

UNIVERSIDAD DE GRANADA

Facultad de Filosofía y letras - Departamento de Filosofía II

Programa de doctorado: Filosofía Contemporánea



ugr

Universidad
de **Granada**

**El concepto de providencia y sus
implicaciones en la filosofía de la historia
desde el caso de Giambattista Vico**

TESIS DOCTORAL

Para aspirar al título de Doctor en Filosofía con Mención
Internacional por la Universidad de Granada

PRESENTADA POR

Luis Javier Gálvez Aguirre

DIRIGIDA POR

Óscar Barroso Fernández

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Luis Javier Gálvez Aguirre
ISBN: 978-84-9163-792-9
URI: <http://hdl.handle.net/10481/49775>

El doctorando LUIS JAVIER GÁLVEZ AGUIRRE y el director de la tesis ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección de los directores de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada, 15 de Septiembre de 2017

Director/es de la Tesis

Doctorando

Fdo.:

Fdo.:

AGRADECIMIENTOS

Una tesis doctoral, al menos hasta el día de hoy, no se concibe como una obra en su sentido artístico; si hablamos del sentido laboral, ya es otro cantar. Y pese a las diferencias de carácter tan manifiestas, esta tesis concilia ambos polos airoosamente, pues reúne las condiciones necesarias que la convierten en un mamotreto. Y no habría sido posible, en sus comienzos, sin la insistencia y ánimos de mi director de tesis, Óscar Barroso. En el camino se quedaron las esperanzas de un texto breve, de elegancia renacentista, pero no la motivación de continuar en esta línea de estudios. En resumidas cuentas: la mitad del mérito de este trabajo reside en su paciencia para con el lego del autor. Junto a él, los agradecimientos también van dirigidos a todos los miembros del grado de Filosofía, así como a los compañeros de trabajo, cada uno con sus cuitas, y Dios contra todos. También a quienes he dado clases en Filosofía de la Globalización, que ratificaron la elección que tomé años atrás: estudiar esta carrera pese al sino aciago con el que cubre a sus acólitos, a saber, la falta de sustento material que proporciona.

En términos más formales, quisiera mostrar mi agradecimiento a la Universidad de Granada, pues con la beca de doctorado que me fue concedida pude pasar mis estancias de doctorado en Italia, país que conquista el corazón por el estómago, primer indicador de la salud del alma. Agradecer, por tanto, la ayuda y el interés que mostraron en mi trabajo a Giuseppe Cacciatore, en la Università degli Studi Federico II de Nápoles y a Roberto Esposito, en la Scuola Normale Superiore de Pisa. Ya en España, las orientaciones bibliográficas de J. M. Sevilla han hecho posible una investigación mínimamente decente sobre los textos viquianos.

En términos informales, los agradecimientos se propagan hasta el infinito. Aguantar a un doctorando en el plano personal también debería tener algún tipo de recompensa. Quede, deficitariamente, la evocación de los nombres: mis padres, Mónica, Manolo, Pedro, Ágata, Beatriz, Victoria, Chema, todos los Carlos (demasiados), Carmen, Andrea, Luca, Lida, Anne, Elisabetta, Eric, Alessio, Antonio Eduardo, Jose, Guillermo, Olga, Francisco, Ana... Por supuesto que me dejo otros tantos en el tintero, y por supuesto que es imperdonable. Sin embargo, el mismo apartado de los agradecimientos impone ciertos rigores de etiqueta, que llaman la atención al escribiente cuando éste pudiera acabar preso de cierta melancolía. Y por ello, abruptamente, dejo paso a este legajo.

Índice

Clave de obras y advertencias previas acerca de las siglas, ediciones y traducciones	7
Prefacio	11
Introducción	17
A. Antecedentes y estado de la cuestión. Historia de una relación: providencia y filosofía de la historia	17
<i>Auge de la filosofía de la historia en la Modernidad</i>	20
<i>Críticas al teorema de la secularización en la filosofía de la historia</i>	
<i>Otras lecturas contemporáneas</i>	21
<i>Acotación histórica del objeto de estudio de esta tesis</i>	22
B. Hipótesis y justificación	24
C. Objetivos	28
D. Metodología	30
<i>Cometido de la tesis y elementos para abordarlo</i>	30
<i>Elementos clave para el desarrollo de la tesis</i>	31
<i>Consecuencias respecto a la delimitación teórica de la filosofía de la historia</i>	32
<i>Propedéutica para la elucidación del objeto de la tesis</i>	36
E. Justificación de la elección del autor central	40
F. Desarrollo de la tesis doctoral	44
G. Sobre las limitaciones inherentes al trabajo de investigación	45
BLOQUE I	46
Capítulo I. <i>La constitución experiencial de la filosofía de la historia</i>	47
Capítulo II. <i>La filosofía de la historia como secularización de la teología de la historia (1): los presupuestos metafísicos del movimiento histórico</i>	55
Capítulo III. <i>La filosofía de la historia como secularización de la teología de la historia (2): la pugna entre fe y razón en el seno de la filosofía de la historia</i>	68
Capítulo IV. <i>Teología política: el teorema de la secularización desde el régimen de la historia política moderna</i>	79
Capítulo V. <i>Las críticas al teorema de la secularización (1): Hans Blumenberg</i>	116
Capítulo VI. <i>Las críticas al teorema de la secularización (2): Nuevo instrumental de lectura de la Modernidad. Slavoj Žižek y Peter Sloterdijk</i>	
1. <i>Sobre las oscuridades conceptuales en el teorema de la secularización: Slavoj Žižek</i>	118
2. <i>El salto a la acción: la constitución antropológica de la disciplina según Peter Sloterdijk</i>	129

Capítulo VII. <i>Reinscripciones teóricas asumidas y recapitulación del bloque temático</i>	138
BLOQUE II	151
Capítulo VIII. <i>Entre progreso y providencia</i>	154
1. <i>Progreso y providencia</i>	154
2. <i>Proudhon</i>	165
3. <i>Condorcet</i>	170
4. <i>Turgot</i>	178
5. <i>Conclusiones</i>	184
Capítulo IX. <i>El doble origen de la providencia</i>	189
Capítulo X. <i>La providencia helénica</i>	203
Capítulo XI. <i>La providencia judeo-cristiana</i>	220
1. <i>Tránsito de cosmovisiones</i>	220
2. <i>Concepto de providencia en Filón de Alejandría</i>	223
3. <i>El Lógos en Clemente de Alejandría</i>	235
4. <i>Conclusiones: la providencia en la Escuela de Alejandría</i>	242
Capítulo XII. <i>La providencia en Agustín de Hipona</i>	244
Capítulo XIII. <i>Providencia y política en los albores de la Modernidad. Jean Bodin</i>	271
BLOQUE III	286
Introducción. <i>Vico y la lectura de Karl Löwith</i>	288
Capítulo XIV. <i>Vico en la historia: sobre su puesto en la Ilustración</i>	308
Capítulo XV. <i>Vico y la historia. La tematización de la Historia Universal</i>	322
Capítulo XVI. <i>La providencia en Vico (1): herencia y génesis del concepto en sus escritos</i>	347
1. <i>De la Fortuna en las Oraciones segunda y tercera a la gobernanza del cosmos en el De antiquissima italarum sapientia (1700-1711)</i>	350
2. <i>Tematización de la providencia en el Diritto Universale (1720-1721)</i>	357
3. <i>Un pequeño empujón al mundo: la providencia en la Scienza Nuova de 1725</i>	365
4. <i>Gobierno del mundo: recapitulación de los caracteres de la providencia</i>	370
Capítulo XVII. <i>La providencia en Vico (2): operatividad y sistematización de la providencia en la edición de 1744 de la Scienza Nuova</i>	375
1. <i>Características fundamentales de la providencia</i>	377
A. <i>Providencia intra naciones</i>	378
B. <i>Providencia inter naciones</i>	392
2. <i>Providencia y teología civil</i>	402
3. <i>Providencia y gracia</i>	409
4. <i>Breve recapitulación</i>	417

Capítulo XVIII. Providentia sive auctoritas. <i>El estatuto de la teología civil en la Scienza Nuova</i>	420
1. <i>¿Cómo constituir el objeto de la Scienza Nuova?</i>	421
2. <i>Acotación del entramado de la teología civil</i>	427
3. <i>Autoridad y dominio en la Scienza Nuova</i>	433
4. <i>Contra escépticos: Vico y Cicerón sobre la obediencia a las leyes</i>	448
Capítulo XIX. <i>Libertad y autoridad en la ontología (política) de Vico</i>	457
Conclusiones	478
APÉNDICE	483
BIBLIOGRAFÍA	502

Clave de obras y advertencias previas acerca de las siglas, ediciones, traducciones y formato de la exposición

Agustín de Hipona

LA *De Libero arbitrio*

CD *De civitate Dei*

CG *De correptione et gratia*

DO *De ordine*

Cicerón:

ND: *De natura deorum*

DL: *De legibus*

Clemente de Alejandría

Prot.: *Protréptico*

Strom.: *Stromata*

Ped.: *El pedagogo*

Filón de Alejandría

Prov. *De providentia*

Cher. *De Cherubim*

Vit. *Vita Mosis*

Legat. *Legatio ad Gaium*

Deus. *Quod Deus sit immutabilis*

Con. *De confusione linguarum*

SVF: *Stoicorum veterum fragmenta*

Giambattista Vico

SN: *Scienza Nuova*; según la edición de 1725, 1730 o 1744, se añadirán siempre los dos últimos dígitos (SN25, SN30 y SN44). Citamos según los párrafos asentados desde la edición de F. Nicolini.

DA: *De Antiquissima italarum sapientia*. Citamos las páginas de la edición de Sanna de 2005.

DN: *De nostri temporis studiorum ratione*. Citamos las páginas de la edición de Battistini en las *Opere* de 2007.

DU: *Il Diritto Universale*. Incluimos el *De Uno* como (DU I) y el *De Constantia* como (DU II). Seguimos la edición de Cristofolini de 1974 y citamos según el capítulo y párrafo, asentados desde la edición de F. Nicolini.

IO *Institutiones oratoriae*. Citamos las páginas de la edición de Crifò de 1989.

ME: *De mente heroica*. Citamos las páginas de la edición de Battistini en las *Opere* de 2007.

NT *De nostris temporum studiorum rationae*. Citamos las páginas de la edición de Battistini en las *Opere* de 2007.

O: *Orationes*. Según la *Oración*, OI, OII, etc. Citamos según la edición de Visconti en *Le orazioni inaugurali (I-VI)* de 1982.

SDU: *Sinopsi del Diritto Universale*. Seguimos la edición de Cristofolini de 1974 y citamos la página usada.

RA: *Risposta di Giambattista di Vico all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' letterati d'Italia»* (1712). Citamos según la edición de las *Opere* de F. Pomodoro.

VM *Vita scritta da sé medesimo*. Citamos las páginas de la edición de Battistini en las *Opere* de 2007.

VV: *Vici Vindiciae sive Notae* (1729). Citamos según la edición de Nicolini, digitalizada por Daphnet Ilesi-CNR.

Para facilitar la lectura de la tesis, los capítulos han sido divididos en párrafos. Las remisiones a aspectos previos o ulteriores de la tesis se hará indicando el número del capítulo y el párrafo en cuestión; e. g.: (VII §3). Algunos capítulos debido a su densidad o al tratamiento de temas muy diferenciados, tienen apartados nominales; su citación se hará del siguiente modo: (XVII 2, §1), (VI 1, §3), etc.

Los textos citados de Giambattista Vico pertenecen, o bien a la edición de las obras completas de Fausto Nicolini, que es la más integral, pero no crítica; o bien, cuando sea posible, a la edición de ciertas obras en *Opere* al cuidado de Andrea Battistini, que consta de un aparato crítico sencillamente apabullante del que nos hemos servido. Las obras se citarán tal y como consta en la leyenda de las claves de obras expuesta más adelante. En el caso de la *Scienza Nuova*, sea cual sea la edición que citemos, lo haremos según la codificación en párrafos que hizo Nicolini. Pero en ciertas ocasiones, con pasajes que consideremos críticos para la tesis, utilizaremos la versión de las tres ediciones de la *Scienza Nuova* de Manuela Sanna y Vincenzo Vitiello, que mantiene las características tipográficas de Vico. Como éstas abundan en cursivas y mayúsculas, vuelven la lectura un poco más ardua de lo normal; así que para facilitar la lectura, la mayoría de los pasajes los citaremos según las ediciones de Battistini o Nicolini.

Respecto a la paginación escogida, la señalamos al lado de cada abreviatura aquí indicada.

Si bien las traducciones con las que contamos a día de hoy son de una calidad incuestionable, encontramos a veces ciertos volcados que no nos satisfacen, o incluso erratas que han de ser enmendadas. Los contenidos de las traducciones que se encuentren entre corchetes indican modificaciones que hemos realizado por nuestra cuenta, o siguiendo otra edición, señalándolo en tal caso. Las traducciones propias íntegras serán indicadas al final del texto volcado.

Las ediciones del resto de las fuentes primarias han sido escogidas según las posibilidades que el autor de acceder a ellas, pero dada la limitación de tiempo para el desarrollo de la tesis, quizás no siempre la edición sea aquella que maneja la crítica especializada. En el caso específico del *De Providentia* de Filón de Alejandría la cuestión se complica, pues la edición crítica de las obras que está editando José Pablo Martín no ha llegado a la publicación del texto en el momento en el que esta tesis quedó

concluida. Debido a la escasa soltura con el alemán y el casi nulo manejo con el griego clásico, las fuentes usadas han sido siempre traducciones, preferiblemente directas. Una breve mención a los textos de Kant: éstos no tienen un gran protagonismo en este trabajo (al menos, explícito) pero, dada la existencia de un cierto consenso a la hora de citar las *Críticas*, nos atendremos a dicho formato, i. e., (KpV A 5), (KU A 47), etc.

Prefacio

Escribir sobre los orígenes tiende a convertirse en hablar desde el eco de los mismos, como por boca de ellos. Rara vez nos topamos con tales discursos que no alberguen en sí, aun contenidamente, un atisbo de declamación, un fervor secreto por una retórica a día de hoy descontextualizada. Sea para reavivarlo en nuestros corazones, sea para declararlo imposible con un sombrío movimiento de cabeza, sea para darle una muerte definitiva: no parece en ningún caso que los sentimientos puestos en juego al enunciarlos puedan quedarse al margen. Carecemos por lo general de la asepsia académica que los trate con los guantes bien puestos. Y no es de extrañar: en el origen se deposita una confianza resolutive respecto a la indeterminación existencial de la que nos sentimos presos, si es que acaso hemos de sentirnos hijos del origen. Y metáforas para el mismo ha habido tantas, de tan diversa índole, que por su insistencia aún dejan un rastro de su magia en nosotros: la cálida luz de un sol metafísico; los ecos que se apagan de un dios que ha huido; la promesa de que la verdadera naturaleza adánica aún no ha sido consumada; los fragmentos de fonemas, palabras y frases entre cuyos huecos creemos vislumbrar un testimonio, una experiencia, que sólo puede repetirse y reproducirse dejando entrar en nosotros la lanza que sana la herida.

Quizás respiraríamos aliviados de tan pesado yugo si nos dedicásemos a indagar sobre unos orígenes más palpables, aquellos de una disciplina, que no arrastrarían consigo demasiados siglos de tradición intocable. Aquí cabe un acercamiento menos elevado, menos lejano de las labores de un microscopio que de los avatares de los predicadores en el desierto. Aunque las cosas nunca son tan sencillas como uno quisiera. Los orígenes de la biología, por ejemplo, tienen de su lado la tranquilidad de la clasificación y la muerte; los de la astronomía, un temporal tranquilo, algunos aparatos de medición y una queda protesta de *eppur si muove* ante la amenaza de un fuego que se iba apagando con los siglos; los de la economía liberal, la compilación de datos sobre el beneficio, también de vez en cuando la valoración de las pérdidas, muy de vez en cuando referidas a quienes pierden la vida en la obtención de las ganancias.

El caso de la filosofía de la historia, el que aquí nos atañe, posee un cariz algo distinto. Como disciplina, en sentido estricto, sus orígenes datan, presuntamente, desde finales del siglo XVII a mediados del siglo XVIII. Como uno de sus objetos de estudio

encontramos, sin sorpresa alguna, los mismísimos orígenes; no es que sea el único de sus objetos teóricos, pero, en su defensa o en su silencio, cada filosofía de la historia se decidirá rotundamente. Sea como elemento central, sea para negar su posibilidad, pensar sobre los orígenes es tarea obligada en esta disciplina. Otra cosa bien distinta es qué se entienda por tal vocablo: el carácter evocativo lo posee como mero significante; y, lo mismo que sucede tras el fervor de pronunciamiento, al adentrarnos en su campo semántico la equívocidad se nos hace palpable. Quizá los orígenes no sean explícitamente su objeto central, quizá incluso se niegue su cognoscibilidad mediante la propia disciplina. Pero su carácter legitimador del resto del discurso es evidente. Los orígenes, en la filosofía de la historia, son objeto y causa de tal saber. Entre el origen, la fuente y el fundamento percibimos unas nupcias que sólo un dios puede romper. El origen es nuclear en la medida en que el tiempo que le sucede da cuenta, a veces da razón, de los avatares que se producen. Alejarse de los orígenes también porta consigo la huella de su espectro. Tomar distancia del origen, en pocas palabras, no es sino traicionar la esencia que nos reclama. No hay razones en el origen que porten el signo de la impiedad. La impiedad, bien entendida, mancilla el nombre del origen y de la impronta que este deja en su legado, al que bien podemos llamar historia.

La historia, como un todo, se comprende desde una direccionalidad y una temporalidad que le otorgan un sentido. Las cartas que comienzan a jugarse cambian ligeramente la perspectiva de la cuestión: reflexionar sobre el tiempo es reflexionar sobre la legitimidad de lo que de hecho se produce en la historia. Esto complica las cosas, las vuelve un tanto menos pacíficas, especialmente en su aplicación práctica. No obstante, no hemos de suponer que sea la reflexión sobre la historia, en toda ocasión, el arma con la que se carga en el campo de batalla de tiempos y sociedades. Con algunas salvedades, más bien es su fiel consejera tranquilizadora, que aquieta el ímpetu y lo dirige allá dónde, de todos modos, las fuerzas mismas parecían encaminarse. Pero, como replicaba Sócrates contra Anaxágoras, uno no acaba en la cárcel por sus articulaciones y movimientos musculares. Hay una consabida libertad, sacrificial en el momento oportuno, que alienta el ideal que está por venir. Nos hallamos en un juego entre la decisión personal y los procesos jurídicos, militares o revolucionarios que han de asentar. Desde lo venidero e imperecedero nuestras acciones deben ser acomodadas. Se puede entrever que aquí va a entrar en juego, o al menos debería, la noción de ideología, así como su relación directa con la filosofía de la historia. Pero el caso es que

tal noción quedará fuera, provisional y metódicamente. O mejor dicho: quedará a modo de *epojé*, haciendo la vista gorda, como si no existiese, aunque pulule por el aire en todo momento. Hay dos razones fundamentales para ello. La primera es que el mismo concepto de ideología es demasiado ambiguo en las formulaciones que conocemos como para usarlo como eje de rotación para entender esta disciplina; la segunda, como puede entreverse, es que acusar a la filosofía de la historia de ser mera ideología, conteniendo caracteres de tal cuño, sería hacerle un juicio presto que limitaría las motivaciones de tal saber a un juego de espejismos. Daremos más adelante unas cuantas notas en lo que concierne a tal cuestión en su relación con la filosofía de la historia desde otro ángulo que considero más productivo para los objetivos que nos conciernen.

Y a la vez, después de todo este embrollo, el origen de la filosofía de la historia y el origen como objeto de la filosofía de la historia no son suficientemente relevantes en los mismos discursos en los que podemos atestiguarlos. Tenemos ante nosotros dos orígenes que en nada se parecen y en nada deben confluir: un origen de una disciplina que no es claro en absoluto; un origen del que se encarga la disciplina que resulta problemático. Precisamente por la carencia de un método claro y definido, de una aplicación proyectual científica de corte empírico, la filosofía de la historia se cierne sobre un recuento narrativo y razonado de una serie de eventos históricos que pueden ser hilados de alguna manera. ¿Qué manera es esa? Las respuestas son diversas. Pero, para ceñirnos al campo léxico de la temporalidad implícito en todo este discurso, daremos algunas pinceladas: el pasado, como origen, se mantiene latente como Ley que da constancia de la rectitud con la que los hombres y pueblos avanzan en el decurso temporal; el presente adquiere por su parte el campo de experimentación sobre el que ejercitar esta nueva disciplina, así como de atestiguación de los resultados obtenidos; el futuro, especialmente a partir de mediados del s. XVIII, empezará a considerarse como el vector operativo de la disciplina. El futuro será entendido como un *télos* del que podemos obtener sus frutos según unas disposiciones del presente; el futuro será de este modo, el objeto privilegiado de la filosofía de la historia en su apogeo. La pregunta por un cierto tipo de temporalidad difusa será uno de los caballos de batalla de este incipiente saber. Vista como elemento de ordenamiento del despliegue de la razón o de la palabra revelada, como la instructora de las civilizaciones, por el auge de las leyes que los protegen y que lo hacen sucumbir; en todos estos casos, la temporalidad muestra

una íntima relación con la eficiencia o el cortocircuito de las sociedades que evidencian su curso.

Pero, ¿en qué momento hemos perdido el origen, o al menos su fuerza evocativa? La respuesta a esto tiene un nombre más o menos consabido: en la Ilustración. La ilustración, anfitriona de la filosofía de la historia, deja de mirar a los orígenes para obcecarse en un futuro que sobreabunda en los bienes del progreso. ¿Y no era la filosofía de la historia la guardiana del origen? Aquí, nuevamente, las cosas se complican: no es la filosofía de la historia –se dice– la guardiana del origen, sino, *precisamente*, su más taimada enemiga; aquélla, que debería velar por nuestras costumbres terrenas y por nuestra salvación de ultratumba, ha confundido todo y con ello nos ha llevado al camino de la errancia. La filosofía de la historia, he ahí su pecado, ha *secularizado* los saberes cristianos sobre el mundo, sobre los hombres, sobre los pueblos, sobre el mismísimo Dios. Más terrible aún: ha secularizado la eminentísima providencia divina, insultándola, humillándola, rebajándola algo tan zafio, vacío e iluso como pueda ser el progreso ilimitado.

No quepa duda de que la filosofía de la historia no debe reclamarse a día de hoy frente a las invectivas más conservadoras que nos azotan; sus contenidos y su desarrollo, en un mundo que porta consigo las investigaciones sumamente valiosas, como la arqueología de Foucault, la historia conceptual de Koselleck o los estudios neocoloniales tienen el derecho a sonrojar a quienes se aventurasen en tal dirección. Pero, incluso de tal modo, quedémonos ahora con que la filosofía de la historia bien podría mostrar algunos puntos válidos en su amalgama de contenidos y apresurados silogismos que la componen. Antes de sentenciarla bajo el nombre de un concepto que posee mayor validez crítica que nitidez en su definición y aplicación (“*la filosofía de la historia, esa hija bastarda de la teología que nada entiende, “¡quemémosla!”*”, dirían los defensores del teorema de la secularización una vez apagados los micrófonos; “*la filosofía de la historia no es sino la más descarada ideología burguesa, ¡enterrémosla!”*”, en el caso de algunas izquierdas intelectuales), habría que comenzar, por ejemplo, por entender qué sea ese conjunto enmarañado de observaciones que se agrupan bajo tal disciplina. ¿Qué diantres es la filosofía de la historia? O mejor dicho: ¿qué busca?

Nuestra apuesta personal tiene algo de estrategia militar arcaica: hay que volver a montar un nuevo caballo de Troya contra quienes vociferan por sus inconsistencias. Así que indagaremos, en lo que podría parecer un rodeo y un subterfugio, en torno al concepto de providencia, elemento central, aunque paradójicamente obliterado en tal disciplina, que, a más inri, parece otorgar una cierta coherencia discursiva a la diatriba que se nos presenta. La providencia, más arcaica que la filosofía de la historia, es la que le ha dado el sentido que ésta necesitaba; pues el propósito, legitimarse y legitimar el gobierno que le diera el sustento a quien redactara sus líneas, ya sabemos que es otro. La providencia, o *prónoia* en griego, tiene esa melodía de religiosidad que tan poco asemeja a la polifonía medieval; de su música sólo tienen constancia eruditos y fervorosos aficionados a lo muerto y olvidado. Su lugar de operaciones se encuentra en los designios del dios, bellos y buenos dado su carácter racional. Su campo de acción es este mundo sublunar, cuya empiria nos dificulta *in extremis* la comprensión de la bondad de lo divino. Estos elementos de la providencia, tan presentes en el estoicismo como en el neoplatonismo, fueron fácilmente absorbidos por los discursos judeo-cristianos. Y, una vez hecha la digestión, los tataranietos de tales discursos denunciarán como ladrones de gallinas a quienes, en el siglo XVII, se servirán de un utillaje cultural, inevitablemente cristiano, para dar cuenta de las inquietudes que, en su contemporaneidad, les acucian. Esta escena digna de opereta es, con mayor gravedad, lo que venimos llamando el *teorema de la secularización* y que puede resumirse así: los conceptos jurídicos, metafísicos o científicos de la modernidad no son más que conceptos teológicos secularizados. Y todo lo que queda secularizado, como puede intuirse, es indefectiblemente un error. Por no decir satanismo. Así que, en vez de quemar los textos sobre la filosofía de la historia, veamos qué hay en ellos a partir del concepto de providencia, qué nos quieren explicar y qué podemos extraer, pese a sus consecuencias. Respecto al posible entierro de la filosofía de la historia, que un poco más arriba mentamos, nuevamente recordamos que no podrá ser tratado en este trabajo, pues su tematización requiere de otros años de exclusiva dedicación.

Volvamos a la metáfora poético-bélica que mentamos: la providencia, pilar fundamental en los primeros textos de la filosofía de la historia, tiene unos orígenes que repelen la defensa de la validez (sacralidad, para ser más exactos) de una disciplina por respeto y recta comprensión de sus orígenes. En concreto, la providencia, tal y como la entiende Giambattista Vico, un autor a caballo entre la deuda cristiano-platónica y el

ansia del *novum* de la Ilustración con la que convive (pero que no experimenta con entregada euforia) nos dará pistas, en su formulación vacilante, de la labor específica de la Modernidad: entender aquello que aún no ha sido entendido; incluso aquello que no sólo pertenece a Dios, sino que parece ser una parte suya constitutiva. Para quien ya se haya adentrado en estos parajes, no le sonará raro que estos misterios pueden aglutinarse en torno a la esencia del mandato, cuyo seno, materno y paterno a un mismo tiempo, se localiza en la estructura del Estado. Así que, una vez desmontados los guerreros del caballo, no hay ningún triunfo que reclamar. Tan sólo unas palabras de un testamento que podríamos recoger, vaya a ser que algunas de sus propiedades puedan decirnos hoy algo. De lo que nos hablará entonces la providencia será de nuestra relación para con la ley, entiéndase ésta en todas sus modalidades posibles. De una ley que se resiste a ser sustraída del secreto y cuya extracción paulatina abrirá el descarnado contexto político contemporáneo, del que somos tan herederos como responsables para rechazar la culpabilidad de su deuda. De una ley que abre la aporética hermandad de *auctoritas* y *libertas*.

Introducción

A. Antecedentes y estado de la cuestión. Historia de una relación: providencia y filosofía de la historia

El concepto de providencia no ha encontrado una gran acogida en su tratamiento filosófico desde que dejara de usarse sistemáticamente en los primeros escritos de filosofía de la historia del siglo XVIII. Su uso extenuado en las políticas colonialistas de los siglos XVIII y XIX no arrojaba gran luz sobre el bagaje filosófico o teológico del que sus emisores se servían, sino que más bien hacían sospechar de su utilización ideológica. En la actualidad, exceptuando los estudios historiográficos, la presencia del concepto de la providencia se resume en escasas tentativas en terrenos tan dispares como la teología dogmática (donde se incluye por lo general de un modo bastante abrupto), la historia de la economía o ciertas reivindicaciones cristianas de la presencia de la misma para llevar a cabo políticas personalistas. Fuera de esos campos puede parecer, entonces, que la providencia ha desaparecido del campo léxico de las investigaciones más neutrales. O incluso, como algunos propugnarían implícitamente, que ha sido absorbida en el concepto de progreso mediante un proceso de secularización: los elementos característicos de la providencia, de este modo, se habrían *mundanizado* y habrían sido *reapropiados* por los saberes laicos, dejando de lado una carcasa muerta cuya utilidad epistemológica o metafísica sería la de un *testimonio* de un saber inicial y abandonado.

Así que si alguna teoría hubiera de hablarnos de la providencia debería ser, por derecho propio, el teorema de la secularización. Tal teorema comportaría consigo la ventaja de saber entenderse con los saberes desdeñados y hacerlos valer frente a los que lo ignoraron. El teorema de la secularización, como paradigma explicativo de la historia de las ideas (especialmente aplicado al periodo de la Ilustración), tuvo una amplia acogida en la primera mitad del siglo XX por autores como Carl Schmitt, Karl Löwith y el joven Jacob Taubes, muy críticos con el desarrollo filosófico de la Modernidad. Mediante tal teorema se impugnaba la autonomía filosófica de la Modernidad, por considerarla heredera y dependiente de los principios teológicos del cristianismo. Este teorema puede resumirse del siguiente modo: los conceptos fundamentales de la Modernidad *son conceptos teológicos ocultos y transformados en conceptos*

inmanentes; pero en tal proceso de transformación los nuevos conceptos pierden tanto su esencia (desarraigados como están de un sistema teológico) *como su validez y coherencia*. Desde esta perspectiva podría considerarse, por ejemplo, que el progreso habría usurpado desde finales del siglo XVIII el rol que le pertenecía a la providencia en la consideración de los avatares históricos, los cuales quedarían ahora explicados desde un punto de vista metafísico, otrora teológico, desde ese momento inmanente. Tanto la providencia como el progreso pertenecen a un ínterin que queda inserto en el discurso de la filosofía de la historia, discurso que acaba por ahogar el significado religioso desde una racionalidad que usurparía las competencias de lo teológico. Este proceder exegético era aplicado de modo especialmente crítico por Karl Löwith a la filosofía de la historia como disciplina en su integridad, dejando patente de esta manera la dependencia y cojera de la razón ilustrada frente a los contenidos de la fe que habría heredado sin querer reconocerlo.

Para entender este punto de vista, comencemos con una afirmación de la que habremos de desembarazarnos con cautela a lo largo de este trabajo: la filosofía de la historia tiene sus orígenes en la secularización de la teología de la historia; en este pasaje, desde sus inicios hasta su consumación, el concepto de providencia irá perdiendo vigor. Las fechas en las que se arremolina tal proposición giran entre 1681, con el *Discours sur l'Histoire universelle* de Jacques Bénigne Bossuet, y el *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* de Voltaire en 1756, pasando por la tercera edición de la *Scienza Nuova* de Giambattista Vico en 1744. La elección de tales hitos corresponde a aceptar, al menos parcialmente, la tesis de Karl Löwith (Löwith, 1949¹) según la cual la reflexión de la Modernidad sobre la historia, que pivota desde la razón, reinterpreta la escatología cristiana y el tiempo cíclico pagano en términos de una teleología social. La sustitución paulatina del *éschaton* por el *télos* del progreso (aunque el aliento del *éschaton* no se pierda por completo) supondrá un viraje en la comprensión del ser humano y del mundo. Al entender de este autor, tal viraje provocará en el hombre moderno una peculiar ceguera, o como mínimo desfiguración, del objeto del saber que pretende constituir: el hombre moderno, ilustrado, alejado de la luz del origen (sea pagano, sea cristiano), no puede sino edificar su conocimiento en terrenos cenagosos. Y,

¹ En esta tesis nos serviremos de la primera edición, publicada en 1949, que Karl Löwith realizó en inglés, aunque no fuese su lengua vernácula y ello presentara una serie de obstáculos insalvables (Löwith, 2007, 8-9). Por ello, nos serviremos para la traducción de los textos de la tercera edición de Aguilar de 1968, que corregiremos en pasajes decisivos; servirnos de la edición de Katz, volcada directamente desde la posterior edición alemana, sólo contribuiría a la confusión en la traducción.

pese a la distancia que tomaremos respecto de Löwith, no deja de ser obvio que la confusión de este saber es patente en cuanto se acude a los propios textos. Pero ello, en nuestra opinión, no se debe a la oclusión de una experiencia radical acerca del mundo, del alma o de Dios, sino a que la filosofía de la historia tiene tanto de cajón de sastre como de pretensión de disciplina ilustrada. Todas sus sistematizaciones parten, con una evidente reapropiación eufórica, de una serie de reflexiones algo dispersas carentes tanto de consecución de la unidad de su objeto, como de unidad metodológica. Sean las disquisiciones sobre garantía de la providencia en Bossuet, su réplica mediante el esfuerzo de los hombres por alcanzar su felicidad pragmática en Voltaire, o establecer las bases de una ciencia de la sociedad civil en Vico, sus métodos de interrogación oscilan de la autoría de Dios en la historia y su idealmente consecuente garantía de una salvación, a una reivindicación de las tareas y los esfuerzos del ser humano para hacerse garante y responsable de su espacio social y moral.

Puede deducirse de lo dicho que, para Löwith, la filosofía de la historia tendrá que habérselas con la teología de la historia, según la secularización de la que la primera es acusada. Según esta lógica, a todo saber científico y filosófico le corresponde un antecedente *fundante*, un discurso *divino*. Claro ejemplo de ello es una de las primeras intervenciones de la filosofía de la historia en el terreno francés: “Le genre humain, par rapport aux vérités mêmes que la raison lui démontre d’une manière plus sensible, a-t-il donc une spèce d’enfance? La Révélation serait-elle pour lui ce qu’est l’éducation pour les hommes?”² (Turgot, 1913, 198). Así se interroga Turgot acerca de las civilizaciones y su posibilidad de desarrollo y conservación según unas metas que oscilan entre la moral pedagógica y el discurso religioso. Nos encontramos ante un breve pasaje en el que quedan patentes toda una serie de temas y obsesiones que aparecerán constantemente en el auge de la filosofía de la historia, temas que no pueden ser despegados en su conceptualización de la herencia religiosa, tanto en lo filosófico como en lo cultural. En la Ilustración, esta tensión entre explicación religiosa y explicación racional se encontrará (con las salvedades diplomáticas de autores como el propio Turgot) en una liza de difícil resolución. Desde un léxico actual, podemos observar que se entremezclan elementos de teología dogmática, teodicea, filosofía moral, filosofía política, disputas en torno a las utopías, jurisprudencia, metafísica, antropología o

² “¿Ha pasado el género humano por una especie de infancia con relación a las verdades mismas que la razón le demuestra de una manera más sensible? ¿La revelación sería para él lo que es la educación para los hombres?”.

sociología, sin tener claro un punto de referencia que vuelva realmente específico a tal saber.

Auge de la filosofía de la historia en la Modernidad

Habrà que esperar a finales del siglo XVIII y principios del XIX para dar con un *corpus* teórico bien definido. Las lecturas de Herder y Jacobi sobre Vico, así como la llamada a la calma teórica por parte de Kant (en lo que concierne a los potenciales beneficios del conocedor de la historia en su aprehensión filosófica), nos dan las indicaciones para las posteriores lecturas de tal saber: la filosofía de la historia parte de una razón que, en su enfrentamiento con la temporalidad, da cuenta de su carácter práctico-moral. Carácter que no se aprecia en una primera observación de pasada, sino que tiene que ver más con un cierto elemento no manifiesto que rige procesos aparentemente inconexos. Para la filosofía, lo primero “no son los destinos, ni las pasiones ni las energías de los pueblos, junto a las cuales se empujan los acontecimientos; sino que lo primero es el espíritu de los acontecimientos, que hace surgir los acontecimientos” (Hegel, 2001, 46)³. El contenido de la historia universal, aprehendida filosóficamente, es la Idea, o Dios en tanto que voluntad “[...] pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana” (ibid., 61). La atención filosófica se propone extraer las razones, los motivos, las causas o el sentido íntimo en el objeto de algún modo, aunque hasta el momento esa naturaleza suya o esencia no nos hubiera sido dada. Las razones las extraemos de la propia historia, aunque Hegel no problematiza este dominio, como deja claro al inicio de sus lecciones. Lo que importa es distinguir el acercamiento filosófico de una mera historia pragmática. Esto significa que nos encontramos con un objeto más o menos unificado, aún no sabemos cómo, que acordamos en llamar *historia* y que presenta una serie de rasgos característicos. Y además de tales rasgos característicos, formulados desde la historiografía, nos encontramos con otros que en absoluto eran evidentes y que son obtenidos desde la reflexión filosófica. El “objeto” de la filosofía de la historia, que no es el objeto de la historia, sería la finalidad de ésta regida según una serie de principios explicativos. “Providencia” será uno de ellos. Esa finalidad, desde el teorema de la secularización,

³ Conviene advertir que, tratándose del lenguaje hegeliano, no debemos pensar que este espíritu del que se habla tenga resonancias místicas o esotéricas. Espíritu de los acontecimientos, entonces, más bien apegado a “espíritu de las leyes”, en el sentido que le confiere Montesquieu.

desdibuja el fin de los tiempos del cristianismo, y su difuminación aún la sufrimos a causa de los grandes males que la razón habría provocado una vez nos adentramos en el siglo XX.

Críticas al teorema de la secularización en la filosofía de la historia. Otras lecturas contemporáneas

Hasta ahora hemos ofrecido algunas pinceladas acerca el teorema de la secularización y la filosofía de la historia, saber sobre el que tal teorema se abalanza con avidez. Sin embargo, a mediados del siglo XX su coto de caza empezó a ser parcelado. Es en la década de los sesenta del siglo pasado cuando aparece *La legitimidad de la Edad Moderna* de Hans Blumenberg, obra en la que se cuestiona el alcance real de tal teorema de la secularización. En ella, además, se defiende la denominada autohabilitación de la Edad Moderna, es decir, la autonomía de la misma para poder preguntarse una serie de cuestiones sobre metafísica, ciencia o antropología que no puedan reducirse en última instancia al legado medieval que recibieron. Posiblemente el autor que mejor ha recogido a día de hoy esta problemática en torno a la secularización sea Jean-Claude Monod, mostrando las virtudes y defectos de cada una de las partes que se contraponen. En esta lectura, de las más actuales de las que gozamos, se observa que la apropiación del concepto de secularización, si se quiere defender la validez de sus argumentos, debe empezar desde Hegel, y no antes. De este modo, la lectura de Löwith sobre la secularización occidental no tiene la amplitud deseada, y su crítica se circunscribiría a ciertas lecturas del marxismo, bastantes reduccionistas por otra parte, en torno a los fines de la historia⁴.

Pero, en cualquier caso, el concepto de providencia no parece haber sobrevivido a los propios escritos filosófico-históricos en los que se hacía uso del mismo, y de ahí que su actualidad sea prácticamente nula. Sus invocaciones en el terreno de la política, tan caras al discurso colonialista hasta, por lo menos, finales del siglo XIX, no

⁴ No es, desde luego, la única lectura que rehabilita parcialmente el teorema: Giacomo Marramao se erige como uno de los lectores de Löwith más dignos; su propuesta, hartamente compleja e imposible de describir en pocas líneas, plantea la limitación del alcance de las críticas de Blumenberg, recuperando así cierto legado del pensamiento de Löwith. Nuestra línea de investigación no se plantea desde este sendero. Sin embargo, aludiremos a textos suyos en momentos puntuales con el objetivo de plantear nuestra posición del modo menos acrítico posible.

constituyen el objeto de nuestro estudio. En el caso de Giambattista Vico (1668-1774), autor clave para la defensa de nuestras hipótesis en esta tesis, la providencia ocupaba un puesto privilegiado en la fundamentación de su obra fundamental, la *Scienza Nuova*. Y tampoco en las investigaciones sobre este autor ha sido tratado tal concepto de una manera muy profusa: desde la difusión global de su pensamiento por parte de Benedetto Croce en el siglo XX la providencia en Vico ha ocupado un puesto secundario al ser comprendida como una racionalización encubierta de un proceso “lógico” de la historia (una suerte de “ardid de la razón” hegeliano), o bien como una alternativa de fe que no puede entenderse de una manera estrictamente racional.

Acotación histórica del objeto de estudio de esta tesis

La providencia, en sus albores, traducción directa de la *prónoia* de los estoicos, apunta a la razón que rige los fenómenos del mundo: las leyes de la *physis*, los ciclos de nacimiento, crecimiento y muerte, el curso de las estaciones, el comportamiento de los seres humanos en sociedad. Si bien esta idea fue apropiada, limada y pulida por el cristianismo, desde Clemente de Alejandría en adelante nunca ha dejado de mantener las atribuciones de ordenación del mundo, provisión de bienes y previsión o presciencia divinas que encontramos desde los textos de Zenón de Citio. Con tales caracteres, no es de extrañar que ocupe un lugar privilegiado en el *Civitate Dei* de Agustín de Hipona o en los muy posteriores escritos de Bossuet, Vico o Turgot, ya en plena Modernidad. Pero este concepto no tiene un origen cristiano, sino griego, por lo que las relaciones que provocará el mismo con el teorema de secularización van a ser inevitablemente de fricción. Y en el caso de Vico, lector de Agustín y escritor de la *Scienza Nuova*, donde la providencia tiene también un papel privilegiado, podremos asistir en primera fila a la tensión interna entre una concepción teológica heredada y una concepción moderna de la razón, concepciones que no se relacionan entre sí, según una apropiación errónea de lo esencial, por decirlo a la heideggeriana.

Nos moveremos dentro de este conjunto de autores que serán explicados según un proceder genealógico: en tanto que autores leídos por Vico (con la excepción de Turgot), no tiene mucho sentido hacer un muestrario de las veces que la providencia ha sido mentada a lo largo de la historia de la filosofía. Como aquí nos centramos en el uso del concepto de providencia dentro de los incipientes sistemas de la filosofía de la

historia, conviene atenernos al criterio de selección señalado, pues a fin de cuentas será el material con el que el autor que se aborde construirá su sistema. Por ello, aunque hagamos un recorrido desde ciertos fragmentos del Antiguo Testamento y lleguemos a Bodin antes de centrarnos en Vico, todo ello atiende, lo mismo que los saltos temporales más que evidentes⁵, a la búsqueda de una cierta coherencia y de un suelo firme. La justificación del autor sobre el que pivotará esta investigación será descrita más adelante.

⁵ Las referencias a Tomás de Aquino y la tradición suarista en los textos mayores de Vico se limitan a su *Vita scritta da sè medesimo* y a *Il Diritto Universale*, sin tener mención expresa en la *Scienza Nuova*. Otra cuestión es que Vico, mediante la lectura de Descartes, haya reflexionado e interiorizado ciertas polémicas entre la *via antiqua* y la *via moderna*, quizás aprovechables para cuestiones como la gracia (de presencia ínfima en la *Scienza Nuova*). Somos conscientes del riesgo que supone no incluir una tematización expresa de esta tradición en el decurso de la tesis; sin embargo, aun a riesgo de equivocarnos, apostamos por comprender la cuestión viquiana de la providencia, principalmente, en el ínterin producido entre los primeros escritos de la *Stoa* y el *Civitate Dei* de Agustín de Hipona, atendiendo con especial interés a las reflexiones viquianas en torno a las afirmaciones de Cicerón respecto al tema.

B. Hipótesis y justificación

La hipótesis principal que pretendemos demostrar como válida y fructífera para estudios ulteriores puede ser resumida del siguiente modo: *la providencia viquiana abre las puertas para la reflexión filosófica (y aporética) acerca del concepto de autoridad en el terreno de la filosofía política.*

Nos posicionamos frente a aquéllos que defienden que la providencia es un concepto que, dentro de la filosofía de la historia, acaba mutando y siendo secularizado en el concepto de progreso. Aquella providencia, concretamente la de Vico, carece de substancialidad metafísica. Antes bien, por su falta de substancia puede ser identificada en funciones con los conceptos de autoridad y de historia ideal eterna (sin que podamos acogernos a una transitividad de propiedades entre estos tres términos). Según el énfasis etimológico que le dotemos a la providencia, ésta se aproximará en su registro lexical a la historia ideal eterna (providencia como *previsión*) o a la autoridad (providencia como *provisión*). Quedará por examinar, ciertamente, cómo Vico concibe esa historia ideal eterna y esa autoridad, pues son conceptos peculiarísimos dentro de su filosofía. Siguiendo las intuiciones de Hans Blumenberg, sospechamos que el concepto de providencia, en la Modernidad, comienza a adquirir un campo semántico específico y aplicable a las diatribas propias de la filosofía política de tal época. Tales nuevas características no serán del todo explícitas en sus discursos filosóficos; antes bien, nos encontramos ante una suerte de *punto ciego de la Modernidad*, obstáculo que pretendemos salvar a través de lecturas más contemporáneas de la propia Modernidad. Estas afirmaciones, ciertamente, no valen para todas las filosofías de la historia, algunas de ellas tan apegadas al mismo concepto de progreso de un modo un tanto irreflexivo. Pero si conseguimos defender satisfactoriamente nuestro punto de vista, podremos comprender el mismo fenómeno de progreso desde otra perspectiva más que enriquecedora para el estudio de la Modernidad: *las asunciones del valor de la temporalidad en la filosofía de la historia ceden en importancia respecto a los presupuestos en torno al orden y la estabilidad en lo político, así como a los discursos de corte deliberadamente pedagógico en lo que atañe a las prácticas sociales y civilizatorias*⁶. Ello supone la inscripción de un ideal de atemporalidad que no puede ser

⁶ Indiquemos, de soslayo, que esta pedagogía de los discursos filosófico-históricos puede oscilar entre una ideal de *humanitas* y la conformación de los saberes disciplinarios, tal y como los concibe Foucault. En el

simplemente la otra cara de la misma moneda a la que pertenece la idea del progreso entendida desde categorías temporales y existenciales; esta atemporalidad, por el contrario, apunta más bien a estratagemas de legitimación de un cierto *ordo* político, fáctico o buscado.

En sus albores, la filosofía de la historia no piensa los acontecimientos atendiendo tan explícitamente al tiempo: la relevancia del tiempo histórico, como ha tematizado Koselleck y que veremos más adelante, no opera sino de un modo germinal. Hasta bien entrado el siglo XVIII, la historia, por lo general, se concibe como *historia magister vitae*: la historia da muestras de la ejemplaridad de ciertas acciones humanas y los sucesos de ahí desencadenados para dar lecciones vitales. Esta acepción de historia vuelve difícilmente palpable hablar de una conciencia clara de la temporalidad de una suerte de “historia en sí”. Esto vale para los textos que datan desde los albores de la Modernidad, con Maquiavelo o Bodin, hasta las primeras inmersiones críticas en la Ilustración sobre el progreso, con Voltaire. La explicitación del interés por el tiempo, en la segunda mitad del siglo XVIII no garantizará una reflexión específica sobre el tiempo en su aparecer filosófico-histórico. Si la conciencia del tiempo quedaba parcialmente escondida a la vista de los iniciadores de la reflexión filosófica de la historia; si el tiempo quedaba como un reducto para la legitimación de una cierto *modus vivendi* de lo político, entonces en tales casos, no parece que el interés cobrado por el mismo haya cambiado radicalmente el panorama. Quizás porque la noción de tiempo, desde una reflexión política, limita la noción de temporalidad a un presente que anula el tiempo, presente que se entiende no *qua* presente, *sino como acatamiento de lo dado*. A lo mejor no es posible salir de este círculo desde la situación moderna desde la que lo pensamos. Será cuestión de ir pisando las huellas que han marcado este camino con el fin de examinar otras posibilidades ínsitas en este recorrido efectivo.

Para defender tal hipótesis, habrá que concatenar dos ideas complementarias, las cuales se configuran según atendamos al concepto de providencia de modo general o de modo particular.

1) En general, desde sus comienzos en la Stoa hasta la *Scienza Nuova* de Vico, la providencia echa por tierra gran parte de las hipótesis del teorema de la secularización

caso de Vico, la apuesta por esa pedagogía humanista (de sesgo ciceroniano) es mucho más evidente, como tendremos ocasión de comprobar en el capítulo XVIII.

aplicadas a la filosofía de la historia. La providencia, que habrá de ser examinada a través de un recorrido genealógico de la misma, pone en tela de juicio los presupuestos del teorema de la secularización y la plausibilidad de su aplicación total a la filosofía de la historia. Los dos primeros bloques de la tesis se encargarán de exponer el argumentario que defendemos: *la lectura de la historia propia de la filosofía de la historia no puede explicarse plena y satisfactoriamente desde el teorema de la secularización; la providencia no se seculariza sin más en “progreso”*. Conviene señalar que Löwith, uno de los máximos defensores de este teorema, no achaca secularización alguna a Vico; es decir, no ve en él un tránsito de la providencia al progreso. Lo que sí presupone es un concepto de historia en Vico que difícilmente encaja con las pesquisas del napolitano. Este punto, que resulta sin duda problemático para las hipótesis de esta tesis, puede resolverse mediante una lectura detenida de la interpretación que Löwith hace de Vico. Ésta se llevará a cabo en la introducción al tercer bloque. Por el momento, señalemos que aunque Löwith ponga (parcialmente) a Vico a salvo de tales críticas, con ello oblitera a la vez elementos típicamente *modernos* del pensar viquiano.

2) En particular, en un estudio profundo de la obra de Vico, el concepto de providencia nos permite además barruntar las tentativas de un pensamiento autónomo de la Modernidad. Estas tentativas se clarificarán gracias a una lectura deliberadamente contemporánea, que muestra las fallas teóricas internas del pensamiento de la Modernidad, pero con ello también el mérito de sus esfuerzos de dar con un nuevo campo en la ontología: el dilema entre libertad y autoridad en la formación del sujeto moderno dentro de la comunidad política. Si esta temática es habitual en la Ilustración, las posiciones al respecto suelen ser aparentemente enfrentadas: se acepta la autoridad o se aboga por la autonomía y, en palabras de Kant, por el tribunal de la razón. Pero en una lectura más detenida de los mismos autores de la Modernidad vemos que el dilema se “disuelve” en un magma de incongruencias y pasos en falso más que llamativos. El caso de Vico es privilegiado para comprender tal tensión y ponerla en evidencia. *Del modo más condensado posible, esta tesis puede entenderse como una lectura profusa la edición de 1744 de la Scienza Nuova repensada a partir de los párrafos 321 a 329, los cuales se centran en la tensión entre “il certo” e “il vero” de las leyes*. La vocación de la misma apuntará eminentemente a la reflexión filosófica desde los terrenos que vinculan una antropología fundamental y la ontología política. Pero advirtamos que esta lectura

ha de traicionar el espíritu historicista más férreo, pues tal paso no será posible sin la ayuda de ciertas intuiciones de autores como el citado Hans Blumenberg, Peter Sloterdijk o Slavoj Žižek, autores que se encuadran en el siglo XX. Autores que, al apoyarnos en ellos y en sus lecturas, nos alejan de una idea de “pureza” en la exégesis de los filósofos que examinaremos. Algunas de las afirmaciones fundamentales que haremos en torno a la filosofía viquiana no serían posibles sin haber tomado *La legitimación de la Edad Moderna* de Blumenberg como base, la noción antropológica de *verticalidad* de Sloterdijk (con la que el fenómeno religioso pierde substancialidad) o las indagaciones sobre las contradicciones entre autoridad y verdad de Žižek. Por ello, frente a una interpretación de la Modernidad desde el teorema de la secularización, nos posicionamos en una apropiación de la Modernidad elaborada por sus herederos conscientes; aquéllos quienes, gracias al tiempo que ha mediado, no sufren furor respecto al potencial de la razón. Creemos que el debate entre los defensores a ultranza del proyecto ilustrado y los críticos del mismo desde el teorema de la secularización no agota lo más mínimo el debate en torno a los logros y problemas de la Modernidad; centrarse en debatir si la razón lo puede todo o depende de algo más supone, a nuestros ojos, una reducción empobrecida de los logros de esa época. De esto nos encargaremos en el tercer bloque: *la providencia, en el caso de Giambattista Vico, más que explicarse según una categoría tempórea (de destino o progreso), alude implícitamente al problema típicamente moderno de la relación entre libertad y autoridad en el terreno de lo político.*

La filosofía de la historia no es un saber que deba recuperarse y adecuarse a los tiempos presentes, de eso no cabe duda. Pero las perspectivas que se han arrojado sobre la misma, especialmente desde el teorema de la secularización, la reducen a una suerte de pastiche de teología de la historia mal entendida. Y tal lectura oculta ciertas claves para comprender problemas genuinamente filosóficos que se plantean en la Modernidad. Problemas que sí que nos conciernen.

C. Objetivos

Objetivos generales:

- 1) Exponer el teorema de la secularización aplicado a la filosofía de la historia, así como las críticas que ha recibido y a las que nos adherimos. Nos centraremos principalmente en el debate que se produce entre Karl Löwith, Jacob Taubes y Hans Blumenberg, con algunas menciones indispensables a Carl Schmitt.
- 2) Exponer las herramientas teóricas con las que desarrollaremos la exégesis en torno a la *Scienza Nuova* de Vico: a) los aspectos elucidatorios de la historia conceptual de Reinhart Koselleck; b) el concepto de *verticalidad* de Sloterdijk; c) las reflexiones de Žižek en torno a la naturaleza de la autoridad.
- 3) Mostrar la invalidación de gran parte de las tesis del teorema de la secularización a través de una relectura histórica del concepto de providencia. Con el fin de limitar lo máximo posible la arbitrariedad de este recorrido, nos centraremos en exponer el concepto que usan aquellos autores que Vico cita explícitamente en sus obras. Ello nos dará una mayor garantía de la validez de las fuentes que el presunto padre de la filosofía de la historia ha utilizado para elaborar su *Scienza Nuova*.
- 4) Investigar el papel operativo de la providencia en la filosofía de Giambattista Vico con el objetivo de descubrir las preguntas eminentemente modernas a las que quiere responder a través de ese concepto.

Objetivos específicos:

- 1) Extraer los principios metafísicos y epistemológicos característicos del teorema de la secularización defendido por Löwith y Taubes.
- 2) Confrontar tales principios con una lectura alternativa de los mismos fenómenos a los que son aplicados, especialmente referida a la relación conceptual entre “providencia” y “progreso” en el contexto de la Modernidad.

- 3) Profundizar en la impugnación de la disciplina de la filosofía de la historia en el siglo XVIII,
 - 3.1) desentrañando el concepto de “historia” que le es parejo y
 - 3.1.1) observando si a tal concepto de historia le compete una suerte de secularización o bien ha de definirse desde otras coordenadas hermenéuticas;
 - 3.1.2) proponiendo una lectura alternativa de esa historia, inseparable del proyecto pedagógico ilustrado.
 - 3.2) Comparando la disciplina de la filosofía de la historia con la sistematización de la *Scienza Nuova* de Vico, primera presunta filosofía de la historia.
- 4) Examinar el concepto de providencia en Vico y su puesto en una obra que quiere ser entendida como científica y novedosa en pleno contexto ilustrado, y esto
 - 4.1) desde un rastreo genético del uso de la providencia en sus obras;
 - 4.2) extrayendo las características esenciales de esa providencia en la *Scienza Nuova* de 1744, que nos permitirá ofrecer una definición mínima de la misma, no substancial. Providencia, en definitiva, como factor extrasubjetivo que *ordena* la *polis*, por ser el objeto (*Ding*) en torno al que se articulan las prácticas de toda teología civil.
- 5) Establecer los vínculos entre providencia y autoridad en la *Scienza Nuova* a partir del estudio de la teología civil viquiana,
 - 5.1) ofreciendo una definición mínima de esa teología civil;
 - 5.2) distinguiendo las relaciones epistémicas, en el seno de la comunidad, entre la certeza y la verdad que pueden colegirse de la autoridad.
- 6) Concluir, desde las tesis que postulemos, con las implicaciones para una antropología filosófica y una ontología política presentes en la obra de Vico, en las que la relación entre autoridad y libertad se mostrará en su característica ambigüedad moderna.

D. Metodología

Cometido de la tesis y estrategia para abordarlo

El *cometido* más general de esta tesis doctoral concierne a una reevaluación del papel de la filosofía de la historia en su aparición a mediados del siglo XVIII. Aunque Proudhon pareciera intuir de qué iría el asunto, habremos de esperar hasta el siglo XX para entender que la filosofía de la historia sea una teología de la historia *secularizada*. Nos rebelamos contra esta posición a partir del análisis de la *Scienza Nuova* de Vico: la primera presunta filosofía de la historia será clave para volver a examinar el papel real de la secularización en el proyecto moderno.

La forma de impugnar tal lectura se llevará a cabo por tres vías: 1) una comprensión crítica del teorema de la secularización aplicado a la filosofía de la historia; 2) una relectura del proceso intelectual que lleva a los autores del siglo XVIII a hablar de filosofía de la historia; 3) la exposición de la filosofía de Giambattista Vico, que nos permitirá desmontar el aparato teórico del teorema de la secularización.

La *estrategia* que usaremos consistirá en la elucidación del concepto de providencia en los discursos de la filosofía de la historia. La providencia, *providentia* o *prónoia*, se ha entendido irreflexivamente como una categoría identificada con el *destino*. De ahí su vinculación casi natural con una explicación filosófica del proceso histórico, máxime cuando éste cuenta entre su arsenal conceptual con la teleología. Si hay un destino, habrá un fluir de acontecimientos históricos que nos llevaría a la consumación del mismo. Pero la providencia no es principalmente *previsión*, sino *provisión*: donación de bienes a los hombres. Esto no significa que no haya habido una ligazón entre previsión y provisión en la historia de la filosofía. Nuestra hipótesis es que se ha atendido en exceso a la idea de previsión, que es más secundaria, que a la de provisión. De ello resulta que las disquisiciones en torno a la providencia y al progreso se centren casi exclusivamente en la cuestión de la *heterogeneidad de los fines respecto de los medios*: cómo, en definitiva, las acciones humanas promueven un estado de cosas que difiere de las intenciones iniciales de los agentes, y cómo este estado de cosas, como mínimo, garantiza la estabilidad pretérita y, como máximo, mejora la situación respecto al pasado. Este discurso oblitera la cuestión de la *provisión*. La *prónoia*, en la medida en que se entiende desde el mundo greco-latino como ley que rige y regula el

cosmos, atiende más a la estabilización *política* (con las consecuentes analogías establecidas entre cosmos y ciudad) que a la adivinación del porvenir, si bien el arte de la *mantiké* no se deja de lado completamente. Sin ir más lejos, Agustín de Hipona (buen lector del mundo pagano y mejor teórico) critica abiertamente la cuestión de la adivinación, centrando su idea de la providencia en aquel atributo divino que le otorga ser a los entes y orden armónico a los mismos. ¿Y qué decir de las reflexiones sobre el campo de la historia en la Modernidad? Cuando acudimos a sus textos, no encontramos tanto un muestrario de augurios cuanto unas fórmulas para el control del Estado y de sus ciudadanos. La consumación de la libertad, en cualquier filosofía de la historia del siglo XVIII, no es tanto un *desideratum* de nuevos tiempos cuanto una especulación sobre las formas de imposición y mantenimiento de derechos y obligaciones en una población. Por ello, si bien el concepto de providencia ha sido considerado generalmente como uno de los elementos motores en la explicación del proceso histórico en la filosofía de la historia, también ha sido tratado, paradójicamente, muy de soslayo.

Elementos clave para el desarrollo de la tesis

La providencia se encarga de regular el funcionamiento individual y universal de los ciudadanos y sus pueblos en ese *corpus* de la historia. Ello conlleva implícitamente una aseveración fundamental: *organiza* las regularidades de la *república* y da lugar al tránsito hacia otros modelos de gobierno cuando los antecesores fallan. *Organiza*, también, tanto el cambio como las revueltas que toman forma más allá de los furores más o menos espontáneos. La providencia se erige así como principio *regulador* del flujo histórico. Todo lo que se considera importante en el plano de la historia sucede porque la providencia así lo dispone: no se trata sólo de un concepto soteriológico, sino, ante todo, de un concepto racional: hay una razón en el mundo que rige los fenómenos que suceden en el mismo. Sea mediante la adivinación, la profecía o la reflexión tras los eventos, todo lo que sucede no es ajeno a una justificación racional ni a sus principios consustanciales. Y no sólo eso: la providencia es la *muestra patente* de un orden racional que delata un orden moral del mismo cosmos. Si nosotros, los contemporáneos, separamos ley moral y ley física, en la antigüedad, por el contrario, esta distinción analítica no estaba tan clara. La providencia, como concepto, es mucho más antigua que la filosofía de la historia, aunque haya entrado en el engranaje sistemático de la

misma de un modo fundamental. Por ello, habrá que tener presentes los siguientes factores para comprender el hilo conductor que seguiremos:

- El concepto de providencia aparece por primera vez como *prónoia* en el Timeo de Platón, aunque no queda suficientemente teorizado hasta la aparición de la filosofía estoica.
- Las apropiaciones del mismo concepto por la filosofía cristiana medieval implican la elaboración de una teología de la historia apegada al gobierno del mundo por Dios y los hombres.
- Este concepto será reincorporado en los discursos de las primeras filosofías de la historia del siglo XVIII, si bien irá perdiendo vigencia con el paso del tiempo, siendo presuntamente sustituido por el concepto de progreso.
- La filosofía de la historia ha sido comúnmente comprendida como una secularización de la teología de la historia. El paradigma de secularización invalidaría, parcial o totalmente, el alcance de las proposiciones de aquellos saberes escindidos de su *corpus* teológico, por lo que la filosofía de la historia quedaría reducida a una intentona de saber fracasada.
- La providencia juega un rol fundamental en la explicación de qué sea la historia, cómo se organiza y cómo podemos aprehenderla correctamente.

Consecuencias respecto a la delimitación teórica de la filosofía de la historia

En su conjunto, las implicaciones previamente señaladas tienen dos consecuencias teóricas directas y al menos una indirecta para la comprensión de la filosofía de la historia según la manera en la que pretendemos abordarla, esto es, ligada aquélla a un principio de racionalidad:

1) *Consecuencias directas*

- a) El *fenómeno* histórico es regulado según un principio superior al mismo fenómeno. La *historia* explica los fenómenos que en ella se producen. Todo lo que sucede en la historia y que, además, sea considerado como significativo a los ojos de la filosofía (o la teología) de la historia, todo ello, repitamos, se comprende como un fenómeno que tiene su explicación

pretérita y su ulterior justificación futura. El fenómeno queda regido por una destinación que le confiere su rol en el curso total de los acontecimientos: las plagas de Egipto importan en tanto que castigo divino; la quema de Roma bajo el mandato de Nerón importa en tanto que principio de reconstrucción urbanística y jurídica; el eclipse solar es natural salvo en el caso de la venida de Cristo, por lo que se demuestra su *maiestas* divina, la llegada de Napoleón a Jena es la constatación del triunfo de la libertad, etc.

- b) Hay una suerte de *principio de razón* que rige el mundo, el cual estabiliza los fenómenos históricos por su tendencia al *orden*. La plaga de insectos y los posteriores castigos no terminan con la civilización egipcia, sino que, a la larga, otorgan vía libre al pueblo elegido por Yahvé; Roma florecerá tras su ruina; la humillación del proletariado abrirá paso a su revolución y a la sociedad sin clases; Cristo... en el caso del cristianismo, tenemos una figura que actuará como concepto límite: el *lógos* griego, que era razonable, se impregna, a la vez y paradójicamente, de un mandato de una voluntad divina que rebasa nuestra comprensión y de un orden racional palpable desde que las primeras páginas del evangelio de Juan son escritas. Pero, dejando a un lado la irrupción de lo sacro en la debilidad de la carne, la tendencia de gran parte de los autores cristianos (al menos hasta la aparición de la *via moderna* en la Baja Edad Media) consiste en aunar lo racional y lo inescrutable, volviendo lo segundo *razonable* en un acto de evidente proselitismo pedagógico para con el mundo grecolatino. La providencia, en cualquier caso, comienza en este mundo. No olvidemos que la primera mención expresa y estructurada a la providencia la encontramos en los escritos de Platón, y no en los textos vetero-testamentarios. No olvidemos, tampoco, las alusiones de cuasi divinidad a Platón desde los comienzos de la patrística, que facilitan un encuentro entre ambos mundos y la fagocitación del grecolatino por parte del cristiano.
- 2) *Consecuencia indirecta*: frente a las tentativas de la filosofía occidental que hacían uso de la providencia como un principio explicativo, metafísico y racional del mundo y de la historia, se alzan posturas que impugnan la validez y el alcance de tales reflexiones. La lectura de la providencia como sinónimo de *razón del mundo* y

de la historia sería entonces *una* de las lecturas: la otra, especular y contraria, es hacer una lectura de esa “razón en la historia” como un producto derivado, desde el cual se impugna cualquier posibilidad de explicar el mundo y la historia *satisfactoriamente* desde la razón. Esto puede hacerse de dos maneras como mínimo: sea a la heideggeriana (“no hay mayor enemigo del pensar que la razón”), sea como *ideología*. Apuntamos previamente que en esta tesis no trataríamos la imputación de ideología a la filosofía de la historia, y ahora justificamos su por qué: el concepto de ideología es demasiado amplio como poder ser aplicado unívocamente; aplicado a la filosofía de la historia, puede entenderse al menos de cuatro maneras:

- a) En su sentido marxista clásico: lo que algunos llaman razón no son sino encubrimientos de las fuerzas de producción donde encontramos, al menos latentemente, la sempiterna lucha de clases;
- b) como imputación crítica desde perspectivas más conservadoras, coincidente en general con el teorema de la secularización: la razón no lo puede con todo, y, además, se engaña a sí misma al tomar prestadas ciertas potestades de los atributos de Dios;
- c) en un sentido cuasi-foucaultiano, es decir, como dispositivo o construcción de conceptos que, en su propia dinámica, muestran la poca validez racional en la que se asientan;
- d) en un sentido neto y sin corte crítico alguno puede expresarse como “razones subyacentes” pero híbridas (no absolutamente racionales) intrínsecas al propio devenir de los pueblos. Aquí podríamos enmarcar quizá la lectura de Bodin, y con total seguridad las lecturas de Bossuet, Vico o Montesquieu⁷: lo que de hecho sucede ha de ser comprendido y explicado según un método filosófico en el que la razón está al servicio de la comprensión de las circunstancias⁸, y estas circunstancias contienen en sí

⁷ Con muchas reticencias y retoques, también podríamos incluir la filosofía de la historia hegeliana.

⁸ Remarquemos dos cuestiones antes de continuar: la primera reconoce la simplificación inevitable de las opciones teóricas que indicamos, ante lo cual sólo caben unas disculpas que poco más pueden hacer en este trabajo para enmendar la situación. La segunda cuestión consiste en reconducirnos en el camino marcado: trataremos el concepto de providencia *en liza explícita con el teorema de la secularización*. Esto significa, dicho sea de paso, que la cuarta forma de entender la ideología podrá ayudarnos en la reconstrucción del papel operativo de la providencia en la filosofía de la historia.

mismos elementos racionales que permiten abordar su estudio desde tal perspectiva.

Y con todo, sin embargo, la cuarta manera de entender la relación entre filosofía de la historia e ideología quedará constantemente presupuesta en esta tesis. Consideramos que abordar la relación examinada de esta manera constituye el enfoque más aséptico, dada la complejidad de articular estos cuatro sentidos unitariamente. Más aún cuando no es el tema de la tesis, sino una de las *preguntas abiertas* que termina por plantear de soslayo. Que sea el enfoque más aséptico, precisemos, no significa que sea el más correcto, ni tampoco el que menos. Lo único a lo que se apunta a la hora de elegirlo es a la mayor facilidad para tratar el tema de la providencia y la autoridad desde los textos escogidos. Aparte de esto, es preciso posicionarnos ante la idea de aceptar la dinámica de los procesos mundanos que estudia la filosofía de la historia como si fuesen ideológicos en un sentido peyorativo. Nuestra crítica al respecto consiste en constatar que tales lecturas han de ajustar cuentas con algún concepto de racionalidad, politizada o neutral, a fin de dar cabida a una explicación de aquello que examinan: la lucha de clases y las bases económicas de todo conflicto *siguen siendo razones explicativas de las dinámicas históricas*; la constitución de conceptos, *pese a sus brechas y límites, sigue apelando a una coherencia ideal que dé cuenta de las realidades que examina*. Esto sin duda conlleva acercar la cuestión de la racionalidad al terreno de la ontología, no circunscribiéndola exclusivamente a los terrenos de la epistemología o la teoría política, pero sin perder de vista las limitaciones que el propio concepto de razón tiene en cuanto “aterriza” en el mundo. En definitiva, hay siempre un concepto de razón subyacente difícilmente criticable como *derivado*: la explicación de la historia no puede quedarse muda y dejar paso a opiniones arbitrarias según el caso, pues *podemos dar constancia de procesos históricos consumados o que avanzan hacia una tendencia epocal de la que hemos de hacernos cargo*. La escuela heideggeriana acuerda en llamar a esta reflexión el *pensar* (y su *fiesta*), pero en cualquier caso pretendemos movernos en un terreno de juego similar en lo que se refiere a su campo de acción, por mucho que Heidegger pretendiese contraponer su manera de abordar la historia de la metafísica con el devenir mismo de ésta (pensemos en las últimas palabras de *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, por ejemplo).

Propedéutica para la elucidación del objeto de la tesis

En este apartado dedicado a la metodología hemos asumido que la filosofía de la historia podría ser considerada como una disciplina *neutral* sobre la que las críticas de diversa índole pueden opinar, generando así un fructífero debate académico. La realidad disciplinar no es exactamente así: la filosofía de la historia, por su cercanía con los discursos políticos, ha constituido una suerte de presa fácil para los críticos de la Modernidad. De este modo, a día de hoy se torna difícil hablar de filosofía de la historia sin mentar su relación con el teorema de la secularización. La disciplina moderna y el teorema que lo aborda parecen ser inseparables. Es el momento de dejar claro los aspectos esenciales de este matrimonio concertado. Por el momento, dejaremos de lado las consecuencias del concepto de providencia que pusimos sobre la mesa. Ahora es menester plantear otras dos grandes encrucijadas que tendremos que afrontar en este estudio. Éstas constituirán a su vez el grueso de la argumentación preparatoria de la tesis: la autonomía del *corpus* teórico de la filosofía de la historia y la comprensión hermenéutica de la filosofía de la historia como *secularización*. Una vez explicitadas tales problemáticas, habremos de dar cuenta del papel que tendría la providencia en este entramado.

a) *La filosofía de la historia como saber.* La filosofía de la historia, entendida como saber, se define del siguiente modo: una *ratio* definida en un *corpus* teórico desde donde se explican los casos ejemplares. En cuanto aparece la filosofía kantiana, podemos adscribirle otra característica más precisa: la asunción de un orden trascendental de esa *ratio* que se mantiene latente y opera en todo proceder explicativo, explicitándose en discursos que asumimos como consistentes. Los acontecimientos históricos tienen interés en la medida en que se engarzan a un principio explicativo que les da sentido más allá de la limitación del acontecimiento mismo. La “razón en la historia”, tomando esta expresión de modo genérico y sin vinculación a una doctrina específica, presenta una serie de afinidades y algunos desencuentros con el concepto de providencia. Considerar que la razón en la historia pueda acabar sustituyendo a la providencia, por medio del concepto de “progreso”, será uno de los caballos de batalla del teorema de la secularización aplicado a la filosofía de la historia: “El plan divino de salvación es secularizado y convertido en un planeamiento histórico racional; pero este planeamiento mismo es la Filosofía de la historia, que garantiza el decurso de los, a partir de ahora, acontecimientos en sí mismos planeados” (Koselleck, 2007, 120). Para llevar a cabo la

explicación de este tránsito de la providencia al progreso, conceptos como el de “orden” o “equilibrio” del mundo y de lo político funcionarán habitualmente como contrafuertes, explícitos o no, en gran variedad de escritos concernientes a la temática, desde Clemente de Alejandría hasta Jacob Taubes. A ellos habremos de ir añadiéndoles, con suma cautela historiográfica, otros tales como “libertad”, “emancipación” o “ley”. El carácter anfibológico de este último concepto tendrá que ser expuesto a lo largo del desarrollo del concepto de providencia, pues las dimensiones metafísicas que el concepto de ley arrastra nos permitirán comprender la panorámica a la que nos enfrentamos: el tránsito de un “mero saber” teórico a un saber práctico, a toda una reflexión filosófica de lo político. Una reflexión en la que “ley” e “historia” compondrán un campo semántico sumamente complejo.

La historia, entonces, no es un mero registro de acontecimientos, sino que en tales acontecimientos podemos leer, sonsacando razones ilegibles en los hechos singulares, una teleología que nos permite entender la relación que se produce entre esos diversos acontecimientos separados por el tiempo y por el espacio. Así puede Kant afirmar en 1784 que “Un intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la naturaleza [...] tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la naturaleza” (Kant, 2006, 20). Así también Salfi, en 1805 que “Le leggi si fondano dalla natura; il passato diviene la norma dell’avvenire, e la storia del mondo un sistema ordinato e connesso”⁹ (Salfi, 1990, 359), o dos años más tarde que “Tutto ciò che accade in natura, di qualunque genere sia, è per noi oggetto di storia in quanto che può essere acconciamente raccolto, ordinato e determinato. Or si possono raccogliere, ordinare e determinare tutti i fatti o fenomeni della natura, sieno fisici, sieno morali”¹⁰ (Salfi, 1990, 31). Para llegar a este teleologismo asentado, hará falta poner en juego una noción de temporalidad específica que, como señala Koselleck, aparecerá en la segunda mitad del s. XVIII en Alemania. Cabe preguntarse si las afirmaciones de Salfi, desde Italia, implican una noción de temporalidad que vaya más allá de la estabilidad de los fenómenos gracias a unas leyes reguladoras, lo cual tomaría a la libertad como fin y destino. No parece ser tal el caso,

⁹ “Las leyes se fundan desde la naturaleza; el pasado deviene norma del porvenir, y la historia del mundo, un sistema ordenado y conectado” [traducción nuestra].

¹⁰ “Todo lo que sucede en la naturaleza, sea del género que sea, es para nosotros objeto de historia en cuanto que puede ser convenientemente recogido, ordenado y determinado. Ya podemos recoger, ordenar y determinar todos los hechos o fenómenos de la naturaleza, sean físicos o morales” [traducción nuestra].

sino que parece coincidir más bien con sistematizaciones afines al spinozismo o a cualquier tipo de gnosticismo ilustrado. Y esta pequeña digresión permite hacer hincapié en que, si la filosofía de la historia ha de tener sus orígenes rondando la primera mitad del siglo XVIII, el hiato que se produce entre ambos momentos es palpable. En los “orígenes” de la filosofía de la historia hallamos una serie de afirmaciones e interrogantes que se han filtrado y “clarificado” décadas más tarde. Otros posos problemáticos, por su parte, han sido dejados de lado y, no obstante, persisten como un rumor bajo el trajinar de la razón.

Pero, ¿y qué sucede con la “historia” por sí misma? Hemos asumido que la filosofía de la historia debiera ser entendida como un saber parcialmente autónomo. Y sin embargo, no se ha problematizado sobre la cuestión de la historia misma, como si ésta, más que un saber, fuese algo en lo que vivimos. Ello, presuntamente, nos excusaría de problematizarla en este estado de la cuestión. “Vivir en la historia” no es una afirmación tan inocente como pudiéramos creer. Sin embargo, la “historia”, tal y como la entendemos a día de hoy, no tiene el estado de disposición inmediata al mundo como lo pueda tener un fruto del que dispongamos al caerse de un árbol sin dueño: “La Historia como tal no llegó a ser una ciencia propiamente dicha hasta que no adquirió – en la «historia en general» un nuevo campo de experiencia. A partir de entonces, pudo dejar despejado también el «dominio específico de sus objetos». La formación de la filosofía de la historia es el indicio de este proceso” (Koselleck, 2004, 47). A día de hoy, herederos de Herder y más tarde Burckhart, Dilthey o Troeltsch hablan de Historia con mayúsculas, de una conciencia histórica que ha tenido lugar especialmente en el siglo XX. Se reivindica, pues, la reflexividad de la conciencia histórica, que puede ser hallada en amplias capas temporales de la humanidad. De la historia como disciplina, sin embargo, no podemos hablar de su configuración como saber, allende la preocupación por la temporalidad de los hombres, hasta los inventarios del *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle o las pretensiones pedagógicas de Charles Rollin a finales del siglo XVII y principios del XVIII, si bien ambos con intereses divergentes. Claro es que en la Ilustración se dibujan los primeros bocetos del cuadro de la historia. Y lo primero que cae en mientes es que el saber histórico y el saber filosófico-histórico son realmente próximos. O que a la constitución del saber sobre el tiempo le va pareja, dentro de sí, una reflexión más o menos consciente sobre el tiempo mismo, arrastrando con ello unos presupuestos y unas pretensiones posiblemente impensados en gran parte.

Veamos un tratamiento de la cuestión *in media res*: Jules Michelet, en la traducción de la *Scienza Nuova* de Vico al francés, en 1827, elabora al final del prólogo un listado de obras y autores que han tratado la cuestión de la filosofía de la historia. Entre los autores, nos encontramos a Bossuet, Voltaire, Turgot, Condorcet, Ferguson, Lessing, Herder, Kant... ¿El periodo que abarca? Desde 1681 hasta 1826 (justo un año antes a la edición de esta traducción). Destacan dos aspectos fundamentales de esta enunciación de Michelet. El primero es que en ella está omitido Montesquieu (y su *De l'Esprit des Lois* bien podría encajar en los parámetros definidos, puesto que el *An essay on the history of Civil Society* de 1767 de Adam Ferguson sí que está presente), en absoluto desconocido en su época y las posteriores para considerarlo un desliz. El segundo es que disciplinas como la historia de la cultura o la simbólica quedarían fuera, lo que nos lleva a plantearnos la precisión de los límites de la filosofía de la historia entendida como disciplina: puertas para adentro, la definición queda bastante borrosa; puertas para afuera, en cambio, sí que hay al menos algunos elementos que no entraría dentro de tal definición (criterio, por otra parte, en absoluto justificado). En un acercamiento positivo a la definición, cabe señalar que dentro de ella constan una serie de ítems que, si bien repetidos en distintos autores, no siempre son usados todos ni del mismo modo: *providencia/plan* que se observa en el transcurrir del tiempo; *educación* como elemento a medias potenciador de la cultura, a medias como meta a la que se aspira y salva; *civilización* como vector axiológico en los estudios comparativos entre distintas naciones.

b) *La filosofía de la historia como saber secularizado*. Esta disciplina, a ojos de autores como Löwith (aunque ya presente *in nuce* en los escritos de Benjamin) es uno de los campos privilegiados para dar cuenta del proceso de secularización que empieza a tomar forma desde los albores de la Modernidad. La filosofía de la historia sería así una suerte de teología de la historia “sin alma”, y por ello, errada desde que pronunciase su primera palabra. La filosofía de la historia secularizaría el concepto de “providencia”, de corte más apegado a la religión, sustituyéndolo en cambio por el concepto de “progreso”. Hay filosofía de la historia porque hay un olvido deliberado de la relación del hombre con Dios y con los dones que nos ha otorgado: la creación, la historia, el plan salvífico. Todos los conceptos modernos no serían así sino malabares que mantienen las esperanzas religiosas con un lenguaje pretendidamente racional. Todos sus conceptos, entonces, no serían sino grotescas *sustituciones* del legado cristiano. Aun

sin necesidad de participar fervorosamente en una fe cristiana, los tropiezos intelectuales y políticos de la Modernidad y de sus herederos han vuelto suficientemente plausible este elenco de críticas a la filosofía de la historia. Dejemos claro que aquí estamos manejando un concepto de secularización muy específico: limitado a la crítica de la filosofía de la historia de la Modernidad, arrobada por una *hybris* desde una razón que no puede dar cuenta de lo sagrado. Esta ceguera respecto a lo sagrado constituirá el campo de batalla del teorema de la secularización con respecto a sus críticos, cuestión que explicitaremos con detenimiento en el primer bloque de la tesis.

E. Justificación de la elección del autor central

Sostenemos que un análisis profuso del concepto de providencia en el pensamiento de Giambattista Vico, inserto temporalmente en el periodo ilustrado, permite romper en algunos puntos centrales con el teorema de la secularización que se aplica a la filosofía de la historia, paradigma que pretende explicar de modo general el carácter epocal y metafísico de la Ilustración. Frente a una lectura reduccionista de la filosofía de la historia, que relativiza la validez de la misma a causa de no haber comprendido las verdades heredadas del cristianismo, proponemos otra lectura más acorde con las investigaciones de Hans Blumenberg: el aparataje conceptual heredado de la filosofía medieval es el medio *limitado* con el que la Ilustración (y la filosofía de la historia como saber propio de la misma) intenta dar cuenta de una serie de nuevas realidades que se le presentan en su mundo. Para testimoniar tal tránsito intelectual, escogemos a una figura intermedia y extraña antes que a una revolucionaria y ejemplar: la de Giambattista Vico. La elección de Vico tiene una serie de justificaciones aquí enumeramos:

- a) Vico escribe en una época que podría coincidir con el auge de la Ilustración francesa y alemana, si bien su contexto lo aislaba en parte de la participación directa en las problemáticas características de la época.
- b) Historiográfica y filosóficamente, Vico es para algunos autores el padre de la filosofía de la historia, aunque en su obra no aparece tal denominación. Es por ello que la crítica a la filosofía de la historia como saber secularizado tiene que repensarse, tanto 1) desde la reapropiación que ciertos autores hacen de Vico;

como 2) desde la acusación de que Vico se encuentre inserto en un paradigma epocal muy característico: el que se plantea elaborar una filosofía de la historia y que “desprecia” la herencia cristiana.

- c) Además, el pensamiento viquiano se encuentra a las puertas de la tematización de la *historia* en un sentido fuerte, sentido que hasta entonces se planteaba de modo menos unitario. Si no es hasta la segunda mitad del s. XVIII cuando la historia se configura como *objeto preeminente del saber*, ver la cuestión desde un momento anterior nos mostrará los elementos dispuestos para la herencia posterior de tal aproximación a la historia.
- d) Por encontrarse en una situación “transversal” en lo que a su época se refiere, así como anterior a la elucidación conceptual de la historia, podemos encontrar en la filosofía viquiana una serie de aporías, contradicciones, inconsistencias y puntos sistemáticos no resueltos ni totalmente explícitos que nos permitirán repensar la validez de los presupuestos del teorema de la secularización.

d.1) Las lecturas con las que se aborda el pensamiento viquiano son de lo más variadas. Entre ellas, la que más destaca desde el segundo tercio del siglo XX, por méritos propios es la lectura del *historicismo problemático*, que ve en Vico uno de los precursores de tal escuela que autores como Dilthey o Troeltsch asentaron (Cacciatore, 1993, 26-34). En Vico, afirman, encontramos los gérmenes de la conciencia histórica, de la limitación de nuestras afirmaciones metafísicas debida a la inserción de nuestro pensamiento en un entramado cultural y temporal determinado. La conciencia, a su vez, de la propia epocalidad de la Modernidad y los obstáculos que toda época plantea (Sevilla, 2013, 66-67). Este entramado limitará sobremanera el alcance de ciertas proposiciones filosóficas de corte universalista; introduce, a su vez, la razón en el mundo vivido.

d.2) Tampoco esa línea historicista es, obviamente, la única que ha tenido peso en las interpretaciones de Vico desde el siglo XX: la lectura de Benedetto Croce (historicista, pero distante del historicismo problemático contemporáneo) ha sido de gran influencia para enmarcar a Vico en las disputas que toman forma a partir del idealismo alemán, especialmente para esas lecturas que enarbolan la razón inmanente frente a las connotaciones

trascendentes de algunos conceptos viquianos –especialmente el de *providencia*, que se concibe como un anuncio del hegeliano *ardid de la razón* (Bellofiore, 1962, 122-124). Desde mediados del siglo XX, la tendencia neo-idealista perdió protagonismo frente a nuevas interpretaciones de Vico, como puedan ser las lecturas tomistas de Franco Amerio, aquéllas existencialistas de Enzo Paci o aquéllas de corte neopositivista por Antonio Corsano (Battistini, 1976, 76-77). Nicola Badaloni, por su parte, ha insistido en el carácter de *vis viva* que se entrevé a partir de la tematización de la providencia: como voluntad de conservación, precedente a la razón, que desemboca en la construcción y mejora de las instituciones sociales (Badaloni, 1962, 392-406); esta es una lectura de Vico cercana al marxismo que, para nuestros intereses, plantea adecuadamente la posibilidad de reconducir los objetos culturales de las prácticas sociales a *necesidades vitales*, socio-jurídicas, económicas. No obstante, consideramos que este tipo de lecturas dejan de lado aspectos esenciales del carácter “trascendente” de la providencia, que en esta tesis planeamos acotar mínimamente.

d.3) A pesar de las contribuciones de estas corrientes, nuestra línea de investigación para esta tesis se mueve por otros senderos: aquéllos que intentan comprender las implicaciones ontológico-políticas generales que se coligen de la sistematización de la providencia en la *Scienza Nuova*. Apoyándonos, por lo demás, en el análisis de la historia conceptual en torno al concepto “Historia” (eminentemente moderno), creemos que 1) la historicidad del pensamiento viquiano no se impone a sí misma tantas trabas a la hora de tratar filosóficamente conceptos como el de providencia, historia o autoridad; 2) la tensión entre inmanencia y trascendencia que se pone en juego entre las lecturas marxistas y las lecturas católicas de Vico no terminan de satisfacer el peculiar carácter que la providencia presenta en la *Scienza Nuova*. Será en el transcurso de la tesis donde habremos de justificar las posiciones asumidas.

- e) El concepto de providencia, fundamental en la obra de Vico, no suele ser atendido con suficiente interés en la bibliografía viquiana, otorgando más valor por el contrario a otros elementos de su pensamiento. Aunque esto pueda tener razón de ser desde nuestra lectura contemporánea, tal decisión oscurece el papel

que tendría tal concepto de providencia en su obra y, más aún, deja sin pensar un concepto tan esquivo. Ahondar en el concepto de providencia, desde un repaso histórico de su uso, nos lleva a ver el carácter serpenteante del mismo, más aún si éste quisiese ser aprehendido sin seguir las líneas exegéticas del mencionado teorema de la secularización.

- f) El concepto de providencia no sólo ha de servirnos como herramienta para la crítica de ciertos aspectos del teorema de la secularización, sino que, en su propia explicitación, nos permitirá avanzar una serie de hipótesis derivadas del trabajo que quedarán más patentes al final del mismo.

F. Desarrollo de la tesis doctoral

Para alcanzar los objetivos propuestos, seguiremos la línea argumentativa que exponemos a continuación:

A. Primer bloque

- 1) Desarrollo de la relación entre el concepto de “historia” que empieza a surgir en a mediados del siglo XVIII y filosofía de la historia como saber. Nos centraremos en los estudios de Reinhart Koselleck para darle claridad y profundidad a la temática.
- 2) Explicación del teorema de la secularización y explicitación de los presupuestos que lo sustentan. Afinidades y diferencias de la noción de secularización derivadas de las invectivas de Karl Löwith, Jacob Taubes y Carl Schmitt.
- 3) Críticas al teorema de la secularización (I): Hans Blumenberg.
- 4) Críticas al teorema de la secularización (II): Slavoj Žižek, Peter Sloterdijk. Estas críticas, más que directas, son derivadas de otros tipos de estudios que los autores acometen.

B. Segundo bloque

- 1) Relación entre progreso y providencia a partir de las críticas elaboradas en el primer bloque.
- 2) Exposición genealógica del concepto de providencia hilvanado según las lecturas citadas de Vico: la Stoa, Cicerón, la Escuela de Alejandría, Agustín de Hipona, Jean Bodin.

C. Tercer bloque

- 1) Relación del pensamiento de Vico con el contexto europeo ilustrado en el que se mueve y concepto de historia que el autor maneja.

- 2) Elucidación del concepto de “historia” en Vico, vinculado a la providencia si se contempla desde la “historia ideal eterna” de la *Scienza Nuova*.
- 3) Exposición genética y analítica del concepto de providencia en Vico, centrado en la edición de 1744 de la *Scienza Nuova*.
- 4) Elucidación del concepto de autoridad vinculado al concepto de providencia a través del análisis de la teología civil de la *Scienza Nuova*.
- 5) Problematización de las relaciones entre libertad y autoridad en la ontología de Vico, que abre el espacio filosófico para pensar este punto ciego presente en los principales autores de la Modernidad.

D. Conclusiones

G. Sobre las limitaciones inherentes al trabajo de investigación

Hasta ahora hemos abordado el contexto desde el que vamos a operar para dar cuenta del núcleo central de la tesis. Pero arrojar luz sobre la perspectiva en la que nos moveremos no significa que no se produzcan sombras en rededor, que afectan a la propia elección que llevamos a cabo. No se nos escapa que las invectivas a la racionalidad moderna de la Escuela de Frankfurt, la tradición historicista de Dilthey o Troeltsch, los postulados sociológicos sobre religión y sociedad de Weber o Luhmann, la hermenéutica de corte gadameriano o los análisis arqueológicos de Foucault podrían tener una gran valía en la empresa que intento acometer. Pero poder lidiar con todas estas críticas de modo unitario es una tarea harto difícil, por no decir materialmente imposible, en el marco de un investigación de una tesis doctoral. En cualquier caso, el desarrollo de la línea escogida será el que deba justificar el acierto o no de la elección, y no tanto unas palabras de disculpa que, aunque de recibo, siempre tienen un cierto aire de inutilidad.

BLOQUE I

En este bloque abordaremos la relación entre el teorema de la secularización y la filosofía de la historia. Para ello, procederemos del siguiente modo: 1) Examinaremos el saber “filosofía de la historia” a partir de la historia conceptual de Reinhart Koselleck; ello requerirá de un análisis acerca del campo léxico que el concepto historia adquiere desde mediados del siglo XVIII y de la relación de tal concepto con la filosofía que lo tematiza *qua* objeto específico suyo (capítulo I). 2) Expondremos el teorema de la secularización que atañe a la filosofía de la historia, saber propio de la Modernidad (capítulos II y III). 3) Situaremos los análisis de la teología política en referencia a sus deudas teóricas con el teorema de la secularización, de cara a deslindar esta teología política de la ulterior conceptualización de la metafísica viquiana que desarrollaremos en el último bloque (capítulo IV). 4) Plantearemos las críticas que Hans Blumenberg ha elaborado frente a los presupuestos del teorema de la secularización (capítulo V). 5) Explicitaremos las herramientas conceptuales (extraídas de ciertas reflexiones de Peter Sloterdijk y Slavoj Žižek) de las que nos serviremos para la interpretación de Vico (capítulo VI). 6) Recapitularemos el recorrido planteado, a la vez que ofrecemos una posible salida al uso de la historia conceptual de Koselleck que no dependiese de su particular adscripción al teorema de la secularización (capítulo VII).

Capítulo I. *La constitución experiencial de la filosofía de la historia.*

En este capítulo abordaremos cuatro aspectos relativos a la filosofía de la historia moderna: la problematización de la filosofía de la historia como *saber* (§1); la carga semántica del concepto “historia” en la Modernidad (§2); la conformación del saber filosófico-histórico en el Siglo de las Luces (§3); la novedad de la conciencia histórica, que implica un pasaje conceptual que va desde la Providencia hasta el Progreso (§4).

[§1] Para entender qué es la filosofía de la historia hemos de tener claro cuál es su objeto. Más adelante tendremos que lidiar con la cuestión de cómo aprehende su objeto, es decir, si el método filosófico extrae o no fuerzas de una reflexión teológica de la historia que precediera a tal disciplina. Pero, por el momento, centrémonos en la especificidad de tal saber. Partimos por lo general de dos asunciones: 1) hay una concepción unitaria y unificadora de la historia (la historia se puede considerar como un todo y reagrupar sus elementos más dispersos); 2) tenemos una concepción más o menos consabida acerca de la filosofía de la historia. Además, estas dos asunciones casan sin problema alguno: la filosofía de la historia se ocupará de dar cuenta, reflexivamente, de esa historia; incluso, podríamos aventurarnos, esta filosofía de la historia limaría las aristas y las posibles discontinuidades de la historia. Sin embargo, estas asunciones dan por sentados demasiados presupuestos. La conjunción entre historia y filosofía de la historia no es un fenómeno que surja de modo espontáneo por la relación epistémica entre un objeto claro y distinto y un tipo de experiencia evidente al común de los mortales. Más bien, la historia se constituye en tanto que objeto particularísimo de reflexión, y para realizar tal operación hemos de destacar de ella una serie de caracteres. Por ejemplo: no trataría la historia el tipo de vestimenta que llevase Tarquinio el soberbio, sino las decisiones y circunstancias que llevaran a Roma al fin de la monarquía. La selección, el modo y la finalidad de los datos presentados sirven como criterio de demarcación respecto a qué sea historia y qué no lo sea.

[§2] Llegar a comprender este tipo de presupuestos y asunciones no ha sido tarea baladí. La titánica labor de Reinhart Koselleck ha puesto de manifiesto el meollo de la cuestión: la conjunción lograda en el siglo XVIII entre 1') la historia como objeto específico de saber y 2') la filosofía de la historia como saber desde el que se aprehende tal objeto. Para Koselleck, la historia en Tito Livio, Polibio o Tucídides no corresponde a lo que se entiende por la misma en la Ilustración. Pues la historia, desde ese momento, tiene más el carácter de neologismo que el de un concepto evidente para toda cultura o época:

En el pasado, historia [*Geschichte*] significaba principalmente circunstancias, destino, azar, sobre todo una sucesión de acciones acontecidas o sufridas. La Historia [*Historie*] hacía referencia en primera instancia a su testimonio, su investigación, el estudio y la narración de la misma. A lo largo del siglo XVII, y especialmente en el XVIII, los dos bien delimitados ámbitos se fueron solapando cada vez más. El acontecimiento y la narración se unieron en un solo campo semántico, Historia e historia se impregnaron mutuamente, aunque también con clara dominancia de la «historia» en su doble vertiente de ciencia y narración por un lado y acontecimiento y concatenación efectiva por el otro. [...] La historia se convierte en un principio regulativo de la conciencia para toda experiencia futura (Koselleck, 2013, 60-61).

Nada que ver entonces, desde el campo léxico que queda implicado en el concepto, entre la Historia [*Historie*] tal y como la entendían Heródoto y Polibio, la historia [*Geschichte*] como contexto en el que se enmarcaban y vivencias y ciertas asunciones metafísicas acerca de su acaecimiento y la *historia moderna*, concepto utilizado en la Ilustración tardía francesa y alemana. Las dos nociones de historia, con campos léxicos bien separados, se conjugan y reconfiguran sus significados en pleno siglo XVIII. La Historia antes tenía un carácter eminentemente recolector y de anecdótico, o que a lo sumo podía servir como consejera política (por ejemplo, mentando situaciones análogas pretéritas para evitar consecuencias similares). Otra cosa muy distinta era el “campo” en el que se desarrollaba la historia, el cual, por ser necesario (pero de modo mítico), fortuito o circunstancial, no podía encuadrarse desde una investigación rigurosa de corte científico-experimental. Desde los siglos XVII u XVIII, sin embargo, la historia porta consigo la insignia de la racionalidad que actuará *judicativamente* en las acciones particulares: no sólo tendrá una serie de principios racionales, sino que esos principios actuarán como “disparadores” de nuestra conducta, justificando las acciones sociopolíticas que habrán de llevarse a cabo. Como el tipo de razón de la Ilustración se separa del *lógos* cósmico y se aproxima a la extracción de verdades mediante una metodología rigurosa, se vuelve comprensible que se refuerce el vínculo entre *razón* y *juicio*. No nos olvidemos que hablamos de un contexto que, en Francia, fragua las bases

de la legitimidad de la Revolución Francesa. Se propicia de este modo la imbricación de características diversas de la historia en un solo concepto unitario:

El concepto surge después de dos dilatados procesos que terminan convergiendo para revelar un campo de experiencias que no se podía haber formulado anteriormente. El primero de los procesos consiste en la formación del colectivo singular que aglutina en un concepto común la suma de las historias individuales. El segundo, en la fusión de «historia» [*Geschichte*] como conexión de acontecimientos y de «Historia» [*Historie*] en el sentido de indagación histórica, ciencia o relato de la historia” (Koselleck, 2004, 27)¹¹.

La Historia termina por unificarse, sin importar la lejanía de pueblos y tiempos, en una dirección y un sentido que legitimarán, *racionalmente*, el decurso total del mundo. Esta historia se concibe, en la terminología de Koselleck, como un *singular colectivo*. Examinemos someramente las mutaciones sufridas en el juego de *Historie* y *Geschichte* que culminan en esa historia como singular colectivo: la historia pasa de tener un carácter ejemplar y modulador de conductas específicas a *adquirir una serie de atributos mistificados que le otorgan un cuerpo unitario desde el cual deben ser juzgados los acontecimientos*. Lo que antes era la *historia magister vitae* adquiere para sí caracteres que van más allá de la ejemplificación o el consejo, pues lo que antes se entendía como un cúmulo de experiencias de las que se podía obtener, selectivamente, una serie de lecciones para el buen hacer, poco a poco va tornándose en un saber complejo que tendrá autonomía por sí mismo. Con el advenimiento de la Modernidad, la historia “en sí misma” comienza a adquirir un protagonismo preponderante, a cargarse de una substancialidad metafísica que, irónicamente, la separa parcialmente de la empiria a la que otrora pertenecía:

La historia se ve desposeída de su facticidad, para asentar sobre la razón a la moral burguesa. [...] La historia no puede ser experimentada de otro modo sino filosófico-históricamente, como un proceso de la inocencia que tiene que realizarse objetivamente. De la Crítica soberana brota, de manera aparentemente libre de trabas, la soberanía de la sociedad (Koselleck, 2007, 160).

La conciencia histórica *es la conciencia filosófica de la historia*. Rara vez asistimos a un papel tan primordial de la filosofía que actúa dentro de la propia conciencia social, la cual a su vez maneja un léxico en torno a la historia que actúa como *motivador* de la acción y *justificador* de los efectos de tal acción. Cabe mencionar que el primer análisis profuso de tal situación por parte de Koselleck respondía a una orientación

¹¹ En lo que prosigue de la investigación, no marcaremos la diferencia entre ambos términos, asumiendo que cuando hablamos de historia desde un plano que la aprehende mediante el discurso filosófico-histórico estaremos utilizando el concepto según la imbricación de características que Koselleck ha puesto de manifiesto.

metodológica consistente en investigar la función política fáctica que desempeñó el ideario filosófico-histórico en Francia y Alemania principalmente (Koselleck, 2007, 25). Nuestro interés atiende más bien al análisis estrictamente filosófico de la situación que nos atañe, pero no por ello cabe desdeñar las implicaciones de tales usos políticos del léxico de la filosofía de la historia que están en juego en las fronteras de la época que pretendemos analizar. Hablando con claridad, Koselleck escoge generalmente a autores consabidamente mediocres en el plano intelectual pero de gran influencia en el plano socio-político; nosotros procederemos por el camino inverso. Y, sin embargo, hay una coincidencia entre todos los autores: la historia se constituye conceptualmente con una serie de características propias, inseparables en su enunciación en el discurso de filosofía política.

[§3] La filosofía de la historia surge a partir de un cierto ímpetu moral al que no le es ajena una cierta concepción de la temporalidad. Por el contexto en el que nos encontramos, en la paulatina disolución del Estado Absolutista, observamos la dependencia del auge de la filosofía de la historia respecto de los avatares políticos de su momento. Ese ímpetu moral no puede entenderse sin un distanciamiento consciente de las formas de historiografía previas, que, como aquellas defendidas por autores como Bossuet, se orientaban al ensalzamiento de un régimen político de un modo tal que oscurecía sobremanera las vicisitudes reales de los ciudadanos, e igualmente reconducía los avances de las ciencias a mayor gloria del soberano. Son estos otros factores, de corte sociológico, por los que empieza a generarse una desconfianza respecto a la autoridad intelectual de los pensadores del siglo XVII, cuyas grandes teorizaciones evidenciaban su pleitesía a los regímenes desde los que eran publicadas. La pujante conciencia individualista tras el asentamiento de tales modelos gubernamentales favorecía la distancia de conciencia entre el ciudadano y el gobierno bajo el que se encontrase. Es en este clima donde filosofía e historia se interconectarán según las necesidades del momento en el que iban apareciendo:

L'appellation de «philosophie» doit aussi son caractère équivoque à l'évolution même de la pensée et aux objets considérés: les grands systèmes du XVII^e siècle inspirèrent aux hommes des Lumières, soucieux d'efficacité, d'utilité et de pragmatisme, une grande méfiance. A leur yeux, l'expérience constituait le fondement d'une connaissance qui devait contribuer à améliorer la condition humaine. Dans cette conception nouvelle du savoir, l'histoire –définie comme trésor d'expériences passées qui, bien analysées, pouvaient aider à comprendre le présent et à mieux maîtriser le cours futur des

événements— occupait une place privilégiée alors que les philosophes du Grand Siècle ne l’avaient guère envisagée dans cette perspective. On assiste, en effet, au XVIII siècle à une réévaluation de l’histoire qui se réalise aux dépens de l’erudition¹² (Grell, 1993, 26-27).

Aunque habrá que tematizar la cuestión del progreso de un modo crítico en el siguiente bloque de la tesis, por el momento podemos decir algunas palabras sobre su puesto en el plano intelectual. Según lo expuesto, a la filosofía de la historia le competarán una serie de progresos, en un principio de corte más mundano y palpable. No obstante, el desapego a la empiria antes mencionado, nos hace constatar en los autores del siglo XVIII cómo tales progresos se unificarán lexicalmente en un cierto *progreso genérico* de la moral a través de la historia, progreso que es pensable desde la situación política específica de Europa desde mediados del siglo XVIII en Francia y Alemania principalmente¹³. Este progreso portará consigo la escisión entre un gobierno y unos ciudadanos que, finalmente, cerrarán la brecha entre lo político del Estado y lo presuntamente apolítico de su indignación moral. Cierre contradictorio de la herida, que se consumará mediante la Revolución Francesa. Pero el camino a recorrer para llegar a tales consecuencias es largo, y necesitaría para su explicación de más factores. Lo que nos interesa recalcar es este acercamiento a la conciencia histórica por parte de los ilustrados y su tendencia a enmarcar tal historia desde una perspectiva teórica compleja, la cual denominaremos finalmente como filosofía de la historia.

¹² “La apelación de «filosofía» debe igualmente su carácter equívoco a la misma evolución del pensamiento y los objetos que éste examina: los grandes sistemas del siglo XVII inspiraron a los ilustrados una gran desconfianza, preocupados como estaban de la eficacia, la utilidad y el pragmatismo. A sus ojos, la experiencia constituía el fundamento de un conocimiento que debía contribuir a mejorar la condición humana. En esta nueva concepción del saber, la historia —definida como tesoro de experiencias pasadas que, bien analizadas, podían ayudar a comprender el presente y a manejar mejor el curso de los futuros eventos— ocupaba un lugar privilegiado mientras que los filósofos del siglo XVII apenas la habían considerado desde tal perspectiva. Asistimos en el siglo XVIII, en efecto, a una reevaluación de la historia que se realiza a expensas de la erudición” [traducción nuestra].

¹³ “El progreso moral, situado dentro de su contexto histórico, es un producto de la estabilidad política. Sin embargo, dicha estabilidad se basaba, por su parte, en una determinada Constitución política a la cual era necesario e inevitable someter la moral. En el proceso de su desarrollo, el mundo moral tenía, por tanto, que emanciparse de este orden tan inevitablemente como se había fundamentado en el orden político” (Koselleck, 2007, 55). La paulatina pérdida de legitimidad del Estado Absolutista, cuya función de protección de los ciudadanos frente a las masacres de las guerras de religión fue cayendo en el olvido, genera como contrapartida una conciencia de rebelión en el seno de la sociedad que amparaba. Esa conciencia rebelde, que se amparaba en la verdad moral que no interesaba mostrar en el Estado Absolutista, busca un marco de acción desde el que justificar, a largo plazo, las revueltas que llevará a cabo en el seno de lo político. Desde ese plano, el tribunal de la razón funcionará en paralelo al tribunal de la Historia, expresión que ya se encontrará plenamente presente en los discursos de Robespierre.

[§4] Tal irrupción de la filosofía de la historia como *saber* portará consecuencias *prácticas* ulteriormente constatables, que apuntan directamente a una nueva visión y relación de y con lo político que se hará notar en todo Occidente: “La Ilustración trae ahora la consecuencia de que la separación entre hombre y súbdito no sea entendida ya. El hombre en cuanto hombre debe realizarse a sí mismo estatalmente, de donde se sigue la ruina del Estado Absolutista” (Koselleck, 2007, 49)¹⁴. La filosofía de la historia emerge de un contexto en el que una cierta experiencia *nueva* de la historia es posible y mantiene unos vínculos inextricables con la moral y su proyección temporal en la política, i. e., la consumación de lo moralmente bueno enjuicia negativamente la idea de que el Estado sea quien ostente legítimamente el poder.

Por todo lo dicho, la Ilustración se postula como el periodo desde el que es menester interrogarnos acerca del nacimiento del mundo histórico. Desde la Ilustración, entonces, no desde las concepciones historicistas del posterior Romanticismo¹⁵. Y es en este movimiento de la Ilustración donde asistimos a una modalidad de la temporalidad hasta entonces ni siquiera barruntada:

El transcurso temporal ya no podía medirse a través del tiempo natural, pues la repetitividad contenida en la naturaleza no parecía adecuarse a la historia, y tanto más cuanto más se manifestaban inesperados cambios en el horizonte de la revolución técnica e industrial. Por consiguiente, el principio de progreso se convirtió en una máxima que en apariencia todo el mundo histórico parecía respaldar” (Koselleck, 2013, 88).

Este *progreso* ínsito en el dominio de la filosofía de la historia arrastra consigo una implicación entre la política y la temporalidad que ya subsistía, si bien de otro modo, en el legado metafísico y político del cristianismo. Por ello Koselleck suscribe parte del teorema de la secularización, al establecer las conexiones entre el motor de la historia cristiano (la providencia) y el motor de la historia ilustrado (el progreso), si bien las afinidades entre ambos conceptos no pueden identificarse directamente: tiene que mediar la historia para el establecimiento de los vínculos:

La historia asciende hasta convertirse en una suerte de instancia última. Pasa a ser agente del destino humano o del progreso social. [...] Resulta natural que detrás de esta

¹⁴ La “falta de entendimiento” a la que alude el texto se refiere al poder de refrenar los acicates que tanto tiempo prolongaron las guerras de religión. No obstante la objetividad de los hechos, parece reverberar en sus formas el legado schmittiano más tendencioso que alcanzó a Koselleck: aquella asunción de que el vasallaje, y sus derivados, sea comprensible, y las relaciones políticas modernas, no tanto.

¹⁵ “El mundo histórico, al que apeló el Romanticismo contra la Ilustración y en cuyo nombre se combatieron sus supuestos intelectuales, se descubrió merced a la eficiencia de estos supuestos, a base de las ideas de la Ilustración” (Cassirer, 1997, 222).

nueva conceptualización que remitía la historia a sí misma como agente se vislumbrara, oculta, o transformada, la providencia divina, cosa que, además, era correcta desde el punto de vista de la historia efectiva (Koselleck, 2004, 33-34).

El rol de la providencia en la historia era el de un garante último de un plan divino que podía entrecruzarse en las distintas acciones de los hombres, mas difícilmente podía encadenar entre sí toda una serie de acontecimientos a largo plazo. Su función se asemejaría más bien a una labor de ingeniería de mantenimiento frente a las irrupciones de fenómenos que se alejaban del mandato bíblico. Los milagros de Cristo no son *providenciales*; lo que es providencial en Cristo es el eclipse que anuncia su llegada. Pero, de igual modo, esta providencia apunta más a la *regularidad* que a la *excepción*. La confrontación de Agustín de Hipona con la tradición pagana en lo que a providencia se refiere es clara en ese aspecto. En la historia del cristianismo, ciertamente, contamos con excepciones como las de Joaquín de Fiore en el terreno escatológico y ciertas soteriologías medievales cercanas al milenarismo. Pero éstas, al tomar cuerpo en relación con la alteración política de un ordo, se alejan de la regulación específica que el cristianismo otorga a la providencia divina. A este respecto, tomemos por ejemplo en consideración la exhortación de Lutero a dejar que los malos príncipes insistan en sus errores, para con ello propiciar su declive: “¿Quieres saber por qué Dios dispone que los príncipes temporales procedan de modo tan horroroso? Te lo voy a decir. Dios les ha pervertido el sentido y quiere terminar con ellos igual que con los señores eclesiásticos” (Lutero, 1990, 47). La historia no era sino un curso de lo mundano, imperfecto, que sólo con la intervención de la gracia o la providencia (cuando se identifican lexicalmente) podía servir de *memorandum* de los designios de Dios, por lo demás ya patentes en su creación¹⁶. Lo que queda es la figura divina, no la historia misma, que tiene un carácter residual.

El progreso *sustituiría al concepto funcional de providencia* en el ámbito específico de la filosofía de la historia: las explicaciones del ordo y su legitimación política en la teología de la historia gracias al concepto de providencia pasan ahora a ser explicadas según el progreso desde la filosofía de la historia: “Quienes antes invocaban

¹⁶ Esto vale tanto para Lutero como para el resto de los teóricos del protestantismo: Ebely, Tyndale, Barnes, Melanchthon, “Todos estos escritores derivan de esta premisa [la analogía de la obediencia familiar y política respecto a la obediencia a Dios; *aclaración nuestra*] la misma conclusión fundamental: que todos los sistemas políticos existentes deben considerarse como parte del designio providencial de Dios para este mundo” (Skinner, 1986, 74). Lutero se aleja de la *via antiqua* tomista, de eso no cabe duda; pero no por completo de la agustiniana, que es aquella que inaugura un concepto de providencia específicamente cristiano.

a Dios y su providencia, podían invocar a finales del siglo XVIII a la historia, a la historia universal de los hombres, que mediante la transformación de los proyectos en realidad aumentaban progresivamente su libertad” (Koselleck, 2012, 205). Si usamos el condicional para hablar de este relevo de competencias se debe a las reservas que mantenemos respecto a tal posición. No es posible atender al texto sin comprender la diferencia de roles de los agentes que llevan a cabo la invocación, así como las diferencias del estatuto ontológico al que tal invocación apunta. Sin duda, ambos comparten el gesto de la *invocación* de un elemento constituido como *válido* y dependiente de un *modus operandi* ritualístico; además, sobre tal operación reivindicativa no cabría separar plenamente la validez apelada del arcaísmo religioso que hallamos en el gesto mismo de la invocación. Y, sin embargo, lo fundamental del gesto y de sus diferencias apunta más bien a los modos de utilización de la providencia, en un caso, o del progreso, en el otro, para actuar en referencia al modelo político operante. En los defensores de la providencia rara vez oímos un llamamiento a la revolución; en los del progreso, el espectro de opciones políticas es más amplio. Por ello, la identificación de ambos modelos se vuelve más que difícil de sostener.

Sin lugar a dudas, es en la Modernidad, exactamente ya en la Ilustración, donde surge un nuevo modelo de temporalidad que afecta a la historia, a la historiografía, a la filosofía de la historia: no hay posibilidad de cortarle una de las cabezas a esta hidra sin que perdamos de vista el complejo conceptual en el que nos hallamos: “La Modernidad es la época en la que la relación futuro-pasado debe ser continuamente coordinada *ex novo*. [...] La importancia del futuro generó no sólo las formas de la filosofía de la historia, sino también la prognosis racional ligada a la situación política” (Gadamer & Koselleck, 1977, 47-50). Que la historia sea experimentada teórica y prácticamente como proceso y desarrollo desde una relativa apertura es algo que no quedaba contemplado en las visiones tradicionales de la historia (Koselleck, 2001, 126-127), las cuales, en la medida en que consideran a la historia misma como un proceso *mundano* y empírico, asumen que la historia posee una inherente raigambre en lo natural que, salvo por intervención divina directa o por nimios desajustes del arbitrio humano, pocas cosas estrictamente *nuevas* ha de mostrarnos.

La pregunta que se nos plantea es: ¿constituye tal cambio de mentalidad un verdadero *proceso de secularización*?

Capítulo II. *La filosofía de la historia como secularización de la teología de la historia (1): los presupuestos metafísicos del movimiento histórico*

Habiendo clarificado en el capítulo anterior el nexo ilustrado entre historia y filosofía de la historia, procedemos a atender a tal conjunción desde el teorema de la secularización. Para ello, expondremos de modo escueto el sentir post-ilustrado respecto a sus filosofías de la historia (§1); mostraremos un breve inventario de las definiciones de “secularización”, ligadas por lo general a un rechazo de los principios explicativos de corte inmanente (§2); analizaremos el teorema de la secularización desde la asunción del error y la culpa de la Modernidad debida a la desfiguración de su herencia (§3); entraremos de lleno en el error epistemológico y metafísico de la Modernidad: la sistematización de los saberes filosóficos desde la indecisión entre *télos* y *éschaton* (§4).

[§1] A la tematización filosófica de la historia le viene pareja, problemáticamente, un nexo que se le asigna, ya casi cortado y observado con nostalgia: hablamos de la cuestión teológica. De contemplar, en definitiva, la historia como una *historia de salvación* o, en otras palabras, como una *teología de la historia*. Es el momento en el que hemos de examinar el tránsito de lo teológico a lo filosófico con respecto al objeto “historia”. Quien contempla este tránsito desde el teorema de la secularización está obligado a analizarlo desde un compromiso axiológico: sea para impugnarlo, sea para defenderlo (desde la perspectiva del laicismo¹⁷).

¹⁷ Otra de las perspectivas de la historia de la secularización, de gran interés, es aquella de la defensa del laicismo. Pero ésta queda fuera del trabajo de la tesis por dos motivos principales: el *primero* es que la lectura del laicismo debe hacerse partiendo de la propia disputa entre teólogos y filósofos entre los siglos XVII y XVIII. Una manera conveniente de acercarse a tal disputa sería confrontar las perspectivas de Bossuet en su *Discours sur la histoire universelle* y el *Essai sur les mœurs* de Voltaire. Esta aproximación requería un estudio propio que complicaría la línea argumental de esta investigación, si bien su complementariedad se vuelve indispensable para estudios ulteriores.

El *segundo* motivo concierne a una cierta autonomía conceptual del término laicismo (Monod, 2003) respecto de aquél de la secularización, autonomía que se vuelve patente por su aplicación fáctica a ciertas políticas culturales que vienen produciéndose en Europa desde el siglo XVII. Nuestro tratamiento del tema, aunque tenga repercusiones directas sobre la filosofía política, se mueve más bien en un terreno teórico, el de la reflexión de ciertos filósofos sobre los avatares del Estado, cuyas ideas quedan más cercanas de las consejas, por lo general desoídas, que de su aplicación en los poderes legislativos efectivos.

Con o sin grandes pretensiones de linealidad, ligada crecientemente a la “planificación”, a la historia que empieza a configurarse como saber en el siglo XVII se le achaca y acusa de ser hija bastarda de la teología. Incluso en las lecturas más sosegadas, recorridas por ánimo sereno, podemos encontrar síntomas del duelo por un fervor perdido. La usurpación de una cierta historia por parte de nuestros bisabuelos ilustrados habría perdido el fervor religioso y lo habría reconvertido en ceguera racionalista. Nuestros abuelos intelectuales, en cambio, vociferan aún desde el siglo XIX. Con todo, el símil generacional, al que se le añade la presunta fijeza hereditaria, termina en los vástagos que salen a la luz desde el siglo XX: los bisnietos de la razón ilustrada terminan creando la bomba atómica. A pesar de ello, en este panorama aún podemos observar que la relación con la Modernidad es harto polémica, tanto como cualquier constelación familiar:

La historia, a fines de la Edad Media, ha perdido su trascendencia, ese valor sagrado de representación de un tiempo providencial, eclesiástico o de la realeza. Se ha convertido en una técnica descarnada, material para el político utilizable por los soberanos y los hombres de Estado, o en relato pintoresco y anecdótico, para la diversión de un público frívolo” (Ariès, 1988, 146).

A los antecesores del “gran crimen” de la decadencia pequeño-burguesa, conspiradores, desencantados y frívolos, los sorprendemos confabulando un par de siglos antes, en pleno apogeo del llamado Renacimiento. El texto de Ariès, historiador al que se le supone un *minimum* de asepsia ideológica, no escatima en epítetos para la apropiación del saber que llegará a llamarse “historia”. Pero no nos interesa sentar al texto en un diván para sonsacar sus traumas. Reparemos, por el contrario, en los actores políticos descritos a partir de la frontera que marca. Tanto en la concepción medieval, regida mediante la providencia, como en la concepción moderna, que pretende manipular las situaciones según una serie de objetivos, hay un común denominador: el presupuesto genérico de una finalidad¹⁸. El salto de la historia como disciplina a la filosofía de la

Añadamos que también quedaría fuera de nuestra lectura del problema el debate en torno a la secularización a partir de los análisis sociológicos de Max Weber, que tratarían la cuestión como *desencantamiento del mundo* (Marramao, 1989, 133-9; Marramao, 1994, 59-68). El motivo es el siguiente: nuestra lectura atañe a un recorrido intelectual contextualizado dentro del saber de la filosofía de la historia. Las lecturas sociológicas que podrían ayudar a comprender *complementariamente* las tesis que expondremos volverían a este trabajo sencillamente inacabable, y lo colocarían en una situación más próxima a una lectura historiográfica que a la tentativa que nos proponemos de extraer aspectos estrictamente filosóficos, los cuales se mueven tangencialmente respecto al sentir vital de las prácticas sociales efectivas que fueron mutando en el trayecto de más de tres siglos.

¹⁸ Bien es cierto que la cuestión de la finalidad remite a diversos campos de reflexión filosófica, incluyendo en su delimitación la dificultad de aunar tal concepto desde un respecto de consideración con ese mismo concepto desde otro ámbito de reflexión; sería imprudente, por ejemplo, considerar que la

historia vuelve a mostrarse de fácil ejecución al acudir a los presupuestos de los que ambos saberes parten. En este capítulo expondremos someramente la definición de secularización que atañe a la filosofía de la historia, para a continuación exponer la enmarcación del *télos* en el discurso de la filosofía de la historia. Una vez clarificados los límites conceptuales en los que se enmarca la secularización de la filosofía de la historia, iremos desarrollando otros aspectos: 1) el remanente de la escatología en la teleología inherente a la filosofía de la historia, que actúa como vía de fuga de la racionalización de tales sistemas (capítulo II); 2) el elemento oculto de las leyes histórica, políticas y antropológicas –en su inevitable carácter anfibológico (capítulo III); 3) la imbricación entre las interpretaciones teológico-políticas y el teorema de la secularización (capítulo IV).

[§2] El concepto de la secularización, en su definición, no es tan diáfano como se quisiese. Por ello, aquí nos moveremos como si tal cuestión fuese medianamente entendida (que es lo que de hecho se hace en la literatura sobre el tema en la mayoría de las ocasiones), dejando para el apartado de las críticas una elaboración más sistemática de la secularización: “El concepto [de secularización] constituye un índice de un espacio de experiencia que fue ensanchándose desde su inicial ubicación en el derecho canónico y que, como hemos comprobado, sigue en busca de nuevos contornos, lo que le confiere también una dimensión propulsora” (Oncinas, 2003, 14). En efecto, la definición de secularización es tan amplia como vaga, y será criticada unos años más tarde por Hans Blumenberg de manera demoledora. Así que, aunque se hayan hecho grandes esfuerzos para comprender tal concepto, hemos de reparar en que gran parte de los textos que mencionamos en este apartado no manejaban en su momento una definición precisa del mismo, sino que más bien daban por supuesta su efectividad¹⁹.

cuestión de la finalidad tiene las mismas connotaciones y aspectos operativos en una reflexión sobre la técnica y sus diversos modos de pensar la causalidad que en una reflexión en torno a la cuestión de la virtud. Podríamos decir que más allá de esa plurivocidad, la finalidad en la filosofía de la historia se centra en un registro específico; pero lamentablemente esto no funciona así: en los propios textos que iremos mostrando podremos observar las yuxtaposiciones, entrecruzamientos y contradicciones de los distintos sentidos de “finalidad” que se piensan en torno a la filosofía de la historia.

¹⁹ De ahí que Marramao pretenda darle la vuelta al asunto a partir del propio Blumenberg: la secularización puede servir como metáfora explicativa. Sin embargo, concederle fuerza metafórica a este teorema implica negarle el valor fundante de lo “originario” (cuestión que desarrollaremos en estos dos capítulos). Con ello, se pierde su fuerza explicativa y se constata la imposibilidad de universalizar su generalización: si no hay un núcleo “numinoso” o experiencial privilegiado, la secularización no opera

Comencemos, entonces, por una definición tardía y más sistemática del concepto de secularización, elaborada por Reinhart Koselleck años después de la crítica de Blumenberg a tal concepto:

Si seguimos la historia conceptual, constatamos: 1) que la secularización posee un núcleo institucional inequívoco [...]. El término, surgido en la lengua francesa sólo hacia finales de siglo XVI, significa inicialmente el tránsito de un religioso regular al estado secular. [...]

2) Una primera ampliación de esta institución jurídica tuvo lugar con la Paz de Westfalia de 1648 [...]. Designaba un acto político existente en la Iglesia desde los albores del Medievo [...]. Secularización significaba el paso de bienes eclesiásticos a manos seculares.

En ambos casos, tanto en el sentido del derecho canónico como en el del derecho político, el concepto de secularización extrajo su significado concreto de la oposición espiritual/secular. [...] 3) A partir de la Revolución Francesa las cosas suceden de manera completamente diferente en el concepto de secularización [...]. Desde este momento el concepto jurídico-canónico y jurídico-político se torna una categoría hermenéutica de la filosofía de la historia, que, análogamente a los conceptos de “emancipación” o “progreso”, pretende interpretar la historia universal entera de la edad moderna”. (Koselleck, 2003, 41-45)²⁰.

Podemos distinguir dos grandes nociones de secularización: una procedente del derecho canónico, que “[...] consagra la libertad (de) crítica y socaba el apoyo jurídico de las

desde una pérdida real; su capacidad para dar cuenta de los fenómenos eminentemente modernos se limitaría drásticamente.

²⁰ Otra lectura genealógica del concepto de secularización nos la ofrece Giacomo Marramao, con la que atiende a elementos de cristalización institucional: “«Secularización» es una metáfora. La palabra, surgida originariamente en el ámbito jurídico en la época de la Reforma [...], experimentó una notable extensión semántica en el siglo XIX; pasó primero al campo histórico-político –tras la expropiación de los bienes y dominios religiosos fijada en el decreto napoleónico de 1803 (de ahí la carga polémica con que se usó el término durante la *Kulturkampf*)–, y posteriormente al campo ético y sociológico, donde ha llegado a cobrar (a través de su uso machacón por la escuela de Victor Cousin, por la Secular Society, la Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur y, más tarde, por la Deutsche Gesellschaft für Soziologie) el significado de una categoría genealógica en situación de abarcar el sentido unitario del desenvolvimiento histórico de la sociedad occidental moderna (tanto en Tönnies como en Weber – aunque con muy diferentes acentos – «secularización» señala el paso de la época de la comunidad a la de sociedad, de un vínculo fundamentado en la obligación a otro basado en el contrato, de la «voluntad substancial» a la «voluntad electiva»)” (Marramao, 1989, 23). Desde esta lectura, prolíja por lo demás, se deja fuera toda una serie de acontecimientos del Tardo-Medievo que desestabilizan la coherencia de sus presupuestos, citemos, a modo de ejemplos relevantes, la limitación de la *plenitudo potestatis* de Gerson (conciliarismo mediante) que conlleva a la idea de una verdadera *societas* (Skinner, 1986, 122-123), la reafirmación del poder y la autoridad como exclusivamente seculares en Marsilio de Padua (Scattola, 2008, 74-75) o la expropiación de monasterios auspiciada por el anglicanismo de la mano de Thomas Cromwell (Skinner, 1986, 96). Todos estos fenómenos, que abarcan desde el siglo XIII hasta el XV, no sólo ponen las bases para las discusiones de filosofía política de la Modernidad, sino que además ponen en tela de juicio la actuación *culpable* de lo secular frente a lo religioso, dado que operan desde el mismo seno teológico y político. Casi podría decirse que la destrucción de lo sacro-originario, o su desplazamiento, opera desde el mismo interior, reinscribiendo los discursos sobre lo sacro y lo originario. La cuestión de lo originario en la filosofía de la historia de la Modernidad, sin embargo, tiene un enfoque distinto: desde la teorización de los *inicios* se estipula la extracción de las disposiciones antropológicas. En resumidas cuentas: que las disputas modernas no sean pensables sin la herencia medieval no significa que desvirtúen unos principios supuestamente *auténticos* o dotados de un rango axiológico diferencialmente superior.

persecuciones por motivos religiosos” (Monod, 2013, 80) y otra entendida “Como transferencia de sacralidad, o como transformación y desplazamiento de los contenidos religiosos, y no como simple declive de lo religioso” (Monod, 2013, 84)²¹. Esa transferencia no es asumida de manera aséptica, sino que junto a ella encontramos toda una serie de juicios que denuestran el rumbo histórico desde los albores de la modernidad: “Cuando Dios queda eclipsado por el mundo, son los contenidos del mundo los que devienen dioses” (Voegelin, 2014, 58). La sacralidad que se le confiere al objeto destinatario de la transferencia se encuentra indefectiblemente unida a una crisis de largo recorrido, fruto de un error de exégesis fundamental: “A ningún pensador importante del mundo occidental se le escapa que dicho mundo atraviesa una grave crisis, un proceso de descomposición cuya causa es la secularización del espíritu, la separación de un mundo mundanizado respecto de sus raíces religiosas” (Voegelin, 2014, 24). Que el mundo sea “mundo” es la más grave imputación desde un acercamiento religioso al campo antropológico en general, pues toda la misión salvífico-espiritual del cristianismo se ahogaría en la reivindicación de una inmanencia que no quiere acatar los elementos propios de ninguna instancia trascendente.

[§3] Para comprender los presupuestos de esta “errónea” transferencia, nos centraremos en los textos de Karl Löwith y Jacob Taubes, si bien daremos cuenta de otras lecturas afines²². Como lo que nos interesa para esta investigación es comprender qué significa la secularización desde la perspectiva de aquellos que se acogen a tal teorema aplicado a la inauguración de la filosofía de la historia, veamos la cuestión *in media res* y del modo más resumido posible: “[...] philosophy of history originates with Hebrew and Christian faith in a fulfilment and [...] it ends with the secularization of its

²¹ Definiciones que son, en todo caso, analíticas. Pues podemos constatar situaciones históricas en las que ambas definiciones se entremezclan. El caso privilegiado, mentado en la nota anterior, es el de la transferencia de los bienes eclesiásticos a Enrique VIII de Inglaterra, quien, mediante esta operación, recuperaba de un modo novedoso la *plenitudo potestatis* en su Iglesia anglicana

²² No conviene olvidar que, al abordar exclusivamente el tema de los presupuestos, no podemos hacer justicia por completo a la biografía intelectual de cada uno de los autores puestos en juego. Nos centramos en la coherencia discursiva de ciertos problemas suyos aplicados a una problemática que ellos también han delimitado. Lo que significa que los desarrollos sistemáticos de tales autores en torno a otras posiciones serán dejados entre paréntesis. Me refiero, por ejemplo, a la posición de Löwith en torno a la reivindicación de una cosmología más global respecto a las tesis de la modernidad en torno a la “universalidad” de la historia, o a la sutil y sagaz aceptación de Taubes del principio de razón que limaría una posición unilateral de su crítica a Occidente a través de su idea de la escatología presente en la Modernidad. Lo que nos interesa remarcar, repitamos, es el aspecto crítico de la Modernidad desde el teorema de la secularización en su formulación más unitaria.

eschatological pattern”²³ (Löwith, 1949, 2). Sin embargo, aunque Löwith se proponga esta tesis como elemento principal en su trabajo, queda por responder qué sea la secularización. Y es que se presupone, sin más, como el trasvase de ideas cristianas a ideas laicas. Pero quedan por explicitar todas las características de tal paradigma, pues supondrán la base desde la cual realizar la crítica a aquellos que secularizan y a aquellos objetos (jurídicos, políticos, metafísicos) que sean secularizados²⁴. La idea de secularización se hace patente como consabida, probablemente desde una cierta espiritualidad cristiana y un “sentido común” que, desde la perspectiva filosófica, deja mucho que desear en cuanto se le interroga con profusión:

Secularizar ideas y conceptos cristianos tiene, en cuanto secularización de orígenes trascendentales, necesariamente una doble cara, tanto por la procedencia como por el objetivo. Esta ambigüedad –debida a que la procedencia es ajena y el objetivo, propio– oculta una dialéctica de la historia: su tal vez única «ley» parece consistir en que, en el proceso del acontecer, el resultado siempre difiere de lo deseado en un principio (Löwith, 1997, 158).

La historia no puede ser sometida a planificación alguna, menos aún si son los agentes humanos quienes llevan a cabo tal operación. No se dice abiertamente que Dios tenga planes para el mundo –sin ir más lejos, Löwith parece ampararse en un fe sencilla, ajena a tales constructos teológicos (Löwith, 1949, V). Sin embargo, bien podría inferirse por *via negationis*: si el moderno, amparándose en conceptos teológicos abiertamente desdeñados, pretende comprender el sentido y las posibilidades de la historia mediante leyes naturales, *alguna relación entre la ley y la historia tiene que haber, por inefable que sea*. Aunque haya que redefinir qué signifique “ley” e “historia”. Lo que se seculariza son los conceptos que se escapan al control una vez la operación se ha puesto en marcha. La situación ante la que nos encontramos consiste en que, conscientes como somos de la significación de ciertos acontecimientos en la historia, éstos son entendidos aplicándoles un criterio de inteligibilidad que no se adecúa a la realidad misma que pretende ser aprehendida. Tales acontecimientos no pueden ser aprehendidos porque el proceder reflexivo de la Modernidad no consta de los medios adecuados para ello: en su

²³ “La filosofía de la Historia se origina con la fe cristiana y judía en la perfección y termina con la secularización del entramado escatológico”.

²⁴ “Löwith se adhirió a la llamada tesis de la «secularización», según la cual las categorías fundamentales de la conciencia histórica moderna eran simples secularizaciones de posturas teológicas. La escatología cristiana, con su concepción del hombre como *imago Dei*, sancionaba una radical antropomorfización de la experiencia y el significado que anticipaba acontecimientos «modernos»” (Wolin, 2001, 122-123). Esta cita tan sólo nos muestra la adhesión de Löwith a tal paradigma exegético, si bien evidencia la idea de que aquello secularizado lo es gracias en parte a la susceptibilidad de lo que se seculariza para pasar por tal filtro.

afán por “volver a tierra”, se pierde la capacidad de dar cuenta del mundo histórico, que se vuelve opaco y contrario a nuestras expectativas, desvirtuando así el mismo instrumental moderno con el que pretendemos hacer algo así como “ciencia”:

La falta de claridad del pensamiento histórico moderno se intensifica por el hecho de que la propia herencia cristiana se ha vuelto ambigua. En comparación con el mundo pagano anterior a Cristo, que tenía motivaciones religiosas en todos los aspectos de su vida, nuestro mundo moderno está totalmente secularizado precisamente porque en su momento fue cristiano (Löwith, 1997, 158-159)²⁵.

El mundo moderno ha de asumir gran parte de la *culpa* de su necedad, de una ceguera que nos recuerda a la *hybris* que va más allá de los límites de la finitud humana y se entrona desde un saber del que no posee los fundamentos. Todo diagnóstico que elabore será en vano. El pasado cristiano y su visión salvífica quedan sustituidos por un horizonte de sentido en el que sólo las categorías mundanas dan cuenta de los fenómenos naturales y psico-sociales. En el caso de la filosofía de la historia, la categoría operante es el *télos* que se infiere en el decurso de los acontecimientos²⁶. La Modernidad, con su filosofía de la historia, ha acometido la tarea de dar cuenta de la historia a través de un principio teleológico, que es erróneo desde su punto de partida, pues no ha comprendido, según Löwith, que a tal *télos* le corresponde un secreto *éschaton* del que la Modernidad ha renegado explícitamente, pero que pervive en sus discursos programáticos²⁷.

²⁵ Es por este tipo de afirmaciones que resulta más que dudoso negar la deslegitimación que Löwith hace de la Modernidad y su concepto de historia, por mucho que se justifique a partir del contexto del III Reich que conoció (Monod, 2002, 222-226), máxime cuando entre sus maestros se encuentra Heidegger, a quien Löwith lee desde la óptica del nihilismo y la tecnificación de Occidente.

²⁶ Bien es cierto que la cuestión de la finalidad remite a diversos campos de reflexión filosófica, incluyendo en su delimitación la dificultad de aunar tal concepto desde un respecto de consideración con ese mismo concepto desde otro ámbito de reflexión; sería imprudente, por ejemplo, considerar que la cuestión de la finalidad tiene las mismas connotaciones y aspectos operativos en una reflexión sobre la técnica y sus diversos modos de pensar la causalidad que en una reflexión en torno a la cuestión de la virtud. Podríamos decir que más allá de esa plurivocidad, la finalidad en la filosofía de la historia se centra en un registro específico; pero lamentablemente esto no funciona así: en los propios textos que iremos mostrando podremos observar las yuxtaposiciones, entrecruzamientos y contradicciones de los distintos sentidos de “finalidad” que se piensan en torno a la filosofía de la historia.

²⁷ Lo curioso es que, como señala Marramao (y a su manera también Blumenberg), Löwith parece obliterar la necesidad del reconocimiento *legal* de la deuda del mundo moderno respecto al clásico: “La perspectiva de Löwith, una vez realizada esta clara cesura de épocas entre la antigüedad y la era cristiano-germánica (que de esta manera queda determinada como el terreno cultural específico de la futurización nihilista), parece cerrar de antemano la posibilidad de percibir cualquier relación entre secularización moderna y mitologemas y símbolos de la antigüedad, que reaparecen, aunque sean transvalorados y desencarnados de su contexto originario, como elementos constituyentes de las categorías de la modernidad” (Marramao, 1989, 100-101).

[§4] Este *télos* adquirirá finalmente consistencia metafísica, llegando a ser definido como “Progreso”. En cuanto la teleología adquiere protagonismo en la filosofía de la historia, la providencia lo irá perdiendo. De hecho, ésta pasará a ser un concepto auxiliar, mientras que la finalidad se erigirá como la *constatación de la razón* de aquel principio otrora divino, apenas escrutable más allá de sus efectos y la interpretación que se haga de los mismos. El principio providente, paulatinamente alejado de escenario de la historia (aunque no del drama), será el que facilitará que la finalidad se traduzca en *consumación de la libertad* y en *enaltecimiento del progreso*. La delimitación del *télos* desde la filosofía de la historia tendrá, por consiguiente, sus propios caracteres modernos:

The future is the ‘true’ focus of history, provided that the truth abides in the religious foundation of the Christian Occident, whose historical consciousness is, indeed, determined by an eschatological motivation. [...]. The significance of this vision of an ultimate end, as both *finis* and *telos*, is that it provides a scheme of progressive order and meaning, a scheme which has been capable of overcoming the ancient fear of fate and fortune. Not only does the *éschaton* delimit the process of history by an end, it also articulates and fulfils it by a definite goal²⁸ (Löwith, 1949, 18).

La historia, desde la Modernidad hasta nuestros días, mira hacia adelante. Y mirar hacia adelante es el carácter fundamental de la posición tempórea del hombre moderno: frente a una lamentación de los orígenes perdidos, su esfuerzo se centra en la reconquista de los campos del saber perdidos en la Edad Media²⁹. El sujeto moderno se instala en el futuro y en el espacio del desarrollo de sus potencias. No hay nostalgia del pasado, sino melancolía del futuro: “La conciencia histórica moderna se caracteriza –en oposición al sentido clásico y literal del «historiar»– por vivir totalmente del futuro y, por consiguiente, en un estado de temor y esperanza; la expectativa del futuro es el elemento en que flota la voluntad del progreso” (Löwith, 1997, 349). Al trasvase de competencias y objetos propios del mundo cristiano al mundo moderno le acompaña un “trasvase sentimental”. De la conciencia religiosa pasamos a la conciencia laica, en referencia a “lo que aún no llegado”, a modo de una suerte de continuidad ‘noética’ que estructura la sentimentalidad en su relación con las formas de la autocomprensión

²⁸ “El futuro es el [‘verdadero’] foco de la Historia, siempre que la verdad more en el ámbito religioso del Occidente cristiano, cuya conciencia histórica está ciertamente determinada por una significación escatológica. [...] La significación de esta visión de un fin último, como *finis* y *télos*, es que suministra un esquema de orden y significación progresivas, un esquema que ha sido capaz de superar el miedo de los antiguos a la fatalidad y la fortuna. No solamente delimita este *éschaton* el proceso de la Historia como un fin; también lo articula y lo provee de un objetivo final”.

²⁹ Tales eran, evidentemente, ciertas lecturas renacentistas que catalogaron a ese “hiato” entre ellos y lo grecolatino como “Medievo”, como obstáculo en la perfección del hombre. La recuperación de lo clásico terminará traducándose en la esperanza de una mejora del porvenir.

tempórea. Este trasvase es característico de la cultura occidental, y por ello no puede achacarse a *cualquier* historia. Lo hace la historia heredera del planteamiento cristiano. Aunque somos herederos de la filosofía griega, de su noción de finalidad afín a la perfectibilidad, pensar el progreso es posible *precisamente* porque al *télos* se le ha añadido un fin como *término*. El *término* no pertenece, al parecer de Löwith, al dios romano, sino al *éschaton* cristiano. Frente a la inquietud que causa una eternidad circular, el *éschaton* abre un espacio que redefine las condiciones de la perfectibilidad: llegados a un cierto punto en la historia, lo *esperado se consumará*. Lo que significa que, a diferencia del pensamiento griego, el *lógos moderno* que aprehende la historia no tiene dados todos los elementos articuladores de la historia de antemano: se da de bruces con la falta radical de su propia capacidad intelectual para comprender *eo ipso* la articulación de la historia. Sin embargo, puede comprender, aunque rudimentariamente, que tal significación de la historia le puede *ser dada, donada* si quiere, de forma progresiva. Aquí se pone en juego, a lo largo de la Modernidad, en su aspecto secular, una suerte de deslizamiento de la cuestión de la espera (esperanza en términos religiosos) que se reconfigura como *confianza* en la progresión misma, con arreglo a un *télos* del que ya “se sabe” que vendrá completando la significación. Pero, ¿no contradice esta afirmación a aquella anterior en la que afirmábamos que el *télos* se concibe desde la acción misma que puede cumplirlo? Así es en parte, y precisamente por ello la cuestión de la “espera”, entendida religiosamente como “esperanza”, ha sido profundamente modificada. El objeto de la historia ya no es la salvación en Dios, sino algo que se supone alcanzable en el plano de la inmanencia. El *éschaton* le confiere a la mentalidad moderna la rúbrica teórica de la espera, por pertenecer al ámbito de la religión. El *télos*, por su parte, se entiende ligado a la propia capacitación de su actualización, a las dinámicas efectivas de su ejecución. La ligazón entre finalidad y fin se aprehende desde una visión filosófica de la historia, ligazón que en la Modernidad supone una reinterpretación acerca de la temporalidad de la espera cristiana, traducida en progreso y en acción para su consumación:

The modern mind is not single-minded: it eliminates from its progressive outlook the Christian implication of creation and consummation, while it assimilates from the ancient world view the idea of an endless and continuous movement, discarding its circular structure. [...] It sees with one eye of faith and one of reason. Hence its vision

is necessarily dim in comparison with either Greek or biblical thinking³⁰ (Löwith, 1949, 207).

Esta operación moderna es posible gracias a la impostación de la razón, aún finita, en un marco secularizado que *ha usurpado* la legitimidad de la lectura de la planificación al mismísimo Dios. Tanto es así que “[...] una provvidenza divina che l’uomo può calcolare o spiegare racionalmente è soltanto una pianificazione umana”³¹ (Schmitt, 2005, 251). Esto nos mantiene en la necesidad de entender la historia y la acción humanas desde un plano filosófico-histórico, por mucho que ulteriormente hubiere que desecharlo en pos de una lectura más “originaria”. La planificación de la historia es una suerte de “*factum*”, mejor o peor aprehendido según la época y la institución que ostente la responsabilidad de su lectura. La planificación se dará como una suerte consumación de la razón, cuyos antecedentes son la profecía y el pronóstico (Koselleck, 2013, 136-138). Y tal planificación atiende a un *movimiento temporal orientado* y con una meta más o menos clara, independientemente de las características de tal meta.

Según la explicación de Löwith, no importa que nos encontremos con una indistinción moderna entre el *finis* y el *télos* porque esa confusión proviene precisamente de la Modernidad, época cuya autocomprensión ha sido completamente deficitaria. Para dejar clara esta tesis, conviene recalcar a estas alturas el fragmento antes citado sobre la *radical imbricación entre télos y éschaton, entre fin y término*. El *télos* queda aprehendido como “lo último” que agota el proceso y le da completitud: no es sólo perfeccionamiento de una potencia, sino una reorganización del presente por un futuro que le confiere sentido. Lo que significa, en definitiva, que lo redefine: “Cuando, en una filosofía de la historia, subordinamos todo el proceso histórico a la pregunta por el sentido, tenemos que pensar un objetivo y un resultado últimos, es decir, el *télos* como *éschaton*” (Löwith, 1997, 140). El *télos*, en la filosofía de la historia, constituye el medio principal desde el que se articula, clara o confusamente, todo su discurso. Nos

³⁰ “La mente moderna no es [resoluta]; elimina de su perspectiva progresiva el supuesto cristiano de la creación y de la consumación, al par que asimila de la concepción del mundo antiguo la idea de un movimiento continuo e incesante, desechando su estructura circular. [...] Ve con un ojo de la fe y otro de la razón. De aquí que su visión [quede] necesariamente [delustrada] comparándola con la del pensamiento griego o con la del bíblico” (Löwith, 1958, 298).

³¹ “Una providencia divina que el hombre puede calcular o explicar racionalmente no es más que una planificación humana” [traducción nuestra]. La cita de Schmitt al respecto nada tiene de arbitrario: pese a las divergencias entre ambos en muchos aspectos (los escritos de Löwith contra Schmitt en los años 30 del siglo XX son prueba de ello), comparten no obstante la idea de secularización según la cual el mundo moderno *desfigura* lo esencial del mensaje cristiano. Esto, por otra parte, añade un plus a la justificación de la inclusión de la teología política en el teorema de la secularización, que abordaremos en el capítulo IV.

queda así una composición de la historia en términos de 1) linealidad temporal y 2) exégesis de sus puntos fundamentales (los que se determinan como tales, axiológicamente; los que adquieren efectos casuísticos para con los demás). En definitiva, un “paradigma lineal que predetermina el resultado en función de la sucesión y que reconstruye la sucesión en función del resultado” (Esposito, 2006, 103). Este proceder imposibilita la concepción de la filosofía de la historia como una mera descripción objetiva en la que los datos son una suerte de *facta* que quedan incólumes en una descripción genérica de su estatus con respecto al sistema relacional en el que se encuentran englobados. Siempre nos topamos con que la sucesión con miras a un fin implica una relectura del potencial exegético de estos “datos” para que puedan “encaminarse” hacia la finalidad que “les es propia”. No obstante, esto sería común tanto a la filosofía de la historia moderna como a la providencia judeo-cristiana, desde Filón de Alejandría en adelante.

Desde la perspectiva de la Modernidad (que no necesariamente desde una visión más teológica), si la finalidad en la historia se entendiese sin referencia a la posibilidad de su consumación, de su *éschaton*, cualquier dato no quedaría amarrado indefectiblemente a su necesaria consumación. Cualquier elemento de esa “sucesión” no sería más que una posibilidad, una potencia que no tendría por qué llevar al acto que se esperaría de ella. Pero la introducción del *término*, del *éschaton*, altera substancialmente el problema: si hay un fin como término, hay, entonces, una *exigencia* de transfiguración de lo presente y de lo pasado en relación a un futuro que ha de ser consumado³². Lo inamovible de ese *télos* se hace patente en las transfiguraciones del concepto de progreso, del que ya hemos dado cuenta. Ahora debemos centrarnos en la caracterización positiva del *éschaton* dentro de la Modernidad: según Löwith, el *éschaton*, sin un reino de los cielos, sin una figura trascendente, sin un algo otro de este mundo *en* este mundo, *no puede sino secularizarse*. A la secularización del Reino le compete una nefasta intervención en lo político. La *auctoritas divina* que marca la ley

³² Por cierto que ese *éschaton* no ha de ser el reino de los cielos, la segunda venida del Hijo del Hombre, ni tampoco del *Übermensch*. El problema que aquí se muestra es, en mi opinión, más intrincado: cómo la (supuesta) evidencia de lo que se considera *término* condiciona al *télos* a su constante reinscripción en los hechos que lo sustentan para garantizar que ese “término” sea evidente. ¿Valdría también para “la finalidad” y no sólo para el “término” o “el fin” tal modelo de reinterpretación de la historia? Probablemente sí, si atendemos a la idea de que en el discurso de la filosofía de la historia lo más inmutable es justamente la finalidad. Pues ésta, aun sin consumarse, remueve constantemente las características del pasado, que no ha podido fijarse en la medida en que pudiera contradecir lo aún no acaecido. Lo cual, por cierto, no deja de ser una suerte de círculo vicioso que presenta una ligazón de raíz con un concepto preformado de ideología bastante laxo y pendiente de un análisis detenido.

de los tiempos también marca nuestro rol en el entramado político. No es posible una referencia a un fin de los hombres sin unas instituciones que defender o contra las que luchar: pensemos, por ejemplo, en los seguidores de Joaquín de Fiore para el primer caso, o en la reivindicación de la *plenitudo potestatis* en la historia del papado, para el segundo. No hay referencia a lo teológico que no deje huellas sobre lo político. No hay, por tanto, teología de la historia que no quede emparentada con la teología política. Por ello conviene ir ahora más allá de Löwith, que no suele dedicarse a tales menesteres. La obra de Taubes, en cambio, vuelve relevante el teorema de la secularización respecto de los aspectos más cercanos a la filosofía política. El panorama que mostramos adquiere mayor consistencia al ser atendido desde el punto de vista de la ontología política y de sus avatares en el pasaje de la Edad Media a la Modernidad:

Con el giro desde la filosofía medieval a la filosofía moderna, la idea del orden jerárquico fue reemplazada por la idea del equilibrio, idea que no ha recibido la necesaria atención teniendo en cuenta que es uno de los conceptos clave en la gramática de los motivos de la modernidad, ya sea en el ámbito económico, político, teológico o astrológico (Taubes, 2007, 272).

Del orden trascendente (y no exclusivamente trascendental), de una trascendencia que bien cabe entenderla como radical otredad, se procede paulatinamente a su depuración conforme el modelo jerárquico (teológico, político y cosmológico) que comenzó a hacer aguas. Pero su depuración no acaba en mera desintegración, sino que una serie de motivos implicados en tal ordenación se mantienen vigentes, puesto que la destrucción de tal orden no conlleva la condena del orden *in toto*. La conjura, no sólo contra el ateísmo, sino también contra lo que viene a ser llamada anarquía, es la piedra de toque constante en todo discurso político que apunte al proyecto de una sociedad que pretenda perdurar en el tiempo. Será en textos como *Les six livres de la République* o el *Colloquium heptaplomeres* de Bodin donde podremos apreciar las primeras bisagras teóricas (en la Modernidad) de un modelo de *ordo* a otro no tan radicalmente distinto. Lo que Taubes enuncia con claridad bien puede ser asumido por Löwith como una proposición en la que se muestran las fallas insalvables de una Modernidad: al rechazar de lleno el principio de orden trascendente, acaba a su vez con su comprensión de la otredad fundante de una temporalidad más “propia”. Y en esta ceguera pugnan por entronar a la propia razón, limitada, el papel de *auctoritas* del cosmos y de la polis desde unos principios aún teológicos.

Incluso dentro de este contexto, el término secularización es sin duda esquivo, aunque podemos caracterizarlo sencillamente como *la transformación del entramado télos-éschaton en una nueva reinterpretación de la temporalidad*: “El «tiempo que se dirige al Fin» se historiza en el Progreso; el cual, procediendo según estadios de cara al perfeccionamiento, se acelera hacia la liberación” [traducción nuestra] (Gentili, 2012, 146). No tenemos ya un Reino de los cielos en la Modernidad, sino más bien un Reino de los Fines a cumplir aquí, que no es sino otra forma de decir, como hará Hegel, que el propio objeto de la Historia es la conquista de la Libertad³³. El *télos* de la filosofía de la historia no es sino la consumación de la libertad, pero para llegar a la libertad hay que *liberarse* (aunque sea en abstracto, aunque no sea “liberarse de algo”). Nos encontramos en un proceso más activo, entonces, que de mera espera y esperanza: no es que “deba cumplirse”, sino que “debemos cumplirlo”. La irrupción del carácter activo de la subjetividad será un signo identitario de esta Modernidad. Y sin embargo aún queda un remanente de una otredad, aquélla del *éschaton*, que no puede ser obviada en la filosofía de la historia. Pues a fin de cuentas, ¿cómo puede ser tematizada la historia según patrones de objetividad desde los que los sujetos logran el cumplimiento de un cierto estado socio-político generalizado? Desde luego que no desde la perspectiva de ciencia que entendía Aristóteles, quien es sabido que le otorgaba mayor verdad a la tragedia que a la historia. Ciertamente es difícil considerar a la historia como un dominio de presunta objetividad desde la aún naciente física natural de Galileo. Si le achacamos tal *status*, entonces, ha de ser por ese remanente escatológico del modelo religioso, en el que el fin es *finis*, y que además ha de cumplirse. Y eso conlleva también una serie de problemas importantes en la concepción teleológica dentro de las líneas generales de la Modernidad que han planteado esta cuestión. Entre la objetividad de las leyes de la historia y la irrupción del sujeto moderno como agente de la misma historia nos topamos con un obstáculo arduo de salvar: la instancia motivadora de la acción, la *adscriptión de una auctoritas en el seno socio-político de los avatares históricos*.

³³ El problema fundamental radicaría en la reapropiación de la teodicea por parte de la filosofía de la historia, operación en la que entraría en juego la cuestión de la secularización. Aquí avanzamos una crítica a la que viene pareja una explicación de tal reapropiación: “La filosofía de la historia es una manera de relanzar el proyecto de la teodicea en un nuevo terreno. Pero no puede ponerlo en marcha sino como un «ateísmo metódico *ad majorem dei gloriam*» [...] Comprendida como teodicea secularizada, la filosofía de la historia jamás podrá justificar el mundo creado, solamente el mundo por hacer, confiado a la libertad humana. El sentido final de la historia es la patria definitiva de la libertad, equivalente secularizado del Reino de Dios. Pero en el contexto de la teodicea, el término «justificación» ya ha perdido sus connotaciones teológicas” [traducción nuestra] (Greisch, 2004, 279-297).

Capítulo III. *La filosofía de la historia como secularización de la teología de la historia (2): la pugna entre fe y razón en el seno de la filosofía de la historia*

En este capítulo procederemos a dar cuenta de aspectos esenciales para el teorema de la secularización: daremos una definición mínima de escatología en tanto que núcleo irracional del fin (§1); indicaremos, inversamente, el núcleo “racional” del fin en la filosofía de la historia, i. e., la conjunción anfibológica entre ley histórica y ley –sin más (§2); expondremos lo que, a ojos de Löwith, constituyen las rémoras de la Modernidad, provocadas por su no asunción del principio escatológico en los discursos filosófico-históricos (§3).

[§1] ¿Cómo se define este *éschaton* que pervive en la filosofía de la historia? ¿Es posible aprehenderlo desde una visión racionalizada? Lo que hemos descrito en el capítulo anterior sería, para autores como Löwith, un paso inválido, puesto que tal *éschaton* sólo tiene sentido desde el espacio de la fe. Así que si no queremos definir el espacio de modo afirmativo, hagámoslo *via negationis*: la razón, en su afán de abarcar la experiencia total de lo real, no acierta a captar la esencia de aquello que motiva y confiere sentido a nuestra acción y creencias. Hay un otro del *lógos* que no se puede enunciar sin errar, algo que se escapa al instrumental específico de la Modernidad: al par sujeto-objeto, a la representabilidad, a las descripciones teórica y práctico-moral. En cierto sentido, señalar este *modus operandi* del *éschaton* sería una suerte de impiedad (religiosa e intelectual) porque el reducto último de nuestra realidad se da siempre de un modo diferencial al pensamiento. Debido a esta diferencialidad, para Löwith no parece posible efectuar la operación *via negationis*. Así que, para avanzar por la línea propuesta, hemos de servirnos de las reflexiones de Jacob Taubes en torno a la escatología. De esta manera podremos expresar positivamente la esencia de lo escatológico: “Sólo puede alcanzarse un parámetro y un punto de vista en la pregunta por la esencia de la historia: si se interroga a partir del *éschaton*. Pues en el *éschaton* la historia rebasa sus límites y se vuelve ella misma invisible” (Taubes, 2010, 21). Compete a la esencia del *éschaton* escaparse de nuestra comprensión una vez que ha entrado en nuestro campo de investigación. Competen también a su esencia las

pretensiones de inteligibilidad de aquella historia que pretendía racionalizarse. Resuenan aquí sin atisbo de dudas las palabras de Walter Benjamin en torno al misterio de la dinámica entre lo profano y lo sacro³⁴, que comparten con el entender de Taubes la interrelación entre dos dominios ontológicos que en principio se repelen. Mas precisamente en esa imposibilidad de reunión *uno puede dar lugar al otro*. No en la imposición de las categorías de uno sobre el otro, sino en su radical diferencia. Por ello, aprehender racionalmente el *fin de la historia*, como pretende el discurso secular, es el paso *abismal*, sin continuidad necesaria en muchos aspectos, que se ha dado históricamente y en términos generales, entre la teología de la historia y la filosofía de la historia. Porque, en términos muy generales, la primera se basa en la fe, mientras que la segunda se basa en la predicción (en las posiciones extremas) o en la descripción de regularidades (en las posiciones más moderadas) de acuerdo a un principio organizativo. Amparado en una metafísica que indefectiblemente rebasa, el *éschaton* pertenece a ese horizonte en el que deviene objeto (de reflexión, de tematización y de búsqueda, en su ligazón con el *télos*) en un carácter metafísicamente complejo y difícilmente visible salvo desde su introducción metodológica *a posteriori*³⁵. Gracias a la tematización de los dos espacios ontológicos que hemos diferenciado analíticamente (*éschaton* y teleología) es posible volver al discurso de Löwith:

All the ultimate questions concerning first and last things are of this character; they remain significant because no answer can silence them. They signify a fundamental quest; for there would be no search for the meaning of history if its meaning were manifest in the historical events. It is the very absence of meaning in the events themselves that motivates the quest³⁶ (Löwith, 1949, 3-4).

En torno a este fragmento se arremolinan interrogantes sobre tres aspectos: 1) la plenitud de significación de lo primero y lo último; 2) la idoneidad e idealidad de lo último y de lo primero; 3) la forma misma de encaminarse a ello.

³⁴ “Si una flecha indica dónde está la meta en que actúa la *dýnamis* de lo profano, y otra nos indica la dirección de la intensidad mesiánica, la búsqueda de la felicidad de la humanidad se alejará de dicha dirección mesiánica; pero así como una fuerza que recorre el camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden profano de lo profano puede promover la llegada del mesiánico Reino” (Benjamin 2007, 207).

³⁵ “La secularización de la escatología es aparentemente un proceso tan elusivo, o tan soterrado que sus fases, si las tiene, no quedan manifiestas en los documentos de la historia de las ideas. Esto es, quizás, un “constructo teórico”, necesario para explicar aquello que es observable pero que no se muestra por sí mismo en los datos que poseemos” [traducción nuestra] (Wallace, 1981, 67).

³⁶ “Todas las cosas trascendentales, referidas a las cosas primeras y últimas, son de éste carácter [i.e., no meramente empírico]; permanecen siempre plenas de significado, porque ninguna respuesta puede silenciarlas. Representan una búsqueda fundamental, a la que no habría que recurrir si el significado de la Historia resultara suficientemente claro en sus acontecimientos. La misma ausencia de significado de estos acontecimientos históricos es lo que origina dicha búsqueda”.

Respecto al *primer aspecto*: ¿por qué conferirle *plenitud de significado* justo a aquello de lo que no podemos saber sobre su significado? Desde luego, sólo es posible si admitimos un elemento principal inefable, que otorga el don (y el turno) para hablar del mismo. Esta principalidad, *bien aprehendida* (y no desde la indecisión moderna), deviene *horizonte* en su modalidad temporal; empieza a ser inquirida por los mundos hebreo y cristiano, quienes abren, en definitiva, el campo a la historia:

Conversely, it is only within a pre-established horizon on ultimate meaning, however hidden it may be, that actual history seems meaningless. This horizon has been established by history, for it is Hebrew and Christian thinking that brought this colossal question into existence. To ask earnestly the question of the ultimate meaning of history takes one's breath away; it transports us into a vacuum which only hope and faith can fill³⁷ (Löwith, 1949, 4).

La plenitud de significado sobre la que antes incidíamos se presenta precisamente como su propia ocultación, como un dominio inaccesible. No deja de parecer paradójico que se hable de significatividad desde un respecto que rechace la racionalización de aquello que ha de ser aprehendido. Si lo decimos siguiendo el hilo del texto podría también formularse de este modo: el acceso racional, inevitablemente fallido, *mantiene el objeto por el que se interroga, pero cede en su potestad de aprehensión del mismo, dejando lugar a la fe*³⁸. Así que, al menos, tenemos aquí que “fe” y “razón”, pese a sus divergencias y luchas en el espacio de la *episteme* tienden a tematizar el mismo objeto. Sin embargo, la crítica de Löwith es clara: mientras que el objeto de la historia moderna, que no es sino la finalidad, quede tematizado por la razón, ésta diluirá la propia realidad en una indiferenciación de los momentos temporales de los que ésta goza. Pese a que la razón arrastre consigo elementos propios de la escatología, en su aferramiento a los elementos afines a su proceder parece escoger categorías no-teológicas. De ese modo, aboga por una teleología a la que coloca, en el centro, al ser humano sin Dios, a su voluntad. Y aquello que escape a la voluntad en el curso de los acontecimientos no entrará dentro de la historia, cuyo sentido se ampara en los

³⁷ “Por el contrario, solamente en razón a un horizonte preestablecido del significado definitivo –no obstante todo lo oculto que pueda estar– parece sin significado la historia real. Este horizonte ha sido establecido por la historia; el pensamiento hebreo y cristiano dieron lugar a tal cuestión. El preguntarse con interés sobre el significado último de la Historia acobarda el ánimo y nos conduce a un vacío que solamente pueden llenar la esperanza y la fe”.

³⁸ Teóricos de corte netamente religioso dejan constancia de este modo de entender el proceso de secularización en el que lo mundano nunca puede abarcar lo trascendente en su pureza y actúa suplantando sus funciones: “Transformado en una semi-religión [la secularización] hace menos sensible a las personas reflexivas la pérdida de una espiritualidad trascendente” (Farré, 1969, 437).

presupuestos filosófico-históricos. De ahí, las limitaciones de la razón para dar cuenta del acontecer, limitaciones que en el pensar teológico no se daban:

La teología de la historia, gracias a su hipótesis de una voluntad humana y una divina, entendió esta pluridimensionalidad del acontecer mejor que las teorías modernas del progreso y del desarrollo, que únicamente conocen la voluntad del hombre y por eso sólo ven circunstancias sin sentido en el resto indisoluble del acontecer (Löwith 1997, 161).

Sólo en una posición de temor ante lo inasible de la historia misma se abre el camino a la fe, y tal camino es más acertado ante la problematicidad de lo teleológico y lo escatológico. Sin lo segundo, lo primero aboca al hombre moderno a un destino (epocal) vacío. Mientras que la fe deja lugar a una temporalidad cambiante y variada, la razón tiende a homogeneizar (y por ende falsificar) el propio devenir histórico, devenir del que, ante la incertidumbre, es interpelado por lo ignoto y hacia eso ignoto es movido el ser humano. Propio del cristianismo es el acontecimiento en la historia; propio porque le pertenece desde el espacio abierto de la fe, propio también porque lo aprehende sin enredarse en teorías que parten de una reapropiación del mundo desde el desarraigo característico de la conciencia de la falta del sentido en el mismo mundo.

En referencia al segundo aspecto, i. e., la *idoneidad de lo primero y de lo último*: no es esta una posición para nada arbitraria. Lo haya planteado de un modo adecuado o no, podemos entrelazar la lógica interna de esta afirmación con pasajes fenomenológicamente bien asentados de *Ser y Tiempo*: sin ir más lejos, con el de la vocación, la llamada y la voz de la conciencia. “Desde la lejanía hacia la lejanía”, formulaba Heidegger de tal modo para escapar de una frase construida desde la posición gramatical y metafísica de la subjetividad (y su correlato con una objetividad también epocalmente determinada³⁹). El hecho de que el objeto (el *télos*) deje de presentarse como “objeto” abre un camino, desde una perspectiva otra de la razón, a la precariedad y al carácter derivado, no fundamental, del sujeto. Este aspecto presenta al menos dos direcciones críticas: 1) el ser humano *no es autor* de su propia historia completamente (en su cariz de “sujeto”) y 2) la historia *no puede* entenderse como objeto, y por tanto, *no puede ser planificada* acorde a una estructuración racional. En la planificación nos encontramos *in media res*, enseñoreándonos, no obstante, de nuestro dominio sobre lo

³⁹ Si bien Löwith concibe la historia del ser heideggeriana, críticamente, en clave óptica: en la medida en que Heidegger concibe el destinar del ser en su ocultación epocal de la *Gestell*, tropieza con la inclusión de categorías modernas sobre el futuro tempóreo en el plano de la inmanencia, lo que minimiza la alteridad del *éschaton* (Löwith, 2006, 211-215).

que nos rodea. Aquello de lo que venimos, allí a dónde queremos ir a parar, ambas cosas no pueden comprenderse desde la fundamentación de una instancia que tiene el carácter de ser constituida, de ser derivada. De Löwith, por otra parte, tenemos constancia de que era un asiduo oyente de las lecciones de Heidegger (Wolin, 2001, 133-154), así como un crítico incansable a su noción de “mundo” a lo largo de toda su trayectoria. Lo que ambos comparten, además de su posicionamiento en torno al diagnóstico del nihilismo (que se torna manifiesto desde el siglo XIX⁴⁰), es su crítica a la *ratio* de la Modernidad, que no es capaz de abrir las miras a una ontología allende la autoproducción del hombre.

¿Cuáles son *los medios para alcanzar lo último y lo primero*? Sin un principio de esperanza, ajeno en principio a la planificación y a la predicción, no parece posible constatar forma alguna de dar con lo último o lo primero de un modo mínimamente fundamentado. No se trata tanto de obtener un saber completo, cerciorado en cada caso: para ello ya tenemos los saberes científicos que dan cuenta de ciertos espectros de la realidad. No se trata de eso porque las preguntas que se lanzan no entran dentro del campo de preguntas y respuestas que la ciencia puede solucionar por sí misma, pues se adentra en un campo en el que toda mención a los datos yerra por completo en el carácter principal del objeto de reflexión. La esperanza en un futuro de libertad no tiene cabida en un discurso científico, al que, si bien constatamos que *progres*a, no tiene sentido otorgarle la responsabilidad de preguntarse por el progreso mismo. Nuevamente, es Taubes quien nos pone sobre la pista para abordar los medios con los que comprender la situación en la que nos encontramos: “El método de la interpretación ontológica establece que los requisitos de una interpretación sólo se cumplen yendo a las causas de todos los fenómenos. El camino de descenso al *arché* y del ascenso al *télos* son uno y el mismo” (Taubes, 2007, 260). Pero éste tampoco entiende la interpretación ontológica desde el campo de la filosofía, ni tampoco considera de recibo explicar la teología desde tal disciplina: “La filosofía no tiene derecho a considerarse un fundamento “natural” de la teología, porque entonces está confundiendo las dimensiones a la luz crepuscular de una *theologia naturalis*” (ibid.). El método consiste más bien en observar las contradicciones inherentes entre dos lenguajes que, ni son plenamente compatibles, ni sus respuestas pueden evitar saturar el discurso opuesto

⁴⁰ “El nihilismo representaba para Löwith y Heidegger la gran “condición de necesidad” (*Not*) de la época, que dejaba a todas las demás en segundo plano” [traducción nuestra] (Stegmaier, 2006, 39).

cuando éste dejase un hueco a otros saberes. Pero esta tesitura no nos permitiría anular ninguno de sendos discursos. La expresión heraclítica de Taubes apuntaría más bien a reconocer el carácter fundante de la *arché* en la consumación misma del *télos*, sin que por ello el *télos* pudiese acertar de pleno en su consecución, o siquiera mentar adecuadamente esa *arché*. A su vez, la comprensión de los orígenes sólo tiene sentido en la “huida hacia adelante” del *télos* que la traiciona. No parece posible, por tanto, mentar el *éschaton* del *télos* en los discursos de filosofía de la historia sin traicionar su propia enunciación. Taubes deja así una vía para que el *éschaton* pueda ser pensado en tanto que otredad que, desvalida, insufla a la ley histórica de los modernos una potestad que ni ellos ni nosotros podemos formular con precisión.

[§2] Si el *éschaton* y el *télos* han de convivir de algún modo en el seno de la filosofía de la historia, habremos de habérmolas con los elementos que forman a tal saber. Entre ellos destaca el de la ley procesual con la que se entiende filosóficamente la historia. *Los hombres no dan la ley a la historia, ni a sus acciones*. La Ley (de la salvación, de la historia, de lo político) adquiere (*es desde siempre*) un carácter Sacro, en el sentido de que no es accesible desde una perspectiva “normal”, “racional”, “profana”. Su lógica específica es la donación⁴¹. La tarea que nos concierne es mostrar la puesta en marcha de la ley en el mundo de los hombres y de la naturaleza, las aristas que rozan en la intersección de ambos mundos y los puntos ciegos inevitables al asumir parcial o totalmente la cuestión de la razón como una donación o una *iluminación*. La “ley” que aquí pretendemos delimitar es aquella que concierne al flujo histórico. Aunque de un modo más indirecto compete a las leyes morales o políticas, también atañe a los seres humanos en tanto que agentes de su vida en común. Dicho de un modo menos anacrónico para el periodo que tratamos: en tanto que miembros de un Estado, o

⁴¹ Este es, a nuestro juicio, uno de los puntos de radical desencuentro entre una metafísica “moderna”, “secular” y una visión “teológica” cuando menos, “otra de la razón” cuando más. Pensar que la segunda ya ha quedado extinguida es no comprender su alcance. Y pensar, además, que su articulación interna corresponde sólo a una especie de mitificación o mistificación del problema, o que su pretensión es claramente conservadora en todo caso, también es errar por completo en la cuestión. Esta “donación” de la ley a los hombres se desliza en los textos de la Modernidad de un modo a veces consciente (Vico, en el comentario al frontispicio de la *Scienza Nuova*), a veces impensado (Kant, en tanto que la Ley es dada, “es Gibt”, deja a tal acto de donación fuera de toda categorización posible), nos muestra la persistencia de un modelo de la razón que no puede desligarse sin más de la persistencia de la revelación. La consciencia de la donación coloca a la razón “por el buen camino” (epistemológico y moral).

nodos dotados de una cierta necesidad para que el ínterin temporal sea acotado filosófico-históricamente.

Hay una patente anfibología en torno al concepto de Ley que tenemos la obligación de señalar: no es lo mismo, sin duda, ley jurídica que ley moral, ni menos la conjunción intersticial de ambas respecto de las leyes naturales; tampoco es la misma ley aquella que se aplica a la historia como una suerte de lógica de los procesos históricos, providencial o inmanentemente. Sin embargo, esta anfibología permanece intacta e impensada en los discursos más programáticos de la filosofía de la historia de mediados del s. XVIII en adelante. Ello seguramente se deba a que no se vea la anfibología como tal; hará falta una consciencia clara de los distintos “puntos de aplicación” de la ley que evidencien el rigor conceptual de su uso (como hará con eficiencia sin igual el *königburguense*). Pero en el contexto en el que nos encontramos, el de una incipiente filosofía de la historia moderna, la faz más visible de la ley será la del progreso, la cual marca las pautas del devenir:

La “ley” del progreso es asociada al resto de las leyes de las ciencias naturales, sin reconocer su carácter postulativo. La ley del progreso, que es asumida por la actitud de confianza, atañe también y sobre todo a la historia, en la cual la idea de progreso es incluso evidente. De esta actitud se deriva la verdadera ciencia de la historia, que, explotando un material enorme, dota a la humanidad ilustrada de una biografía de la humanidad, en cuyo final ésta puede postularse a sí misma (Taubes, 2010, 166-167).

El progreso importa, podemos inferir, en cuanto se erige en tanto que ley. Ley problemática para los herederos de la Modernidad, pero no tanto para los modernos. Pues Taubes no achaca a esa anfibología de la ley una crítica que la invalide de golpe. Su tarea es más paciente: la anfibología sirve para mostrar, sintomáticamente, la dinámica de lo contradictorio que se resuelve en el seno de la Modernidad: la ley, en cuanto apegada a la historia y pese a todas sus contradicciones, es la potencia misma de Occidente. No importa tanto la ulterior crítica a ese progreso moderno, cuanto la explicitación del potencial político que sus se traban a partir de sus discursos teóricos. Esta potencia tiene sentido en la medida en que actúa como el motor mismo del proyecto de la Ilustración, la cual se define a partir de la historia constituida como instancia suprema: se actúa por mor de la historia misma, por la confianza en el despliegue de un potencial del que se quiere su consumación. Esta es la intersección fundamental de todos los campos semánticos de la ley que entran en juego: “Si la historia de la escatología es el suceso más íntimo de la historia, entonces es instrumentada a través de las revoluciones europeas, que es el afuera de este adentro”

(Taubes, 2010, 118). La implicación directa de este fenómeno, según Taubes, no sería sino el alejamiento de la “sustancia católico-cristiana de Europa” (*sic*). Alejamiento que, por su parte, subsistiría en modo secularizado y, por ello, paradójicamente dependiente de aquello de lo que la secularización pretende sustraerse. De lo que se sustraería fallidamente hemos dado algunos visos con anterioridad: del horizonte del tiempo cristiano, en el que el *éschaton* pervive en tensión con el freno del *kat’echon*. Para Taubes, que quiere hacer convivir el *éschaton* con la racionalidad occidental, la única salvación de la ley consiste en colocarla fuera de sí misma, en el terreno de la otredad de la razón y de sus leyes consustanciales⁴². En el teorema de la secularización, los elementos religiosos perviven en la forma de una ideal autoanulación de los conceptos que se llevan a término: la lucha por la libertad debería acabar con las luchas mismas; las pugnas por la moral deberían acabar en una moral superior a las mismas pugnas; la lucha contra el tiempo presente es la lucha por la instauración del Reino sobre la Tierra (Taubes, 2010, 115), acabando así con el tiempo contemporáneo, con una historia que no sería sino prehistoria.

[§3] Al igual que en la mentalidad religiosa acerca de la historia y su *télos* puede apreciarse una inquietud acerca del tiempo y de la significación de los eventos, tal inquietud está también presente en el paradigma secularizador de la Modernidad: “The bearing in the eschatological thought on the historical consciousness of the Occident is that it conquers the flux of historical time, which wastes away and devours its own creation unless it is defined by an ultimate goal”⁴³ (Löwith, 1949, 18). La precariedad e inestabilidad del mundo no le es ajena a la mentalidad moderna. Si *hubiera* un objetivo final que pudiese *redimir* aquello que se encuentra en contraposición al cariz ético que en nosotros persiste, si hubiese un *télos* que pudiese explicar aquello que se escapa a nuestras disposiciones para con lo ético y lo aprehensible (la “ley”), entonces el mal podría relativizarse. Cabe pensar que aquí lo que queda es la *teodicea*, aunque de un modo encubierto, dentro del paradigma secular, al que la propia idea de progreso le

⁴² “La ley, una vez libre de cualquier rol legitimador, para estar a la altura del tiempo final, debe coincidir con su misma desactivación. Hacerse ley del fin de la ley” [traducción nuestra] (Esposito, 2013a, 73).

⁴³ “La [répoca] del pensamiento escatológico en la conciencia histórica de Occidente es que conquista el curso del tiempo histórico que se gasta y devora en sus propias creaciones, a menos que se encuentre delimitado por un objetivo final”.

otorga su peculiar visión de la sucesión histórica con miras a un fin. El problema puede encuadrarse de un modo más concreto:

La unidad inmediata de un aspecto histórico extremo (teleológico) y un aspecto ahistórico extremo (axiológico) constituye, como en la Edad Media, el verdadero rasgo distintivo del sistema del Iluminismo. A una absoluta lejanía respecto de las cosas últimas se asocia un ingenuo orientarse a partir de ellas (Taubes, 2010, 168).

“Ingenuidad” es aquí una palabra clave: con ella queda patente una cierta denostación de la Ilustración debida a la incomprensión de sus propios presupuestos, presupuestos tales que siguen operando según una razón que se considera autosuficiente y desligada de su herencia religiosa, pero que precisamente en tal olvido no atina a manejarse de modo adecuado respecto al mundo. En la eliminación de lo absolutamente otro y la traducción de la axiología celestial al principio mundano, la Ilustración está condenada, si no al fracaso, sí a una serie de aporías en el hermetismo de su subjetividad autorreferencial: “El sistema racional del iluminismo fracasó contra las barreras de la irracionalidad. El intento de explicar la facticidad con la necesidad no resultó” (Taubes, 2007, 263). La consciencia de la fallida reflexión desde la ley de la razón según un naturalismo ingenuo llevará, décadas más adelante, ya a finales del siglo XVIII y para gran parte del siglo XIX, hacia la conquista por el idealismo y el materialismo de la radical historicidad del hombre. El sistema de la razón ha sido desanclado del mundo de un modo espontáneo (en el que se anclarían, al parecer de Löwith, hebreos, griegos y cristianos) y la ley que regiría el movimiento de lo social tiene que ser puesta sobre el tapete filosófico desde una decisión radical, propugnada por una subjetividad que construye el mundo venidero.

Hay una explicación de la historia moderna que, al conocerse desde sus principios, permite un atisbo de salvación respecto del camino tomado. Pero, ¿a quién salva tal lectura de la deriva secularizadora? Al proyecto ilustrado por cierto que no, pese a las buenas intenciones que pudiese albergar: como, por ejemplo, la pretendida y difícil aplicación de la justicia a todos los seres humanos. Bien conocida es la aseveración de Descartes de que *le bon sens est la chose du monde la mieux partagée*, sentido común al que hace coincidir con la razón, y que tiene, por tanto, un alcance universal. Si hay, desde los albores de la Modernidad, algo que salve, algún elemento religioso que se inserte en la cartera diplomática de los intelectuales modernos (Turgot, Condorcet, Kant, Hegel, Comte, Marx...), a esto se deberá llegar por lo común a todos,

por la razón, cuyo carácter universal debe marcar un fin por encima de los errores en el camino (Μετά- οδός):

It is also within this teleological, or rather eschatological, scheme of the historical process that history became “universal”; for its universality does not depend merely on the belief in one universal God but on his giving unity to the history of mankind by directing it towards a final purpose. [...] “Mankind”, however, has not existed in the historical past, nor can it exist in any present. It is an idea and an ideal of the future, the necessary horizon for the eschatological concept of history and its universality⁴⁴ (Löwith, 1949, 18).

La universalidad no es patrimonio de la reflexión secular en la Modernidad, sino más bien su bandera más alzada. Y, sin embargo, no es patrimonio suyo, ni siquiera en los tintes de irrealidad de lo universal *humano*. No hay *humanidad* a la que aplicar justicia porque ésta también se halla en el horizonte, y su aparición futura no es pensable sin un modelo salvífico. El proyecto de salvación universal se entiende desde el Cristianismo (καθολικός) o incluso desde la *koiné* derivada de la pretensión de unificación alejandrina. Los tres casos (ilustrado, griego, cristiano), sin embargo, no pueden ser entendidos bajo las mismas coordenadas, ni concatenados según una suerte de dialéctica artificial que los comprenda. En términos generales, la *koiné* deriva de una suerte de políticas de expansión y unificación cultural desde el modelo griego que pretendía implantar Alejandro Magno; el universalismo del cristianismo no puede obviar su propia traza de la locura de su mensaje y su resistencia a la reabsorción completa del *lógos* de Cristo en un *lógos* grecolatino pagano; en los pensadores ilustrados que empiezan a romper con el esquema teológico pervive sin embargo, un ideal de universalidad muy específico: la salvación ha de ser para todos porque todos *tenemos de facto* lo que nos permite alcanzarla, la razón.

Así que para el caso de la Ilustración, gentes de distintos pueblos, lenguas y costumbres no son sino un disfraz de lo que *verdaderamente* somos (lo que *dicta* la razón): humanidad y comunidad de humanos. No hay necesidad de exponer un mensaje nuevo, sino de sonsacar los potenciales que todos los humanos poseen *in nuce*. Si hay que elaborar una historia, esta no sólo ha de ser *universal*, sino que ha de darse *en clave cosmopolita*. Ciudadanos del mundo, tal es el ideal que la Modernidad propone por mor de las propias disposiciones antropológicas.

⁴⁴ “También solamente dentro de este esquema teológico, o mejor, escatológico, del proceso histórico, la Historia se [volvió] *universal*, ya que su universalidad no depende simplemente de la creencia en un Dios universal, sino en que da unidad a la historia del mundo, dirigiéndola a su fin último. [...] La *Humanidad*, sin embargo, no ha existido en el proceso histórico ni puede existir en ningún presente. Es una idea y un ideal del futuro, el horizonte necesario para el concepto escatológico de la Historia y de su universalidad”.

A la revolución del concepto de historia, continuada con la revolución en la historia misma, le sigue en el camino, como aliento infatigable, una concepción unitaria y universal del ser humano que choca directamente con el modelo de los estados-nación (si bien esa ruptura interna no provocará una verdadera quiebra ideológica en las circunstancias históricas donde quedó manifiesta). Tanto en el dominio de lo político, como en el de lo económico, la disolución del nexo soberano-súbdito (que lleva implícita la *pertenencia* a una patria) dará paso a una apertura de la *civitas* en sentido cosmopolita. La configuración de la humanidad en cuanto tal persistirá, si bien como un ideal que sólo será factible puntualmente, tan sólo según regímenes de lo económico-político que rompan con la herencia Absolutista, que “devuelvan” al ser humano a su “auténtica naturaleza”. ¿Y cómo separar esto de la herencia cristiana que habla propiamente de salvación y de igualdad de todos los seres humanos bajo el amor de Dios a los hombres? Tales son las críticas que Löwith dirige a los ideales pretendidamente autosuficientes de la Modernidad: tras la cortina de la opereta filosófico-histórica, anida no sólo el error de perspectiva, sino todo ese proceso llamado nihilismo. Conferir a la historia un rol donde los hombres devienen protagonistas trae consigo consecuencias nefastas, y bajo la amable máscara de los ideales ilustrados se esconde el peligro de la auto-disolución de Occidente. No sólo en el plano teórico, sino también en el práctico y político. Es hora de rendir cuentas a la vinculación entre el teorema de la secularización y el concepto de teología política.

Capítulo IV. *Teología política: el teorema de la secularización desde el régimen de la historia política moderna*

Este capítulo se dividirá en siete apartados temáticos, que aquí resumimos: una justificación de los nexos entre el teorema de la secularización y la teología política (§1); una somera definición de teología política, con el fin de contextualizar la explicación del problema (§2); cómo es vista la filosofía de la historia desde la teología política (§3); la secularización de lo político en la Modernidad (§4); delimitación de los marcos epocales que la teología política efectúa (§5); la axiología presupuesta en la teología política de Carl Schmitt (§6); algunas apreciaciones contemporáneas de la teología política, así como las limitaciones explicativas de la misma (§7).

[§1] Hasta ahora hemos analizado la cuestión *télos-éschaton* desde las dimensiones de lo práctico-moral y lo histórico (“universal”). La finalidad, en el mundo greco-latino, aplicada a un criterio de consumación en acto de lo ente, no tenía cabida en el campo de la historia tomada como un todo. Tampoco en el ámbito medieval, cuya conformación de las categorías aristotélicas apuntaba a la perfectibilidad de lo ente, que ha de poder ser consumado en su propia existencia. En el mundo político greco-latino, las consecuencias práctico-morales se movían desde la consumación del bien en la república platónica hasta la fidelidad estoica en el imperio romano (Villacañas, 2016, 50). El *éschaton*, de corte judeo-cristiano apuntaba a un corte transversal en la historia que la minimizaba respecto al plan salvífico –al menos desde la perspectiva de Löwith (ibid., 603)⁴⁵. La fe cristiana se arrobaba así un rol de redefinición de los conceptos elementales de la ética. Pues toda virtud ética queda subordinada a las virtudes teologales, de cara a la espera del reino de Dios. *Télos* y *finis* se presentan como dos cosmovisiones que, pese a las influencias de la primera sobre la segunda (a partir de la

⁴⁵ Esa minimización de la historia mundana no puede, sin embargo, achacarse al pensamiento schmittiano, que es el que aquí nos ocupa. Pues su defensa de la *complexio oppositorum* de la Iglesia católica (concepto que puede definirse deficitariamente como la armonización de los opuestos en su irrebutable conflictividad y oposición) le lleva a mantener una autonomía de la historia secular, que por lo demás no es incompatible con su heteronomía respecto a Dios (Schmitt, 2015, 60-61). Eso sí, tanto el protestante Löwith como el católico Schmitt mantienen la diferencialidad de lo escatológico respecto de las leyes naturales (Löwith, 1997, 171; Schmitt, 2015, 57).

patrística), delimitaban con claridad las relaciones que han de establecerse entre el tiempo y la acción de los hombres. En los dos capítulos anteriores dimos cuenta de la apropiación moderna de ambos presupuestos, que no sólo volvía borrosas las fronteras, sino que además dejaba a la Modernidad en un *impasse* teórico de graves consecuencias. Pues su indecisión teórica se translucía en la apuesta por hacer de la historia el pilar de toda actitud práctica: se encumbra a la Historia como aquélla que posee los elementos racionales que han de consumarse, y por su consumación se lucha.

Así que si la Modernidad no es más que un sincretismo de los presupuestos metafísicos judeo-cristianos y greco-latinos, ésta se expresará como la consumación salvífica de la humanidad en la Historia: “Cuando, en una filosofía de la historia, subordinamos todo el proceso histórico a la pregunta por el sentido, tenemos que pensar un objetivo y un resultado últimos, es decir, el *télos* como *éschaton*” (Löwith, 1997, 140). La historia será la que redefinirá el campo ético y jurídico desde los vasos comunicantes que establece entre la razón de estado y el posteriormente llamado ardid de la razón. Se ejecuta, en definitiva, un salto desde la pregunta por el sentido de la historia a la Historia, con mayúsculas, que es la que puede ofrecer en sentido (Assmann, 2015, 73-74⁴⁶). En este salto asistimos a la conformación de toda una serie de prácticas que tienen efectos inmediatos en la vida política que las acoge. La religión (o los sustitutos de la misma) entronca así con la política. De ahí que nos preguntemos por el alcance de la teología política en su relación con las filosofías de la historia de la Modernidad; de ahí que le dediquemos un capítulo a Carl Schmitt.

En la teología política schmittiana, cuyo léxico no es completamente ajeno al del teorema de la secularización, hay también una apuesta exegética por comprender las relaciones entre religión y Modernidad; concretamente, entre la Iglesia católica y las resistencias que ésta halló desde el siglo XVIII. Se plantea así la oposición, de alcance jurídico y político, entre la Iglesia católica y las masonerías que reivindican a la humanidad desde un proyecto racional (Schmitt, 2015, 44-45). Esta cuestión fue posteriormente analizada por Koselleck –deudor teórico de Schmitt–, con lo que se establecen los vínculos entre el proyecto filosófico-histórico y las resistencias masónicas frente a las facciones Absolutistas (Koselleck, 2007, 119). Es por ello que

⁴⁶ Si bien en el análisis de Assmann esa pregunta posee tintes más asépticos, en Löwith la cuestión se acentuaría de otro modo: no se trataría, en la Modernidad, de buscar el sentido de la historia en los elementos que la conforman, sino otorgarle a la historia una capacidad de donación de sentido, que en los modelos judeo-cristianos quedaba reservada a Yahvé o Dios.

conviene aclarar las relaciones existentes entre la crítica a la filosofía de la historia moderna desde el teorema de la secularización sustentado por Löwith y las críticas a la Modernidad desde la teología política de Schmitt, que también se nutren parcialmente de tal teorema.

[§2] Antes de avanzar en la materia, conviene dar una definición, por mínima y provisional que sea, de teología política. Si bien la literatura académica al respecto no ha parado de crecer desde principios del siglo XX, consideramos que la definición más aséptica de la misma es la que plantea Jan Assmann, que aquí reproducimos:

La teología política tiene que ver con las cambiantes relaciones entre comunidad política y ordenamiento religioso o, dicho más breve, entre poder y salvación. Nace en contextos donde este tipo de problemas se abordan tomando en consideración a los dioses o a Dios, y cabe distinguir, dentro de ella, dos aspectos: uno que se interesa por las implicaciones de lo político (implicaciones que [...] incluyen tanto la dimensión «vertical» del poder como la «horizontal» de la comunidad); el otro, por las implicaciones políticas de lo teológico

[...] Tras la teología política están los sacerdotes como órganos representativos de la comunidad, y a ella compete gestionar la intervención de los dioses en la política mundana como señores y patronos divinos de una polis a la que apoyan en la guerra, cuya paz interna salvaguardan por medio de la justicia y el orden, y a cuyos ciudadanos vinculan a un ámbito común de cultos y celebraciones (Assmann, 2015, 11-12, 14).

La teología política difícilmente puede definirse sin poner en juego la interrelación entre lo político y lo teológico, entre las prácticas socio-jurídicas y el imaginario religioso en las que estas prácticas se configuran. Podría pensarse, entonces, que la teología política fusionaría armónicamente sus dos términos si fuesen estudiados a partir de la ritualística de una comunidad; tal podría ser el caso, aunque con matices, de la teología civil que Vico estudia⁴⁷. No obstante, el planteamiento de Schmitt no suele mostrar un interés explícito por las prácticas horizontales, que estarían englobadas en esa ritualística. Pues, de acuerdo con Assmann (tesis que por lo demás suscribimos), la teología política schmittiana ha dejado de ser pública y construye sus proposiciones esotéricamente (tornándose un *arcanum*, matizaríamos), como si se tratase de una teología natural, de

⁴⁷ “Theologia civilis” es la traducción latina de la *theologia politiké*, recogida por Varrón (Assmann, 2015, 13-14; Scattola, 2008, 15-17). A lo largo de la tesis tendremos la ocasión de dejar patente por qué no hacemos coincidir el término viquiano con el schmittiano, que tratamos en este capítulo: el modo de abordar la teología civil por parte de Vico difiere enormemente de aquél del jurista de Plettenberg. Sólo por indicar la diferencia más evidente, al menos desde nuestra lectura, señalemos que si la providencia viquiana ha de someterse a revisión filosófica, su carácter teológico perderá el privilegio schmittiano de fundamentar los conceptos jurídicos.

un discurso que extrajese la verdad y falsedad de las “fábulas” narradas al populacho (Assmann, 2015, 14, 17). Schmitt plantea su teología política contra varios frentes, pero todos poseen un denominador común: su reclamo de la razón para entender los conceptos jurídicos. Si en el capítulo anterior veíamos cómo Löwith limitaba enormemente el potencial de la razón de cara a la elaboración de un discurso filosófico-histórico, en este capítulo comprobaremos cómo la teología política de Schmitt impugna las capacidades de la razón moderna para dar cuenta de los conceptos jurídicos que se gestan en su época: su racionalidad científico-técnica no es capaz de dar cuenta de la realidad ontológica de lo político (Schmitt, 2015, 19) y por ello asiste a su peculiar autoanulación, dado que no es consciente de las implicaciones del “traslado” de las competencias religiosas a las laicas (Schmitt, 2006a, 109). Queda por ver si esta crítica de fondo, compartida por Löwith y Schmitt, puede recaer en el plano filosófico-histórico, que es aquél que nos interesa.

[§3] En el caso de Schmitt, no hay un reclamo explícito del par conceptual *télos-éshaton* con el que explicar la temporalidad en la historia en general, menos aún en el transcurso de la Modernidad⁴⁸. Sus presupuestos, no del todo implícitos, giran en torno a la omnipotencia divina y a la inclusión análoga del milagro (en absoluto desestimable) en las categorías políticas (Schmitt, 2009, 37; Assmann, 2015, 74). Sus intereses explícitos apuntan en dos direcciones complementarias: 1) el mensaje de la Historia Universal que se profiere en el seno de la Iglesia católica (Schmitt, 2015, 27) y 2) más

⁴⁸ Contamos, al menos, con tres testimonios donde Schmitt manifiesta su rechazo de la comprensión del problema jurídico desde un léxico filosófico-histórico en el que se pongan en liza: 1) su rechazo a servirse de una “filosofía de la historia espiritualista” frente a una “filosofía de la historia materialista” a la hora de establecer los principios explicativos de toda sociología del derecho moderna (Schmitt, 2009, 41-42); 2) rechazo análogo a la comprensión del devenir del derecho occidental según las categorías, abstractas, de espacio y tiempo (Schmitt, 2002, 41); 3) su negativa a hacer valer la correlación entre providencia divina y esfuerzo humano para planificar la historia (Monod, 2002, 153-154; Schmitt, 2005, 251). Así, queda desdeñado todo uso posible de categorías metafísicas modernas con las que conciliar razón y temporalidad. A ojos de Schmitt no es posible comprender, desde el discurso de la filosofía de la historia, cuestiones como la transfiguración del *nomos* de la tierra, la constitución de la representación política, las dinámicas de las neutralizaciones o las luchas por la unidad el mundo. Sin embargo, todo ello no implica que no haya un pensar reflexivo en Schmitt sobre la historia. Claro que tal pensar es profunda (y paradójicamente) católico y antimoderno. No de modo casual, *télos* y *finis* no pueden entenderse sin haber tomado cartas en los asuntos de lo común y su organización, que no es sino otro modo de hablar de lo político, aun en un terreno que no tiene por qué identificarse de lleno con el mismo. Es por ello que lo político, en su vinculación con lo teológico, no puede perder completamente su autonomía conceptual, máxime si lo teológico-político alude directa y expresamente a la secularización. Aun en el olvido y la obliteración de lo teológico, las dinámicas modernas de lo político no actúan sencillamente desde la rémora de lo divino, sino según sus propias coordenadas.

prolijamente aún, de cara a la “administración” de lo teológico-político en esa historia secular, en el *kat’echon* de Pablo de Tarso y su aplicación en las tensiones entre los dos reinos (espiritual y secular) a lo largo de la Edad Media (Schmitt, 2002, 23-24). Las insinuaciones sobre el alcance del *kat’echon* en los tiempos posteriores son tan sutiles que no los consideramos pertinentes para confrontarlos conceptualmente al vocabulario filosófico-histórico. Así que esta última línea, por mor de la coherencia del trabajo, no será examinada, puesto que optamos por centrarnos en las cuestiones relativas a los discursos de la filosofía de la historia.

Lo que sí podemos hacer es acotar lo teológico-político y su relación con las invectivas de Löwith sobre la Modernidad⁴⁹. Si entre Löwith y Taubes hay una cierta afinidad de temas, lo mismo ocurre entre Taubes y Schmitt (pese a sus posiciones encontradas en puntos concretos). No se trataría de que Taubes estableciese los puentes intelectuales entre ambos interlocutores (algo por lo demás legítimo), sino de indagar sobre las afinidades entre los dos polos de esta ecuación. Pensamos que es posible establecer vínculos entre Schmitt y Löwith también pese a las coordenadas ideológicas que los separan. Para empezar, tales vínculos cobran sentido si se remiten a un intento común de ambos en establecer su suelo filosófico a partir de afinidades deseadas con el pensamiento de Martin Heidegger. Y esas afinidades cobran más sentido si las examinamos bajo la consideración de que el teorema de la secularización implica toda una teoría *exegética* de la historicidad. De tal modo que las maneras “heideggerianas” de acercarse al problema se resuelven más satisfactoriamente desde su deriva *hermenéutica* (gadameriana, si queremos). Y esta hermenéutica, de cara a comprender la época de las filosofías de la historia, se puede resumir en pocas palabras: el suelo (o suelos) originario(s)⁵⁰, desde el que se contempla el proceso de la Modernidad, muestra el sentido oculto que se le ha escapado a ésta en su ceguera de *hybris* racionalista. Conviene por tanto mostrar una vinculación mínima entre la idea de secularización que

⁴⁹ Löwith dedica un capítulo completo a poner en cuestión el modelo decisionista de la teología política Carl Schmitt, que considera realmente *ateológico*: “La decisión de Schmitt por lo político no es, como una decisión religiosa, metafísica o moral, es decir, espiritual, una decisión para un ámbito determinado y regulativo, sino nada más que una *decisión por la decisividad* –no importa en favor de que–, porque ésta ya es la esencia específica de lo político” (Löwith, 2006, 57). No obstante, nuestro interés no reside tanto en mostrar las divergencias entre ambos autores, cuanto el potencial de complementariedad de la teología política y el teorema de la secularización, unión con la que se impugnaría la Modernidad en tanto que época. Cuestión, por lo demás, que Löwith no tiene problema en reconocer (ibid., 43-45).

⁵⁰ No olvidemos que para Löwith, si es que hemos de hablar de originariedad, se hace, en el caso de Occidente, desde las bases griegas y cristianas. Elección que deja patente su interés por el origen en la medida en que denosta el recorrido de la Modernidad.

maneja Löwith para impugnar la filosofía de la historia y aquella otra de la que Schmitt se sirve para explicar la pervivencia de lo teológico-político en un mundo pretendidamente liberado de las ataduras escolásticas. Si tuviésemos que usar dos textos que mostrasen la inquietud de la que parten las pesquisas comunes de ambos (aunque desde una evidente divergencia de apreciación en sendas argumentaciones), nos quedaríamos con éstos:

Da la impresión de que las dos grandes concepciones del tiempo y de la historia, la griega y la cristiana, el movimiento circular y el *éschaton*, agotan las posibilidades fundamentales de interpretación del acontecer y que todas las teorías modernas de la historia hacen hincapié o bien en un principio o en el otro o en una mezcla de ambos (Löwith, 1997, 136);

Todos los conceptos desteologizados arrastran la herencia de su origen científicamente impuro; ya no es posible construir una teología política *ab ovo*; ya no existe el *ovum* en un sentido antiguo o renovable, ya sólo existe el *novum* (Schmitt, 2009, 132).

Con este segundo texto de Schmitt hay que andarse con cuidado: achaca tal diagnóstico a una perspectiva que presuntamente ha consumado su liquidación de la teología política; de ahí el desdén moderno hacia el suelo originario del que surge. Así que, lo que para Löwith no es sino una desviación imperdonable, para Schmitt es menester comprenderlo en sus propias coordenadas. Löwith no ve más que la imposibilidad de un verdadero *novum*, o mejor aún, que el mismo *novum reclamado* por la Modernidad destroza el *ovum* originario, y tampoco es tan grande esa novedad, pues no surge sino desde una mezcolanza teóricamente infundada. En Schmitt, cuyo diagnóstico de la Modernidad tampoco es excesivamente halagüeño, la situación descrita cobra un nuevo matiz: la Modernidad, aunque impugnada, adquiere su propia dinámica en lo político en su enfrentamiento contra los principios de una teología cristiana (Schmitt, 2009, 110). Y esto nos mantiene en el esquema mismo de lo teológico-político, que se torna tan complejo como dúctil:

La teología política es un ámbito polimórfico; además, tiene dos lados diferentes, uno teológico y otro político; cada uno posee sus conceptos específicos. Esto lo indica la propia estructura del término. Hay muchas teologías políticas, pues hay muchas religiones diferentes y muchos tipos diferentes de política. En un campo tan bipolar una discusión objetiva sólo es posible si las afirmaciones son unívocas y las preguntas y las respuestas son precisas (Schmitt, 2009, 87).

El examen de los dos conceptos ha de ser resumido para nuestros propósitos. Del *lado político* (en su referencia a lo teológico), lo fundamental consiste en la instauración y conservación de la *unidad política*, la forja de un común existencial que, en términos contemporáneos, se entiende como *constitución* que denota el *Ser político* (Schmitt,

2006b, 94); en su decurso específico occidental queda descrito como una reapropiación problemática (esto no se le escapa a Schmitt) de los elementos institucionales en el seno de la religión cristiana: “La mezcla, que sólo se puede distinguir mediante institucionalizaciones precisas, del más allá y del más acá, de la teología y de la política” (Schmitt, 2009, 100). Del *lado teológico*, que imprime su sentido al lado político, advertimos la irrupción de la otredad que limita el radio de acción de las categorías *mundanas*, “El más allá de toda política, la inatacabilidad, inalcanzabilidad e intangibilidad absoluta desde lo político” (Schmitt, 2009, 95). La unificación de ambos lados no puede llevarse a cabo sin hacer referencia al carácter problemático y *polémico* que hallamos ínsito en lo teológico político. La teología política pervive en toda época y en cualquier lugar, aunque siempre desde sus modulaciones históricas específicas. El caso de la Modernidad también es teológico político, y su modalidad específica es la de haber secularizado los conceptos propios del cristianismo. Así, el teorema de la secularización permitiría que la teología política explicase cualquier filosofía de la historia de los siglos XVIII y XIX, si bien tal no es uno de los objetivos principales de Schmitt. Por ello, somos conscientes de que la interpretación que llevamos a cabo de las ideas expuestas parte de un descentramiento de la cuestión misma, descentramiento justificado por el problema que examinamos⁵¹. Así, en las líneas que prosiguen, expondremos qué sea la secularización en Schmitt, para a continuación vincularla a lo que éste entiende por épocas. Teniendo a la mano la cuestión de las épocas, podremos comprender mejor cuál es su diagnóstico acerca de la Modernidad y de la filosofía de la historia que en ella surge. Por último, señalaremos las limitaciones generales de la idea de una teología política que nos permitirá comprender las críticas que expondremos en los siguientes capítulos.

[§4] Examinada la cuestión desde el abordaje propuesto, la triangulación entre el teorema de la secularización y la teología política cobra más sentido. En cualquier caso, la inclusión de temas bajo el mismo gesto de pensamiento de estos distintos autores se debe principalmente al uso explícito que hacen del concepto de secularización: ya desde

⁵¹ Por el hecho de seguir este proceder, dejamos de lado cuestiones directa o indirectamente relacionadas con lo teológico político y de máximo protagonismo en el pensamiento schmittiano, como podrían ser los conceptos de *decisión*, la *neutralidad* de la época moderna hasta el día de hoy; o la *distinción amigo/enemigo*. Estos conceptos, cuando aparezcan en el trabajo presente, no serán tratados sino de un modo tangencial, y su articulación la compleja obra de Schmitt tendría, indudablemente, otro peso.

1921, en su *Teología política I*, Carl Schmitt anuncia con claridad que “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009, 37). Ciertamente, el ámbito del que habla Schmitt se ciñe al léxico jurídico y filosófico-político. Pero no cabe olvidar en ningún momento el afán político ínsito en el propio discurso de la filosofía de la historia: en la medida en que a ésta le compete la regulación del devenir humano en el seno de la Modernidad, su preocupación por la forma, organización, legitimidad y alcance de los Estados constituirá los pilares básicos de su desarrollo. Este desarrollo no sólo incumbe a decisiones políticas puntuales y de corto alcance, pues el discurso filosófico-histórico, sea en Francia, Alemania o Inglaterra, tiene como meta al género humano. Sus aspiraciones políticas apuntan a una añorada globalización jurídico-política. Habrá que ver, según el parecer schmittiano, de dónde le vienen las fuerzas. Pues las consecuencias directas de la aplicación de la secularización en el terreno teológico político competen al poder transferido de Dios a las leyes de los hombres. No se trata de una mera sucesión histórica de potestades jurídicas, como si ahora Dios delegase sus tareas, expresamente, a los modernos que rechazan las estructuras jurídicas del Medievo. El asunto de la secularización ha de centrarse en la aplicación estructural de las funciones teológicas en el seno de la jurisprudencia moderna, especialmente en la época de la Ilustración⁵².

Para Schmitt, la secularización de los conceptos teológicos por parte de la intelectualidad moderna es un fenómeno a investigar a fin de comprender el alcance de la política europea desde el siglo XVI en adelante. La secularización no atañe exclusivamente a un movimiento histórico de trasvase de competencias, sino que además circunscribe “[...] su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos” (Schmitt, 2009, 43). La estructura sistemática de los conceptos jurídicos corresponde a todo el entramado teológico que, politizado, daba cuenta de lo jurídico en su totalidad: las funciones del papado, del inquisidor, de las vicarías eclesiásticas del obispado, de reyes y virreyes: todas ellas garantizaban su legitimidad por remitir a un *alter* teológico. Aquellas competencias divinas ahora pasan a manos del legislador moderno, sin saber

⁵² Esta lógica de lo divino puede también ser examinada desde el polo institucional correlativo: las funciones teológicas en un sistema gubernamental toman como epicentro político (no meramente simbólico) los rituales religiosos que garantizan la legitimidad del soberano. No obstante, no parece que este polo tenga un especial protagonismo en los escritos de Schmitt (Assmann, 2015, 27)

éste qué hacer ante situaciones que escapen a la presunta autonomía de la razón⁵³. El legislador ilustrado dependerá de una suerte de “omnipotencia” divina que glorifica la razón y la autoproducción humanas. Para Schmitt se vuelve de toda necesidad indagar acerca de la vinculación entre los registros metafísicos y teológicos, por un lado, y el uso del poder político en el que tales registros se inscriban, por el otro: “La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente” (Schmitt, 2009, 44). Esta correlación entre mundo epocal vivido y sistemática teórica fundante constituye uno de los elementos basales de su teología política, máxime cuando la epocalidad ha de ser traducida (labor del teólogo político) para sonsacar los aspectos que ha secularizado. Sólo esta vía de acceso da cuenta adecuadamente de la sistemática sociológica con la que abordar los procesos de formación, asentamiento y modificación de las estructuras jurídicas. Pero tal acercamiento a la cuestión es aún concebido en abstracto: no hay que olvidar que esa correlación entre ambas partes no es en absoluto autoevidente en la Modernidad. Pues, con todo, en Schmitt conviven dos lecturas acerca de lo teológico político:

Ces écarts entre des affirmations «époquales» qui suggèrent l’existence d’une structure commune à toutes les représentations –métaphysique, théologique, juridique, politique– d’un siècle, et des généalogies plus fines qui suivent le détail des doctrines dans leur histoire conflictuelle s’expliquent, nous semble-t-il, par le caractère mixte de la pensée de Schmitt: tantôt celle-ci s’inspire de la sociologie historique de Weber et de la sociologie du droit [...]; tantôt, elle entend bâtir une contre-philosophie (voire une théologie) de l’Histoire⁵⁴ (Monod, 2002, 153).

A pesar de los obstáculos teóricos que supone tal ambivalencia exegética, en Schmitt las dos ideas no pueden ser completamente separadas. Nos topamos de este modo con dos factores a la hora de encuadrar la teología política schmittiana: a) el marco temporal necesario para establecer las bases de una indagación sociológica correcta (y tal marco

⁵³ Puede hacerse una lectura un tanto suspicaz de *Teología Política I*, en la que sea pensable colegir la secularización a partir de una suerte de represión de lo heredado. Ya que sólo podemos inteligir la esencia de la Modernidad desde los contrarrevolucionarios católicos, acallados cuando menos por la ferocidad de la ideología del progreso. Así contemplamos con mayor nitidez los presupuestos metafísicos del mundo ilustrado y cómo éstos quedaban vinculados a una expresión concreta (y de herencia ignorada) de las potestades de los agentes jurídicos.

⁵⁴ “Las distancias entre las afirmaciones «epocales» que sugieren la existencia de una estructura común a todas las representaciones (metafísica, teológica, jurídica, política) de un siglo y las genealogías más refinadas que siguen los detalles de las doctrinas en su historia conflictual se explican, a nuestro parecer, por el carácter mixto del pensamiento de Schmitt: a veces se inspira en la sociología histórica de Weber y en la sociología del derecho; [...] a veces pretende construir una contra-filosofía (incluso una teología) de la Historia” [traducción nuestra].

habrá de ser epocal); b) una axiología relativa a la epocalidad que, huelga decir, pretende huir de una metodología propia de cualquier filosofía de la historia.

[§5] El marco temporal para hablar de teología política compete a la idea de epocalidad. Schmitt concibe los procesos históricos relativos a la teoría del derecho desde una percepción temporal lo suficientemente amplia como para incardinar los hitos históricos dentro de una cosmovisión generalmente opaca o impensada en su propio transcurso. De este modo, la sociología de conceptos propugnada “[...] obliga a repasar el plano de la conceptualidad jurídica [...] y explorar la última estructura radical sistemática y comparar esa estructura conceptual con la articulación conceptual de la estructura social de una época determinada” (Schmitt, 2009, 43). Y la situación de Occidente, el plano desde el que se piensa a sí misma desde una constitutiva ceguera, es el de la autoproducción nihilista del ser humano que reniega del fundamento desde el que parte. Su renuncia a la tradición teológica previa, tan evidente en anarquistas como Bakunin ya en el siglo XIX (Schmitt, 2009, 56-57) tiene como resultado visible la imposición de una suerte de *formalidad* jurídica que, negando su origen, lo alienta⁵⁵, aludiendo *via negativa* a la ontología política propia de la Modernidad (Schmitt, 2009, 63). El nihilismo occidental plantea su salvación, en última instancia, a partir de una estructura, de un orden que sospecha, de algún modo, infundados. ¿Es lícito que asumamos el rol *positivo* de esa suerte de ontología política que nos embarca en el proyecto moderno desde la perspectiva schmittiana? De ser así, para que la época moderna se constituyese como tal (en el orden jurídico y metafísico), se requeriría considerar *como innecesarias* a las épocas que la preceden, una vez se arribase a un nuevo suelo. Si bien Schmitt no suele dar muestras de una afección nostálgica muy exagerada (exagerada para un católico que pretende legitimar el *ordo* católico en el mundo contemporáneo), dar tal paso es más que problemático. Supondría la obligación de tener que validar aquellos discursos de una época que, pese a la ceguera respecto a sus orígenes, finalmente le otorgan legitimidad y validez. Supondría, además, efectuar

⁵⁵ “La esencia de la existencia política moderna (la soberanía) se cifra así, de acuerdo con la teología política schmittiana, tanto en el ser representado como en el ser decidido aquello que ha de ser representado, es decir, en un decidirse por aquello que ha de ser representado o una decisión para la representación que no puede decidir a partir de nada, sino sobre la nada: el desorden contra el que la soberanía está llamada a combatir mediante la representación, esto es, la realización de un sistema normativo que, carente de toda sustancia fundante premoderna, permite no obstante ordenar racionalmente la existencia de un pueblo, irracional *qua* existencia, y así darle forma (jurídica) como unidad política” (Navarrete Alonso, 2015, 75).

esta concesión específicamente a la Modernidad, y a sus discursos filosófico-históricos. No obstante, sabemos de su rechazo a la reconstrucción filosófica de la historia en todas sus formas, y más aún aquellas excesivamente abstractas (Schmitt, 2002, 41). Todo ello vuelve harto difícil que Schmitt cayese en el supuesto de considerar sus reflexiones válidas para cualquier momento y cualquier lugar, así como suponer que plantease cada época aisladamente.

[§6] Esta última idea nos lleva al segundo punto: la no aceptación del proceder de la filosofía de la historia se suelta con su trato despectivo respecto a la planificación racional característica del proyecto moderno. A propósito de las diatribas de Donoso Cortés para con el auge de los movimientos anarquistas y marxistas, Schmitt afirma que aquél “[...] *sabe* que con lo teológico desaparece también lo moral y con lo moral, la idea política” [subrayado nuestro] (Schmitt, 2009, 57). Si lo político sólo puede convivir cabe lo teológico, la razón no podría jamás desdeñar completamente la fe: aunque ésta sólo se mantenga operativa a nivel funcional (*fe* en la razón, *fe* en el progreso), es indispensable para mantener lo político a flote. Su radical negación es el anuncio (casi el auspicio, que se deleita revolviendo las entrañas de lo divino) de la destrucción de lo político. No es extraño que a Schmitt no le convenza en absoluto la perspectiva de elaborar una filosofía de la historia a partir de los elementos de su teoría jurídica aplicada a la historia occidental misma: cuando éste piensa en filosofía de la historia, piensa en las tradiciones ilustradas y marxistas que han convenido en dar una ley a aquél punto de indiferenciación entre lo teleológico y lo escatológico que compete a la historia. Y a esa ley se la ha despojado de toda alusión a un elemento *otro* e irruptor en el seno de la historia: “La Iglesia de Cristo no es *de* este mundo y su historia, pero está *en* este mundo. Es decir: toma y da espacio, y «espacio» significa aquí: impermeabilidad, visibilidad y publicidad” (Schmitt, 2009, 87). La ley del mensaje cristiano tiene que hacerse un lugar en el mundo de las leyes naturales. Y sin embargo, su no observancia (por parte de nuestra tradición occidental moderna) no la exime de seguir arrastrando elementos teológicos. Las consecuencias inevitables son la generación de una filosofía de la historia antropocéntrica, autocomplaciente y destructora de lo esencial del ser humano. Lo más propio del hombre se cobija en lo metafísico-teológico, en su carácter conflictivo. Negar tal condición es característico de

la consumación de la Modernidad, y de ahí que ésta, autoproclamándose neutral, arrastre consigo la sombra creciente del nihilismo:

Con la técnica la neutralidad espiritual había accedido a la nada espiritual. Tras haber abstraído primero de la religión y de la teología, luego de la metafísica y del Estado, ahora parecía que se había abstraído de todo lo cultural en general y que se había alcanzado la neutralidad de la muerte cultural (Schmitt, 2006a, 119).

Si al transcurso de la Modernidad le persigue la consumación del nihilismo, el diagnóstico acerca de la misma no es en absoluto aséptico: la negación moderna de la conflictividad humana, conflictividad que lo teológico-político asume como inevitable, conlleva a la destrucción total del ser humano, justamente por intentar salvarlo radicalmente de la violencia. La conversión del enemigo político en enemigo de la humanidad, proclamada nuevamente desde principios del siglo XX, da cuenta a ojos de Schmitt de este fenómeno. Por ello, podemos afirmar que el esquema teológico político no se circunscribe tan sólo a una definición de corte ontológico-política; también, y ante todo, tiene una demarcación axiológica definida: constituye la vara de medir con la que la época de la Modernidad queda impugnada en su propio devenir histórico⁵⁶ (Assmann, 2015, 17).

[§7] En la defensa polivalente del teorema de la secularización, de la que hemos intentado dar algunas pinceladas, se vuelve complicado e incluso inconveniente pretender mantener una actitud completamente neutral ante el argumentario del que los autores se sirven para defender las posiciones mantenidas. Otra cosa bien distinta, claro está, sería la aplicación de los resultados al mundo contemporáneo. Tal operación, que

⁵⁶ Hemos ofrecido una imagen exenta de los matices necesarios para comprender el pensamiento schmittiano en su integridad. Falta en ella también la evolución de su propio pensamiento, que en *Teología Política II* empieza a abrirse a la comprensión de un mundo que ya no necesita en absoluto de la trascendencia divina para su autoafirmación. “Las últimas páginas del libro de Schmitt surgen de la evidencia de algo indudable: la coherencia de las posiciones de Blumenberg. Era tal esta coherencia que Schmitt la contempló con un éxtasis teórico. La finalidad de ofrecer sus reflexiones ante el verdadero rostro del vencedor, al final de su libro, consistía en mostrar, en una contraimagen, hasta qué punto su mundo clásico dominado por la teología y la política era preferible al que se anunciaba. Aquí la cuestión de la verdad una vez más quedó desalojada y, en su lugar, se impuso la ilusión varrónica de lo deseable. Ante el viejo Schmitt, cercano a la muerte, se eleva un mundo completamente inmanente. Lo único que tiene poder y legitimidad, por sí mismo, es lo que se presenta como nuevo. Para imponerse, ni siquiera tiene que hacer referencia a lo antiguo. Basta con su propia existencia, con ser lo que es” (Villacañas, 2009, 178-179). Esta reconocimiento de los tiempos y las estructuras de la Weltanschauung de lo contemporáneo no le eran ajenos a Schmitt desde, al menos, su *Begriff des politischen*, pero con la apuesta de Blumenberg por comprender la Modernidad como la negación de la negación del mundo (*ibid.*, 178), su consciencia de la autonomía de la Modernidad le empezó a aparecerse cada vez más prístina.

siempre está presente en sus escritos, peca a nuestro parecer de una suerte de necesidad cuasi obsesiva de mostrar una mayor validez en la investigación por el mero hecho de querer enmarcarla apresuradamente en el contexto de lo que acaece contemporáneamente. Y poco sentido tiene subir al carro de lo novísimo una serie de sistematizaciones sobre lo político y lo religioso que difícilmente ligan con las reflexiones en torno a los paradigmas contemporáneos desde los que se hace política. La urgencia de lo teológico-político a principios y mediados del siglo XX no puede ser satisfactoriamente anclada a un mundo globalizado; o dicho con mayor concreción: la sagacidad de los análisis sobre la lógica del estado de excepción de Giorgio Agamben chirrían en un mundo en el que todavía está en debate el papel de los actores en la geopolítica o el alcance político de los Estados-nación; mundo en el que, por lo demás, la figura de la soberanía se diluye ante la imposibilidad de encontrarla en un sujeto determinado, aun cuando éste se definiese funcionalmente y abarcase a todo un elenco de actores bajo la misma personalidad jurídica. Si bien la cuestión de la teología política ha tenido una repercusión significativa a mediados del siglo XX y en las últimas décadas ha vuelto al escenario como índice explicativo de los fenómenos contemporáneos, ciertos presupuestos de tal teorema no pueden sino forzar bruscamente, o como mínimo llevar a cabo generalizaciones simplificadoras, en torno a la panorámica globalizada en la que nos encontramos. Pensamos, más que en la impugnación total de ciertos teoremas, en ciertos acentos hermenéuticos que la literatura filosófica lleva a cabo: sea por ejemplo sobre la cuestión de la soberanía, que, desde la perspectiva de las lecturas sobre Schmitt tiende a plantearse desde un personalismo decisionista y por ende, apegado al teorema de la secularización.

Mencionamos de pasada la situación de la teología política en el mundo contemporáneo dada su pretensión de amplitud de miras, que parece trazar un arco desde la Modernidad hasta el siglo XXI y las crisis del capitalismo contemporáneo. Este nihilismo, esta muerte lenta, cobra sentido a la luz de profanar las categorías teológico-políticas y cedérselas a los discursos sobre la aspirada neutralidad estatal. La secularización en lo político afectaba directamente a la crisis de autoridad del Estado Absolutista, con el añadido de mantener el mismo esquema, en progresiva decadencia, hasta nuestros días. El problema fundamental radica en que no queda claro qué sea aquello que ya no juega su papel preponderante: “Faltaría algo que antes debió de estar ahí. Con ello, apenas se explica la pérdida, sino que lo único que se hace es integrarla en

un inmenso y fatal inventario de desapariciones” (Blumenberg, 2008, 14). Si no se diera una secularización de la filosofía de la historia en sentido fuerte, la cuestión de la *crisis de autoridad* en el Estado Absolutista (en el que se generan las filosofías de la historia), es decir, la crisis de la legitimidad y efectividad de la Ley por autoridad divina, tendrá que ser abordada con medios menos imponentes. Esa crisis de autoridad pierde el carácter melancólico, y a esa pérdida la acompaña la asepsia en la comprensión de los fenómenos. Al estudio sobre la autoridad y el carisma habrá que acercarse sin el temor de caer rendido por su aura. Y esto no es válido tan sólo para el mundo contemporáneo, sino también para gran parte de las últimas décadas del siglo XVIII y parte del XIX. Que los últimos años del siglo XIX y la primera mitad del XX se hayan visto sumergidos en fenómenos soberanistas personales no obliga a acatar una suerte de continuidad latente de la recuperación de la teología política como instrumento de medición del curso histórico general. Esto sirve para la comprensión de ciertos fenómenos históricos, pero reduce la relevancia de otros en favor de una narrativa que ni siquiera es operativa desde las cosmovisiones sociales contemporáneas. Pensar la revolución haitiana, la ambivalencia del poder actual en China o las tensiones político-religiosas en Oriente Medio bajo el mismo patrón constituye un simplismo apabullante. La esfera de lo político no parte necesariamente de una potestad religiosa desde la que los seres humanos se amparen. Y menos aún cabe pensar que un núcleo divino sea común a los distintos avatares sucedidos a lo largo del globo. Difícil se vuelve hablar de providencia en el mundo globalizado, tanto de su sombra como de su pérdida.

Pues si el fenómeno principal del que nos ocupamos en esta tesis se llama providencia, tendremos que reajustar aún más todo lo escrito hasta el momento. Pero tendremos que esperar a su indagación más prolija. Por ahora nos interesa hablar de ella en cuanto *elemento discursivo del entramado cristiano*. Antes que considerarla desde el vacío de su pérdida en la Ilustración ha de ser traducida a la exposición de la situación filosófica y política vigente en el siglo XVIII. Veamos, someramente, la cuestión de la providencia desde la óptica de la teología política: si hay un intercambio de roles, los agentes en juego serán dos: de una parte, la providencia, en tanto que concepto que planifica la historia desde una situación de *trascendencia* (en el régimen metafísico cristiano); de la otra, una suerte de *tribunal de la razón* que explica el mismo devenir histórico. La usurpación del rol providencial por la razón se llevaría a cabo mediante la impostación del progreso. Sin embargo, la liza por ocupar una función no implica que

uno de los elementos esté *por encima* del otro, o que estén jugando en el mismo terreno discursivo. La providencia es esquivada cuando llega el momento de definirla y, por ello, la presencia de elementos aporéticos y lagunas conceptuales, así como la falta de consistencia, serán constantes. Ante esta imposibilidad de traducción literal entre regímenes conceptuales que, voluntariamente, pretenden tomar distancias entre sí (a pesar de un hermanamiento con tintes cainitas desde sendas versiones) tomaremos posición del siguiente modo: daremos cuenta de la providencia desde una tematización que no atienda a su presunta secularización, sino a la pérdida de un “secreto sacro”. Adelantemos que la providencia mantiene unas relaciones infructuosas con la disposición al acatamiento de la ley, así como con su correlato de rebelión y/o utopía. En pocas palabras: no se puede entender el concepto de providencia sin una referencia obligada a los conceptos de *autoridad* y *libertad*, ambos encuadrados en los campos semánticos medieval y moderno, mas con diferencias fundamentales. La posición que tomaremos puede resumirse así: no renunciar a la explicación de la trascendencia reduciéndola a explicaciones inmanentes de corte evemerista; más bien, comprender el mecanismo fenomenológico, por decirlo así, de tal trascendencia. En términos de ontología política: no asumir las tesis fuertes de la teología política, sino abogar más bien por las dinámicas sociopolíticas ante la inconsistencia de aquello que de modo difuso viene a llamarse “ley”.

Löwith, Taubes (el joven Taubes de su tesis doctoral) o Schmitt no tienen por qué tener la última palabra al respecto. Su discurso acerca de la concepción de la historia europea presupone que tal proceso de secularización es algo asentado, sin ni siquiera interrogarnos acerca de sus características, funciones y alcance. Teóricos de distinto sesgo ideológico, así como de diferentes herencias filosóficas, han puesto el dedo en la llaga respecto a la cuestión de la secularización, sea de modo directo o indirecto, explícito o implícito. Nos centraremos en las interpretaciones acerca de las implicaciones de la secularización a partir de tres autores: Hans Blumenberg, Peter Sloterdijk y Slavoj Žižek.

Capítulo V. *Las críticas al teorema de la secularización*

(1): *Hans Blumenberg*

Es el momento de detenernos a analizar tres perspectivas teóricas acerca de la Modernidad que abren vías hermenéuticas divergentes de las planteadas por el teorema de la secularización. La primera perspectiva, basal, sobre la que nos centraremos en este capítulo, concierne a la crítica de Hans Blumenberg a los presupuestos de tal teorema. En líneas generales, este autor concibe posible hablar de la legitimidad de la Edad Moderna, que no depende de una suerte de “culpabilidad” respecto a una herencia que presuntamente no han sabido captar. Dividiremos el capítulo en seis apartados diferenciados: aspectos esenciales de la crítica al teorema de la secularización, que servirán de base para las invectivas que Blumenberg hará a otros pensadores (§1); la apuesta de este autor por comprender el concepto de *mundo* en la Modernidad, concepción con la que marcará sus diferencias con el teorema de la secularización (§2); el cuestionamiento de la lógica de la “propiedad intelectual cristiana”, inherente al susodicho teorema (§3); las críticas a Löwith y Koselleck basadas en la presunta supervivencia del *éschaton* y del Juicio Final en la época moderna (§4); la crítica a la teología política de Schmitt, la cual parte de una suerte de un núcleo inmutable de lo político en la historia (§5), que lo lleva, en última instancia, a defender una preeminencia de lo “político-teológico” sobre lo “teológico-político” (§6).

[§1] Blumenberg ha sido el primero en elaborar una crítica sistemática del concepto de secularización, y sus consideraciones merecen nuestra atención en este momento. Desde nuestro punto de vista, la cuestión de la secularización, y los resultados provisionales que pudiésemos obtener al respecto, arrojan luz sobre la cuestión de la comprensión misma de la filosofía de la historia, y esto por dos motivos principales: 1) en el aspecto formal, académico, porque la filosofía de la historia es considerada como *secularización* de la teología de la historia; 2) en el aspecto que concierne al contenido, porque con el concepto de secularización entra de lleno la discusión acerca del “oscuro objeto” que mueve a la historia y que, desde la Modernidad, la razón ha robado a Dios sabe quién, y, en tal acto delictivo, lo ha desfigurado hasta hacernos imposible representarnos un destino propio. Lo que está en

discusión es la validez hermenéutica de la secularización; cómo ésta modula aquellos fenómenos que caen bajo su dominio. En su particular proceder, el teorema de la secularización sitúa a la Modernidad en un status que, como poco, se presentaría como deficitario:

La categoría de la secularización nos debe hacer reconocer que se solapa la condicionalidad histórica por el interés que en ello tiene la propia época; nos presenta como algo ideológico la ruptura con el pasado por parte de la racionalidad moderna (Blumenberg, 2008, 32).

De secularización no sólo hablan aquéllos que critican a la Modernidad; este modelo teórico también ha sido usado por quienes defienden la reapropiación de los bienes eclesiásticos (materiales y teóricos). La secularización vale tanto para quienes pretenden cambiar las tornas respecto a las condiciones del Medievo como para los que se lamentan de lo fatal de esa decisión (moderna). No parece, por tanto, que se hable de secularización sin una toma de posición clara y definida contra alguno de los dos elementos que entran en juego, a saber, *contra el antecedente* (por parte de perspectivas más laicas contra la inmersión de lo religioso en la vida pública) o *contra el consecuente* (por parte de aquellos quienes adjudican un error de comprensión fundacional en la herencia recibida). A modo de *exempla*: Voltaire se encontraría en la fila de los primeros; Löwith en la fila de los segundos. Nuestro interés, de cara a la tesis, se centra en las críticas al elemento consecuente⁵⁷. El teorema de la secularización anula toda posibilidad de autonomía real de una época (la moderna) por su dependencia ignorada de los condicionamientos históricos previos “[...] En tant que catégorie interprétative, la «sécularisation» ne rend pas justice à la modernité, pour autant qu’elle semble postuler que la modernité n’est que le Moyen-Âge, moins la foi en la transcendance”⁵⁸ (Greisch, 2004, 281). Es por ello que Blumenberg se erige en defensor de la autonomía de las indagaciones específicas de la Modernidad, buscando los principios de liberación y no dependencia de la Modernidad respecto del Cristianismo.

El teorema de la secularización ha sido reivindicado, la mayoría de las veces de modo tácito, por una estela de pensadores de distinto cuño que en raras ocasiones han puesto en tela de juicio sus presupuestos y su alcance metódico: “El empleo del término

⁵⁷ Las críticas al antecedente se enmarcan más bien en las tesis del laicismo (en sus orígenes, especialmente el francés) que requerirían de un estudio independiente, tal como indicamos en la nota 17.

⁵⁸ “En tanto que categoría interpretativa, la «secularización» no hace justicia a la Modernidad, en la medida en que parece postular que la Modernidad *no es más que* la Edad Media, sólo que sin la fe en la trascendencia” [traducción nuestra].

«secularización» tiene lugar durante mucho tiempo con una no vinculante ambigüedad semántica y un uso ocasional que no busca, en absoluto, la precisión” (Blumenberg, 2008, 29). Cabe señalar que es la propia Modernidad la que comienza el discurso sobre las épocas (ibid., 116), por lo que es menester examinar si hay una transferencia de metalidades entre las *épocas* por parte de quienes rechazan los fundamentos de la Modernidad⁵⁹. El teorema de la secularización se mueve con tranquilidad en un terreno en el que no ha indagado sobre el papel del lenguaje en los distintos contextos epocales, asumiendo que la herencia de cierto vocabulario connota el arrastre, aunque desfigurado, de los sentidos previos, que afloran en los nuevos usos y los volvería susceptibles de ser criticados. Sin embargo, esta mirada crítica no tiene en cuenta un factor fundamental, i. e., que el elenco de cuestiones de fondo haya cambiado: “[...] the stability of the linguistic level fabricates an illusion of continuity between religious and secular concerns even if the questions have in fact changed”⁶⁰ (Pankakoski, 2013, 221). Que las cuestiones hayan cambiado de hecho remite no sólo a la transición de problemas, sino también a la fragilidad de un decir estable, de una vez por todas. No por casualidad (aunque el foco de atención del debate de Hans Blumenberg se centra en los frentes que abre con Löwith, Koselleck o Schmitt) el primer interlocutor al que apela en *La legitimación de la Edad Moderna* es Gadamer. Creemos que su aparición es la primera porque, de esa manera, Blumenberg puede mostrar los presupuestos exegéticos gracias a los cuales el teorema de la secularización pervive y atrae el interés de los intelectuales de su época. La defensa que Gadamer hace del mismo consiste en afirmar que el paradigma *deja patente una dimensión de sentido oculto característica de todo horizonte hermenéutico*, dimensión que evidencia la finitud radical del ser humano y su dependencia para con la tradición. El gran problema detectado es que, en su aplicación, la interpretación que hiciera la Modernidad de sí misma “[...] se convertiría en una conciencia no autotransparente en su relación con lo substancial, una conciencia a la que la hermenéutica descubriría su propio trasfondo” (Blumenberg, 2008, 25). Hay en toda hermenéutica una conciencia de las limitaciones propias del ser humano en su radical historicidad, eso es evidente. El inconveniente que acucia a tal perspectiva es cómo en

⁵⁹ Ello no significa, por otra parte, reafirmarse sin más en la “verdad” de la epocalidad moderna, que también adolece de sus fallas teóricas y presupuestos discutibles. A modo de ejemplo: el interés en las teleologías de las filosofías de la historia modernas no reside en encumbrar tales discursos como verdaderos, sino en encuadrar los presupuestos de esas teleologías que remiten, en sus discursos, a las preguntas y respuestas que ofrecen.

⁶⁰ “La estabilidad en el plano lingüístico genera la ilusión de continuidad entre las preocupaciones religiosas y seculares incluso si las cuestiones han cambiado de hecho” [traducción nuestra].

tal aplicación de los principios de la hermenéutica a la Modernidad se deslizan sutilmente hacia una visión peyorativa de la misma, y cómo, a su vez, el interés por el pasado se traduce en una falta de compromiso teórico por el presente (de la Modernidad)⁶¹. En aquellos autores deudores de Heidegger y/o Schmitt (Löwith, Gadamer o Koselleck) rara vez no queda algún remanente de ese menosprecio a una época que ha perdido el contacto con su suelo “originario”, con una experiencia “radical” del mundo y que, en su deriva impía, esto ya sin comillas, no puede atender a la realidad sino con unas anteojeras que deforman las relaciones con el mundo⁶². Veamos cómo Löwith plantea la cuestión al respecto:

En la antigüedad y el cristianismo la experiencia de la historia estaba aún vinculada, ordenada y limitada: en el pensamiento griego, de forma cosmológica mediante el orden y el *logos* del cosmos físico; en la fe cristiana, de forma teológica mediante el orden de la creación y la voluntad de Dios (Löwith, 1997, 240).

Ello nos llevaría a apereibir el error fundamental de la Modernidad, que juega entre dos bandas aparentemente comunicables entre sí: “El pensamiento histórico moderno no es ni cristiano ni pagano, sino una mezcla opaca entre creer y ver. Quiere creer en el futuro, pero no puede evitar ver la repetición de lo mismo” (Löwith, 1997, 158). Tal sería la encrucijada peculiar de la Modernidad, ante la cual no puede sino plantear un modelo totalizador de la historia en el cual se introducirían elementos variables de las cosmovisiones griega y judeo-cristiana. Este problema no se queda en las postrimerías de una Modernidad alejada de nuestras vivencias contemporáneas, sino que persiste como un error impensado y determinante de nuestra mismísima civilización:

Nuestra preocupación exclusiva por el mundo histórico como escenario último de la existencia y del destino humanos es un producto de nuestra alienación de la teología natural de la antigüedad y de la teología sobrenatural del cristianismo, las cuales

⁶¹ “El talón de Aquiles de esta tesis fundadora de una hermenéutica de las tradiciones es que aquello que ganamos en alcance hermenéutico lo perdemos en rigor metodológico” [traducción nuestra] (Greisch, 2004, 285).

⁶² En este sentido, los últimos pasos de Löwith en su trayectoria filosófica muestran indicios claros de tal perspectiva, pues el problema de la secularización va perdiendo su importancia con los años, centrándose en cambio en la disyunción entre naturaleza e historia, cuya quiebra obligaría al sujeto de la época de la *Gestell* (cuyas raíces se hundirían hasta finales de la Antigüedad) a una suerte de responsabilidad total para con la historia que se le presenta (Blumenberg, 2008, 36). No obstante, aunque Löwith vaya dejando de lado la tematización de la secularización, ésta sigue funcionando como un fondo operativo que no se abandona jamás por completo. Que hayamos podido rastrear, al menos hasta su texto “La fatalidad del progreso”, de 1963. Quizás la impetuosa defensa del modelo judeo-cristiano volviera a perder fuelle con los años, pero no nos interesa tratar la cuestión desde un punto de vista psicologista; de cara a la tematización de la secularización operamos, más bien, confiriéndole al cristianismo, *qua* experiencia originaria, una posición privilegiada respecto a las experiencias derivadas.

proporcionaban a la historia un marco y un horizonte para su comprensión que en sí no era histórico (Löwith, 1997, 176).

Hay algo que se escapa siempre de la misma historia, algo que tiene la capacidad de darle fundamentación así como de negársela. Tal es el punto que los modernos, así como los contemporáneos, no parecen haber comprendido: su error, heideggerianamente hablando, consiste en no tener viso alguno de la *pérdida* desde la cual operan. No es una pérdida de tradición o historiografía adecuada sin más, sino que apunta a una pérdida de un nexo con un *cosmos* que, si bien no cabe definir como verdadero, sí que contempla una *diferencia ontológica* desde la que, presuntamente, el ser humano puede aprehender un mundo desde la finitud inherente a toda autenticidad. Pérdida del mundo y sobreabundancia de una subjetividad principalmente errada: tales son los ingredientes característicos del pensar moderno y contemporáneo que les obligan a encumbrar, sistemáticamente, a esa historia global que pretende ofrecernos un sentido, a pesar de que “La conciencia histórica no puede tomar a partir de sí misma una decisión objetiva a este respecto, por cuanto la historia nunca puede enseñarnos qué es verdadero y qué es falso” (Löwith, 1997, 186). La exposición de los textos presentes manifiesta la pretensión de la escuela heideggeriana de insistir en la validez del teorema de la secularización para denunciar la renuncia al *sentido oculto* que la Modernidad ha ejecutado. Consciente o inconscientemente, la era de la razón es la época de la máxima ceguera del mundo en su totalidad. Y si de ceguera hablamos, ésta se delata, en su máximo esplendor, en las construcciones filosófico-históricas.

[§2] La obra en la que Blumenberg trata con más empeño la cuestión de la secularización, *La legitimación de la Edad Moderna*, se articula a partir de un elemento que de manera constante pone en juego: la aprehensión del *mundo* y la relación de la Modernidad para con el mismo. De esta idea también se servía inicialmente el teorema de la secularización: recriminando a los saberes su “mundanización” creciente, se abría el espacio para esa desmundanización del judeo-cristianismo a través de los errores de perspectiva cometidos por los herederos desagradecidos de la tradición cristiana. Esto no significa que el concepto de “mundo” reivindicado por la Modernidad sea más “verdadero”, sino que es más plausible en la medida en que intenta escapar del mito del privilegio del ser humano de ser amparado por Dios: “En cuanto defensor de Dios, en cuanto sujeto de la historia, el hombre asume el papel de ser imprescindible. No se ha

hecho algo imprescindible únicamente para el mundo, como su espectador y actor, y hasta creador de su «realidad», sino también, gracias a ese rol en el mundo, para Dios, cuya «felicidad» se sospecha que está en manos del hombre” (Blumenberg, 2003b, 40). Nos encontramos ante la tesitura de dar cuenta de la legitimación de una Modernidad que no se centre en mostrar las “verdades” que esta época hubiera sacado a la luz; tampoco se trata de legitimar la época a partir de sus discursos más autocomplacientes; menos aún de defender los postulados de las distintas filosofías de la historia, que proclaman la valía incondicional de la civilización occidental. La legitimación de la Edad Moderna sólo tiene sentido si somos capaces de mostrar aquellos elementos discursivos que denoten la autonomía de sus problemas respecto a tiempos pasados. El concepto de mundo es la piedra de toque para llevar a cabo tal operación. Éste se entiende desde un absolutismo que no puede sino provocar una angustia que ha de cesar a través de un tratamiento explicativo, y por ello consustancialmente anestésico, del mismo mundo⁶³. A esta afirmación Blumenberg le añade un matiz esencial: ciertamente la noción moderna de “mundo” requiere de un pasado previo, pero ello ha de ser visto fuera de las coordenadas de error o veracidad; el *locus* onto-epistemológico del mundo en la Modernidad inaugura una nueva relación entre subjetividad y mundo que ha de ser estudiada por sí misma, no a partir de la rémora pasada: “El hombre, privado desde el ocaso de la Edad Media de las tradicionales garantías de orden y preeminencia, se ve a partir de ahora impelido hacia una afirmación cada vez más intensa de sí mismo para poder hacer frente a un mundo sin miramientos de ningún tipo”⁶⁴ (Wetz, 1996, 31). En Blumenberg se hace patente un “absolutismo del mundo” lejano de un habitar armónico.

⁶³ “Se mire por donde se mire, un universo inconmensurable, mudo e indiferente, compuesto de hidrógeno y helio, un decepcionante desierto sideral, es evidentemente algo muy distinto de un conjunto significativo en sí mismo coherente de índole mítica, religiosa o metafísica [...]. Todo esto le otorga al absolutismo de la realidad un grado extremadamente alto de plausibilidad” (Wetz, 1996, 154-155). La plausibilidad de los discursos científicos no puede eliminar completamente los resquicios míticos y metafóricos ínsitos en el lenguaje, cierto es, pero su criterio de racionalidad permite separarnos de ciertos mitologemas que calman excesivamente nuestro trato con una realidad que no da viso alguno de ofrecerse como “habitabile” (en un sentido heideggeriano). Hay una cierta impotencia en las pretensiones totales de la ciencia, aunque ello no permite desestimarlas ni limitarlas tanto como a veces se quisiera: “Las afirmaciones de totalidad y orientativas no pueden consolidarse en forma de proposiciones científicamente fundamentadas, pero no por eso son inaccesibles a toda reflexión racional” (Wetz, 1996, 151). Es así como entiende Blumenberg el principio de razón suficiente: el *logos* de la Modernidad no puede cubrirse de un aura cercana a la epopeya, desde la que combatir la fe. Antes bien, lo relevante de esta racionalidad moderna consiste en la plausibilidad de sus aseveraciones dentro del mundo que, si bien no pueden elevarse al rango metafísico que les permitiese dar cuenta del todo del cosmos, no por ello quedan invalidadas sus pretensiones de legitimarse frente a otros saberes, como la teología o la metafísica clásica, las cuales sí que se arrojarían la potestad de ser las lectoras *adecuadas* de lo real.

⁶⁴ La interpretación de Wetz, no obstante, presenta un desencanto no sólo por el mundo, sino también por la recuperación de un *mínimum* del proyecto ilustrado, que no es tan evidente en la obra de Blumenberg (Fragio, 2012, 662-663).

Antes bien, el ser humano se hace consciente de la indiferencia del mundo para con él, provocándose así la reacción de buscar “refugio” en sistemas que den cuenta de la realidad y la domeñen de algún modo. La técnica no constituye una ingenua desatención o un enseñoreamiento del mundo, producto de un egotismo desenfrenado por falta de atención al fundamento, sino el modo de protegerse del “fundamento-mundo” que anula la posibilidad de habitarlo en una relación recíproca, casi antropomórfica, de la convivencia reglada. Lo que Blumenberg sí compartiría con Löwith sería el diagnóstico de desmundanzación distintiva del modelo cristiano más apegado al *éschaton*, aunque no el trasvase de la autopercepción cristiana a la conciencia moderna:

L’orientarisi classico dell’uomo in relazione al tutto del cosmo fisico, che è divino in se stesso, muta radicalmente coll’apparire della fede nella storia biblica della creazione, che parla sì, anch’essa, del cielo e della terra, ma che non è tuttavia una cosmo-teologia, bensì una antropo-teologia, perché in essa Dio diventa uomo e l’uomo è fatto a immagine di Dio. L’uomo trascende verso Dio, ma ne consegue la svalorizzazione del mondo. Se il mondo è stato creato una volta per volontà di un Dio sopramondano ed extramondano, se il mondo è stato creato in funzione dell’uomo –esso resta allora come cosmo depotenziato e snaturato⁶⁵ (Löwith, 1966, 10).

Resulta curioso, por otra parte, el hecho de hablar de despotenciación o desnaturalización: la privación de la potencia y de la *physis* implica la imposición de dos polos opuestos impensables en el mundo greco-latino. De haber reivindicación de la mundanidad, tendremos que esperar a la Modernidad: “El discurso sobre la secularización está condicionado [...], en su misma posibilidad, por aquel fenómeno que había sido el primero en fundamentar la *mundanidad*. Antes de la *no-mundanidad* no se daba la *mundanidad*” (Blumenberg, 2008, 55). El mundo irrumpe como espacio a reconquistar desde unas nuevas coordenadas. La Modernidad contempla la naturaleza de un modo distinto a como la mentalidad grecolatina contemplaba el cosmos; y también de un modo distinto a como el cristianismo rechazaba la creación para aspirar a algo otro desde donde se reescribían los caracteres de lo terreno. He aquí la explicación de por qué la Modernidad facilita que se reflexione sobre ella en términos de secularización. Pero he aquí también el esfuerzo de Blumenberg por repensar tal

⁶⁵ “La orientación clásica del hombre en relación al todo del cosmos físico, que es divino en sí mismo, muta radicalmente con la aparición de la fe en la historia bíblica de la creación; ésta también habla del cielo y de la tierra, pero no es una cosmo-teología, sino más bien una antropo-teología, pues en ella Dios se hace hombre y el hombre es creado a imagen de Dios. El hombre trasciende hacia Dios, y con ello provoca la desvalorización del mundo. Si el mundo ha sido creado en función del hombre, ahora queda como cosmos despotenciado y desnaturalizado” [traducción nuestra].

teorema desde una perspectiva que no se ampare en el “hurto ilegítimo” de los modernos para con la tradición cristiana⁶⁶.

[§3] Replantearse la autonomía de la mundanidad moderna lleva a arrojar luz sobre los presupuestos de la Modernidad en términos divergentes a los ofrecidos por las interpretaciones secularizantes. Para achacar errores de base a la Modernidad se requiere de una peculiar mirada al vínculo entre verdad y legitimidad propio de esa época: no se trata meramente de proponer enunciados particulares cuyo contenido pueda ser considerado como verdadero o falso. Desde el teorema de la secularización, la cuestión radica en dejar patente *quiénes* tienen la autoridad para enunciarlos. Los autores cristianos, de Tertuliano en adelante, asumen que ciertos contenidos de las filosofías paganas no son válidos si no vuelven a la fuente de la Revelación. Ésta actúa como piedra de toque para todos los enunciados que quieran pronunciarse en torno a las cuestiones últimas de la filosofía y la teología. Tener competencias exegéticas intransferibles permite, según Blumenberg, rastrear un nexo entre *verdad* y *propiedad* que no se origina en el mundo burgués, sino siglos atrás. Es por ello que el teorema de la secularización haría aguas si insistiese en hablar de *traspaso de competencias*, pues el nexo entre verdad y legitimidad de la Modernidad apunta en otra dirección, esto es, la autoafirmación de la razón y su peculiar teleología⁶⁷; a saber, la búsqueda del suelo firme de la evidencia:

Su postulado es la autopropiedad de la verdad mediante la autoproducción de la misma. El saber mediante la mera enseñanza se convierte en una forma derivada del saber proveniente de la posesión de la verdad, que todo sujeto racional podría hacer suya mediante su propia labor cognoscitiva (Blumenberg, 2008, 78).

Si todo ha de pasar por la apropiación de la verdad mediante un método que finalmente nos permite elaborar un juicio, difícilmente podemos insistir en la transferencia de operaciones, formales o de contenido, del modelo teológico cristiano al modelo racionalista de la Modernidad. La autoridad divina, la autoridad de los Padres de la Iglesia, la autoridad papal y su peculiar vicaría: todas ellas apuntan a un fondo

⁶⁶ “La modernidad es legítima y no le ha hurtado a nadie su patrimonio ni vive a expensas de la intrusión de motivos forasteros, en este caso, teológicos; no debe arrastrar ningún sentimiento de culpa cultural por una presunta pero inexistente morosidad” (Oncina, 2003, 19).

⁶⁷ Autoafirmación cuyo máximo exponente es el giro copernicano kantiano, con cuya historia de la razón da cuenta de los cambios entre el modelo teológico y el modelo racional sin adecuarse a los esquemas del teorema de la secularización (Villacañas, 2004, 70-71).

insondable para el conocimiento, donde la evidencia juega un papel epistemológico secundario. El ámbito de la verdad como revelación, que conlleva la apropiación de la verdad según una insoslayable sustracción de la misma, no tiene cabida alguna en los procesos epistemológicos típicos de tal época. La conjunción entre fe y razón, tan cara a Tomás de Aquino, ha perdido su razón de ser en su metodología explícita y en los logros a los que aspira.

[§4] En lo que respecta al campo conquistado por la filosofía de la historia, es decir, aquella historia *qua* objeto metafísico de sentido, Löwith ve con claridad que aquí nos enfrentamos a un caso claro de secularización. Es en esta disciplina donde la transferencia de competencias acabar por recaer en un actor incapaz de cometer el cometido originario: habérselas con la historia desde una experiencia adecuada; una experiencia que permitiese habitar el mundo y no destruirlo. El pésimo actor moderno es el género humano, concebido como fundamento voluntarista de su realidad circundante, la cual pone al servicio de la razón.

El objetivo o finalidad, el «por qué» y por tanto el sentido se basaban originariamente en la fe en la voluntad providencial de Dios y se secularizaron luego, a partir de la sustitución de las antiguas teologías de la historia por modernas filosofías de la historia, plasmándose en la voluntad planificadora del ser humano creador de la historia (Löwith, 1997, 168).

El *télos* de la historia no sería sino un elemento bastardo que arrastraría consigo características experienciales propias de la escatología cristiana. Esta escatología estaba regida por un plan providencial (aunque ignoto por los hombres), planificación que aparece en la patrística cristiana con una gran fuerza de empuje en su mensaje proselitista. Pero es precisamente en pasajes como éste donde quedan patentes una serie de lagunas conceptuales en torno a la secularización aplicadas a la filosofía de la historia de los siglos XVIII y XIX.

a) *En primer lugar*, ¿puede acaso la recepción de la herencia plantearse *radicalmente* como secularización? Tal aserción se torna harto complicada de defender si asumimos que el concepto de historia, como bien tematiza Koselleck, no es en absoluto neutro o independiente del contexto histórico en el que agranda su campo

semántico⁶⁸. Entender esa ampliación semántica como desfiguración de lo heredado va más allá de una descripción aséptica, pues se torna en minusvaloración de las tesis defendidas por no corresponder con el “molde” de lo originario. Achacar a las nuevas concepciones de la historia el carácter de derivadas (y de ahí el carácter de erróneas) exige una justificación mínima; justificación de la que ciertos autores se sienten exentos en la medida en que aluden a un principio inapropiable, que da cuenta de la veracidad de una serie de proposiciones por cercanía a tal principio. Paradójica cercanía que, por otra parte, no admitiría cambios conceptuales (modernos) debido al “ruido de fondo” del propio carácter finito e histórico del hombre: sólo desde la posición del reconocimiento de la lejanía del fundamento éste puede acercársenos; cualquier intento de traerlo tan sólo lo aleja. El juicio de Blumenberg al respecto es inapelable: “La ilegitimidad del resultado de la secularización consiste en que no le está permitido secularizar el propio proceso del que ha surgido” (Blumenberg, 2008, 25). No nos es necesario remontarnos a la experiencia originaria para efectuar la crítica sobre el alcance de la secularización: basta con que nos detengamos metodológicamente en examinar si en otras épocas sería operativo tal concepto. Ya que el concepto de secularización se ha desvinculado de sus inicios en el derecho canónico, ampliando su proceder a toda interpretación que se desvíe de aquellas experiencias originarias, ¿no podría acaso funcionar en las disputas en torno a la substancialidad de Dios en Duns Scoto y Tomás de Aquino? ¿O en la incipiente lógica de la representación platónica? ¿O en la desvinculación de *physis* y *nomos* de los sofistas? Podría aducirse que la secularización opera desde perspectivas epocales amplias, pero incluso en ese caso no podemos desdeñar el papel de la desvinculación paulatina de lo arcaico en la propia Grecia de los siglos V y IV antes de Cristo, menos aún en filosofías helenísticas como la epicúrea. Ese paso no lo ejecuta Löwith en absoluto, pues el objeto sobre el que se centra es la constitución de la historia *qua* objeto de sentido de las filosofías de la historia. Lo que Löwith no parece querer ver es que el trazo con el que desdeña la autenticidad de la Modernidad se basa en un arco que comienza en los inicios de la cultura occidental (y parte de la oriental), no de la cultura *cristiana*. Frente a esa perspectiva (repiteamos, paradójica) de la no permisividad a la hora de interpretar de lo heredado, se deduce que para Löwith existen unas constantes antropológicas, traducidas

⁶⁸ Cuestión que, por otra parte, ya tenía presente *in nuce* el propio Löwith en su tratamiento de los historiadores clásicos en confrontación con la cosmovisión judeo-cristiana (Löwith, 1997, 178, 321-324, 353).

a su vez en unas constantes históricas, que pueden analizarse según su grado de cercanía al origen que las fundamenta: “La clarividencia moderna en lo que respecta a la variedad de las formas históricas de existencia y pensamiento tiene también su otra cara: la ceguera en cuanto a los rasgos básicos invariables de aquello que es común y eternamente humano” (Löwith, 1997, 186).

Volviendo a Blumenberg, la cuestión se traduce en que “El discurso teológico de la secularización sólo puede evitar tocar el problema de las constantes [en la historia] porque presupone como algo incuestionable un origen absoluto y trascendente de los contenidos correspondientes” (Blumenber, 2003A, 37). Que Löwith asuma que podamos encontrar invariantes en la conducta humana no es una aserción en absoluto inocente: pende de una concepción de libertad y gracia de índole cristiana cuyo objetivo es dejar un hueco a la plausibilidad de lo divino en el mundo físico, de conformar la esperanza como principio antropológico. El modo más sutil con el que nos lo presenta alude a la esperanza como modo de “sensatez” frente a las construcciones racionales del sentido de la historia. Aquí entra en juego un principio de no-traducibilidad entre el mensaje de la revelación y la historia humana⁶⁹. La dinámica de su reabsorción por una razón moderna siempre deja un hueco a lo salvífico que puede romper con aquello que la encadena. Es por esto que Blumenberg señala con cierta sorna que “El teorema de la secularización [...] existe *por la gracia* del cristianismo” (Blumenberg, 2008, 36), o sea: las propias condiciones del error de la modernidad, que se quedan patentes en su reabsorción del cristianismo, son aquellas que, cuasi dialécticamente, posibilitan que el mensaje salvífico recupere su valía y su orientación hacia el origen.

b) *En segundo lugar*: ¿es acaso tan legítimo ese juego de trasvase conceptual entre “fe en el plan providencial” y “secularización de la escatología”? Aquí Blumenberg deja constancia de la inconsistencia sistemática al poner en juego ambos términos, mostrando que la secularización funcionaría de un modo más coherente optando por la escatología en detrimento de la providencia, siendo esta última de origen helenístico y estando inscrita en la dinámica del *cosmos*:

El pensamiento de la providencia no era secularizable en una fase posterior de la historia cristiana por la sencilla razón de que él mismo había cooperado, al principio de

⁶⁹ “Mientras el cristianismo sepa lo que era en su origen, sabrá defenderse incluso contra el «mundo». Esta apología se integra en una situación histórica mundial, lo cual no significa, sin embargo, que el mensaje cristiano y su anuncio puedan ser absorbidos por la historia universal sin perder su sentido supramundano” (Löwith, 1997, 359).

esta historia, en esa fundamental mundanización del cristianismo consistente en hacer retroceder a la escatología, con la consiguiente reintroducción de los plazos históricos. Que el mundo, en su conjunto, esté bien gobernado sólo tiene un significado tranquilizador si su propia permanencia vuelve a ser de nuevo un valor (Blumenberg, 2008, 45).

El casi explícito antagonismo entre *télos* griego y *finis* judeo-cristiano se diluye en cuanto observamos cómo la providencia, o *prónoia*, entró en el juego semántico de la patrística. Su posterior reconceptualización, aparte de no plantearse como *ilegítima* por parte de Löwith, rompe internamente la distinción entre ambos términos que este pensador planteó. Pues la finalidad del pensamiento griego operaba dentro de los tipos de causalidad que se dan en el mismo mundo, y su introducción en el discurso de ciertos pensadores de la patrística alentó un futuro nudo gordiano, si a la relación del cristianismo con la historia nos referimos. La equivocidad característica de la Modernidad según Löwith en torno a la cuestión entre *télos* y *finis* bien podría ser una equivocidad de la propia teoría de la secularización, o incluso una equivocidad de los discursos de Clemente de Alejandría o de Agustín de Hipona. No es en absoluto lo mismo un acortamiento del tiempo histórico desde la apocalíptica judeo-cristiana, que rompe incluso con los ritmos cronológicos naturales, que la postulación de una serie de ciclos que han de cumplirse en el mundo bajo el mandato de un dios mente y regulador del cosmos. La orientación histórica en la escatología tiene como premisa la supresión de la historia misma, la esperada ilusión de borrar (o reinscribir radicalmente la carne en su resurrección) todo cariz mundano bajo el signo de lo divino.

Contemplemos la cuestión de los tiempos escatológico y providencial desde los estudios de Koselleck: aunque no mente a la providencia directamente (sí a Dios, como sujeto cuyos atributos han sido mudados al hombre), plantea un trasvase de competencias. ¿Pero acaso tiene sentido entonces comparar las temporalidades de la apocalíptica y aquella del progreso? (Koselleck, 2003, 55-63). La cuestión no es fácil de responder de manera inmediata, pues, como acabamos de decir, abunda la literatura patrística y medieval que intenta poner en concordancia ambos extremos contrapuestos. En lo que atañe al teorema de la secularización, la operación se lleva a cabo afirmando que es el progreso el que, al hacerse cargo del papel de la providencia, puede mostrar los caracteres de una escatología encubierta *por medio de la afinidad de los tiempos*: “La fórmula del acortamiento, la supresión del *ordo temporum*, es, por consiguiente, una premisa teológica o metahistórica permanentemente aplicable” (ibid., 52). La temporalidad es aprehendida desde su acortamiento, aunque deja sin examinar las

consecuencias de ello en cada caso: no nos encontramos con la misma comprensión del mundo en el planteamiento escatológico que en el planteamiento de la Modernidad. Tampoco la actitud de la fe cristiana puede compararse con facilidad a la de la autoproducción de la subjetividad moderna. Ni, por último, podemos afirmar que la subjetividad moderna se enseñoree con los mismos atributos de la divinidad:

Ambas posiciones [la cristiana y la del progreso] tienen algo en común. En efecto, sus argumentaciones se nutren de la fijación de una meta, de la determinación de una teleología, de un *télos* que debe ser alcanzado cada vez más deprisa. La meta de los progresos acelerados era el dominio de la naturaleza y, de modo creciente, también la autoorganización de la sociedad constituida políticamente. Desde entonces la salvación ya no es buscada al término de la historia, sino en el desarrollo y ejecución de la historia misma (ibid., 54).

¿Es realmente lícito incluir la cuestión de la salvación como una trasposición de las preocupaciones judeo-cristianas a aquellas preocupaciones por lo político de los siglos XVII y XVIII? Salvo en configuraciones desbocadas de círculos *illuminati* de Francia y Alemania a finales del s. XVIII, no parece que sea ese el acento principal de aquellos teóricos que se ocupan de las ciencias o de la organización política, ni siquiera en las más famosas utopías de Bacon a Moro. Parece difícil realizar un trasvase fenomenológico de conciencia de la espera creyente en el fin de los tiempos a la prosecución de cierta *eudaimonía* política mediante virtudes públicas, y que tal trasvase se traduzca perfecta y literalmente como *esperanza en la salvación en el propio mundo*⁷⁰. Lo que la Modernidad ejecuta en el mundo lo hace con miras al mismo mundo, no por mor de su finalización: “La escatología habla de un acontecimiento que irrumpe en la historia y que es heterogéneo respecto a ella y la trasciende, mientras que la idea de progreso hace la extrapolación de una estructura que es propia de todo presente a un futuro inmanente a la historia” (Blumenberg, 2008, 39). Mientras que en Löwith apreciamos una indistinción entre *éschaton* y *télos* cuyas premisas requieren de una seria revisión historiográfica, en Koselleck es palpable una cierta resistencia a abandonar los postulados principales del teorema de la secularización: éstos son

⁷⁰ Trasvase que además no tiene en cuenta siquiera la pretérita reapropiación de la *eudaimonía* griega por parte de la patrística: “En cierto modo, la fuerza del cristianismo se basaba en el hecho de que, en la fase aguda de su situación inicial, no estaba atado a ninguna concreción de los bienes de salvación, de manera que podía formularlos por primera vez. Por mucho que aquello que esa formulación había de prometer pudiera referirse a una esperanza trascendente, se veía obligado a tomar prestado su contenido del concepto, filosóficamente ya determinado, de la antigua *eudaimonía*. La inmortalidad como bien de salvación se convertía así en una contemplación de índole teórica, en una *visio beatifica*. En el fondo, una beatitud filosófica” (Blumenberg, 2008, 74). Se torna hartamente problemático acusar de transferencia a un contenido que él mismo era un préstamo, a la par que se considera ilegítima la idea misma de reapropiación y reconfiguración.

explicativos de la presunta decadencia del mundo moderno y contemporáneo; su solidez es de tal calibre porque operan impensadamente. Pues ese acortamiento del tiempo, dicho sea de paso, podría bien llevarnos a la destrucción de nuestro propio mundo⁷¹. Pero tal destrucción del mundo no compete en absoluto al legado *voluntario* de la Modernidad, y se torna harto difícil achacarle una suerte de responsabilidad moral por distanciamiento de las categorías teológicas. La presunta consumación de la plena felicidad del género humano de las filosofías de la historia modernas (que ni el Condorcet más optimista postula como posible) no supone un término de la historia en su totalidad, un acabamiento y anulación de la misma. La sustantivación característica de la historia en el s. XVIII se halla demasiado lejos de la historia salvífica cristiana como para asumir caracteres estrictamente escatológicos⁷²:

Cuando se capta la genuina especificidad de la escatología neotestamentaria se hace evidente su intraducibilidad a cualquier concepto de historia. No hay ninguna idea de historia que pueda remitirse, esencialmente, a la esperanza cercana. [...] El presente es el último momento para decidirse por el cercano reino de Dios, y quien prorrogue su conversión para poner orden en sus asuntos está ya perdido” (Blumenberg, 2008, 50-51).

Lo que no parece concordar plenamente es la asunción de que la historia entra como nuevo *objeto metafísico* con la llegada de la Ilustración mientras que, al mismo tiempo, se reivindica un espacio puro de la historia para el cristianismo. Esta operación alcanza su mayor sinsentido en cuanto que la propia conciencia temporal de cristianismo pretende, idealmente (y según Löwith), alejarse de toda vertiente mundana por la que el mismo devenir transita.

c) *En tercer lugar*, si la identificación entre escatología y progreso (como providencia secularizada) es más que problemática, la asunción de que la función de la

⁷¹ “Mientras el acortamiento apocalíptico del tiempo representaba aún una suerte de esclusa, de tránsito a la salvación eterna, en el ámbito de la aceleración del tiempo histórico se perfila, sin embargo, la posibilidad de que el hombre mismo aniquile las condiciones tradicionales de su existencia, saturadas cultural e industrialmente” (Koselleck, 2003, 68).

⁷² Se podría objetar que el *katechon* cristiano al que hace referencia Schmitt podría ser un claro contraejemplo a esta afirmación. El problema con el que tendría que enfrentarse tal *katechon* sería que la escatología ya habría perdido su esencialidad, pues aquí, en términos teológico-políticos, se hace referencia a una excepcionalidad que no convive en los umbrales de la norma. De poder dar un contenido positivo al *éschaton*, toda medida producida a partir del pensamiento del *katechon* anularía por completo cualquier norma vigente, por no pertenecer esta sino al espacio híbrido del mundo, en el que la no-verdad del mismo mancillaría de arbitrariedad toda normatividad que no acelerase el proceso mismo del final de los tiempos. En cualquier caso, parece que realmente a Koselleck no le es necesario mantener sus postulados sobre la secularización, o siquiera aquellos heredados e Schmitt, para tener en pie una serie de análisis brillantes que llevó a cabo en torno a la historia conceptual.

crítica ilustrada en el siglo XVIII es la secularización del juicio final cae por su propio peso:

¿Por qué el plan divino de salvación iba a ser transformado y clarificado en algo histórico, cuando la relación con la historia se había convertido en una crítica moral, que no tiene, en absoluto, que imitar la función del Juicio Final – ante el cual toda historia deviene mero pasado, es decir, todo lo contrario de un proceso que ha de ser influido por la crítica? (ibid., 40).

La invalidez de la aplicación de la secularización al marcar a los presuntos culpables en un epíteto apenas pronunciado (que oscilaría entre la estrechez de miras y la impiedad)⁷³ se trasluce en las distinciones clave entre crítica y Juicio Final: el último se inscribe en una relación cosmogónica con el mundo: se juzga el pasado y se acaba con la historia; la primera apunta a la educación y corrección del género humano; concebir la identificación en funciones de crítica y Juicio sólo sería posible si la Modernidad se definiese únicamente por Robespierre, y sus consecuencias directas por los campos de concentración del III Reich. La aceleración del tiempo histórico de la apocalíptica se enmarca en un cuadro epocal que pende de unos presupuestos específicos de la cosmogonía cristiana en su totalidad⁷⁴; el acervo de respuestas y preguntas que comienza a pujar desde el siglo XV atiende a otro tipo de relaciones del ser humano con el mundo que, paulatinamente, se desgajan de los motivos y de la articulación de los sistemas teológico-filosóficos patrísticos y medievales. Se abre así la veda para interrogar la cuestión de la temporalidad desde la “presunción de inocencia” respecto a la deuda heredada. La temporalidad escatológica obliga a plantear, cuando no la destrucción, sí la recomposición completa de lo terreno; la temporalidad moderna ha de ser entendida en referencia a su concepción del mundo (V §2), que recodifica los planteamientos sobre el tiempo y la historia. Este proceso, obviamente, no es una mera

⁷³ En cualquier caso, es preciso dejar constancia del ligero viraje en torno al concepto de secularización aplicado a la filosofía de la historia que Koselleck utiliza desde su tesis *Crítica y crisis* hasta los años 90, en los que ya deja patente la consciencia de las críticas de Blumenberg al respecto, quedando así los postulados sobre la secularización más matizados y expuestos de un modo menos acrítico que en sus primeros escritos.

⁷⁴ No obstante, si nos detenemos en la evolución histórica del *éschaton* cristiano, apreciamos exégesis contradictorias desde el siglo I hasta el siglo XIV: no es lo mismo la apocalíptica de Juan que la espera agustiniana del reino de Dios, ni que el Apocalipsis de Pseudo-Methodio de tintes claramente teológico-políticos; las visiones son cambiantes en lo que concierne a la estabilidad, mejora o empobrecimiento de las condiciones materiales (recorramos dos extremos: el punto representado por Almarico de Bena, a principios del s. XIII, que hace coincidir la edad del Espíritu Santo con la supremacía del rey de Francia; la aparición de los flagelantes en la época de las pestes, a finales de ese mismo siglo); desde el siglo XIII las escatologías entran en liza con las disputas en torno a la *plenitudo potestatis*, haciendo de papas y reyes el Anticristo previo al Juicio final (Töpfer, 2003, 371-384). Sólo con ojear este arco temporal se aprecia la dificultad de hablar de una experiencia escatológica *única*, con unos caracteres bien definidos y destinados a permanecer en las sombras, operantes, en las reflexiones de los teóricos ilustrados.

quiebra inopinada, sino que atiende a condiciones culturales cuyas raíces se remontan a los comienzos de la Modernidad: la consciencia de la lejanía del fin del mundo en el s. XVI acaba en

[...] La posibilidad de valorizar y aprovechar el tiempo condensando lo que acaece en él. Precisamente ese desequilibrio entre el tiempo natural de la conciencia y las aspiraciones que se van mostrando en el programa de progreso de la Edad Moderna sería el motivo racional de la aceleración (Blumenberg, 2008, 58).

Nada más lejano a este instinto de “supervivencia” a través de la *techné* favorecida por la impronta explosiva de los progresos que el desapego del mundo y el principio de una esperanza en el Reino. Tampoco la desestabilización de Dios, principio del orden de la creación, permite entender el trasvase de sus competencias al mundo inmanente. Poco sentido tiene comprender por secularización la conformidad divina para persistir en el mundo con los mínimos medios, con los que haría virtud de la necesidad. Lo que el teorema de la secularización requería era entronar a la razón humana como si fuese razón divina. Confirmaba un proceso de instalación de la razón en los aposentos de Dios. La historia, sin embargo, no salta de Bossuet a Agustín de Hipona: la ruptura de razón y divinidad había sentado sus bases con los inicios de la *via* moderna, allá en el siglo XIV, y su consumación, luterana, hacía distar la fe de la razón y del poder: “Aunque el poder de todo el mundo fuera nuestro, [...] Dios no puede ni quiere tolerar que se comience una buena obra con la confianza puesta en la propia fuerza y razón” (Lutero, 1990, 6). Manteniéndose apegado a una lógica escatológica radical, Lutero distanciaba la fe de la razón no por miedo a la usurpación de potestades, sino precisamente para salvaguardar el espacio escatológico del reino donde la razón y el poder conviven, esto es, el reino secular. El reino mundano pertenecía a los príncipes, *máscaras* o *larvae* de Dios que, en sus acciones seculares, mantenían claras las diferencias entre ambos reinos (Skinner, 1986, 23). Otro cantar sería la secularización tal y como la entiende Carl Schmitt, que constituye el siguiente objetivo de las críticas de Blumenberg.

[§5] La disputa entre Blumenberg y Schmitt puede articularse en torno a la distinción entre legalidad y legitimidad, con la cual se debate el estatuto de la Modernidad en su totalidad. En lo que nos atañe, esto significa que, para Schmitt, la tendente racionalización de la Modernidad implica la incompreensión de su herencia

histórica y del fondo desde el cual opera, *autohabilitándose* erróneamente como algo nuevo. Le impugna, en consecuencia, que pueda ser defendida tan sólo desde su legalidad, pues no podría defenderse desde una legitimidad que no posee. La Edad Moderna es ilegítima en la medida en que cuenta con una razón que no conoce su fondo, sus límites historiográficos y su auténtica herencia. La respuesta de Blumenberg al respecto es tan compleja como sutil, pues no se trata de defender su legitimidad desde su autohabilitación, sino desde su *autoafirmación*, siendo éste el punto que no podría acatar Schmitt:

El motivo para hablar de la legitimidad de la Edad Moderna no estribaría en el hecho de que ella se entienda a sí misma como conforme a la razón y eso se realice en la Ilustración, sino en el síndrome de esas afirmaciones que nos dicen que esa conformidad de la época con la razón no es otra cosa que una agresión, que no se entiende a sí misma, contra la teología, de la cual, sin embargo, habría tomado, solapadamente, todo lo suyo. [...] A Carl Schmitt tiene que parecerle paradójico que la legitimidad de una época consista en su discontinuidad respecto a su prehistoria, y esa paradoja no le permite creer que podría debatirse algo distinto de la mera legalidad respecto a una razón hipostatizada dotada de una serie de leyes positivas (Blumenberg, 2008, 98).

Que una época decida voluntariamente cortar lazos no supone un impedimento para que alcance una autonomía propia. Sin embargo, Schmitt no es de tal parecer: la liberación *de* la Edad Media *para* abordar los fenómenos del mundo *en* el mundo supone un craso error de perspectiva. Y he aquí la crítica fundamental de Blumenberg: para que Schmitt pueda llevar a cabo esta operación hermenéutica, tiene que haber asumido previamente que habría una suerte de substancialidad en lo histórico. En su núcleo metafísico, ésta jamás entraría en conflicto con otra substancialidad; lo que sucedería, entonces, sería que un mismo núcleo metafísico es aprehendido de cierta manera en una época, y esa comprensión determinaría su adecuación o incorrección según su cercanía o distancia al fundamento. El fundamento queda siempre incólume; sería la imposición de normas mundanas lo que generaría las instancias tendentes a la conflictividad, en dos sentidos: 1) conflictividad como elemento constitutivo de lo político, común por ello al género humano inserto en un mundo de sentido; 2) conflicto exegético con las épocas precedentes. De ahí que cuando Schmitt hablase de secularización en *Teología política I* aludiese inmediatamente a la comprensión *sociológica* de los conceptos de interés en el nuevo marco a estudiar. Ese sustrato sustancial estaría dado de antemano en el “sentido

oculto” de lo teológico, que la Modernidad habría enmascarado en su provocación del acaecer del nihilismo⁷⁵.

La insistencia de Schmitt en atender al curso histórico desechando modelos dualistas (como bien pudiera ser el clásico gnosticismo) le lleva a admitir que sólo habría una verdad, dependiente de la substancia única, que se manifestaría y a su vez perdería su fuerza al darse en el mundo, aunque tal dinámica fuese inexorable. Tal es el proceder que subyace al teorema de la secularización desde el punto de vista teológico-político, que imposibilita que la razón moderna tenga su propia legitimidad. Pues su autohabilitación (alejada de una substancialidad afín a al *corpus* de la Iglesia) pende de una razón que bien puede ser legal, pero es legal precisamente por mor de su superficialidad: “El racionalismo de la Ilustración sería una especie de *código* de la razón, con el que se haría mensurable la *legalidad* de la época, sin dejar translucir el carácter contingente de la valoración de ese sistema” (Blumenberg, 2008, 97). Donde Blumenberg insistiría en hablar de *autoafirmación*, Schmitt se mantendría en el esquema de la *autohabilitación errónea* de la Ilustración: “Una justificación basada en un conocimiento marcadamente racional y «legal» no es legitimidad, sino *legalidad*” (Schmitt, 2009, 124). Pero el caso es que la autoafirmación no implica *de facto* autohabilitación epocal, sino tan sólo una legitimidad que no depende de un presupuesto ya dado de antemano y tan problemático⁷⁶. Para Blumenberg no hay obligación alguna de adscribirse a la concepción de legitimidad schmittiana: en la medida en que lo legal se separa tajantemente de lo legítimo, Schmitt está suponiendo una fuente de legitimidad inmutable, sacra y diferencial, hasta el punto de tratar inevitablemente a uno de los polos en tanto que trascendente. El inmanente, el legal, no son sino el despojo de un *ordo* revelado y mal estudiado.

⁷⁵ Muestras de tal substancialidad las encontramos ya en su *Concepto de lo político*, en cuanto concluye que “El espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida, y es la fuerza de un saber íntegro de donde nace el orden de las cosas humanas. *Ab integro nascitur ordo*” (Schmitt, 2006, 122). Sería razonable rebajar el tono de los conflictos espirituales y no llevarlos al plano de lo “histórico-destinal” si el interés de Schmitt por figuras conservadoras (epocalmente también) como De Maistre o Donoso Cortés no fuera tan evidente.

⁷⁶ “«Legítimar» la Modernidad no significa aprobar sin restricción los términos con los que ella se define, sino simplemente demostrar que ella no es un error de la humanidad, un olvido, el eco de una realidad más plena, demostrar que su fundación ha respondido a una necesidad de un momento dado” [traducción nuestra] (Agard, 2004, 241).

[§6] No sería este el único problema del teorema de la secularización desde la teología política schmittiana. Otro de sus grandes obstáculos radica en el alejamiento explícito de Schmitt de respecto a otros teóricos de la secularización. Esto le obliga a definir el término de un modo que pierde su carácter transferencial, reduciéndolo a una *analogía estructural*, lo cual “[...] no implica ninguna otra afirmación sobre la procedencia de una estructura a partir de la otra, o bien de ambas a partir de una forma previa común” (Blumenberg, 2008, 96). Si la secularización funciona como analogía estructural, ésta deja poder ser utilizada como punto hermenéutico último sobre el que pivotar a la hora de dar cuenta de las características de las épocas que deberían ser susceptibles de entenderse bajo su signo. Y con ello, la teorización schmittiana de la legitimidad pierde el estatuto ontológico que se le había conferido. Ello implica, en última instancia, que la consistencia de la legitimidad, como “[...] conexión fundacional diacrónica, históricamente horizontal, que, desde el fondo del tiempo, por decirlo así, produce el carácter inviolable de los distintos órdenes” (Blumenberg, 2008, 97-98) haga aguas. Pues se remite como manantial de la legitimidad de toda época a aquello que en absoluto pretende ser mínimamente definido y a lo que, sin embargo, se le presupone un carácter operativo. De su proceder, desgraciadamente, sólo tendríamos constancia a partir de una nueva presuposición con la analogía estructural que no desenmaraña los presupuestos desde los que lleva a cabo tal comparativa. La comparación, en definitiva, no es lo que se pone en duda, sino más bien el fundamento desde el que se lleva a cabo.

La teología política transpira un aire melancólico al contemplar el vigor de las categorías políticas, parcialmente perdidas en la Ilustración a causa de su tendencia a la neutralización de lo político. Lo político moderno ha rehuído comprenderse desde su respecto teológico, que es el que le insuflaba la auténtica politicidad. De ahí que la autonomía de lo político respecto a lo teológico, en Schmitt, sólo servía como una suerte de distinción analítica, en absoluto válida a la hora de dar cuenta de su realidad ontológica. En la total dependencia de lo político respecto a lo teológico se da, finalmente, una inversión de lo teológico-político, que impregna a lo teológico “puro” de una plena politicidad, “[...] interpretando la fenomenalidad teológica de los conceptos políticos como una consecuencia de la cualidad absoluta de las realidades políticas” (Blumenberg, 2008, 93-94). Tal invectiva se vería reforzada si a la narración teológico-política de Occidente le quitásemos, historiográficamente, el aura sacra que ostenta esa noción de legitimidad del cristianismo, mostrando la confluencia entre los

procesos políticos y los procesos de sacralización⁷⁷. La teología política no parte esencialmente de la doctrina católica, sino desde la lógica política del Imperio Romano (Villacañas, 2016, 74-93), del cual toma prestado tanto parte del léxico como de las dinámicas de su organización y racionalidad efectiva⁷⁸. Así que ese *lógos* asumido por el catolicismo (en el que, desde Juan, adquiere ese carácter de última instancia allende el *lógos* griego, al que define y limita) termina siendo “invadido” por la lógica inmanente del poder político, secular. Esa verdad ya no arroparía la tradición cristiana (estrictamente hablando: católica), sino que sería la manifestación misma de la substancialidad de lo político no encubierta mediante las neutralizaciones características de la Modernidad. En tal situación, la verticalidad del mandato divino se habría dispersado y habría perdido su verdad originaria. Pero, irónicamente, a esa verdad poca

⁷⁷ “Es posible que diversos procesos y distintos procedimientos hayan contribuido a la teologización de categorías, estructuras e instituciones políticas; y que restos, remedos o residuos de esas categorías (y acaso de las estructuras e instituciones) permitan percibir, hoy, un rastreo teo-lógico: a pesar de las secularizaciones o precisamente en virtud de ellas. Como es posible que, a la inversa, otros procesos y procedimientos hayan contribuido a la politización de categorías y estructuras teológicas, dejando también resto, o rastro conceptual” (Lanceros, 2012, 48-49). La asunción de las posibles retroalimentaciones, fallas y choques entre lo político y lo teológico obligaría a la teoría schmittiana a romper con los huecos que la horizontalidad de la legitimidad cristiana dejaría para la verticalidad de la verdad que se manifestaría en la decisión soberana. La verticalidad de la palabra revelada perdería así, en su descenso al mundo (por hablar sutilmente de las disputas políticas en la Iglesia), la fuente de la unicidad de la *auctoritas*, que ahora, moderna ella, se proclama substancialmente autónoma de la verticalidad de la palabra de Dios. Esa verticalidad se hallaría en una situación de mezcolanza tal que, para la verticalidad de la decisión no haría falta el “complemento” de la verdad, sino que su misma activación mostraría su lado “verdad” por muy secularizado que estuviese el discurso desde el que se promulgase.

⁷⁸ “La originalidad teológica es puesta en entredicho si se muestra que los conceptos teológicos que han sido transferidos al dominio político han sido ellos mismos ampliamente modulados a partir de una concepción política primera, a saber, el pensamiento imperialista” [traducción nuestra] (Monod, 2002, 135). Esta es, en definitiva, una de las principales críticas de Peterson a Schmitt, así como una de las matizaciones fundamentales de la teología política de Kantorowicz, que invalidan la posibilidad de otorgar un cuerpo místico decisivo a la potestad secular de la Iglesia y cuya fundamentación no traicionase el elemento escatológico nuclear. Las dudas se acentúan cuando nos cernimos sobre el *Anónimo Normando*, un texto escrito alrededor de 1100, donde se plantea la cuestión de la persona mixta (especialmente en las figuras de obispo y rey, con perfiladas con una obvia remisión a la doble naturaleza de Cristo). Esta mezcla “se refería a la particular combinación de poderes y capacidades espirituales seculares unidos en una misma persona. En este sentido, la capacidad dual fue una característica habitual y bastante común entre el clero durante la época feudal, en la cual los obispos no eran solamente príncipes de la Iglesia sino también feudatarios de los reyes”. (Kantorowicz, 1985, 54-55). Aunque, por otra parte, esa remisión a la naturaleza de Cristo por parte del Rey se fue perdiendo: “[...] Incluso la relación meramente potencial de rey con las dos naturalezas de Cristo se perdió cuando las denominaciones altomedievales de «rex imago *Christi*» y «rex vicarius *Christi*» fueron desplazadas por las de «rex imago *Dei*» y «rex vicarius *Dei*»” (ibid., 95). Fue con las decretales de Inocencio III cuando se explicitó la vicaría de Cristo referida exclusivamente al papado (ibid., 97), mientras que “el sector laico, apoyándose en el vocabulario del Derecho romano y en algunos autores romanos como Séneca y Vegecio, comenzaron a llamar al emperador, casi sin excepción, *Deus in terris, Deus terrenus* o *Deus praesens*”. Pese a toda la ritualística, o mejor aún, gracias a ella, ¿no depende acaso lo teológico-político de todo un entramado político, mundano, cuya consagración limita la diferencialidad entre lo divino y lo humano? ¿Acaso la adscripción de la vicaría de Cristo a reyes, y no sólo al Papa, no atestigua la politización de lo teológico? De darse la introducción de lo teológico puro en lo secular, podríamos hablar de la raíz ontológica de lo teológico-político, con la cual la secularización, *qua* teorema, sería justificable.

falta le haría un campo horizontal de la legitimidad de largo recorrido histórico, como lo es el de la cristiandad. En la medida en que la *decisión* política se reactivase, la substancialidad de lo político podría recuperar toda su plenitud. Es así como la teología política de Schmitt, a partir del concepto de decisión, puede entenderse como un formalismo en el que el contenido mismo, sacro y católico, deviene prescindible. El teorema de la secularización, desde la perspectiva schmittiana, supone un *locus* de lo político en el que ampararse cabe la incondicionalidad de la decisión soberana, una suerte de refugio ante cualquier indecisión existencial (moderna), temerosa de mancharse las manos:

La envidiable situación en la que se coloca el *teólogo político* con ayuda de ese instrumento de la secularización se basaría en el hecho de que él encuentra dado ya de antemano el contenido de esas figuras a las que él recurre, ahorrándose así el cinismo de una *política teológica* sin tapujos (Blumenberg, 2008, 102).

La necesidad de instaurar de nuevo el papel de la decisión para reactivar la idealidad de lo político supone abogar por una política personalista (en su sentido jurídico). Sin embargo, en esa *creatio ex nihilo* de la decisión soberana ya nos encontraríamos con las pautas necesarias para actuar según el orden divino. No se trataría, como en el caso de Bodin, de defender las leyes por temor a la anarquía, mientras que el soberano perfecto contemplase el *ordo* emanado del principio de la creación divina; aquí se impondría más bien la necesidad de atender al modelo católico, con Cristo y las escrituras a la cabeza, para toda organización de lo político. O, de un modo más radical, asumir que en el Occidente moderno, toda decisión política no es sino una reactualización de lo católico, con lo que religión y política se confundirían en un solo objeto (Scattola, 2008, 32-33). El jurista ilustrado, erigido en Papa sin saberlo, pone en juego el dispositivo católico-romano de lo teológico político: católico por su decisionismo ínsito en la *complexio oppositorum*, romano por la obligación de remitir a la persona jurídica como instancia de actuación⁷⁹.

⁷⁹ Hay un deslizamiento constante en lo que respecta al concepto de *persona* en la teoría schmittiana, pero, curiosamente, tal concepto no tiene rendimiento explícito en la teoría de la secularización desde la teología política de Carl Schmitt. Habrá que esperar a las indagaciones de Roberto Esposito para apreciar el papel de bisagra que tiene el dispositivo de la persona en su entroncamiento originario de derecho romano y teología cristiana (Esposito, 2013a, 91-148; Esposito, 2011, 9-23; Esposito, 2009, 123-150; Esposito, 2013b, 465-476). Sin poder ahondar en la articulación que elabora, indiquemos su interés central por comprender el ínterin sufrido en el concepto de persona a través de sus sistematizaciones en la lógica jurídica romana y en el modelo trinitario cristiano, todo ello pasado por el filtro de la *subjetividad* que acaece de forma decisiva en la Modernidad. Esta subjetividad, genealógica y arqueológicamente estructurada, se ampara en el puente semántico que establece, cuyos pilares son la *sujeción* foucaultiana y la *Gestell* heideggeriana. Con esta deriva da cuenta de la formación jurídica de persona desde los albores

No es difícil notar que la crítica de Blumenberg apunta al abismo entre el decisionismo radical y la imposición de un ordo específicamente católico. Tal encrucijada es producto de las intermitentes indecisiones de Schmitt de dar cuenta de un mundo que ha abogado por su distanciamiento del modelo medieval; por su perspectiva que oscila entre la recuperación del *contenido* o la imposición de la *forma*. En la medida en que se trata de la *forma*, la cuestión de lo teológico pierde fuerza en tanto que hay una clara decantación por lo político en sí mismo, que no necesita de referencias al teorema de la secularización. Si, por el contrario, nos mantenemos en la recuperación del *contenido*, nos sumergiríamos en la aceptación de un concepto, nuevamente laxo, de secularización, con el que se consigue que “el *teólogo político* se tope ya, de antemano, con aquello que, de otra manera, tendría que inventar, al tratarse de algo imposible de deducir” (Blumenberg, 2008, 102). Y no es que solamente no pueda deducirse por una cuestión de lógica histórica: es que a su lógica le pertenece el escaparse a todo *lógos* mundano, haciendo posible la ley sobre la tierra a la vez que plantea una línea de fuga respecto a la misma. La ley sobre los hombres, pero también la ley sobre la historia (en su forma preclara de *katechon*), es el núcleo inaprensible compartido por los defensores del teorema de la secularización, críticos a su vez con las tentativas de la Ilustración.

de la Modernidad hasta los problemas contemporáneos que acucian desde la crítica biopolítica: “Para constituirse como “sujeto” hace falta ser *subiectus*, sometido a otros o a uno mismo. El hacer de la obediencia la modalidad de la salvación no pertenece a la *polis* griega sino a la teología política del Imperio Romano a través del del *theologumenon* cristiano. Es entonces cuando, por primera vez, se determina la transformación del *subiectus* en *subditus*” [traducción nuestra] (Esposito, 2013a, 114).

Capítulo VI. *Las críticas al teorema de la secularización*

(2): *Nuevo instrumental de lectura de la Modernidad.*

Slavoj Žižek y Peter Sloterdijk

En este capítulo nos centraremos en destacar elementos teóricos sonsacados de las obras de Žižek y Sloterdijk, con el fin usarlos como herramientas hermenéuticas. Estas herramientas nos servirán para abordar las sistematizaciones filosóficas de la Modernidad, dándoles así un uso que nos sirva como alternativa al instrumental propio del teorema de la secularización. Esto significa que trataremos los *mismos* objetos de estudio desde una perspectiva diferente e incluso crítica a la habitualmente establecida.

En lo que respecta a los temas elucidados desde Žižek, nos interesa darle protagonismo a una lectura divergente de la relación entre *ley* y *autoridad*: en vez de comprender que la autoridad divina ha sido reemplazada por fe laxa y dispersa en la razón (y en aquello que ésta postuló acerca de sus potenciales), procederemos a destacar el vínculo irracional y *constitutivo* que se produce entre ambas: no se requerirá, entonces, pensar la autoridad en términos teológicos, sino que se hará posible concebirla como el límite irrebalsable, aunque pensable, de la razón. Para dar cuenta de tales afirmaciones, pasaremos por explicar la anfibología inherente al concepto “ley” en el seno de la filosofía de la historia, anfibología que desemboca en presupuestos cuasi-naturalistas de las leyes históricas (1, §1); esa mundanización de la ley nos permitirá hacer una lectura alternativa del “núcleo sagrado” que suponía el teorema de la secularización (1, §2); pese a la crítica a la posición de la trascendencia y la lectura inmanente de la ley, queda un reducto irracional entre ley, autoridad y verdad, que expondremos cotejando las afirmaciones de Žižek con textos clave de Kant, más que iluminadores para dar cuenta de este punto ciego de la Modernidad (1, §3).

En lo que concierne a Sloterdijk, pondremos de manifiesto una lectura nueva de la religiosidad y la obediencia como elementos basales de una antropología orientada hacia la ontología política. Expondremos la cuestión de las antropotécnicas como lectura alternativa de los fenómenos “fe” y “religión”; “antropotécnicas”, en definitiva, como formas de ejercitarse del ser humano, que dan cuenta de su naturaleza de manera más precisa que las atribuciones substancialistas que las antropologías filosóficas tienden a atribuirle (2, §1). Reconducidas las prácticas humanas a esas antropotécnicas,

queda plantearse el salto a la acción en el entramado que éstas disponen: para ello nos serviremos del concepto de verticalidad, principio trascendental inmanente que da cuenta de la trascendencia en los sistemas culturales (2, §2). Estas disposiciones y codificaciones socio-culturales cobran sentido si las examinamos a partir de la tendencia antropológica a *reglarse*, pues la reglamentación se erige como el principio basal de esta suerte de antropología filosófica que toma al ser humano como ser social (2, §3), en la misma línea hermenéutica que Vico tomaba al respecto (SN44 §2).

En ambos autores, el factor común reside en la puesta en entredicho los contenidos de la fe o la religión. Al redefinir la sacralidad, ésta pierde su pretérita potestad de impedir que la razón reflexione sobre ella. La razón ya no puede tomarse como un producto constituido y derivado de una experiencia auténtica (a ojos de los piadosos del pensar). Con la consciencia de sus límites y escándalos, la razón reclama ahora, desde finales del siglo XX, una reaproximación a sus orígenes genéticos, sin las petulancias de totalidad que pronunció como sus primeras palabras. Pese al vocabulario específico del que estos dos autores se sirven, podemos tender puentes para los cometidos de esta tesis. La cuestión de la transferencia psicoanalítica (VI 1, §2) bien puede comprenderse como un refinamiento de la proyección al estilo de Feuerbach. La elección del vocablo psicoanalítico se debe a los matices que esta transferencia le añade a la proyección, que nos sirven para justificar otra postura respecto a la teorización de las cuestiones últimas. Lo que nos interesa de la (no) relación entre autoridad y verdad no es tanto su resto traumático, sino más bien la incomunicabilidad epistémica de ambos términos, cuestión que Vico pone de manifiesto en SN44 §§321-329, como tendremos la ocasión de examinar en el capítulo XVII. Respecto a Sloterdijk, su vocabulario es, si cabe, más específico aún; en cualquier caso, lo que nos interesa remarcar es su comprensión del problema de la vida en común a partir de los dos ejes que distingue analíticamente: las antropotécnicas (VI 2, §1) y la verticalidad (VI 2, §2), que toman forma en los distintos modos de ejercitarse en seno de la *polis*. Esa ejercitación, por otra parte, no puede eludirse debido a la tendencia antropológica a la autoimposición de reglas, principio que creemos también presente en Vico (SN44 §120).

1. *Sobre las oscuridades conceptuales en el teorema de la secularización: Slavoj Žižek*

[§1] Aunque ya tenemos de nuestra parte una serie de críticas válidas contra el alcance de la secularización, ello no significa que vayamos a retomar el proyecto ilustrado tal y como éste hubiera quedado tras sustraerle las invectivas que sobre él se realizaron. Quedan, y quedarán en la Modernidad, una serie de baches teóricos que debemos seguir poniendo de manifiesto. Con mayor concreción, el punto ciego que puede criticarse a la filosofía de la historia atañe directamente a nuestra relación antropológica fundamental para con la ley, en su sentido trascendental y anfibológico, previo a cualquiera de sus formaciones. Esta ley es anfibológica por su variado uso en distintos dominios, en principio independientes entre sí; lo que los uniría sería que todos dependerían de una serie de leyes; mas esas leyes se reúnen, en singular, dándole una peculiar unicidad a los procesos de todo lo ente. “Ley”, entonces, como instancia de constatación de la acción por mor del *ordo*: desde la necesidad de las órbitas que trazan los planetas hasta la instauración de un régimen político justo, pasando por los comportamientos reglados de cada especie de ser vivo. Ley para la física, ley para la biología, ley para la *civitas*. En la filosofía de la historia la ley responde al por qué hemos de seguir, a nivel sociopolítico, aquellas leyes de la historia, “patentes” en la situación nacional en la que los ciudadanos modernos han desembocado. Y al por qué, dando el último paso utópico, lo nacional sería sólo el paso previo al hermanamiento universal. Esa ley atañe a una suerte de trascendencia en cuanto que es pensada desde un principio fundante: su dinamismo rebasa las acciones individuales. No obstante, su “trascendencia”, en la Modernidad, tiende a ser bastante laxa: se constituye desde un ideal racional que atestigua la ausencia de la efectividad de esa ley. El suelo de la ley filosófico-histórica acaba, más acá de las regulaciones históricas que pretende constatar, en la llamada a la normatividad: a la ley le es inherente una normatividad, así como no hay normatividad sin una praxis que, acatándola o desafiándola, dé cuenta de ella (la llamada, en efecto, puede acabar siendo un llamamiento a las armas). Así, en la filosofía de la historia, la “ley histórica”, implícita o manifiesta, se vuelve especialmente inasible; la ley se temporaliza y se eterniza, pues además de ser un *télos* al que llegar, hay unas pautas que seguir. Frente a la ley revelada, de cuya obediencia pende nuestra salvación ultraterrena, las leyes de la historia aluden al cumplimiento de una finalidad razonable según el mismo devenir temporal. Exigirle a un cristiano ser una parte operativa, pero contingente y desechable,

del plan divino, sería un gesto cargado de cinismo; exigirle a un ciudadano la defensa de sus muros o su asedio podría constituir una orden razonable. La imbricación entre *ley* y *etapa histórica* constituye uno de los núcleos problemáticos más complejos en la filosofía de la historia.

Asistimos al trasvase analógico de la ley moral y jurídica a la ley de la historia (universal). Desde el “estatismo” de las leyes gubernamentales ha de ser pensable el “dinamismo” de los cambios sociales que las modificarían. Justamente en el acatamiento de las leyes de una comunidad se genera el espacio propicio para, visto desde una perspectiva de amplio recorrido, desdeñarlas por mor de otras (más racionales). El contenido de las futuras disposiciones de las leyes no se encuentra dado de antemano, pero sí el ahínco, como disposición natural del hombre moderno de *hacer historia*. El ser humano del siglo XVIII tiene que hacer que convivan *su papel en la historia* junto a *su disposición a vivir en comunidad conforme a las leyes*. Arché y télos, en la época moderna, se traducen en la reducción de sus naturalezas a nuestras propias *disposiciones*. Hay ley en la filosofía de la historia porque hay leyes morales y antropológicas que deben cumplirse en el espacio político. Las aspiraciones modernas no dependen de un núcleo incognoscible y “pleno de significado”; aun sin saber qué sea ese significado, ese núcleo *somos nosotros mismos*. Somos el potencial de dar cumplimiento a la ley histórica, aunque su inexorabilidad no esté completamente garantizada. Venimos hablando, en pocas palabras, del volcado directo de la autoproducción de la subjetividad moderna en el contexto discursivo de la filosofía de la historia.

[§2] Si desde el teorema de la secularización nos aproximamos a la cuestión de la ley desde su radical principalidad y otredad, también nos es lícito llevar a cabo la operación especular: considerar tal núcleo como un caso de proyección o, en lenguaje psicoanalítico, de *transferencia* (para nada lejana del concepto de *proyección* de Feuerbach, si bien con el añadido incluir en la explicación la dinámica de preguntas, respuestas y suposiciones imaginarias que el sujeto proyecta en el otro). Lo que constituía la condición de posibilidad de las leyes desde una otredad escatológica se vuelve susceptible de aprehenderlo desde las dinámicas del ser humano: como ente impensable sin la comunidad, *que piensa el núcleo sagrado desde la propia aceptación*

de las leyes. Las leyes garantizan su convivencia y su realización personal⁸⁰. Así que, en vez de plantearnos el concepto de ley de la Modernidad desde sus fallas teóricas (derivadas de su herencia arcaica), examinemos el don arcaico desde una racionalidad que categoriza lo sagrado y su don desde la *ubicación* de las proposiciones enunciadas. De este modo, lo sagrado dejará de verse como aquella instancia desde la que siempre es posible retrotraerse ante cualquier crítica racional:

The supersensible Holy is thus first an empty place, a space devoid of all positive content, and only subsequently is this emptiness filled out with some content (taken, of course, from the very sensuous world that the supersensible is supposed to negate, to have left behind). The respective contents of the supersensible and of the sensuous world are the same; an object becomes 'holy' simply by changing places –by occupying, filling out, the empty place of the Holy⁸¹ (Žižek, 2008, 220).

En el teorema de la secularización, la transferencia apunta a contenidos últimos de un no saber que los modernos consideran posible de asir; apunta, en definitiva, a una carencia constitutiva, una finitud de la creatura, que asume que el Objeto privilegiado⁸² colma de sentido las fracturas intelectuales del mismo no saber. La transferencia psicoanalítica, por su parte, apuntaría al reconocimiento de la pérdida del misterio en cuanto reniega del carácter secularizado de lo expropiado, puesto que la distinción sacro-profano no opera, en este discurso, mediante la separación de esferas metafísicas apenas comunicables. Pero, ¿no postulan ambas teorías⁸³ que el “saber” y la “verdad” están del otro lado, que la finitud y pequeñez de los hombres no pueden soportar sino ciertas dosis de lo revelado?⁸⁴ Dos respuestas matizan las diferencias esenciales. La

⁸⁰ Esta transferencia, por cierto, no comparte los mismos caracteres que aquel trasvase de competencias del teorema de la secularización, aunque, sin embargo, presenta curiosos puntos de unión para la temática que nos concierne. Pues se da el caso de que en la transferencia psicoanalítica, dicho apresuradamente, el sujeto paciente asume un supuesto saber en la figura del analista, que dejaría al paciente en una actitud de parcial indefensión respecto a aquél que lo analiza. Löwith o Schmitt, sentados en el diván, estarían hablado de un dios que resolvería los miedos de la comunidad y de lo político haciendo borrón y cuenta nueva en el reino que aguarda allende lo secular. Es curioso observar que al hablar del “sujeto errado” moderno, los defensores de la secularización postulan siempre una instancia que posee las claves de los problemas que acucian al hombre finito, ostentando con ello, sin poder dar cuenta de la verdad inasible, la verdad sobre sus congéneres descarriados.

⁸¹ “Lo Sagrado suprasensible es, así pues, primero un lugar vacío, un espacio desprovisto de todo contenido positivo, y sólo subsiguientemente este vacío se llena con algún contenido (tomado, por supuesto, del mundo sensible que se supone que el suprasensible niega, que ha dejado atrás). Los contenidos respectivos del mundo suprasensible y del sensible son los mismos; un objeto se transforma en “Sagrado” simplemente cambiando de lugar –ocupando, llenando el lugar vacío de lo Sagrado”.

⁸² O sujeto: el analista, el Dios donante de ley; o la indistinción sujeto-objeto: el Gran Otro, la naturaleza donadora del ser.

⁸³ Obviamente, en el psicoanálisis, el problema radicaría en que no hay verdad en el supuesto saber que opera en la transferencia; cuando se habla de “verdad” se hace referencia a la operación epistémica *normal* del sujeto, que debe ser examinada críticamente.

⁸⁴ Y he aquí el por qué las invectivas de corte psicoanalítico pueden prestarse a confusión respecto del rendimiento conceptual de su aparatage teórico: “El psicoanálisis mantiene con la cuestión de Dios una

primera consiste en que esa transferencia, desde el punto de vista psicoanalítico, apunta a explicar la otredad desde la inmanencia, sin permitirse deducir las atribuciones de lo otro suprasensible partiendo de su existencia, entidad, consistencia o poder real sobre el sujeto finito⁸⁵. La segunda respuesta, ligada a la primera, consiste en poner de manifiesto la operatividad de los discursos acerca de la trascendencia, de cómo se insertan en la historia: ocupando un “lugar”, lugar que tiene ese carácter de indeterminación entre lo “positivo” (lo “dado”, lo “donado”) y lo “incognoscible”. Y es que lo infinito sólo se ve, y se habla de él, introduciendo los elementos de nuestra finitud (Žižek, 2001, 36)⁸⁶. Lugar, entonces, que se ubica en un tiempo otro, dentro del discurso de la teología y, por qué no, de la filosofía de la historia. Otro *tópos* del nuestro en otro *chrónos*. Pero de tal tiempo sólo puede saberse que *no es éste*, y que por ser lo otro de éste tiempo configura nuestro propio tiempo. La categorización al estilo de la secularización se funda en una suerte de *via negativa* que no puede dejar en ningún momento de hacer referencia a lo finito para *hablar* de lo infinito. Desde luego que tal captación de la otredad sólo es posible desde nuestra condición finita; lo suprasensible se entiende desde la perspectiva sensible (Žižek, 2001, 36-37). Será precisamente porque lo sensible y lo suprasensible, *en el campo de lo enunciable, son lo mismo*, sólo que en distintos *loci*. La posición de lo otro de lo inmanente se vuelve oscura para nosotros. En su oscuridad, en su otredad, se nos presenta con el carácter de la *imposición* o, al menos, majestuosidad, respecto de la mediocridad y la medianidad del mundo racional. Tal mandato es el que opera *privilegiadamente* con el carácter de Ley. Y la ley que afecta al ser humano en su interior no lo hace por su aspecto positivo, sino por lo impositivo que provoca.

relación en último término ambigua. Por el mismo hecho de convertir a Dios [...] en el nombre sublime de una de las funciones en las que queda prendido el deseo, el psicoanálisis no hace sino proseguir la mortificación científica de la trascendencia. Sin embargo, y por el hecho mismo de localizar la estabilidad de esta función, así como por el hecho de que ninguna constitución subjetiva puede ahorrársela radicalmente, garantiza a Dios, desde el interior de su muerte supuesta, una perennidad conceptual sin precedentes (Badiou, 2001, 13).

⁸⁵ He aquí la manera en la que el lenguaje psicoanalítico se cruza, amigablemente, con las intuiciones de Blumenberg sobre la subjetividad moderna: “El índice más preciso de las dificultades de auto-comprensión humana reside en que se ha pasado su historia entera hablando de Dios. Lo que animaba esta inclinación era la certeza de un vacío interior que sólo se podía llenar metafóricamente, mediante la proyección de una exterioridad sobre nuestro propio ser. Este es siempre el proceso constitutivo del sujeto, lo que Freud ha nombrado como proceso de transferencia. Hablamos de necesidad de la hermenéutica para el hombre por la inevitable constitución metafórica del mismo” (Villacañas, 2004, 71).

⁸⁶ Incluso en la comprensión de lo nouménico introducimos subrepticamente la intuición temporal, signo por antonomasia de nuestra condición finita. Crear un *tópos* para lo Sagrado es crearlo también en el tiempo, aunque sea el “tiempo intemporal” de la eternidad. Aquí la balanza que equilibraba la relación entre *télos* y *éschaton* apunta más bien al lado del *télos*, al de la perfección que suponemos en el propio término de la cosa.

Reconducida la cuestión a la filosofía de la historia: la imposición de la Ley o *télos* no sólo atañe al presente vivo de quien siente su yugo (por suave que sea), sino que marca, condiciona y reinterpreta el presente y sus caracteres axiológicos fundamentales precisamente por ser lo otro (y lo superior) de la mera empiria. Ley que, en la teología de la historia, así como en la filosofía de la historia, *ordena* (en el doble sentido de ordenar: organizar y mandar) el presente desde lo ya dicho o presupuesto; el futuro desde la meta barruntada. Aun asumiendo la autoafirmación y legitimidad de la Modernidad, *ese carácter ordenador de la Ley no puede ser racionalizable*, puesto que, en verdad, “what is 'repressed' then, is not some obscure origin of the Law but the very fact that the Law is not to be accepted as true, only as necessary –the fact that *its authority is without truth*”⁸⁷ (Žižek, 2008, 36). Que la autoridad carezca de verdad no significa en absoluto que sea falsa, sino que no se encuentra dentro de las coordenadas de la verdad y la falsedad. Lo verdadero y lo falso permanecen atados a la sistematización del *lógos*, pero al *télos* poco le puede importar lo que la razón le diga: la significación que da la razón a los motivos perseguidos no es motivo suficiente para la búsqueda de su consecución. *Actuar* en lo político, racional o desbocadamente, no se concibe bajo las coordenadas que explican la conducta. Se actúa por mor de un imperativo, en el que las razones están ausentes. El mandato con el que se lograría la consumación de aquél significado último (*liberté, égalité, fraternité*) está tan lejos de ofrecer significado como de ofrecer verdad.

[§3] Debemos complementar tal crítica desde otro punto de vista tardío respecto al tiempo en el que nos centraremos finalmente en esta tesis⁸⁸: el punto ciego que opera en la *Crítica de la razón práctica* kantiana. La razón por la que avanzamos un poco temporalmente, pecando de cierto anacronismo, consiste en poder comprender ciertos problemas que, anteriormente *in nuce*, ahora quedan plenamente explicitados, ya que ciertos elementos de la filosofía kantiana explican paradigmáticamente problemas genuinos de la Modernidad. Los aspectos de la crítica que remarcaremos serán principalmente dos: 1) la correlación entre libertad y ley; 2) la imposibilidad de

⁸⁷ “Lo que se reprime no es un origen oscuro de la Ley, sino el hecho mismo de que no hay que aceptar la Ley como verdad, sino únicamente como necesaria –el hecho de que *su autoridad carece de verdad*”.

⁸⁸ Será en los capítulos XVIII y XIX donde estas reflexiones tomarán cuerpo a la hora de interpretar la autoridad en Vico. El “avance temporal” que aquí exponemos lo justificamos por la continuidad de problemas que, en nuestra opinión, ambos autores comparten, aunque estas cuestiones queden por lo general tratadas de forma tangencial respecto a las ideas fundamentales de sus obras.

enunciación radical del presupuesto de la libertad. Aunque ya un poco alejado del contexto que nos concierna, la filosofía kantiana tiene el mérito innegable de sistematizar una serie de problemáticas presentes en la época de un modo inigualable en lo que a coherencia conceptual se refiere.

El primer aspecto es harto conocido sobre nuestro autor königburguense, puesto que ya aparece como nota al pie en el prólogo de la obra. Ley moral y libertad se copertenecen en la finitud humana, pues una da cuenta de la otra, y es mediante la crítica del uso práctico de la razón como puede establecerse la específica relación que se da entre ellas, así como la descripción de sus características:

Si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a *admitir* algo así como lo que sea la libertad. [...] Mas, si no hubiera libertad, *no* cabría en modo alguno *dar con* la ley moral dentro de nosotros (KpV, A 5).

La libertad es la esencia de la ley moral porque podemos tener visos de tal libertad a través de la propia ley moral. No obviamos que el concepto de ley, aplicado a la moral, no puede confundirse con el que se aplica a la física, de uso teórico. Y, sin embargo, ambos requieren validarse mediante algún tipo de juicio sintético *a priori*, juicio que es posible gracias a la unificación de las facultades que Kant evidencia en la deducción trascendental de la *Crítica del Juicio* (KU B 145-146⁸⁹). Además, de haber tanto alguna conexión de las leyes en sus distintos usos de la razón como una primacía axiológica entre las distintas y posibles operaciones de la ley como concepto puro, sería la ley moral la que se erigiría como reina de las demás, como la “clave de bóveda” de toda la arquitectónica. Si la libertad es entonces la *ratio essendi* de la ley moral, lo es precisamente en virtud de que la ley moral sea la *ratio cognoscendi* de la libertad. Sabemos de la libertad porque la ley *nos es dada* (es gibt), *donada, faktum* que se nos ofrece a la hora de elaborar el imperativo categórico (i. e., la formulación lingüística de nuestra relación para con la ley ineludible). Precisamente en virtud de la constricción con la que nos provoca, nos garantiza que somos libres al sentir su peso (sea obedeciéndola, entonces, o al rechazarla). Dicho de otro modo: sólo podemos hablar de

⁸⁹ Esta deducción trascendental es esencial para comprender la unificación de todos los juicios sintéticos *a priori*, sean en su uso teórico o en su uso práctico. De tal deducción no es posible obtener conocimiento alguno. Sin embargo, pone en marcha el mecanismo por el que la imaginación juega en su libertad y el entendimiento en su legalidad. Con ello se evidencia la unificación de facultades que, junto al desarrollo de lo libre, no puede sino mentar una configuración *legal* que acompaña siempre a todo campo experiencial que se precie de aprehenderse metafísicamente.

lo libre desde una semántica de la obediencia, de su *necesidad*. Asertivamente, de la libertad, de *su verdad*, poco o nada podemos decir. Éste es el punto de encuentro con la interpretación de Žižek que buscábamos dejar patente: *hay una íntima relación entre nuestra acción (la “libertad”), su motivación (la “ley”) y el carácter “sacro”, incognoscible e invocador (para con nuestra acción) de esta Ley*. Que quede todavía un remanente de la “imposición de lo lejano” en un autor “consabidamente racionalista” nos abre, desde interpretaciones ulteriores, la posibilidad de elaborar una lectura divergente. Esta lectura procede en dos pasos: 1) asumiendo que el léxico kantiano puede malearse según las coordenadas que vinculan la finitud humana con la tendencia antropológica a preguntarse acerca de las “últimas cosas” (KrV A 7), de su “plenitud de significado”; 2) trasladando susodicha cuestión a una suerte de “topografía trascendental”, esto es, cómo la necesidad de ubicar los polos “sacro” y “profano” ha de concebirse en términos de colocación de *loci*, no de indagaciones sobre la substancialidad de los términos. Lo sacro es sacro por su forma de donarse; requiere de un ritual, de un espacio acotado (el templo, el ágora, las cortes, la experiencia interior) para que adquiera las propiedades que se le asignan. Lo profano es aquello que se encuentra en las afueras del rito:

El origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es *inescrutable* para el pueblo que está sometido a él: es decir, el súbdito no debe sutillar activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que le debe (*ius controversum*). Porque, dado que el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado (*summum imperium*) tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe de Estado (*summum imperans*) [...]. Una ley que es tan sagrada (inviolable) que, considerada con un propósito práctico, es un crimen sólo ponerla en duda, por tanto, suspender momentáneamente su efecto, se representa como si no tuviese que proceder de hombres, sino de algún legislador supremo e intachable, y éste es el significado de la proposición «toda autoridad proviene de Dios», que no enuncia un fundamento histórico de la constitución civil, sino una *idea* como principio práctico de la razón” (Kant, 1994, 149-150).

Este texto marca las condiciones del ritual último del Estado: la fundamentación intocable de su legitimidad. Todo ritual enmarca las condiciones para designar lo sacro y lo profano, lo que es permisible o está prohibido según en qué casos y lugares se enuncie. Kant, ajeno por lo general a esta terminología, cae plenamente en ella. Podemos también enfocar el texto desde el léxico de lo suprasensible y lo fenoménico, confiriéndole a las dinámicas propias de la composición topográfica el rango lexical más cercano al propio del königburguense: la ley sagrada apunta, de algún modo, a las “cosas últimas” que comprenden los objetos privilegiados de la metafísica (alma,

mundo, Dios). Y he aquí que el *poder supremo del Estado*, que no reuniría las condiciones suficientes para pensarse como objeto suprasensible, se torna, *imaginativamente* (aunque con consecuencias nefastas), en todo un ente sobre el que no cabe reflexionar acerca de sus orígenes y, por ende, acerca de su legitimidad. Lo sacro y lo profano aparecen en todo su esplendor cuando las cosas últimas (la salvaguarda del Estado en el plano ontológico-político) se vuelven susceptibles de ser pensadas mediante *sutilezas* que socaven la estabilidad de sus fundamentos. Pues la *lex fundamentalis* de todo ordenamiento político funciona como tal por el mero hecho de imponerse. Que “toda autoridad provenga de Dios” no es sino la evidencia de la obligación de los principios prácticos, en los que la libertad necesita de la ley, de la autoridad, para que pueda definirse como tal.

El segundo aspecto de la cuestión de la ley kantiana se centra en la inherente falibilidad en su misma formulación, por su carácter otro, *trascendens*, que hace del lenguaje una herramienta errónea para acotar su verdad. O dicho de nuevo con Žižek: cómo *presuponemos* que *ha de haber verdad* en aquello que *sólo nos exige necesaria obediencia*, que no es sino la explicitación de una tesis de fondo de la deducción trascendental de la *Crítica de la razón práctica* (KpV A 74). En la constatación de la libertad no hay relación alguna con lo verdadero o lo falso, sino con la obediencia o desobediencia a la ley moral. Ante tal atolladero podemos aventurar (con las esperadas reservas de una crítica más ortodoxa) un vuelco en torno a la percepción kantiana: cuando decimos que escogemos libremente, lo que hacemos es obedecer incondicionalmente a eso que llamamos ley. Y eso que llamamos ley *no puede darse fuera de la finitud*, sucede siempre en un contexto no ideal, patológico (arrastrado bajo el *lógos* de las pasiones), de la lengua propia, de la comunidad propia, desde una perspectiva hermenéutica social heredada. La Ley, en tanto que obligadamente enunciada en un cuadro lingüístico vivido, debe seguir siendo obedecida, lo que implica asumir que su “pureza” brilla en lo impuro; que entre todo lo impuro debe de haber unos elementos susceptibles de sacralización, los cuales serán acatados incondicionalmente. Estos elementos no son tal o cual norma específica, sino, tal y como vimos en el texto antes citado, *la salvaguarda de lo comunitario en su totalidad*. Consecuencia de ello es que el sujeto libre no puede no escoger el seno vernáculo de donde procede:

In the subject's relationship to the community to which he belongs, there is always such a paradoxical point of *choix forcé* –at this point, the community is saying to the subject: you have freedom to choose, but on condition that you choose the right thing; [...] and it is by no means accidental that this paradox arises at the level of the subject's relationship to the community to which he belongs: the situation of the forced choice consists in the fact that the subject must freely choose the community to which he already belongs, independent of his choice - *he must choose what is already given to him*. The point is that he is never actually in a position to choose: he is always treated as if he had already chosen⁹⁰ (Žižek, 2008, 186).

Si Kant pretendía establecer las condiciones mínimas de aprehensión de la libertad fuera de los elementos patológicos que condicionan nuestras máximas, Žižek aduce que ésta no es la forma de escaparse de lo patológico, pues deshacerse de nuestro *conatus* es imposible⁹¹: la salida trascendental consiste en creernos que hay un campo de lo patológico (socio-político) que no es tal y abrazarlo. Ésta es una vuelta de tuerca del famoso *als ob* kantiano: no nos remitimos a una idealidad tendente que presupone la ley, no actuamos para constatar la verdad de la ley, actuamos *para hacer verdadera la ley* desde una instancia desde la que su verdad se activa y constata a través de la propia obediencia.

La ley, que da cuenta de la obediencia a un código (código que mantiene una serie de prácticas sociales articuladas en su normalidad), no es un elemento que pueda acatarse con convencimiento de que es algo propiamente nuestro. Si fuera la ley aprehendida como nuestra ya no sería propiamente ley. La ley, por ser dura y ley, evidencia nuestra relación de finitud para con ella (KpV A 220). Ley, en definitiva, como una alteridad que, en nuestro intento de racionalizarla, la convertimos en “teológico-política”: ley que *creemos verdadera*, ley a la que se le supone un *sentido*. En su acatamiento, en la sumisión a la misma, se evidencian los circuitos de entre legitimidad de la ley y autoridad, para nada cercanos a la verdad:

This 'internalization' [of Meaning and Truth], by structural necessity, never fully succeeds, that there is always a residue, a leftover, a stain of traumatic irrationality and senselessness sticking to it, and that this leftover, far from hindering the full submission of the subject to the ideological command, is the very condition of it: it is precisely this

⁹⁰ “En la relación del sujeto con la comunidad a la que pertenece, siempre hay un punto paradójico de *choix forcé* –llegado el momento, la comunidad le dice al sujeto: tú tienes la libertad de elegir, pero a condición de que elijas lo correcto [...]. Y no es para nada accidental que esta paradoja surja en el nivel de la relación del sujeto con la comunidad a la que pertenece: la situación de la elección forzada consiste en que el sujeto ha de escoger libremente a la comunidad que pertenece, independientemente de su elección –*ha de escoger lo que ya para él es dado*. De lo que se trata es de que el sujeto nunca está en realidad en posición de escoger: siempre es tratado *como si hubiera elegido*”.

⁹¹ Lectura de Kant, por otra parte, posible en la medida en que Hegel ya había sentado las bases para ella: los *medios* de la razón son también de este mundo, y con ellos actúa el justo y el ímprobo –el virtuoso y el curso del mundo (Hegel, 2000, 226-231).

non-integrated surplus of senseless traumatism which confers on the Law its unconditional authority⁹² (Žižek, 2008, 43).

Tal plus es considerado por Žižek como lo Real lacaniano, y éste se define, para el caso que nos concierne, como la operación de asimilación de la ley con lo hiperpersonal que vuelve al reducto del “plus no integrado”, el Gran Otro, o lo que es lo mismo, la hiperobjetivación del padre en su ascensión a los cielos (psicoanalíticos o, con menor sarcasmo, transferenciales) como significante del nombre-de-Padre. Basta para nuestros objetivos, más allá de todo el campo semántico que abren los términos de esta escuela, la siguiente afirmación: *la sumisión posibilita la transferencia simbólica de adhesión a un estado de cosas sociopolítico*.

El imperativo categórico kantiano constituía la condición indispensable de la praxis en cualquier contexto ético-político. Pero el mismo imperativo es una afirmación elusiva porque no puede ni debe materializarse, hacerse patológico en una formulación concreta (bajo riesgo de querer ser aprehendida por el uso teórico de la razón). Por eso Žižek incide en el “*als ob*”: actúa *como si* la ley fuera posible en su positividad. Y así actúa sobre nosotros ese sobre-simbolismo de cualquier ley jurídica: como si él mismo fuese la única ley, cuyo correlato al negarlo es la aplicación de la violencia. Acatar las leyes de la comunidad es el efecto más visible del *als ob*, otorgarle una sobresignificación a la *ley de la comunidad* es la otra cara de la misma moneda. Lo que está en juego es el miedo a la desestabilización, a la desintegración del ordo; la comunidad, fantásticamente, se erige como razón y orden. Por ello, la negación de la ley mundana como pura racionalidad permite a la razón jugar al juego de quien la niega, al juego de la atrocidad y el sufrimiento (de ahí la defensa racional de la pena de muerte por Kant). La expresión máxima de la ley, dicho con las maneras schmittianas, consiste en cumplir la posibilidad real de dar muerte al enemigo. Su funcionamiento regular, cuyo *summum* de dar muerte siempre está latente, se basa en que alguien (el decide, el soberano) designe a otro (a la alteridad de la comunidad que se salvaguarda) como enemigo. La voz del soberano, personal o impersonal (pero personal es siempre en cuanto que remite al habla), es la manifestación del poder, aquél que cortocircuita el ciclo de la venganza en tanto que se muestra como trascendente. El caso más claro de

⁹² “La internalización [del “Sentido” y “la Verdad”], por necesidad estructural, nunca se logra plenamente, siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y sin sentido adherida a ella, y este resto, lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, es la condición misma de ello: es precisamente este plus no integrado de traumatismo sin sentido el que confiere a la ley su autoridad incondicional”.

esta violencia última en un sistema social estable es, como hemos señalado de soslayo, la pena de muerte.

El gran obstáculo para eliminar lo teológico de lo político (y con ello negar el sobre-simbolismo de lo divino) es que ello genera a su vez dificultadas para abordar teóricamente la identidad social, porque se debilita la referencialidad a una alteridad divina⁹³. Una forma de vida que no entienda como “buena” el acatamiento de las normas de la comunidad, difícilmente puede tener una experiencia de la comunidad como comunión con los otros en torno al mismo referente patentemente hueco (“César”, “progreso”, “libertad”, “pueblo”... nombres que, en definitiva, operan como la substancia de lo comunitario, confiriéndole sentido a las prácticas). Al renunciar a ciertos presupuestos del modelo teológico-político nos quedamos con el objeto que éste ha evidenciado; a saber: las dinámicas comportamentales de la construcción (inevitable) de una *auctoritas* en el terreno de la ontología política. El núcleo Real lacaniano, traumático, de la alteridad que aceptamos *como si* fuese trascendente pone en evidencia el mecanismo de la justificación de un orden dado: “What is ‘repressed’, then, is not some obscure origin of the Law but the very fact that the Law is not to be accepted as true, only as necessary –the fact that *its authority is without truth*”⁹⁴ (Žižek, 2008, 36). La suposición de “la Verdad” entronca con la necesidad de una unidad, al menos en la unicidad del mandato y la decisión. Y las justificaciones de la razón de Estado desde el siglo XVI en adelante (Zarka, 2008, 136-138) son la prueba intelectual más clara: hay que dar cuenta de unos mecanismos que permitan la credibilidad de una forma de gobierno a la vez que garanticen su pervivencia el máximo tiempo posible⁹⁵. Pero, junto

⁹³ Ello no significa, con todo, que hagamos caso omiso a las críticas a la teología política expuestas en el capítulo anterior (VI §§5-6). Sin ir más lejos, la reorientación de la decisión soberana en tanto que *als ob* kantiano ha de ser leída como la disolución sustancial del núcleo teológico; éste persiste, ciertamente, pero como objeto fantasmagórico cuya “verdad” ya sólo posee el estatuto de una autoridad rara vez actualizada en potestad, y cuya actualización pende más del miedo a la anarquía que de esperanza alguna en la pureza de su verdad.

⁹⁴ “Lo que se “reprime” no es un origen oscuro de la Ley, sino el hecho mismo de que no hay que aceptar la Ley como verdad, sino únicamente como necesaria –el hecho de que su autoridad carece de verdad”.

⁹⁵ La situación ha cambiado considerablemente desde mediados del siglo XX, y no tiene sentido usar el mismo patrón de estudio en los fenómenos contemporáneos. El “politeísmo” actual, muy distinto de los politeísmos clásicos o arcaicos, consiste en la negación de una unidad del poder, y queda a su vez acompañado de un sarcástico descreimiento o un patético aferramiento a los contenidos y maneras generacionales. Si estamos fuera del compromiso, es porque ya no hay preocupación ni interés de que el Estado mantenga la ley: “La política en el sentido de la antigua *pólis* pierde toda legitimidad, y puede sobrevivir solamente en el abandono (y en el recuerdo) de sí misma, en su transformación en *civitas*, ciudad de los diversos intereses. El Estado derivado de ello no reproduce el orden de la *pólis* y, más aún, es determinado por su «apartamiento». Y lo que se aparta, justamente, es cualquier relación simbólica entre lo político y lo social. El equilibrio de los intereses es garantizado por esta ruptura, por el abandono de toda pretensión orgánica de “síntesis a priori” (Esposito, 2006, 34). Desde el punto de vista teológico-

a las dinámicas más secretistas que conjuran por el bien de la nación, hallamos otros dispositivos de adhesión a lo social que aparentan ser más inocentes y, precisamente por ello, requieren de un estudio concienzudo: la educación general, el disciplinamiento, la domesticación de los seres humanos como forma ontológico-política de habitar el mundo. La cuestión de la domesticación no ha de quedarse cual metáfora descarnada, sino que ahondaremos en ella en la siguiente sección dedicada a Sloterdijk.

2. El salto a la acción: la constitución antropológica de la disciplina según Peter Sloterdijk

[§1] Las cuestiones que destacaremos de la posición de Sloterdijk no pueden mostrarse como una confrontación directa o dialéctica (dialógica, más bien) con los autores con los que venimos discutiendo. Antes bien, Sloterdijk apunta a una recomposición del fenómeno religioso desde un ángulo que invalidaría las pretensiones de “llenar de contenidos” y, consecuentemente, de otorgar valor explicativo a la operatividad del “núcleo sacro” desde una suerte de teología política más o menos definida⁹⁶. Su lectura tangencial del fenómeno religioso (pues no le confiere substancia alguna a términos como “fe” o “religión”) se complementa, a nuestro juicio, con aquella “topografía” que

político, el mandato mediante leyes se ejerce desde la sospecha de una violencia exterior, siempre latente. La idea ilustrada de que la nación pueda salvarse de las maquinaciones del Estado aludiría a una forma de comunidad que acaso cree que la revolución cambia substancialmente, tras estabilizarse, los modos de dominación característicos de todo aquello que tenga la forma de la Ley; pero, por su cariz filosófico-histórico, no pretende escapar de esa Ley: “[...] La *revolutio* es siempre, por definición, una Revolución según Ley” (Marramao, 1989, 55). Curiosamente, algunos de sus herederos contemporáneos abandonan esta causa bajo el lema del liberalismo, cuyo *dominium* global obliga a repensar la relación presente entre el sujeto y el Gran Otro; entre la ideología vivida y una *auctoritas* tan dúctil como esquiva. Ahora que se vuelve difícil *domesticarnos* en la moral desde la unicidad de lo personal de lo sacro, desde la voz que tanto ha fascinado en nuestro siglo pasado (porque sigue siendo nuestro, que es lo mismo que decir que somos suyo), ahora es el momento en el que salen distintas voces que no pretenden alzarse (y esto desde distintos signos: los movimientos tipo 15M, la Constitución de Túnez de 2014, el desgaste de la socialdemocracia en Occidente, la especificidad del Tea Party norteamericano y su extraña consumación en la elección presidencial de Trump). Ahora es posible andarse con menos remilgos e interrogarse acerca del modo en que la ley violenta indefectiblemente en su positividad, no como un mero efecto de algo no violento a su vez, sino como aquello que nos somete invariablemente, como esa afección que nos coloca en ese punto en el que el dios y el animal son exactamente lo mismo; intentar, a su vez pensar que uno de los polos no puede ser reducido al otro en su paradójica convivencia.

⁹⁶ “El hombre es un ser que habla, pero no todo lo que dice y lo que le dicen se encuentran a un mismo nivel. De alguna manera existe una lengua dentro de la lengua que formula las frases con las que se expresan orientaciones acerca de la existencia. [...] Lo que circula hoy en el espíritu de la época es el experimentar que, tras un largo periodo en que la autoridad ha estado relegada al olvido, volvemos a recuperar una cierta sensibilidad para las palabras con autoridad. Ya ven que de momento no he necesitado en absoluto la palabra religión” (Sloterdijk & Walter, 2007, 42).

Žižek ponía de manifiesto. Su estrategia consiste en mostrar las religiones como antropotécnicas, y la propia definición de éstas impide otorgarle substancialidad alguna a fenómenos como “la religión” o “la cultura”. Las antropotécnicas se definen como “[...] los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más diversas han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte” (Sloterdijk, 2012, 24). El ejercicio no garantiza la realidad efectiva de aquellos objetos en torno a los que se articula, sino que se limita a ser evaluado dentro de los umbrales del perfeccionamiento de una serie de prácticas que se arremolinan en torno a un sistema de creencias. El mejoramiento en la ejercitación *parece afianzar los contenidos* desde los que se legitiman y organizan esos ejercicios, pero habría un gran salto epistemológico entre el perfeccionamiento de las prácticas y la validez de los contenidos de las creencias desde las que presuntamente se articulan.

Estas antropotécnicas no parten de una reflexión abstracta: la discusión ha de ubicarse, al menos preliminarmente, en las diatribas sobre el retorno de las religiones que tanto han acuciado a las disputas sociológicas de las últimas décadas (con el “converso” de Peter Berger a la cabeza). En resumidas cuentas, no hay retorno de las religiones porque *no hay religiones*, sino sistemas de prácticas que no han sido enteramente comprendidos en su disposición y funcionamiento: “Lo único que habría serían sistemas de ejercitación más o menos capaces de difundirse, más o menos merecedores de difusión” (ibid., 16). Las religiones no tienen un *intocable* núcleo significativo más allá del seguimiento recibido, lo mismo que sucedería con los deportes o las “sistematizaciones” de las autoayudas que a día de hoy bien podríamos advertir en las técnicas de *coaching* (ibid., 142). Al limar las distinciones de significado entre religión y otras prácticas, “[...] también desaparece el falso antagonismo entre creyentes e incrédulos, siendo sustituido por las diferencias entre ejercitantes y no ejercitantes, o bien que tienen otras prácticas. [...] Lo que realmente vuelve [...] se trata, por decirlo con una palabra, del reconocimiento de lo *inmunitario* del ser humano” (ibid.). La tesis antropológico-filosófica de Sloterdijk consiste en entender al ser humano en su necesidad de protegerse de las incertidumbres del entorno, así como de aquellas de la propia muerte. Lo inmunitario consiste precisamente en la dotación de una serie de

elementos que nos defienden de aquello que nos rodea y que nos *trasciende*⁹⁷. Ese aparataje inmunitario asume la posibilidad, con respuestas anticipadas incluidas, de que ese entorno puede ser potencialmente dañino, daño que puede ser paliado o sobrellevado gracias a unas disposiciones previas que lo mitigan. En vez de asumir que debe haber un núcleo de sentido oculto que disponga de nuestra pertenencia al mismo y con ello se constata su vigencia, la tesis de Sloterdijk supone un giro *antropotécnico* que asume la similitud de reacciones biológicas (entre las que se incluyen las psicológicas) de orden superior en los seres humanos y se centra en la indagación acerca de los principios constitutivos de esas prácticas (ibid., 23-24).

Lo relevante no es que haya religiones con unos conceptos específicos en cada caso, *sino que haya una serie de prácticas que nos protegen de las incertidumbres que nos azotan*. El ejercicio, que ha sido desestimado generalmente como objeto de interés filosófico, recupera su relevancia para mostrar la posibilidad de comprender la religión como una antropotécnica. En una labor pretendidamente reduccionista, aunque sea a modo de *epojé*, la antropotécnicas prescinden de la validez del conjunto de creencias más allá de la propia mejora de los ejercicios, consiguiendo así señalar la dificultad conceptual de elaborar e introducir la “fe” en los discursos filosóficos para explicar o distinguir axiológicamente unas prácticas de otras, distinción que opera desde los polos *verdadero-falso*. Lo que habría que resaltar desde esta perspectiva no serían tanto los “contenidos de la fe” sino la organización disciplinar que se aneja a un constructo de sentido desde el que se ejercita:

Lo que el cristianismo primitivo entendía bajo el término «fe» (*pístis*) no era, al principio, otra cosa que un aferrarse por adelantado a un modelo o a un ideal cuya accesibilidad todavía no estaba decidida. La fe sería un puro efecto anticipatorio, en tanto se convierte ya en algo operativo al movilizar rumbo a la meta, gracias a la anticipación, la existencia de quienes se anticipan” (ibid., 315).

De modo similar al proceder de Blumenberg, la importancia no recae en la validez de unos contenidos a modo de respuestas frente a la pregunta: las respuestas han sido dadas de antemano, por así decirlo, y las preguntas ratificarían la validez de las mismas. Ello no significa que las respuestas sean claras y concisas; antes bien, su carácter presuntamente inescrutable es el motor que pone en marcha los interrogantes filosóficos acerca de las mismas. Tal es un proceder que, si epistemológicamente podría

⁹⁷ “Para cada organismo el mundo circundante es su trascendencia, y cuanto más abstracto e ignoto sea el peligro dimanante del entorno más trascendente se le aparece” (Sloterdijk, 2012, 22).

considerarse circular, desde las antropotécnicas se manifiesta como condición habitual de la formación de sistemas de creencias. Si para una aprehensión filosófica tradicional lo más relevante es comprender los contenidos de un sistema de creencias, para Sloterdijk lo que cuenta es la indagación acerca de la formación de sistemas axiológicos según una polarización de “atractores” y “repulsores”: sagrado y profano, noble y villano, saber e ignorancia son ejemplos de vocabularios dentro de sistemas de creencias: “Todas las «culturas», «subculturas» o todos los «escenarios» están contruidos sobre diferencias-guía con cuya ayuda el campo de las posibilidades de comportamiento humano se ve subdividido en clases polarizadas” (ibid., 28). No dar cuenta del contenido de creencias, entonces; atender, en cambio, a las operaciones axiológicas como respuesta cuasi etológica. Con ello se facilita la explicación de las metamorfosis de sistemas ideológicos, las superposiciones y mezclas de distintos sectores (ritualísticos, institucionales) en la pluralidad de opciones que, históricamente, se han ido forjando. Se pierde, a ojos de la teoría filosófica y cultural tradicional, el interés por la coherencia de los principios de cada sistema de creencias; pero con ello se facilita enormemente la comprensión de los avatares históricos por los que estos sistemas han pasado y han mutado sin provocar necesariamente su derrumbe. De haber constantes en la naturaleza humana, éstas no deben entenderse desde los atributos que un dios creador dona a los hombres para que, momentos después, vayan en su búsqueda; las constantes, para el *ese extraño moderno* que es Sloterdijk, se cifran en la indeterminación humana que lucha por habitar el mundo; en la sospecha de que tan necesario es el asentamiento como infundamentados los cimientos que erigen el hogar:

Una de las señas de identidad de la naturaleza humana es que sitúa a los hombres ante problemas que son demasiado difíciles para ellos, sin que les quede la opción de dejarlos sin abordar en razón de esa dificultad. Esta provocación del ser humano por parte de lo inaccesible, que es al mismo tiempo lo no-dominable, ha dejado desde los inicios de la filosofía europea una huella inolvidable; o mejor: quizá la propia filosofía sea, en el más amplio sentido, esa huella (Sloterdijk, 2003, 73).

Seguramente sea esta una de las más perspicaces aplicaciones del lema nietzscheano de que podemos ir más allá del bien o del mal, pero no de lo bueno o de lo malo: *parece que la adscripción a un sistema de prácticas y creencias sea constitutiva del ser humano*, y esta es facilitada desde una propensión *jerarquizante* que no parece ser eludible. Aunque, a la hora de la verdad, las “cosas últimas” sean filosóficamente secundarias.

[§2] Otra cuestión aparejada a las antropotécnicas sería lo que convendríamos en llamar el “salto a la acción”. Cómo, podríamos pensar, la subjetividad moderna decide desinhibirse y ejercitarse. Aunque no es difícil ver que la pregunta, dada la definición de las antropotécnicas, apunta en otra dirección: no es *cómo*, sino *dónde* el sujeto moderno incardina sus prácticas. Señalemos que la lectura de Sloterdijk sobre la subjetividad moderna se aleja de las interpretaciones clásicas que postulan a un sujeto aferrado a la seguridad y la estabilidad mediante la técnica (Sloterdijk, 2007, 71-88). El problema apuntaría a entender la relación entre la disposición de los individuos y su inmersión en los sistemas antropotécnicos concretos. Es sujeto no actúa de tal o cual modo; al menos, esa no es la cuestión esencial. El sujeto actúa en un entramado de ejercicios donde su subjetividad funciona a modo de transmisor de los mismos. Esto se hace posible gracias a la figura de la “medialidad”: que el sujeto sea un conducto de lo pasional y precisamente por ello actúe⁹⁸. Siempre es más fácil ejecutar una serie de ejercicios si éstos justifican el elenco de acciones que brotan del sistema de creencias: montar una empresa competitiva reduciendo los costos con la deslocalización, clavar una bandera en medio de un poblado de indígenas, reducir el consumo de carbohidratos en la dieta, reconocer los elementos burgueses de las obras propias ante el *Goskomizdat* o flagelarse en reparación de los pensamientos impuros. La medialidad vale para dar cuenta del salto a la acción en todo momento histórico, si bien cada uno con sus propias pautas comportamentales. Ello no impide que la Modernidad se enfrente a sus propios inconvenientes, a saber, que su encumbramiento en tanto que *sujeto que hace y puede*, sujeto *emancipado* de un señorío heterónimo, se presente como la huella de un hueco imborrable: “La gran desventaja del ser-sujeto se muestra en que la función del señor, la liberación de la desinhibición en los subalternos, que conlleva el derecho a ordenar, no puede ser incorporada sin vacíos por mí mismo con relación a mí mismo” (ibid., 85). Con la constitución de la subjetividad y de su sobrepujamiento hacia la liberación de

⁹⁸ El problema de la medialidad descrito por Sloterdijk no es fácil de resolver en pocas palabras. Señalemos que ésta se ejerce en un mundo griego homérico en el que el sujeto y el objeto, en la acción, fluctúan en lo que al carácter principal se refiere: el aeda es un medio de las musas, el guerrero lo es de los dioses. Pero lo que permanece latente en todo caso es el *thymos*, orgullo o carácter arrojado, que necesita de disposiciones “institucionalizadas” que orienten su explosividad. Lo interesante del orgullo es que se trata de un ideal no sencillamente inherente y cerrado al individuo, sino muestra de su apertura al mundo social, también en su faz conflictiva en un sentido no necesariamente reactivo (tanto activo como reactivo, nietzscheanamente hablando). Con siglos y siglos de por medio, Sloterdijk reconduce el problema mediante un concepto casi trascendental de “bancos de ira” para explicar la administración de lo pasional mismo (Sloterdijk, 2010, 79-82). Si bien en su texto *Ira y tiempo* se centra principalmente en el aspecto de la organización de lo religioso y lo revolucionario (ibid., 118-119, 144-146), no parece ilícito aplicar este mismo principio de medialidad, si bien más relajado y con obstáculos de otra índole, a la propagación de la acción de los individuos según los principios de las antropotécnicas.

vínculos externos, el principio de soberanía en la Modernidad se ve profundamente afectado: no puede dar cuenta de la asunción del principio de ordenación de un modo coherente. La medialidad homérica y la providencia cristiana, cada una a su modo, facilitaban que los hombres se comportasen adecuando sus acciones a un *ordo* establecido. Mas, conforme los presupuestos de la subjetividad Moderna comienzan a expandirse y a asentarse en el mundo occidental, el salto a la acción se hace notar por su resquebrajamiento. Quizás el vacío de la providencia pudiera ser parcialmente ocupado por el significante “Progreso”, aunque se entienda éste desde la autoproducción humana. No obstante, el hueco de este concepto no revela la ausencia de la plenitud de lo abandonado, sino que constata la fragilidad de todos ellos (en este sentido, Sloterdijk bien podría considerarse un post-ilustrado). La “solución”, de haberla, pasa por asumir una explicación de corte trascendental: lo que persiste en cualquier caso es una *verticalidad* del mandato: “Los seres humanos están sujetos, ineludiblemente, a tensiones *verticales*, en todas las épocas y en todos los espacios culturales” (Sloterdijk, 2012, 15). Persiste un mandato pero, a diferencia del mundo arcaico y cristiano, el mandato se otorga y se cumple desde la *autopersuasión* más explícita. El lema contemporáneo para la desinhibición exitosa, que se viene dando desde los albores de la Modernidad, es el lema de la innovación. Aquí topamos con el registro de las antropotécnicas propio de la Modernidad, que no con la Iglesia. No hay ejercitación humana que no se conciba sin remitir a la verticalidad; el “objeto” al que apunta toda verticalidad, sea cual fuere la época, apunta a una “cosa última” (un *Ding* kantiano). La peculiaridad de la época moderna es que, al arribar a sus propios ejercicios, descubre unos vacíos consustanciales en todo ejercicio cultural (especialmente en el ejercicio religioso). Tal descubrimiento, no obstante, no implica su superación: la Modernidad practica una suerte de redirección de esos vacíos según su programa expreso de las verticalidades, patente en las filosofías de la historia. Estos discursos filosófico-históricos, así, apuntan a lo “aún no” propio del espacio de la técnica:

En la transición de la evolución genética a la simbólica o «cultural» se acelera el proceso configurador hasta un punto donde los hombres se percatan, en el período de tiempo de su propia vida, de la aparición de lo nuevo. Desde entonces, los seres humanos adoptan una postura respecto a su capacidad de innovación, y, por cierto, hasta hace poco, casi siempre de rechazo (ibid., 159).

La verticalidad requiere de un espacio generado en tanto que *otro*, en tanto que *motivador extrasubjetivo* de la acción. En la Modernidad, éste llega a coincidir con el plano inmanente de los avances del ser humano en el mundo. Por mucha

ficcionalización que encontremos en los procesos de verticalidad, una serie de procesos históricos parecen hacer coincidir el objeto suprasensible que liga a los seres humanos en comunidad con sus prácticas efectivas más materiales. Mas, con todo, la ficcionalización no puede ser plenamente erradicada: no olvidemos que la generación de tal objeto suprasensible en tanto que suprasensible posee las características propias de la ideología en estado puro. La conversión del ejercicio en discurso legitimador (*ad hoc*) del mismo se evidencia cuando sus mandatos no parecen coincidir con las desgracias que acechan a los hombres: sea la condición miserable de esclavo que el sabio Epicteto soporta, sea una peste que azote el orden providencial, sea un descarrilamiento de trenes que ponga en cuestión la ineluctabilidad y mejora constante del progreso; los ejercicios alcanzan un estatuto semántico que adquiere ciertos privilegios frente a las evidencias de su quebradiza constitución.

[§3] La medialidad del moderno, la autoproducción de su subjetividad que ampara sus acciones en la consecución de la innovación, todo ello difícilmente encaja en el teorema de la secularización: no hay necesidad de hablar de un *Ding* perdido y mal reconstruido, pues basta con dar cuenta de nuestra tendencia a la generación de ese objeto con la ejercitación, con el cumplimiento de una rutina social; tampoco la verdad de lo teológico se cifra en la clarividencia de la decisión, pues su resolución a la acción ha sido puesta en cuarentena. El mandato de verticalidad no tiene la necesidad de ser comprendido como un polo trascendente y radicalmente otro que dé validez al comportamiento socio-político: es más bien la tendencia a generar elementos polarizados (según un esquema “arriba-abajo”) lo que nos pone en la pista de la necesidad antropológica de inmersión en la concreción de unos ejercicios definidos. La validez real de los contenidos solapados a cualesquiera antropotécnicas específicas es irrelevante, pues su cometido es engendrar al ser humano como tal⁹⁹. Al ser humano le va de suyo una relación ineludible con su propia domesticación y disciplinamiento. Domesticar y ser domesticado, léxico válido para el mismo proyecto humanista, debe pensarse cabe la autoridad, concepto apartado en los dos últimos siglos y que, sin

⁹⁹ “Las antropotécnicas son [...] *autorreferenciales*, [...] no se deben –como desde luego ocurría en Platón– a la delegación de un poder superior, sino que son procedimientos usados por los hombres para «criar» a otros hombres, y también –de este modo– para criarse a ellos mismos. De ahí que exija Sloterdijk la inmediata formulación de un «código de las antropotécnicas» [...], ahora que el hombre se las ha consigo mismo *a través y en virtud de técnicas* en las que él no sólo se *reproduce*: también y al mismo tiempo se produce, *se engendra* como *homo humanus*” (Duque, 2002, 130).

embargo, se exhibe como el más óptimo para la comprensión de problemas de religión, teología política y teología civil (en el sentido viquiano). La domesticación, huelga decirlo, no compete exclusivamente a sistemas tendencialmente “opresores”, fuera el aplicado por los Estados Absolutistas, fueran las más sutiles técnicas disciplinarias que se vienen configurando en Occidente desde finales del s. XVIII. “Domesticación” no puede traducirse como “adoctrinamiento” o, al menos, el volcado recíproco de los términos pierde cualquier connotación negativa. Incluso en las ideologías liberadoras, la composición de unas antropotécnicas se presenta como un factor indispensable para la organización ideal de toda *polis*. Hablamos, para ser claros, de los presupuestos del humanismo, que aquí nos interesa recalcar por su vigencia en el pensamiento viquiano: “El tema latente del humanismo es, pues, la domesticación del hombre; su tesis latente: una lectura adecuada amansa” (Sloterdijk, 2003, 32). Toda elaboración de modelos comportamentales se ampara en la educación de los hábitos y los deseos, en la estipulación de rutinas cuya práctica ratifica los presupuestos pedagógicos de los que se parte. De este modo, la defensa de las antropotécnicas de Sloterdijk no sólo sirve como crítica a la validez de los presupuestos del teorema de la secularización. Las antropotécnicas, a su vez, se erigen como factor explicativo para la relación entre la pedagogía, la antropología filosófica y la filosofía política:

Desde el *Politikos* y desde la *Politeia* hay en el mundo discursos que hablan de la comunidad humana como si se tratara de un parque zoológico que al mismo tiempo fuese un parque temático. A partir de entonces, el sostenimiento de los hombres en parques o en ciudades se revela como una tarea zoopolítica. Aquello que se presenta como una reflexión política es, en realidad, una declaración de principios sobre las normas para la gestión empresarial de parques humanos (ibid., 75).

Toda elucubración de filosofía política ha de ser replanteada desde el filtro antropológico de su tendencia a la normatividad, con la que asienta la legitimidad de formas concretas de la vida en común. El enfoque moderno de esta cuestión, explicado desde el prisma de la recuperación y reinterpretación del humanismo clásico, acaba por configurarse desde la autoproducción de la subjetividad humana y el auge explícito de la técnica. Ello no implica una desviación de la norma del ser humano, pues éste no debe ser entendido desde dos o tres codificaciones adecuadas que ha de seguir (la experiencia originaria de Anaximandro, el mensaje de Pablo de Tarso o la nada del Tao Te Ching). La verdad de la norma es su impulso a la codificación, no los elementos jurídicos, morales o salvíficos que ésta, una vez hable o redacte, prescriba. El golpe de gracia a la “verdad” de las instancias domesticadora ya ha sido dado (Esquirol, 2011,

182). Desde este enfoque la reconfiguración de la antropología filosófica permite dar cuenta de los *elementa* externos al ser humano sin que éstos tengan por qué redefinirlo desde una suerte de carencia “consabida” que lo coloque en una situación de “error” respecto a otras épocas. Los contenidos doctrinales, con Blumenberg, Žižek y Sloterdijk de la mano, han perdido todo carácter de “verdad originaria” que el teorema de la secularización les atribuía. El que la filosofía de la historia haya errado en presupuestos y conclusiones no conlleva a que su error dependa de una falta de atención a *Eigenlichkeit* alguna.

Capítulo VII. *Reinscripciones teóricas asumidas y recapitulación del bloque temático*

Este capítulo tiene dos propósitos fundamentales: servir a modo de recapitulación del texto que le antecede y añadir una serie de notas aclaratorias sobre el mismo. En el primer punto volveremos sobre las investigaciones de Koselleck, con el fin de darles un uso más allá de la adscripción del autor a ciertos aspectos del teorema de la secularización. Pues sostenemos que, aunque Koselleck suscribe la tesis de la secularización, ésta no es necesaria en su planteamiento. Estas aclaraciones se especifican aquí, y no antes, por dos motivos complementarios: a) consideramos que el primer capítulo debía dedicarse a explicitar la definición de filosofía de la historia, así como la carga semántica que la “historia” adquiriría con la aparición de tal saber; b) para abordar las adscripciones de Koselleck a tal teorema se requería dejar constancia de los elementos constitutivos de éste, así como de las críticas al mismo que hemos expuesto en los capítulos V y VI. En el segundo punto resumimos los aspectos por los que defensores y críticos del teorema de la secularización están en desacuerdo, además de justificar por qué vía nos decantamos en tal discusión, orientando nuestra decisión al enfoque y temas privilegiados de esta tesis doctoral. El tercer punto está dedicado a breves advertencias en torno al léxico que usaremos de ahora en adelante para la tesis, debido a la especificidad del instrumental del que nos servimos.

[§1] A lo largo de los seis capítulos precedentes hemos expuesto las tensiones reales y artificiales creadas en torno al teorema de la secularización: los problemas relativos al *éschaton* en la historia; la asunción de un núcleo originario desde el que se planteaban las acusaciones a la Modernidad; la legitimidad de plantear la relación entre las “cosas últimas” y lo mundano de modo especular, fuera desde la recodificación de los *loci* de lo sensible y lo suprasensible (Žižek), fuese desde la necesidad antropológica de reglarse y conformar un objeto último que diera sentido a las prácticas que lo postulaban (Sloterdijk). La recreación de tal disputa mediante la introducción de autores ajenos y distantes al debate que se produjo desde finales de los 60 no ha sido llevada a cabo para reavivar la disputa académica como tal. Sin ir más lejos, no es raro encontrar en los textos de Sloterdijk o Žižek un uso impensado y asumido del tema de la

secularización, por mucho que haya elementos determinantes en sus teorías para echar por tierra sus supuestos fundamentales. Como dijimos desde el principio, lo que nos interesa en esta tesis es mostrar ciertos problemas de la Modernidad a partir de sus herederos, no desde sus detractores. Lo que significa que, en nuestro trabajo, realizaremos una suerte de hipérbole de los elementos teóricos que sirvan para realizar una lectura alternativa de la Modernidad.

Entre tantos encuentros, desencuentros, acusaciones y presupuestos impensados, cabe plantearse si es necesario defender la vigencia del teorema de la secularización en el pensamiento de Koselleck, teorema que, al menos en sus primeros escritos, asume deliberadamente. Hemos apoyado parte de nuestro discurso aceptando una serie de tesis suyas en torno a la configuración del concepto de historia que se forja de manera nítida a finales del s. XVIII. De este modo se asumía que la temporalización de la Modernidad comportó una serie de novedades respecto a los léxicos anteriores que nos obligaban a profundizar en una historia conceptual. Se indagaba así el campo semántico de conceptos como “progreso”, “juicio”, “historia”, por poner algunos ejemplos. Este tipo de investigaciones, examinadas desde su método, requiere aplicar una serie de matices en el mismo programa de la *historia conceptual*. Pues si la historia conceptual se encarga de describir y acotar los usos, connotaciones y significados explícitos de los conceptos, entonces no puede suponer en ellos fijeza alguna, ni en su significado ni en su “esencia”. Hablando con propiedad: el movimiento temporal va de consuno con la significación expresa que cualquier concepto manifiesta¹⁰⁰. No es posible indagar en un concepto suponiendo que sus cambios semánticos afectasen directamente a un carácter esencial de los mismos, pues su devenir no corresponde a la mutación de atributos de una substancialidad. El propósito de la historia conceptual, idealmente, debería apuntar a recoger las improntas experienciales de determinada época, sin entrar en la discusión sobre si con la mutación o fijeza de un registro semántico “se pierde” o “gana” respecto a la significación pretérita.

Pero, curiosamente, el propio Koselleck da por buena la tesis de la secularización que la historia en filosofía de la historia de los siglos XVIII y XIX ha llevado a cabo, citando a Löwith como fuente de autoridad al respecto. Sin embargo,

¹⁰⁰ “Los conceptos no tienen historia, puesto que no vehiculan un núcleo racional constante desde el que pueda ser trazada la historia. Salirse de este supuesto significaría contradecir la premisa teórica misma de la *Begriffsgeschichte*, y asumir de nuevo los conceptos como entidades universales generales, «constantes» aunque en movimiento o transformación” [traducción nuestra] (Chignola, 2000, 257).

sostenemos que desde el corpus teórico de Koselleck tal adscripción no es necesaria. La mayoría de sus aseveraciones, tanto desde sus primeros trabajos como del resto, tienen una coherencia conceptual que no requiere aferrarse a los presupuestos de Löwith y Schmitt, aun siendo el último una gran influencia para este autor. Los ejemplos que utiliza en torno a la cuestión de la secularización bien pueden ser apprehendidos sin la necesidad de apoyarse en este paradigma, lo mismo que su desarrollo de la historia conceptual no depende necesariamente de la asunción de este tipo de supuestos a modo de herencia. Así por ejemplo, afirma que

El plan divino de salvación es secularizado y convertido en un planeamiento histórico racional; pero este planeamiento mismo es la Filosofía de la historia, que garantiza el decurso de los, a partir de ahora, acontecimientos en sí mismos planeados. La Filosofía del progreso suministró la certeza –no religiosa ni racional, sino específicamente filosófico-histórica– de que la planificación política indirecta también ha de alcanzar su realización, lo mismo que, de manera inversa, la planificación moral y racional determina por sí misma el progreso de la historia. En el acto volitivo de la planificación estaba ínsita pues, la garantía de que el proyecto internacional conduce también al éxito (Koselleck, 2007, 120).

¿No puede leerse esta presunta secularización como la intentona en la Ilustración de ofrecer herramientas de comprensión desde un cambio de paradigma¹⁰¹? ¿No es lo filosófico-histórico algo que no es estrictamente racional ni estrictamente religioso, como bien señala, y por ende no comprensible desde una tarea de hurto de potestades específicas de un misterio indescifrable? ¿No relativiza todo lo dicho la magnanimidad del concepto de secularización, al no obligarnos a entender las contradicciones patentes como una mera «pérdida de autenticidad» de lo arcano? Aquí el quid de la cuestión nos hace diferir no tanto de los análisis específicos, sino de la sentencia genérica que respaldan: frente al teorema de la secularización, defendemos que el meollo de la cuestión se centra en la consecución de ciertos objetivos, idea que está más que patente en el texto. Pero es que además, al descargar al texto de los presupuestos de la secularización, los problemas de Modernidad surgen con mayor riqueza de la que este teorema le permite. Pues lo que hallamos en el acto volitivo de la planificación filosófico-histórica (como tendremos ocasión de comprobar en el capítulo VIII) es una

¹⁰¹ En este aspecto, Sloterdijk, curiosamente, se encontraría muy próximo a Koselleck: “Se podría afirmar directamente que el purgatorio es la matriz y el modelo de lo que más tarde se llamará historia: aquella totalidad de proceso concebida en singular, en cuya marcha la humanidad se constituye como colectivo global para liberarse de los lastres de sus pasados locales pasos a paso. [...] Si la historia humana se orienta hacia la purificación (o progreso), ésta adopta funciones latentemente purgatorias” (Sloterdijk, 2010, 131). El problema sigue siendo, en cualquier caso, si los campos léxicos de “purificación” y “progreso” son fácilmente convertibles entre sí o no; así como si las disposiciones institucionales que entrarían en juego (sistemas confesionales, juicios seculares) mantendrían una unidad substancial en su sistematización, objetivos y métodos de aplicación en los diversos ámbitos civiles.

serie de inquietudes filosófico-políticas, antropológicas, pedagógicas, que juegan en otro terreno de aquél del plan divino. Estas inquietudes bien pueden tener sus fallas y sus demonios; nuestra lectura, en efecto, pretende indagar en ellas para hacer relucir la moderna contradicción no resuelta en la *auctoritas* y la verdad desde el punto de vista de la gobernanza. Esta contradicción ha de estudiarse en un marco histórico cuya preocupación por la cuestión de la subjetividad en general desplaza el debate a coordenadas distintas de las medievales. Lo que significa, reinscribiendo la problemática en las filosofías de la historia, que la “historia” no porta los caracteres del dios soberano y, justo por eso, las reflexiones que juegan con los pares autoridad/verdad o autoridad/libertad tienen como trasfondo interrogantes divergentes del *éschaton* o la *plenitudo potestatis*. Visto así, no es necesario centrarnos exclusiva o principalmente en el concepto de soberanía al cual, por otra parte, se le achaca constantemente su pérdida de fuerza en la Ilustración¹⁰². Bien podríamos dar una respuesta negativa si nos quedásemos en el análisis de las masonerías expuesto en *Crítica y crisis*, masonerías cuyos discursos y rituales cargados de imaginería pitagórica, egipcia y demás veleidades distan de la profundidad de autores filosóficos en los temas tratados. Lessing, Herder, Voltaire, Kant, Montesquieu, Ferguson, Turgot, Vico, Condorcet, Proudhon... cada uno de ellos con sus propios intereses y acentos en la historia, algunos de ellos con léxico teológico, otros no; mas, en ningún caso parece plausible interpretar sus discursos, cual ignorantes o marionetas sin vida (intelectual), a la luz de una transferencia de atributos y potestades cristianas o romanas más poderosas para sus mentes que cualquier reflexión y lecturas de lustrós.

En resumidas cuentas: ¿puede entenderse esa certeza de la planificación como una mala traducción de la fe cristiana en el *éschaton*, teniendo en cuenta que la soberanía de Dios tiene unas funciones diferentes respecto al soberano moderno? No es lo mismo la salvación de los hombres de su pecado que la relación del sujeto burgués, con toda su superioridad moral, con los estamentos sociales que pone en tela de juicio. Lo que se resta en esta operación, a la hora de hacer la comparativa entre ambos procesos (*éschaton* cristiano y *proceso histórico planificado* mundano), es la cuestión de la *maiestas* de un único heredero legítimo del *ordo* del mundo. Pero ante un nuevo

¹⁰² Si bien esa pérdida de poder no requiere en absoluto de una explicación que implique poner en juego a la secularización: debería bastar con poner de relieve que los principios del liberalismo (y las correspondientes libertades que propugnan respecto del control estatal) empiezan a cuajarse desde el siglo XVI.

modelo de *ordo* no cabe entender la cuestión de la soberanía de los ciudadanos como una suerte de asalto a los cielos, sino más bien como la expansión de una moral de carácter autorreferencial. Por ello, se vuelve difícil comprender la moral como secularizada según una “[...] neutralización de la conciencia por medio de la política” (Koselleck, 2007, 48) que acaba por criticar al Estado Absolutista y la Razón de Estado. El concepto de secularización, si aquí se pusiera en juego, sería tan ambiguo como innecesario en el propio discurso de Koselleck. El olvido de las condiciones que llevaron a propugnar el Absolutismo poco tienen que ver con la afrente a una figura “deificada” del Estado que, por lo demás, surgió precisamente para poner fin a las guerras de religión. Ejemplifiquemos la cuestión poniéndola en liza con la presunta moral (ya “secularizada”) de los acontecimientos de 1789: ¿habría diferencias en el enjuiciamiento de las guerras de religión y la revolución francesa, contemplada la cuestión desde la perspectiva de las capacidades y disposiciones antropológicas a la violencia¹⁰³? Afirmar taxativamente que sí respondería más a un prejuicio en favor de lo teológico que a un enunciado de un historiador ajeno a la disputa presentada. Además, ¿por qué este proceso ilustrado y que aspira a una suerte de *iuspublicismo* (más allá de los desvaríos de los *Illuminaten*¹⁰⁴) habría de llevar a la pretendida secularización más que, por ejemplo, las imposiciones de tolerancia y la negación de los arcana últimos a la plebe que ya encontramos en el *Colloquium heptaplomeres* de Bodin, por ejemplo¹⁰⁵? No se pierde ni se gana nada con ello, pues la ecuación comparativa sólo tiene sentido si la consideramos desde el punto de vista de la herencia de conceptos y sus aplicaciones, innegables, frente a un objeto del que no podemos dar definición precisa en su consumación: la salvación o la consumación de la libertad. El estatuto axiológico de una proposición, por ende, no debería juzgarse en la historia conceptual por referencia al

¹⁰³ Capacidades, por cierto, que Koselleck examinará con mayor detalle en otras líneas de investigación de su obra, las cuales adquieren el carácter de disposiciones antropológicas ínsitas en la propia historia (Koselleck, 1977, 73-84).

¹⁰⁴ “El misterio de las logias radicaba, antes que en su contenido, en el nimbo que irradiaba de ellas. En el secreto radicaba el augurio, la promesa de llegar a ser partícipe de una vida nueva, mejor y no conocida hasta entonces. [...] Dentro de la sociedad, a su vez, el escalonamiento de los *arcana* en los diversos grados [...] creó una jerarquía *sui generis* en la que el burgués y el noble estaban vinculados conjuntamente. Cuanto más profundamente se hallaba iniciado, tanto más ganaba el masón –o esperaba ganar– en influencia y valía, cuya posibilidad, en todo caso, dependía siempre de cualificaciones puramente internas de la sociedad” (Koselleck, 2007, 75-76). Junto al oscurantismo deliberado hemos de añadir el testimonio de Lessing y la inoperancia fáctica de las logias, cuyas escisiones y conflictos eran más que habituales (ibid., 82).

¹⁰⁵ No olvidemos que el propio Bodin sitúa aún su teoría política dentro de una defensa de los elementos providenciales y en defensa directa de la monarquía y la concienzuda búsqueda del bien por parte de sus consejeros. Tampoco olvidemos que, quizás no por casualidad, el *Colloquium* fue publicado póstumamente. El tema, en cualquier caso, será tratado con mayor detenimiento en el segundo bloque de la tesis.

objetivo último que esa proposición, con su propio contexto y su propia carga semántica, señala. En ciertos momentos, parece incluso que el propio Koselleck da visos de la problemática interna del propio cristianismo, cuyas indecisiones propias (como las de cualquier sistema de ideas y creencias) evidencian la fragilidad de sus elementos discursivos:

Una vez la antigua historia sacra quedó sobrepasada por la historia de la salvación, la comprensión que el cristianismo tenía de sí mismo se vio atrapada en el torbellino de su propia historización –también del método histórico-crítico–, de tal suerte que desde entonces, oscila como un péndulo entre dos extremos. O bien, por un lado, se declara al cristianismo inconciliable con la historia sin más. [...] O bien, de otro lado, la historia tiene que seguir estando dirigida a Dios en su conjunto, con lo que desaparece la diferencia entre una historia cristiana y otra no cristiana (Koselleck, 2004, 96-97).

La ambigüedad puede examinarse desde dos referencias distintas: desde la “secularización interior” que el propio cristianismo llevó a cabo y desde el rol teórico del cristianismo tras la época moderna. Respecto al primer punto, hay a su vez dos enfoques que dan cuenta de ello: a) la secularización cristiana del *éschaton*, en la medida en que Juan historiza lo escatológico al ligarlo la venida de Cristo a este mundo (Monod, 2002, 228); el larvamiento interior de ese *éschaton* por el “retraso” de la *parousia* que dio pie a las teorizaciones gnósticas (Blumenberg, 2008, 129). La segunda referencia apunta ínterin que va desde finales de la Edad Media hasta, al menos, principios del siglo XX, si bien las cuestiones siempre pivotan en torno a su discusión con la Modernidad. Esta es la referencia más explícita de la que habla Koselleck en el texto, en el que explica la ambigüedad a partir de dos polo opuestos en el seno del cristianismo. Uno de los puntos alcanzados en la oscilación compete al *éschaton* del que venimos dando cuenta. El punto opuesto del mismo movimiento apuntaría a las apologías de la historia sacra, tan caras a los eruditos del pensamiento tardo-medieval en adelante. Esta oscilación, contemplada una vez la Modernidad hizo su curso, nos obligaría a repensar la teología de la historia cristiana que se elaborase a partir del siglo XIX. Pues, una vez acontecida la Modernidad, ésta no puede catalogarse como un paréntesis infame en la *historia salutis*. La teología de la historia cristiana, abogase por el *éschaton* o por la constitución de una historia sacra (divergente de la profana), no podría sino hacer uso, aunque fuese para su crítica, de las lógicas propias de las filosofías de la historia modernas; no podría inscribir su sello en el discurso filosófico sin tomar en cuenta las fuentes modernas desde las que discutiría. La forma de escaparse a tales críticas sería precisamente una vuelta al primer polo, escatológico, que

presentaría a su vez las limitaciones que hemos intentando marcar con anterioridad, si es que quisiese insistir en su validez amparándose en los presupuestos del teorema de la secularización. Este ir y venir de la situación del cristianismo puede soliviantarse teóricamente si lo comprendemos como un periodo entre otros periodos, no como el fundante e imprescindible para arrojar luz a todas las demás épocas.

También podría plantearse la cuestión de la secularización desde los tiempos ilustrados, enmarcándose la disputa en los términos de religiosidad y laicismo (a la francesa). La posición de tal teorema, en este caso, da cuenta de un enfrentamiento consciente contra un saber que no termina de cuajar en las nuevas posibilidades que se van abriendo. Estas posibilidades, entre las que se cuentan la recuperación de los textos clásicos o los avances de las ciencias y las técnicas, hacen posible la teorización filosófica centrada en los aspectos de este *mundo*, que de descubre y abre a pasos agigantados con el mapa, el telescopio, el microscopio, las fragatas, los arcabuces. Atender al mundo desde una nueva visión pujante también afecta al tiempo del mundo que se narra, cada vez más lejano de las preocupaciones milenaristas: “Pues si el plan divino quedaba eliminado, la Historia se vería forzada a desarrollar las conexiones, si es que las había, a partir de factores que resultaban de la historia misma” (Koselleck, 2004, 66). Aunque sea de un modo polémico (y toda polémica tiende a provocar una interdependencia entre los polos que se consideran antitéticos), este es uno de los aspectos en los que se vuelve más que arduo hablar de secularización de la filosofía de la historia: pues la aceptación del trasvase de los contenidos sacros no daría pie a la posibilidad de la reconversión de sus postulados desde la indagación racional. Esta razón, que reparte *le bons sens* a todo el género humano, no urde un plan voluntario y consciente con el que se narra su filosofía de la historia (ingenuo, dicho sea de paso, sería leer el ardid de la razón de Hegel con esa lupa tan resquebrajada). La filosofía de la historia ilustrada, y la post-ilustrada, han ido dejando de lado el mensaje paulino y la fuente de la revelación como bases de su saber; pero con ello, a su vez, ha ido redefiniendo sus competencias, atributos, objetos y aplicaciones epistemológicas. Toda sucesión o sustitución de saberes, cierto es, conlleva gestos heredados, apropiaciones de un ímpetu ritualista, intereses políticos (en detrimento de la disputa intelectual); el discurso aparentemente místico de Proudhon, el teólogo díscolo, quizás sea la prueba más contundente de estas actitudes. Pero, en el marco de esta tesis, los temas apuntados se circunscriben a las reflexiones filosóficas más sesudas y no tanto a las apropiaciones

socio-políticas de las mismas (generalmente llevadas a cabo por otros actores), en las cuales el léxico usado puede dilatarse y acoger elementos contradictorios, sin apenas pestañear sobre su posible inconsistencia última¹⁰⁶. La posibilidad de la autoafirmación de la Modernidad, si bien se consume como una paulatina ruptura epocal en varios dominios del saber, adquiere mayor consistencia en las sistematizaciones filosóficas, pudiendo éstas resultar más impermeables a los presupuestos del teorema de la secularización.

Otro aspecto de las críticas a Koselleck que debemos evidenciar es si su teoría seguiría chocando con las invectivas de Blumenberg. ¿No dependería el primero excesivamente, en su asunción de la relación entre historia y filosofía de la historia, del teorema de la secularización, sacándole así un excesivo provecho hermenéutico que lo volvería dependiente de éste? La respuesta a este interrogante puede resolverse de un modo indirecto: ¿cerraría Blumenberg, con su pretensión de mostrar la legitimidad de la Edad Moderna, cualquier crítica posible a los usos de la razón que han sido puestos en evidencia a partir de la Ilustración? La respuesta a esto es negativa, y en su proceder, muestra posibles puntos de entendimiento con la historia conceptual que lleva a cabo Koselleck, si es que esta cortase ciertos nudos que ligarían su arqueología conceptual con la crítica al presente (amparada en el teorema de la secularización). Pues la constitución del objeto “historia” desde la filosofía de la historia puede revelar no sólo el punto de partida de este saber, sino las fallas internas que la Modernidad provoca al decantarse por una definición de lo tempóreo. Entender la historia y la filosofía de la historia de consuno implica, a nuestro parecer, que ambas se vuelven susceptibles de ser comprendidas a partir del concepto “época” y, por ello, delatarían las fragilidades de esa Modernidad:

La Edad Moderna fue la única y la primera en entenderse a sí misma como época y, con ello, ha contribuido a crear las otras épocas. El problema de la legitimación estaría latente en la pretensión de la Edad Moderna de llevar a cabo una ruptura radical con la tradición, así como en la desproporción de esta pretensión respecto a la realidad de la historia, que nunca puede comenzar desde cero (Blumenberg, 2008, 116).

En cualquier caso, insistamos en que esas fallas de la Modernidad no conllevan a impugnarla *in toto*. Hay un abismo entre la *autoafirmación* y la *autohabilitación* de la Edad Moderna que no implica la suspensión de su legitimidad. La autoafirmación no

¹⁰⁶ “Quien ponga en duda la realidad de tal transferencia puede reabrir las obras de algunos de los «profetas republicanos» del siglo XX [...]. La misión de Francia se extiende entonces más allá del horizonte, para tomar el relevo de la «buena nueva evangélica»” (Monod, 2013, 198).

implica la *exaltación* por parte de quien la observa con relativa distancia crítica. Sucede así que el concepto fuerte de *historia* que señala Koselleck no estaría alejado de aquél de época, en la medida en que sirve como patrón interpretativo (y autointerpretativo) una vez que entra en el terreno de la discusión intelectual. ¿Por qué, entonces, mantener su concepto de Historia (moderna) o el de época (en general), aunque fuera provisionalmente, y no aquél de secularización? La respuesta es evidente desde lo que venimos afirmando en todo el trayecto: “Historia” y “época”, aun con sus lagunas conceptuales y problemas derivados, no obligan necesariamente a impugnar la validez o autenticidad de aquello que examina según una lógica de *culpabilidad*¹⁰⁷. Al teorema de la secularización le resulta francamente difícil escapar de esa dinámica valorativa, sea desde el punto de vista del *hurto* al que apuntan los defensores de la integridad del sistema teológico, sea desde aquél otro desde el que se desprecia la “nueva herencia” y se pretende un comienzo absoluto tras la “recuperación” del tesoro perdido.

[§2] Nos encontramos entonces en una situación que, más que aporética, consideramos simple y llanamente deficitaria: entre dos extremos que pretenden aprehender la historia según la razón o según los elementos que se escapan a la razón, persiste el problema de la constitución misma del elemento extra-lógico: para aquellos que conciben la cuestión de lo extralógico desde una perspectiva más apegada al modelo escatológico, la razón se entiende siempre desde una perspectiva no sólo limitada, sino profana e impotente. Y aquel elemento extralógico es, *velis nolis*, objeto de adoración, o de consideración de superioridad (ontológica, moral, jurídica incluso). El tratamiento desde la perspectiva más racionalista de tal cuestión es abordado por los movimientos escatológicos como una cuestión de conquista y dominio de la seguridad *frente* al mundo que a su vez conlleva su destrucción o denostación. Pero esta crítica a los modelos más racionalistas, aun portando elementos válidos, tiende a mostrar la problemática desde una escisión del problema excesivamente dualista. En pocas palabras: aquellos que no quieran ver en la historia más que elementos susceptibles de ser racionalizados pecan de la *hybris* de no comprender la radical inasibilidad de lo que

¹⁰⁷ De hecho, en los capítulos XIV y XV nos dedicaremos a limar la concepción de la historia netamente viquiana respecto de la teorización de la “Historia moderna” de Koselleck. Consideramos que esta confrontación ayuda sobremedida a ubicar el pensamiento viquiano en referencia tanto a sus coetáneos como a los defensores contemporáneos del teorema de la secularización.

subyace a la historia, de ese elemento místico que es destruido en la acomodación que la razón hace del mismo en su mero acto de habla.

Tanto Löwith como Taubes siguen la misma estela, en el caso del *éschaton*, las reflexiones de Walter Benjamin sobre lo sacro y lo profano de su *Fragmento teológico-político* (Benjamin, 2007, 206-207). Este texto, en el que contrapone la lógica de la filosofía de la historia (el “orden de lo profano”) con la escatología (lo “mesiánico”), traza las dinámicas propias de la escatología, inalcanzables por los medios mundanos, si bien éstos, indirectamente, la provocan. Texto, por lo demás, que, complementado con su *Hacia una crítica de la violencia* (ibid., 183-206), permite que Schmitt entre en este peculiar *petit comité*¹⁰⁸. Para Benjamin no se puede comparar la violencia mítica (que pertenece al mundo y a su necesidad de creación de símbolos susceptibles de ser racionalizados) con aquella divina, que atiende directamente a elementos escatológicos (si bien el propio autor puede ofrecer una visión de la misma orientada hacia la justicia del comunismo, pero no es momento para explicar esta cuestión). Esta distinción se vuelve más inteligible, especialmente en el aspecto que concierne de lleno a la mitificación del derecho en su faz “profana”, si pensamos la cuestión de la violencia sin referencia a simbolismo alguno. La violencia quedaría inmediatamente sojuzgada bajo el registro de la semántica jurídica. Así, el acto violento se concibe como naturalmente “criminal”. La violencia sagrada sería la otra forma de presentación de la violencia que pretende escapar al esquema ley/imputación, pero en absoluto garantiza consistencia de lo “sacro” bajo tal acto: simplemente es sacro por pretender escapar a la lógica de lo “profano”. Y viceversa: profano lo es por referencia a lo desmedido que presuntamente lo desborda. Con ello, todo lo que entre en la esfera de la religión adquirirá, *eo ipso*, un estatuto superior respecto a todo lo enunciado y realizable en este valle de lágrimas¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Aunque, eso sí, salvando las diferencias: “[...] Benjamin parece compartir con [Carl Schmitt] la interpretación de la secularización no como un proceso dialéctico de superaciones-verificaciones, sino como un movimiento de dislocaciones laterales que al final, en la era de la técnica, vuelve a plantear con todo su peso trágico la *verticalidad de la teología política*. [...] Pero si el elemento común entre Benjamin y Schmitt es la intervención innovadora que irrumpe suspendiendo el *continuum* de la Legalidad-Serialidad-Normatividad, [...] el elemento diferenciador está en la figura elegida para simbolizar la ruptura del tiempo histórico: en Benjamin el Mesías sólo puede entrar por una «puerta estrecha». No se trata de la gran representación del *Römischer Katholizismus*, sino de la espiral como margen peligrosamente ínfimo” (Marramao, 1989, 124).

¹⁰⁹ Línea exegética que, obviamente, no es la única que puede trazarse a partir de Benjamin. Pongamos como ejemplo, casi a modo de disculpa, la incitación del pensamiento de este autor en las reflexiones filosófico-políticas de Derrida y su “democracia por venir”.

La pregunta esencial es si ese desbordamiento no es inevitablemente puesto en obra al nivel de la representación (en cuanto se menta: es sacro, religioso, simbólico) porque detrás de ese “disfraz” no haya nada explicar, no haya una causalidad más allá de su misma imposición de pura acción sin justificación ni sentido que el mero darse. Si, en definitiva, a lo “sacro” no le queda otra que vivir en el espacio de lo profano y perder, con ello, la posibilidad de ser pensado “numinosamente”. Si lo sacro y lo profano no son sino emplazamientos mundanos que dan cuenta de la tensión antropológica a lo trascendente (tensión que, por lo demás, no garantiza que se vea o o toque objeto alguno en sus acrobacias). Emplazamiento, por tanto, de un modo de responder teológicamente (Blumenberg) ante un modo de preguntar cuya estructuración del presupuesto (el “qué haya tras...”) es erróneo (Žižek), abriendo así la posibilidad de entender la apercepción fenomenológica de “lo sacro”, “lo oculto”, “las últimas cosas” desde una constitución de ejercicios comunitarios cuya repetición genere un sentido vital (Sloterdijk). Estos autores, por otra parte, bien se guardan de conferirle a la razón el papel divinizado del que ésta se recubría en sus momentos más histéricos, aquéllos en los que la Ilustración que se presentía triunfante en sus revoluciones políticas. El que hallemos en la razón elementos que limiten su potencial y potestad no significa que aquello que rebaje su *hybris* tenga que apuntar a un innombrable al que haya que rendirle pleitesía; por el contrario, lo que nos queda es una sensación, aún quizás amarga, de que no hay posibilidad de exculparnos a través del paradójico proceso de culpabilizar a una razón finita.

¿Cabe decir que en este conflicto entre “secularizadores” y “defensores del proyecto ilustrado” nos encontramos ante una pugna que tiene que terminar con vencedores o vencidos? No es en absoluto el propósito de esta tesis. Ciertamente hay elementos interpretativos de la teoría de la secularización que ayudan a explicar una serie de fenómenos acaecidos en la Modernidad, sin que ello nos obligue a defender su visión reduccionista de esa época. Abogamos por entender ciertos elementos que, desde el paradigma religioso, han pasado a modo de transvase al proyecto racionalista de la modernidad, sin que ello tenga que acarrear para tales interpretaciones el epíteto de “impropias”.

Nuestro interés, por tanto, será mostrar los presuntos antecedentes de la secularización en un marco epocal que se entremezcla con el auge de la Ilustración, enmarcado en las décadas anteriores a la concepción de la «historia en sí». El concepto

de providencia, presente en la filosofía de la historia de Vico, será el elemento sobre el que pivotaremos para mostrar nuestra tesis fundamental: frente a una idea de secularización de la providencia como progreso, tal y como se entendería paradigmáticamente en Löwith, el papel de esta providencia apunta a una lógica tensional entre sujeto (comunitario) y acción (socio-política) en la que una serie de causas que modulan la subjetividad y la condicionan. Vico, en vez de dar el ulterior paso de la función voluntarista del sujeto en la filosofía de la historia, apuntará con tal concepto a un campo de condiciones extrasubjetivas que dan cuenta de una antropología fundamental en su conexión con la filosofía política. En modo alguno se trata de asumir que sus posiciones sean más coherentes que las apropiaciones posteriores de la historia por los defensores de la Ilustración: es *precisamente* en esas fallas argumentativas donde queda patente esa lógica tensional entre ser humano y praxis que permitirá comprender ese punto ciego de la Modernidad: ¿por qué obedece el sujeto a la ley, más allá y más acá del modelo soberanista paulatinamente en decadencia?

[§3] A partir de este momento, y con especial hincapié en el tercer bloque, hemos de cuidar el lenguaje intrusivo que usemos a la hora de hablar de Vico. La riqueza de su vocabulario no admite sin serias dificultades la introducción de nuevos términos. Y tal es precisamente el reto al que nos enfrentamos. En la medida en que hablemos de los vaivenes de su recorrido intelectual, respetaremos su vocabulario lo máximo posible. Pero el cometido de esta tesis va más allá del propio Vico. Así que habrá ciertas expresiones y formulaciones de ideas ajenas al sentir viquiano. Señalaremos, como aviso, cuatro de ellas, esenciales:

- 1) el concepto de secularización, que supone colocar a Vico en una óptica epocal que no cuaja plenamente con su concepción de la historia (daremos cuenta pormenorizada de ello en los capítulos XIV y XV);
- 2) la teología política, que presenta puntos de conexión con algunas ideas de la política poética de Vico, pero que presenta las mismas dificultades que el concepto de secularización (explicaremos las afinidades y desencuentros en momentos críticos del capítulo XVIII);

- 3) la idea de *verticalidad*, que la tomamos directamente de Sloterdijk, aplicada a ciertas exégesis de Vico barruntadas en parte por autores como Badaloni¹¹⁰ y Cristofolini;
- 4) la (no) relación entre autoridad y verdad que señala Žižek, que nos servirá para concluir una serie tesis en torno a la relación entre providencia y teología civil en la *Scienza Nuova*.

¹¹⁰ Cabe señalar que la cuestión de la *inmunidad* que trata Sloterdijk (así como Luhmann, y Esposito, cada uno a su manera), conectaría francamente bien con la noción que Badaloni tiene de la providencia, como *vis viva* que garantiza la supervivencia. El caso es que no es la interpretación que seguimos de tal concepto, por lo que dejamos patente, aunque sólo sea de pasada, que tampoco todas las afirmaciones de corte inmanentista sobre Vico han de satisfacerlos.

BLOQUE II

Este bloque constará de dos grandes apartados: el primero dedicado a la exposición de los vínculos entre providencia y progreso, si es que los hay y cuáles serían; el segundo, a mostrar el recorrido del concepto de providencia desde la escuela estoica hasta poco antes de la filosofía de Giambattista Vico, sobre el que nos dedicaremos en el tercer bloque. La razón de unir ambas temáticas en el mismo bloque atiende a un motivo central: constatar la fragilidad del teorema de la secularización aplicado al concepto de providencia. El concepto de progreso, si bien presenta elementos afines al de providencia en el campo léxico en el que se encuadraba dentro de la historia de la filosofía de los siglos XVIII y XIX, se diferencia del mismo en otros tantos aspectos. La “herencia recibida” por el progreso no es únicamente una reconfiguración de los términos de la providencia en clave secular y mundana, sino que se enfrenta a sus propios problemas, diferentes de aquellos que se le plantean al concepto de providencia. Cierto es que si entendemos ambos conceptos en sus usos menos específicos, más cercanos a la legitimación ideológica que a su indagación filosófica, las afinidades parecen multiplicarse desmesuradamente. Pero, según el programa que queremos desarrollar en este trabajo, este tipo de afinidades apenas podrán ser barruntadas.

En el primer capítulo abordaremos la cuestión de las relaciones entre progreso y providencia en el ínterin de la Modernidad. Con ello pretendemos indagar si el progreso puede entenderse como una mera secularización de la providencia o si el vínculo entre ambas ha de estudiarse desde otra óptica. Pues esta relación providencia-progreso se enmarca idóneamente en las filosofías de la historia, que pretenden dar cuenta de la regularidad de los fenómenos que estudian, es decir, los acontecimientos históricos. Por ello habremos de examinar si las afinidades entre ambos conceptos dependen o no de la

idea que Löwith tiene acerca del progreso y de la providencia. Siguiendo el mismo rastreo que éste elabora sobre la reconversión de providencia en progreso mostraremos las diferencias entre ambos conceptos y la irreductibilidad de uno a otro, que se debe a la aplicación de ciertos presupuestos de índole distinta (organización metafísica y tendencialmente estática del mundo, en el caso de la providencia; elaboración de un programa pedagógico para el género humano, en el caso del progreso).

En lo que respecta a la exposición cuasi genealógica del resto de los capítulos debemos hacer notar que no pretendemos agotar todas las expresiones sobre la providencia que ha habido en la historia de la filosofía o de la teología. Nuestro interés reside en la exposición de tal concepto en aquellos autores que son citados con relativa asiduidad en la obra de Vico: pues si éste elabora una ciencia nueva en la que la providencia adquiere un rol protagonista, conviene examinar las fuentes de las que se sirvió para tematizar tal concepto. Ello implica, por otra parte, que tampoco haremos una exposición pormenorizada de la providencia en los distintos autores que tratemos, sino que nos centraremos en poner de relieve su concepción general al respecto y las ideas que Vico pudo extraer de tales textos a partir de elementos presentes en su obra. Conviene advertir una par de limitaciones que nos hemos impuesto:

- La cuestión de la providencia no será tratada intentando asimilarla a las cuatro grandes influencias de las que Vico se sentía deudor (Platón, Tácito, Francis Bacon y Grocio), pues tales influencias, al menos en palabras de Vico, no atañen directamente al concepto que hemos de elucubrar. Para el caso que nos concierne, ciertos elementos de la Stoa filtrados por Filón de Alejandría, así como las reflexiones de Agustín en el *Civitate dei* serán los puntos capitales para comprender las raíces del concepto.
- Lo que entiende Cicerón por providencia tiene una gran influencia del estoicismo, y en el capítulo dedicado a la escuela abundarán referencias que hizo el mismo Cicerón sobre sus miembros. Sin embargo, los elementos más originales de su concepción al respecto lindan entre un concepto de providencia cosmológico y una reflexión sobre la teología civil y la autoridad que de ella emana (cuestión tratada en el *De natura deorum*). Debido a la especificidad de ese tema, hemos preferido dedicarle un apartado especial en uno de los últimos capítulos del tercer bloque.

Respecto al primer apunte señalado, resulta más que curioso el hecho de que Vico considere que Puffendorf, Grocio y Selden no incluyan la providencia en su doctrina política de manera fundamental. Por ello el rastreo de las fuentes de la providencia que hemos llevado a cabo ha procedido a partir de una suerte de vía negativa: partir de quienes *no* le ha negado tal privilegio, y completarlo con quienes establecen entre ellos una cierta línea de continuidad, siempre y cuando hayan sido mínimamente citados por el propio Vico. Si bien el rol de la providencia en estos autores parece variar a lo largo de la *Scienza Nuova*¹¹¹, en SN44 §395 es donde lo expresa con mayor claridad: Grocio “prescinde de la providencia divina y profesa que su sistema es válido incluso prescindiendo de todo conocimiento de Dios”. Lo cierto es que el propio Grocio, en su *De iure bellis ac pacis* insiste puntualmente sobre la necesidad de suponer la providencia divina, Vico parece no querer reconocérselo. Operamos en este bloque respetando el enfoque explícito del napolitano, aunque en el tercer bloque será menester afrontar el silenciamiento de Grocio en otras direcciones: que Vico niegue el uso de la providencia en Grocio y demás autores modernos no garantiza que su propio enfoque parta de supuestos verdaderamente teológicos. Es más, la construcción característica de la providencia viquiana nos servirá para comprender el carácter politizado de la misma y, con más concreción, la idea de que la providencia funciona como un operador de estabilidad a través de las construcciones imprescindibles de cualquier teología civil.

¹¹¹ En SN44 §338 parece matizar esa idea y sólo atribuírsela a Puffendorf y no a Grocio, si bien Selden aparece generalmente en esa ecuación tripartita de quienes reniegan de la providencia para hacer una ciencia política. La crítica vuelve a generalizarse en SN44§350.

Capítulo VIII. *Entre progreso y providencia*

Este capítulo consta de cinco apartados, de los cuales el segundo, tercero y cuarto se hallan íntimamente ligados entre sí. El primero versa sobre las relaciones conceptuales entre progreso y providencia, por lo que es necesario ofrecer un panorama general ubicado en la Ilustración (§1). Estudiaremos la génesis del concepto “progreso” en el siglo XVIII, que va desde su uso en general, “los progresos”, hasta su máxima abstracción que deviene ideal, “el Progreso” (§2). Este “Progreso” ha sido fuertemente criticado por el teorema de la secularización, y hemos de examinar sus críticas y sus limitaciones (§3); dado que el Progreso se concibe como una providencia secularizada, examinaremos sus puntos de contacto (§4). Este examen nos llevará a elaborar una estrategia muy precisa: así como Löwith se sirve de Comte, Proudhon, Condorcet y Turgot para mostrar la secularización del progreso, nosotros trazaremos una línea menor: quitando a Comte, evidenciaremos que esta línea no apunta necesariamente a la secularización de la providencia. Trataremos, entonces, a Proudhon (parte segunda), Condorcet (parte tercera) y Turgot (parte cuarta). El ímpetu del progreso, más bien, apunta a cuestiones de corte pedagógico, como veremos en las conclusiones (quinta parte).

1. *Progreso y providencia*

[§1] Contrariamente a la providencia, que nos suena a palabra enmohecida en un anticuario, el progreso forma parte de nuestro léxico contemporáneo, aun habiendo perdido los furores con los que se anunció a finales del siglo XVIII. La “confianza” en el progreso, tema privilegiado que alienta al teorema de la secularización, se ha transfigurado en nuestros días: de una promesa cierta a un imperativo en las políticas occidentales. Claro que, cuando hablamos de progreso de tal manera, hablamos del *Progreso*, de una suerte de fuerza histórica que, la movamos o seamos movida por ella, tiene su propio hálito en el decurso de la historia. Fue Jacob Bury, a principios del siglo XX, quien abrió la veda para discutir sobre el concepto de progreso del modo más crítico. En este tren se embarcaron autores como Löwith o Koselleck, quienes hallaron material suficiente para acometer sus críticas a la Ilustración. Löwith veía en esta sustitución de la providencia por el progreso un claro indicio de la secularización

moderna. Koselleck, por su parte, ahondó en la reconstrucción de los caracteres del progreso a partir de los presupuestos del cristianismo. Sin embargo, a nuestro juicio, la historia conceptual que Koselleck hizo del progreso no era tan aséptica como pudiera parecer: una cosa es la reconstrucción de la carga semántica de una noción, y otra muy distinta la reapropiación de dicho término, desde esa historia conceptual, para cuestionar a una época en su totalidad, estrategia común en los apologistas de la secularización. Y otra cosa también distinta sería el deslizamiento de las implicaciones conceptuales de la providencia al progreso, asumiendo que ha de mantenerse, en todos los discursos pretéritos, una suerte de *destino* de la humanidad occidental¹¹². Esta idea subyace en esa suerte de substancialismo histórico que Blumenberg criticaba a Schmitt (V §5), pero que parece ampliable a Löwith y Koselleck. Este destino no sólo se critica desde el teorema de la secularización: también en los discursos filosófico-históricos podemos hallar sus rastros (Sloterdijk, 2016, 27). La pregunta que debemos hacernos es si este afianzamiento moderno en el destino responde a una secularización de inquietudes religiosas. Que al progreso y a la providencia les ataña una relación con el destino manifiesta su relación con el objeto complejo que venimos llamando “historia”, proclamado ya a finales del s. XVIII. Esta historia se distanciará paulatinamente de la idea de orden idealmente estático de los pueblos y su gobernanza. El “Destino” no afecta sólo a los particulares, sino (y principalmente) al movimiento de las naciones y su *ethos*¹¹³. Ese destino moderno pretende tener, pese a las críticas de la “fe en la Historia”, un ingrediente de racionalidad que explique el propio movimiento encarrilado según principios aprehensibles. En este sentido, no se aleja del concepto de providencia, ya que ésta era explicada desde una cierta aprehensión de categorías filosóficas desde los primeros textos cristianos. Pero con este enfoque topamos con un inconveniente incómodo: la providencia desempeña un papel central en los albores de la filosofía de la historia, no siendo desplazada y sustituida explícitamente por el progreso hasta los escritos de Proudhon. Si providencia y progreso coinciden en el fondo ¿por qué

¹¹² J. C. Monod localiza una de las primeras conexiones en Max Weber: “Es a partir del declive de la idea religiosa de Providencia desde donde nacerá la idea de progreso para así restituir el sentimiento de un «destino», pero de un destino en este mundo” [traducción nuestra] (Monod, 2002, 205).

¹¹³ “Efectivamente hay progreso, desarrollo progresivo, aunque nadie gane individualmente por ello. Todo se encamina hacia la totalidad, lo inmenso y deviene escenario de una intención directora en la tierra [...] aun cuando no llegáramos a ver la intención última; escenario de la divinidad, aun cuando no la vislumbremos más que a través de los orificios y las ruinas de algunas escenas aisladas” (Herder, 1950, 60). Aunque la originalidad de Herder muestre un patente rechazo del progreso como “incremento de la virtud colectiva y la felicidad individual” (pues para ello se han de silenciar pausas, acontecimientos que lo contraríen, asumir que ciertos discursos fueron ejecutados en la práctica cuando no fue así, etc.), incluso en tal caso, el progreso como tal no es discutible.

cohabitan en ciertos textos ilustrados? La respuesta, simplificando al máximo, es que no comparten las mismas características. El concepto de providencia tiene su origen en la *prónoia* estoica, y sus apropiaciones por parte de autores como Proclo, Filón de Alejandría, Clemente de Alejandría, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Bossuet o Vico dejan claro que no es precisamente un concepto rígido sobre el cual se construya toda una sistemática. La providencia *no se seculariza sin más*, pues no posee un carácter definido, sino que se modula dependiendo del régimen metafísico que se sirva de ella. Obviamente, cualquier atributo de Dios posee una serie de caracteres según el intelectual que lo aborde; sin embargo, estos cambios son mínimos comparados con los que sufre la providencia. A la providencia, como tendremos la ocasión de comprobar, le es aneja una concepción antropológica y sociopolítica, concepción que conecta esa providencia a distintos saberes, como la moral, la cuestión del tiempo o la teoría política. Esas variaciones nos hacen sospechar de su estabilidad en tanto que concepto, máxime con el auge de las filosofías de la historia del siglo XVIII. Ciertamente, se escapa de las posibilidades de un trabajo de tesis doctoral el detenerse rigurosamente en cada uno de los momentos históricos en los que la providencia ha tenido relevancia sistemática. Nos centraremos, entonces, en examinar su uso en aquellos autores que Vico cita expresamente, puesto que será este autor (considerado no pocas veces como el fundador de la filosofía de la historia) el que la explicará sistemáticamente en el seno de una Modernidad que parece preferir abogar por la idea de progreso.

[§2] Demos una serie de notas sobre qué se entiende por progreso en los discursos contemporáneos de signo liberal. Signos suyos en el presente son los avances científicos en campos como la biología, la física o la química, la estabilización del modelo económico capitalista (frente a sus pugnas con los bloques comunistas), las mejoras tecnológicas aplicadas a la vida cotidiana y todo el *mélange* de estos elementos centrifugados en la publicidad ofrecida en los medios de comunicación. La palabra abarca tantas significaciones que parece carecer de un concepto medianamente claro. El estado de la cuestión en los siglos pretéritos tampoco era muy distinto, pues esta palabra arrastra, desde finales del siglo XVIII, todo un elenco de atribuciones que hacen que el mismo concepto rebase los usos específicos a los que se aplica. De apuntar a algún significado, éste no se presenta en el mismo objeto del que se habla: con tal objeto, en todo caso, *se confirma* que el progreso sucede, y sucede inexorablemente: libertad,

igualdad, justicia, felicidad... tales son los objetivos últimos que el progreso, idealmente, alcanzaría. Decimos idealmente, porque el progreso, a la hora de la verdad, se limita a funcionar como una línea asintótica, cuya consumación final no se vislumbra:

Hasta bien entrado el siglo XVIII se habló más de *perfectio* que de «progresos» o «avances», de la perfección como fin que debe emularse en las artes, en las ciencias y, en definitiva, en toda la sociedad. Descubrir las leyes de la naturaleza significaba dirigirse hacia un fin finito que una vez alcanzado permitiría dominar la naturaleza. Ordenar las leyes de la moral, siguiendo, por ejemplo, un método matemático significaba asimismo alcanzar un objetivo que permitiría organizar correctamente la sociedad humana. Estos fines se temporalizaron en el siglo XVIII, es decir, se insertaron en el desarrollo de la historia humana (Koselleck, 2012, 104).

He aquí la génesis de un concepto que acaba por escribirse en mayúsculas, por ser reivindicado como motor político. El estudio y perfeccionamiento de las distintas artes y saberes fue el caldo de cultivo idóneo para que intelectuales e ideólogos de la época pudieran homogeneizar todos los avances particulares en una idea general. La vinculación entre tales progresos y el mismo campo de la historia, cada vez más presente en las discusiones teóricas, hizo que entre ambos se estableciese una vinculación irrompible: los materiales antropológicos que venían de América y Oriente, así como la *Querelle des Anciens et Modernes*, que duró más de un siglo, propiciaron el interés por examinar el devenir de los pueblos y someterlo a una investigación exhaustiva, investigación que tenía como punto de referencia una valoración de su presente vivido. La idea de *historia magister vitae* perdía protagonismo frente a la inquisición de preguntas sobre la historia desde una metodología racional. La constatación de avances efectivos en todos los saberes se dirigió, desde ese momento, al campo “historia”. De esta forma, el progreso terminó erigiéndose como categoría moderna que obligó a reconfigurar el alcance y la posición semántica de los conceptos de degeneración y decadencia (ideas relativas a la historia en sentido clásico), pues ya no poseían el protagonismo de épocas previas. El progreso, como categoría, condiciona el uso de degeneración y decadencia, pues

Se convirtió en un concepto moderno en la medida en que su significado se deshizo o relegó al olvido el trasfondo natural relativo al movimiento espacial. La referencia plástica se desvaneció. En torno a 1800, «progreso» se convirtió en un concepto histórico genuino, mientras que «decadencia» y «degeneración» no pudieron deshacerse del mismo modo del trasfondo natural y biológico de su significado (ibid., 97).

Esta peculiar composición conceptual del progreso y su transfiguración en un elemento idealizado sirvió de motor específico para los movimientos revolucionarios. Esta idea

contribuyó a la movilización de las masonerías para invocar las revueltas contra el régimen Absolutista y, de paso, confirmar el rol de la filosofía de la historia dentro de los saberes que se diseminaban en distintas capas socio-culturales¹¹⁴. De este modo al cariz teórico-especulativo del interés por las ciencias naturales y de la historia se le acopló una potencia política subversiva frente al panorama existente. La filosofía de la historia y la idea de Progreso no sólo se temporalizan (Bury, 1971, 17), sino que a su temporalización le es inherente la emergencia de una ontología política que precisa de ser discutida. Este progreso pudo enunciarse en singular y adquirir un rango metafísico propio de manera definitiva desde principios del siglo XIX (como constataremos al analizar la figura de Proudhon más adelante). Koselleck explica esta conversión de los progresos de las artes y las ciencias en el “Progreso” de modo esquemático:

El modo en que «el progreso» surgió como singular colectivo y cómo desde entonces se convirtió en un concepto guía histórico puede describirse mediante un esquema formal. Se formó en tres fases que se superponen: en primer lugar, el sujeto del progreso se universalizó [...], se amplió hasta convertirse en un agente universal o en un agente con una inevitable pretensión de universalidad: se trataba del progreso de la humanidad. [...] [En segundo lugar], de las historias de progresos particulares se pasa al progreso de la historia. [...] Finalmente en la tercera fase esta expresión se independiza: el progreso se convierte en el «progreso en sí», en el sujeto de sí mismo (Koselleck, 2012, 106-107).

A partir de los progresos efectivos en cada disciplina y su rápida expansión por el globo, éstos comenzaron a unificarse. Antes de esa unificación completa, estos progresos ya constituían un elemento esencial de la autoproducción humana y de sus capacidades más significativas, como se aprecia en Vico, Turgot o Condorcet. Para que haya un progreso en sí, éste debe ser entendido en referencia directa a un enfoque antropológico total: cómo la humanidad se encamina hacia un punto, que no es sino la atribución temporal de la misma idea de progreso: éste se produce, *de hecho*, y a éste han de dirigirse los esfuerzos. Por el hecho de ser constitutivo del ser humano ha de ser estudiado mediante la razón, y esta razón ha de vincular las leyes del mundo con las leyes del devenir de los hombres.

¹¹⁴ “La legitimación filosófico-histórica era una parte integrante – y quizá la más importante – de su planteamiento. En sus elementos conceptuales se llevó a cabo una compilación de la Filosofía de la Historia extraída de ideas rousseauianas de la naturaleza, de un cristianismo moralizante y de las ideas del progreso al uso” (Koselleck, 2007, 119).

[§3] En principio, hacer congeniar las leyes de la naturaleza con las político-históricas parece una descripción naturalista. La idea de progreso se erige en tanto que “ley”, pero esta ley, al aplicarse al terreno social, se muestra como un concepto problemático y anfibológico debido a su pretendida cercanía con las leyes de las ciencias naturales. Esta anfibología, unida al estudio de la historia, acabaría generando una confianza plena en las capacidades del hombre (Taubes, 2010, 166-8): si las sociedades se desarrollan naturalmente, sus objetivos podrán cumplirse sin grandes impedimentos. A partir de panorama expuesto por Koselleck, junto a las notas de Taubes que hemos añadido ¿cuál es el problema acerca de esta interpretación del progreso? ¿No hay de hecho una revalorización del ser humano desde la Modernidad, que cada vez se ve a sí mismo más lejos de una figura divina que se desvanece? Entendido así el progreso, se apunta a la glorificación humana, a una confianza que endiosa a una razón carente de límites. El caso es que ésta no es la única interpretación posible del progreso. Por su parte, Blumenberg insiste más bien en la idea de progreso arraigada en la constancia de la finitud (Blumenberg, 2008, 43). Ciertamente, ambas posiciones no tienen por qué estar necesariamente confrontadas entre sí. No al menos si esa confianza no se entiende como *esperanza secularizada*. Pero ya sabemos que no siempre es el caso. Por ello hemos de examinar la idea de progreso como una categoría aprehendida desde el teorema de la secularización. Ello requiere volver a Löwith, cuya visión genérica al respecto se patentó en este pasaje crucial que escribe a raíz de los textos de Schlegel:

El deseo es revolucionario porque invierte el sentido natural en su origen de *revolutiones*, y la cultura postcristiana es «progresiva» porque ha secularizado de manera gradual la teología de la historia: desde el *procurus* agustiniano hacia un futuro reino de Dios –*The pilgrim’s Progress*– se ha llegado al hegeliano «progreso en la conciencia de la libertad» y a la expectación de un terrenal «reino de la libertad» en Marx (Löwith, 1997, 335).

Nos encontramos, a ojos del autor y en un trazo de dos siglos, ante el viraje decisivo de la filosofía de la historia: desde la salvación escatológica hacia la conquista de la libertad. El marxismo (que ciertamente queda fuera de nuestro marco teórico y temporal) consume un proceso paulatino en el que el ámbito de lo teológico ha sido conquistado por el reino de la autoconciencia moderna. Todo ello se vuelve posible por la traducción de la providencia en progreso. Ciertamente que la cuestión del *topos* persiste en la figura del reino (espacio de consumación del ideal), pero no así el énfasis en la promesa, que se vuelve irrealizable en el terreno de lo mundano. No obstante, esta

concepción de Löwith adolece de fundamentación en dos sentidos: histórico y psico-social:

Partiendo de una concepción que entiende la historia como progreso, la espera teológica de una serie de acontecimientos postreros que han de venir de fuera parece [...] como un obstáculo para esas otras posiciones y actividades que pueden asegurar al hombre la realización de sus posibilidades y necesidades. No hay forma de ver cómo de una clase de *expectativas* como aquellas pueda surgir la otra, a menos que el desencanto en las expectativas transcendentales sea presentado como *ages* de las inmanentes. Pero entonces el punto de partida de la primera manifestación de la idea de progreso y de sus efectos determinantes tendría que adelantarse más de un milenio (Blumenberg, 2008, 39).

La perspectiva de Löwith oculta otra pregunta que reclama su protagonismo y nuestra atención: ¿qué rupturas onto-epistemológicas pueden apreciarse en el s. XVIII respecto a la tradición innegable del cristianismo? A partir del análisis de tales rupturas, quiebras, inconsistencias y aporías conceptuales puede mostrarse un mapa epocal que se aleja del prisma de la sucesión de “épocas” del pensar (dejando al “pensar” indefinido, difícilmente nombrable, erigido en función judicial). Si indagamos en los textos modernos, no vamos a encontrar un fundamento sólido, pero tampoco una deuda impagable: en ellos hallaremos los puntos ciegos de la Modernidad desde el abanico de preguntas y respuestas que, pese a todos los condicionamientos y limitaciones, quedan formuladas. Para llegar a ello, habremos de examinar la relación entre progreso y providencia que Löwith plantea.

[§4] Desarrollado en todo un extenso capítulo, Löwith se apoya en la sustitución paulatina de la providencia por parte del progreso, clara prueba de la secularización de Occidente: “Eventually, [...] the very doctrine of progress had to assume the function of providence, that is, to foresee and to provide for the future”¹¹⁵ (Löwith, 1949, 60). La función esencial del progreso, antes encargada a la providencia, será la provisión de cara al porvenir. Esa provisión se enmarca en una temporalidad que circunscribe el estado general de una sociedad (y las prácticas políticas que van de su mano): cuál es la situación presente, a dónde hemos de llegar a partir de lo dado, qué podemos saber del futuro que nos aguarda. Con esta identificación en funciones, la estrategia secularizadora se halla a pleno rendimiento:

¹¹⁵ “Al final, [...] la misma doctrina del progreso tuvo que asumir [la función] de la providencia, esto es, prever [y proveer de cara al] porvenir, por anticipado, ocuparse de las necesidades del futuro”.

Hence the ambiguous structure of their leading idea of progress, which is as Christian as derivation as anti-Christian by implication and which is definitely foreign to the thought of the ancients. [...] The starting point of the modern religion of progress is an eschatological anticipation of a future salvation¹¹⁶ (ibid., 61).

La providencia ha quedado sustituida por el progreso según la lógica distintiva de la secularización: toma los presupuestos de una idea y los desfigura y traiciona. Es curioso comprobar cómo las páginas que prosiguen en *Meaning and History* adolecen de una caracterización apropiada de esa providencia cristiana. Löwith insiste, más bien, en mostrar, en retrospectiva, cómo ese progreso ha triunfado en la Modernidad, partiendo de Comte, prosiguiendo con Proudhon y Condorcet, y concluyendo en Turgot.

Desde un punto de vista bibliográfico, Löwith trata la cuestión de la secularización de la providencia, remitiéndola al estudio de Jacob Bury *La idea de progreso*, donde éste analiza los vínculos existentes entre ambas. Habrá que cuestionarse, no obstante, cuánto de secularización presupone Bury en este proceso. De hecho, lo que el último señala de tales vínculos es que “[...] el Progreso humano pertenece a la misma categoría de ideas que la Providencia o la inmortalidad personal. Es una idea verdadera o falsa y, a semejanza de aquellas otras, no puede probarse por verdad o falsedad. Creer en ella exige un acto de fe” (Bury, 1971, 16). Dejemos de lado por un momento ese “acto de fe” –que parece ser posible en la teorización de Bury simplemente por no pertenecer al ámbito de lo empíricamente demostrable. Lo interesante de este extracto es que coloca en el mismo nivel categórico a todos los elementos citados, sin establecer jerarquías entre ellos de antemano, como sí que haría una teoría metafísica de la secularización: la providencia, la inmortalidad o el progreso tienen la misma capacidad probatoria, que racionalmente es nula. Cuesta asumir entonces que ese progreso no sea más que un derivado laxo de la providencia. El progreso o la providencia son examinados como los últimos elementos justificativos e injustificables a su vez de toda una *Weltanschauung*. Desde luego que tal no sería el punto de vista defendido por Agustín, Tomás de Aquino, Vico o Proudhon, los cuales intentan mostrar, cada uno a su manera, tanto la radicalidad del concepto por el que abogan como su valor explicativo para dar cuenta de la historia. Sin embargo, la validez última de tales categorías queda sometida a una suerte de principio empirista desde el que se asume que han de ser falsas o verdaderas sin poder ser probadas. Löwith podría

¹¹⁶ “De aquí la [estructura ambigua] de su idea [directriz] de progreso –tan cristiana por derivación como anticristiana por implicación–, extraña por completo al pensamiento de los antiguos. [...] El punto de partida de las religiones modernas del progreso es una anticipación escatológica de una salvación futura”.

aceptar alegremente esta tesis, o al menos la mitad de ella: en la medida en que las concepciones originarias, por su originariedad, son probatorias de algún modo, la providencia tiene una validez que al progreso se le niega. Partiendo desde Voltaire, pero generalizando la situación para toda la Modernidad, Löwith asume que el hombre moderno ha establecido unas relaciones completamente nuevas con el mundo y para consigo mismo a partir de unas disposiciones emocionales y teóricas previas, i. e., aquéllas ofrecidas por el cristianismo. Lo nuevo, siempre bajo sospecha intelectual, deviene además principio del error:

Man will seek to replace providence, but within the established horizon, by secularizing the Christian hope of salvation into an indefinite hope of improvement and faith in God's providence into the belief in man's capacity to provide for his own earthly happiness¹¹⁷ (Löwith, 1949, 111).

Lograr la felicidad mundana por sus propios medios, ¡qué disparate! Amén del obstáculo que encuentra Löwith para lograr la felicidad en esta vida, el texto muestra el esfuerzo *deliberado pero vano* de sustituir la providencia por otro concepto que mantenga las cualidades propias de la escatología cristiana dentro del mundo¹¹⁸. La sustitución de la esperanza en la salvación por la esperanza en el progreso indefinido implica el mantenimiento de ciertas disposiciones psico-sociales del ser humano moderno que, en la transfiguración de su objeto (la salvación), mutan tan sólo para

¹¹⁷ “El hombre tratará de sustituir a la Providencia, pero dentro del horizonte establecido, secularizando a la esperanza cristiana de la salvación en una esperanza indefinida de progreso, así como la fe en la Providencia divina en la creencia en la capacidad humana para subvenir a su propia felicidad terrena”.

¹¹⁸ En la misma línea exegética: “El resultado al que se dirige el proceso de secularización en el siglo XVIII europeo es la transformación de la escatología en utopía. Planificar la historia se convirtió en algo tan importante como dominar la naturaleza. La mecánica o lógica interna de esta transformación está encerrada en la nueva filosofía de la historia centrada en el concepto de progreso. Suministra el marco de legitimación de la política porque elimina los motivos de una revocación potencial por parte de la consciencia moral al realizar las aspiraciones *éticas*. El *arcanum* ya no está en la filosofía política. Ya no se halla en la idea de soberanía, entendida como un simple capítulo de la doctrina del Estado. Su núcleo duro se ha trasladado decididamente a la filosofía de la historia” (Marramao, 1989, 76). La aparición de la escatología en el discurso que viene profiriendo Marramao es sumamente gratuita: sin hacer referencia a la misma en momento alguno del exordio, sin justificar la vinculación entre el ideal utópico y el proyecto revolucionario francés se presenta, inopinadamente (a diferencia de la prolijidad de toda la exposición previa), un vínculo que entre escatología y utopía que se materializa en las prácticas discursivas y propagandísticas de la élite cultural francesa y alemana. Tal vínculo es posible gracias a la idea de secularización, que por otra parte toma forma en los modelos anticlericales que de hecho se daban en la época. Pero con ello esa secularización sigue quedando expuesta al modelo tensional que Marramao consideraba deficitario páginas antes. Si además tenemos en cuenta que este mismo autor concibe la aprehensión socio-cultural como un fenómeno delimitable según la época, la idea del trasvase psicológico-fenomenológico de la esperanza del *éschaton* (por otra parte, que no se percibe del mismo modo en Pablo de Tarso, en Agustín de Hipona o en Joaquín de Fiore) al de una utopía que se concibe como realizable dentro de las condiciones del tiempo de los modernos (Marramao, 1989, 65) se vuelve sencillamente insostenible.

mostrar la ruina e imposibilidad de su proyecto¹¹⁹: “The impossibility of elaborating a progressive system of secular history on the religious basis of *faith* has its counterpart in the impossibility of establishing a meaningful plan in history by means of *reason*”¹²⁰ (ibid., 198).

Nos topamos aquí con afinidad (posiblemente impensada) entre las interpretaciones de Löwith y Blumenberg: la comprensión del mundo desde las perspectivas del progreso y la religión no van de la mano, no comparten una afinidad de tareas y son incomunicables entre sí¹²¹. El problema habitual en Löwith es el de su reserva de la fe a toda costa cuando la razón pretende interferir en sus competencias *históricas*. La significación de lo real-histórico no pertenecería tanto a un conjunto de elementos que podemos elucidar atendiendo al lenguaje y al mundo, cuanto al *secreto* que se concibe como *propiedad*, bien sea de un Dios, bien de las instituciones que lo guardan. El secreto, ese núcleo intocable del teorema de la secularización (3 §1), imposibilita tomar la significación como un *objeto* de examen, interrogación o reflexión. Tal es, en su máxima expresión, la idea central que afirma que la secularización es una *sustracción*, antes que una analogía, herencia o desarrollo lógico y ontológico de unos planteamientos epocales agotados por la determinación de unas respuestas que no los satisfacían en su plenitud.

¹¹⁹ Podría observarse que Koselleck tiende en ocasiones a ser del mismo parecer, o al menos similar cuando nos topamos con frases como ésta: “Quienes antes invocaban a Dios y su providencia, podían invocar a finales del siglo XVIII a la historia, a la historia universal de los hombres, que mediante la transformación de los proyectos en realidad aumentaban progresivamente su libertad” (Koselleck, 2012, 205). No obstante, como ya señalamos (VII §1) no es necesario achacarle a la historia conceptual de Koselleck todos los presupuestos del teorema de la secularización. En primer lugar, porque examinando el texto con detenimiento no se vuelve necesario apelar a la secularización; en segundo lugar porque, de apelarse a ella, no coincide con la trasposición de providencia en progreso (y reafirmarse en que también podría llevarse a cabo la operación de sustitución mediante el concepto “historia” haría perder credibilidad por un *ad hoc* tan descarado); en tercer lugar, porque tales invocaciones de hecho pudieron ser proferidas explícitamente, pero tan sólo constatan la necesidad de justificación de los acontecimientos históricos mediante un sistema completo (e imaginario) de sentido; en cuarto lugar, la ratificación de proyectos políticos revolucionarios *fácticos* no puede ser comparada con la consumación *esperada* de un *éschaton* que anula la historia misma en su consumación.

¹²⁰ “La imposibilidad de elaborar un sistema progresivo de la historia secular sobre la base religiosa de la *fe* tiene su contrapartida en la imposibilidad de establecer un plan significativo de la Historia [con los medios] de la *razón*”.

¹²¹ Afinidad que, por otra parte, es producto de la contradicción de Löwith al haber expuesto previamente la conexión de progreso y providencia, como vimos pocas líneas antes. Otro ejemplo de tal incongruencia queda patente en *El hombre en el centro de la historia*: “Debido a los enormes éxitos del progreso científico, el físico ocupa ahora el lugar del teólogo: el progreso planificado ha asumido la función de la providencia” (Löwith, 1997, 345).

Cuando la sustracción de competencias remite a la Grecia Antigua, en vez de al cristianismo, el problema de la secularización queda expuesto como una deformación del pensamiento cíclico y teleológico suyo. El error de perspectiva, en estos casos, no es anejo a la imputación *moral* de tal procedimiento. El progreso sería visto como un *destino*, al modo de los estoicos, que no tendría cabida coherente en un discurso moderno, el cual a su vez se serviría de elementos judeo-cristianos:

El progreso, desenmascarado como un destino sería, por tanto, la consecuencia tardía – que ya no ha de ser vista como algo injusto – de la antigua violación de un derecho, violación de aquél derecho que la naturaleza tiene respecto al hombre y que, en la Antigüedad habría sido respetado y confirmado por un pensamiento que, para Karl Löwith, podría tener la impronta de la *Stoa* (Blumenberg, 2008, 38).

La mezcla de ideas griegas y judeo-cristianas muestra, para Löwith, las flaquezas de la Modernidad, constitutivas e insalvables a causa de su desdén para con lo originario. La reapropiación moderna de esquemas y categorías teológicas cristianas y filosóficas griegas se recrimina desde una crítica de corte cuasi-jurídico, desde la que se impugnan las construcciones teóricas en su coherencia, validez y alcance efectivo respecto a los propósitos planteados. Aparte de las dudas que albergamos sobre la garantía de unas críticas a los sistemas filosóficos basadas en unos presupuestos de corte jurídico, se presentan también otra serie de posibles objeciones al modelo interpretativo de Löwith. Éstas atienden al recorrido que este autor traza para justificar la consumación paulatina de los errores de los autores modernos. Igual es bastante vano querer aplicarle a este autor una lectura *igualmente progresiva, aunque decadente* del proceso de secularización de los saberes históricos. Sin embargo, no lo es tanto considerar susceptible de crítica el recorrido en retrospectiva que plantea: el que parte de las fuentes de la filosofía de la historia para atisbar un acercamiento al “sentir originario de la historia”, el cual estaría más próximo a la verdad revelada del cristianismo. Para dar cuenta de las fallas teóricas que detectamos en la idea de secularización en torno a la conversión de la providencia en progreso, seguiremos una línea de rastreo análoga: si Löwith plantea el proceso de secularización en la línea regresiva de Comte, Proudhon, Condorcet y Turgot, nosotros partiremos en cambio de Proudhon, continuaremos con Condorcet y terminaremos en Turgot. Dos motivos son los que nos mueven a ello: 1) mostrar que el encadenamiento trazado obedece a una lógica exegética que no es plenamente definitoria de la Modernidad; 2) situarnos

finalmente en un contexto histórico más cercano al de Giambattista Vico, concretamente a 6 años de la última publicación de la *Scienza Nuova*¹²².

2. Proudhon

En el caso de Proudhon, la noción de progreso que se maneja ha alcanzado el mayor rango metafísico posible, comparándolo con el *ser inefable* o fundamento último de nuestra existencia en tanto que seres sociales e insertos en la historia. Su idea del progreso encaja sin apenas aristas con la noción que manejaba Bury, puesto que lo coloca como principio último explicativo del mundo que entra en liza con las visiones religiosas, de las que hay que separarse mediante el ejercicio de la crítica a los antropomorfismos (Proudhon, 1853, 62). La idea de Progreso, en mayúsculas, supone toda una especulación sobre el mundo en general desde la perspectiva humana y *desde su finitud*. Pues, explicando los potenciales de la razón humana para comprender el mundo, Proudhon concibe

Que nous pouvons bien connaitre la *loi* de nos pensées, la *règle* de nos actions, le *système* de nos évolutions, la *marche* de nos institutions et de nos mœurs; nous conformer de notre mieux, dans l'exercice de notre liberté, à cette *loi*, à cette *règle*, à ce *système*, à cette marche *providentielle*, que nous pouvons enfin, dans le pratique de la vie, rendre des jugements *équitables*, mais que nous ne pouvons jamais rendre jugements *justes*¹²³ (Proudhon, 1853, 131).

La negativa a una verdad última en el sentido metafísico clásico no se debe a un relativismo que vuelva del ser humano la piedra de toque infalible, sino el punto de partida para la elaboración de un sistema teórico y práctico que tiene en cuenta las limitaciones ínsitas al proceder racional. Mediante el uso teórico de la razón explicamos

¹²² Somos conscientes de que pueden trazarse más líneas interpretativas para dar cuenta de los avatares propios de la filosofía de la historia *qua* saber propiamente moderno. Como ya señalamos en la nota 17 en el capítulo II, otra línea de investigación sería aquella que examinase las críticas de Voltaire a la teología de la historia de Bossuet. Sin embargo, en este estudio nos centramos en la autonomía de la Modernidad presuntamente consumada respecto a sus raíces teológicas, por lo que el énfasis lo colocamos sobre sus propias indagaciones y explicaciones de la relación entre filosofía y religión ya conquistadas, más que sobre las tentativas declaradas de la separación que había de llevarse a cabo. Por otro lado, tampoco nos cabe duda de que la posición geográfica (Francia, Italia) influye en el modo de la discusión filosófica de la época, pero, teniendo en cuenta las tentativas de Vico de ser oído en el contexto europeo global, estos obstáculos se disipan parcialmente.

¹²³ Que podemos conocer adecuadamente la *ley* de nuestros pensamientos, la *regla* de nuestras acciones, el *sistema* de nuestras evoluciones, el *discurrir* de nuestras instituciones y nuestras costumbres; adecuarnos a lo mejor de nosotros mismos, en el ejercicio de nuestra libertad, a esta *ley*, a esta *regla*, a este *sistema*, a este discurrir *providencial*, que podemos, en fin, en la práctica de la vida, hacer juicios *equitativos*, pero que no podemos jamás hacerlos *justos* [traducción nuestra].

la realidad y sus leyes, su sistema general y su movimiento específico; pero de ahí no se colige que éste nos permita proferir juicios taxativos sobre nuestro mundo, sino solamente equitativos, adecuados así a una antropología que se percibe en su radical finitud¹²⁴. En su caracterización del progreso, lo distingue explícitamente de lo Absoluto, es decir, el fundamento último de lo real plenamente aprehensible y donante de verdades eternas e inmutables (ibid., 19). Sin embargo, mediante tal proceder no se aboga por las potestades de una fe que se encuentre en el mismo plano de la razón, pues la fe limita el uso de la razón por su tendencia a concebir la realidad desde lo Absoluto, aquello que precisamente debe evitar la razón: “Il est évident qu’un pareil procédé judiciaire n’est autre chose que la tyrannie des intelligences”¹²⁵ (Proudhon, 1853, 123). Que fe y razón apunten hacia la comprensión del mundo no significa que tengan ni los mismos caracteres, ni la misma potestad, ni la misma validez:

L’esprit humain, dans ses fautes religieuses, comme dans ses theories les plus positives, n’a toujours qu’une méthode: la même métaphysique a produit les mystères chrétiens et les contradictions de l’économie politique; la foi, sans qu’elle la sache, relève de la raison, et nous, explorateurs des manifestations divines et humaines, nous avons droit, au nom de la raison, de vérifier les hypothèses de la théologie¹²⁶ (Proudhon, 1846, 398).

Que hubiese necesidad de la fe en otros momentos de la historia no es lo que entra aquí en juego. Lo fundamental reside en la defensa de la razón o, con el decir de Blumenberg, en su autohabilitación. Que la razón universal sea lo que los antiguos llamaban “dios” (Proudhon, 1846, VI) sólo apunta a una relación de herencia de ciertos problemas cuya resolución requiere de una nueva mirada independiente de las argollas del pasado. Proudhon, sin ir más lejos, rechaza la idea de la sustitución de los símbolos religiosos por otros modernos, declarando con ello la ruptura con la mirada cristiana (que, como sabemos por otra parte, conocía de sobra). Esta separación respecto al pasado nos lleva a examinar la mención explícita de la *providencia* en su relación con nuestra aprehensión del Progreso. Esta providencia se entendía como rectora del discurrir de las naciones y sus costumbres. Parecía expresar así su realidad plena y

¹²⁴ No es de extrañar que, casi nada más empezar, Proudhon haga suya la idea de relatividad de lo humano de Protágoras (Proudhon, 1853, 45).

¹²⁵ “Es evidente que un proceso judicial similar no es sino la tiranía de las inteligencias” [traducción nuestra].

¹²⁶ “El espíritu humano, en sus fantasías religiosas, como en sus teorías más positivas, no tiene más que un método: la misma metafísica ha producido los misterios cristianos y las contradicciones de la economía política; la fe, sin que ella lo sepa, yergue la razón, y nosotros, exploradores de las manifestaciones divinas y humanas, tenemos derecho, en nombre de la razón, a verificar las hipótesis de la teología” [traducción nuestra].

divina en la explicación de los fenómenos históricos. Y es que el propio lenguaje de Proudhon puede dar lugar a equívocos, pero lo cierto es que esta providencia no tiene los caracteres de trascendencia que se le podrían achacar, y su función dentro de la idea de progreso queda relegada al carácter descriptivo de las transiciones históricas:

Quelle est donc cette Providence, que supposent en Dieu les théistes? Une faculté essentiellement humaine, un attribut anthropomorphique, par lequel Dieu est censé regarder dans l'avenir selon le progrès des évènements, de la même manière que nous autres hommes regardons dans le passé, suivant la perspective de la chronologie et de l'histoire¹²⁷ (Proudhon, 1847, 428).

De tener realidad la providencia, ésta ha de ser examinada con la razón y devuelta al seno de las facultades humanas. Que hubiera un discurrir providencial en la historia sólo apunta a una cosa: podemos inferir leyes en la historia que explican la situación social en la que nos encontramos en el presente. La providencia, lo mismo que el progreso, no se entiende como una fuerza exterior al ser humano, pues las leyes del movimiento socio-histórico se dan “[...] sans que rien, dans la société, témoigne d’une instigation extérieure, ni d’un commandement providentiel, ni d’aucune pensée surhumaine”¹²⁸ (*ibid.*, 418-419). El concepto de providencia que Proudhon maneja se limita a la previsión del futuro, idea que en su época tenía más calado que aquella que se preguntase por la *provisión* de bienes de la *prónoia*. Pero ciertamente los caracteres clásicos de la providencia siguen siendo planteados aunque desde la perspectiva del progreso, pues asume la identidad explícita de *progreso y orden* aunque el orden es pensado sin autoridad (Proudhon, 1853, 66). Llegados a este punto se entresacan dos cuestiones: 1) si la providencia y el progreso coinciden en atribuciones, aunque el mismo Proudhon no sea consciente de ello; 2) cuáles son las implicaciones últimas del concepto de progreso que este autor maneja desde un punto de vista ontológico-político.

A. *Progreso y providencia*. La relación entre progreso y providencia que se establece en la obra de Proudhon es compleja de entresacar: las citas directas a la providencia son más bien escasas, y, según la definición que ofrece, la limita a las cuestiones de la previsión del futuro. Hay un breve pasaje en el que la coincidencia

¹²⁷ “¿Qué es entonces esta providencia, que los teístas suponen en Dios? Una facultad esencialmente humana, un atributo antropomórfico por el cual Dios contempla supuestamente el porvenir según el progreso de los acontecimientos, de la misma manera que nosotros los hombres contemplamos el pasado siguiendo la perspectiva de la cronología de la historia” [traducción nuestra].

¹²⁸ “Sin que nada, en la sociedad, testimonie una instigación exterior, ni un mandato providencial ni ningún pensamiento sobre humano” [traducción nuestra].

entre ambos parece plena: “Progrès, c’est le savoir, c’est le prévoir”¹²⁹ (Proudhon, *ibid.*, 114). No obstante, ya hemos dado muestras de que su campo léxico es mucho más amplio, y coincidente con otras funciones estrictas de la providencia. Y que de hecho el progreso adquiera ciertas funciones de la providencia no garantiza que nos encontremos ante una mera sustitución conceptual que atienda a los criterios de la secularización: a) no desfigura el íterin histórico en una aceleración desenfadada (*ibid.*, 71-2, 148 nota); b) no se apropia de funciones salvíficas (*ibid.*, 86); c) se lleva a cabo relectura y reinscripción de la historia del cristianismo desde la teoría del progreso, haciéndole perder su carácter absoluto y ahistórico (*ibid.*, 140); d) las alusiones a la divinidad las enmarca dentro de una lógica social pendiente de examen (Proudhon, 1846, II).

El tercer punto señalado es de especial interés, pues hace patente la lectura del cristianismo como una apropiación deliberada desde un nuevo marco interpretativo, lo que lo aleja de una suerte de *inconsciencia* respecto a sus mismos presupuestos; los cuales, por otra parte, dejan de ser *presupuestos* y pasan a convertirse en modalidades epistemológicas no válidas. Su comprensión de la historicidad de las opciones hermenéuticas imposibilita la idea de una *usurpación* de un contenido sacro y absoluto. Llevada a sus últimas consecuencias, también imposibilita también la idea de una originariedad que sea causa efectiva del devenir histórico (Proudhon, 1853, 39).

B. *Implicaciones últimas del concepto de progreso.* Según la somera exposición que hemos llevado a cabo, la idea de progreso en Proudhon quedaría estrechamente vinculada a la misma producción humana, sin que su relatividad protagórica lo lleve a afirmar una incondicionalidad sempiterna de los fenómenos que el ser humano examina y produce (*ibid.*, 107). Hay un pasaje que, debido a la grandilocuencia en su expresión, puede dar lugar a equívocos, pero que, si atendemos al recorrido establecido, tiene una lectura de gran interés, puesto que lleva a comprender el progreso humano como un *esfuerzo pedagógico*:

L’homme est soumis, dès son origine, à une nécessité préétablie, à un ordre absolu et irresistible. Mais cette ordre, il faut, pour qu’il se réalise, que l’homme le découvre; cette nécessité, il faut, pour qu’il existe, qu’il la devine. Cette travail d’invention

¹²⁹ “Progreso: es el saber, es el prever” [traducción nuestra].

pourrait être abrégé: personne, ni dans le ciel ni sur la terre, ne viendra à secours de l'homme; personne ne l'instruira¹³⁰ (Proudhon, 1846, 413).

Esta necesidad de las transiciones históricas no preexiste a la toma de conciencia de que los presupuestos antropológicos *tienen la obligación política y moral* de ser llevados a cabo. Lo que podría parecer una visión tempórea de la filosofía de la historia remite, al estilo de Lessing, a una educación del género humano. El progreso no se concibe como una meta ineluctable *per se*, sino consumable sólo por una decisión ideológica deliberada. Obligación que, si bien llena de optimismo¹³¹, permite alejarnos de la idea que maneja Löwith sobre el progreso: Proudhon no se cobija en el Progreso como refugio, sino como presupuesto ontológico desde el que elaborar una pedagogía específica que lleve a los hombres a una vida equitativa.

En definitiva, la inclusión del progreso dentro de una filosofía de la historia (término que rara vez utiliza Proudhon, pero que sería perfectamente achacable a su enfoque filosófico) no supone una sustitución de la providencia cristiana en funciones, medios y atribuciones. O, al menos, no completamente: entre ambos términos hallamos vasos comunicantes explícitos, pero ello no conduce necesariamente a la identificación sustancial ni a la traducción desfigurada de una por la otra. Asumir un error exegético en torno a la providencia implicaría suponer una esencia eterna de tal providencia, que sería equivalente a desmentir la validez de la teoría de la inercia de Galileo por el hecho de confrontarse al lugar natural de la física aristotélica en cuanto que ambas se interrogan por el movimiento. Para Proudhon, que la providencia apunte a caracteres antropomorfizados de las potencias humanas que investigan la historia no implica que con ello arrastre una serie de contradicciones teóricas provenientes de su exégesis de tal objeto teórico; ciertamente el sistema metafísico de Proudhon alberga elementos oscuros, complejos y a veces contradictorios, pero ello no obliga a repensar el progreso desde la providencia, sino a qué apuntan ambos conceptos en última instancia. Pues, por otra parte, sospechamos que su crítica a lo Absoluto hunde sus raíces en una cierta polisemia conceptual que apunta, ante todo, a explicitar las desigualdades provenientes de la instauración de la propiedad en el seno de la articulación de la sociedad (Costa,

¹³⁰ “El hombre está sometido, desde su origen, a una necesidad preestablecida, a un orden absoluto e irresistible. Pero para que este orden se realice hace falta que el hombre lo descubra; para que exista esta necesidad hace falta que la adivine. Este trabajo de invención podría acortarse: nadie, ni en el cielo ni sobre la tierra, vendrá a su socorro; nadie le instruirá” [traducción nuestra].

¹³¹ Sus ataques a las lecturas románticas y decadentes dejan en claro su propia posición al respecto (Proudhon, 1846, 102).

2000, 335). Su interés por explicitar qué sea el *Progreso*, como categoría sustitutiva de la metafísica tradicional, apunta a todo un programa, dicho a la foucaultiana, de gubernamentalidad establecida a partir de los obstáculos socio-históricos que el mismo ser humano plantea a la igualdad jurídica. El progreso, de esta manera, parece apuntar hacia una pedagogía del género humano con el fin de consumir una libertad que, por el hecho de existir, le pertenece. Más acá de todo destino, se trata de un propósito a realizar, pues las facultades humanas apuntan a su consumación.

3. Condorcet

La figura de Condorcet quizá sea la que más se aproxima al modelo interpretativo (dejando aparte a Hegel y el marxismo) que Löwith pretende aplicar al decurso de la Modernidad y de las filosofías de la historia emergentes en tal época. Pues en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, el ilustrado marqués se plantea la reflexión de la historia a partir del examen de las leyes naturales, que concibe aplicables al propio decurso histórico, y todo ello además según un principio de esperanza en el avance incontenible de las luces para todo el género humano, sea cual sea la nación a la que los individuos pertenezcan:

[Le tableau] doit présenter l'ordre des changements, exposer l'influence qu'exerce chaque instant sur l'instant qui lui succède, et montrer ainsi, dans les modifications qu'a reçues l'espèce humaine, en se renouvelant sans cesse au milieu de l'immensité des siècles, la marche qu'elle a suivie, les pas qu'elle a faits vers la vérité ou le bonheur¹³² (Condorcet, 2004, 39).

El cuadro de los progresos se concibe, como en gran parte de los textos clásicos de la modernidad (Hobbes, Vico, Spinoza en cierta medida), a partir del examen de los principios sentimentales y racionales presentes en todo el género humano que, finalmente, determinan las leyes de lo justo y de lo injusto (ibid., 158-159)¹³³. Mediante tal examen se puede constatar la perfectibilidad que es característica en todas las

¹³² “El cuadro debe presentar el orden de esos cambios [entre épocas], exponer la influencia que cada instante ejerce sobre el que le sucede, y mostrar así, en las modificaciones que la especie humana ha experimentado, y que la han renovado sin cesar en medio de la inmensidad de los siglos, la marcha que la especie ha seguido, los pasos que ha dado hacia la verdad o hacia la felicidad”.

¹³³ Puede apreciarse aquí en su mayor nitidez la diferencia fundamental entre Proudhon y Condorcet: mientras el primero hablaba de lo equitativo y renegaba de la posibilidad de dar con lo justo, el segundo lo coloca en el orden de las verdades eternas y accesibles al ser humano mediante la razón. Eso sí: no de una vez y para siempre, sino asumiendo el carácter indefinido del progreso que, además, queda obstaculizado por otros principios sociales negativos pero imposibles de purgar por completo (Condorcet, 2004, 198-199).

especies del mundo natural, máxime en los seres humanos, cuyo desarrollo de ciencias y artes permiten hablar de los *progresos* (en plural) que han de ser aplicados a todos los ámbitos de la realidad social¹³⁴. Esta perfectibilidad parece tener como meta la verdad o la felicidad, aunque en el resto del texto el léxico más abundante se centra en el *bienestar* logrado gracias a la consumación de la *libertad*. Pero, a pesar del aparente encaje de tal filosofía de la historia con el teorema de la secularización, hay fallas interpretativas que es preciso poner de manifiesto: entender que esta perfectibilidad que tiende hacia la meta proviene de un ímpetu escatológico supone obliterar por completo la atención que el estudio de la naturaleza, en su mayor concreción, requiere, tal y como señala el propio Condorcet. El autor concibe este cuadro histórico de tal modo que se aventura a exponer los futuros progresos de los que gozará la humanidad, y ello mediante el uso del cálculo y la probabilidad para las ciencias políticas y morales (ibid., 209). En la introducción señala que tal propósito no atiende a un principio plenamente racional, sino al deseo de la consumación de todo un proyecto explicitado en el siglo de las luces: “Il ne resterait enfin qu'un dernier tableau à tracer, celui de nos espérances, des progrès qui sont réservés aux générations futures, et que la constance des lois de la nature semble leur assurer”¹³⁵ (ibid., 44). En un juego que oscila entre la esperanza y el cálculo no se plantea la necesidad inalterable de alcanzar la meta; el propio Condorcet señala que hemos de servirnos, si a las ciencias matemáticas hemos de referirnos, del modelo *probabilístico*: no hay un *éschaton* que haya de cumplirse por designio inmanente o trascendente, ni un *télos* que se rija según las leyes del cosmos. Hay, en todo caso, un proyecto que tiene la dignidad suficiente de ser llevado a cabo porque atiende a los principios más elementales de nuestra constitución de seres humanos dotados de razón: “Ces observations, sur ce que l'homme a été, sur ce qu'il est aujourd'hui, conduiront ensuite aux moyens d'assurer et d'accélérer les nouveaux progrès que sa nature lui permet d'espérer encore”¹³⁶. Para asegurar la planificación hay que contar con los medios suficientes, no basta una espera escatológica que, distanciada

¹³⁴ “La idea del progreso del saber había dado origen a la idea del Progreso social y seguía siendo su fundamento. Por tanto, era lógico e inevitable que Condorcet tomase el progreso en el saber como clave para la marcha del género humano. La historia de la civilización es la historia de la Ilustración” (Bury, 1971, 191).

¹³⁵ “Ya no faltaría por trazar más que un último cuadro: el de nuestras esperanzas, el de los progresos que se reservan para las futuras generaciones y que la constancia de las leyes de la naturaleza parece asegurarles”.

¹³⁶ “[Estas observaciones acerca de lo que el hombre ha sido y es a día de hoy], nos conducirán, de un modo inmediato, a los medios de asegurar y de acelerar los nuevos progresos que su naturaleza le permite esperar” (ibid., 39).

deliberadamente de los males que aquejan a este mundo, se empeñe en la llegada de lo verdadero sin la promoción activa y social de su cumplimiento. Entre la planificación y la promoción de las luces se juegan dos dimensiones esenciales en esta filosofía de la historia: la referente a su noción de temporalidad y la dedicada a un programa pedagógico global.

A. *Temporalidad del cuadro histórico.* Hay interés consciente en Condorcet por justificar una mirada filosófico-histórica a las naciones, que distingue entre una perspectiva sincrónica y otra diacrónica: “S'il est utile d'observer les diverses sociétés qui existent en même temps, d'en étudier les rapports, pourquoi ne le serait-il pas de les observer aussi dans la succession des temps?”¹³⁷ (ibid., 46). Si el examen de ambos enfoques es útil para extraer principios, ello se debe a que podemos sonsacar las leyes que hay en el comportamiento humano, tanto en su presente socio-político como en el devenir de los conjuntos sociales en grandes trazos temporales. Las leyes se coligen desde los principios de la naturaleza, y ellas dan la pauta de su temporalidad y de su necesidad. En lo que a la temporalidad se refiere, Condorcet no la examina desde una inevitable aceleración histórica: “Le hasard des événements viendra troubler sans cesse la marche lente, mais régulière de la nature, la retarder souvent, l'accélérer quelquefois”¹³⁸ (ibid., 59). La aceleración se concibe como un proceso humano deliberado, que no delega en una temporalidad hipostasiada la consumación de la meta que discernimos en los principios físicos y morales del ser humano. Por ello, cuando Marramao afirma de forma genérica que “[...] hacia la mitad del siglo XVIII la idea de aceleración pasa de ser perspectiva apocalíptica a «concepto histórico de esperanza»” (Marramao, 1989, 87), deja de lado el protagonismo de ciertos intelectuales que podrían incluirse dentro de tal corriente. Al retrotraerse de Condorcet a las condiciones socio-lingüísticas previas, en las que atestiguamos ciertos casos de conversión de la apocalíptica en esperanza mediante la aceleración, Marramao oblitera por completo que el rol de la aceleración se lleva a cabo *contra los obstáculos* impuestos por los prejuicios. La aceleración no es un imperativo en sí mismo, pues Condorcet mantiene a la par tanto la aceleración como el orden tranquilo y sucesivo de los progresos, igual que lo hará Proudhon décadas más tarde, tal y como vimos líneas antes. No es el tiempo

¹³⁷ “Si es útil observar las diversas sociedades que existen al mismo tiempo, y estudiar sus relaciones, ¿por qué no ha de serlo también el observarlas en la sucesión de los tiempos?”.

¹³⁸ “El azar de los acontecimientos vendrá a perturbar incesantemente la marcha lenta, pero regular, de la naturaleza, frecuentemente a retardarla, y a acelerarla algunas veces”.

en sí, sino los principios sociales los que tienen el carácter de ley, tanto sincrónica como diacrónicamente, sirviendo así de material para la elaboración de una filosofía de la historia inseparable de un proyecto político. La noción de temporalidad, a nuestro entender, es indisociable de una organización ideológica, filosófico-política, organización que mantiene unas relaciones complejas con las leyes de la naturaleza, pero que en su finitud no permite la traducción ni el trasvase de las categorías teológico-políticas a la planificación ilustrada.

No obstante, remarcarquemos que esa ley no coincide con la razón misma, pues su estatuto debe ser considerado como *instrumental*. Con la razón se disciernen las leyes, no es la razón la misma ley por descubrir. La razón se entiende como auténtica autoridad que puede aprehender la verdad. Las cosas, sin embargo, no son tan sencillas: como buen ilustrado (y como por otra parte señalaba perfectamente Hegel en su introducción a la *Fenomenología del espíritu*), Condorcet traza un puente a cruzar, crítica mediante, entre el saber y la verdad. Pues sucede que la identificación entre razón y autoridad verdadera no se erige en entelequia, sino que se concibe en su capacidad de discernimiento y crítica a los prejuicios. Con el siglo de las luces “[...] il fut enfin permis de proclamer hautement ce droit si longtemps méconnu, de soumettre toutes les opinions à notre propre raison, c'est-à-dire, d'employer, pour saisir la vérité, le seul instrument qui nous ait été donné pour la reconnaître”¹³⁹ (Condorcet, 2004, 161). La razón no se identifica sin más con la naturaleza, sino que tiene un carácter procesual con el que extrae verdades de la misma; la distinción se hace patente al plantear una composición del código civil “plus conforme à la raison et à la nature”¹⁴⁰ (ibid., 164), con lo que puede apreciarse la distinción entre ambas a la vez que su innegable y deseada vinculación.

Estas leyes rigen un proceso temporal que da muestras de la perfectibilidad de la naturaleza misma y, especialmente, del ser humano; perfectibilidad que considera como infinita, e infinitud que es concebida como indefinida. Por ello es preciso, para el propio Condorcet, examinar cuál es el carácter temporal de lo indefinido de los progresos. Lo indefinido e ilimitado se entiende desde el optimismo de una mejoría de nuestras condiciones naturales y jurídicas que aún no podemos ni imaginar. Ello, sin embargo,

¹³⁹ “Se permitió, al fin, proclamar abiertamente ese derecho, desconocido durante siglos, a someter todas las opiniones a nuestra propia razón, es decir, a emplear, para alcanzar la verdad, el único instrumento que nos ha sido dado para reconocerla”.

¹⁴⁰ “Más acorde con la razón y con la naturaleza”.

no procede según el esquema de la secularización: la transformación de “[...] arbitrary prophecy into rational prognostication [...] which enables us to replace divine providence by human prevision”¹⁴¹ (Löwith, 1949, 94) no funciona desde una *esperanza absoluta* en la razón. Esto se debe a que Condorcet, a pesar de las constantes críticas a la religión, no entra en el juego de lo providencial, ya que su confianza en las luces y el cálculo está atemperada. Pues a la indefinición de los progresos se le imponen dos condiciones genéricas: la duración del globo terráqueo (Condorcet, 2004, 40) y la comprensión de los *limites constitutivos de nuestro intelecto presente para entender el carácter propio de la indefinición* (ibid., 218-219). Los progresos entendidos como acumulación cuantitativa y cualitativa, que el mismo Löwith reconoce, no juegan dentro del campo de la consumación ni de la esperanza radical. El terreno de acción, más bien, compete a la consciencia de la necesidad de una *pedagogía* para todo el género humano.

B. *Programa pedagógico ilustrado.* El *Bosquejo* de Condorcet no esconde unas esperanzas desmedidas en el avance de la razón, aunque en ciertas ocasiones parezca expresar lo contrario. Conoce perfectamente las fuerzas de los obstáculos que se le presentan al ser humano, que en la mayoría de las ocasiones no es sino él mismo, guiado en su ceguera por el error y el prejuicio. Para que los progresos sean realizables tiene que establecerse todo un programa de educación del género humano, programa que por su parte necesita del carácter práctico para ser llevado a cabo:

Les hommes ne pourront s'éclairer sur la nature et le développement de leurs sentiments moraux, sur les principes de la morale, sur les motifs naturels d'y conformer leurs actions, sur leurs intérêts, soit comme individus, soit comme membres d'une société, sans faire aussi dans la morale pratique des progrès non moins réels que ceux de la science même¹⁴² (ibid., 210).

Las luces de la razón son insuficientes si el progreso de la moral no va parejo a ellas, entendiendo tal progreso como la autocomprensión de uno mismo y supresión activa y deliberada de los prejuicios. Pero no parece que podamos hacer una lectura cuasi conductista del fenómeno de aprendizaje: el despojamiento de los prejuicios tiene que llevarse a la cabo *siempre a la par* que el avance teórico de la razón, especialmente si pasamos de los individuos tomados como particulares a los individuos dentro del seno

¹⁴¹ “La profecía humana arbitraria en un pronóstico racional que nos permite reemplazar la providencia con la previsión humana”.

¹⁴² “Los hombres no podrán ilustrarse sobre la naturaleza y el desarrollo de sus sentimientos morales, sobre el principio de la moral, sobre los motivos naturales de ajustar a él sus actos, sobre sus intereses, ya sea en cuanto individuos, ya sea en cuanto miembros de la sociedad, sin hacer también en la moral práctica unos progresos no menos reales que los de la propia ciencia”.

de la sociedad: “Dans les sciences politiques, il est un ordre de vérités qui, surtout chez les peuples libres [...] ne peuvent être utiles que lorsqu'elles sont généralement connues et avouées”¹⁴³ (ibid., 214). Frente al despotismo ilustrado, Condorcet se erige como defensor de la Ilustración del pueblo sin que ésta requiera ser impuesta mediante el mandato incomprendido. No obstante, se detectan ciertas fallas argumentativas cuando lo que se encuentra en juego es la salvaguardia de lo social *in toto*. Cuando, en el primer capítulo del *Bosquejo* se refiere a la aparición de las primeras instituciones políticas, se centra en el nacimiento mismo de la autoridad y de las funciones que ésta tiene en el seno de lo social:

Le besoin d'un chef, afin de pouvoir agir en commun, [...] introduisit dans ces sociétés les premières idées d'une autorité politique. [...] Les querelles qui s'élevaient dans le sein d'une même société en troublaient l'harmonie; elles auraient pu la détruire; il était naturel de convenir que la décision en serait remise à ceux qui, par leur âge, par leurs qualités personnelles, inspiraient le plus de confiance¹⁴⁴ (ibid., 50).

Los orígenes de la autoridad política no parten de las disposiciones plenas de un criterio racional suficiente, sino que se amparan en la autoridad personal. Nos encontramos en el clásico escenario de la modernidad en torno a las formaciones sociales originarias; lo peculiar para el caso es la introducción inmediata de la necesidad de un orden armónico que garantice la estabilidad política a toda costa. Aunque Condorcet abogue por las revoluciones cuando éstas se vuelven necesarias, persiste una suerte de *horror vacui* de lo político en su totalidad, que le lleva a moderar los potenciales de la razón. Un ejemplo de tal dinámica de salvaguardia del orden “en última instancia” la encontramos páginas más adelante al tratar la época del Renacimiento: “L'histoire nous montrera, durant cette époque, peu de progrès réels vers la liberté, mais plus d'ordre et plus de force dans les gouvernements, et dans les nations un sentiment plus fort et surtout plus juste de leurs droits”¹⁴⁵ (ibid., 139). Sin duda, el ideal es que la autoridad de la razón pueda con la de los hombres, pero hay ciertos casos límites, ínsitos en la propia naturaleza humana¹⁴⁶, en los que la razón ha de asumir que la indefinición de sus

¹⁴³ “En las ciencias políticas hay un orden de verdades que, sobre todo en los pueblos libres [...], no pueden ser útiles más que cuando son generalmente conocidas y aprobadas”.

¹⁴⁴ “La necesidad de un jefe, a fin de poder actuar en común, [...] introdujo en la sociedad las primeras ideas de una autoridad política. [...] Las querellas que surgían en el seno de una sociedad perturbaban su armonía; habrían podido destruirla; era natural que se acordase remitir la decisión a quienes por su edad, por sus cualidades personales, inspiraban la máxima confianza”.

¹⁴⁵ “La historia nos mostrará, durante esa época, pocos progresos reales hacia la libertad, pero más orden y más fuerza en los gobiernos, y, en las naciones, un sentimiento más fuerte y con frecuencia más justo de sus derechos”.

¹⁴⁶ Mirar al respecto la nota 133.

potenciales ha de marchar por vías alejadas de tales situaciones conflictivas, pues el punto álgido, al que se dirigen los esfuerzos de la razón y sus consabidos obstáculos, es al de una suerte de cosmopolitismo y fraternidad del género humano:

Le perfectionnement des lois, des institutions publiques, suite des progrès de ces sciences, n'a-t-il point pour effet de rapprocher, d'identifier l'intérêt commun de chaque homme avec l'intérêt commun de tous? Le but de l'art social n'est-il pas de détruire cette opposition apparente?¹⁴⁷ (ibid., 210-211).

La oposición entre interés privado y público difícilmente pudo ser comprendida como un *factum* del momento. El ímpetu de la razón será lo que coloque a tal *desideratum* como un proyecto que llevar a cabo y que, asintóticamente, permitirá las mejorías paulatinas de la vida cotidiana de los habitantes del planeta¹⁴⁸. Habiendo examinado previamente la cuestión de los límites de tal proyecto, parece que la interpretación de Blumenberg sobre el progreso es más cabal, pues en vez de centrarse en las supuestas afinidades de los presupuestos metafísicos de dudoso origen, apunta hacia los proyectos programáticos con los que se explicaba la misma naturaleza y las posibles condiciones para hacer la existencia más llevadera.

En conclusión, Condorcet no sirve en absoluto como un ejemplar para ratificar el teorema de la secularización, tal y como pretendía Löwith. Pese a ciertas facilidades aparentes para su reapropiación en tal sentido, el tema que fluye subrepticamente en el *Bosquejo* es el de una pedagogía que permita la conquista de los derechos civiles, más que la comprensión de la historia y el tiempo en una suerte de sujeto que sustituya la providencia divina en los progresos humanos que han de ser mostrados a la sociedad civil para que hagan uso de sus propias facultades. De su filosofía de la historia no se extrae una ley general¹⁴⁹ que sea la usurpadora de la providencia, aunque ésta tuviese también por cometido dar cuenta de la estabilidad de lo político (como es en el caso de Bossuet). Lo que sonsacamos, más bien, es la idea de un proyecto educativo para el género humano, que no ha de imponerse, sino que ha de *explicitarse*. Esta suerte de *paideia* (que dentro del léxico del teorema de la secularización no parecería ser una

¹⁴⁷ “El perfeccionamiento de las leyes, de las instituciones públicas, consecuencia del progreso de estas ciencias, ¿no tiene por efecto el de aproximar, el de identificar el interés común de cada hombre con el interés común de todos? ¿No es el fin del arte social el de destruir esta oposición aparente?”.

¹⁴⁸ Es por ello que Pietro Costa señala una suerte de tránsito de la “política de la razón” a la “política de la voluntad”, que parte precisamente del debate en torno a la esclavitud y los argumentos sociales, antropológicos y jurídicos con los que ésta se legitimaba, y a los que Condorcet se oponía radicalmente (Costa, 2000, 80).

¹⁴⁹ “Si estamos seguros de los progresos constantes de la ilustración podemos estar seguros de la mejoría continua de las condiciones sociales. [...] Pero no puede decirse que Condorcet haya deducido él mismo alguna ley de desarrollo social” (Bury, 1971, 193).

apropiación ilegítima) se erige a través de las complicaciones con las que el optimismo ilustrado sabe que se topará¹⁵⁰, lo cual también impone límites al propio progreso. Así que tampoco podemos aplicar esta idea de secularización tal y como la entiende Koselleck, que por otra parte la centra más bien en procesos históricos posteriores a la Revolución Francesa (Koselleck, 2012, 97):

El presupuesto extrahistórico del acortamiento del tiempo se tronca al principio de la edad moderna en un axioma intrahistórico de aceleración. El sujeto se muda así de Dios al hombre, que debe imponer precisamente esta aceleración mediante una transformación de la naturaleza y de la sociedad. Por secularizada, en el sentido de la asunción de una herencia cristiana, puede entenderse en primer lugar sólo la meta ligada a las esperanzas progresistas de realizar en el futuro el reino de la felicidad y de la libertad frente a toda forma de dominación. En segundo lugar, se puede considerar como secularizada también la idea de que la historia misma deba tener en general una meta (Koselleck, 2003, 62).

El ser humano es el que impone las condiciones para su mejoría, de ello no cabe duda. Pero un análisis comparativo entre lo expuesto por Condorcet y la interpretación de Koselleck hace ver que tal interpretación no es plenamente válida si se aplica en concreto a este ilustrado: pues la liberación de toda forma de dominación no corresponde a mensaje cristiano alguno, salvo que queramos forzar una exégesis en la que tengamos en cuenta la apropiación cristiana del soma/sema pitagórico. Y en segundo lugar, Condorcet no coloca a la historia como sujeto de crítica y juicio, sino a la misma razón que procura desembarazarse de los desvaríos de los prejuicios. Esta interpretación de Koselleck podrá tener cierta validez dentro de los círculos de poca profundidad que el mismo autor analizaba en *Crítica y crisis*; pero de una historia conceptual y un estudio sociológico de los estratos propagandísticos no cabe su ampliación al terreno de la historia de la filosofía en su totalidad, ni a la imputación de un proceso general que se lleva a cabo en las estructuraciones de discursos filosóficos de mayor coherencia que los expuestos en los panfletos de corte revolucionario, sean estos masónicos o cripto-católicos.

¹⁵⁰ “La reflexión de Condorcet procede de un tejido de difícil equilibrio entre temas que no son fáciles de entretejer. La tesis es la atribución a la sociedad del deber de procurar a todos los ciudadanos una instrucción adecuada, pero, más interesante que esta tesis, compartida en términos generales, es la argumentación del sostén que liga la educación pública con aspectos cruciales de la ciudadanía, como el rol de los derechos, la instancia igualitaria o el tratamiento de las diferencias” [traducción nuestra] (Costa, 2000, 66).

4. *Turgot*

Hasta hace relativamente pocas décadas se tenía una visión de Turgot más apegada al proyecto revolucionario francés, visión favorecida por la edición standard de Dupont, que eliminaba pasajes enteros de sus obras. Así se hacía sombra a los vínculos que el autor establecía entre los principios de la razón y los de la fe revelada. Estos vínculos establecidos nos podrían dar la clave para comprender cuáles son las relaciones conceptuales establecidas entre progreso y providencia a mediados del siglo XVIII, época cercana a la *Scienza Nuova* de Vico en la que se juegan todos los esfuerzos de los intelectuales en comprender una Europa transida por los conflictos entre las distintas vertientes religiosas, así como la influencia de las mismas en el panorama político. A ello hay que añadirle la reflexión intelectual que proviene del legado del Renacimiento y la Modernidad, reflexión de carácter más teórico y que atañe al establecimiento de principios antropológicos que han de ser la guía para las formas de gobierno que se desean estables. El *Discurso sobre las ventajas que el establecimiento del cristianismo ha procurado al género humano* de Turgot deja claro en su enunciación que el proyecto paulatinamente global de Occidente ha requerido de un pasado cristiano para, con ello, asentar unos principios civilizatorios tanto en el continente europeo como en las colonias ultramarinas. La duda que se plantea en este autor es si tales principios cristianos son efectivos a un nivel estrictamente pedagógico o si bien atienden a un principio metafísico y rector de las acciones humanas. ¿Hay una providencia como rector de la historia? Y, de haberla, ¿qué conexiones plantea con la reapropiación conceptual de la misma dentro de los esquemas de los progresos?

Respecto a la primera cuestión, hemos de dirigir nuestra mirada a otros tres textos: el *Tableau philosophique des progres successifs de l'esprit humain*, el *Plan du premier discours sur la formation des gouvernements et le mélange des nations* y el *Plan du second discours sur les progres de l'esprit humain*. Con ellos, ofreceremos una panorámica general de la filosofía de la historia de Turgot. Este autor deja claro desde el principio las diferencias entre la temporalidad cíclica de la naturaleza, sometida a nacimiento, crecimiento y muerte, y la sucesión de los hombres. Pues “[...] la raison, les passions, la liberté, produisent sans cesse de nouveaux événements”¹⁵¹ (Turgot, 1913, 215). A partir de las combinaciones produidas podemos hablar de una *historia del*

¹⁵¹ “La razón, las pasiones, la libertad siempre producen sin cesar nuevos acontecimientos”.

género humano: “Une combinaison continuelle de ses progrès avec les passions et avec les événements qu'elles ont produits, forme l'*Histoire du genre humain*, où chaque homme n'est plus qu'une partie d'un tout immense qui a, comme lui, son enfance et ses progrès”¹⁵² (ibid., 276). Hemos de advertir, no obstante, que de esta historia no cabe una certeza como aquélla que tenemos en otros saberes (ibid., 311). Suponemos unos inicios caóticos (ibid., 298), así como una hipótesis acerca de los inicios históricos que coinciden para la fe y la razón (ibid., 278). ¿Cómo podemos, entonces, operar con esta historia? Turgot se sirve de una doble estrategia: presupone la providencia y una marcha del género humano hacia su perfeccionamiento (ibid., 277); marcha que, por lo demás, es *natural* (ibid., 297). El esquema procesual, hablando filosóficamente, consiste en el desarrollo que parte de la infancia de los pueblos y que no atiende en ningún momento a la muerte definitiva, dando con ello los primeros pasos hacia la indefinición del progreso –aquélla que tomará forma en Condorcet. Turgot hace suya la idea de que, en la eternidad¹⁵³ (a decir verdad, pese al vocabulario que emplea, *en un tiempo indefinido*), las diferencias sustanciales entre los pueblos acabarían por anularse. Nuevamente se presenta la providencia, esta vez como conductora del largo trayecto de la historia en el que los deseos humanos son paulatinamente satisfechos (ibid., 299). Aunque Turgot introduce la mano de Dios –“tout l’univers m’annonce un premier être. Je vois partout empreinte la main de Dieu”¹⁵⁴ (ibid., 277)–, podríamos sospechar que su potencial, aunque existente, es mínimo: los imprevistos también facilitan los progresos humanos. El cuadro de esta historia universal es el siguiente:

L'Histoire universelle embrasse la considération des progrès successifs du genre humain et le détail des causes qui y ont contribué. Les premiers commencements des hommes; la formation, le mélange des nations; l'origine, les révolutions des gouvernements; les progrès des langues, de la physique, de la morale, des mœurs, des sciences et des arts; les révolutions qui ont fait succéder les empires aux empires, les nations aux nations, les religions aux religions; le genre humain toujours le même dans ses bouleversements, comme l'eau de la mer dans les tempêtes, et marchant toujours à sa perfection¹⁵⁵ (ibid., 276-277).

¹⁵² “Una continua combinación de sus progresos, junto a las pasiones y los acontecimientos por ellas producidos, forma la *Historia del género humano*, donde cada hombre no es sino una parte de un todo inmenso que tiene, como aquél, su infancia y sus progresos” [traducción nuestra].

¹⁵³ Quizá esto se deba a una influencia poco estudiada de Vico y su historia ideal eterna (Costa, 1976, 637-639). No obstante, las conclusiones a las que llega cada autor a partir de esa eternidad difieren enormemente.

¹⁵⁴ “El universo entero me anuncia un primer ser. Veo por todas partes impresa la mano de Dios” [traducción nuestra].

¹⁵⁵ “[...] La *Historia universal* comprende la consideración de los progresos sucesivos del género humano y la minucia de las causas que han contribuido a ello. Los primeros comienzos de los hombres, la formación, la mezcolanza de las naciones; el origen, las revoluciones de los gobiernos; los progresos de la

Puede que asistamos a la muerte de ciertas naciones, pero la luz (las luces) nunca se apaga del todo. Incluso las muertes y los desvaríos constituyen el acicate para una mejor construcción de la sociedad: “Si no hubiese existido la sinrazón y la injusticia no habría habido progreso” (Bury, 1971, 144). Esta construcción de una mejoría del género humano se entiende desde la perspectiva de los progresos a un nivel transnacional, posibilitado por el comercio y la política (Turgot, 1913, 215). Pues los grandes cataclismos humanos atemperan el ánimo y dan paso al deseo de una mayor estabilización de lo político. Hallamos entonces dos suertes de potencias enfrentadas que ponen en marcha la historia del género humano: la liberación de las pasiones y su atemperación mediante la religión. Pero tal liberación de las pasiones, si se contempla desde la perspectiva de la totalidad de lo social, no cae en el esquema tensional de “vicios privados, virtudes públicas”; la posición de Turgot es que la “acqueitas” de lo pasional (egoísta) que se transmite en la presunta universalidad de las leyes logra su meta cuando lo individual queda disuelto en la masa social. El caso más evidente compete a la elaboración de máximas legales, que no deben partir de una subjetividad particular, pues

Plus hereuses les nations dont les lois n’ont point été établies par de si grands genies; ells se perfectionnent du moins quoique lentement, et par mille détours, sans principes, sans vues, sans projet fixe; le hasard, les circonstances ont souvent conduit à des lois plus sages que les recherches et les efforts de l’esprit humain; un abus observé occasionnait une loi; l’abus de la loi en occasionnait une seconde qui la modifiait: en passant successivement d’un excès à un excès opposé, peu a peu, on se rapprochait du juste milieu¹⁵⁶ (ibid., 208).

La ausencia de grandes figuras da lugar a la formación de instituciones jurídicas menos apegadas a la autoridad personal y más cercanas a la equidad legal¹⁵⁷. La equidad es propiciada por factores, si no extrasubjetivos, sí extra-intencionales. La lógica de la conformación de las leyes no atiende ni debe atender a una proyección previa: el

física, de la moral, de las costumbres, de las ciencias y de las artes; las revoluciones que han reemplazado unos imperios por otros, unas naciones por otras, unas religiones por otras; el género humano se mantiene igual en sus agitaciones, como el agua del mar en las tempestades, y marchando siempre hacia su perfección” [traducción nuestra].

¹⁵⁶ “Más felices son las naciones cuyas leyes no han sido establecidas por tan grandes genios. Ellas se perfeccionan al menos aunque sea lentamente y con mil alternativas, sin principios, sin puntos de vista, sin proyecto fijo. El azar, las circunstancias han conducido a menudo a leyes más sabias que las investigaciones y los esfuerzos del espíritu humano. Un abuso observado ocasiona la ley, el abuso de la ley ocasiona una segunda que la modifica. Al pasar sucesivamente de un exceso a un exceso opuesto, poco a poco se van acercando al justo punto medio”.

¹⁵⁷ Nos hallamos ante el punto de mayor discrepancia de Turgot con su editor en la época revolucionaria, Condorcet: mientras que el último daba la explicación de la historia con el apoyo de los descubrimientos de grandes genios (Condorcet, 1980, 50, 76, 143, 148), Turgot sitúa el motor del curso histórico desde el anonimato.

carácter decisional del soberano queda ensombrecido de cara a un proyecto global y extra-estatal. Incluso el poder se ha de entender meramente como corrector a posteriori.

En cualquier caso, no cabe duda de lo ineluctable de los progresos en el globo, que son contemplados por la divinidad, la cual espera por su parte que le devolvamos la mirada: “[...] Par quelques routes écartées [qui] Dieu conduise les hommes, leur bonheur est toujours le terme”¹⁵⁸ (Turgot, 1913, 194). Lejos estamos del esquema filosófico-histórico que hace coincidir, al menos de manera explícita, la finalidad de la historia con la consumación de la libertad. A nivel individual, al menos, lo que se procura es la felicidad, y quedaría por determinar si ésta queda más cercana a una finalidad como *finis* escatológico, como *télos* greco-latino, o a una mezcla de ambas. Páginas más adelante parece encuadrarla dentro de los mismos principios antropológicos, lo cual dista de poder concebirse como una promesa de corte escatológico: “La nature a donné à tous les hommes le droit d’être heureux. Des besoins, des désirs, des passions, une raison qui se combine en mille manières avec ces différents principes, sont les forces qu’elle leur a données pour y parvenir”¹⁵⁹ (ibid., 205-206). La naturaleza es la donante de los caracteres esenciales del ser humano, y entre tales caracteres se halla de igual modo la razón, que juega en calidad de compañera del resto de los principios, más que como su comandante en jefe. Nótese, no obstante, que la felicidad es constitutiva del ser humano desde una perspectiva de *legitimidad*, pero que no se posee de antemano más que un elenco de instancias que intentan procurarla. Nos encontramos en medio de un quiasma, aun no explícito, entre las tendencias individuales y los ordenamientos sociales tomados en su conjunto. Si hasta ahora hemos hablado de individuos, una mención mínima ha de hacerse respecto al rol del estado y la soberanía, que queda concebida como la ordenadora y garante de los derechos naturales mínimos de los seres humanos:

Voilà l’image de la souveraineté, de cette subordination nécessaire entre tous dans les ordres de l’État, de cette sage distribution de la dépendance et de l’autorité qui en unit toutes les parties.

De là les deux points sur lesquels roule la perfection des sociétés politiques, la sagesse et l’équité des lois, l’autorité qui les appuie. Des lois qui combinent tous les rapports que la nature ou les circonstances peuvent mettre entre les hommes, qui balancet toutes

¹⁵⁸ “Por apartadas que sean la rutas por las que conduzca Dios a los hombres, su felicidad es siempre el fin”.

¹⁵⁹ “La naturaleza ha dado a todos los hombres el derecho a ser felices. Necesidades, deseos, pasiones, una razón que se combina de mil maneras con estos diferentes principios, son las fuerzas que les ha dado para alcanzarlos”.

les conditions, et qui [...] sachent diriger à bonheur public les intérêts, les passions et les vices mêmes des particuliers. Une autorité établie sur des fondements solides, qui, réprimant l'indépendance sans opprimer la liberté, assure à jamais, avec l'observation des lois, l'ordre et la tranquillité¹⁶⁰ (ibid, 206).

Las sociedades políticas han de construirse ateniéndose a una perfectibilidad que les es inherente, perfectibilidad que se logra mediante la sabia distribución de los derechos y las leyes, los cuales actúan como catalizadores de la felicidad de los hombres. Y a esta felicidad se llega a través del sinuoso movimiento que recorre tanto vicios como virtudes. Puestos todos los conatos en movimiento dentro de un esquema de autoridad jurídica (con el debido respeto a las leyes) garantiza en un mismo gesto la felicidad pública y la autoconservación del Estado. Pero esta autoridad jurídica no es la única instancia de control de los ciudadanos, sino que ésta juega mano a mano con un principio religioso capaz de ser inoculado con mayor efectividad dentro de las motivaciones humanas:

En mettant l'homme sous les yeux d'un Dieu qui voit tout, elle a donné aux passions le seul frein qui pût les retenir. Elle lui a donné des mœurs, c'est-à-dire des lois intérieures plus fortes que tous les liens extérieurs des lois civiles. Les lois captivent; elles commandent. Les mœurs Font mieux, elles persuadent, elles engagent et rendent le commandement inutile¹⁶¹ (ibid., 212).

El vínculo social y la salvaguarda del Estado sólo son posibles bajo el sustrato vivencial comunitario de las costumbres. Y éstas son plenamente identificables con las prácticas religiosas presentes en una sociedad. De hecho, Turgot introduce la distinción entre señor (maître) y jefe (chef) con la que asienta la fragilidad de todo poder basado exclusivamente en la ley, la cual no se sigue con la misma convicción que las costumbres. El cristianismo, en cambio, sí señorea los corazones (ibid., 285). Turgot, de un modo análogo Vico, parece defender el carácter inseparable entre política y teología civil (aunque, con mayor precisión, sólo la religión cristiana) como motor civilizatorio que garantiza la pervivencia de las virtudes en los avances de los saberes y las artes. Los

¹⁶⁰ “He aquí la imagen de la soberanía, de esta subordinación necesaria entre todos los órdenes del Estado, de esta sabia distribución de la dependencia y de la autoridad que reúne todas las partes. De aquí provienen los dos puntos sobre los cuales gira la perfección de las sociedades políticas: la sabiduría y equidad de las leyes, la autoridad que las apoya. Leyes que combinan todas las relaciones que la naturaleza o las circunstancias pueden poner entre los hombres, que equilibran todas las condiciones, y que [...] saben dirigir a la felicidad pública los intereses, las pasiones y los vicios mismos de los particulares. Una autoridad establecida sobre fundamentos sólidos, que, reprimiendo la independencia sin oprimir la libertad, asegura para siempre con la observación de las leyes el orden y la tranquilidad en el Estado”.

¹⁶¹ “Situando al hombre bajo los ojos de un Dios que todo lo ve, la religión ha dado a sus pasiones el único freno que podía retenerlas. Le ha dado costumbres, es decir: leyes interiores más fuertes que los lazos exteriores: las leyes civiles. Las leyes someten, mandan. Las costumbres hacen más, persuaden. Comprometen y convierten en inútil el mandato”.

orígenes, de hecho, ni eran racionales, ni eso hubiera ayudado en absoluto (ibid., 283): los progresos son posibles gracias a la falta de razón en los inicios del género humano (ibid., 320). El “motor histórico” que arranca los progresos debe encontrarse del lado sentimental. De hecho, de las pocas menciones que hace Turgot acerca la de providencia con caracteres distintos de la omnisciencia, ésta queda caracterizada como la instauración del principio de amor al prójimo, aun sabiendo la dificultad del amor en la lejanía (ibid., 210). Más que ser comprendida desde una perspectiva temporal atiende al principio de cohesión social y global que permite hablar de género humano desde un proyecto político ilustrado. No importa tanto que no se refiera a ella desde el esquema causal en la historia: el principio de ordenación del mundo propio de la providencia sí que se halla presente. Es por ello que no podemos coincidir con el diagnóstico que Bury hace al respecto: “La Providencia no tiene intervención alguna en sus esquemas. El papel que representaba en Bossuet es usurpado aquí por las causas generales que Turgot había aprendido de Montesquieu” (Bury, 1971, 142). Pues, ¿es que acaso se puede colegir de los escritos en torno a la providencia un papel que no sea el de presupuesto metafísico de orden del mundo? El problema en Bury es que, desde el principio de la obra, en una tímida nota al pie, identifica la *prónoia* únicamente con la *Moirá* o destino y desde ahí elabora su teoría de cara al progreso que sustituye la providencia. Y lo mismo que descuida este aspecto, también descuida la distinción analítica que puede hacerse entre *gracia* y *providencia*. Que en algunos aspectos coincidan (especialmente, en la inescrutabilidad de su alcance) no significa que se encuentren en el mismo plano. Pongamos por ejemplo a Agustín: la presciencia divina *no anula la libertad humana ni de los pueblos*, y es por ello que rara vez interviene directamente. En general, la providencia se contempla (digamos en un lenguaje contemporáneo: por abducción) a través de las regularidades que decimos contemplar en el mundo; por ello, acusar de futilidad al uso del concepto en Turgot no tiene mucho sentido, pues la providencia se aproxima más a un postulado (como el propio Bury reconoce al principio) que a un principio evidente per se. Si la intervención divina no constituye el factor determinante para entender qué sea la providencia, habrá de serlo entonces el mismo establecimiento de un orden civilizatorio que garantice a la par la felicidad de los ciudadanos¹⁶², cuyo

¹⁶² “Aunque su tesis general coincidía con la de Voltaire –el avance gradual de la humanidad hacia un estado de ilustración y racionalidad–, hizo de la idea de Progreso algo más visual: para él, era una idea organizadora al igual que la de la Providencia lo era para San Agustín y Bossuet, que daba a la historia unidad y sentido. La opinión de que el hombre se ha ido moviendo ciegamente en la dirección deseable es la contrapartida de lo que para Bossuet era un plan divino forjado por la actividad de los hombres

vector temporal, coincidente con la idea de progreso que Turgot maneja, depende también de principios metafísicos generales, así como de las doctrinas fisiocráticas de las que éste era partícipe¹⁶³. Al orden eterno y metafísico del mundo se le vuelven imprescindibles unos instrumentales mínimos con lo que articular, promover y mantener conscientemente un aparato estatal que se encuentre a la altura de la misma perfectibilidad de las naciones humanas.

5. Conclusiones

A través del recorrido establecido comprobamos que el hilo conductor del teorema de la secularización no es lo suficientemente fuerte como para erigirse en explicación integral del proceso de la modernidad, especialmente desde la perspectiva del saber pujante de la filosofía de la historia. Se podría objetar nuestra lectura aludiendo, por ejemplo, a la pérdida de la idea de autoridad conforme nos acercamos al siglo XX, pérdida que coincide con el carácter revolucionario crecientemente acentuado que culminaría finalmente en el marxismo. Pero esta pérdida del protagonismo de la autoridad plantea dos problemas: 1) que no es estrictamente *religiosa*, sino jurídica, política y económica¹⁶⁴; 2) que no se plantea como algo falto de interés, sino aquello contra lo que hay que combatir, sea en el seno religioso o en el seno político y económico. Que tal lucha tuviese un cierto carácter ideal o utópico no transfigura a los discursos de Proudhon o de Condorcet en una escatología inmanentista, sino en un proyecto político activo, por poco lustre que esto presente frente a quienes quisieran descubrir un aura numinosa en tales discursos. Blumenberg, en su oposición a la lectura de la

desconocedores del mismo, y se opone radicalmente a las ideas de Voltaire y otros filósofos de la época que atribuían el Progreso de modo exclusivo a la razón humana que luchaba conscientemente contra la ignorancia y las pasiones” (Bury, 1971, 146-7). Este pasaje ratifica la gratuidad de la crítica anterior a Turgot de Bury con sus mismas palabras. Por otra parte, destaca el carácter ambivalente que aún persiste en el siglo XVIII entre la autoproducción y autoposición de la subjetividad racional y la exoneración de imputabilidad a los hombres en los logros socio-políticos alcanzados. El primer punto atañe al *hacer historia*, aunque con el léxico de la época sólo cabría decir “mejorae al género humano”; mientras que el segundo se estipula como principio de ordenación de la historia ajeno a sus protagonistas. Este segundo principio, más que coincidir plenamente con una suerte de ardid de la razón, indica la necesidad de los errores como fuente de aprendizaje para llevar a cabo las mejoras socio-políticas pertinentes.

¹⁶³ “El orden socio-natural es un orden eterno y fundacional, pero no es un orden realizado; al contrario, en los distintos estadios en los que el proceso de la civilización se articula, ha sido progresivamente perdido de vista y dejado de lado” [traducción nuestra] (Costa, 1999, 454).

¹⁶⁴ Si se adujera que esta autoridad tenía un origen religioso, cabe plantear dos objeciones: 1) que esta autoridad religiosa había perdido parte de su legitimidad al socavar las potestades terrenales del Papa desde el siglo XIII –mucho antes de que se iniciase el periplo de la Modernidad; 2) que los orígenes de la autoridad tampoco son cristianos, sino que sus apologetas la reconfiguraron a partir del derecho romano.

secularización, afirmaba que “[...] la idea de progreso no es una forma debilitada de juicio o revolución, sino una continua autojustificación del presente, mediante un futuro que él mismo se da, ante el pasado, con el cual se compara” (Blumenberg, 2008, 40). Esta interpretación encaja mejor con la necesidad (moderna) de autocomprensión del ser humano a partir de los errores de la historia y la conciencia, en el presente, de disponer del material pedagógico mínimo para llevar a cabo los proyectos que se plantean en las filosofías de la historia de mitad del siglo XVIII en adelante.

Nos servimos una vez más de las tesis de Marramao debido a su tentativa de mantener el concepto de secularización en la Modernidad como un factor explicativo de su proceso intelectual, político y cultural, tentativa que lleva a cabo partiendo de la neutralidad teórica de Weber y que le permitiría restablecer ciertas intuiciones de Löwith. Desde su perspectiva, la noción de progreso quedaría incardinada en la Modernidad por una nueva concepción temporal que no surgiría del embrollo teórico entre tiempo cíclico y tiempo lineal sin más, sino que a tal reflexión sobre la temporalidad le concierne un programa de organización y normatividad de la vida:

La determinación fundamental de la filosofía del progreso es la eliminación del divorcio entre razón y tiempo mundano (*Weitzzeit*). Su estricta implicación es pues una mutación en la estructura del tiempo histórico. Éste se convierte en realidad en *linearer Richtungsbegriff*, noción lineal-direccional de un tiempo prospectivo en el que ya no predominan el pasado de la tradición ni el presente espacializado y huidizo de la calculabilidad –de las construcciones *more geometrico* del siglo XVII–, sino el futuro. Esta transformación inconsciente y preterintencional de la historia en proceso fue obra de aquella *gens de lettres* del siglo XVIII que, pese a ignorar aún el término, tuvieron clara sin embargo la función del intelectual moderno: más que producto mecánico o emanación directa de la división disciplinar, esta función es la resultante compleja del entrelazamiento de topología especialista y saber histórico prospectivo o *stricto sensu* proyectivo (Marramao, 1989, 76-77).

Este enfoque lineal y progresivo se constituye a través de complejas polémicas que buscan la liberación del tiempo cíclico. Y puede que un gran número de intelectuales de la época apuntasen en la dirección establecida, especialmente en aquella instalación fantasmagórica y programática al mismo tiempo: la del futuro. Pero tal línea exegética no es común a todos los pensadores, menos aún a los expuestos en este capítulo como *ejemplares* para la comprensión del desarrollo de la secularización (a ojos de Löwith). Del hecho (aprehendido filosóficamente) de que asistamos a nuevas formas de tratamiento autoconsciente con la temporalidad no se colige *eo ipso* la extensión de tal transformación a una huida de un presente inaprehensible. En la medida en que la razón se baja al tiempo mundano (y en ello coincidimos plenamente con Marramao), la

pregunta por el futuro no deja de hacer mención expresa a las condiciones *constantes* antropológicas, lo que no remite ya a un ideal proyectivo y utópico sin más, sino que se funda en las disposiciones *transformables* en el mismo presente. La incidencia en los temas de corte pedagógico, sobre los que hemos insistido en cada uno de los autores, puede servir como indicio para repensar esta valoración del presente: políticamente hablando, la situación vivida en el régimen absolutista era, encubierta o abiertamente criticada por los defensores del progreso. Ello, sin embargo, no implicaba la desestimación total de su presente, en el que se podían investigar metódicamente los medios humanos para su mejora futura. Y es que la legitimación heurística de la secularización por parte de Marramao sigue, a nuestro entender, anclada en una cierta visión de la Modernidad que abunda en las fallas producidas por la misma, más que en el reconocimiento de los escollos con las que ésta se encuentra y que pretende dejar de lado desde una serie de proyectos *aún no* realizados. Testimonio de tal valoración interpretativa lo encontramos en el uso que hace de la metáfora de Blumenberg de “naufragio”. Mediante el naufragio Marramao da expresión a la secularización dentro del ámbito político *a la vez* que considera imprescindible examinarlo desde categorías metapolíticas. Con tal término

Se designa pues una dinámica de secularización que se manifiesta como pérdida de centro de la Normatividad y erosión de la Autoridad. [...] Por secularización de la Norma se entiende el proceso de constitución del proyecto moderno *por escisiones sucesivas*: el Estado-aparato por ruptura con el teleologismo de la causa final (y consiguiente reducción del mundo a cadena de causas eficientes); el Estado democrático contemporáneo por ruptura con todo fundamento substancial (Marramao, 1989, 111).

La trayectoria que marca al respecto tiene una amplitud de más de tres siglos. Pues si ya en Bodin en cierto sentido se establece una ruptura con el modo causal de Dios para con el mundo (Couzinet, 1997, 50-51), en Proudhon la ruptura se produce a partir de la crítica al absolutismo de las categorías metafísicas que romperían con todo tipo de dialéctica que se estableciese, positiva o negativamente, entre Dios y el mundo. La pregunta que hay que hacerle a Marramao es si tal naufragio metafórico requiere necesariamente de secularización. O con mayor concreción: si ese proceso de naufragio ha de entenderse bajo el prisma (por muy aséptico que fuese) de una disputa consciente en el que *se ha perdido el rumbo*. Examinando el proceso desde los vínculos comunitarios previos, ciertamente la designación que se ofrece del panorama que le sucedió ha de girar en torno a la *pérdida*, y tal pérdida, para Löwith, o para Voegelin, o para Schmitt, no comporta elementos de juicio sobre el desarrollo de la Modernidad que

no dejen asomar un juicio mínimamente negativo de la situación. Lo que sin duda compartimos es el análisis de las derivas específicas en las diversas reflexiones de los intelectuales de la época en torno a la normatividad y la autoridad. En ellas se encuentra, a nuestro juicio, el punto de partida, también el punto ciego, sobre el que la Modernidad reflexiona acerca de la tensión característica entre individuo y sociedad en una miríada de aspectos de su realidad epocal: el papel del individuo como agente legitimador o revolucionario, el carácter proyectual o conservador de los imaginarios colectivos, la inclusión o escisión de la *auctoritas* como elemento fundante de la autoconsciencia. A tal proceso disolutivo no le corresponde una visión de la autosuficiencia de la Modernidad (Marramao, 1994, 7) como autohabilitación, sino como *autoafirmación*, tal y como expusimos a propósito de Blumenberg (V §4). Visto de esta manera, el “naufragio” de la Modernidad se vuelve una metáfora que vincula excesivamente los retos de la época a una deuda no pagada, cuando la aproximación a los textos expuestos plantea más bien el sentir de un *reto* a conquistar.

Expongamos sumaria y gráficamente nuestra perspectiva del problema: si tuviésemos que trazar una flecha que recorriese el panorama histórico desde el punto de vista de las relaciones entre providencia, progreso, filosofía de la historia y teorema de la secularización, la escena se presentaría más o menos del siguiente modo: en una línea que parte desde una antigüedad no del todo definida y que llega, como mínimo, hasta principios del siglo XX, vemos inscrita una idea más o menos definida: en su punto de partida la llamamos providencia; en su parte final la llamamos progreso. El segmento en el que hallamos el cambio nominal abarca todo el siglo XVIII, en el que la filosofía de la historia, como saber incipiente, se preocupa por dar razones de los avances de la civilización occidental. Creer que ese cambio nominal se da de continuo y que supone una alteración sustancial y adulterada de la herencia recibida se define como teorema de la secularización, que arremete directamente contra la filosofía de la historia. Nuestra apuesta personal, en cambio, considera que si miramos más de cerca la línea trazada veremos que esa continuidad depende de una hermenéutica que no tiene por qué agotar las interpretaciones y alcances de la filosofía de la historia. Ciertamente es que la secularización, como señalamos en el bloque anterior, presenta al menos dos caras opuestas: la que defiende la reapropiación de los bienes intelectuales religiosos por parte de la razón; la que afirma que en esa reapropiación se comete un hurto espiritual y que la Modernidad no sabe manejar aquello que ha robado. Ambas interpretaciones

especulares, en cierto sentido, se copertenecen, y sospechamos que son las que, para bien y para mal, nos hacen entender esta imagen que hemos descrito como un continuum. Lo cierto es que el concepto de providencia y el concepto de progreso comparten que hay una forma razonable y racional de explicar los sucesos históricos de forma teleológica (decir “necesaria” obligaría a introducir demasiados matices según de qué autor hablemos); no obstante, lo irrefrenable de la meta está únicamente garantizado en una teología cristiana: en el progreso moderno, hay que luchar por su consumación. Y este empleo de la razón marida a la perfección con las primeras tentativas de la filosofía de la historia. Pero también entre ambas hay una serie de diferencias tan importantes que nos obligan a abandonar la idea de una línea más o menos homogénea y comprender que el tránsito tiene demasiados descosidos remendados como para aceptar esta línea interpretativa de modo incondicional; sin ir más lejos, la convivencia diferenciada de ambos conceptos en algunos autores de la época nos pone en la pista de tal circunstancia, convivencia que elimina la premisa menor del Juicio final:

El surgimiento de la idea de progreso y su introducción en la historia general, limitada por la creación y el Juicio Final, son, por consiguiente, dos fenómenos distintos. El pensamiento de la *traslocación* no explica de dónde procede el nuevo elemento introducido, sino sólo qué sacralizaciones experimenta. Trátese aquí de una enajenación o expropiación, de un cambio de significación o de una supersignificación, la idea de progreso no es referida a la substancia teológica de la escatología en sus últimas formas medievales, sino que la intervención se produjo sobre una idea de progreso que había surgido independientemente, con el recubrimiento de su auténtica racionalidad (Blumenberg, 2008, 57).

Así que ahora es el momento de examinar esta línea temporal del concepto de providencia de más cerca, dejando de lado el supuesto de que haya de desembocar en la idea de progreso indefectiblemente. Con ello, habremos ganado un espacio, por muy pequeño que sea, para repensar cuáles eran las tentativas de la reflexión sobre la historia en el siglo XVIII sin condenarlas *eo ipso* por sus fracasos más patentes en ciertas elucubraciones que defendían, o en ciertas aseveraciones genéricas en las que acabaron desembocando. En ese espacio ganado, como intentaremos mostrar en el tercer bloque, por mano de Vico, no se desdeñará una relación de la providencia con el progreso¹⁶⁵, sino que se replanteará desde otros términos menos tendentes a imputar una culpabilidad genérica a toda una época.

¹⁶⁵ Adelantemos que en Vico no aparece, por otra parte, una noción de progreso genérico en la *Scienza Nuova*; pero de igual modo no es el punto central que nos interesa remarcar en este trabajo, que se quedará en los umbrales de tal interrogante.

Capítulo IX. *El doble origen de la providencia*

Este capítulo es, más que nada, una suerte de miscelánea de obligada exposición para nuestros propósitos. En ella daremos cuenta de la polivalencia de la que el término “providencia” está transida, especialmente a partir del siglo XVI (§1). Ofreceremos una serie de notas definitorias del concepto, si bien estas características enunciadas sólo tienen un carácter propedéutico (§2). Haremos un recorrido genérico desde las primeras apariciones del término hasta su uso en la Modernidad, donde la providencia adquiere características propias (§3). Por último, aclararemos, preparatoriamente, el enfoque general con el que atenderemos la providencia viquiana en el siguiente bloque (§4).

[§1] Entrar de lleno en la tematización de la providencia en la filosofía viquiana requiere dar una serie de rodeos de diverso alcance: los primeros circunvalan el contexto de la Modernidad desde el siglo XVI en adelante; los segundos nos arrastran a la génesis del concepto en los albores de la filosofía helenística y la ulterior patristica cristiana. Si ya desde sus primeros usos la providencia se encuentra cargada de una polisemia difícil de homogeneizar, la situación se agudiza cuando saltamos de una escuela de pensamiento a otra. Su polisemia oscila entre dos grandes polos, el del cuidado y el de la anticipación de acontecimientos; la *provisión* y la *previsión*. No son estos sus únicos caracteres pero, sin duda, son los más llamativos. Qué decir entonces del uso de la providencia en la Modernidad, con todo el legado de las doctrinas medievales y de la recuperación de textos clásicos greco-latinos desde el Renacimiento. Así, una primera aproximación a la providencia, ya en el marco de la Modernidad, nos pone en la pista del rozamiento entre este concepto, aquél de la fortuna marítima, y la presuposición del ordo natural (y cuasi preternatural) de la pujante economía liberal (que llegará a explicitarse con Adam Smith algunos siglos más tarde). Pero a este tema no se arriba con facilidad. La ambigüedad del término se traduce en su flexibilidad a la hora de abarcar distintos registros lingüísticos y distintos saberes en los que tiene cabida. Siendo, en cualquier caso, un vocablo que parece pertenecer al dominio de lo divino, su campo semántico traza líneas de fuga hacia la legitimación estatal, la fortuna renacentista o la exploración del globo. No es de extrañar que mientras que, por ejemplo, John Edwards aluda a un concepto de providencia más apegado al

asentamiento de un orden político acorde a la voluntad divina¹⁶⁶, el aventurero Edwar Pellham titule *Gods Power and Providence*¹⁶⁷ a la narración de la supervivencia de él y otros siete miembros de la tripulación en las arduas condiciones que impone el clima de Groenlandia. Entre la fortuna, el milagro y la gracia, la aprehensión racional *a posteriori* y las expectativas escatológicas, la adivinación astral y la consolidación de las ciencias predictivas, la providencia se erige como un concepto que entra y sale de distintos campos ajenos al de la religión y que a su vez porta los sellos de la *constatación mundana de lo sacro* y de la *legitimación moralizada y politizada de lo acaecido*.

Así que la tarea del capítulo presente y los venideros consistirá en limar las opciones conceptuales que plantea este concepto en el periodo de las luces, para entresacar los elementos fundamentales de lo que llamaríamos la época de la conciencia inmanente. Para ello es menester extraer el potencial genérico de la providencia a lo largo de su historia, por lo que tendremos que remontarnos a las confluencias y fricciones de la misma entre el mundo helénico y el judeo-cristiano. Quede claro, a modo de advertencia, que carece de sentido esperar univocidad y coherencia totales de un concepto que en pocas ocasiones se ha examinado explícitamente, ni siquiera por los autores que utilizan como piedra angular de sus reflexiones. Si esto es válido para sus orígenes, qué decir de los tiempos de Modernidad; ahí tampoco convendría esperar una nitidez conceptual en alguna obra filosófica, religiosa o poética, en todo el periodo que abarcan los siglos XVII, XVIII y XIX; vengan sus menciones del poeta Christopher Smart, de Turgot o de Ralph Waldo Emerson. La providencia moderna, en su mera nominación, atiende más bien al intento apresurado de comprender el decurso del mundo en sus carices físico-natural, moral y político-económico (con especial mención,

¹⁶⁶ El tema de la providencia no queda excluido de las disputas medievales, y su inserción en cuestiones teológicas es más que evidente en la Baja Edad Media y en el Renacimiento. Lo que aquí señalamos es su uso como alegato político, posiblemente propiciado por los enfrentamientos del protestantismo y el catolicismo. Así, Edwards, en 1696, hace uso de la providencia a fin de enfrentarse a las críticas del ateísmo (el siempre posible y sintomático destabilizador del orden), apelando al obispo de Canterbury como “[...] Defensor de la Verdad y de la Fe Ortodoxa en lo que a la Deidad se refiere, y de tanto en cuanto azote de la Vanidad e Inconsistencia del Credo Hobbesiano respecto a tan Grave Asunto” [traducción nuestra] (Edwards, 1696, IV). El miedo a la anarquía (compartido por toda la teoría política de la Modernidad) le lleva a apostar por argumentos tanto cosmológicos (en torno al orden) como por la perfección de la creación (con especial interés en el cuerpo humano), para mostrar la necesidad racional de una inteligencia divina, “previniendo así la expansión de tal infección perniciosa de la cual aquéllos son autores” [traducción nuestra] (ibid., VII), es decir, del ateísmo como sinónimo de causa latente de la destabilización.

¹⁶⁷ “Por toda esta muy misericordiosa salvación, y la más maravillosa poderosa salvación, todo honor, alabanza y gloria sea para el gran Dios, el único Autor de ello. Que Él nos conceda hacer recto uso de ello. Amén” (Pellham, 1980, 44).

en el último caso, al aspecto militar). Carices marcados, eso sí, por la consumación de un potencial que exige realizarse.

[§2] Hasta los siglos XVII y XVIII, el concepto de providencia oscilará entre dos grandes paradigmas: 1) las influencias (bien presentes en el Renacimiento) del concepto helenístico de *tyché* o Fortuna, con el que la historia aún no adquiere el estatuto científico, que desarrollará un par de siglos más tarde y 2) las tentativas de su sistematización desde una perspectiva cristiana apegada a la organización terrenal (metafísica y política). En cualquier caso, será conveniente mostrar una serie de notas características que atañen al concepto de providencia a modo de “precomprensión” que guíe nuestra exposición. Estas características, al presentarlas en su conjunto, permitirán hacernos una idea genérica; conste, no obstante, que difícilmente pueden aunarse en un mismo pensador o incluso en una escuela en concreto. Sirva esto entonces única y exclusivamente como un breve muestrario:

- 1) El concepto de providencia apunta directamente a la *donación* a los hombres. Dios los *provee* material y espiritualmente para su felicidad o salvación. La donación puede ser material (de bienes), espiritual (pruebas de corte pedagógico-salvífico) o metafísica (donación del ser a los entes; cuestión ligada a la providencia íntimamente, pero no completamente identificable).
- 2) La donación es signo del *gobierno* del mundo, el cual se entiende desde las coordenadas de la armonía del cosmos por un *lógos* que lo rige. Idea más que presente en el uso judeo-cristiano a lo largo de toda su historia, si bien sería necesario analizar en cada caso cuál es la potencia real del gobierno de Dios en el mundo, que depende del grado de analogía de ese poder divino, aplicado en su representación en los monarcas o vicarios de Dios que ostentan el poderío divino.
- 3) El concepto de *lógos* mantiene una estrecha vinculación con aquél de *razón*, si bien la identidad completa entre ambos debe tomarse con precaución, especialmente en el caso del cristianismo, en la medida en que el *lógos* se hace carne desde el evangelio de Juan. La providencia, aprehendida intelectivamente, *es una modalidad de lo divino, inseparable del mismo*, que se manifiesta como *saber* de Dios, o como *mantiké* en los oráculos y augures.

- 4) La felicidad es para los justos y aquellos que deseen redimirse (en lenguaje religioso o esotérico), o para aquellos que conformen sus obras a las auténticas disposiciones morales del hombre (en un lenguaje más filosófico). A la providencia le será inherente, paulatinamente, una teodicea que legitime el curso del mundo; especialmente cuando este mundo se torne más y más inestable. Esta inestabilidad corresponde a un error de perspectiva que nos es inherente, que sólo puede solucionarse mediante una reconversión total: a la palabra de Cristo, al uso adecuado de la razón más allá de las apariencias, según el caso.
- 5) El gobierno del mundo para la felicidad de los hombres vuelve extremadamente difícil no pensar el concepto de providencia sin una referencia necesaria y vinculante a una antropología que privilegie el status del ser humano en el mundo, lo que acentuará la tensa relación entre leyes de la naturaleza y leyes humanas. La “teodicea” difícilmente puede separarse de una “antropodicea”.
- 6) El gobierno del mundo desde un principio rector implica el conocimiento *anticipado* de los elementos que entrarán en juego en el curso del tiempo. Los discursos providenciales tienden a modular los componentes del mundo en tanto que *instrumentales*.
- 7) Gracias a esa anticipación o *presciencia* divina la vinculación entre la teleología y un concepto de historia tendencialmente sustancial queda facilitada (historia como *escenario* en el que los elementos en juego son medios para un fin).
- 8) La persistencia del mal frente al *ordo* del *lógos* tiende a reinterpretarse según el paradigma de la reconversión de los elementos morales: el mal puede ser signo del bien, e incluso medio para la prosecución del mismo. Esto es lo que habitualmente se llama, desde Hegel, la *astucia de la razón*, aunque ya encontramos anticipada tal idea en *La fábula de las abejas* de Manville, de 1714.
- 9) Del punto anterior se sigue la necesidad de equilibrar los elementos particulares de la moral en un sistema general armónico. La moral de cada acción queda parcialmente subsumida frente a la totalidad del orden. En términos de población, la moral no es fundante del *ethos*, antes bien, el *ethos* puede legitimarse con los actos

infructuosos de una moral desatendida que, precisamente por su desatención, ha posibilitado el orden global¹⁶⁸.

- 10) De este modo, el *ethos* reinterpretará la moral según el objetivo final alcanzado, o dicho de otro modo, redimirá los elementos problemáticos de la acción moral o inmoral gracias al éxito logrado. Según el caso, hay un mayor o menor grado de *inefabilidad*, *secreto* o *misterio* en los designios que conducen a la reconversión axiológica de las acciones (lo atroz, desde una perspectiva particular, en beneficioso, desde una perspectiva general, desde el *coup d'oeil* de Bossuet).

Estas características han sido deslindadas analíticamente de un modo que difícilmente hallamos separado en su entorno “natural”. Los puntos 1 y 4 aluden principalmente a la relación entre la providencia y la felicidad de los hombres; los puntos 2, 5, 6 y 7, al cálculo gubernamental que se le atribuye; el 3, a la imbricación entre providencia y razón; los puntos 8, 9 y 10, a la relación entre providencia y moral. Los puntos 4 y desde el 6 hasta el 10 son los que facilitan que la providencia sea comprendida como previsión, como lógica del curso histórico. Pero no son las únicas características atribuibles. Como indicamos en el punto 3, a la providencia le compete un sentido de racionalidad, y esta racionalidad no es separable de la figura de lo divino. Incluso en tal caso, ésta compete al dios que se encuentra en lo más alto de la jerarquía divina. Los dos polos fundamentales donde atestiguamos el cariz providente de lo divino serían, como ya anticipamos: 1) *el carácter salvífico o proveedor* (según el caso) y 2) el reconocimiento del dios-fundamento como *inteligencia ordenadora*. Sin embargo, el muestrario de atribuciones a la providencia que hemos dejado señalado es tan genérico que no distingue épocas históricas, y menos aún matices o añadidos entre las diversas disertaciones que presenta cada autor que la trata.

Otro elemento interesante es relativo a la presciencia (7). Sobre todo porque, de cuando en cuando, comprobamos una confusión etimológica entre provisión y previsión, sea al tratar sobre los estoicos, sea al tratar a Vico. Este equívoco tiene su fuerza peculiar en la medida en que en la Stoa (así como, por ejemplo, en la obra de Bodin) la adivinación y la contemplación astrológica tienen un papel relevante en sus

¹⁶⁸ La relación de este punto con los estudios de biopolítica contemporáneos abriría líneas de fuga que ligan la administración soberana del territorio con el *laisser-faire* de la economía más allá del control soberano. Obviamente, por el encuadramiento de esta tesis, más apegada al marco de una historia del pensamiento, tales líneas de estudio quedan, lamentablemente, al margen, con la salvedad de algunas notas de soslayo cuando la referencia fuese imprescindible.

cuadros teóricos. En el caso de Vico nos topamos con una conciencia más aguda de las diferentes acepciones el término, al señalar que la providencia era entendida por los primeros pueblos (*erróneamente*) mediante los oráculos. La provisión y la previsión son dos características que, si bien están ligadas a la providencia, no son intercambiables sin más, pues cada una tiene su campo de acción analíticamente diferenciable. Será de recibo, por tanto, pasar de esta enumeración atemporal a la tematización de la providencia en cada caso concreto. Y esto significa, repitamos, comenzar desde sus orígenes, si bien algunos saltos históricos serán más que inevitables por el formato del trabajo¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Obviamente, nos es imposible abordar todas las teorizaciones de la providencia hasta el siglo XVIII, además de no ser tal el objetivo de la tesis. Demos, eso sí, una serie de notas mínimas acerca de los contextos en los que nos movemos y de aquéllos que se dejan de lado. Entre los primeros autores cristianos que tratan explícitamente la providencia nos encontramos con Clemente de Alejandría, que sí tendrá cabida en nuestra disertación (XI 2). Como sabemos, el contexto alejandrino en el que se mueve, junto a su tendencia sincretista facilita las confluencias conceptuales entre cristianismo y filosofía helénica. Entre finales del s. III y principios del s. IV d.C. topamos con el *De ira de Dei* de Lactancio, donde defiende la providencia por ser Dios activo, y por ello, administrador del mundo (Quastens, 1968, 692); sus preocupaciones, aunque escatológicas, también atienden al bienestar en la tierra (Lactancio, 2014, 155). Pocas décadas antes de la tematización que hace Agustín de Hipona, nos encontramos con la época patristica posiblemente más prolija respecto a la providencia: Atanasio disputa acerca de la necesidad del *Logos* divino, alejándose así de Arriano y de sus influencias filonianas, y erigiendo, por el contrario, la figura “patriarcal” de la providencia como distingo del cristianismo (Quasten, 1973, 72). *Los discursos egipcios o sobre la providencia*, de Siresio de Cirene, tienen un acento más neoplatónico que netamente cristiano (ibid., 115-116). También Nemesio de Emesa muestra una fortísima influencia helena en el tratamiento de estos temas. Juan Crisóstomo, por su parte, podría ser considerado como uno de los avezados a la hora de ligar la providencia con inquietudes cercanas a la teodicea (ibid., 60, 81). Boecio, ya en el siglo VI, sigue tratando cuestiones en torno a la providencia: acentúa su carácter tempóreo sin dejar de lado al orden con el que se dan las cosas, que queda delegado al destino (si bien no por ello niega el libre arbitrio), ahondando en argumentos acerca de las diferencias entre mente humana y divina (Boecio, 2002, 146-151, 173-186). En el siglo XI, Pedro Abelardo explica la providencia *directamente* del *Timeo* de Platón (Abelardo, 2001, 216-217). El cariz político de esta providencia es casi evidente, pues liga la providencia a la suma obediencia a la ley y la autoridad divinas (ibid., 16-17). La preocupación por la providencia en el cristianismo no siempre tiene gran protagonismo. Así por ejemplo, Anselmo de Canterbury, se centra más en la tensión entre presciencia divina (que no parece ligar a la providencia) y el libre arbitrio (Anselmo, 1953, 206-219). Llegamos así a Tomás de Aquino y a Buenaventura, quienes, cada uno a su manera, tratan nuevamente la cuestión. Tomás de Aquino se encarga de distinguir la providencia del hado, siguiendo en esta línea a Agustín de Hipona, aunque su argumentación hace más énfasis en la *perfectio* de cada ser, que se vuelve relativamente independiente de la necesidad de ser conocida por el intelecto divino –aunque no por ello deja de saberse por Dios (de Aquino, 2011, 1011-1119). Buenaventura, por su parte, teoriza que de la providencia podemos hablar mediante un rodeo a la cuestión de la voluntad divina; ésta, cuando se manifiesta como voluntad *de signo*, se refleja de cinco maneras distintas: como mandato, prohibición, consejo, ejecución o permisión (Buenaventura, 1968, 209-213). Estas características no las infiere directamente de las Escrituras, sino del *De Trinitate* de Agustín de Hipona. El tema de la providencia vuelve a tomar protagonismo en la polémica entre los seguidores de Luis Molina y Domingo Báñez en el siglo XVI, disputando la relación entre providencia, libertad y mal a partir de las implicaciones de los futuros contingentes (Lison, 2009, 35).

[§3] Entrando de lleno en la cuestión, constatamos la necesidad de servirnos de un vocabulario grecolatino que dé cuenta de las características atribuidas providencia. Los orígenes de ésta, no se nos olvide, son griegos. Su desarrollo conceptual se llevó a cabo durante cuatro siglos, dentro de un contexto helénico. Atestiguamos su presencia en los discursos filosóficos, en los cuales se hace notar la falta de una definición directa: ésta siempre queda determinada a través de rodeos, o bien sobreentendida mediante una sinonimia conceptual. Y, en ese viaje histórico en el que se embarca, acaba siendo recogida por los autores de la patrística, quienes sin duda parecen haber puesto más énfasis en el término. Pero de ahí a reclamarla como “legítima propiedad” del cristianismo hay un salto. Atribuir la providencia al Dios testamentario es una operación que requiere hacer la vista gorda en nuestro examen de la historia, o asumir ciertos sobreentendidos que no se consideran merecedores de su examen. Antonin Eymien se ampara en Dan. 3:83, Eccl. 1:10, Tob. 3:2, Apos. 15:3 (Eymien, 1959, 12). La única alusión explícita a la providencia se encuentra en Sap. 14:3: “Es vuestra providencia, oh Padre, que gobierna todo”. El problema es que del libro de la Sabiduría no se conoce original hebreo, y todo apunta a que fue escrito directamente en griego en el contexto alejandrino, es decir, en un ambiente en el que las ideas de la *Stoa* eran más que difundidas. Jacques Lison, por su parte, señala que el término sólo es usado cuatro veces, dos en el Libro de la Sabiduría y dos en el Nuevo Testamento, con un uso profano, no teológico-dogmático (Lison, 2009, 84-85). El término más cercano en hebreo es *p(e)kudah*, que viene a significar “cuidado”. Por todo ello, la providencia testamentaria se colige más por la experiencia de los creyentes en la lectura de la Biblia y ciertos “aires de familia” que por su realidad bibliográfica (ibid., 87-88). Debido a este tipo de razonamientos, mediante presupuestos más que arriesgados, la literatura al respecto quiere ver en las Escrituras un concepto que de hecho no se encuentra. Tomemos, ya con mayor detenimiento, el ejemplo de Etiénne Gilson, quien considera que es posible rastrear este concepto tanto en el Antiguo Testamento como en el *Leyes* de Platón (Gilson, 2009, 157). Veamos los textos, simplemente aludidos, desde los que se justifica¹⁷⁰:

- 1) *‘Vosotros habéis visto lo que he hecho con los egipcios, y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora, pues, si de veras me obedecéis y guardáis mi*

¹⁷⁰ Los pasajes que citamos de seguido son una ampliación contextual de las indicaciones que él ofrece, con el fin de intentar dar una mayor precisión a la idea de providencia que el autor afirma entresacar de los textos.

alianza, seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra' (Ex. 19:4-5).

2) *Mira: de Yahvé tu Dios son los cielos y los cielos de los cielos, la tierra y cuanto hay en ella; pero sólo de tus padres se prendó Yahvé, amándolos, y eligió a su descendencia después de ellos, a vosotros, de entre todos los pueblos, como sucede hoy (Deut. 10:14-5).*

3) *Tú me escrutas, Yahvé, y me conoces;
sabes cuándo me siento y me levanto ,
mi pensamiento percibes desde lejos;
de camino o acostado, tú lo adviertes,
familiares te son todas mis sendas.*

*Aún no llega la palabra a mi lengua,
y tú, Yahvé, la conoces por entero;
me rodeas por detrás y por delante,
tienes tu mano puesta sobre mí.
Maravilla de ciencia me supera,
tan alta que no puedo alcanzarla.*

*¿Adónde iré lejos de tu espíritu,
adónde podré huir de tu presencia?
si subo hasta el cielo, allí estás tú,
si me acuesto en el Seol, allí estás (Psal. 138:1-8).*

¿Qué elementos son los que están en juego para hablar aquí de providencia? Principalmente tres: *gobierno del mundo, presciencia divina e inescrutabilidad* de sus designios. El dios veterotestamentario vigila al pueblo elegido y, por ser creador de cielo y tierra, es el legítimo propietario y gobernador de toda su creación. Y, entre todos los pueblos que ha creado, es la nación judía la que ha resultado ser elegida, relegando al resto a un papel secundario. Sin duda, podemos apreciar en los textos todo un elenco de elementos que más adelante Filón, Lactancio o Agustín podrán utilizar para reafirmar el papel providencial de Dios. Pero, ¿son elementos suficientes para juzgar que los atributos divinos mostrados nos permitan hablar de *providencia*? Dios posee una ciencia altísima, pero de ahí a afirmar que haya un principio de razón (principio al que no le cabe resignarse a ser *mínimo*) que controla el devenir del mundo (y cuyo control y

vigilancia tiene repercusiones universalizables para todos los pueblos) hay un salto que no está en absoluto mencionado ni garantizado. Pues esa racionalidad de la creación es la piedra de toque para hablar de providencia. No tendría sentido discutir si la decisión de acatar o rechazar el culto a Yahvé choca o no con la omnipotencia de la providencia, o si la elección de un pueblo frente a los otros vuelve difícil comprender la gobernanza de Dios desde un punto de vista armónico total: cada autor posterior ha tematizado los vaivenes de tales incongruencias acentuando más o menos ciertos atributos del Dios providencial para salvar su cuidado señorial de la mejor manera posible. Sin embargo, la cuestión sigue vigente: del gobierno de Dios no se deriva lógica ni necesariamente una racionalidad en la creación misma que nos permitiese otorgarle el carácter providente. Sólo a modo de indicación, sin pretender dar con una unicidad más que problemática en el Antiguo Testamento, recordemos las palabras de Job tras haber sido interrogado por Yahvé: “[Dijiste:] «¿Quién es éste que vela mi designio / con razones carentes de sentido?». / Sí, hablé sin pensar de maravillas / que me superan e ignoro” (Job, 42, 3). Ciertamente la desigualdad de acceso a la ciencia de lo divino sigue siendo patente en este discurso, al igual que lo era en Salmos; la novedad respecto a lo anterior es la impugnación misma de un orden racional que el ser humano pueda apreciar, pues cuando hace uso de la razón, el sentido de lo divino lo veta inmediatamente (Job 38, 25-7; 39, 13-8).

Pasemos ahora al mundo griego. Los antecedentes que encuentra Gilson en Platón los ubica en los siguientes pasajes:

- 1) *Si en realidad un alma conduce la revolución de los astros en su conjunto, el sol, la luna y el resto de los cuerpos celestes, ¿acaso no moverá a cada uno en particular?* (Leyes, 898d).
- 2) *En la medida en que crees que los dioses existen, quizás un cierto parentesco divino te lleva a honrar lo que es de tu misma naturaleza y creer que existen. Sin embargo, el destino de los hombres malvados e injustos, en privado y en público [...] te impulsan a la impiedad cuando, sin razón, se los ensalza en cantos y variados discursos* (Leyes 899e).
- 3) *Asimismo, opinamos que todos los animales mortales son propiedad [ktêma] de los dioses, entre los que se cuenta el conjunto del universo* (Leyes 902b).

- 4) *El que cuida el universo tiene todas las cosas ordenadas para la salvación y virtud del conjunto, de modo que también cada parte de la multiplicidad padece y hace en lo posible lo que le es conveniente. A cada una de ellas se le han establecido jefes que dirigen continuamente lo que deben sufrir y hacer hasta en el mínimo detalle y hacen cumplir la finalidad del universo hasta en el último rincón, tú también, infeliz, eres una pequeña partícula de esas, que tiende y apunta siempre al todo, aunque minúscula, bien que justamente en eso se te oculta que todo el devenir se produce por el conjunto. Para que la vida del universo posea una existencia feliz. El devenir no se ha producido por ti, sino tú por el universo (Leyes 903b-c).*

Es curioso, por otra parte, que Gilson no cite directamente el *Timeo*, obra de la que se ha servido constantemente el cristianismo para elogiar a Platón:

Como el Dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden. [...] Al ensamblar el mundo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza. Es así que según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó verdaderamente a ser un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina” (Timeo, 30a-b).

Tal y como podemos observar, la cuestión de la providencia sí que queda explicitada: gobierno y propiedad del mundo se administran según la virtud y con miras a un fin racional según el cual los elementos menores se subsumen a fines mayores, si bien a veces éstos son difíciles de entrever (el carácter inescrutable de los designios, tan caro a la tradición judeo-cristiana, no parece tan patente como para remarcarlo). Sin embargo, a pesar de su aparición en el texto platónico, su presencia en el *corpus* global de su obra no tiene apenas relevancia, por lo que tampoco tendría sentido redefinir toda su obra a partir de un concepto apenas mentado¹⁷¹. Notemos por otra parte cómo cierto léxico será reapropiado por los autores cristianos y relacionado con su uso de la providencia: “salvación”, “sufrimiento” o “impiedad” son tres ejemplos de un muestrario que se irá modulando en la conjunción tardía de ambos modelos, cristiano y griego. Pero el carácter más notorio al respecto es la introducción de un principio de racionalidad en el

¹⁷¹ Ni tampoco nos parece lícito, tal y como hace Zeller (Zeller, 1968, 218) considerar que la *pronoia* que menciona Platón deba ser reconducida directamente a una cuestión de “creencia”, vocabulario que pretende trazar anticipadamente líneas de fuga con una concepción cristiana aún lejana de su aparición en la escena mundial, e incluso lejana de los avatares soteriológicos del helenismo posterior.

mismo *cosmos*. Sin éste, la providencia no se entiende, al menos en su sentido etimológico estricto.

Mientras que en Platón sí que podemos constatar pasajes que nos permiten hablar de providencia, en el Antiguo Testamento no podemos encontrar testimonio filológico adecuado: las alusiones a que Dios sea el creador y propietario de su creación no son características suficientes como para hablar de divina providencia. Hasta que no hubo un influjo claro del pensamiento griego, el concepto de *prónoia* no poseyó una importancia teológica y filosófica central dentro de la legitimación del cristianismo, del cual intentará despojarle el carácter de *heimarmene* o fatalidad en la concatenación de causas. Paradójico es entonces el hecho de que tal concepto, presuntamente religioso en su pureza, tenga unos orígenes paganos¹⁷², a veces explícitamente en liza con cualquier religión concreta que no haga uso de la reflexión filosófica. Especialmente paradójico si queremos entender que el concepto de providencia, tan utilizado en el siglo XVIII, presenta caracteres ambiguos entre lo divino-escatológico y lo mundano-legitimador desde los comienzos de la patrística.

Rastreando arqueológicamente su uso a partir del concepto estoico de *prónoia*, este concepto opera en un cosmos eterno e increado, y la sucesión de eventos no es tan importante como el orden armónico y racional de los mismos. Si nos ceñimos al uso cristiano de la providencia, sorprende ver cómo apenas tiene presencia efectiva en las sistematizaciones teológicas. En los tratados de teología dogmática contemporáneos, la providencia no siempre es una referencia temática, pues se alude más bien a cuestiones próximas pero estrictamente cristianas, como la escatología y la gracia (Tamayo, 1993, 377-388; Ruiz de la Peña, 1993, 541-551), las funciones del Espíritu Santo (Küng, 1997, 57-58), la predestinación del individuo (ibid., 308-309) o las disputas en torno a las teologías de la historia (ibid., 431-432). Aquellos documentos de teología dogmática que sí la mientan explícitamente, o bien dan cuenta de ella filosóficamente sin aludir a las fuentes de la Revelación (Müller, 1998, 219-221), o bien sus alusiones nominales

¹⁷² Y curiosa a su vez la constatación de que tal término no quede recogido en un diccionario tan prolijo como el de Ferrater Mora, salvo por la alusión directa en tal entrada a “destino”, “determinismo”, “fatalismo”, “ocasionalismo”, “predeterminación”. En la panorámica de las entradas a las que alude se forja una idea general de qué ha de ser la providencia, concepto que, aunque debiera ser atendido por el discurso filosófico, deja de serlo tras las últimas pinceladas casi poéticas que recibe en el sistema hegeliano. Parece haber un doble rechazo en la apropiación conceptual de la providencia, tanto del discurso general de la filosofía como por el de la teología. Como si se supusiera en ambos casos que tal concepto pertenece al dominio de otra disciplina que no entiende siquiera de las cosas de las que ella habla.

proceden de textos posteriores al helenismo; sea por alusión al Nuevo Testamento (Fernández, 2012, 106); sea por alusión a Pablo de Tarso, Agustín de Hipona o Tomás de Aquino (Schmauss, 1966, 138-140, 164). Las historiografías del cristianismo, por lo demás, presuponen la doctrina de la providencia sin ahondar en sus fuentes (MacCulloch, 2011). Sus fuentes de legitimación dogmática proceden, en todo caso, de Concilios, justificación que queda desechada desde los criterios filosóficos e historiográficos de este trabajo.

La aplicación de la providencia a la orientación general de la historia se determina con mayor concreción en el s. XVIII (Lacoste, 2007, 989-995), pues sus alusiones en la patrística y el Medievo tienen a esta historia (*magister vitae* a lo sumo) como un campo no especialmente relevante respecto al reino de Dios, desde el cual toda intervención sobre la tierra está transida de un carácter inestructable. Ciertamente es que, si hablamos de confluencias conceptuales entre helenismo y pensamiento judeo-cristiano, en Filón de Alejandría se apreciaba un transvase semántico de la *prónoia* estoica a la teología vetero-testamentaria. Y tanto en Filón como en Plotino, el concepto de providencia, si bien podía apuntar tímidamente a la conformación aún no presente del mundo, tal no era su propósito central: pues la caracterización del *ordo* desde el punto de vista de la eternidad les impedía entender a tal providencia en un dinamismo histórico radical, patente sin resquicio alguno de duda en el siglo XVIII. No cabía esperar, en definitiva, ninguna gran revolución que alterase *in toto* el curso de las leyes del universo, o siquiera de los pueblos y sus gobiernos. Ni siquiera Bodin, en su tratamiento de las sucesiones de las repúblicas y su anuncio de nuevos caracteres de la historia (XIII §2), puede entreverarse la conciencia de una *novum* radical en lo político, *novum* que redefine “providencia” e “historia” a partir de sus respectivas imbricaciones en lo político.

[§4] Lacoste le adscribe a Vico el “mérito” de proporcionar la primera definición integral de providencia, en la medida en que la teología civil y razonada de la historia según la providencia coincide plenamente con una *teología de la historia*. El problema que se nos presenta es bastante delicado. Desde la perspectiva religiosa, en términos generales, tiende a echarle en cara a la teología de la historia que haya “hecho las paces” con la filosofía de la historia: “la cuestión del «sentido» o del «fin», a partir de este momento, se identifica con la de un *lógos*, o la de un espíritu, cuyo secreto es en el fondo el de la técnica, el de lo «factible». [...] La comunidad de los presupuestos triunfa

sobre la variedad de los desarrollos” (Lacoste, 2007, 993). El problema de este enfoque radica en la conjunción de teología de la historia y filosofía de la historia, que además se añan en los progresos de la técnica. Ciertamente es que nuestra lectura de Vico no hace deméritos a la técnica, como sí es el caso de ciertos gestos *à la* Heidegger de Grassi¹⁷³. Pero servirse de la técnica para ligar ambos saberes es más que problemático, máxime si atendemos a las diferencias de objetivos entre un discurso escatológico y otro filosófico-político. Y el problema se acrecienta en la medida en que Vico ni habla a las claras de teología de la historia, ni muchísimo menos de filosofía de la historia, saber implícitamente asumido desde el que la providencia operaba en la Modernidad. Lo cierto es que su concepto de providencia no empieza a operar desde los hebreos, de los que afirma que poseen las verdades esclarecidas por Dios y luego los deja de lado. Más bien, la idea de providencia, aunque errónea, se forja desde la *huida* de la descendencia de Noé que cayó en la impiedad y el salvajismo (SN44 §§ 301, 387, 473), providencia que por otra parte se vincula directamente a la formación de las naciones gentiles y al establecimiento de un código jurídico, por mínimo que sea.

Testimonios sobre la influencia declarada de Vico por Platón los encontramos eminentemente en su *Vita scritta da se medesimo*, redactada entre 1723 y 1728. En ella, Platón se coloca como una de las más importantes influencias de su pensamiento. Desencantado de los principios políticos de Aristóteles, que a su parecer no podían ser conjugados con una arquitectónica completa que integrase la moral y la metafísica, fue la doctrina de Platón la que provocó, “[...] Senz’avvertirlo, a destarsi il pensiero di meditare un Diritto Ideale Eterno, che celebrassesi in una città universale nell’ idea o disegno della Provvidenza, sopra la quale idea son poi fondate tutte le Repubbliche di

¹⁷³ No parece del todo ilícito rastrear la función que Grassi le otorga a la razón como disposición del *legein* (Grassi, 1999, 37) a las reflexiones de Heidegger al respecto, que siempre verán la técnica como una estructura que desplaza los potenciales de una experiencia humana más íntegra (Heidegger, 2001, 154-157). Ello no implica considerar la *Gestell* desde los términos de *impropiedad*, pero sí, desde luego, privilegiar radicalmente inasible de lo originario sobre cualquier proposición asentada. Así por ejemplo: “La función conectadora y abstraedora contenida en el acto del ingenio conforma la esencia del pensamiento y del discurso «reales» u originarios” (Grassi, 1999, 37). La analogía con Heidegger bien podría proseguir, pues el *legein* heideggeriano se conecta con la recolección: “El reunir que empieza propiamente a partir del albergar, la recolección, es, en sí misma, de antemano, un elegir (e-legir) aquello que pide albergamiento. Pero la elección (e-lección), por su parte, está determinada por aquello que dentro de lo elegible (e-legible) se muestra como lo selecto (lo mejor)” (Heidegger, 2001, 155). Hasta ahí, ninguna diferencia abismal con el planteamiento viquiano del intelecto humano, el cual escoje y se perfecciona (RA, 344). El problema de esta lectura es que, para Grassi, la función originaria del ingenio es previa al *legein* y lo limita sobremanera: hasta tal punto de impedir hablar de progresos entre edades dentro del discurso viquiano, precisamente donde Vico insiste en la *mejoría* propia de toda elección intelectual. Dicho con mayor exactitud: hasta el punto de mantener como indiferentes la primacía de unas facultades sobre otras desde un punto de vista político y moral.

tutti i tempi”¹⁷⁴ (VM, 7). Ciertamente la idea de providencia no hace referencia directa a Platón, aunque sea su pensamiento el que la acucie. Si tomamos en cuenta además que páginas antes mostraba su admiración por la demostración geométrica que Antonio Richardus hacía de la gracia agustiniana (VM, 5-6), puede comprenderse la conjugación que Vico planteaba hacer y que finalmente quedó sistematizada en su *Scienza Nuova*. Pero de un acicate intelectual no se colige la forma definitiva del concepto providencia que Vico tematizó, aunque sí las bases arquitectónicas del mismo. Tendremos por tanto que desentrañar su características tal y como Vico las utilizaba en su producción literaria, a fin de dar cuenta de las implicaciones del mismo concepto en su compleja relación con una teología que se lamenta, a día de hoy, de la paulatina secularización de la que fue “víctima” en los albores del siglo de las luces. Pues lo cierto es que Vico nos topamos con una dualidad *de* orígenes y otra dualidad *de los* orígenes: una tentativa por conciliar la fe católica (con su historiografía) y la historia de los pueblos gentiles. Tomados los orígenes en su acepción historiográfica, se nos presenta el problema de la validez de los relatos acerca de los comienzos, que presentan contradicciones entre sí (por lo demás, las disputas entre historia sacra y profana eran abundantes desde el siglo XVI). Tomados los orígenes en su acepción filosófica, se plantea la cuestión de la *legitimidad* de los mismos, su valor fundante y prescriptivo. Estas dos perspectivas acerca de los orígenes se conjugan: ¿tiene validez lo originario por ser lo inicial, o bien lo inicial y originario explican las facultades y disposiciones universales del género humano, de carácter latente? De cara al afirmar la primera parte de la pregunta, la providencia se erige como dogma teológico-filosófico que valida toda acción civil, pero, en el caso viquiano, su tematización se orienta a la *adivinación* y, de ahí, a la lógica de la historia. Responder afirmativamente a la segunda parte acentúa, más bien, qué hay de verdad en los gestos rituales en torno a la providencia dentro de las teologías civiles, y con ello nuestra atención se centraría en dar cuenta del núcleo universal, inmutable en todas las naciones, de obediencia a una autoridad como proveedora de sentido y estabilidad a la comunidad. Pero para llegar a ello queda un largo trecho. Vayamos por pasos.

¹⁷⁴ “Sin darse cuenta, a despertarse el pensamiento de meditar un derecho ideal eterno, que se cumpliría en una ciudad universal, [según] la idea o diseño de la providencia, sobre cuya idea son después fundadas todas las repúblicas de todos los tiempos, de todas las naciones”.

Capítulo X. *La providencia helénica*

Para dar una panorámica general de la *prónoia* de la Stoa (es decir, la primera conceptualización concienzuda de la providencia), acorde a los objetivos de nuestro trabajo, trataremos los siguientes puntos: §1) consideraciones preliminares acerca de la metodología con la que abordamos la temática; §2) elucidación de la providencia estoica desde el monismo metafísico característico de esta escuela; §3) relación entre providencia, necesidad y destino, con especial interés en las relaciones entre razón cósmica y acciones particulares; §4) profundización en las relaciones entre *lógos* cósmico y *lógos* humano en sus carices moral y político; §5) toma de partida respecto a las posibles aplicaciones impensadas del teorema de la secularización respecto a la Stoa; (§6) puntos de encuentro entre las tesis del estoicismo y el pensamiento viquiano.

[§1] De cara a los objetivos que planteamos en esta tesis, bien podría hablarse de las tentativas de configurar un concepto de providencia mínimamente consistente en la Stoa. Esta aproximación tendría una cierta validez al ser examinada desde la óptica de las mutaciones que el concepto sufre a lo largo de la historia occidental. No obstante, al hablar de tentativas, lo hacemos con un consciente error de perspectiva: la escuela estoica no busca en absoluto ser subsumida en una reapropiación ulterior, sea judía, cristiana, o cualquiera que dispusiera de ella, menos aún dado en el conflicto entre helenos y judíos que en el que se desembocó en Alejandría tras ciertos intentos de síntesis, empeñados en la formación (finalmente infructuosa) de estructuras políticas convenientes para ambos sectores (Villacañas, 2016, 101). Tampoco tiene mucho sentido presuponer, filosófico-históricamente, la consumación de una perfección conceptual en horizontes de sentido cuyos presupuestos no son plenamente coincidentes. Pero no siempre las advertencias metodológicas sirven de mucho, o siquiera pueden aplicarse con el rigor que precisan: en la medida en que este trabajo rastrea un cierto ínterin del concepto, posibilitado por la reflexión filosófica de los autores que lo ponen en juego, se vuelve harto difícil dejar de lado un lenguaje que, al tratar de las primeras reflexiones sobre un tema, no considere las posteriores según la perspectiva del refinamiento o del enriquecimiento conceptual.

Aparte de las consideraciones previas, nos topamos con el problema de las fuentes: los testimonios de gran parte de los primeros pensadores de la Stoa se encuentran recogidos y compilados, a día de hoy, en el *Stoicorum Veterum Fragmenta*, que no es sino un arduo trabajo de reunificación de fragmentos de autores de las más diversas procedencias haciendo mención expresa al pensamiento de la Stoa. Pero eso implica también, tristemente, que la elucidación del pensamiento de Zenón, Crisipo, Cleantes o Posidonio debe elaborarse a partir de un *collage* en el que cada “arqueólogo” le añade su propia pátina a la pieza que coloca. Tampoco tiene sentido hacer de la precaución mera suspicacia y pensar, por ejemplo, que todo lo que mencionen Lactancio o Minucio Félix sobre la Stoa ha de ser erróneo por atender a sus intereses en defensa del cristianismo frente a las escuelas paganas. También, desde otro enfoque, las apropiaciones romanas de la Stoa (clásica) orientarán las cuestiones al marco del *ius* imperial, y no por ello hemos de recurrir inopinadamente a la sospecha de una suerte de “encubrimiento ideológico”. Pero, sin duda, la tarea de elucidación del pensamiento estoico (al menos el de los primeros representantes) debe tener consciencia de la fragilidad con la que se exponen las tesis.

[§2] El vocabulario filosófico del estoicismo tiene la peculiaridad de presentarse bajo un lenguaje que, en la mayoría de las ocasiones, oculta sus presupuestos metafísicos más fundamentales. La Stoa, antes que nada, concibe lo real desde un monismo radical, y eso significa que Dios y materia son lo mismo, sólo que mirados desde dos (o más) ángulos diferentes; lo mismo podemos decir de cualesquiera elementos que deseemos polarizar: razón y mundo; empírico¹⁷⁵ y espiritual, etc.: “El dios ha circulado a través de toda la sustancia, pues sostienen que de una manera es inteligencia; de otra, naturaleza; de otra, en fin, aptitud” (Temistio, SVF I, 158)¹⁷⁶. Esta circulación no implica en absoluto una diferenciación de entidades, sino dos maneras de aprehender la misma realidad. Y no sólo eso: el lenguaje dual con el que damos cuenta del radical monismo de la Stoa da cuenta a su vez de la polaridad con que captamos el

¹⁷⁵ “La comprensión verdadera basada en los sentidos le parecía [a Zenón] no sólo verdadera, sino también fiel, no porque captara todo lo que hay en el objeto, sino porque no pasaba nada por alto nada de lo que a ella pudiera someterse y porque la naturaleza le otorgó la norma de la ciencia y el principio de la misma, por medio de los cuales se imprimirían luego en las almas las nociones de las cosas, a partir de las que no sólo se revelarían los principios, sino también ciertos caminos más amplios para hallar la razón [de ser de las cosas]” (Cicerón, SVF I, 60).

¹⁷⁶ De ahora en adelante, cuando las citas sean explícitas, mencionaremos, en orden, la fuente que lo cita, su procedencia y el número dentro del SVF.

mundo: nunca hay un elemento que perviva sin su presunto opuesto, pues ambos tienen la misma realidad unitaria. Por este motivo, no es de extrañar que se reconozca una fuerte herencia heraclítica en el pensamiento de la Stoa. Autores como Zenón o Cleantes toman como elemento principal al fuego (SVF, I, 98), que, al igual que Heráclito, conciben como el *lógos* del mundo. El lenguaje de la Stoa no se centra tanto en la unificación de contrarios cuanto en la igualdad del todo consigo mismo a pesar de la dispersión y concentración de las partes que lo componen. El todo, eterno, que presenta las cualidades más óptimas que pudiéramos encontrar en cada una de las partes, no puede sino coincidir de este modo con la divinidad: “Stoici deum scilicet hoc esse quod silva sit vel etiam qualitatem inseparabilem deum silvae, cundemque per silvam meare, velut semen per membra genitalia”¹⁷⁷ (Calcidio SVF I, 87). La razón del mundo, en su principalidad, se entiende como fuego, pero también como semilla; semilla que, en su expansión, ofrece un carácter racional; la razón, eterna, se despliega ordenadamente (es decir, como es debido en tanto que razón) en todos los entes, de los que es su correlato ontológico sustancial. La regularidad de los procesos evidencia el *lógos* subyacente a todos los fenómenos, que se produce en el despliegue ordenado de los mismos. Así que, si nos dedicásemos a contemplar el despliegue ordenado en el tiempo, que puede ser entendido como el movimiento de la naturaleza o *physis*, este despliegue puede también ser aprehendido como *prónoia*, o providencia que constata la racionalidad del mundo. Así que, desde sus orígenes, dejemos claro este principio: *la providencia y la razón son una y la misma*¹⁷⁸. La pluralidad de nombres que damos al todo no afecta a la unicidad radical de su ontología; los nombres muestran, más bien, las modalidades en las que lo mismo es aprehendido desde una perspectiva u otra. Así, en nuestra contemplación del universo del que inferimos leyes regulares, damos cuenta de la providencia; en este *cosmos ordenado*, inferimos el diseño racional del mundo, y con ello la providencia se aprecia de forma cuasi manifiesta:

Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quandam et sectam quam sequatur. Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coercet et continet, natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur,

¹⁷⁷ “Los estoicos [opinan] que Dios es, sin duda, lo que es la materia o también que Dios es una cualidad inseparable de la materia y que él mismo transita a través de la materia como el semen a través de los órganos genitales”.

¹⁷⁸ “El Logos es, según los estoicos, uno de los nombres que asume la divinidad suprema: es la razón común de todas las partes del universo” [traducción nuestra] (Bréhier, 1950, 84). Del mismo modo, aunque incidiendo más en la nominación: “La divinidad es el alma, la mente y la razón del mundo, la providencia, el destino, la naturaleza, la ley universal, etcétera; todas estas ideas denotan el mismo objeto desde distintos aspectos” (Zeller, 1968, 222).

consultrix et provida utilitatum oportunitatumque omnium, atque ut ceterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur aulescunt continentur, sic natura mundi omnis motus habet voluntarios, conatusque et adpetitiones, quas *hormas* Graeci vocant, et is consentaneas actiones sic adhibet, ut nosmet ipsi, qui animis movemur et sensibus. Talis igitur mens mundi cum sit ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit (Graece enim *prónoia* dicitur), haec potissimum providet et in is maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus¹⁷⁹ (Cicerón, SVF I, 172).

A partir de este pasaje daremos cuenta de la sistematización de la *prónoia* de los primeros estoicos, estableciendo su alcance y sus límites. Las características que aparecen quedan interconectadas irremisiblemente, de tal modo que garantizan un ensamblaje armónico de la totalidad de lo ente, tanto en su realidad como en su aprehensión. ¿Qué significa esto? Pues nada menos que la propia razón de la *physis*, en su totalidad, tiene que mantener una relación de identidad con todos los elementos que la componen, y entre ellos contamos las artes, los impulsos, las pasiones, o la prudencia; pero también entre ellas contamos con los movimientos involuntarios, los ciclos lunares o la tendencia antropológica a adorar a las divinidades y generar leyes por convenciones. En nuestra tarea debemos distinguir analíticamente los aspectos que se dan de consuno, sin perder de vista en ningún momento la unicidad que les compete.

[§3] El mundo de la Stoa, materialista y monista, se aprehende en su fluir cuando tenemos en cuenta las partes de las que se compone, mientras que aprehendido como totalidad se concibe estáticamente. En este movimiento del todo a las partes es donde se incardina la idea del destino, estrictamente vinculada a la razón misma de la que proviene y por ende incluida aquella en la misma comprensión de cosmos:

«La sustancia es la materia primera de todos los entes; toda ella es eterna, y no crece ni decrece. Pero sus partes no siempre permanecen iguales, sino que se dispersan y se concentran. Por medio de ella se difunde la Razón del Todo [*toû pantòs logos*], a la que algunos llaman destino [*heimarmene*], como la simiente en la procreación» (Estobeo, SVF I, 87).

¹⁷⁹ “La naturaleza del mundo mismo, que aprieta con su abrazo y abarca todas las cosas, es llamada por Zenón no sólo artística, sino también artífice, veladora y proveedora de todas las utilidades y ventajas. Y así como las demás naturalezas nacen cada una de sus propias semillas, crecen y [en ellas] están contenidas, así la naturaleza del mundo entero tiene movimientos voluntarios, impulsos y pasiones, que los griegos denominan *hormás*, y desarrolla acciones que están de acuerdo con ellas, tal como nosotros mismos somos movidos por las almas y los sentidos. Puesto que así es, por tanto, la inteligencia del mundo, y podría por esa causa ser llamada con razón tanto prudencia como providencia (en griego, efectivamente, se llama *prónoia*), provee principalmente estas cosas y se ocupa sobre todo de ellas, primero a fin de que el mundo sea lo más apto posible para conservarse, después para que nada le falte, pero sobre todo para que haya en él una eminente belleza y toda clase de ornato”.

La razón es razón en tanto que posee un carácter seminal, en tanto que marca una progresión que alcanza a todo lo ente y lo configura en tanto que ente. En su difusión o dispersión homogénea y armónica, a través de la materia, la razón se configura como destino. “Difusión” de la razón es, por tanto, inclusión del dinamismo en lo estático de la permanencia del cosmos. Dinamismo que, por ser despliegue de la razón, encadena los fenómenos que se suceden en una relación de causa y efecto. Recordemos que en el estoicismo no hay dualismo alguno entre espíritu y materia, lo que significa que hay una disposición natural de las cosas a consumarse en cuanto tales, sin necesidad de atender a una exterioridad que las impela a ello. Así que cuando Epifanio afirma que para Zenón “[...] la materia tiene la misma edad que Dios [y por tanto] hay un Destino y una génesis por la cual todas las cosas son [administradas] [*dioikeitai*] e influidas” (SVF I, 87), tenemos que andar con cautela en la comprensión del destino: éste coincide con dios mismo, y dios coincide con la materia. El destino no es sino una causalidad final ínsita en todos los entes, y así la *heimarmene* no depende de un plan deliberado al margen de las leyes regulares, por muy antropocéntrico que éste pudiera parecernos. El destino, la *heimarmene*, o la providencia, la *prónoia*, se coligen mediante la razón si ésta opera rectamente. Y en cuanto opera rectamente, capta el principio de las cosas:

Que el fuego primero es, en realidad, como una semilla que contiene las razones de todas las cosas y las causas de las que fueron, son y serán. La vinculación y la sucesión de éstos constituyen, a su vez, el destino, la ciencia, la verdad y la ley de los entes, algo insoslayable e ineludible. De tal modo son regidas todas las cosas del mundo, como en un Estado provisto de las mejores leyes” (Eusebio, SVF I, 98).

He aquí las ideas directrices con las que entender la *prónoia* estoica: 1) *la razón como fuego, fuerza expansiva (spermatikoi logói) que se infunde en todos los entes*; 2) *la interconexión entre razón principal del mundo y ciencia que la aprehende*; más aún: 3) *la vinculación absoluta entre ciencia, ley, verdad y destino*. Y lo más interesante de todo: una analogía, en absoluto casual, con el buen funcionamiento estatal. Sobre ello volveremos más adelante.

“Zenón, el citicense, llamó al destino fuerza motriz de la materia, pero lo denominó también providencia y naturaleza” (Teodoreto, SVF I, 176). En cuanto la *prónoia* coincide con la *heimarmene*, se plantea la cuestión de si esto no afecta directamente a la moral. Pues un determinismo moral radical imposibilitaría la autonomía de los hombres en sus acciones; todo va a suceder de cierto modo, por lo que las decisiones del hombre no dependen de él sino del curso de los acontecimientos que

están en juego. Y esto, de inmediato, nos presentaría la providencia como una *necesidad del destino*. Esta necesidad que se adhiere a la *prónoia* nos obligaría a priorizar la idea de destino temporal en la racionalidad ínsita en lo real. Para poder resolver esta diatriba, es necesario recurrir a la argumentación de Crisipo acerca de la necesidad del destino. La disputa sobre el determinismo en la Stoa parte de las diatribas en torno a necesidad y posibilidad del *De interpretatione* de Aristóteles (Rist. 1995, 123-124), cuya aseveración de que todo lo verdadero es necesario implicaría la idea de determinismo, pues si una proposición es verdadera sobre el futuro, será necesariamente, y no habrá libertad –como afirmaría Diodoro más adelante (ibid., 124-125). La solución al dilema que planteaban los miembros de la Stoa será 1) o bien rebajar la carga conceptual de la necesidad respecto al pasado, tal y como hizo Cleantes –la concatenación de acciones no se rige por la necesidad desde el punto de vista temporal; 2) o bien analizar con detenimiento la naturaleza de la causalidad, lo cual limitaría el papel de la necesidad en el entramado de causa y efecto, como hará Crisipo, sin que por ello deje de hablar de destino.

La solución de Cleantes se centra en afirmar que no todo lo pasado es necesario, pues podría haber sido de otro modo. La solución de Crisipo consistirá en afirmar que lo pasado fue necesario, pero que no podemos hablar de necesidad hasta que de hecho algo se consume; hasta el momento, lo que reina es la posibilidad. Las dos soluciones, aunque divergentes, se orientan a rebajar la rigidez de la *heimarmene* en el ámbito humano. Detengámonos por un momento en la propuesta de Crisipo. Con su solución seguirá existiendo una vinculación entre necesidad y *heimarmene*, ciertamente, pero no afectará directamente a las motivaciones de la acción moral¹⁸⁰. No se trata de entender el futuro desde la categoría de posibilidad, sino de no adscribirle necesidad hasta que no haya sido el caso. El destino no es sino *lógos*, y por tanto, lo que le hace a un ente ser de tal manera. Su despliegue en el tiempo va acorde a su propia naturaleza, y en ese sentido hay destino, como hay providencia, como hay razón. Un arte que investigue sobre la razón de las cosas en su despliegue temporal, como es la adivinación, es válido (así lo creían al menos los primeros estoicos) no porque pensemos el destino como la necesidad inexorable impuesta por el tiempo, sino porque pensamos que la situación

¹⁸⁰ “Crisipo nos permitirá hablar de un suceso futuro así incluso como predestinado, pues el «destino» describe neutralmente lo que de hecho será el caso, mientras que no nos permite describir su acción como necesaria, puesto que sea lo que sea lo que sucederá (por destino), tiene la posibilidad de no hacerlo hasta que de hecho no lo hace, haciendo por esta razón su situación irreversible. Pues todo lo que es pasado es necesario” (Rist, 1995, 132).

temporal depende de la razón que hallamos en cada ente¹⁸¹. Así que, si bien hay una inexorabilidad relacionada con las circunstancias futuras, no es su necesidad o no necesidad lo que más importa en referencia a la *heimarmene* entendida como *prónoia*¹⁸². Lactancio señala que “Zeno rerum naturae dispositorem atque artificem universitatis λόγον praedicat, quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Iovis nuncupat”¹⁸³ (SVF I, 160). Fijémonos en que la necesidad hace referencia, *paralelamente al destino*, al *lógos ordenador*. Este paralelismo no significa que del *lógos* se deduzcan la necesidad y el destino, sino que todos son lo mismo. En la lectura de Lactancio, ese *lógos* puede parecer tendencialmente trascendente y distinto de la materia, sin duda. Pero como tenemos constancia de lo contrario, esta sentencia hace más plausible la idea de que la *heimarmene*, en tanto que *prónoia* o *lógos*, no es sino el ser mismo de las cosas por el que llegan a un lugar, no el lugar al que arriban. Habíamos señalado que el destino es la fuerza motriz de la materia, según Zenón, y, desde esta explicación, el sentido de las dos últimas sentencias se mantiene intacto: el destino y la providencia coinciden también como naturaleza ínsita en cada ente mismo. Ninguna de las modalidades tiene prioridad sobre las otras: inexorabilidad y obediencia a las leyes son coevas por ser acordes a la razón.

Decíamos, a propósito de SVF I, 98, que la razón tiene un aspecto político que no puede dejarse de lado. No es sólo que el verbo que usaba en referencia a los entes del mundo, διοικέω (“gobernar”, “administrar”, “proveer”), conecte los regímenes de la *physis* y de la polis: es que desde el Timeo de Platón, en el que aparecía por primera vez la idea de la providencia, *el tema fundamental con la que ésta se vinculaba era la correcta organización de la república*. El destino, o la providencia, que rige todos los

¹⁸¹ Muy probablemente, esta discusión surgió a causa de una lectura relativamente descuidada por parte de Cicerón en lo que a los tiempos del debate se refiere: “La distinción entre necesidad y destino surge en la filosofía de Crisipo en el contexto de un problema heredado, el problema de la naturaleza de la posibilidad. Este problema estuvo largamente muerto después de la época de Carnéades (hacia la mitad del siglo II a.C.), al menos hasta el extremo de que no surgían nuevas teorías lógicas. A medida que las razones para distinguir destino y necesidad se desvanecían en la historia, la demanda de que los términos debían separarse rígidamente se habría debilitado también, de manera que durante la época de Marco Aurelio, cuando encontramos la versión griega de la expresión usada por Cicerón, es decir, la ἀνάγκη εἰμαρμένης, es muy probable que el contexto original de la discusión acerca del destino y la necesidad se hubiera perdido casi por completo” (Rist, 1995, 136).

¹⁸² Así, en este punto no nos es posible coincidir con Rist, que afirma que la providencia es ante todo “prever correctamente” (Rist, 1995, 136). La *pronoia*, sin duda, hace una alusión a la temporalidad, y en concreto al futuro, pero su carácter radical es el de la *provisión*, no el de la *previsión*: mirar bien por el futuro es mirarlo desde el cuidado, desde un punto de vista que incluye lo moral y que acentúa el carácter racional íntegro del cosmos.

¹⁸³ “Zenón proclamó al logos ordenador de las cosas de la naturaleza y artífice del conjunto universal y lo considera no solamente destino y necesidad de las cosas, sino también Dios y espíritu de Zeus”.

aspectos de lo ente que sean racionales, y todos los aspectos de lo ente lo son, abre la posibilidad de comprender los avatares político-históricos según un principio de racionalidad. La cuestión es que en la Stoa, con su evidente vinculación a una idea del tiempo afín al eterno retorno, no importan tanto los avatares políticos que toman a la población en su conjunto cuanto la virtud y consecuencia de los deberes en cada uno de los ciudadanos. Lejos estamos aún, ciertamente, de cualquier elucubración estrictamente sociológica. Los asuntos de la *polis* y de la república se comprenden desde las acciones de los particulares, acciones que remiten directamente a la razón cósmica; la figura de la república no se concibe como una suerte de intermediaria que modulase determinadamente las acciones de sus súbditos. Preocuparse por la prudencia nada tiene que ver con la preocupación por la verdad o falsedad, con la coherencia o inconsistencia de las estructuras sociopolíticas de la comunidad en tanto que entes de estudio filosófico. Además, si nada es insoslayable, tampoco tiene razón de ser ocuparse del devenir de una república para cambiarla de raíz. Salvo las tiranías, cada Estado posee su racionalidad *inherente*, y de ahí que la Stoa fuese bastante *inmovilista al respecto*. La providencia de la Stoa constata la racionalidad inherente a cada ente. Si es bien aprehendida mediante la ciencia, también constata que las organizaciones sociales no pueden ser de otro modo, siempre y cuando los gobernantes no yerren en sus facultades.

[§4] Para trazar las relaciones entre el *lógos* cósmico y la forma de corroborarlo (y aceptarlo), se requiere comprender la forma en la que el *lógos* se encarna en los hombres. Hemos dado unas notas acerca de las perspectivas políticas que este *lógos* puede albergar, pero tales notas sólo tienen sentido en el marco de una antropología más genérica. La vía más adecuada para resolver este problema sería aquella que estudiase esta incardinación a través de la *synkatathesis* (asenso ante una predicación) pero ello requeriría de un trabajo aparte en el que no podemos zambullirnos (Pohlenz, 2005, 100, 176-183)¹⁸⁴. Lo que nos interesa es mostrar que la conciencia estoica de una ligera diferenciación entre el *lógos* cósmico y nuestra comprensión del mismo, diferencia que, en absoluto, es tajante. La *synkatathesis* se define como el factor que media entre las representaciones del mundo (las cuales se manifiestan pasivamente en nuestra fantasía)

¹⁸⁴ La cuestión también puede ser examinada desde la razón guiada por la *synkatathesis* y la personalidad o *hegemonikón* (Rist, 1995, 32-46).

y la constatación de que el mundo sea racional y autónomo, regido por el *lógos*. Esto nos permite, consecuentemente, reconocer el *lógos* que todo lo inunda como tal, y así actuar en consecuencia. Y como el *lógos*, más allá de nuestras fantasías y errores, es providencial y razón cósmica, toda acción particular, si se ejecuta correctamente, garantiza el orden del cosmos en su totalidad. Ahora bien, esto muestra la implicación directa con la cuestión de la divinidad del *lógos*, y por ende, con la cuestión de su providencia: entender que el mundo se rige providencialmente significa, desde el punto de vista de lo humano al que el *lógos* también asiste, que tiene que haber un correlato entre la providencia *fáctica* del *lógos* y nuestro reconocimiento y asentimiento de la misma providencia:

Cleanthes quidem noster quattuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones, primam posuit eam, de qua modo dixi, quae orta esset ex praesensione rerum futurarum; alteram, quam ceperimus ex magnitudine commodorum, quae percipiuntur caeli temperatione, fecunditate terrarum aliarumque commoditatum complurium copia; tertiam quae terreret animos fulminibus, tempestatibus, nimbis, nivibus, grandinibus, vastitate, pestilentia, terrae motibus et saepe fremitibus, [...] quibus exterriti homines vim quandam esse caelestem et diviam suspicati sunt; quartam causam esse eamque vel maximam aequabilitatem motus [constantissimamque] conversionem caeli, solis lunae siderumque omnium distinctionem, utilitatem, pulchritudinem, ordinem, quarum rerum aspectus ipse satis indicaret non esse ea fortuita¹⁸⁵ (Cicerón SVF I, 528).

Aquí no se trata tanto de la existencia de los dioses como de las disposiciones antropológicas para creer en ellos: tenemos la adivinación (que funciona), la donación de bienes, el temor ante los fenómenos naturales extraños, la maravilla ante la regularidad del cosmos. El énfasis, a los ojos de Cicerón, ha de volcarse sobre la armonía tranquila y repetitiva de los fenómenos, con su facilidad para ser entendidos mediante la ciencia y la razón; el orden armonioso, que genera admiración en el hombre, corresponde punto por punto con la razón en su máxima expresión: regularidad de los fenómenos, reverencia tras el desvelo de la existencia de los dioses, posterior tranquilidad del ánimo (constatación de la prudencia en la moral que se adecuaba a las leyes del cosmos), belleza, necesidad. La providencia se vuelve más clara en cuanto que

¹⁸⁵ “Nuestro Cleanthes, en verdad, dijo que por cuatro causas las ideas sobre los dioses entraban en las almas de los hombres. Como primera puso aquella de la que hace poco te hablé, la cual habría nacido del presentimiento de las cosas futuras; como segunda, la que concebimos gracias a la magnitud de los beneficios recibidos por el equilibrio del cielo, la fecundidad de la tierra y la multitud de otros beneficios; como tercera, la que aterroriza los ánimos con rayos, tempestades, nubes, nieves, granizo, devastación, peste, terremotos y frecuentes estrépitos [...] con los cuales los hombres, aterrorizados, sospecharon la existencia de una fuerza celestial y divina; como cuarta causa, y la más importante, la regularidad de los movimientos y las revoluciones del cielo, del sol, de la luna, y la distinción, la diversidad, la belleza y el orden de todos los astros, cuya contemplación por sí misma puede enseñar que no se trata de fenómenos fortuitos”.

es portadora de un orden armónico. Pero no es la única de las maneras en la que ésta se hace patente:

- 1) En cuanto que la razón o *lógos* es el fuego del que nacen y se engendran los entes, su disposición a un devenir ineluctable también da cuenta de la relación entre *prónoia* y *heimarmene*; La adivinación, un arte entre otros, daría cuenta del proceso de desarrollo de los acontecimientos regidos por la razón en su faz providencial.
- 2) La donación de bienes por parte del cosmos para nuestra supervivencia, también constata esta providencia (y además en su sentido de provisión). Esta donación, además, se traduce con facilidad, a modo de efecto, en la gratitud ritualística, gratitud evocada en los circuitos propios de la teología civil (la adoración de los dioses de cara a obtener unos ciertos beneficios). Esta teología civil no será muy bien vista a ojos de autores como Zenón (SVF I, 146, 264-267), pues la Stoa abogaría, en última instancia, por una religión universal carente de todo culto; pero, en su comprensión de los pueblos, la misma Stoa (en este caso Cleantes) da cuenta de que esta teología civil apunta al reconocimiento de lo providencial.
- 3) Los fenómenos naturales que pueden llegar a ser devastadores; que, en definitiva, producen el temor en los hombres. Este punto bien podría considerarse contradictorio con el último: ¿por qué los pueblos constatan la existencia de los dioses tanto en la regularidad de las leyes de la *physis* como en la quiebra de esa misma regularidad?

Tenemos que intentar solventar esta posible contradicción del último punto, que defendería la providencia tanto desde la regularidad de los fenómenos como desde la ruptura de la regularidad. Este tipo de contradicciones conviene examinarlas desde la perspectiva en la que se enuncian: la razón del cosmos también incluye los actos voluntarios y pasionales (SVF I, 172), y es por ello por lo que la relación entre el hombre y el cosmos es tan estrecha. ¿Podemos llamar a esto antropomorfismo? Quizás sí, quizás no: la vinculación entre ambos no depende, en el argumentario de la Stoa, tanto de la proyección de propiedades (Cicerón, SVF I, 166) como de la asunción de que la génesis de una propiedad no puede venir de su contrario: “Lo que emite la semilla de lo racional es también algo racional. Es así que el universo emite la semilla de lo racional. Luego, el universo es racional” (Sexto Empírico, SVF I, 113). Podría

pensarse que hay una cierta teleología orientada al hombre e implícita en la gratitud de los dones providenciales, teleología que sí que nos acercaría a la idea de que la Stoa conciba la razón de un modo “demasiado humano”. Esto podemos hallarlo en ciertos textos de Crisipo, pero difícilmente lo encontraremos en Zenón o Cleantes. Sin ir más lejos, este último proclama que “[...] el hombre no es animal perfecto sino incompleto y muy alejado de la perfección” ya que “transita por la maldad todo el tiempo o, en todo caso, la mayor parte de él” (Sexto Empírico, SVF I, 529). En la primera oleada de la Stoa, en cambio, el concepto de razón, así como el de providencia, no se dirige al hombre: maravillarse del mundo no glorifica al hombre, sino a la razón misma. El hombre, en cuanto partícipe de la razón, puede alegrarse de su puesto en el cosmos, pero de ahí a ser el máximo receptor de su gloria hay un salto que no se dio en la Stoa original.

La relación entre el cosmos y el hombre atiende, más bien, a la relación que entre ellos se produce, éticamente, mediante la prudencia. [§4] Atisbando la relación entre la ley de la *physis* y las leyes de la *polis*, advertimos que todas, en principio, atienden a una misma ley: “[...] La ley común, que es la recta razón, al marchar a través de todas las cosas y ser idéntica a Zeus, guía del ordenamiento de los entes” (Diógenes Laercio SVF I, 162). Si el *lógos* en tanto que *prónoia* se concibe, tal y como señalaba Cicerón, mediante la prudencia, ello significa que a la razón del mundo le es inherente su expresión moral¹⁸⁶. Y esta ley del mundo, que lo rige armónicamente, no se deja llevar por arranques de ira; en la pregunta socrática sobre si los dioses son dioses porque son buenos, o son buenos porque son dioses, la respuesta de Zenón o de Crisipo es igualmente clara: “[Mundus] prudentia ac lege firmatum, ipsumque deum esse sibi legem”¹⁸⁷ (*Escolios a Lucano*, SVF I, 162; SVF II, 1110). La razón estoica no depende de ningún tipo de voluntarismo divino; es más, al coincidir razón, naturaleza y dios, siuviésemos que mantenernos en este tipo de lenguaje, diríamos que dios obedece sus propias leyes, porque las leyes mismas son dios. No hay personalismo en el Zeus o en el Júpiter de la *Stoa* (Bréhier, 1950, 107), aunque ello no signifique en absoluto que el *lógos* no pueda aprenderse desde su cariz moral. En la *Stoa* nos encontramos con *la*

¹⁸⁶ No tiene mucho sentido, por tanto, abordar la *Stoa* a partir de una suerte de *Sittlichkeit* hegeliana, aplicada desde la razón (el curso) del mundo. No obstante, como ya veremos en el capítulo XVIII, las apreciaciones de Cicerón en torno a las competencias de la teología civil abren la posibilidad de conformar un espacio “proto-sociológico” del estudio de las repúblicas a partir de las reflexiones sobre la autoridad y los deberes propios de todo ciudadano.

¹⁸⁷ “[...] el mundo se funda en la prudencia y en la ley y que el propio Dios es ley para sí mismo”.

plena concordancia de todas las leyes en todos los registros: registros que abarcan por completo la física y la moral, pues lo mismo que en el mundo rige la prudencia, “fin es vivir de acuerdo con la naturaleza, lo cual es vivir según la virtud. A esta, en efecto, nos lleva la naturaleza” (Diógenes Laercio, SVF I, 179). La armonía del cosmos no sólo se produce entre las partes y el todo, sino, además, en todas las regiones de lo ente: la metafísica estoica implica la armonía completa entre la disposición de los entes y nuestra disposición a formar parte de los mismos, todo ello presidido por una razón o *lógos* que no es sino el ser mismo de cada cosa que compone el universo.

Esto no objeta que entre los hombres puedan producirse pasiones, como desvaríos de la razón, que obstaculicen la comprensión de este todo armónico. Estas pasiones tendrán que saber refrenarse mediante el deber, que coincide con la razón y que alcanza, aunque de modo limitado, al proceder de los animales, pues razón y naturaleza son dos aspectos de una misma realidad. Y esta naturaleza, en su totalidad, se concibe de un modo lo más apaciguado posible: a fin de cuentas, poco sentido tiene hablar de armonía de la naturaleza sin una tendencia al orden en su respecto físico; a la serenidad en su respecto moral. A esa serenidad le compete también un respecto de consideración político, esto es, cómo la prudencia y el comportamiento humano se articulan en la obediencia a las leyes, físicas y civiles. La posible diferenciación que hagamos entre obediencia y uso del intelecto, diferencia que ya se recoge en los textos antiguos, ha de enmarcarse en la correcta comprensión de la *heimarmene* estoica, cuestión que dejamos zanjada más arriba. Pese a las diferencias que podamos hallar entre Zenón, Cleantes o Crisipo, en todos la fuerza de la naturaleza es tal que actuamos conforme a ella sin tener que caer en el léxico de la predeterminación. No obstante, incluso desde esta perspectiva, se siguen planteando problemas a la hora de abordar sus escritos, máxime cuando entra en juego el obrar humano: “Ducunt volentem fata, nolentem trahunt”¹⁸⁸ (Séneca, SVF I, 527). ¿Cómo interpretar esta frase sin vernos arrastrados al lenguaje de la predestinación? Críticos como Pohlenz siguen planteando la cuestión desde este ángulo¹⁸⁹: la *synkatathesis*, garante de la conjunción del *lógos* del

¹⁸⁸ “Los hados conducen al que quiere; arrastran al que no quiere”. Este es el quinto verso atribuido a Cleantes por Séneca que, en general, la crítica considera que se trata de un añadido. En cualquier caso, el añadido resume perfectamente las ideas de Cleantes, y quien lo hizo pertenece a la misma escuela, por lo que los significados extra que pudiera aportar no desfigurarían en ningún caso las ideas de un modo exagerado (Cappelletti, 2015, 234, n. 236).

¹⁸⁹ “La teoría zenoniana de la *synkatathesis* tenía el significado y el objetivo de asegurar al hombre la autonomía de las decisiones propias de cara a las representaciones provenientes del exterior. No obstante Zenón ya había elaborado a fondo la teoría de la *heimarmene* que le lleva no sólo a la consecuencia de

mundo y de la sabiduría humana que se pudiese alcanzar, *ya está incluida, como acto volitivo, en el entramado de una heimarmene que aún se entiende como fatalidad temporal*. Sin embargo, con ello dejaríamos de lado el énfasis en la racionalidad, o siquiera la necesidad de dar cuenta de la importancia de la *obediencia a las leyes de la naturaleza*: “Correctamente suponía Zenón de Citio que la obediencia es más regia que la inteligencia” (Temistio, SVF I, 235). La obediencia que Temistio, romano, elogia, tiene el mérito de incardinar las acciones morales y su posible predeterminación en una discusión en la que la temporalidad no es un marco abstracto desde el que se debate. El tiempo se concibe desde su respecto político y moral: comprender las razones del mundo equivale a “interiorizar” la ley en todos sus aspectos; pues las leyes de la ciudad, aunque adolezcan de las pasiones humanas, también conllevan la pureza de la regularidad característica del cosmos.

[§5] Es el momento de volver a ajustar cuentas con el teorema de la secularización en la filosofía de la historia, lo que implica rastrear las afinidades y desavenencias del cristianismo con los interlocutores a los que se enfrenta. Uno de los puntos de conexión más evidentes entre la Stoa y el cristianismo es que ambos comparten un afán por colocar al *lógos* como el principio metafísico por excelencia:

Apud vestros quoque sapientes λόγον, id est sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitorem, qui cuncta in dispositione formaverit, eundem et fatum vocari et deum et animum Iovis et necessitatem omnium rerum¹⁹⁰ (Tertuliano, SVF I, 160).

He aquí una evidencia del flujo cuasi espontáneo del *lógos* estoico al *lógos* cristiano; espontaneidad que, por supuesto, depende de una clara reapropiación de los términos, de un trasvase del *lógos* estoico al *lógos* que se hizo carne. Pero ese *lógos* del evangelio de Juan, también traducido como Verbo, es susceptible de cuadrar con la idea estoica. Primero, porque la propia escritura de Juan ya es dependiente de un contexto helénico desde el que declama sus primeras palabras en su evangelio. Segundo, porque ese *lógos* bien podía ser entendido como razón y palabra al mismo tiempo en la escuela estoica, y

que el hombre no puede cambiar nada de los acontecimientos externos, sino también que su vida íntima, sus decisiones y su *synkatathesis* son determinadas por la *heimarmene*” [traducción nuestra] (Pohlenz, 2005, 207). La versión original se encuentra en alemán; mantenemos el texto en italiano por ser tal versión de la que partimos.

¹⁹⁰ “Entre vuestros sabios se reconoce también que el *logos*, esto es, la palabra y la razón, aparece como artífice del conjunto universal. A él, en efecto, lo presenta Zenón como el creador, el que todo lo dispuso ordenadamente, y el mismo es llamado destino, Dios, espíritu de Júpiter y necesidad de todas las cosas”.

esto desde Zenón mismo¹⁹¹. Centrémonos en el vínculo de palabra, voz y razón: éste se establece de tal modo que vuelve prácticamente inseparable todo uso de la razón de cualquier enunciado lingüístico (y de ahí todo el problema de la relación entre el *lógos* cósmico y el juicio humano mediante la *synkatathesis*); pero también abre la posibilidad de conectar la razón con la escritura bíblica y la *palabra de Dios*. Así que el vínculo entre voz, palabra y razón se mantendrá, con el añadido de todo un campo semántico novedoso, en la reflexión cristiana de Tertuliano y tantos otros autores de la patrística. Podríamos acusar una diferencia fundamental: la razón en los estoicos tiene un carácter formativo procesual en cada individuo (Jámblico / Aecio, SVF I, 149), el *Lógos* cristiano es eterno y, en tanto que voz o verbo, actúa como ley revelada. Sin embargo, esta diferenciación puede diluirse si desarrollamos los presupuestos: el *Lógos* cristiano, al encarnarse, tiene una historia y con ello un carácter procesual en el devenir del mundo; el *lógos* estoico, en cuanto razón del mundo y tomado en su totalidad, también tiene un carácter eterno. Las propiedades ínsitas de los *logoi* estoico y cristiano pueden volcarse especularmente al atenderlas con mayor detalle, operación que evidencia la facilidad de reapropiación de la Stoa por el cristianismo. Y aún inmersos en esta toma y daca de argumentos a favor y en contra de la relación entre cristianismo y Stoa, es del todo ilícito pretender que el estoicismo *apuntase* al cristianismo o le diese la oportunidad de fraguarse. Pensemos, por ejemplo, que la idea de desarrollo del *lógos* en cada uno, dentro de la Stoa, atiende a una filogénesis constitutiva y común a todos los hombres: “(Zeno) statuebat ignem esse ipsam naturam quae quoique gigneret [et] mentem atque sensus”¹⁹² (Cicerón, SVF I, 134); mientras que la idea de despliegue del *lógos* cristiano no es común a todos los hombres y a todas las épocas, problema que los propios apologistas del cristianismo observaron en más de una ocasión. La solución que, por ejemplo, sostendrá Justino, dependerá de una extracción directa de la sistemática estoica: los *spermatikoi logoi* son las semillas de Cristo antes de su encarnación y anuncio del mensaje. Esta idea, sin embargo, no es mantenida por toda la patrística, sino que otros, como san Agustín, simplemente recurrirán a la idea de recompensas acordes al tipo de vida llevada fuera de la Iglesia (XII §5).

¹⁹¹ “El raciocinio de Zenón [...] se desarrolla de esta manera: «La voz fluye a través de la garganta. Pero si fluyera a través del cerebro, no podría fluir a través de la garganta. En efecto, de donde fluye la palabra, de allí fluye también la voz, de modo que el entendimiento no está en el cerebro»” (Galeno, SVF I, 148). El cardiocentrismo de los estoicos nos interesa lo mismo que la impugnación de su teoría por no asumir que el entendimiento sea algo cerebral. Es decir, nada. El interés, obviamente, reside en la vinculación indirecta entre razón y palabra, colegida del texto expuesto.

¹⁹² “Zenón sostenía que es el fuego la naturaleza misma que en cada uno engendra aun la mente y los sentidos”.

Otra diferencia fundamental se aprecia en la dificultad de achacar un antropocentrismo a la Stoa *in toto*: cuando examinamos los motivos por los que Cleantes consideraba que el hombre podía descubrir lo divino del cosmos, aclaramos que esa maravilla no colocaba a los seres humanos en el punto más álgido de los entes que conforman el universo. Es por ello que habrá que matizar la idea, sostenida por Pohlenz, de que la teleología antropocéntrica de la *prónoia* facilitará las relaciones entre el pensamiento helenístico y el pensamiento judeo-cristiano. Esto puede ser válido desde Crisipo, pero no para toda la Stoa. Y aun así, parece que aquí hay una cierta exageración a fin de aclarar la relación que de hecho, ulteriormente, se estableció:

Siamo quindi di fronte ad un sentimento della vita affatto nuovo, quando la Stoa mette al centro della sua cosmologia proprio questa idea, che l'uomo costituisce l'unico scopo della formazione del mondo e che tutto è stato creato per lui. E quanto strano questo sentimento era all'antica greccità, altrettanto è familiare a noi attraverso il Vecchio Testamento [...]. Certamente Zenone portò con sé dalla sua patria una siffatta fede nella provvidenza¹⁹³ (Pohlenz, 2005, 197).

Hablar de la “fe” zenoniana es tan desatinado que sencillamente lo dejamos de lado, para centrarnos en las afirmaciones más plausibles. La afinidad existencial que encontremos entre la Stoa y el cristianismo depende del énfasis que le otorguemos a la idea de creación. Una cosa es la adaptabilidad de todo lo racional (el cosmos) a cualquier situación. Y otra bien distinta es la creación específica de cada ser con miras al ser humano y con intenciones salvíficas más allá del mundo. No hay vasos comunicantes suficientes en la noción de sustancia entre el mundo heleno y el mundo cristiano. El ser humano puede captar el *lógos* mejor que otros seres, que simplemente lo “ejecutan”. Pero si el *lógos* es también la disposición a ser resistente, entonces una piedra representa mejor este aspecto del cosmos que Filípides. La tesis de Pohlenz tiene validez si nos atenemos exclusivamente a afirmaciones como ésta de Censorino: “Zenon Citieus, Stoicae sectae conditor, principium humano generi ex novo mundo constitutum putavit, primosque homines ex solo, adminiculo divini ignis id est dei providentia, genitos”¹⁹⁴ (SVF I, 124); en ella, sin duda, parece que la idea de intervención providencial le otorga un lugar privilegiado al ser humano. Pero esta afirmación ha de

¹⁹³ “Nos hallamos por tanto frente a un sentimiento de la vida absolutamente nuevo, con el que la Stoa coloca en el centro de su cosmología la idea de que el hombre constituye el único objetivo de la formación del mundo y que todo ha sido creado para él. Y cuán extraño era este sentimiento en el sentir griego antiguo, que sin embargo nos es familiar gracias al Antiguo Testamento. Ciertamente Zenón trae consigo de su patria tal fe en la providencia” [traducción nuestra].

¹⁹⁴ “Zenón el citicense, fundador de la secta estoica, pensó que el principio del género humano quedó constituido al renovarse el mundo y que los primeros hombres nacieron sólo por intervención del fuego divino, esto es, de la providencia de Dios”.

convivir con otras contrarias, como la de Cleantes, o con aquellas en las que el *lógos* se presente como un “animal feliz y dios” (Calcidio SVF I, 88), en cuya autosuficiencia el ser humano queda lejano de una situación tan descaradamente aventajada. No es necesario establecer un vínculo entre la Stoa y el cristianismo más fuerte que el que de hecho los propios fundadores cristianos *quisieron establecer*, según dejaron por escrito en sus reconocimientos y críticas. Atendiendo a la historia del desarrollo de cristianismo y estoicismo, lo que constatamos es una situación de convivencia y de dependencia, en todo caso, de cristianismo para con ciertas teorías de origen heleno, al menos en lo que al armazón conceptual se refiere. Convivencia intelectual que, históricamente, se fraguó en el contexto alejandrino entre el I a. C. y el II d. C.

[§6] Es notorio que las críticas al estoicismo en la *Scienza Nuova* tienen generalmente un carácter más despectivo que razonado. No es el caso, sin embargo, de *Il Diritto Universale*, donde Vico se posiciona mediante críticas más elaboradas. Está claro que, tomando los textos en su conjunto, Vico no desestimaba tal escuela *in toto*. Se vuelve difícilísimo pensar que la providencia viquiana no ha bebido de las fuentes estoicas: sea por las características racionalizadas y naturalizadas que Vico le adscribe, sea por el interés en la adivinación y los augurios, aunque con intereses diversos a la tematización del problema de la predestinación. Además, toma de la Stoa, junto a elementos platónicos, la idea de extensión y generación de la misma, que vincula lo material y lo ideal (Badaloni, 1984, 20), razón de más para indagar en esta providencia “renaturalizada”. De esta escuela reconoce la valía de vivir conforme a la naturaleza racional, i. e., la aplicación de la prudencia al mundo civil, donde los hombres desarrollan su auténtica naturaleza. Otro vínculo peculiar que podemos plantear (aunque reconocemos que es difícil de mostrar bibliográficamente) es la alusión que hace Vico, no sin cierto desdén, a ciertas intuiciones sobre el cariz político de la providencia y la comprensión del mundo humano como una suerte de *civitas* universal:

Et ita gentibus a divina providentia intelligere datum est moribus ipsis –quod stoici vix subtilibus rationibus sunt assecuti– jus gentium docere, et maxime bellis docere, quod omnes orbis terrarum Respublicae una civitas magna sit, cujus Deus hominesque habent communionem; [...] et summae potestates civiles ordine quemdan quasi optimatum

obtineant, qui pura ac pia bella gerant, hoc est, non ultro, sed injuriis lacessiti¹⁹⁵ (DU I, CLVI §4).

No cabe duda de que aparecen temas como el de la conflictividad bélica que no son tratados de manera relevante por la Stoa. Pero lo interesante de este fragmento reside en cotejarlo con aquél otro de Cleantes citado previamente, en el que se constataba que ya había una predisposición antropológica a explicar el mundo mediante la providencia, mundo que por otra parte quedaba íntimamente ligado a sus propias prácticas ritualísticas. Este estrecho vínculo entre la providencia cósmica realmente existente y la teología civil que se instituye en los pueblos para dar cuenta de aquélla es compartido tanto por Vico como por Cleantes, lo cual es lícito suponer dada la influencia del estoicismo en las obras de Tácito, uno de los cuatro referentes fundamentales de Vico en su autobiografía –referente que por otra parte le enseñó a aplicar la arquitectónica providencial inspirada por Platón en el terreno del derecho (VM, 16).

¹⁹⁵ “Y así les fue concedido a las gentes por la Divina Providencia el comprender a través de las costumbres mismas –algo que los estoicos apenas acertaron a comprender mediante sutiles razonamientos– que el *ius Gentium* nos enseña, y nos lo enseña principalmente con las guerras, que todas las repúblicas del orbe terrestre integran una sola *civitas* en la que Dios y los hombres están en comunión; [...] y las potestades civiles soberanas constituyen una suerte de Orden como el de los *optimates*, que lleva a cabo guerras puras y pías, esto es, no por propia voluntad, sino provocados por las injurias”.

Capítulo XI. *La providencia judeo-cristiana*

Llegamos, por fin, a un momento decisivo para entender los vaivenes en torno al concepto de providencia: la apropiación que el judaísmo y el cristianismo hace de éste. En un primer apartado, expondremos sumariamente la situación intelectual de Alejandría entre los siglos I a. C. y II d. C. El segundo apartado está dedicado a Filón de Alejandría: daremos cuenta de los presupuestos teóricos de los que parte para elaborar su propio concepto de providencia (2 §1); concepto que depende de la antropología que defiende, la cual presenta limitaciones a la hora de comprender las facultades divinas (2 §2). Se nos presenta, además, una cuestión peliaguda: diferenciar sutilmente lo que parece ser lo mismo en ocasiones: la providencia y el *Lógos*, tal y como Filón lo entiende (2 §3). La antropología de Filón tiene, no obstante, una zona de desbordamiento: la figura del sabio como intérprete adecuado de la providencia (2 §1). Por último, haremos una breve recapitulación (2 §2) y un bosquejo de las posibles influencias de Filón en Vico (2 §3).

El tercer apartado está dedicado a la figura de Clemente de Alejandría, como uno de los primeros cristianos (si no directamente el primero) en configurar la providencia en el discurso teológico de esta fe. Clemente se ocupa, antes que nada, de conjugar helenismo y cristianismo para probar la validez del mensaje cristiano y su racionalidad (3 §1). Pero no nos engañemos al respecto: la racionalidad de este mensaje, que se encarna en la figura de Cristo, otorga a la providencia un aura preternatural ausente en el mundo heleno (3 §2). Recapitularemos las ideas principales y las pondremos en conexión con ciertas temáticas presentes en Vico (3 §3). Un cuarto y último apartado está concebido a modo de conclusión, en el que, nuevamente, nos cuestionamos los presupuestos del teorema de la secularización a raíz de las temáticas previamente exhibidas.

1. *Tránsito de cosmovisiones*

Para tratar el periodo alejandrino, no debemos perder de vista las influencias de oriente que hubo a lo largo de todo el periodo de la filosofía helénica, influencias que impiden que entendamos fenómenos como el estoicismo, el epicureísmo o la *koiné* alejandrina

de un modo unidireccional, es decir: de “lo griego” al resto del mundo. Los flujos siempre son recíprocos, por mínimo que sea el grado. En el contexto epocal y cultural que abarcamos, el grado no es precisamente de los más bajos. Pero, incluso de tal modo, podremos apreciar una serie de diferencias entre los mundos helénico y judeo-cristiano, al menos en lo que al tratamiento de la providencia se refiere. Como diferencia por antonomasia, destaca el hecho de que la libertad, en el mundo judeo-cristiano, no puede ser puesta radicalmente en tela de juicio: es el presupuesto mismo de las religiones monoteístas que se conforman en torno a los Testamentos. Los autores de este cuño podrán discutir acerca de la libertad con los pensadores paganos, pero no podrán ceder un ápice en sus conclusiones, porque la libertad del dios vetero y neo-testamentario es el punto de partida absoluto de toda discusión. La discusión sobre la libertad, concretamente en el terreno cristiano, se jugará mediante la introducción de la gracia divina.

Esta idea de libertad, presupuesta en todo caso, implicará lo siguiente: en toda la tradición histórica posterior y dependiente del pensamiento cristiano 1) las acciones humanas no serán examinadas desde el determinismo, 2) la providencia no podrá entenderse como predestinación. Pero esta asunción de la libertad es una cara de una moneda, en cuyo reverso encontramos inscrito el siguiente lema: Dios está exonerado de toda responsabilidad *moral* de las catástrofes. En el lenguaje metafísico-teológico, este supuesto redundará en favor de amplificar exponencialmente la identificación entre Dios y el Bien. La bondad divina acentuará el cariz provisor de su providencia, asunción presente tanto en Filón como en todos los autores de la patrística. No es que en la Stoa no se hablara del bien, sino que su acento acerca de la divinidad, al estilo aristotélico, se centraba más bien en su peculiar *eudaimonia*. Mientras la providencia siga funcionando como demostración del orden cósmico, estas dos afirmaciones sobre Dios no se enfrentarán a grandes problemas. El problema llegará milenio y medio más tarde, cuando en la Modernidad se empieza a sospechar, con hechos y argumentos, de la inestabilidad de esta presunta armonía. Mantener a toda costa la bondad divina y su exculpación moral desembocará en la creación de una teodicea en la que la inescrutabilidad de Dios perderá vigor en el conjunto de tesis abogadas para su justificación. Perdida gran parte de su fuerza en lo inescrutable de sus decisiones, el rol

de la gracia también pasará a ser secundario¹⁹⁶, y las reflexiones sobre la providencia volverán a ser replanteadas desde el énfasis de la razón (si bien no estoica), la historia y los progresos de las artes. Aparte de adelantar acontecimientos históricos muy lejanos a los autores que ahora nos preocupan, la idea fundamental que hemos de retener no es la ruina de la providencia, sino el armazón teórico sobre el que se monta en el cristianismo desde sus albores. Su defensa será la de un *ordo* armónico total, racional y dependiente de una voluntad suprema que concede la libertad de pecar u obedecer, y que cambiará el *hado* por los castigos y las recompensas. En este caleidoscopio conceptual que tan brevemente hemos presentado, tendremos que examinar la imagen de la providencia, compuesta y genérica, a la que el cristianismo arribará.

La fusión de mundos heleno y judeo-cristiano no se produjo siempre según unos principios de respeto recíproco y discusiones imparciales (Villacañas, 2016, 103-104, 126-128)¹⁹⁷. Quizás ese agonismo dialógico sea precisamente el caldo de cultivo idóneo para una discusión seria que enfrenta dos mundos sumamente alejados en sus presupuestos sobre el alma, el mundo y la divinidad. Ciertamente es que entre ellos se producirán malentendidos, sobreinterpretaciones, apropiaciones ilícitas... No obstante, también generará todo un elenco de opciones, a veces configuradas en el fragor de la batalla, que marcarán el terreno de discusión de más de doce siglos. En el apartado anterior nos dedicamos a mostrar los caracteres de la providencia de la *stoa* y del neoplatonismo. Ahora interesa remarcar su formación dentro del marco del judeo-cristianismo. Pues, como bien señala Gilson, “[...] la noción de la providencia divina no es una noción exclusivamente cristiana, pero hay una noción exclusivamente cristiana de la divina providencia. Si se buscan los antecedentes, sin duda conviene compararla con Platón” (Gilson 2009, 157). Abanderar a Platón dentro del cristianismo ha sido una constante, hasta el punto de, cuando no santificarlo, si al menos “perdonarle” el paganismo inevitable en él gracias a ciertos momentos de inspiración, sea en *Leyes* o en el *Timeo*, que se convirtieron en el punto de partida de la disertación metafísico-cosmológica del cristianismo medieval.

¹⁹⁶ No son extraños, como por lo demás tendremos la ocasión de comprobar en el capítulo XVII, los vasos comunicantes que se producen a lo largo de la patrística y el Medievo entre providencia y gracia. Es más, a día de hoy, algunos de los autores cristianos que teorizan sobre la providencia terminan por identificarla con la gracia (Nicolas, 1998).

¹⁹⁷ Pensemos por ejemplo, desde una perspectiva estrictamente hermenéutica, en las bruscas reapropiaciones de Lactancio en sus *Instituciones divinas*: “Zenón el estoico enseñó que hay infierno y que las mansiones de los piadosos están separadas de las de los impíos; que aquellos habitan regiones tranquilas y agradables; éstos, en cambio, purgan sus penas en lugares tenebrosos y en horrendos torbellinos de cieno” (SVF I 147).

Antes de ofrecer una visión de la providencia más sistematizada en el cristianismo, daremos cuenta del caudal de aparatajes helénicos que entraron en la reflexión cristiana desde la Escuela de Alejandría. Tomaremos a Filón y a Clemente como ejemplos para entender el papel del *lógos* providencial que se le puede atribuir al Dios testamentario. Con ello salvarían la indiferencia generalizada de los dioses griegos para con el destino último de los hombres, a la vez que estabilizarían moralmente al Dios veterotestamentario. Esta estabilización moral de Dios, que rebaja sus característicos arranques de ira (Assmann, 2015, 62-63), confina también los límites de una suprema bondad que, metafísicamente hablando, le dificulta tanto la venganza bíblica como las argucias políticas características del dios de un pueblo que carece de filosofía.

2. Concepto de providencia en Filón de Alejandría

Hablar de Filón de Alejandría, para el asunto que nos concierne, obliga a que tengamos presentes dos circunstancias fundamentales: 1) su condición de judío helenizado (además de ser uno de sus máximos exponentes intelectuales) en el contexto de la primacía cultural de Alejandría en los siglos que rondan muy próximos a la estipulación del nacimiento de Cristo; 2) el legado filosófico que dejará para los autores cristianos que le sucedan, con las ventajas e inconvenientes que esto conlleva. Respecto a la primera circunstancia, se explica la confluencia sistematizada del pensamiento testamentario y del helénico. Con respecto a la segunda, establecemos el nexo de continuidad entre cristianismo y filosofía helénica, lo que acarreará una serie de complicaciones ínsitas en la apropiación de un material de legitimación del judaísmo por parte del cristianismo. Por citar un ejemplo en el que se muestran las dos caras de la misma moneda: la interpretación teológica de la Trinidad a partir de las ideas del *Lógos* de Filón (en Justino y Orígenes), cuyo esquema no estaba pensado de un modo tripartito según el personalismo de cada uno de los momentos trinitarios, planteará al cristianismo una serie de encrucijadas que tendrá que resolver a lo largo de sus discusiones tan abundantes en la época de la patrística (Daniélou, 1962, 192). Tal ejemplo no es en absoluto baladí, pues la concepción trinitaria, en la medida en que se aplica metafísicamente a la naturaleza de las tres personas en su relación con la creación, nos dará la pista de la naturalización o no del cristianismo en su confluencia con la filosofía

griega. Para el caso de la providencia divina, en concreto, no será lo mismo entender a Cristo como *instrumento* de Dios, tal y como pasará en Clemente de Alejandría (Prot. I, 4, 2), que considerar las dos naturalezas exegéticas de Cristo en tanto que mediador y en tanto que Dios, tal y como lo ve san Agustín (DT II, 4)¹⁹⁸.

[§1] La providencia en Filón de Alejandría no es separable completamente de su original concepción del *Lógos* que, por decirlo brevemente, se erige como aquella modalidad de lo divino que actúa de intermediaria entre Dios y el mundo. Este *Lógos* es de raíz estoica, pero dotado de atributos claramente veterotestamentarios (Daniélou, 1962, 181; Bréhier, 1950, 95-96). Esta doble comprensión del *lógos* por su raigambre judía se debe a que Filón no tolera que el *Lógos* se asemeje sin más a un *nous* estoico, el cual permitiría a cada uno de nosotros llegar a la máxima elevación moral sin ayuda de Dios; su sistema doctrinal, antes bien, se instala en la carencia humana, que no halla la salvación por medios propios. Sea por ampararse en los textos platónicos en los que la figura del *daemon* se vuelve indispensable (*Ión, Leyes, Timeo*), sea por una antropología colegida del Antiguo Testamento, Filón de Alejandría aúna del mejor modo posible la cultura griega tardía y la hebraica: la revalorización de una antropología a medio camino entre la racionalidad y la religión.

Pero no todo puede ser armonía y concordia intelectual. En la figura del *Lógos* apreciaremos tales entrecruzamientos y separaciones de lo heleno y lo hebraico con mayor claridad. Pues si bien el *koinós lógos* para los estoicos también es llamado naturaleza común, destino, providencia y Zeus, en Filón vemos operar su adaptación desde la ley de Moisés, lo que conlleva una serie de reformas sistemáticas de las teorías estoicas. Asistimos a una influencia de distintos elementos de la filosofía griega, desde Heráclito hasta los estoicos, pasando por Platón, pero que Filón aprendió, más que probablemente, a partir de las interpretaciones de la propia Stoa. Dos de los casos más evidentes serían el del comentario de Posidonio al *Timeo* de Platón o el lugar del *lógos* heraclíteo en la composición del cosmos; en pocas palabras, Posidonio había retocado las ideas platónicas para entenderlas como *spermatikoi logoi* (Bréhier, 1950, 97), razones seminales que se esparcen por el mundo; por su parte, el *lógos* heraclíteo está ya

¹⁹⁸ Esto, pese a las apariencias, redundo en una mayor conciencia de finitud por parte de Agustín: la razón de los hombres tiene mayores topes que la de los seguidores de Filón, pues toda interpretación redundo en el misterio mismo de Dios. En cualquier caso, lo explicaremos en el apartado dedicado a este autor.

completamente impregnado de la tradición estoica en su recepción moralizante. Estas apropiaciones de la Stoa facilitarán, en ciertos aspectos, la concepción de una providencia racional y de corte antropocéntrico en Filón, cuestión apreciable incluso al retroceder hasta las fuentes más antiguas de las que éste se servía¹⁹⁹. Retengamos dos ideas fundamentales para la exposición del concepto de providencia:

- 1) La providencia en Filón se entenderá principalmente como *cuidado* de Dios hacia el ser humano;
- 2) La aceptación de la *prónoia* no conllevará una aceptación pareja de la *heimarmene* (Pohlenz, 2005, 777). Esto supondrá deslindar el *lógos* estoico del *Lógos* estrictamente filoniano.

Dicho esto, pasaremos a exponer las ideas principales de Filón en torno a la providencia divina, para dar cuenta de su carácter racional en su aspecto más moral. Ello nos permitirá mostrar qué entenderá Filón por *Lógos* en su relación directa a la providencia. Adelantemos que entre ambos se produce una relación compleja, pero en ningún caso de absoluta identidad. La providencia divina, como uno de los atributos de Dios, sólo puede hacer el bien activamente, lo mismo que el dios del *Timeo* platónico; el *Lógos*, por el contrario, actuará como instancia que pretende evitar el mal a los hombres. De esta diferenciación puede entenderse el papel que se le dará a la razón en gran parte de la tradición occidental, queramos pensarlo por ver en los escritos de Filón un legado no del todo consciente, queramos pensarlo por el papel, que, “a la defensiva”, se le atribuirá al carácter más racional del *lógos* en la tradición cristiana. No obstante, como podrá intuirse, pese a las diferencias entre *Lógos* y providencia en Filón, no siempre quedará tan claro que hablamos de cuestiones distintas.

¹⁹⁹ Esta moralización del orden del cosmos es evidente en la medida en que Filón “[...] encuentra en el logos, concebido según una inspiración heraclíteica, como el azar, el principio de los contrarios, del bien y del mal. [...] El logos puede ser principio de los contrarios, pero Dios no. Allá donde haya pareja de contrarios, en efecto, hay necesariamente bien y mal. [...] Por el hecho de que un ser contenga a la vez mal y bien, el logos interviene en su principio. Así, es el logos y no Dios quien es el principio del ascetismo, modalidad del alma caracterizada por el retorno al bien” [traducción nuestra] (Bréhier, 1950, 99). La pregunta que nos surge es: ¿realmente nos encontramos ante un *logos* meramente heraclíteo? En la medida en que hay un ascetismo y una mirada que puede alejarse del flujo del mundo, este azar no corresponde sin más a una defensa de la fortuna, sino a su establecimiento a causa de las limitaciones cognitivas del hombre, que no sólo están en Filón (al ser el correlato lógico de la inescrutabilidad de Dios), sino también, por ejemplo, en la defensa de la *heimarmene* de Crisipo.

[§2] Del escrito *De providentia* se concluye, como tema principal, el cuidado de Dios por los hombres; lo que en la Stoa era una razón providente que atendía al hombre por participar de la inteligencia, en Filón se convierte en una preocupación *consciente* de Dios, cuya forma de actuar se encuadra según la lógica de la protección familiar:

Dios, el padre de la inteligencia racional, no sólo extiende Su cuidado a todos los que participan del don de la razón, sino que se preocupa también por aquellos que viven una vida culpable, con los que, por otra parte, les ofrece la oportunidad de corregirse, y por otra se ajusta a los dictados de Su misericordiosa naturaleza (Prov. II, 6).

La motivación fundamental de Dios (la misericordia) no es separable de su racionalidad; incluso podríamos afirmar que la razón depende de su misericordia, o bien que son completamente parejas. Esta protección patriarcal, así como su misericordia, no dejan completamente de lado los arrebatos de cólera divina, que son subsumidos en la preocupación de Yahvé por sus fieles. De ahí la sutil neutralización de la ira divina, que, junto a la misericordia, acentúan el atributo de voluntad divina. Por la preeminencia de esta voluntad, la providencia de la Stoa adquiere, en el corpus filoniano, tintes más antropomórficos. Esta providencia se mostrará en el íterin del éxodo judaico liderado por Moisés, el cual se entenderá, más que como una prueba de fe al estilo de Abraham, como una promesa que Dios puede y quiere cumplir para los hombres justos. Tomemos el caso de su aparición en la zarza en llamas: en la llama aparece el ángel, como una de las modalidades del *Lógos* filoniano. Esta zarza incombustible es el pueblo judío oprimido y el fuego que no la apaga los esfuerzos vanos por acabar con el mismo: “El ángel es el símbolo de la providencia que Dios tiene, que en gran silencio alivia los grandes temores según las esperanzas de todos” (Vit. XII, 67). Si tal es su modo de proceder se debe a que “Dios se apiada y cura sus padecimientos, por una parte, en virtud de su natural bondad amor a los hombres; por otra, porque quería honrar al que había designado conductor y, más aún, hacer ver la piedad y santidad con que éste se comportaba tanto en los asuntos manifiestos como en los ocultos” (ibid., XXVI, 198). Nos encontramos con un Dios que, a través del *Lógos*, se preocupa moralmente por los avatares del hombre, un Dios “que invisiblemente tiende su mano a los que han sufrido injusticia” (Leg. XXXI, 220), es decir, una providencia que equilibra la situación moral en el mundo. Pero ello no significa que podamos siempre entender los designios de la providencia. En Filón encontramos una tensión entre la inescrutabilidad del Dios testamentario y su apego a la preocupación moral por el hombre. Esta tensión la

podemos plasmar en dos momentos lógicos que, llevados a su extremo, podrían llegar a contradecirse entre sí:

1) De un lado, nos encontramos con una clara deficiencia intelectual por parte del ser humano, la cual es constitutiva del mismo incluso a pesar de su aprendizaje constante:

Hasta cierto punto, nosotros los ancianos aún somos niños. En nuestros cuerpos hemos envejecido por el paso del tiempo, pero en nuestras almas somos enteramente como bebés, cuando creemos que lo más inestable, la suerte, es inamovible, y lo más firme, la naturaleza, es lo más inseguro (Leg. I, 1).

En el ser humano hallamos una tendencia a quedarse en una encrucijada respecto al verdadero conocimiento: le es francamente difícil desapegarse de la idea de fortuna y azar, cuando realmente tiene constancia, gracias a su inteligencia, de que la naturaleza tiene sus normas fijas y aprehensibles con el estudio adecuado. La fortuna se vincula erróneamente al destino, pues se le atribuye un carácter inexorable que de hecho no tiene. Esta fortuna, entonces, no es la explicación adecuada de los avatares del mundo, ni siquiera cuando creemos que la injusticia cae sobre nosotros. Es más, cuando reclamamos la falta de atención de Dios a los hombres justos y necesitados, Filón constata que

Los juicios de Dios no son iguales a los del hombre, ya que nosotros examinamos aquello que aparece visible, en tanto que Él, penetrando sin ruidos en lo recóndito del alma, ilumina la inteligencia tornándola clara como a pleno sol; y despojándola de las envolturas que la cubren, examina nuestros designios en su desnuda realidad, y distingue al punto lo adulterado de los genuino (Prov. II, 35).

Lo que pretendemos reclamar como justo no puede compararse ante la justicia de Dios. Pero el motivo quedó explícito anteriormente: no podemos desapegarnos por completo de aquellas taras sensibles que siempre, por activa y por pasiva, se encuentran al acecho para nublarnos el juicio²⁰⁰.

2) Aun asumiendo las deficiencias intelectivas del hombre, no deja de ser patente que éste pueda reconocer sus límites. Más aún: conociendo tales límites, Filón puede dar cuenta de la dinámica de la providencia divina. De igual modo que los padres ayudan más a aquellos hijos desviados del buen camino (pues los virtuosos poco necesitan tales apoyos), así Dios también llega a introducir la tiranía o ciertos males en el mundo, con

²⁰⁰ “En nuestro tribunal intervienen muchos factores de error: los engañadores sentidos, las insidiosas pasiones y la poderosísima muralla de los vicios; en tanto que en el tribunal de Dios nada hay que induzca a engaño, sino justicia y verdad, gracias a las cuales cada caso es arbitrado de manera digna de alabanza y es natural que sea rectamente resuelto” (Prov. II, 36).

tal de hacer patente un castigo que, con miras al futuro, puede mejorar la condición de ciertos pueblos que se han visto abocados al vicio:

El castigo es con relación a la ley lo que el tirano es con respecto al pueblo. Así pues, cada vez que una grave penuria y escasez de virtud hace presa en los estados y prevalece en ellos una insensatez sin límites, en esas circunstancias Dios, deseoso de apartar el veloz impulso del vicio como se aparta la corriente de un torrente, concede fuerza y poder a los bien dotados para el mando por naturaleza; a fin de que nuestra especie sea purificada (Prov. II, 37-38).

Lo que parecen dos momentos opuestos (ayuda y castigo a quien se deja arrastrar por los vicios) son, desde el punto de vista divino, dos formas de ayudar a llegar al mismo fin, es decir, la contemplación de la divinidad desde una santidad moral.

Nos encontramos ante una situación que no es tan aporética como aparenta: el ser humano no puede comprender el mundo sin una cierta miopía que le es constitutiva. Esta miopía no procede del intelecto, sino de las demás características de la psique humana que funcionan siempre conjuntamente. Pero en la medida en que nuestra finitud nos impide dar con la plenitud de lo divino, lo divino mismo viene a nuestro encuentro (no siempre del modo más agradable a nuestra sensibilidad) para dar sentido a la aspiración a la plenitud del alma. Que los medios con los que Dios opera se inscriban dentro de la lógica del premio/castigo nos pone en la pista de que, si el Dios de Filón sólo puede hacer el bien, tendrá que haber una instancia intermedia desde la que nuestros juicios se inscriban entre dos opciones (bien/mal) que no sean constitutivas de Dios pero sí de nuestra aprehensión mediata del mismo. Es en este momento donde se plantea la sutil distinción entre *lógos* y providencia.

[§3] El carácter inescrutable de lo divino no es tan fuerte como para que no tengamos consciencia de qué camino moral hemos de recorrer. La ley mosaica es una clara prueba al respecto. La relación de los hombres con la ley evidencia la antropología fundamental de Filón: los hombres, viviendo en sociedad, obedecen al bien cuando éste es manifiesto²⁰¹. Y a su vez, tal obediencia al bien muestra la ayuda providencial de Dios:

²⁰¹ Es aquí precisamente donde hallamos la tentativa filoniana de aunar estoicismo y judaísmo, aunque ello implique problemas de construcción sistemática evidentes: “A veces, por lo demás, la fusión no se realiza sino imperfectamente o incluso no se da, y los símbolos bíblicos se dan cita compitiendo, por así decirlo, con los símbolos griegos” [traducción nuestra] (Nikiprowetzky, 1977, 106). A los textos estoicos

Si, en cambio <el gobernante> toma decisiones más austeras y honorables, también entre ellos los muy indisciplinados cambian hacia el autodominio, procurando dar la impresión de que quieren ser semejantes a él, ya sea por miedo o por vergüenza. Porque nunca los peores, ni siquiera dementes, descalificarían a los mejores. Quizás entonces, como estaba <Moisés> destinado a ser legislador, él mismo se convirtió mucho antes en ley viviente y racional [λογικός] por providencia divina, la cual, sin que él lo supiera, habíalo designado legislador con anticipación (Vit. II, XXVIII, 161-162).

Aquí la providencia se muestra en su carácter integral: dispensadora de la potestad en el mundo, vivificadora de la ley y agente de los avatares mundanos; todo ello sin la conciencia expresa de aquellos actores que entran en juego para la consecución de los objetivos divinos. No hay que olvidar que aquí el gobernador mundano, por otra parte, *encarna* la ley, lo que significa: gobierna principalmente en el mundo, pero a través de medios visibles y vivientes. La relación entre lo sensible y lo intelectual, aunque jerarquizada, no parece atender en Filón a un principio escatológico verdaderamente tajante. La estrategia argumentativa consiste en dejar “a la potencia creadora y benefactora por encima de la potencia regia, legislativa o punitiva” (Villacañas, 2016, 109). Los dos niveles del poder evidencian la mediación necesaria entre Yahvé y los seres humanos. A partir de lo sensible, se asciende hasta la contemplación de lo intelectual, y en esa ascensión damos cuenta del *Lógos* divino; es la gobernanza orientada hacia el bien la que nos pone en la pista del carácter bondadoso de Dios; ¿acaso no es esto muestra, en las concesiones al pueblo de Israel, del cuidado de Dios por el mundo, *Lógos* mediante? Ciertamente es que habrá casos que los asimilemos *eo ipso* del lado de la injusticia, pero que, bien mirados, siempre habrán de ser entendidos como designios divinos que no llegaremos a comprender en su integridad. Partiendo de las bienaventuranzas del pueblo de Israel cuando éste sigue a Moisés, no se nos hace muy difícil relacionar la bondad divina con su carácter racional en un vínculo inseparable

y a los escritos veterotestamentarios les es común una idea de elevación del alma. Pero para Filón, con la ascensión en la naturaleza no se trata ya de la investigación desde la física, sino del conocimiento del pueblo de Israel y de la ley mosaica: “Si los términos parecen remitir a la ascensión del alma y a la contemplación del gran desfile de los dioses en el mito del Fedro, se trata en cambio de Israel, de su estudio y la práctica de la ley mosaica” [traducción nuestra] (ibid., 106). Esto también queda perfectamente expresado, desde un punto de vista integral, por Martín, D. “La tercera relación [la creatura que ve el mundo en tanto que creado por Dios] se da entre Dios y mundo, cuando éste regresa a su Creador como obra perfecta. Las imágenes filonianas ingresan entonces en un vértigo ascendente que, con el trasfondo del Templo judío y del Sumo Sacerdote teñido de concepciones estoicas, hacen confluír en una sola realidad las figuras del Logos santificador, el mundo y el hombre. Ya no interesa a Filón la explicación de la entidad física de los seres del mundo, sino que concibe su gradación como un camino por el cual el hombre asciende hacia Dios. Pero el mundo mismo, como Hijo primogénito de Dios, se viste humanamente para celebrar el culto de adoración. Este es el último paso en la concepción filoniana del mundo: la liturgia cósmica” (Martín, 1986, 125).

entre ambos. O sea: lo moral y lo racional son uno y lo mismo, pese a las dificultades con las que nos topemos:

Por cierto que, si tú extiendes la mirada de tu alma con deseos de contemplar, hasta dónde le es posible al humano entendimiento la providencia de Dios, alcanzarás una visión suficientemente clara del verdadero bien y te reirás de las cosas que consideramos bienes y que tú admirabas hasta entonces (*Prov.* II, 9).

Los ejemplos que señala acerca de los bienes no están ligados necesariamente con un ascetismo de corte neoplatónico, sino más bien con una frugalidad que vuelve más fácil el culto a Dios: alimentos, cobijo, fraternidad. El *Lógos* de Dios nos concede una mirada diáfana sobre la creación cuidadosa de Yahvé, y sobre ésta se erige. La providencia se manifiesta cuando, además, tal cuidado apunta a una planificación grupal: la nación de Israel en la narración bíblica, todos los hombres buenos en Filón. Pero, insistamos, en cuanto providencia, ésta atiende a una visión de conjunto, histórica y destinal:

Es imposible que, siendo hombre, alguien prevea la fortuita concatenación del futuro ni las decisiones que tomarán los demás. Para Dios, en cambio, todas las cosas son evidentes como en una pura luz. Y tras penetrar hasta en los repliegues del alma, escruta con sus propios poderes como si fuera pleno día lo que a los otros es oculto, y valiéndose de la previsión [*προμήθεια*] y la providencia [*πρόνοια*], virtudes propias, no permite que nada se le escape ni que algo quede fuera de su captación, y nada de las cosas futuras son invisibles o independientes ante él, porque nada hay invisible ni futuro para Dios (*Deus.* VI, 29).

La diferencia entre *previsión* y *provisión*, explícita en el texto, no implicará en ningún caso la posibilidad de separar ambos temas. Yahvé conoce que sucederá de antemano en la historia terrenal, y a la vez cuidará de su pueblo, pues ambas virtudes se dan simultáneamente. Podría pensarse que son lo mismo, pero a continuación ejemplifica las diferencias: “Dios es en verdad el padre, artesano y administrador de lo que hay en el cielo y en el mundo” (*ibid.*, VI, 30). Ello no significa que a veces no se confundan completamente en la obra filoniana; así, por ejemplo: “Pero no es posible que la Providencia acierte ocasionalmente, puesto que si la previsión humana acierta a menudo, la divina lo hará siempre sin excepción” (*Con.* XXIII, 115). Y, sin embargo, nuevamente, esta previsión está íntimamente conectada al recto y ordenado gobierno de las cosas (*ibid.*, XXIII, 112). Previsión humana y divina, gobierno del mundo y de sí mismo: al menos desde Crisipo, el problema de la relación entre destino y libertad será una constante en los discursos en torno a la providencia desde ese momento en adelante. Para el caso que nos concierne, conste que la previsión divina ha de enmarcarse en el cuadro de la Creación: si para Dios no hay futuro, si su situación es la de pura eternidad,

lo que entendamos por previsión se queda, forzosamente, en la historia terrena, en cómo la mente humana atisba, muy desfiguradamente, las facultades divinas. He aquí uno de los primeros tanteos con los que hemos de mostrar los puntos de conexión entre el *Lógos* y la *prónoia* en Filón. El *Lógos* de Filón actúa como intermediario entre Dios y el mundo, siendo a veces identificado con los ángeles; pero, en cualquier caso, podemos entenderlo como la conexión entre Creador y Creación que, a su vez, permite la ascensión de los hombres de Dios²⁰². La situación de los ángeles al mismo nivel del *Lógos* muestra el perfil *mensajero* del mismo, su carácter mediador²⁰³. Ello acarrea, como era de esperar, el estatuto hermenéutico con el que los hombres hacen frente al mundo. Mundo concebido, por ello, a caballo entre la *physis* creada y el *lenguaje* con el que se crea: “Después de pasar por medio de las construcciones particulares, contempla la más grande casa o ciudad, es decir, este mundo; hallarás, pues, que la causa de esto es Dios por quien ha sido creado, que su materia son los cuatro elementos de los que está compuesto, que su instrumento es el *Lógos* de Dios mediante el cual fue construido, y que el fin de la construcción es la bondad del constructor” (*Cher.* XXXV, 127). El *Lógos* es un medio que juega en una dialéctica entre la oscuridad que tenemos respecto a la esencia de Dios y la transparencia que tenemos del mismo a través de la escritura; el fin, la bondad de Dios, bien podría coincidir con su carácter providencial, si bien no queda explícita tal aseveración. El *Lógos* se entiende a la vez como instancia racional e instancia interpretativa: Dios va más allá del hombre, pero tenemos el *Lógos* como medio para salvar el abismo que nos separa del mismo²⁰⁴. Ese salto constata la dualidad ínsita en el ser humano, desde la cual se entiende ese juego entre comprensión e

²⁰² A partir de los *spermatikoi logoi* de la Stoa, Filón, “[...] pone el *logos*, en cuanto intérprete dado a los hombres, bajo el mismo plano que los ángeles” [traducción nuestra] (Pohlenz, 2005, 781).

²⁰³ No obstante, no tiene sentido identificar punto por punto al *Logos* filoniano con los ángeles. Bien es cierto que “el *Logos*, como *Mente* o *Razón* en la que las *Ideas* existen, adquiere cierta independencia respecto de la esencia de Dios. Y de tal modo, el mundo de las *Ideas* en su totalidad constituye el modelo para el universo material que Dios ha creado” [traducción nuestra] (Williamson, 1989, 111). Pero no tiene sentido, como bien señala Bréhier, conferirle una personalidad aparte de la de Dios: “Se pregunta a menudo hasta qué punto Filón creía en una existencia personal del *logos*. Pero la cuestión está muy mal planteada. Es harto dudoso, en efecto, que un antiguo hubiese tenido la idea clara de la distinción entre una persona consciente y un ser que no existe por sí, sino solamente en sí. Por el contrario, tal concepción [unitaria] era corriente en una época donde la interpretación alegórica. Ello a diferencia de los mitos que eran medio abstractos, medio concretos y que, como el Zeus de los estoicos en el Himno de Cleantes, mantenían en la noción física o moral que representaban simbólicamente un poco de su individualidad mítica” [traducción nuestra] (Bréhier, 1950, 107).

²⁰⁴ Contradicciones que constatamos en la exposición de tesis como “Dios es como un hombre” y “Dios no es como un hombre” (*Quod deus sit immutabilis* Obras II, 60-69). A tales afirmaciones hay que emparejarlas, para nuestra comprensión intelectual, el temor y el amor, respectivamente: el amor para quienes lo comprenden intelectualmente, el temor para quienes sean propensos a considerarlo según elementos antropomórficos. En cualquier caso, conviene entender tal dialéctica a partir del hecho de la relación y no relación de Dios para con el ser humano.

incomprensión de Dios²⁰⁵. Entender qué sea el *Lógos* en Filón implica, por lo tanto, dar cuenta del carácter tensional del ser humano en tanto ser racional y creatura, tanto en su cariz ontológico lingüístico. No es de extrañar entonces que el *lógos*, aun sin los atributos específicos del *verbo* del evangelio de Juan, oscile entre la razón del mundo y la palabra que lo comanda.

[§4] No es difícil constatar cómo hemos ido pasando de una lectura sobre la providencia a una lectura sobre el *Lógos*, ambas fuertemente solapadas y difíciles de separar sin extirparles alguna condición que las vincule. Sin duda el *Lógos* es el concepto que ha sido más tematizado por Filón de ambos, y esto repercute en la interpretación de la providencia que llevamos a cabo. En la medida en que el *Lógos* equilibra el mundo, su acción apunta a hacer el bien, no parece poder identificarse con un *Lógos* que opera en un espacio en el que caben lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso. Hay un aspecto con el que podemos apreciar esta diferencia en lo que atañe a la providencia: ésta se preocupa sólo de la realización moral del ser humano en la creación y de ningún otro escenario del mundo:

Pero las escarchas, las nieves y todos los fenómenos similares son circunstancias concomitantes del enfriamiento del aire, del mismo modo que los relámpagos y truenos lo son de los choques y roces de las nubes; y seguramente en ninguno de ellos interviene Su providencia, sino resultan incidentalmente de las lluvias y los vientos, en los que se originan la vida, el sustento y el desarrollo de los seres vivos (Prov. II, 45).

Lo fundamental, como se vuelve a constatar con otros ejemplos ulteriores (Prov. II, 59), es que hay *procesos concomitantes* que no dependen de los designios divinos. Si el *Lógos* está presente en todos los poros de la creación, no así sucede con la providencia, que “se contenta con vigilar las cosas más importantes del mundo” (Prov. II, 54). ¿Cómo salvar entonces aquellos pasajes en los que a Dios se le hace responsable de las catástrofes de manera deliberada?:

¿Y qué tiene de extraño el que Dios emplee tiranos para extirpar el vicio cuando éste se ha derramado por ciudades, países y naciones? Porque, a menudo, sin recurrir a los servicios de otros, Él mismo hace esto por Sí mismo, enviando el hambre, la peste terremotos y todas las demás desgracias que de Él proceden, a causa de las cuales inmensas muchedumbres perecen día tras día y una gran porción de la tierra habitada padece desolación como consecuencia de la Divina preocupación por la virtud (Prov. II, 41).

²⁰⁵ Elementos contradictorios que pueden recogerse en su teoría del *nous*, (Martín, 1986, 54-68, 91-96) que aquí no trataremos.

Este Dios *actúa por Sí mismo*, no mediante una instrumentalización de sí en la modalidad de *Lógos*. Este dios que azota pueblos enteros es el Dios providencial, que sólo busca el bien de los hombres²⁰⁶. Ciertamente es el Antiguo Testamento, tomado en su integridad, es difícil de defender desde un punto de vista moral si entendemos que el bien se identifica con una suerte de “pacifismo suave”; lo que abundan más bien son ejemplos de castigo al más mínimo descuido de los preceptos de la Alianza. Pero también es cierto que Filón se erige como uno de los primeros padres de la hermenéutica en su sentido más radical, y que, junto a su formación helenística, reconducirá los ejemplos, si no a una relativización de las intervenciones más agresivas, sí al aprendizaje exegético que da cuenta de la validez de los castigos divinos. Filón toma del estoicismo la distinción entre *lógos endiathetos*, o discurso interior, y *lógos prophorikós*, como discurso exterior. Y la emplea de un modo bastante peculiar: en cuanto discurso interior, el *lógos endiathetos* coincide con el *Lógos* mismo, pero éste no puede ser exteriorizado sin traicionarlo. ¿No hay acaso un *Lógos* que rige toda la creación, y por ende el mundo físico? Ciertamente, y ese *Lógos* puede incluir lo contradictorio de la creación en sí mismo: lo verdadero y lo falso, lo frío y lo caliente, lo bueno y lo malo. Pero la comprensión de ese *Lógos* le está vedada parcialmente al hombre en su cariz sensible, por lo que *sólo en su discurso interior le puede ser mostrado ese Lógos que conectaría con los planes providenciales*. Incluso en ese discurso interior, aquello que quede de lenguaje esconde la majestuosidad de Dios²⁰⁷. Precisamente en esa interioridad donde tiene sentido encontrar el punto de unión entre Dios en tanto que *Lógos* y Dios en tanto que divina providencia: Dios busca la virtud de los hombres y éstos son orientados según el castigo o el premio, pero la ayuda misericordiosa *sólo puede ser pensada*: recordemos que siempre entre Dios y el mundo hay un abismo que queda salvado exclusivamente por el *Lógos*. E incluso de este modo, el destino de los tiranos enviados por Dios se asemeja a la descripción hegeliana de los héroes tras ser usados por el ardid de la razón:

Y ciertamente, así como el poder del fuego, una vez que ha consumido la materia a su alcance, se consume finalmente a sí mismo, del mismo modo aquellos que han

²⁰⁶ Por ese carácter de *cuidado* expresado de la divinidad, que hemos venido tratando a lo largo del capítulo, no podemos compartir las tesis de Mondolfo y Zeller sobre Filón, quienes ven en su teorización de la providencia una herencia sin gran originalidad respecto a las tesis estoicas sobre el cosmos (Zeller y Mondolfo, 1979, 537-538).

²⁰⁷ “Las palabras, siendo ellas mismas las sombras de las cosas, no son solamente el medio que tiene el hombre para llegar a pensamientos fijos, ordenados, distintos, sino que, aún más, son una especie de pensamiento inferior. En particular, el logos o palabra de Dios es una sombra del mismo Dios” [traducción nuestra] (Bréhier, 1950, 203-204).

alcanzado el poder sobre las multitudes, una vez que han agotado a sus estados y los han dejado vacíos de hombres, parecen pagando la pena por lo hecho a todos” (*Prov.* II, 40).

Este pasaje podría ser justificado siguiendo las coordenadas que acabamos de ofrecer, aunque aquí la lógica del merecimiento del castigo choca frontalmente con la unilateralidad moral de Dios. Tampoco es nuestro deseo forzar la sistematización total de un sistema tan complejo como es el filoniano, máxime si atendemos al elenco de influencias tan variadas con las que trabaja. La insistencia en el castigo delata la tensión entre el discurso providencialista, de corte heleno, y la mentalidad escatológica (en las coordenadas de la Gehena), de corte judío.

[§5] En pocas palabras, indiquemos qué elementos podemos entresacar de la providencia en Filón:

- Esencialmente, la providencia no es sino el *cuidado* de Dios respecto al mundo, una atención exclusiva a la integridad moral de los hombres, para que busquen o perseveren en la piedad.
- Ese cuidado se aprehende y agradece mediante la *interiorización* del sabio de la *contemplatio Dei* según el *lógos endiathetos*, con el que se le vuelven *pensables* los designios divinos (que jamás plenamente evidentes).
- Este *lógos endiathetos* muestra que el hombre sólo puede ser salvado por elementos allende su autodeterminación.
- Esa interiorización permite la comprensión del *Lógos* divino en el espacio de la creación. El *Lógos*, medio entre Dios y la creación, comprende en sí y ordena los contrarios y apunta a la necesidad de que, para el hombre, los contrarios sean encauzados en la unidad del bien en la ascensión a Dios.

[§6] Las alusiones de Vico a Filón son abundantes a lo largo de su obra, aunque rara vez quedan referidas directamente al concepto de providencia. Lo cierto es que Vico, en el *Il Diritto Universale*, reconoce algunos de los elementos válidos de la Stoa para su propia sistemática: “[...] Sed, quantum verbum est, quo Deus humanae menti aeternum verum «fatur», unde «fas» ius naturale posterius dixere philosophi, sententia est

planissime vera: cum id ius sit omnino immutabile”²⁰⁸ (DU II-1, VI). Con ello, sin embargo, más que a la Stoa misma, parece que Vico está haciendo una referencia tangencial al *lógos prophorikós* (palabra proclamada) y el *lógos endiathetos* (palabra interior), distinción propia de la Stoa pero remodelada en la filosofía de Filón. Pues lo cierto es que la figura del sabio se plantea bastante problemática en su relación directa con el resto de la comunidad. Esta distinción entre el saber y el proferir las verdades eternas puede ponernos sobre la pista que anuncia esta tensión que se da en la figura del sabio: saber de las verdades de la comunidad, por un lado, acatar las meras certezas de la comunidad, por el otro. Realmente no es importante saber si tales ideas fueron asimiladas por Vico desde las lecturas filonianas o de aquéllas estoicas: también en Cicerón nos encontramos con un problema análogo.

3. *El Lógos en Clemente de Alejandría*

[§1] El pasaje de Filón a Clemente de Alejandría no se resume sin más como el legado de un pensador judío helenizado al pensamiento cristiano de la patrística apologética. La dependencia de Clemente respecto al *corpus* de Filón es, sin duda, innegable; pero innegable también es el cambio funcional de los conceptos filonianos en la obra de Clemente. Y estrictamente hablando, tampoco es que se trate de conceptos que fuesen “propiedad” Filón, pues Alejandría por sí misma constituía un centro cultural en el que el sincretismo era la moneda de cambio corriente. Lo incuestionable es la guía que supondrá la teoría filoniana para todos los estudiosos de la época, especialmente para aquellos de matriz cristiana.

Un primer acercamiento a la obra de Clemente deja ya constancia de la primacía asumida que tiene, en todo el cristianismo, la presencia de Dios en el mundo en cuanto orden armónico del mismo. Esto, desde luego, no es de cuño exclusivo cristiano; baste recordar el *Himno a Zeus* de Cleantes para constatar esta postura intelectual tan dominante. Lo peculiar del pensamiento cristiano será la introducción de la *novedad* del mensaje bíblico que *ratificará* el orden que antes se aprehendía, pero que desde ahora se

²⁰⁸ “Mas, en cuanto es *verbum* [palabra] con la que Dios *fatur* [dice] la eterna verdad a la mente humana – por la que los filósofos llamaron al *fas* [lícito divino] “*ius naturale posterius*” [derecho natural posterior o secundario]–, es una idea completamente verdadera, por ser tal derecho absolutamente inmutable”.

palpará a través de una voz testimonial, sin metáforas ni analogías de por medio²⁰⁹. Junto a esto, remarquemos que gran parte de la obra apologética de Clemente, como la de otros tantos autores de la época (sea Ireneo de Lyon u Orígenes de Capadocia), está dirigida tanto al público intelectual como al público cultural, tanto a aquellos que participan de los ritos oficiales de la ciudad como a los que se han introducido en alguna corriente gnóstica. Por esta razón, en sus obras se darán cita tanto las alusiones a los peripatéticos y a los cultos báquicos con similar alcance crítico. Y la jerarquización entre unos y otros no es tan grande, pues, en definitiva, todos tienen algo de saber, a la vez que todos adolecen del mensaje cristiano que aún no han incorporado, o que han incorporado con demasiados desvíos, como es el caso de algunas gnosis.

Las alusiones que Clemente a la providencia irán en la línea del uso de un concepto presuntamente consabido²¹⁰, aunque ya sabemos que sus atribuciones no siempre son tan claras. De igual modo sucederá en lo que concierne al *Lógos* (pues sólo en la iniciación más profunda al cristianismo éste se podrá dar en toda su plenitud). Lo que sí queda claro es que, lo mismo que en el caso de Filón, la religión es el modo constitutivo del verdadero saber, que se corresponde punto por punto con la salvación: “Sólo la religión es una exhortación universal, sin duda para toda la vida; en cualquier circunstancia, en toda situación nos dirige con fuerza hasta el fin supremo, la vida” (Prot. XI, 113.1). No hay necesidad alguna de desdeñar ningún saber, pero es precisamente el de la religión, el más accesible a todos, aquél en el que la ciencia y el bien confluyen. Estrictamente hablando, no hay necesidad de más saberes desde la venida de Cristo, pues “[... ahora el maestro nos lo ofrece todo y todo ha llegado ya a ser por el *Lógos* una Atenas y una Grecia” (Prot. XI, 112.1). Pero Clemente es consciente de que se mueve en un ambiente en el que ha de convencer a personas de diversos estratos culturales. Por ello tendrá que dar explicaciones filosóficas de la figura de Cristo, en la que habitualmente identifica el *Lógos*, para mostrar el nexo entre la razón de los hombres, el *lógos* de nuestro discernimiento y el *Lógos* en cuanto Cristo al

²⁰⁹ Pensemos en la explicación que ofrecimos previamente (Bréhier, 1950, 107) en torno a las figuras míticas de Zeus o Apolo: en Clemente, como en gran parte del cristianismo, la persona de Cristo como Dios rompe con esa dualidad entre abstracción y mitologema de la idea. O más aún: estipula tal dualidad como dualidad, ambigua y carente de fundamento frente a la persona de Cristo.

²¹⁰ De hecho, la providencia no puede ser probada, pues ésto constituye un acto de impiedad (Strom. V, 6.1). Las razones de ello, más allá de la impiedad, suponen la imposibilidad de conocer la sabiduría de Dios mediante el *logos prophorikos* o el *logos endiathetos* (ibid., VI, 6.4). He aquí uno de los puntos clave que separan a Clemente de Filón respecto a la herencia estoica.

que, como Hijo de Dios, pretendemos contemplar. Este nexos entre Cristo, Dios y los hombres es lo que permite la ciencia y la salvación:

«Imagen de Dios» es su Lógos (Hijo legítimo del «Nous», el Lógos divino, la luz modelo de la luz); imagen del Lógos es el hombre verdadero, el «nous» que hay en él; se dice que por esto fue hecho «según la imagen» de Dios y «conforme a su semejanza». Se parece al Lógos divino por la inteligencia de su corazón y por ella es razonable (Prot. X, 98.4).

No resulta muy difícil comprender la estrategia de la vinculación entre cristianismo y filosofía helénica en Clemente: aquello que era saber y búsqueda del bien, especialmente en las escuelas platónicas, refiere además directamente a la imagen del hombre, que se coloca como ente privilegiado en el cosmos (Strom. I, 7.3, I, 63.1)²¹¹ y el cual, por naturaleza, y no sólo por esfuerzo intelectual, tiende hacia lo divino. He aquí uno de los primeros pasos para entender la providencia clementina: las filosofías paganas también son obra de la divina providencia²¹² (ibid., I, 18.4). La tensión entre intelecto y naturaleza humana no siempre es aguda, pues Dios “[...] ordenó también todo este mundo con armonía y dirigió la diferencia que había entre los elementos del mundo a una disposición de concordia, para que todo el universo fuera armonía” (Prot. I, 5.1). Esta armonía del universo, implica también una armonía del micro y del macrocosmos: “Pues el Lógos de Dios [...] llenó de armonía, por el Espíritu Santo, este universo y el pequeño universo” (Prot. I, 5.3). Razón y mundo coinciden, pero el vínculo se comprende mejor gracias a las Escrituras, que testimonian la ligazón de todo por obra del creador. Asistimos así a una planificación providencial que busca la consumación de la religión verdadera, la cual vuelve innecesarias a todas las filosofías (Strom. I, 30.4). Por ello la religión cristiana constituye el verdadero saber: aunque cualquier ciencia dé cuenta del mundo de un modo satisfactorio, ésta arrastra consigo siempre el peligro de volverse elitista, como bien aprendimos de las sectas gnósticas. Y un saber que desdeñe las palabras de la Escritura es un saber que errará: aparecido Cristo, siendo éste el *Lógos*, no hay necesidad de rodear sus palabras, pues ellas son el saber del mismo Dios; de lo contrario, quien no lo haga, “al no elegir lo mejor, se servirá de un razonamiento condenatorio, ya que, como hombre, ha nacido para estar familiarmente junto a Dios”

²¹¹ A los animales, en cambio “una única cosa les asusta: el cielo, pues no pueden conocer a Dios porque carecen de razón” (Prot. 108.1). ¿Es sencillamente una apelación a la razón? No si la entendemos desde una definición muy laxa: a la razón le va de suyo la felicidad y la fe frente al temor de aquello que inspira lo que no puede ser conocido.

²¹² La relación de Clemente con la filosofía griega es, a pesar de todo, ambigua: antes de la venida de Cristo se necesitaba para justificar a los griegos (Strom. I, 28.1); sin embargo, considera que estos filósofos usurparon y plagiaron las enseñanzas de Moisés (ibid., V, 10.1, V, 89,1-7).

(Prot. X, 100.2). Lo que Filón mostraba como el *Lógos* con el que podemos aprehender el mundo en su conjunto (lectura de la Biblia mediante), aquí se traslada al mensaje de Cristo, que cualquier profano puede entender sin gran dificultad con la ayuda de la fe, la cual tiene una raíz común con el saber (Gilson, 1995, 52). Cristo se rige como el *Lógos* único, Dios y hombre al mismo tiempo, que vincula mundo y cielo, fe y saber (Prot. I, 7, 1). Pues Cristo se erige como el Pedagogo, aquél que enseña a los hombres el camino de la salvación²¹³. El mensaje del Pedagogo conduce a la verdadera sabiduría, el *Lógos* hecho carne cuya palabra es ley, pero cuya ley pasa de acatarse sumisamente a ser vivenciada como libertad (Strom, I, 31.1; VII, 10.1). Y el mensaje de Cristo nos dará ciertas claves sobre la providencia divina, puesto que ésta se vincula directamente con el anuncio de la parusía (Strom. V, 10.1). Mas, con todo, el anuncio no anula en absoluto la búsqueda del saber; la búsqueda correcta abre el camino a la conducta pía:

El que encontrare [esa ciencia], por divina Providencia [*theian prónoian*] obtiene los mejores bienes: el comienzo de la fe, el deseo de una conducta recta, el caminar hacia la verdad, el anhelo de la investigación, la huella de la gnosis; por decirlo brevemente, se le conceden los medios de salvación (Strom. I, 4.3).

Este camino les estaba vedado a los antiguos, pues requiere del anuncio de la palabra, que se manifiesta como orden providencial: “El salvador es enviado aquí abajo, cual maestro y guía en la adquisición del bien, y como inflexible y santa manifestación de la divina providencia” (Strom. V, 7.8). La tarea del cristiano consiste en enfocar correctamente el saber y comportarse adecuadamente ante el mensaje de Dios. Será por ello menester entender qué tipo de obediencia exige Dios de los hombres.

[§2] La providencia en Clemente acentuará el carácter preternatural que presiona sobre las leyes del mundo, y esto gracias a la personificación del *Lógos* en Cristo, personificación que era impensable en el *Lógos* de Filón. La conjunción de fe y saber, con Clemente, permite un acceso más directo, conforme a los deseos del pedagogo, a la universalidad de la ciencia y de la salvación. Ya no hay necesidad de iniciarse en ritos místicos o gnósticos, pues basta con la hondura moral para adentrarse en el nexo entre religión y sabiduría:

²¹³ “La palabra «pedagogía» engloba diversos significados: puede referirse al que es guiado y aprende; al que dirige y enseña; en tercer lugar, a la educación misma; finalmente, a las cosas enseñadas: por ejemplo, los preceptos. La pedagogía de Dios es la que indica el camino recto de la verdad, con vistas a la contemplación de Dios; es también el modelo de la conducta santa propia de la ciudad eterna” (Ped. I, 54.1).

Si tú deseas verdaderamente ver a Dios, participa de las purificaciones dignas de Él. No te adornes con hojas de laurel, ni con cintas de lana o púrpura. Tras coronarte, en cambio, con la justicia y ceñirte la frente con hojas de fortaleza, ocúpate de las cosas de Cristo: «Pues yo soy la puerta», afirma en algún sitio. Puerta que es necesario que conozcamos los que queremos conocer a Dios, para que nos abra todas las demás del cielo (Prot. I, 10.2).

Esta puerta, o mediación del *Lógos* para nuestro saber y salvación, se erige como un Cristo humanizado y a la vez divino, en cuya personificación aquellos misterios irresolutos sobre el mundo se tornan claros y nítidos. Pero, insistamos, esta claridad se hace desde la propia razón, que ahora se despeja completamente, pues las anteriores nieblas no eran tan oscuras: “Las puertas del Logos son «razonables»²¹⁴ y se abren con la llave de la fe” (Prot. I, 10, 3). Aquella salvación que antes no era del todo posible, pues el ser humano sólo tenía la ayuda de su razón sin la gracia de Dios, desde la encarnación de Cristo puede consumarse, convirtiendo la fe en la llave a los misterios antes vedados para nuestro intelecto: “Sé con certeza que esta puerta, que tanto tiempo ha estado cerrada, es Él quien la abre y después desvela su interior y muestra lo que no se ha podido conocer antes” (ibid.). Las tentativas previas al mensaje de Cristo fallaban indefectiblemente, aunque tuviesen elementos razonables en sus proposiciones. Pues, ante la falta de la Revelación, ese saber se hacía vano, y tendía a convertirse, en cuanto se materializaba en culto religioso, en una proyección antropomórfica que desfiguraba la verdad:

Así pues, si se considera que ni una sola cosa de éstas es dios ni ninguna de las figuras insensibles hechas por los hombres, y, en cambio, se nos ha manifestado una providencia del poder divino, no nos queda más que reconocer que existe y subsiste realmente sólo el único que, en realidad, es Dios (Prot. X, 103.1).

La providencia se caracteriza principalmente por ser intervención en la ley de los entes: la irrupción de Cristo, hecho hombre, en el mundo. En cuanto hecho hombre, Cristo, el *Lógos*, da muestra de la fuerza de lo divino que, *sobrenaturalmente, reafirma la racionalidad de su creación y del mundo*. Lo sobrenatural del mensaje de Cristo se pone de manifiesto en la separación de Clemente respecto a los estoicos: éstos, que concebían lo real desde el materialismo, no podían sostener pensamiento coherente alguno acerca de la providencia (Strom. I, 51.1-2). Ahora el saber es posible con Cristo, y este saber, insistamos, no es lejano del saber de los griegos (de Platón, más concretamente); sólo se

²¹⁴ Como señala la traductora en la edición de Gredos, “logikai”, posee el doble sentido de “segunda persona de la trinidad” y “raciocinio del hombre que garantiza su discernimiento del bien y del mal”. (Clemente de Alejandría, 1994, 55). En esta doble faz de lo razonable apreciamos claramente el vínculo entre Cristo, como *Logos*, y el pueblo de Dios, ya vuelto cosmopolita, que razona y se vuelve a Cristo moralmente.

ha consumado por completo con aquellos elementos que no constaban en el inventario conceptual greco-latino:

Con rapidez insuperable y bondad inmensa, el poder divino iluminó la tierra y lo llenó todo con su semilla de salvación. El Señor no terminó de esta manera en tan poco tiempo una obra tan grande sin una providencia divina; fue despreciado por su apariencia, pero adorado por su obra. Es el purificador, el salvador, el pacificador. El Logos divino, el que ha aparecido como Dios verdadero (*Prot. X*, 110, 1)

Dios, el Creador, que en su carácter trinitario coincide con el *Lógos* y con el Espíritu Santo, puso de manifiesto su providencia como, si así queremos decirlo, *eficacia* de su potestad: la obra de la Creación se terminó, acorde a un plan, veloz y moralmente. La cuestión de la velocidad de la creación, más que lejana de la idea de aceleración apocalíptica, parece apuntar a la fuerza resolutiva de su decisión creadora y salvífica de Dios para con el hombre. De tal presteza se infiere para Clemente una preocupación de lo divino por lo humano que ha de ser respondida. La preocupación, por lo demás, evidencia la ligazón entre el bien y la utilidad máxima –de cara a una frugalidad que predispone a la salvación (*Ped. II*, 39.1)–. Ciertamente, a pesar de su carácter humano desagradable (*Ped. III*, 3.3), la coincidencia entre éste y Dios permite la adoración del mismo. Esta adoración no se centra en la estética del dios ritual, sino en la fuerza de la verdad de su mensaje, que resplandece cual pátina sobre las apariencias, inarmónicas, del Cristo humano y en apariencia finito. Adoración, rito, culto, ha habido en casi todas las culturas; ahora nos encontramos con una adoración que, además, da con una verdad de su exclusiva propiedad, y que nos ata a obedecerla: “El que no conoce al Logos por su ignorancia, obtiene indulgencia de su equivocación; pero el que se tapa los oídos y [no ha escuchado en su alma], lleva en su conciencia la desobediencia” (*Prot. X*, 100. 2). El conocimiento de las razones del mundo, tal y como sucedía en el mundo estoico, implica una disposición moral a la obediencia, y la providencia será quien ponga en movimiento la dinámica de tal obediencia: ante las maravillas de Dios, sólo podemos obedecerlo. Y obedecerlo incondicionalmente es obedecer a la razón que por fin se ha vuelto prístina a nuestro entendimiento. De nuevo irrumpe, tangencialmente, la trascendencia de la ley de Dios: “La salvación se obtiene por un cambio debido a la obediencia, y no por naturaleza” (*Strom. II*, 115.2). La recta razón no puede limitarse a contemplar este mundo: ha de buscar el salto y guiarse por la piedad. Así, razón y piedad convergen, de tal modo que generan una nueva diferenciación entre cristianos y no cristianos: “La superstición pierde y la piedad salva” (*Prot. X*, 90.3). Con esta operación Clemente le otorga un nuevo estatus, cualitativamente hablando, al misterio.

Este queda reapropiado y arrebatado de los cultos paganos; todo lo que antes era razonable tiene que reconducirse y reinterpretarse tras saber de la majestuosidad de Dios. Y este acto de “traición” a aquellos a los que antes les tendió la mano sólo es concebible por el poder mismo de la providencia divina.

Una vez iniciados en los verdaderos misterios, se entiende cómo la providencia goza de alcance universal y se preocupa por la organización del mundo, aunque sólo sea para una correcta preparación espiritual. Pues esta providencia se sirve de los males para la utilidad de los buenos (Strom. I, 81.5; I, 86.1-2). Ello no significa condenar a todos los paganos, pues a ellos también les ofreció ayuda (ibid., VI, 31.1-4). Todos los esfuerzos de la providencia en guiar políticamente a los hombres se hacen de cara a comprender la relación entre educación y obediencia, que facilitan la preparación espiritual (ibid., VI, 158.1-2). Tendremos que esperar hasta Agustín de Hipona, no obstante, para clarificar el rol que los pueblos paganos previos al mensaje cristiano tienen de cara al plan providencial.

[§3] Las discusiones de Clemente rara vez se centran en la providencia por sí misma; y sus concepciones del *Lógos*, aunque no hemos entrado a fondo en ellas, presentan inconsistencias fundamentales en su desarrollo íntegro, las cuales dificultan su identificación simple y directa con la segunda persona divina. En todo caso, el énfasis de Clemente en la figura del *Lógos* funciona a modo de estratagema de proselitismo dirigida a los no cristianos y de ascendencia cultural greco-latina en su mayoría. Este *Lógos* aúna lo racional y lo revelado de un modo tal que puede seducir a los iniciados en los cultos místicos, aunque ello se lleva a cabo con un propósito bien distinto: pues la salvación les compete a todos, y no a un grupo selecto, y la sabiduría puede hallarse en las más sencillas palabras de Cristo. Con todo, remarquemos los caracteres de esa providencia en Clemente:

- Ratifica la racionalidad de la creación, pero ahora, además, volviéndola comprensible tras el mensaje neotestamentario.
- Es una muestra de la fuerza de lo divino.
- Esa fuerza de lo divino conmina a la obediencia a la racionalidad.

Todos estos elementos servirán de material, mucho más que sugerente, en la obra de Giambattista Vico, si bien reconfigurados en el ámbito de las teologías civiles. El contexto viquiano, como es sabido, parte de todo un trasfondo renacentista en el que el concepto de fuerza no es separable de las indagaciones de Galileo. Vico tiene presente la distinción entre la física antigua, con sus implicaciones en las cosmogonías de sus pueblos, y la física moderna. Lo que no obsta para desestimar los esfuerzos teóricos de las naciones pasadas: lo interesante, a ojos de Vico, es saber reconducir esos falsos saberes en una teoría integral de la naturaleza humana. Las potencias de la naturaleza provocaban en ellos la comprensión de una providencia, que ataba a los hombres a las divinidades que creían verdaderas, pues “la fisica degl’ignoranti è una volgar metafisica, con la quale rendono le cagioni delle cose ch’ignorano alla volontà di Dio”²¹⁵ (SN44 §182). Tanto para Vico como para Clemente se vuelve necesaria la revelación divina²¹⁶, y con ella se establece el criterio de distinción entre verdad y superstición. No olvidemos, por otra parte que de la identificación entre utilidad y bien (XII 2, §2) –común a Sócrates, Cicerón y Clemente– Vico sacará jugo aplicándola al decurso de las naciones y las progresivas conquistas jurídicas que se obtienen, al pulir tal utilidad ampliando su terreno de aplicación en el derecho (SN44 §260).

4. Conclusiones: la providencia en la Escuela de Alejandría

Antes de pasar a Agustín de Hipona, conviene recalcar ciertos elementos peculiares que se detectan en los autores analizados. Pervive en ambos el deseo de demostrar el nexo existente entre religión y filosofía, nexo favorecido por esa dinámica aperturista del *lógos* estoico que ha sido absorbido en la exégesis de los textos testamentarios. Ese plan universal de la providencia cobra mayor sentido, en tanto que plan, desde la misión salvífica del cristianismo o desde la promesa de la alianza con el pueblo de Israel. Por otra parte, también atestiguamos, si bien con diferentes salidas en cada caso, un *acercamiento a lo misterioso y gnóstico*, acercamiento que se vuelve claro, en Filón, en su forma de entender la ascensión del sabio mediante el culto religioso, y en Clemente,

²¹⁵ “La física de los ignorantes es una metafísica vulgar, con la que atribuyen las causas de las cosas que ignoran a la voluntad de Dios”.

²¹⁶ Se podría decir que para Vico basta con la mera contemplación de las costumbres hebreas, dadas las escasísimas referencias al Nuevo Testamento (Cristofolini, 2004/2005, 48-9), pero lo que nos interesa ahora es mostrar la relación entre las verdades de razón y las de fe y su mutua reconversión a partir de un punto fijo de lo verdadero “a descubrir”.

en su estrategia de seducción hacia lo verdaderos misterios del mundo, propiedad legítima de la Trinidad. Nos encontramos, en ambos casos, con un triunfo de una parcial religión racional (Bréhier, 1950, 102), triunfo que vuelve a poner difíciles las cosas a las tesis de Löwith acerca de la originariedad del culto cristiano, así como la originariedad “intocable” (por cierto, incompatible sólo a medias con los desarrollos de la patrística) de la *physis* griega, que en su mezcolanza y olvido darían lugar al monstruo de la Modernidad. ¿Acaso las diatribas de Filón y Clemente no apuntan a que las relaciones entre razón y misterio no están siempre polarizadas, como compartimentos-estanco? ¿A que la razón es instrumento divino y humano para la clarificación de las dudas y las preocupaciones de los hombres? No atestiguamos una pérdida del origen secreto, por muy sencillo que fuese, pues lo escatológico no es incompatible con ciertos aspectos la *physis* griega a ojos de una tradición judía abierta o de algunos autores de la patrística; algunos se reapropian de ella, otros rechazan la literalidad del mensaje cristiano. Las proclamas de verdades originarias, máxime en sus argumentaciones proto-jurídicas en torno a la legitimidad de la propiedad de las verdades, tan sólo evidencia un juego metafórico, mas no dan garantía alguna de la *justicia* o *injusticia* real de tal proceder hermenéutico. En la medida en que la conjunción entre estoicismo y exegética judía confluyen en la obra de Filón y en los círculos en los que éste se movía en Alejandría; en la medida en que estas ideas también confluyen en el cristianismo apologético de Clemente, el teorema de la secularización pierde fuelle desde sus primeros pasos. No tiene sentido salvaguardar una experiencia metafísica originaria en la medida en que asistimos, desde sus orígenes, a una mezcolanza que, además, no tiene por qué portar el signo de ninguna deshonra. La calidad filosófica de los escritos de ambos autores así lo constata.

Capítulo XII. *La providencia en Agustín de Hipona*

En este capítulo nos centraremos en la tematización del concepto de providencia eminentemente cristiano que Agustín concibe. Aunque la providencia fue tratada por tantos otros autores de la patrística²¹⁷, estamos convencidos de que la visión que este autor ofrece es, aparte de sistemática, aquella que despunta los aspectos más originales de su reapropiación cristiana. Comenzaremos exponiendo la providencia agustiniana, que se concibe en estrechísima vinculación donación del ser a los entes, donación que además impone el *ordo*, las relaciones que se producen entre estos entes (§1). Esta providencia agustiniana, en efecto, se deslinda de la tematización característica de la Stoa, y para ello se sirve de la postulación de la voluntad que Dios otorga a los seres humanos (§2); voluntad que hace patente su libertad y su finitud (§3). Los dos siguientes apartados tienen como telón de fondo la problematización de la conexión entre providencia y lo que, milenio y medio más tarde, vino a llamarse “ardid de la razón”. Con el fin abordar esta cuestión, nos centraremos en primer lugar en el alcance providencial en la lógica socio-política de las civilizaciones, tesis que nos obligará a medirnos con las tesis de Löwith acerca de Agustín (§4). En segundo lugar, examinaremos el vínculo entre razón y providencia en el plano político (§5). Terminaremos con una caracterización general de esa providencia (§6) y con la exposición de la herencia agustiniana en el pensamiento de Vico (§7).

[§1] La obra de Agustín de Hipona es tan amplia como compleja de abarcar en unas pocas páginas. Lo que nos interesa remarcar en esta tesis es la operatividad del concepto de providencia, que se erige como uno de los elementos que coordinan el argumentario del *De civitate Dei*; lo que implica dejar de lado, e incluso desdibujar, otros aspectos fundamentales de su pensamiento cuando éste se toma en su integridad. En el *De Civitate*, el providencialismo desempeña un papel esencial para explicar la viabilidad de los distintos reinos humanos en el mundo creado por Dios, así como la estabilidad de los mismos permitida por la divinidad, incluso cuando tales gobiernos no se adhieren a las leyes vetero o neotestamentarias. Como ya dejamos claro en los apartados anteriores, el concepto de providencia empieza a ponerse en juego con la reflexión de la Stoa en torno a la organización racional intrínseca al cosmos, así que será

²¹⁷ Al respecto, véase la nota 170 en el capítulo IX

tarea de los autores de la patrística despojar a tal concepto de los elementos que no se adecúen al mensaje cristiano. La definición más detallada en torno a la providencia la ofrece Agustín en el capítulo XI del libro V de *La ciudad de Dios*, que reproducimos por extenso para poder analizar con detalle las implicaciones de la misma:

Deus itaque summus et verus cum Verbo suo et Spiritu sancto, quae tria unum sunt, Deus unus omnipotens, creator et factor omniae atque omni corporis: cuius sunt participatione felices, quicumque sunt veritate, non vanitate felices: qui fecit hominem rationale animal ex anima et corpore, qui eum peccatum nec impunitum esse permisit, nec sine misericordia dereliquit; qui bonis et malis essentiam etiam cum lapidibus, vitam seminalem etiam cum arboribus, vitam sensualem etiam cum pecoribus, vitam intellectualem cum solis Angelis dedit: a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo; a quo est mensura, numerus, pondus; a quo est quidquid naturaliter est cuiuscumque generis est, cuiuslibet aestimationis est; a quo sunt semina formarum, formae seminum, motus seminum atque formarum: qui dedit et carni originem, pulchritudinem, valetudinem, propagationis fecunditatem, membrorum dispositionem, salutem concordiae: qui et animae irrationali dedit memoriam, sensum, appetitum; rationali autem insuper mentem, intelligentiam, voluntatem: qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem; sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia, et quadam veluti pace dereliquit: nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse²¹⁸ (CD V, XI).

Atendamos, en primer lugar, a una cuestión de matiz: Dios dona la esencia a los entes, pero no parece que sea ésta una de las competencias directas de su providencia. No obstante, esta donación queda remitida a la preocupación providencial: Dios no crea el mundo, los entes y las relaciones ordenadas y regladas entre ellos para después, alargando el domingo del Génesis, desentenderse de su obra. La relación entre creación y cuidado-designio providencial se clarifica bajo la luz de que la providencia *constituye*

²¹⁸ “Por tanto el Dios sumo y verdadero, con su Verbo y el Espíritu Santo, tres que son uno, Dios uno y omnipotente, creador y hacedor de toda alma y de todo cuerpo, por cuya participación son felices por la verdad, no por la vanidad; que hizo al hombre como animal racional, compuesto de alma y cuerpo; que, [al pecar el hombre, ni lo dejó impune ni lo abandonó sin misericordia]; [que ha dotado tanto a buenos como a malos del ser, común con las piedras; de la vida vegetativa con las plantas; de la vida sensitiva con los animales; de la vida intelectual, común únicamente con los ángeles; de quien procede] todo modo, toda especie y todo orden; [en quien se funda] la medida, el número, el peso; [a quien todo ser le debe su naturaleza, su especie, su valor, cualquier que éste sea; de quien provienen los gérmenes de las formas, la forma de los gérmenes] y los movimientos de gérmenes y de formas; que dio también a la carne origen, belleza, complexión, fecundidad de propagación, disposición de miembros, [saludable armonía]; que dio al alma irracional memoria, sentido [e instintos], y a la racional además de mente, inteligencia y voluntad; que no dejó sin conveniencia de parte y sin una especie de paz no sólo al cielo y a la tierra, [o únicamente a los ángeles y hombres, sino ni siquiera las vísceras de la más insignificante y despreciable alimaña, o una simple pluma de ave, ni una florecilla del campo, ni una hoja de árbol, sin que tuviera una proporción armoniosa en sus partes : es totalmente inconcebible que este Dios hubiera pretendido dejar a los reinos humanos], su señorío y servidumbre [fuera de las leyes de su providencia]”. El cuerpo de la traducción pertenece a la edición de 1964; entre corchetes, a la edición de BAC de 2013. A partir de este momento, todas las traducciones del *Civitate dei* operarán según este proceder. La selección de unos textos u otros se decidirá en función del equilibrio entre el rigor filológico (mayor en la edición de 1964) y la claridad en la traducción (mayor en la edición de 2013).

los reinos humanos: “Prorsus divina providentia regna constituuntur humana”²¹⁹ (CD V, 1). Si Dios es providente, lo es porque mantiene vigencia el *ordo*, la *regla*, el peso, la medida, las facultades vegetales, animales e intelectuales. Con este proceder argumentativo, Agustín deja patente, a la inversa, la necesidad de comprender el orden y la armonía que se da en el mundo, tanto de la naturaleza como de las voluntades con capacidad de razón. Armonía, cierto es, que no queda exenta de la aparición de conflictos, pues sobre el mundo cabe sólo una “cierta paz”. Orden y armonía de los entes entre sí, de las partes que los conforman, que apuntan a una regularidad que, precisamente por ser contemplada en a *physis* en tanto que creación, debe aplicarse también al reino humano. O mejor aún: todo este orden de la creación *evidencia* el cuidado del orden y la medida de la providencia divina en los órdenes humanos, cualesquiera que sean. Y, al mismo tiempo, esta armonía racional depende de un estrato teológico trinitario fundamental en el que la posición del creador, en tanto que tal, se sitúa en una incomprendibilidad radical desde nuestra perspectiva racional: aquél que crea posee las condiciones de hacer posible tal creación, sin que por ello todos sus elementos puestos puedan hacérsenos transparentes. Puede apreciarse el vínculo entre creación divina y posibilidad parcial de su aprehensión a través de elementos filosóficos paganos: la participación (platónica, neoplatónica) de las creaturas en la obra del creador; la felicidad, auténtica, que se redefine desde la *eudaimonía* griega para culminar en la posibilidad de salvación (gracia divina mediante²²⁰). Estas características de la creación que podemos constatar, gracias a nuestro intelecto y voluntad, permiten dar cuenta de que una providencia divina rige el mundo.

Hay dos maneras de acercarse al texto citado: asumiendo que las características de la providencia han sido las descritas en el texto, asumiendo que el ser humano aprehende la complejidad del cosmos en su integridad; o bien limitando el concepto de providencia a una razón inescrutable de la que tenemos vestigios en los efectos de ordenación completa del mundo. Se trata en definitiva de una de las primeras tomas de conciencia de la finitud humana, que Agustín inaugura en todo su discurso de manera magistral. Precisamente por la insistencia de Agustín en la imposibilidad de

²¹⁹ “Indudablemente, la divina providencia constituye los reinos humanos”.

²²⁰ En lo que concierne al abismo entre el Dios creador y el mundo creado, Agustín remite a su salvación a través de la piedad o el reconocimiento del don que nos ha sido otorgado (“a quien todo ser le debe su naturaleza”), así como de la preocupación por el hombre que nos es patente (“que no dejó sin conveniencia de parte y sin una especie de paz”). Esta piedad será la propedéutica necesaria para recibir la gracia, aunque no la garantice. La piedad, en tanto que disposición del alma, hace comprender la vinculación entre el Dios creador y su preocupación providencial.

comprensión total del plan providencial a lo largo del *De Civitate*, parece más plausible atender a la segunda acepción. A través de la disposición de los entes en armonía, tanto desde el punto de vista de las leyes naturales, como desde el punto de vista de la convivencia ética y política (los “modos”, las “especies”, el “orden”, que de Dios procede) atestiguamos que la providencia se erige como un plan que, en su decurso temporal, permite aspirar a un grado mayor de *perfectio* de los seres humanos. Si la “salus” no se circunscribe únicamente a las dinámicas de la creación, la connotación de “salvación” es innegable. Y con ello, la *perfectio* entra también en el plan escatológico. *Perfectio*, por tanto, que es consumable en dos tiempos: un tiempo terreno y un tiempo que anula el tiempo, el de la salvación escatológica tras el Juicio. Esta *perfectio* consumable remite a la característica libertad del ser humano, libertad para seguir a Dios o caer en el pecado en cuanto que depende de la voluntad. Dios, uno y omnipotente, al dotar al ser humano de voluntad, tendrá una relación especial con las acciones que éste lleve a cabo. Dios omnipotente, uno y providente, ha de ser examinado por cuanto se preocupa de donar voluntad para la acción y otorga la salvación a aquéllos a quien bendice con su gracia. Por ello, habremos de examinar en qué medida la voluntad influye directamente en el mundo y se abre al espacio mundano para hacer historia, o si bien Agustín acentúa más la acción humana de cara a un modelo escatológico en el que la acción en la historia apenas tenga relevancia, puesto que todo estaría ordenado con su presciencia.

[§2] La voluntad humana tiene un carácter causal en el mundo que le permite obrar libremente en el mundo, sea a mayor gloria de Dios, sea para darle la espalda. De este modo, quedaría por resolver cómo se conjuga en Agustín esta libertad humana con la providencia divina, que a su vez tiene el carácter de presciencia. Si Dios todo lo conoce, inclusive nuestras decisiones, ¿cómo no caer en la idea de *heirmamene* o destino? Agustín da dos soluciones al respecto. La primera consiste en desvincular la presciencia de la constricción de la libertad: saber qué hará alguien no significa interferir directamente en su voluntad. La segunda solución, más cercana al constructo providencial, que atañe a los pueblos, consiste en entender el destino como palabra proferida por Dios, y por ende, en su carácter de ley en remisión al futuro:

Ordinem autem causarum, ubi voluntas Dei plurimum potest, neque negamus, neque fati vocabulo nuncupamus, nisi forte ut fatum a fando dictum intelligamus, id es a

loquendo: non enim abnuere possumus esse scriptum in Litteris sanctis, *Semel locutus est Deus, dio haec audivi; quoniam potestas Dei est, et tibi, Domine, misericordia, quia tu reddes unicuique secundum opera eius* (Ps 71, 12.13). Quod enim dictum est, *Semel locutus est*, intelligitur, Immobiliter, hoc est incommutabiliter, est locutu, sicut novit incommutabiliter Omnia quae future sunt, et quae ipse facturus est²²¹ (CD V, 9, 3).

Si Dios es fundamentalmente voluntad, si la presciencia con la que conoce las acciones humanas no supone una merma de la libertad del hombre, quedaría por examinar cómo se entrelazan la voluntad divina expuesta en su palabra y el conocimiento de los hechos venideros: ¿dispone Dios de las voluntades para que el fin del Reino se lleve a cabo? No parece el caso, pues Agustín deja constancia de la no responsabilidad de Dios del mal de los hombres. En tal caso, parece que las intervenciones providenciales tienen, ante todo, el carácter de corrector-guía, que permite al hombre disponer de sí mismo para glorificar a Dios y alcanzar el Reino. La misión salvífica exime a Dios de los males producidos por el mismo hombre, pero de ahí no se puede colegir el completo desligamiento de Dios para con el mundo, y menos en su faz política²²². De otro modo, no tendría sentido la concepción del mundo terrenal en tanto que prueba de la fe: ya desde las primeras páginas de la obra, Agustín deja claro su modo de entender la dinámica entre las acciones del hombre y las cualidades de este mundo. La providencia divina se aprehende, pese a las dificultades de su inescrutabilidad, con el juicio adecuado, y puede ser entendida como castigo o como prueba, y, en cada caso, a su vez, con miras a una vida mejor o con otros fines:

[Romani] cum potius deberent, si quid recti saperent, illa, quae ab hostibus aspera et dura perpassi sunt, illi divinae providentiae tribuere, quae solet corruptos hominum mores bellis emendare atque conterere; itemque vitam mortalium iustam atque laudabilem talibus afflictionibus exercere, probatamque vel in meliora transfere, vel in his adhuc terris propter usus alios detinere²²³ (CD I, 1).

²²¹ “[En cuanto al] orden de las causas, donde la voluntad de Dios tiene gran poder, ni lo negamos ni lo llamamos hado, a no ser que tal vez entendamos que *fatum* deriva de *fando*, esto es, de hablar, pues no podemos ocultar que está escrito en Sagradas [Escrituras]: *Una vez habló Dios, y oí estas dos cosas: que hay potestad [en] Dios, y a tu, Señor misericordia, porque das a cada uno según sus obras*. Cuando dice: *Habló una vez*, se entiende: [inmutablemente], esto es, [irrevocablemente] habló, como [conoce irrevocablemente] todas las cosas que son futuras y las que él mismo [ha de hacer]”.

²²² Es por este motivo que no coincidimos con la afirmación de Villacañas de que “[...] nada es imputable ni a Cristo ni a sus cristianos en lo que tiene que ver con el destino político, pues no tiene que ver sustancialmente con el tiempo. Ellos no producen tiempo” (Villacañas, 2016, 572). El énfasis en el reino celestial, sin duda con mayor importancia para Agustín que el reino terrenal, no sitúa sin embargo su pensamiento en un polo escatológico que se exime de toda relación para con lo mundano. Para defender nuestra posición, baste con atender al argumentario ofrecido al inicio del *Civitate Dei* sobre la valía de los cristianos frente a la decadencia romana (CD I, 5-7) o el tratamiento de los pueblos desde el ámbito providencial, que seguimos exponiendo en el texto.

²²³ “[Los romanos deberían más bien, con un poco de juicio, atribuir los sufrimientos y asperezas que les han infligido sus enemigos a la divina Providencia [en vez de a su Destino], que suele acrisolar] con las guerras las depravadas costumbres de los hombres. Además, suele ejercitar la vida justa y loable de los

Cierto es que el juicio se vuelve más difícil sin la manifestación explícita del Verbo, pero aun así, elementos había de sobra para comprender el vaivén irracional de los dioses menores. Pues estos dioses, que de existir no serían sino demonios, en el fondo despreciaban las virtudes de los hombres de los pueblos (como pueda ser el caso, citado varias veces, del general Marco Régulo²²⁴). Los castigos al pueblo fueron llevados, cierto es, pero no por una cuestión de *destino*, dado que la voluntad es libre, cuanto por la tendencia humana a errar y a darle la espalda a las virtudes, asunto que Dios conoce y permite por algún motivo. Pues la recta final de esta vida puede apuntar a su desbordamiento salvífico, o bien a otros propósitos de carácter terrenal. Retengamos, por el momento, que la providencia modula tanto la noción del mundo como nuestro papel en éste, el cual no ha de tener *necesariamente* miras escatológicas.

[§3] En el libro V del *De Civitate Dei*, dedicado por íntegro a la providencia, Agustín comienza directamente separando los caracteres providenciales del Dios cristiano de aquellos elementos paganos, genéricos y específicos, que nada tienen que ver con la doctrina neotestamentaria, y que de hecho merman la posibilidad de la libertad del hombre. Así, por ejemplo, niega cualquier valor a la adivinación mediante la posición de los astros, pues éstos, en la posibilidad que nos abren para la interpretación de augurios y eventos venideros, quitan competencias a Dios, incluso si se entendieran subordinados al mismo (CD V, I). En términos más abstractos, Agustín se confronta radicalmente con la idea de que en la historia terrenal pueda darse lo fortuito o lo fatal, opinión de los estoicos, “[...] qui ea dicunt esse fortuita, quae vel nullas causas habent, vel non ex aliquo rationabili ordine venientes; et ea fatalia, quae praeter Dei et hominum voluntatem cuiusdam ordinis necessitate contingunt”²²⁵ (CD V, 1). Pero el auge del Imperio Romano ni es fatal ni fortuito; el principio de racionalidad, dependiente del Dios creador cuyo elemento primordial sería la voluntad, se muestra de manera patente en los acontecimientos que se producen en los pueblos. Y no sólo en los avatares que se dan en su tránsito: también su impulso originario de configuración y asentamiento

mortales con tales tribulaciones, para, una vez probada, o llevarla a mejor vida o dejarla aún en la tierra para otros fines”.

²²⁴ Agustín se sirve del ejemplo de este general de las guerras púnicas para dar cuenta de una virtud que no puede consumarse por sus circunstancias: pertenecer a una cultura cuyos dioses son, en su conjunto, perniciosos.

²²⁵ “[...] Que dicen que es fortuito lo que o no tiene causa o, si la tiene, no procede de algún orden razonable, y que es fatal lo que sucede por necesidad de cierto orden al margen de la voluntad de Dios y de los hombres”.

queda regido por ese principio racional que contemplamos tanto en las obras y designios de Dios como en los hombres. Según esta lógica, la fatalidad es más bien un error categórico de comprensión del *ordo* del cosmos, achacable a los cultos y filosofías paganos. Lo que hay que tantear es si es posible incluir lo fortuito en el mundo, algún elemento que no fuese de interés (y no que se le escapase) a la voluntad divina; o bien, que es lo que parece el caso, que lo fortuito se entienda de tal modo por la comprensión parcial que tenemos del orden que Dios impone: “Nos enim eas causas, quae dicuntur fortuitae, unde etiam fortuna nomen accepit, non esse dicimus nullas, sed latentes; easque tribuimus vel Dei veri, vel quorumlibet spirituum voluntati”²²⁶ (CD V, 9, 4). Esas voluntades que ponen en juego las causas fortuitas pueden producirse por parte de los ángeles, así como por parte de los demonios. Sin embargo, incluso en tal caso, Dios les permite un radio de acción limitado por el marco general de sus propósitos. Lo estrictamente fortuito queda siempre subsumido bajo los propósitos generales que acaban por cumplirse.

Aun negando las causas fortuitas, nuestro conocimiento de todos los elementos que se hallan en juego en la historia no es completo ni de lejos. No olvidemos que el concepto de razón que se maneja está ligado estrictamente a la voluntad divina, y su carácter inescrutable nos impide hablar de una razón humana plenamente transparente, pues su instalación en lo mundano le impide barruntar las intenciones de la mente divina. Junto a la opacidad del alma humana para consigo misma se halla un motor que la impele a actuar acorde con la voluntad divina, pero con un remanente de esa opacidad de nuestro saber, que se torna piedad ante el mandato divino. La mayor cercanía de los terráneos a Dios requiere de un impulso que trascienda la finitud; o, con mayor precisión: que la atravese. Hablamos, cómo no, de la gracia: “Quicumque ergo ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate discreti sunt, non est dubium, quod et procuratur eis audiendum Evangelium: et cum audium credunt, et in fide, quae per dilectionem operatur, usque in finem perseverant”²²⁷ (CG VII, 13). La providencia abre el campo de la posibilidad de la salvación, pero su reconocimiento depende de la gracia, con la que no coincide. La providencia se mueve en un terreno supraindividual, que

²²⁶ “Nosotros no decimos que las causas que se llaman fortuitas, de donde tomó el nombre la fortuna, no existan, sino que son latentes, y las atribuimos a la voluntad del Dios verdadero, [o de cualquier otro espíritu]”.

²²⁷ “Todos cuantos, pues, por la largueza de la divina gracia, se ven libres de la original condenación, sin duda alguna hace la divina Providencia que oigan el Evangelio, y después de oírlo, lo abracen y perseveren hasta la muerte en la fe”.

solapa el de las meras coincidencias y el de los acontecimientos fatales, y con ello abre el camino a la gracia, “motor espiritual” de la correcta lectura del verbo divino. La inmersión en la palabra divina se vuelve necesaria para la salvación y el uso correcto del libre arbitrio en la perseverancia hacia el Bien, pero requiere de algo más que de las meras disposiciones humanas. Por ello, los *spermatikoi logoi* de los estoicos no tienen aquí plena cabida²²⁸: sin el anuncio de la salvación ésta se vuelve más ardua de obtener, pues la razón no tiene el potencial de desarrollarse por sí misma.

Hemos deslindado algunos aspectos de la providencia agustiniana respecto a sus versiones paganas, que en la mayoría de los casos son examinadas por el autor desde sus críticas a la teología civil imperante en Roma. En cuanto se enfrenta al estoicismo directamente, la discusión se torna más técnica:

Qui uero non astrorum constitutionem, [...] sed omnium conexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant: non multum cum eis de verbi controversia laborandum atque certandum est, quando quidem ipsum causarum ordinem et quandam conexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant et nihil inordinatum relinquere; a quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium uoluntates²²⁹ (CD V, 8).

La providencia apunta directamente al ordenamiento de la realidad desde la perspectiva de causas y efectos concatenados, y tal concatenación no muestra, como sucedía con los autores de la Stoa, el peculiar monismo del cosmos, sino más bien la voluntad de un Dios que, además, conoce cómo se desarrollarán los acontecimientos. La voluntad divina evidencia la separación entre creador y creación, cuya lógica epistémica abre las puertas a una concepción de la finitud humana que requiere de la ayuda trascendente. Voluntad, entonces, como punto de separación entre Dios y mundo. Pero, también, punto de unión entre hombre y Dios: esa voluntad, que no se halla en la potencia de los entes de la creación, vincula el querer divino y el querer humano en la salvación prometida al hombre y posibilitada por la gracia. Por estas dos medidas de Dios respecto de los hombres, la voluntad humana no problematiza con la presciencia divina,

²²⁸ Los *spermatikoi logoi* persisten en Agustín, pero “filtrados a través del pensamiento neoplatónico, se transfiguran en las primeras formas inteligibles, según las cuales el dios trascendente conforma el ser singular” [traducción nuestra]” (Pohlenz, 2005, 150). Esto significa que mantienen su carácter metafísico racional, pero pierden su lado moral que, aplicado al *modus operandi* cristiano, contiene en sí los elementos salvíficos.

²²⁹ “En cuanto a los que dan el nombre de fatalidad no a la constitución de los astros, sino a la conexión y serie de todas las causas con que se hace, no hay por qué cansarse y porfiar mucho con ellos. Es cuestión de palabras, puesto que el orden y cierta concatenación de causas lo atribuyen a la voluntad y al poder del Dios sumo, que óptima y [verazmente] se cree que sabe todas las cosas antes de que sucedan y que no deja nada desordenado. De Él proceden todas las potestades, aunque no procedan de Él las voluntades de todos”.

ni tampoco le achaca la responsabilidad de todo querer (aunque sí de todo *poder*). Esta caracterización de la voluntad humana adquiere un rango privilegiado para explicar el carácter providencial de Dios y sus diferencias respecto al *lógos* estoico. El modo de argumentar tal posición puede resumirse en dos puntos:

- 1) La *heimarmene* estoica, que supone comprender la *prónoia* desde el punto de vista de la fatalidad: aquello que se encuentra racionalmente ordenado sucede, a su vez, de modo ineluctable, y el carácter de lo ineluctable impide la libertad de las acciones humanas. Agustín se opondrá a esta idea con ferocidad, pues comprende que el orden de causas de la voluntad es, incluso, más fuerte que el orden de causas de los entes carentes de la misma, y por ello la presciencia de Dios no eliminaría en absoluto la libertad, aunque ésta se conociese: “[...] Atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit”²³⁰ (CD V, 9, 3). La omnipotencia implica la presciencia, pero ello no se identifica con el *control* de las individualidades, pese a que se conozca el destino de cada una de ellas. La solución agustiniana estriba en hacer del querer mismo el núcleo demostrativo de la voluntad.
- 2) La imposibilidad del desorden desde un punto de vista metafísico: incluso aquello que no comprendemos y tendemos a incluirlo en lo irracional o lo fortuito, *siempre* atiende al orden. Por su parte, el orden ha de ser entendido a largo plazo y con un tope final que, al rebasarlo, le otorga su razón de ser. Este tope o umbral, ciertamente, es el Juicio, al cual se le adscribe la capacidad de “recolocar todo en su sitio”²³¹ una vez traspasada la finitud del mundo terreno. Este punto, por otra parte, sería aceptado por los estoicos sin necesidad de acudir a elementos de carácter escatológico, si bien Agustín no hace demasiado hincapié en ello.

El interés de Agustín para dar cuenta de una providencia ajena a la mentalidad pagana pasa por la insistencia en una libertad que tiene una posición metafísicamente

²³⁰ “[Quien conoce de antemano todas las causas de los acontecimientos no puede ignorar, en esas mismas causas, nuestras voluntades, conocidas también por Él como las causas de nuestros actos]”.

²³¹ “Y cuando arribemos al juicio de Dios, cuyo tiempo se llama propiamente día del juicio, y a veces día del Señor, reconoceremos la justicia de los juicios de Dios, no sólo de los emitidos entonces, sino también de los emitidos desde el principio y de los que emitirá hasta ese momento. Allí aparecerá también por qué justo juicio hace Dios que todos sus justos juicios se oculten a nuestros sentidos y nuestra razón, [siendo así que en este campo no se oculta a la fe de los creyentes que es justo el hecho mismo de quedar oculto]” (CD XX, 2).

privilegiada en el orden de los entes de la creación. La libertad cristiana ha de habérselas con los debates clásicos sobre la predestinación, que son desdeñados por no situar a esa libertad en el rango antropológico que le es propio. Este rango vincula directamente a Dios con los seres humanos, dios que al hacerse carne se erige como principio de acción, pura voluntad. En Dios hay una ligazón intrínseca entre querer y voluntad, constatada también en la humanidad, que nos permite alejarnos del campo semántico de la necesidad en la providencia divina:

Neque enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere et cuncta praescire; sicut nec potestas eius minuitur, cum dicitur mori fallique non posse. [...] Dicitur enim omnipotens faciendo quod vult, non patiendo quod non vult; quod ei si accideret, nequaquam esset omnipotens. Unde propterea quaedam non potest, quia omnipotens est²³² (CD V, 10, 1).

Constatar la relación entre el querer y el poder en el ser humano nos permite comprenderlo desde un punto de vista metafísico en Dios. Querer y poder se vinculan al anhelo del bien, que apunta la necesidad de la gracia divina para que podamos aspirar a ello. La comprobación de la unidad del bien y el querer en Dios nos vuelve a garantizar su validez en el reino de los mortales: “Sic etiam cum dicimus necesse esse, ut, cum volumus, libero velimus arbitrio: et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subicimus, quae adimit libertatem”²³³ (CD X, 1). Con ello se muestra el carácter primordial del querer (que, recordemos, *nace* en Dios), cuya principalidad no obliga a someterlo a la necesidad, aunque seamos capaces de explicar a partir de tal querer los fenómenos que rodean la manifestación de la acción. Estos fenómenos, si no están dentro del régimen de los movimientos de las voluntades, ni explican ni agotan el querer. No se produce necesidad por actuar con voluntad, pues la voluntad es precisamente el modelo causal más elevado de todos los existentes, hasta tal punto que el error (el pecado, por poner el máximo ejemplo) no tiene el carácter de mera carencia ontológica, sino que se incluye sin problema en el régimen causal del mundo: “[...] Nam neminem video errare sine causa. Causarum autem series ordine includitur. Et error ipse non solum gignitur causa. Sed etiam gignit aliquid cuius causa

²³² “[No sometemos bajo necesidad alguna la vida y la presciencia de Dios cuando decimos que es necesario que Dios viva siempre y lo sepa todo. Tampoco queda disminuido su poder cuando afirmamos que no puede morir o equivocarse. [...] La omnipotencia se muestra en hacer lo que se quiere, no en sufrir lo que no se quiere. Si esto tuviera lugar, jamás sería omnipotente]. De donde se sigue que no puede algunas cosas, justamente por ser omnipotente”.

²³³ “Así también, cuando decimos: es necesario que, si queremos, queramos con libre arbitrio, decimos indudablemente una verdad, y no sujetamos por eso el libre albedrío a la necesidad, que suprime la libertad”.

sit. Quamobrem quo extra ordinem non est, eo non potest ordini esse contrarius”²³⁴ (DO I, 6, 15). Que el hombre actúe con libertad es la causa directa de que el error se encuentre inscrito como efecto real en la concatenación de las causas. Y que Dios lo sepa no lo exculpa, pues su libertad permanece incólume.

A pesar del rango metafísico de la voluntad en el mundo creado, hay pasajes en Agustín en los que el peso de lo providencial parece recaer en la teoría de la *heimarmene*: aquéllos en los que el alcance de la voluntad no queda limitado por otra voluntad, sino que todas las voluntades quedan subsumidas en el plan divino. La solución que ofrece consiste en afirmar que la providencia no las priva de libertad, en la medida en que, ontológicamente, el designio de Dios y el régimen de causalidad por voluntad coinciden: “Unde quidquid praeter suam voluntatem patitur homo, non debet tribuere humanis vel angelicis vel cuiusquam creati spiritus Voluntatibus, sed eius potius, qui dat potestatem volentibus”²³⁵ (CD X, 1). El poder, conferido por Dios, no entra estrictamente dentro del rango de la libertad, rango en el que sí se encuentra el querer. Los males sufridos ofrecen las pruebas necesarias para entender la relación de la providencia y el mundo como una *prueba*. Así que el dominio sobre el terreno mundanal no se comprende tanto desde una teodicea que aminorase el dolor sobre el mundo, cuanto desde una teología integral en la que la providencia abre un campo de acción sobre el cosmos creado que sirve a modo de experimento, con el que se ligan así la ciudad terrenal y la ciudad de Dios según las expectativas del Reino²³⁶. La providencia divina, con todo, no se entiende desde el punto de vista de una razón que actuaría a modo de género sobre los individuos particulares, que quedarían de tal modo subsumidos en una lógica de restricción de su libertad; antes bien, constatamos la principialidad de una antropología que despliega sus potenciales en el tiempo, pero que no es dependiente de la temporalidad en su consecución; tan sólo es acorde a las leyes

²³⁴ “Pues nadie veo que yerre sin causa. Y la serie de causas pertenecen al orden. Y el error no sólo tiene causas que lo producen, sino efectos que le siguen. Por consecuencia, no puede ser contrario al orden lo que no está fuera de él”.

²³⁵ “[Así pues, todo lo que el hombre sufre contra su voluntad no debe atribuírselo a la voluntad de los hombres o de los ángeles o de cualquier otro espíritu creado, sino a la de aquél que concede un determinado poder a quienes son capaces de querer]”.

²³⁶ “El pecado y la injusticia no son menos necesarios para la perfección que la justicia y la virtud; pues hay causas secretas, razones para nosotros desconocidas, que nos hacen imposible todo juicio sobre tal material; el mal está justificado puesto que entra en el plan del mundo, y el Universo entero está regido por una providencia cuyos diseños son insondables para nosotros. Todo es causa y todo es efecto; el conjunto de los acontecimientos forma una cadena continua en la que todos los anillos están estrechamente ligados los unos a los otros. El azar no existe, por lo que los males tienen su razón de ser, que es servir al bien” [traducción nuestra] (Grandgeorge, 1967, 130).

causales que rigen el mundo, las cuales contempla y puede, en consecuencia, aceptarlas o rechazarlas, según el caso:

Neque enim ideo <non> peccat homo, quia Deus illum peccatum esse praescivit; immo ideo non dubitatur ipsum peccare, cum peccat, quia ille, cuius praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccatum esse praescivit²³⁷ (CD V, 10, 2).

Todos partimos del pecado. Pero también en todos está el deseo que sale al encuentro de la salvación y la gracia que necesitamos que se nos otorgue (Grossi, 2014). Habrá que examinar, desde la perspectiva de este estudio, el valor del pecado en el decurso de la historia, por un lado, y el rol de la gracia respecto a la libertad y la providencia divina, por el otro.

[§4] Suele examinarse el tratamiento que Agustín hace del pueblo romano desde el desdén que le profesa, y por ello tiende a considerarse un tema menor en su obra. Sin embargo, de cara a la aclaración del papel providencial de Dios en el mundo, las referencias que hace sobre tal pueblo constituyen una fuente de interés privilegiada. Es en su estudio donde nos percatamos de la relación entre las dinámicas socio-políticas y el binomio antropología-escatología. La antropología agustiniana, de miras escatológicas, queda en segundo plano respecto a la explicación de la providencia en su integridad. No obstante, nunca queda completamente fuera de la ecuación. Las dinámicas socio-políticas, por su parte, ponen en juego lo que a nuestros ojos constituye el lugar común de «vicios privados, virtudes públicas», el cual debe aceptarse con bastantes reticencias en la obra de Agustín, tal y como puede constatarse en su exposición de las costumbres del pueblo romano. Pues aunque tal enfoque disciplinario dista de ser explícito en la época, nos puede servir como apoyo para abordar ciertas temáticas relacionadas con la estabilización de los poderes políticos en el mundo terrenal. La características fundamentales del comportamiento del mundo romano son acordes con la posibilidad de triunfo terrenal permitido por Dios: “Haec sunt duo illa, libertas et cupiditas laudis humanae, quae ad facta compulit miranda Romanos”²³⁸ (CD V, 18, 1). Estos dos resortes, libertad y goce en la alabanza, habilitan el espacio de

²³⁷ Y no peca el hombre por haber previsto Dios que pecaría; es más, queda fuera de toda duda que cuando peca es él quien peca, pues Aquel cuya presciencia es infalible conocía ya que no sería el destino, ni la fortuna, ni otra realidad cualquiera, sino el hombre quien iba a pecar.

²³⁸ “Estas dos cosas, la libertad y el deseo de alabanza humana, son las que compelieron a los romanos a hacer maravillas”.

poder garantizado por la providencia divina, que depende de la pureza de las virtudes. Esta pureza permite el mantenimiento y la expansión de un reino humano, así como la degradación moral propicia su decadencia. La conexión íntima entre la razón que rige las pasiones y la permisividad de la providencia divina permite que incluso los impíos tengan sus recompensas en este mundo, pues

Quamobrem cum diu fuissent regna Orientis illustria, voluit Deus et occidentale fieri, quod tempore esset posterius, sed imperii latitudine et magnitudine illustrius, idque talibus potissimum concessit hominibus ad domanda gravia mala multarum gentium, qui causa honoris laudis et gloriae consuleuerunt patriae, in qua ipsam gloriam requirebant, salutemque eius saluti suae praeponere non dubitauerunt, pro isto uno vitio, id est amore laudis, pecuniae cupiditatem et multa alia vitia conprimentes²³⁹ (CD V, 13).

Esto es lo que viene llamándose, en el léxico filosófico-histórico, el “ardid de la razón”, que puede entenderse como una suerte de “lógica sacrificial” de las filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX, consistente en subsumir al individuo y hacerlo trabajar por el género humano, justificando con ello sus penalidades. Pero tal ardid no opera de igual modo en el texto agustiniano, pues hay que tener en cuenta dos elementos fundamentales que entran en juego y se entrelazan: 1) no es sencillamente el vicio lo que permite el desarrollo de un reino humano; 2) este vicio ha de tener algún elemento positivo por sí mismo, no sólo por su carácter privativo.

Este argumentario se ampara en el análisis de los gestos culturales y religiosos que se articulan en un contexto y con miras a unos fines determinados: “Proinde non frustra sunt leges obiurgationes exhortationes laudes et vituperationes, quia et ipsas futuras esse praesciuit, et valent plurimum, quantum eas ualituras esse praesciuit”²⁴⁰ (CD V, 10, 2). La alabanza queda caracterizada como un vicio, pero sólo en la medida en que ésta queda referida al mundo terrenal en vez de a Dios; en sí misma, la alabanza puede ser una virtud loable. Por el contrario, dejar que un vicio dé paso a los demás, sin servir de contención a los otros, provoca la ruina de los reinos humanos: “Unde corruptis moribus vitium e contrario posuit, publice egestatem, privatim opulentiam”²⁴¹

²³⁹ “Por eso, habiendo brillado ya por largo tiempo los reinos de Oriente, quiso Dios que se constituyera también el occidental, que fuera posterior en el tiempo, pero más floreciente en extensión y grandeza de imperio. Y lo concedió para amansar los graves males de muchas naciones a tales hombres, que mediante el honor, la alabanza y la gloria velaban por la patria, en la que buscaban la propia gloria. No dudaron en anteponer a su propia vida la salud de la patria, aplastando por este único vicio, o sea, por el amor de la alabanza, la codicia del dinero y muchos otros vicios”.

²⁴⁰ “[Así pues, no son inútiles las leyes, ni las reprensiones, ni las exhortaciones, ni las alabanzas, ni los vituperios. Todo esto estaba previsto por Él, y tienen todo el valor que Él previó que tendrían]”.

²⁴¹ “Corrompidas las costumbres, el vicio hizo todo lo contrario: públicamente, la pobreza, y en privado, la opulencia”.

(CD V, 12, 6). No hay posibilidad de que un mal propicie el bien por sí mismo, *a modo de efecto causal*. En el mejor de los casos, sirve como acicate para un comportamiento pío, decisión que es *libre*. En el peor de los casos, dejaría lugar para la introducción del bien en el vacío y la ruina que tal mal mismo ha propiciado. Gracias a esta lógica de los gestos culturales, es posible pensar la alabanza desde un punto de vista positivo. Pues con esta lógica se mantiene un cierto *ordo* cósmico y humano. La providencia divina otorga concesiones adecuadas a las disposiciones axiológicas de los pueblos: “[...] Si neque [Deus] hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet: non redderetur merces bonis artibus eorum, id est virtutibus, quibus ad tantam gloriam pervenire nitebantur”²⁴² (CD V, 15). De nuevo, la providencia, teología civil mediante, queda ligada a la libertad humana y a los gobiernos de la tierra; libertad que se ejecuta con la canalización adecuada de las pasiones. En la medida en que el hombre *sabio* es dueño de sus pasiones, tiene la capacidad de controlar y reinar, al menos en este mundo; únicamente cuando no tiene señorío sobre sus pasiones (lo más habitual, dicho sea de paso) no puede gobernar de ningún modo, ni a sí mismo ni a los otros (LA I, 9). El querer se erige como dominio del mundo y de sí mismo cuando se aprovechan las potencias que uno posee como suyas (otorgadas por Dios, claro está). La consumación de ese querer en una suerte de acciones que apuntan hacia la *perfectio* es digna de elogio, por muy romano que sea el imperio que erija.

Es el momento de hacer un breve paréntesis y rendir cuentas con las lecturas contemporáneas de Agustín, con aquellas ligadas al teorema de la secularización. Pues, en cuanto que Löwith se sirve de Agustín para explicar los antecedentes de las filosofías de la historia modernas, se obliga a exponer un vínculo entre las problemáticas de la Modernidad y aquellas propias de tiempos pretéritos. Así, Löwith quiere ver un cierto ardid de la razón hegeliano en la providencia de Agustín, si bien remarca las diferencias existentes entre ambos: “It is, in particular, the historical destiny of the Jews which reveals to Augustin the history of the world as a court of justice and thereby the meaningfulness of purposeful history [...]. History is a divine appointed theology, operating mainly through suffering”²⁴³ (Löwith, 1949, 170). Coincidimos en gran parte

²⁴² “Si este Dios no les concediese ni siquiera la gloria terrena de lograr un magnífico imperio, no les daría la paga a sus buenas artes, es decir, a sus virtudes, mediante las cuales se esforzaban por conseguir una gloria tan brillante”.

²⁴³ “Es, particularmente, el destino histórico de los judíos lo que revela a San Agustín la historia del mundo como un tribunal de justicia y, en consecuencia, si significativo designio de la [h]istoria. [...] La

en su idea de la historia como una suerte de pedagogía orientada a la salvación del hombre y al recto uso de su libertad, si bien hay que matizar tal idea de pedagogía. Pero en el texto nos encontramos con una serie de afirmaciones que, con una lectura atenta del *De civitate Dei*, se plantean como problemáticas. Procedemos a enumerarlas:

1) *La diáspora de los judíos depende de un designio providencial, y quedaba augurada en los textos proféticos.* No obstante, esta pedagogía a través del sufrimiento no impone un aprendizaje que pueda desarrollarse en la historia, sino que se centra en la búsqueda de la perfectio en la unión con la bondad de Dios. Además, el caso de la diáspora, precisamente por quedar profetizada, deja de ser inescrutable, característica fundamental tanto en la tematización de la providencia como en la del ardid de la razón. ¿Ante qué ardid de la razón nos encontramos entonces? No desde luego ante uno que de los errores individuales entresaque beneficios comunales. La ayuda divina, aunque tenga miras de largo alcance, concede su auxilio también a propósitos más efímeros, y esto se lleva a cabo según una lógica del castigo, no de la consecución *in crescendo* del plan salvífico: éste es anunciado de una vez por todas, y no cabe en la tierra un perfeccionamiento que se acercase asintóticamente a lo que habrá de consumarse. De hecho, el afán de novedad puede ser entendido como un acto de impiedad, tal y como constata en el pueblo judío en el mismo pasaje al que se refiere Löwith (CD IV, 34).

2) *La divina Providencia dejaría patente los juicios sobre la Historia.* Este es un punto problemático para el propio Agustín, pues el papel providencial debe ser llevado a cabo con moderación en lo que respecta a premios y castigos acordes a las virtudes y vicios humanos:

Ostendit tamen Deus saepe etiam in his distribuendis evidentius operationem suam. Nam si nunc omne peccatum manifesta plecteret poena, nihil ultimo iudicio servari putaretur: rursus, si nullum peccatum nunc puniret aperta divinitas, nulla esse divina providentia crederetur²⁴⁴ (CD I, 8, 2).

El tiempo de lo mundano es un tiempo provisional y preparatorio, el verdadero juicio se encuentra tras el fin de este mundo. Por ello es exagerado afirmar el

[h]istoria es una pedagogía decretada por la divinidad, que actúa principalmente por medio del sufrimiento”.

²⁴⁴ “Con todo, Dios muestra frecuentemente su manera de obrar con más claridad en la distribución de estas cosas. Ya que, si ahora castigase cualquier pecado con penas manifiestas, se creería que no existe la Providencia divina”.

papel de Juicio en la historia misma: más bien tales juicios apegados a lo mundano constatan la presencia providencial, pero en ningún caso se da muestra de ellos para ajusticiar definitivamente sobre este mundo. El objetivo de Dios es más bien otro:

Placuit quippe divinae providentiae praeparare in posterum bona iustis, quibus non fruentur iniusti, et mala impiis, quibus non excruciantur boni. Ista vero temporalia bona et mala utrisque voluit esse communia, ut nec bona cupidius adpetantur, quae mali quoque habere cernuntur; nec mala turpiter evitentur, quibus et boni plerumque adficiuntur²⁴⁵ (CD I, 8, 1).

Aquella necesidad de buen enjuiciamiento del mundo ahora toma mayor concreción: la distribución de bienes y males sin un elemento de justicia completo sólo puede contemplarse casi desde una experiencia “extracorpórea”, o, más técnicamente, desde la consciencia de la otredad escatológica. Es el amor a la vida presente y terrena lo que provoca el sufrimiento, así como la percepción de que el reparto de bienes y males es común a creyentes e impíos. Nos encontramos ante una fuerza providencial encargada de motivar el desprecio del mundo (CD I, 9), más que de retribuir premios y castigos dentro del mismo.

3) Ya sin citar aspectos concretos, hemos de decir que la misma noción de Historia debe tomarse con suma cautela. Siguiendo la argumentación de Löwith, el carácter pedagógico no tendría un carácter procesual en el devenir histórico, sino que su aplicación se restringiría a cada uno de los casos particulares que captaran el mensaje providencial. De hecho, “[...] la fe de San Agustín no necesita elaboración histórica alguna a causa de que el proceso histórico como tal no puede nunca establecer ni absorber el misterio central de la Encarnación. La fe en él prescinde de todo desarrollo lineal” (Löwith, 1958, 239). Esta afirmación tiene sentido en la medida en que las dos ciudades conviven en el tiempo mundano desde los inicios de la creación del hombre, pero, aun así, el texto agustiniano precisa que esta elección también se modula según las épocas:

Como la de cualquier hombre, así la recta erudición del género humano, que pertenece al pueblo de Dios, se desarrolla a través de ciertas etapas de tiempos,

²⁴⁵ “Plugo a la divina Providencia disponer para la otra vida bienes para los buenos, de los que no gozarán los pecadores, y males para los impíos con los que no fueran atormentados los buenos. Quiso, además, que tanto los bienes temporales como los males fuesen comunes a entrambos, con el fin de que ni los bienes, de los que vemos gozar también a los malos, sean apetecidos con más cupididad, ni los males, que afectan muchas veces a los buenos, se evitasen torpemente”.

como edades escalonadas. Así se levanta de lo temporal a la consecución de lo eterno, y de las cosas visibles a las invisibles (CD X, 14).

La antropología agustiniana no necesita de un perfeccionamiento progresivo en la historia, pero es bien consciente de que la acción providencial no se da de igual modo antes que tras la encarnación de Cristo, aunque ésta estuviese anunciada por los profetas. Nos encontramos ante una concepción peculiar de la historia que difícilmente podía haberse dado con anterioridad²⁴⁶, y que no parece tener que reducirse a la elección entre tiempo cíclico y tiempo lineal (Villacañas, 2016, 570; Marramao, 1989, 30-33). La cuestión puede aclararse aún más si tenemos en cuenta que las edades de los hombres, o incluso los distintos modos de gobernanza, son permitidos por la providencia divina, pues ésta cede, en este mundo creado, un espacio de cambios de costumbres que afectan a la naturaleza del hombre en su parte corruptible. Si la parcial permisividad de las costumbres romanas y sus virtudes propias nos ponían en la pista de tal afirmación, la distinción que Agustín hace entre leyes temporales y ley eterna corrobora tal idea:

*Appellemus ergo istam legem, si placet, temporalem, quae quanquam iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest. [...] Illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa quam temporalem vocandam diximus, recte fertur recteque mutatur, potestne cuiquam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri?*²⁴⁷ (LA, I, 6).

Podemos contar con la verdad inmutable, pero en raras ocasiones la testimoniamos en los textos jurídicos de las civilizaciones. La distinción entre leyes temporales y eternas, aprehensible por las mentes medianamente lúcidas, no impugna plenamente las leyes de este mundo. Lo que sí que sucede es que la obediencia absoluta se debe a las leyes eternas, que no entienden de pragmatismo alguno. Pero nótese que tales leyes eternas, aun siendo explicadas dentro del contexto de los tiempos, no remiten a una suerte de filosofía de la

²⁴⁶ “Una idea de la historia que se había contentado con seguir el hilo de los acontecimientos hasta su culminación se enriquece ahora inconmensurablemente por la necesidad de rastrear en cada época el modo en que las vidas de los hombres habían cristalizado alrededor de dos alternativas clásicas” (Brown, 1970, 422-423).

²⁴⁷ “Llamemos, pues, si te parece, ley temporal a esta que, aun siendo justa, puede, no obstante, modificarse justamente según lo exijan las circunstancias de los tiempos. [...] Y aquella ley de la cual decimos que es la razón suprema de todo, a la cual se debe obedecer siempre, y que castiga a los malos con una vida infeliz y miserable y premia a los buenos con una vida bienaventurada, y en virtud de la cual se da aquella que hemos llamado ley temporal, y en su misma virtud y con igual justicia se la modifica, ¿puede no parecer inmutable y eterna a cualquiera persona inteligente?”.

historia, ni siquiera a una teología de la historia (sea al estilo de De Fiore o de Bossuet). La historia, más que ejemplar del juicio divino o pedagógica, es, como señalamos en la primera parte, *probatoria*. El mundo entero, sean cuales sean las circunstancias, no merece la observancia de sus leyes en cuanto éstas se comparan con la ley eterna. Para lo que sí sirven las leyes naturales es para dar cuenta de sus limitaciones y apuntar a aquellas otras leyes que emanan de la *razón suprema*. Los caracteres racionales que ha concedido la omnipotencia divina a su creación son lo que nos permiten atisbar en ciertos momentos el carácter judicativo de Dios, y aprenderlo a través del acto providencial. Pero ello no convierte a la historia misma en algo definitorio del ser humano: es el ser humano el que ha de mostrar su valía incluso contra la historia. En todo caso, la tensión entre los polos de racionalidad e inescrutabilidad es manifiestamente patente. De aquí la oscilación de la importancia que Agustín le concede a la historia según el momento de la explicación metafísica en el que la atiende.

[§5] Ya hemos dado una serie de notas acerca de lo inescrutable del plan divino, gracias a lo cual Agustín equilibraba su antropología y la peculiar pedagogía divina. Attendamos por ahora al polo más racional de la situación: aquél que contempla la historia a partir del devenir específico de los pueblos, que son guiados por la fuerza que tengan sus leyes. La cuestión ha de ser observada, como en todos los casos, a partir de las dinámicas antropológicas individuales que determinados efectos en el mundo pueden suscitar. Así que la cuestión del orden y de la obediencia a las leyes (eternas) no se observa desde los mismos pueblos, sino desde aquellas iniciativas que puedan provocar una mayor piedad y virtud. El problema se presenta ante dos situaciones concretas: *la razón de ser del mal y la permisividad de gobernadores alejados del bien*. Respecto a lo primero, nos topamos con pasajes de tonalidad próxima al ardid de la razón hegeliano:

Sed Deus sicut naturarum bonarum optimus creator est, ita malarum voluntatum iustissimus ordinator; ut, cum illae male utuntur naturis bonis, ipse bene utatur etiam uoluntatibus malis. Itaque fecit, ut diabolus institutione illius bonus, voluntate sua malus, in inferioribus ordinatus inluderetur ab angelis eius, id est, ut prosint temptationes eius sanctis, quibus eas obesse desiderat²⁴⁸ (CD XI, 17).

²⁴⁸ “[Pero Dios, así como es el creador] óptimo de las naturalezas buenas, así Ordenador justísimo de las voluntades malas, de tal forma que, [usando ellas mal de sus naturalezas buenas], El usa bien aun de las

Si esto pudiera generar la convicción de encontrarnos con una suerte de dinámica teológico-histórica que va más allá de los potenciales de la voluntad, conviene tener en cuenta que la libertad agustiniana no tiene por qué adecuarse a la dignidad de la autonomía cuasi-kantiana: el que libremente se hunde en el mal puede ser “usado” como testimonio de su caída y enderezar así nuestras propias convicciones.

Respecto a la permisividad de los gobernadores, se plantea que hombres tales como Nerón puedan entrar en la dinámica providencial. Esto funciona del siguiente modo: en la medida en que hacen uso de su razón, aun con todas las limitaciones que tengan por desconocer o ignorar la Revelación, pueden ejercer su rol de dominio: “Etiam talibus [Nero Caesar, e. g.] tamen dominandi potestas non datur nisi summi Dei providentia, quando res humanas iudicat talibus dominis dignas”²⁴⁹ (CD V, 19). Su potestad para reinar parte de este mundo atiende al doble movimiento de 1) correlación de gobernante y gobernados (merecimiento de un soberano humano a la altura o bajeza del pueblo) y 2) la exculpación de la comprensión de las razones mediante el argumento a la inescrutabilidad de los designios de Dios, pero que queda delimitada por la asunción de la necesidad de que Dios no es causante del mal. La potestad de los romanos, de los asirios o de los cartaginenses para gobernar el mundo no es dependiente de su adscripción al Antiguo o al Nuevo Testamento, sino que se hace posible por el merecimiento del control de sus pasiones para ejecutar un proyecto político en el mundo. En los casos históricos límite, que Agustín reconoce, no parece quedar otra opción que insertar nuevamente, al menos desde la perspectiva humana, el concepto de fortuna (en tanto que causas ocultas). Con ello se muestra una quiebra que nos permitiría introducir la así llamada *astucia de la razón* en la que la conversión del mal en bien parece posible.

Pero incluso si cediésemos a introducir la astucia de la razón para dar cuenta del gobierno de los reinos terrestres, tendremos que circunscribir su poder a un espacio definido. Tal dominio mundano es, obviamente, limitado, tanto desde el punto de vista antropológico como desde el ontológico-político. Pues tan sólo la verdadera religiosidad permite al hombre la salvación en su ciudad celestial, aunque esta religiosidad sólo sea

voluntades malas. Así hizo que el demonio, bueno por creación y malo por su propia voluntad, ordenado entre las cosas inferiores, fuera mofado por sus ángeles, es decir, que sus tentaciones fueran de provecho para los santos, a quienes pretende dañar con ellas”.

²⁴⁹ “[También a esta clase de hombres les concede el poder únicamente la providencia del Dios supremo cuando juzga dignas de tales gobernantes las empresas humanas]”.

posible mediante la gracia. La gracia, por cierto, poco tiene de ardid, sino más bien de *don*. Y es precisamente en este punto de contacto donde podemos apreciar una de las diferencias entre gracia y providencia en la obra de Agustín: mientras que la providencia actúa para todo los reinos de los hombres, la gracia lleva a cabo “la selección” de aquellos que pueden ser partícipes de la ciudad de Dios. A la providencia le compete el mundo en su totalidad; a la gracia, sólo aquello que puede fugarse del mismo. En cualquier caso, la distinción de religiosos e impíos no plantea el abismo de lo escatológico respecto de lo mundano que autores contemporáneos como Löwith pretenden poner de manifiesto: a pesar de la distancia de los reinos mundano y celestial en todos sus aspectos (CD V, 16-17), Agustín muestra que, tanto en lo mundano como en lo escatológico, la razón de Dios nos permite pensar en analogías entre el decurso de lo temporal y la conquista de la vida eterna: [...] *Remissio peccatorum, quae cives ad aeternam colligit patriam, habet aliquid, cui per umbram quandam simile fuit asyllum illud Romuleum, quo multitudinem, qua illa civitas conderetur, quorumlibet delictorum congregavit impunitas*²⁵⁰ (CD V, 17, 2). Los gestos para con lo divino, incluso en su error de base (en el caso de los romanos, adorar a deidades falsas), nos permiten dar cuenta de la relación entre el hombre, su pueblo y el decurso del mismo, según un principio de racionalidad. Este principio, aun dependiente de Dios, no se establece de forma exclusiva para los que han “acertado”: también los romanos tienen sus méritos por los que han de ser recompensados, aunque en menor medida, y su devenir en la historia no puede considerarse un simple “error de perspectiva”. La razón, en consonancia con lo inescrutable de la voluntad divina, puede darse en el mundo aunque no se adore a la deidad correcta. Si es cierto que “las virtudes sociales son necesarias tanto en el orden de la salvación, como en el orden del destino temporal y de los pueblos” (Sánchez, 2006, 181), entonces podemos augurar una relativa longevidad a un pueblo apartado de la palabra de Dios, si bien acabará cayendo por su propio peso. Pues la ruina no depende de la incomprensión del mundo en su totalidad, de la falta de visión escatológica. O, al menos, no estrictamente: basta con constatar la tendencia al vicio (responsabilidad íntegra del ser humano) que corrompe lo que unas virtudes han conseguido erigir.

²⁵⁰ “[El perdón de los pecados, que congrega a los ciudadanos para la celestial Patria, tiene un algo de parecido, como si hubiera tenido una misteriosa sombra en aquel asilo fundado por Rómulo, donde la impunidad de toda clase de crímenes reunió a una multitud, gracias a la cual se fundó la célebre ciudad]”.

En cuanto que el concepto de providencia afecta a todos por igual, la lógica de lo divino no tiene una vía de escape privilegiada, al menos dentro del mundo, para aquellos que abracen el reino de Dios. También los que, consciente o inconscientemente lo desprecian, en cuanto que cultivan virtudes dignas por sí mismas, pueden mantenerse en la lógica histórica de su gloria, así como presentar elementos en sus costumbres que sirvan de ejemplo para el proceder cristiano. La ejemplaridad, sin duda, dista de ser indicio de salvación, pero en ningún caso parece quedar completamente denostada.

[§6] Enumeremos de modo concreto algunas de las características de la divina providencia que podemos acusar en Agustín, haciendo mención de los pasajes que no hayamos citado expresamente con anterioridad. Con ello ofrecemos una imagen general de la providencia, que va más allá de la caracterización que hemos dado previamente:

- Es un atributo inherente a la divinidad: a Dios le compete, en tanto que tal, gobernar según un plan de salvación.
- Se parte de una inescrutabilidad que no es lícito criticar desde el punto de vista de la justicia (CD IV, 17). La justicia le compete a Dios, y por ello las facultades humanas deben limitarse en este tipo de apreciaciones.
- De esa inescrutabilidad podemos inferir una utilidad desconocida (CD X, 22). Con esta utilidad se atisban las dinámicas de los pueblos y el plan de salvación divino.
- En su caracterización positiva, la providencia se entiende principalmente como *donación* del ser a las entidades creadas. Hallamos una clara separación entre Dios y mundo, pero, al mismo tiempo, una absoluta dependencia del segundo para con el primero.
- Se aprehende como *castigo* o como *prueba*. *Orgullo* y *piedad* son las disposiciones antropológicas que juegan en cada uno de los casos en la retribución tras el juicio.
- Procura una igual distribución de bienes y males en el mundo para todos, *independientemente* de la bondad o maldad de los afectados.

- Se percibe un carácter “moderado” de su intervención en la tierra. La “majestuosidad” de la providencia no se caracteriza por una injerencia inmediata (LA I, 5, 13; LA I, 6), sino que está apegada a la propia maravilla de la “normalización” de la creación. Podemos observar una suerte de “racionalización de los milagros” (CD X, 12-13) porque en verdad toda la creación tiene el carácter más maravilloso posible, si bien estamos acostumbrados a ella. No obstante, la “racionalización” ha de entenderse del siguiente modo: también la razón es otorgada por Dios y por ello es maravillosa o milagrosa. Como puede inferirse de lo dicho, la concepción de la providencia en Agustín no tiene un carácter exageradamente apocalíptico; la mera creación es la prueba de su existencia.
- Incita a la reflexión de los justos sobre los hechos de la historia, que alienta el desprecio del mundo y la conducción de la moral de cara a la recepción de la gracia.
- Se asume un cierto poder de los ángeles y demonios en el mundo, poder que queda limitado por la planificación de Dios a largo plazo y por la terrenalidad del mundo creado (CD X, 12-13). Son estas entidades quienes salvan el abismo entre Dios y mundo (CD X, 15).
- El orden de este mundo no coincide con una férrea necesidad, pues la voluntad puede saltarse las jerarquías metafísicas (CD XI, 16). El orden natural puede trastocarse con la conjugación de libertad humana y la gracia divina.

En pocas palabras hemos intentado elucidar el contexto antropológico, metafísico y teológico desde el cual queda definida la providencia en la obra de Agustín, en especial referencia a su *De Civitate Dei*. Los conceptos que giran en torno a su caracterización ya los hemos apuntado: *orden* y *armonía* de la creación, *presciencia divina* que, pese a su *inescrutabilidad*, puede ser afirmada gracias al orden que nos es evidente; *libertad* humana que lleva a la *salvación* o *condena*; *piedad* que hace posible la salvación por mor de la *gracia*. Esta *piedad* es el nexo entre el mundo terrenal y el reino de Dios, el elemento que conecta, en su similitud con el gesto de la alabanza a la patria de Roma, lo mundano y lo divino. Sin esta *piedad*, el salto de lo teleológico a lo escatológico sería impensable: la perfección humana requiere del plus de la donación de la gracia para la salvación. Lo que se nos plantea ahora es *dónde* circunscribir la

providencia. Parece que el terreno de acción de la providencia es precisamente *este mundo*, que no se puede entender sin el carácter *probatorio* de la fe humana en el mundo. Veámoslo por *via negationis*: con la piedad observamos una vía de fuga que iría más allá del radio de acción de la providencia, pues esta, más que apuntar directamente a lo salvífico, se encarga de conceder beneficios temporales, efímeros, tanto a justos como a pecadores (CD V, 18, 3). Las virtudes, compartidas por romanos, judíos, egipcios o cristianos, por sí mismas no pueden cruzar el umbral de lo escatológico, quedando encerradas en el deseo de la gloria humana; si lo escatológico ha de tener presencia en la vida terrenal, será posible sólo por la gracia y misericordia divinas²⁵¹. Pero, con todo, hemos visto que Agustín no se limita a explicar el papel salvífico del que la providencia parece mostrarse como un *medio*. Aspectos como el reconocimiento de la gloria en la tierra *per se* que se le concede a los romanos, o la reconversión de todo carácter incomprensible en potencialmente *útiles* nos orientan hacia esta vinculación entre providencia y mundo.

La cuestión de la utilidad tiene un doble respecto de consideración, sea por su ligazón a lo terrenal, sea por su referencia indirecta a la trascendencia que nos dispone en una situación existencial decisiva (orgullo o piedad):

Unde nos admonet divina providentia, non res insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere, et ubi nostrum ingenium vel infirmitas deficit, ita credere occultam, sicut erant quaedam, quae vix potuimus invenire; quia et ipsa utilitatis occultatio aut humilitatis exercitatio est aut elationis adtritio; cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni²⁵² (CD XI, 22).

La lógica de la utilidad no tiene razón de ser desde el punto de vista de la naturaleza de las cosas (CD XI, 16), si bien es imprescindible pensar de este modo para mantener el carácter providencial de Dios. Pero hay que contextualizar con claridad qué signifique la “utilidad”: aquí no hay una Historia de la que seamos partícipes en su gloria, sino un plan de salvación, tarde o temprano, romperá con el mundo. No podemos pensar en la utilidad potencial con la esperanza de que otras generaciones aprovechen los bienes creados por el hombre, por muy espirituales que sean: no existe algo así como una

²⁵¹ “Cualesquiera sean las alabanzas y los elogios tributados a la virtud que, sin la piedad verdadera, sirve a la gloria de los hombres, no son comparables en manera alguna a los [comienzos más pequeños] de los santos, que fundan su esperanza en la gracia y en la misericordia de Dios” (CD V, 19).

²⁵² “[Por eso nos amonesta la divina Providencia a no] censurar neciamente [las cosas], sino a indagar con diligencia su utilidad; y si falla nuestro ingenio o flaqueza, pensar que está oculta esa utilidad, como lo estaban ciertas cosas que apenas pudimos descubrir. Porque el estar oculta de utilidad puede redundar en el ejercicio de la humildad o en el quebranto de la soberbia; ya que ninguna naturaleza es un mal, no siendo este nombre sino la privación del bien”].

“acumulación salvífica” que se herede; lo único que se hereda es el pecado original. Por ello no hay una suerte de “fe en el progreso” de la humanidad respecto a los designios divinos. Ya señalamos que la máxima *perfectio* quedó establecida con la venida de Cristo y su mensaje salvífico. La utilidad pone a prueba al ser humano en su carácter finito, que debería conducirlo al reconocimiento y alabanza de lo divino, pero nada más.

Comentamos en el apartado anterior la permisividad de Dios para que Roma tuviese *su momento de gloria*. Pese al poco apego de Agustín a tal imperio, reconoce las características válidas del mismo en unos pasajes en los que juega el paralelismo entre el orgullo y la piedad, donde deja patente la facilidad con la que pueden entremezclarse:

Proinde perillud imperium tam latum tamque diuturnum virorumque tantorum virtutibus praeclarum atque gloriosum et illorum intentioni merces quam quaerebant est reddita, et nobis proposita necessariae commonitionis exempla, ut, si virtutes, quarum istae utcumque sunt similes, quas isti pro civitatis terrenae gloria temuerunt, pro Dei gloriosissima civitate non tenuerimus, pudore pungamur; si tenuerimus, superbia non extollamur²⁵³ (CD V, 18, 3).

Este reconocimiento de las virtudes de Roma sirve, cierto es, para pulir la *perfectio* de la vida cristiana, pero contiene a su vez un reconocimiento de la naturaleza humana que no contempla directamente a Dios: a pesar de la desfiguración de lo divino por los dioses paganos, el pueblo romano tiene una recompensa en el mundo por la voluntad de persistir en el mismo.

Por todo lo dicho, se vuelve harto complejo no ligar el carácter providencial de lo divino al mundo creado, tanto por sus principios metafísicos (XII §1) como por las implicaciones de la regulación del mundo de cara a las recompensas según las virtudes puestas en juego. Vistas así las cosas, se plantean al menos dos paradojas fundamentales en el discurso agustiniano: 1) la exoneración de la providencia en el saqueo de Roma; 2) la ambivalencia entre desprecio del mundo y el asombro del mismo. Al primer respecto, la cuestión debe ser expresada con finura: a lo que exonera san Agustín del saqueo no es tanto a Dios, como a la acusación de los romanos de que la culpa sea del cristianismo²⁵⁴.

²⁵³ “Por ende, por aquel Imperio tan dilatado y tan duradero, afamado y glorioso por las virtudes de varones tan eximios, se dio a su intención el galardón que buscaban, y a nosotros se nos propusieron ejemplos de admonición necesaria. Esto, con el fin de que, si [por la gloriosa Ciudad de Dios no practicamos las virtudes que han practicado los romanos, de una manera más o menos parecida, debemos sentir el aguijón de la vergüenza. Y si las practicamos, no tenemos por qué engreírnos orgullosamente]”.

²⁵⁴ Por ello no puede decirse “que la Providencia no pueda ser considerada como la responsable, pues [...] la suerte del hombre no se resuelve en este mundo” (Vilanova, 1987, 242). Ciertamente es que el carácter ilimitado de la justicia no se ofrece en este mundo, pero, como ya hemos dejado de manifiesto con anterioridad, a la providencia no le corresponde dar cuenta de su justicia a los hombres en este mundo.

La corrupción de su pueblo es culpa de sus dioses; pero es cierto que esos dioses, o demonios, tenían su poder dentro de los límites establecidos por la providencia. En lo que a la ambivalencia respecto al mundo se refiere, no es este un problema único de Agustín, sino de gran parte de la patrística latina que ha heredado la idea de *prónoia* griega y que achaca los elementos más moralizadores del neoplatonismo a un Dios *creador*. El desprecio del mundo nunca es del todo completo, por mucho que pese, pues la presencia del *lógos* en la *physis* vuelve problemática toda interpretación escatológica que desmerezca por completo los elementos de la creación y los medios que hay en la misma para dar cuenta de la grandeza de Dios. Contemplada de esta manera, la providencia divina sigue produciendo aristas en la sistematización del cristianismo de los padres de la Iglesia.

[§7] En lo que al concepto de providencia se refiere, puede que la deuda filosófica de Vico para con Agustín sea de las más grandes en su obra. Para empezar, toda la cuestión de la autoridad y la providencia del *Diritto Universale* se erige a partir de los atributos divinos que Agustín pone en juego (XVII, 2 §2). La acentuación entre la ligazón entre la trascendencia y la inmanencia mediante la providencia divina es quizá el elemento más llamativo, junto a la elucidación pareja de la libertad humana. Pese a que ambos trabajan en la relación que se establece entre ambos dogmas, ello no significa que convenga identificar su pensamiento punto por punto: no olvidemos que el estudio de la *Scienza Nuova* tiene por objeto a las naciones en su conjunto, mientras que lo que Agustín tiene en mientes será siempre el individuo en cuanto tal²⁵⁵. La vinculación de la providencia al mundo, ya presente en Agustín en cierta medida, se

Exculpar a Dios de las causas del bien (la expansión del cristianismo) no coincide en absoluto con el modo de argumentar de nuestro autor.

²⁵⁵ No hay en Agustín primacía de noción de colectividad que vaya más allá, estructuralmente, que cada caso particular: “Es evidente que el bienestar de la ciudad no procede de una fuente distinta que el bienestar del individuo, puesto que la ciudad no es otra cosa que una multitud de hombres en mutua armonía” (CD I, 16). (Hay pasajes, eso sí, que pueden hacer pensar lo contrario, como pueda ser DT II, 4, 19. Sin embargo, las alusiones a la república son vistas desde el punto de vista del creador, y no como objeto teórico definido para que la mente humana trabaje con él directamente.) La “mutua armonía” bien puede entenderse como algo consustancial al ser humano o bien como algo que lo trasciende. Pero este dilema, en la reflexión agustiniana, no es del todo pertinaz: la razón del Dios providente también tiene lugar en el hombre, y aunque el primero sea su creador, no le sustrae por completo sus competencias al hombre. La disposición armónica se muestra en una teleología en la que los respectos de la física y la teología no la disputan: “De tal manera gobierna [Dios] cuanto creó, que a cada cosa le deja el timón de sus propios movimientos. Y aunque nada puedan ser sin Él, no se confunden con Él mismo” (CD VII, 30).

acentuará enormemente en Vico, el cual llega, en ocasiones, a hacer de esa providencia un sustantivo meramente vacío que designa procesos históricos que no requieren de entender a Dios como potencia en el mundo.

Otro elemento interesante de analizar, y que desvincula parcialmente a Vico de sus mismas inquietudes cristianas, es el de la humildad, que para Agustín se entiende como “don gratuito de la divina gracia”, que permite el convencimiento frente al orgullo y, por ello, el triunfo de la ciudad de Dios, la cual reina en los corazones de los cristianos, y acentúa el interés salvífico de Agustín. El convencimiento en el proceder divino en la historia se da mediante la piedad y la espera de la gracia. Ésta se considera como la disposición existencial adecuada para comprender en la medida de lo posible la providencia divina. En el caso de Vico, la vara de medir la historia correctamente también es la piedad, aunque ésta mantiene vínculos demasiado estrechos con una humildad más profana, que limitan enormemente la necesidad de la gracia como *medium* para la elaboración de una ciencia. Tal piedad permite comprender el discurrir de la *Scienza Nuova* (SN44 §1112). Lo que permite la piedad viquiana es dar con la ciencia, sin que la providencia parezca de hecho mantener los caracteres inescrutables con ese mínimo de reserva siempre latente. En lo que coinciden ambos es que el curso del mundo podría truncarse, si es que acaso triunfase la *hybris*. Pues esa piedad no es sino respeto hacia la autoridad, respeto del que hasta las naciones bárbaras, para Vico, tenían constancia. Si en Agustín observamos igualmente esta idea de obediencia hacia las leyes eternas, en Vico hay un paso más cercano al mundo: las leyes eternas se entienden en el mundo y son acatadas de igual modo por las teologías civiles paganas. Con ello, el discurso de la *Scienza Nuova* se aleja de todo énfasis escatológico y circunscribe las potencias de la ciencia a este mundo y las diversas costumbres de quienes lo pueblan.

Por otra parte, es más que posible que la lectura de Agustín por parte de Vico esté influenciada por las disputas de su recepción en los ajetreos de la Reforma. Pues es Lutero, junto a Melanchthon y demás apologetas del protestantismo, quien recupera la cuestión de la providencia agustiana más allá de las demostraciones racionales al estilo del aquinate. Por ello Lutero, frente a los ideales tomistas, acentúa el carácter inescrutable de la providencia, e insiste con ello en un voluntarismo divino que refuerza

la *auctoritas* divina²⁵⁶. Ciertamente es que en Vico, como hemos señalado, lo inescrutable de la providencia tiene un carácter casi residual; pero, acentuada y circunscrita la autoridad (que inicialmente era *divina*) en las naciones humanas, se concibe con mayor claridad su posición respecto al *certo* y el *vero* de la autoridad.

Así pues, el tratamiento viquiano de la providencia acentuará con creces las explicaciones de corte inmanente, aunque el resto trascendente no pueda ser completamente naturalizado. A través de los ritos propios de toda teología civil se entiende el rol providencial, pero su circunscripción mundana, en el caso de viquiano, es patente. El hecho de que las funciones providenciales en Vico radiquen en el estudio de las costumbres y rituales puede apreciarse en el tratamiento que Agustín y Vico le dan a la cuestión de las sepulturas. Mientras que para Agustín se habla de un interés de la providencia por los entierros para reafirmar la fe en la resurrección (CD I, 13), para Vico las sepulturas tienen la función de demostrar la creencia humana común en la inmortalidad, con lo que se vuelve posible la aplicación de leyes generales y eternas al decurso de las naciones. Lo que Agustín restringía a la fe verdadera, Vico lo usa como factor explicativo de todos los pueblos.

²⁵⁶ “[Lutero] Se ve obligado a reconocer que, como no tenemos esperanzas de sondear la naturaleza y la voluntad de Dios, sus mandamientos tienen que parecernos enteramente inescrutables. Es en este punto donde más claramente revela su deuda a los occamistas: insiste en que debemos obedecer las órdenes de Dios no porque nos parezcan justas, sino sencillamente porque son órdenes de Dios” (Skinner, 1986, 11).

Capítulo XIII. *Providencia y política en los albores de la Modernidad. Jean Bodin*

En este último capítulo nos encargaremos de elaborar un trazado mínimo de la recepción de la providencia en los inicios de la Modernidad, enfatizando su uso cada vez más abiertamente político. Consideramos, de cara al estudio ulterior sobre Vico, que Jean Bodin es la figura más relevante al respecto, aunque claramente no es la única. Tras esbozar un mapeado general de la situación histórica que alienta la reflexión de Bodin (§1), tendremos que exponer las novedades teóricas a las que el autor francés arriba: un incipiente campo nuevo de la historia (aunque extremadamente dependiente de la herencia recibida) desde el que comprender el rol de la providencia en el mundo (§2). Con ello, tendremos material suficiente para incardinar esta providencia en su discurso (§3) y, como veremos, ésta, aun con nuevas respuestas, sigue anclada en el modelo de preguntas medieval: la teoría política de Bodin es pensada incluyendo en sus presupuestos elementos vetero-testamentarios (§4). A raíz de este último apartado, conviene examinar el teorema de la secularización de Löwith, que aquí aparenta ser bastante plausible (§5). Por último, plantearemos el escenario moderno con el que Vico se mide: la teoría bodiniana, a la que es preciso añadirle unas notas exiguas sobre la apreciación viquiana de la providencia en la teoría política de los siglos XVI y XVII (§6).

[§1] Siguiendo una línea historiográfica clara aunque con saltos inexcusables, éste sería el momento de dar el paso a las sistematizaciones cristianas ulteriores a Agustín acerca de la providencia, como pueda ser el caso de Tomás de Aquino. Éste, por su parte, expuso la ligazón racional, de nuevo plenamente recuperada, entre el discurso filosófico-político y el discurso estrictamente teológico. Con este nexo hacía convivir fe y razón, convivencia que poco a poco se volvió menos deseable²⁵⁷. Asistimos, desde finales del siglo XIII, a las pugnas entre la *via antiqua* y la *via moderna*, representada por autores como Ockham o Marsilio de Padua. En efecto, la ruptura con la *via antiqua* en la Edad Media no afectó únicamente a cuestiones

²⁵⁷ “La idea del Papa y del Emperador como poderes paralelos y universales desaparece, y las jurisdicciones independientes del *sacerdotium* son entregadas a las autoridades seculares” (Skinner, 1986, 21).

metafísicas: su calado en el terreno político fue tan grande que obligó a repensar la cuestión de la legitimidad de los poderes eclesiásticos en el suelo terreno. Siglos más tarde, la enésima recuperación de tales vínculos (sustituyendo a la teología por otro elenco de saberes) será precisamente la que permitirá a autores más tardíos hablar de la filosofía de la historia en un sentido unitario, donde el campo de la “historia” podrá ser aprehendido en su cariz teórico y práctico a través del decurso de las naciones. Tal recuperación, no obstante, es difícilmente pensable sin la aparición de la Reforma protestante y las respuestas que esta produjo en el seno de la conciencia política moderna, pues su discurso teológico también afectaba a la cuestión de la *plenitudo potestatis* de la Iglesia, cuestión ampliamente discutida desde Marsilio de Padua y Ockham (Foisneau, 1997, 46-47; Skinner, 1986, 25-26, 43-47). Visto así, las disputas del s. XVI en torno al *imperium* y el *dominium* se articularán desde la conciencia de un *novum* que recodifica las coordenadas intelectuales de los saberes, por lo que el desdén por la teología no se llevará a cabo de una forma tan ingenua como suele plantearse. El caso de Bodin es, para lo que nos concierne, uno de los más paradigmáticos. Pues, pese a todo al trasfondo teológico de su obra política, la figura del soberano se erigirá como garantía de un orden político en el que el derecho será comprendido desde una óptica que no permitirá diferenciar en él, ni siquiera analíticamente, entre *positividad* y *naturalidad*. Soberanía y ley natural (i. e., “vetero-testamentaria natural”) forman una sola figura que anuncia futuros procesos intelectuales de legitimación del absolutismo. Lo que no cabe es considerar este absolutismo como una figura reductible a procesos teológicos previos: todo material previo será reconfigurado desde los mismos procesos sociopolíticos en los que las diversas naciones europeas se encuentran.

La tarea de plantear un mapa completo de las vicisitudes políticas y religiosas desde los siglos XV al XVII va más allá de los límites impuestos para este trabajo. Por ello, este capítulo se centrará en la reapropiación moderna y completamente explícita de los elementos teológicos en el terreno de la política, debate que nos permitirá arrojar una cierta luz sobre la cuestión del origen las dinámicas políticas en la *Scienza Nuova* de Vico.

La obra de Bodin se comprende mejor si se examina como uno de los posibles desarrollos de la Modernidad, aquél que se reapropia de las disputas y los presupuestos del mundo medieval, si a teoría del derecho y metafísica nos referimos. No obstante, estos desarrollos no desestiman ni ocultan las fuentes judeo-cristianas desde las que

ciertos conceptos jurídicos operan. La búsqueda de un nuevo marco jurídico en el siglo XVI, dependiente a su vez de las transformaciones socio-económicas que entran en juego, no permite hablar de una Modernidad sin influjo cristiano, pero este influjo no se esconde ni desfigura los nuevos objetos a su antojo. El ejemplo paradigmático es la soberanía, constituida como uno de los objetos de saber fundamentales en la filosofía política de Bodin. Esta novedad, insistimos, no reniega de su evidente influjo teológico, pues Bodin no oculta sus referencias simbólicas con la autoridad de Dios Padre. Sin embargo, nuestro interés en el tema no es jurídico-político en el sentido que podría darle Schmitt y toda su escuela²⁵⁸. Nos centramos, más bien, en la vinculación que Bodin establece entre el terreno político y el teológico *a partir* del concepto de providencia. En sus textos nos encontramos ante el uso de un término que se da por consabido. Lo llamativo del uso de la providencia en Bodin es que ésta parece ya instalarse dentro del campo *historia* que el autor viene abriendo desde sus primeras obras fundamentales.

[§2] La providencia, como ya vimos en el caso de Agustín, queda vinculada a los avatares humanos (XII §6) y, por consiguiente, es susceptible de pensarse a partir de los hitos históricos, de las divisiones de las edades de los hombres. Providencia e historia se teorizan conjuntamente. Por ello hemos de examinar la conceptualización de la historia que Bodin lleva a cabo. No por casualidad, los vestigios de esta providencia parece que se hallan en el triple tratamiento de la historia descrito en las primeras páginas del *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. En esa obra, Bodin plantea la siguiente división (Bodin, 1566, 10²⁵⁹):

- 1) *historia humana*, que versa sobre lo verosímil, y su *vertus* correspondiente es la prudencia, opera sobre la discriminación de lo honesto y de lo execrable;
- 2) la *historia natural* regida por una necesidad lógica, cuya *vertus* es la ciencia, que opera sobre lo verdadero y lo falso;

²⁵⁸ Schmitt afirma que la novedad de Bodin es la inserción de la deicisión en el concepto de soberanía (Schmitt, 2009, 15), con lo que se relativiza la estabilidad de las normas respecto a la potestad soberana (ibid., 16). No obstante, desde nuestro enfoque “providencialista”, esta afirmación queda parcialmente desfigurada: el anuncio del absolutismo soberano sólo cobra sentido en tanto que atiende a la “naturalización” del poder, providencia mediante, y cuya conceptualización bodiniana oscila entre la explicación política de la cólera divina y la explicación de los eventos a partir de la numerología, que no desdeña por completo.

²⁵⁹ El texto original en latín, de ahora en adelante, será cotejado para la traducción que hacemos, con la edición francesa de Pierre Mesnard, de 1951.

3) *historia divina*, cuyo objeto es la fe, así como su *vertus* es la religión, que opera sobre la piedad y la impiedad.

Estas tres formas de atender a la historia presentan vasos comunicantes que permiten enlazar las perspectivas, en principio divergentes entre sí. ¿Y en cuál de los modelos planteados hallamos la providencia? Asumiendo los caracteres que a ésta le dimos a lo largo de su tratamiento historiográfico, es plausible pensar que se da en la conexión de estos tres modelos.

Unum actiones hominis in societate vitam agentis explicat: alterum causas in natura positas earumque progressus ab ultimo principio deducit: postremum prae potentis Dei nimirumque immortalium in se collectam vim ac potestatem intuetur²⁶⁰ (ibid., 9).

Puede parecer que la acción de Dios en el mundo se produzca tan sólo de manera sobrenatural, y éste es precisamente uno de los temas que hemos de analizar. Pues la idea de historia de Bodin, aún ligada a la *historia magister vitae, ha de regir* (imperativo de carácter moral) la vida de todos los hombres “[...] ad sacras historiae leges, velut ad Polycleti normam [...]. Ex quibus non solum [historia] praesentia commode explicantur, sed etiam futura colliguntur, certissimaque rerum expetendarum ac fugiendarum praecepta conflantur”²⁶¹ (ibid., 1). La combinación entre las leyes sagradas y leyes naturales se produce según una copertenencia que *naturaliza* lo sobrenatural de la intervención divina en el mundo, sin que ello signifique reducirlo a una perspectiva estrictamente racional. Pues en Bodin no hay quiasma alguno entre lo que aprehendemos por la razón y lo que asumimos por la fe; los fenómenos correlativamente aprehensibles a cada facultad encuentran testimonios suficientes en este mundo. ¿Cuáles son, entonces, aquellos fenómenos que dan cuenta de lo sobrenatural divino? Generalmente, las catástrofes naturales, que se escapan del curso lógico de un cosmos ordenado. Claro ejemplo de ello lo encontramos en el *Colloquium Heptaplomeres*, obra póstuma por lo demás, donde los cataclismos se producen contra natura, como un indicio de voluntad divina (Bodin, 1998, 56²⁶²). De ello se deducen dos

²⁶⁰ “La primera explica las gestas del hombre a través de sus sociedades, la otra estudia las causas operantes en la naturaleza y deduce su progreso a partir de un primer principio, la última finalmente reivindica y considera la acción y las manifestaciones del Dios Soberano y de los espíritus inmortales” [traducción nuestra].

²⁶¹ Por las leyes sagradas de la historia tanto como por el canon de Policleto. [...] De ahí que no sólo con la historia se explique el presente fácilmente, sino que además se colige el futuro y se ganamos así indicaciones muy ciertas sobre lo que conviene buscar o rehusar” [traducción nuestra].

²⁶² Por limitaciones de tiempo, no hemos podido cotejar el texto original editado: la única edición online con la que hemos topado reproduce el manuscrito tal cual, tarea más que ardua para ser abordada en este tipo de trabajo (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9076989z/f1.image>).

elementos fundamentales para comprender la historia: 1) una imagen fluida y armoniosa (aunque parcialmente decadente) del mundo; 2) el carácter ínsitamente impositivo de la ley (natural y divina) que se da a la par, aunque de modo inverso a ese orden del mundo. Esto no supone una paradoja al parecer de Bodin, dada su concepción de la armonía en la que los inarmónicos tienen cabida, incluso necesidad, en la composición estructural del cosmos²⁶³. La inclusión de la ley, aun en su carácter trascendente, compone una totalidad que la naturaleza, en cuanto creada, no puede alcanzar sin más. Es así como hay que leer que “nada hay tan ajeno a la naturaleza como la violencia” (Bodin, 1998, 69), violencia en la que se encuadran “[...] las tempestades y tormentas, con las que se perturban los elementos” (ibid). De tener un origen la auténtica violencia, éste parece ser bíblico.

[§3] El énfasis de Bodin por la salvaguarda del *ordo* requiere de una reconceptualización de la autoridad en el seno de la política²⁶⁴. Pero no hemos de olvidar el interés de este autor en la predicción de acontecimientos a partir de la lectura de los astros. Tal idea, defendida por algunos miembros de la Stoa y criticada severamente por Agustín, vuelve a tomar fuerza desde la Baja Edad Media en adelante (Gerard Mercator, Julius Maternus, Jerónimo Cardán, Pierre d’Arliac). Para Bodin, esta astrología presenta errores indiscutibles, pero no sucede lo mismo con la numerología, que comenta con bastante entusiasmo. El cálculo numerológico da cuenta de la caída de los imperios (Bodin, 1993, 351). Nuestra insistencia en esta recuperada adivinación sirve para enmarcar la potestad de la providencia en el discurso de Bodin. La providencia ya no sólo rige el cosmos para mantenerlo en su armonía, sino que se erige como un poder manifiesto de Dios para mantener a cada ente en el puesto que le corresponde:

[...] On voit que Dieu vient venger ses injures et faire exécuter la loi éternelle par lui établie, donnant les Royaumes et Empires aux plus sages et vertueux Princes, ou (pour

²⁶³ Bodin asume como natural la discordia inherente a la armonía en las repúblicas, que de hecho puede acabar provocando una situación benigna para la estabilidad política (Bodin, 1993, 375). Pero no implica una reconversión de vicios en virtudes: por el contrario, el acento se impone en la conflictividad no desde un punto de vista de opuestos morales definidos según lo alto y lo bajo, sino a partir de la comprensión de la presunta validez de diferentes perspectivas en torno a la conveniencia de las ordenanzas públicas y de su administración.

²⁶⁴ “Frente a la crisis de la política eclesiástica [...] Bodin opone la necesidad de fundar un nuevo tipo de autoridad a la que confiar la tarea de promover el orden y la civilización en el interior de la sociedad” [traducción nuestra] (Borrelli, 1997, 12).

mieux dire) aux moins injustes et mieux entendus au maniement des affaires et gouvernement des peuples, qu'il fait venir quelquefois d'un bout de la terre à l'autre, avec un étonnement des vainqueurs et des vaincus²⁶⁵ (Bodin, 1993, 49-50).

Podría pensarse en un principio que esta providencia se define desde una suerte de inescrutabilidad (aquella que asombra a todos), pero la realidad es más compleja. El cuerpo argumentativo de la obra vagamente coincide con este tipo de aseveraciones: así como en ciertas ocasiones no podemos conocer el plan divino, también disponemos de medios para la predicción de acontecimientos y de elementos para el refrenamiento de la corrupción (cósmica) mediante la virtud del soberano. Frente a un Dios inescrutable del que la ciencia política intenta captar ciertos visos de su majestad, la divinidad en Bodin actúa y es reconocida mediante el trasvase de potestades que ésta dona a los hombres, es decir, mediante una suerte de “delegación tecnócrata” de su soberanía. La aparición ominosa de Dios sólo se produce cuando alguien intenta quemar puentes con la creación, la cual sólo debería provocarnos admiración, respeto a su orden y obediencia (natural y política). Ese tipo de piromanía se conjura un nombre que recorrerá constantemente los discursos más conservadores de la Modernidad: la anarquía (Skinner, 1986, 292). El orden de la providencia divina sólo estalla en cólera cuando se pone en peligro el reglamento de su creación, reglamento en el que las jerarquías constituyen un aspecto esencial de tal obra cosmológica. El discurso de Bodin puede considerarse como uno de los más privilegiados para entender este tipo de conjura moderna: la anarquía ha de ser evitada, ya que coincide con la voluntad popular frente a las costumbres instituidas por un *príncipe natural* (Bodin, 1985, 402, 555); una voluntad popular que carece de las formas institucionales mínimas para poder ser considerada como sistema de república por sí mismo, asimilándose más bien con el estado de interregno a evitar o acortar en la medida en lo posible (ibid., 522). El orden armónico del mundo sólo puede ser garantizado mediante la atención a las leyes de este mundo, leyes que se contemplan idóneamente desde el Bien, o sea, las leyes divinas. El acto de institución de la ley deja patente que las leyes de la naturaleza no han de entenderse, en materia política, según un *laissez faire* de los avatares del mundo²⁶⁶. He aquí una peculiar conjugación entre la positividad y la naturalidad de las leyes del

²⁶⁵ “Se ve cómo Dios acude a vengar sus injurias y a ejecutar la ley eterna por Él establecida, dando a los reinos e imperios a los príncipes más sabios y virtuosos o, para ser más exactos, a los menos injustos y más expertos en el manejo de los negocios y en el gobierno de los pueblos, a quienes, en ocasiones, hace ir de un extremo al otro de la tierra, ante el asombro de vencedores y vencidos”.

²⁶⁶ Por ello, Bodin no ha entrado de lleno en la teoría moderna que se sirve de la providencia para anunciar, tangencialmente, las bases ideológicas del liberalismo mercantil: el control estatal es absolutamente necesario, no debe dejar ningún cabo suelto en su administración.

mundo: la figura casi aporética del príncipe natural *salvuarda* el elemento natural, que además es coincidente con el mandato divino. El príncipe es natural porque se imbuje de un poder divino que le ha sido delegado. A la tendencia a la corrupción *natural* y a la búsqueda de sistemas políticos basados en la voluntad popular sólo se las puede combatir mediante figuras simbólicas de poder: contamos con que el mundo posee sus propias leyes naturales, pero para que éstas funcionen adecuadamente es preciso añadirles el plus del *Dios padre soberano*. Lo positivo y lo natural de la ley vienen así a coincidir mediante la autoridad que la figura familiar del padre impone a la regulación de la casa o de la república.

Autoridad, soberanía, simbolismo de la paternidad: ahora se vuelve más clara la relación entre leyes divinas y naturales en Bodin: para salvaguardar la estructura social, la política no puede dejar de lado los principios legislativos, que vinculan directamente Dios y mundo. La autoridad y la paternidad se sitúan al mismo nivel para comprender el alcance de las leyes que rigen la creación, así como los límites que el padre puede saltarse: “Mais de tous ceux-là, il n'y en a pas un, à qui nature donne aucun pouvoir de commander, et moins encore d'asservir autrui, hormis au père, qui est la vraie image du grand Dieu souverain, père universel de toutes choses”²⁶⁷ (ibid, 79). El carácter simbólico del *pater familias* o del príncipe soberano le da el permiso de dominio sobre hombres y cosas. El “padre” se erige, en definitiva, como elemento simbólico exterior a las dinámicas del mundo, pero organizador del ordo de las repúblicas²⁶⁸. Del Dios Padre providencial al príncipe natural que cuida de sus súbditos hay una delgada línea que los atraviesa, jerárquicamente, y que constituye esa soberanía.

A pesar de todo lo dicho, el interés de Bodin en el soberano no es mayor que el que tiene en la formación de las repúblicas mismas. La salvaguarda del orden cósmico y político sigue siendo la tarea fundamental, y ello significa que el derecho legitima las intervenciones técnicas que los soberanos hayan de llevar a cabo. Insistamos en el carácter *técnico*, pues no parece que en la soberanía bodiniana se imponga un acento

²⁶⁷ “Ninguno ha recibido de la naturaleza poder alguno de mando, y menos de reducir a servidumbre, salvo el padre, que es la verdadera imagen del gran Dios soberano, padre universal de todas las cosas”.

²⁶⁸ Esto se desarrollará en su tratamiento ejemplar de la cuestión de la esclavitud: la potencia, la fuerza y las costumbres hacen de la ciencia política una teoría de lo verosímil y lo probable, que gana peso argumentativo desde el principio organizador de la estructura simbólica paternal: hay un deslizamiento de lo verosímil a lo verdadero según la atención a las leyes divinas y naturales.

decisionista y personalista *especialmente* grave²⁶⁹. Nos hallamos más bien ante la protoformación de la identificación jurídica entre Estado y príncipe, que conllevará a una indistinción práctica entre *auctoritas* y *dominium* que, unidos en la figura soberana, sentarán las bases del absolutismo²⁷⁰. La tarea fundamental del príncipe es regir las leyes naturales desde su puesto delegado, y ello significa mantener la estructura estatal que unifique las divergencias de los singulares en un modelo de república uniforme:

[...] Si la vraie félicité d'une République et d'un homme seul est tout un [...] il faut aussi accorder que ce peuple-là jouit du souverain bien, quand il a ce but devant les yeux, de s'exercer en la contemplation des choses naturelles, humaines, et divines, en rapportant la louange du tout au grand Prince de nature²⁷¹ (ibid., 61).

La ideal contemplación de la creación y sus leyes, que remite inmediatamente a la figura soberano-teológica de Dios, marca el estrecho vínculo entre cosmología y teoría jurídica, que vuelve al soberano un *instrumento* de cara al mantenimiento del orden político, pero un instrumento *absolutamente imprescindible* para tales fines. Frente a las ideas conciliaristas de la Baja Edad Media que derivarían en el constitucionalismo secular, aquí la delegación tecnócrata no implica considerar al *princeps* como un ministro o rector que pueda deponerse mediante alegaciones legislativas. El monarca es monarca porque Dios ha creado el mundo según una naturaleza jerárquica. La imagen del mundo que tiene Bodin no es entonces la de un estoicismo que pretende mantener el orden del mundo por considerarlo racional, sino que más bien *insiste* en el mantenimiento de esa racionalidad a través de la imposición de unas leyes que lo protegen de los avatares que destruirían las mismas figuras de lo político: decadencia de

²⁶⁹ Cuando Kantorowicz examina la expresión, ya de amplio uso en el s. XVI en Francia, de “le roi ne meurt jamais” (que separa de la expresión cercana, pero de distinto origen, de “le roi est mort, vive le roi!”), alude a su citación por parte de Bodin, aunque señala que este autor trasvasa la herencia de la realeza del rey al reino (Kantorowicz, 1985, 383n.). Esto tiene perfecta consonancia con su idea de que en el continente europeo fue más sencillo pensar en términos de Estado y de nación que de fisiología doble (divina y mortal) aplicadas a la figura del monarca. También indica por otra parte, aunque accidentalmente quizás, que la preocupación de Bodin no es la de mantener el protagonismo del rey como tal, sino del derecho y el Estado. Con todo, la salvaguarda del Estado no es de carácter constitucionalista, ya que un análisis pormenorizado de *Los seis libros de la República* revela el carácter proto-absolutista de la ciencia política bodiniana (Skinner, 1986, 306).

²⁷⁰ “La teoría jurídica del Estado le provee de un príncipe que le permite excluír de la política toda referencia a la duplicidad del príncipe de Maquiavelo. Con Bodin, el derecho deviene así el verdadero fundamento histórico y racional de la política” [traducción nuestra] (Suppa, 1997, 37). El problema residiría en leer esto colocando al derecho, cuasi à la Kelsen, por encima del soberano, o, a la inversa, à la Schmitt, al soberano por encima del derecho. Mas este juego de superposiciones no es válido: derecho y soberanía coinciden porque son la figura misma de la estabilidad de las repúblicas. La estabilidad es el concepto que garantiza su radical unicidad.

²⁷¹ “Si la verdadera felicidad de una república y la de un individuo son una y la misma cosa, [...] es preciso, igualmente, reconocer que un pueblo gozará del supremo bien cuando se propone, como meta, ejercitarse en la contemplación de las cosas naturales, humanas y divinas, alabando por todo ello al gran Príncipe de la naturaleza”.

los gobernantes o de las costumbres, alzamientos populares, etc. Tal mantenimiento se logra a través de la conjunción de lo natural y lo preternatural según la figura testamentaria del dios creador, la figura de un Dios *Padre* que renaturaliza el mundo desde la autoridad que impone en el seguimiento de las leyes naturales.

[§4] La teoría política de Bodin parte de un profundo rechazo de ciertas tesis aristotélicas, especialmente en lo que concierne a la búsqueda de la virtud por sí misma. Bodin aboga más bien por comprender el ínterin de las sociedades según una lógica de la recompensa o el castigo de las repúblicas (que depende de su adecuada contemplación y acción para con las leyes divinas o su rechazo). Podemos hallar dos lecturas solapadas del castigo: la primera, que atañe al rol mayestático, providencial e impositivo de Dios para con las repúblicas; la segunda, que *aplica* esta noción del castigo dentro del complejo del Estado, y que ratifica la necesidad de una armonía dentro del ordo político. Este solapamiento se materializa en la ritualización de la pena²⁷², la cual no puede desgajarse del componente religioso que ha de estar presente y vigente en las repúblicas. Mediante los ritos, se subsume a los individuos en un conjunto a estudiar desde el nuevo método histórico y la ciencia política que Bodin expone. Historia y política no forman aún un complejo que podamos denominar *filosofía de la historia*, pero lo que ya sí se encuentra presente es una reflexión de la temporalidad dependiente de la salvaguarda de un orden. Y según leyes que han de ir más allá de lo probable. Por otra parte, lo probable, ínsito en el devenir de los hombres tomados individualmente, se desvanece como variable de estudio cuando examinamos la historia atendiendo a la necesidad de las leyes sagradas. De esta manera la historia, con las diversas variantes metódicas de que disponemos para estudiarla, apunta a un campo unitario de lo teológico y lo mundano, donde lo mundano mismo se concibe desde una atadura religiosa que alberga dentro de sí la autoridad en lo político²⁷³. Es en *Los seis libros de la República* donde esta tesis aparece con mayor claridad:

²⁷² “La supervivencia del Estado está estrechamente ligada a esta teoría enormemente ritualizada de la pena, en la que la idea del castigo individual está ausente. La estrecha relación entre la función política y la función jurídica del Estado no sólo no induce a la confusión instrumental de las dos esferas, sino que introduce además una utilización «noble» del sistema judicial, a la par que una acepción funcional y jurídica de la razón de Estado” [traducción nuestra] (Suppa, 1997, 34).

²⁷³ Suppa analiza el vínculo entre historia y política desde una perspectiva que se entiende como preparatoria para la política estrictamente moderna: “La exigencia profunda de una reforma de la metodología histórica se expresa a través de dos tramos esenciales: para empezar, a través de la puesta en

Puisqu'il n'y a rien de fortuit en ce monde, ainsi que tous les Théologiens et les plus sages Philosophes ont résolu d'un commun avis, nous poserons en premier lieu cette maxime pour fondement : Que les changements et ruines des Républiques sont humaines ou naturelles, ou divines, c'est-à-dire qu'elles adviennent ou par le seul conseil et jugement de Dieu, ou par le moyen ordinaire et naturel, qui est une suite de causes enchaînées, et dépendantes l'une de l'autre, ainsi que Dieu les a ordonnées ; ou bien par la volonté des hommes, que les Théologiens confessent être franche, pour le moins, aux actions civiles²⁷⁴ (Bodin, 1993, 340).

Lo que nos queda principalmente, para la ciencia política, son los cambios naturales, los cuales tienen sentido dentro del *ordo* divino. Al proceder según principios de causalidad, es lícito reafirmar la ligazón de este *ordo* no exclusivamente por su carácter mayestático y trascendente a la ley, sino a la vez por la inmersión de la soberanía en la misma ley. De aquí que haya una tensión no resuelta en el carácter paradójico (a nuestros ojos, no para Bodin) que se produce en el cruce entre ley divina y ley natural, cuya resolución se deja en manos de la autoridad. Esta autoridad, so pena de caer en una suerte de conjura arcaica de la maldición, en la que los acontecimientos surgen a partir de pecados y culpas, atiende a su vez a principios racionales establecidos por el mundo clásico de la historia profana. El punto álgido de este cruce queda patente cuando Bodin señala que “[...] L'état ne peut faillir à prospérer, quand le souverain retient les points qui concernent sa majesté, le Sénat garde son autorité, les Magistrats exercent leur puissance, et que la justice a son cours ordinaire”²⁷⁵ (ibid., 388). El recto seguimiento de los principios divinos achacados a la figura del soberano *garantiza* el orden político y un porvenir boyante por el hecho de haber un Dios que ordena su creación física y moralmente.

obra de un saber positivo de alcance general que se apoye en categorías específicas; a continuación, a través de la legitimación histórica de una idea del Estado como principio ajeno a la arbitrariedad y al capricho individual. La constitución histórica de la soberanía provee el fundamento objetivo de la política, concebida como un cierto tipo de orden” [traducción nuestra] (Suppa, 1997, 39).

²⁷⁴ “Dado que, como todos los teólogos y filósofos más sabios han resuelto unánimemente, nada fortuito hay en este mundo, estableceremos, en principio, la siguiente regla: los cambios y ruinas de las repúblicas son humanos, naturales, o divinos. En otras palabras, se producen, o por el exclusivo designio y decisión de Dios, o por el medio ordinario y natural –esto es, por una sucesión de causas encadenadas y dependientes unas de otras, de acuerdo al orden divino–, o bien por la voluntad del hombre, libre, según los teólogos, al menos en las acciones civiles”. Los designios directos de Dios hemos de entenderlos por la labor de los profetas (de los que otorga testimonio de validez atestiguado con posterioridad). Sobre la voluntad libre, de ésta hemos de decir que es 1) libre por no estar constreñida; 2) cambiante e incierta, por lo que sobre ella no cabe previsión o, en este caso concreto, ciencia política.

²⁷⁵ “Un estado no puede dejar de prosperar cuando el soberano retiene los atributos propios de la majestad. El senado conserva su autoridad, los magistrados ejercen su potestad y la justicia sigue su curso ordinario”.

[§5] Las deudas de Bodin con la tradición judeo-cristiana son más fuertes que las contraídas con el mundo clásico. No obstante, dado que su teoría no se limita a reproducir ideas y presupuestos del cristianismo, sino que es un índice del auge de la Modernidad, hemos de ver en qué sentido estas deudas nos impiden o permiten hablar de secularización. El punto de partida para esta discusión será la cuestión de la temporalidad y la historia, puesto que es esta historia la que opera desde el peculiar orden providencial bodiniano. Una historia cristiana tiene como corte último la escatología, y por ella ha de adecuarse la fe y la moral en la estancia terrenal. La idea tan difundida por Löwith sobre las temporalidades pagana y cristiana, o dicho de otro modo, circular y lineal (respectivamente) puede servirnos a modo de índice (aunque poco más, conforme nos adentramos en las implicaciones metafísicas de la temporalidad de cada autor) para hacernos entender el funcionamiento de la moral en Bodin. Ésta no se concibe a modo de progreso o desarrollo, sino que se centra en el cuidado del soberano en cada caso para con la república que dirige (en el sentido de la metáfora de la navegación que él mismo deja patente en numerosas ocasiones²⁷⁶). La recuperación del proverbio “*de mal hombre, buen rey*” (ibid., 219) no cabe ser traducida literalmente a la reflexión viquiana en el *De antiquissima* sobre los procederes de Dios en lo que a la disposición de las repúblicas se refiere. El curso de las naciones no se aprehende en Bodin según una concepción fuerte de la historia como *proceso*, sino más bien según unas leyes eternas fijas que pueden ser retocadas muy parcialmente por los consejos que el analista político pueda ofrecer al príncipe: “[...] par la sagesse et prudence que Dieu a donnés aux hommes, on peut maintenir les Républiques bien ordonnées en leur état, et prévenir [leurs] ruines”²⁷⁷ (Bodin, 1993, 353). La transición entre modelos de repúblicas en Bodin no apunta, bajo ningún concepto, a una comprensión epocal de los procesos, su marco de acción atiende más bien al cambio en la organización de modelos de soberanía ya constatados bajo una serie de principios organizativos fijos.

[§6] Mejor que ligar a Bodin con sus fuentes más lejanas será, a nuestro parecer, introducirlo en las disputas que su teoría política abre. El factor común más evidente,

²⁷⁶ “Con ello da también expresión Bodin a una idea fundamental de la razón de Estado, la conexión y mezcla de libertad y vinculación; de libertad de elección de los medios, y de vinculación al fin del bien del Estado: de vinculación y dependencia, por tanto, también frente a los cambios en la situación histórica” (Meinecke, 1997, 60).

²⁷⁷ “Con la sabiduría y la prudencia que Dios ha dado a los hombres, se pueden conservar las repúblicas bien ordenadas en su estado y prevenir su ruina”.

cuando leemos atentamente *Les six livres de la République* y la *Scienza Nuova*, es el interés en las dinámicas de las teologías civiles. Si en Bodin la religiosidad se premiaba o castigaba sobrenaturalmente, en Vico tales análisis son generalmente obliterados. La operación que lleva a cabo el napolitano es más sutil: es la religiosidad la que liga a la comunidad mediante ritos y prácticas, y tales comportamientos mantendrán una estabilidad en el seno de la comunidad.

La presencia de Bodin en el texto de la *Scienza Nuova* no se limita al aspecto indicado. Sin ir más lejos, Vico le dedica un apartado íntegro para discutir acerca de los principios de su doctrina política. El acento en el carácter histórico de tal doctrina es evidente hasta cierto punto: Vico considera que la explicación de Bodin sobre los principios de las repúblicas son erróneos si atendemos a los testimonios historiográficos con los que contamos. Pero en la medida en que el napolitano pretende establecer una ciencia, sus ataques se dirigen hacia los principios teóricos de la doctrina política (SN44 §1009). Asumiendo que sin imposición de leyes y su acatamiento la situación social sólo puede concebirse evitando la situación de una conflictividad sin aparente resolución (SN44 §§1012, 1015), el principio de las repúblicas ha de incluir en sus principios la distinción jerárquica de clases y la imposición del dominio de los otros. La “lenta multiplicación de familias” (Bodin, 1986, 165) no puede entenderse desde un patriarcalismo de sangre, sino simbólico: la familia incluye a los fámulos, los incluidos en la red familiar para trabajar como siervos (SN44 §1016). El principal problema de Bodin, a ojos de Vico, es no querer reconocer abiertamente que la ciencia política no se sirve del modelo *deseado* para legitimar un Estado político, sino que hay que partir de esa innata conflictividad que convive con la otra innata característica humana de ser sociales. «Pueblo», «reino» y «libertad» son conceptos usados desde Roma, pero su uso se restringe a las clases pudientes y encubre su limitado alcance (sólo accesible a clases altas). El error de Bodin será precisamente el conferir a tales términos una aplicación mayor de la que de hecho poseían (SN44 §1019).

En lo referente a la cuestión de la providencia, puede observarse que en el caso de Bodin ésta se entiende como “poder providencial”, o voluntad de Dios vinculada a la creación de un cosmos natural y humano que mantenga las jerarquías establecidas a través de una autoridad. De no ser respetada, los castigos de corte veterotestamentario, también utilizados por la literatura reformista (Skinner, 1986, 73-83), darán cuenta de los errores políticos de las repúblicas. Vico, más que interesarse en el castigo explícito

de un dios colérico, atiende a las dinámicas ínsitas de las naciones según las tensiones políticas y simbólicas (ambas inseparables) y que tienen una explicación privilegiada desde la providencia divina. El Bodin más aséptico también parecía apuntar en esta dirección en ciertos pasajes de *Los seis libros de la República*, aunque, a diferencia de Vico, él ya no concibe tales explicaciones desde la providencia. Pongamos un ejemplo paradigmático para entender el problema de lo político que se da en Bodin y en Vico:

Si donc il est licite au Prince entre les lois utiles, faire choix des plus utiles, aussi [le] sera-t-il entre les lois justes et honnêtes, choisir les plus équitables et plus honnêtes, [alors] que les uns y aient profit, les autres dommage, pourvu que le profit soit public, et le dommage particulier²⁷⁸ (Bodin, 1993, 131).

Este pasaje es de especial interés porque, para Bodin, sencillamente muestra el funcionamiento de las repúblicas desde el poder soberano, que debe, idealmente, mantenerse en el camino de las leyes queridas por Dios. Estas leyes, en cuanto se examinan desde la perspectiva de su utilidad o perjuicio para individuales o particulares, atienden a la consecución del provecho general, que es la meta propia de las comunidades. Vico, casi siglo y medio más tarde, retratará la cuestión de los bienes públicos y privados desde la providencia divina²⁷⁹:

- 1) No hay una necesaria ligazón entre lo honesto y lo útil. En Vico, por el contrario, no parece que se proceda por esta vía: la moral no se supedita a la autoridad, sino que surge del propio desarrollo de lo útil.
- 2) Provecho público y perjuicio privado no coinciden con el esquema de la providencia de la teoría política ulterior de Vico, pues no se atiende aquí al esquema de vicios privados, virtudes públicas, que ya había hecho su aparición en el *De Antiquissima* en 1710.

Si examinamos esta cuestión explícitamente desde el rol de la providencia, podremos comprender un aspecto fundamental de las diferencias entre Bodin y Vico, diferencias que no obstante muestran la dependencia del segundo respecto del primero. Las disposiciones de las leyes, en Bodin (y de modo similar en Maquiavelo) se entienden desde un paradigma en el que el príncipe intenta solventar los problemas que la Fortuna le lanza (Skinner, 1986, 300). Nos hallamos lejos del marco intelectual en el que se

²⁷⁸ “Si es, pues, lícito escoger, entre las leyes útiles, las más útiles, también le será lícito escoger [al príncipe], entre las leyes justas y honestas, las más equitativas y honestas, sin importar que perjudiquen a unos y beneficien a otros, siempre que el provecho sea público y el beneficio privado”.

²⁷⁹ Este tema será tratado de un modo más pormenorizado en el capítulo XVI del bloque III. Baste con señalar aquí los puntos de conexión y separación entre Vico y Bodin para situar las aplicaciones del concepto de providencia que Vico llevará a cabo.

forjan las filosofías de la historia, pues encontramos aquí elementos suficientes como para postular una ligazón fuerte entre razón y temporalidad. En Bodin, la temporalidad no da cuenta de la validez de la razón que ya estuviera presente desde el inicio. Más bien nos topamos con la idea de ostentación y control desde la soberanía *una vez adquirida*, sin mayor referencia a una modificación de la axiología desde la que se practica la gobernanza. El monarca en cuestión (Enrique VII, Luis XIV o Federico II) bien podría estar en la mente de Dios, pero a la hora de elaborar la doctrina política, para Bodin lo que importa es que *el tiempo de la soberanía es el tiempo que se circunscribe al mandato de la ley en el tiempo vital del soberano*. Por el contrario, en Vico, la temporalidad es un índice de la racionalidad (mas no su causa ni su fundamento), ya que el mismo tiempo se entiende desde un devenir procesual, y no desde las circunstancias específicas de su mandato. Esto no sucede, desde luego, desde el punto de vista del *certo* de las costumbres (costumbres que narran las edades legitimando a los monarcas por su ascendencia divina) sino desde la *verità*²⁸⁰ que aprehende el filósofo gracias a su comprensión metafísica de la providencia –que el tiempo de los gobiernos es el *acto mismo de gobernar* según el modelo “psico-social” de humanidad que se halle en juego.

La novedad de Vico, la sistematización de toda una ciencia nueva, se ampara en un uso explícito de la providencia que niega a autores clave de la filosofía política de la Modernidad. Tal es el caso de Selden, Grocio y Puffendorf. Vico considera que estos autores no incluyen la providencia en su doctrina política de manera fundamental. Por ello el rastreo de las fuentes de la providencia que hemos llevado a cabo ha procedido a partir de una suerte de *via negativa*: partir de a quienes *no* le ha negado tal privilegio, y completarlo con quienes establecen entre ellos una cierta línea de continuidad, siempre y cuando hayan sido mínimamente citados por el propio Vico. En SN44 §338 parece matizar esa idea y sólo atribuírsela a Puffendorf y no a Grocio, si bien Selden aparece generalmente en esa ecuación tripartita de quienes reniegan de la providencia para hacer una ciencia política. La crítica vuelve a generalizarse en SN44§350. En §395 es donde lo expresa con mayor claridad: Grocio “prescinde de la providencia divina y profesa que su sistema es válido incluso prescindiendo de todo conocimiento de Dios”. Sin

²⁸⁰ El sentido opuesto de la misma dirección lo examina Silvio Suppa al considerar la probabilidad ínsita en el estudio de las cosas humanas y la necesidad de aplicar la prudencia –moral y jurídica, pues se hallan solapadas (Suppa, 1997, 38).

embargo, la cuestión no es tan sencilla: quizá su operatividad no es tan relevante en la obra de Grocio, pero en absoluto está desaparecida:

Mas la religión, aunque de suyo vale para conciliar la gracia de Dios, tiene también sus efectos máximos en la sociedad humana. Y no sin razón Platón llama a la religión defensa de la potestad y de las leyes y vínculo de la disciplina honesta. Plutarco la llama parecidamente *coágulo de toda sociedad y fundamento de la legislación*. [...] Quitada la piedad, dice Cicerón, quítase también la fidelidad y la sociedad del género humano y la más excelente de todas las virtudes, la justicia. [...] Y el argumento evidente de esto es, que Epicuro, habiendo quitado la divina providencia, tampoco dejó para la justicia sino un nombre vano, como dijo que nacía ella de sólo convenio y que no duraba más que lo que durase la común utilidad (Grocio, 1925, 132-133).

No se trata solamente de que mencione la providencia y la valía de la religión: es que sin providencia no se puede hablar de los fundamentos de la justicia. La religión asienta, vivifica y estabiliza el derecho. De hecho, en Grocio, esta providencia legitima el papel del soberano del monarca, de modo análogo a como los soberanos medievales eran bendecidos por la gracia de Dios²⁸¹ (ibid., 166). Por todo ello, la lectura de Vico, por aguda que pueda ser, traiciona la literalidad del texto. Otra cuestión, no obstante, es que la providencia en Grocio no cumpla con todas las características que Vico le atribuye; con todo el recorrido mostrado, nuestros intereses en el siguiente bloque apuntan a enfatizar el carácter político de la providencia en tanto que *provisora*, cuyos trazos trascendentes han perdido el grosor característico del pensamiento cristiano, aunque sus funciones sobreviven, de un modo peculiarísimo, en esa suerte de sociología que toma por objeto las teologías civiles y su decurso “racional” a lo largo de la historia.

²⁸¹ Dicho sea de paso, aquí atestiguamos, por enésima vez, la facilidad con la que los conceptos de providencia y gracia se confunden en su uso.

BLOQUE III

En el recorrido de la tesis efectuado hasta el momento hemos pretendido aclarar dos ideas fundamentales: los problemas característicos del teorema de la secularización en su lectura de la Modernidad en tanto que *época* (con una serie de características *esencialmente* negativas) y la elucidación de una posible vía cronológica para entender el concepto de providencia, vía que mostraba la no propiedad intelectual única o legítima del cristianismo sobre la misma. Respecto al primer punto, recordemos que el gran problema estribaba en la asunción de unos supuestos metafísicos demasiado severos y despectivos para poder tratar con suficiente frialdad las líneas de pensamiento de más de trescientos años de desempeño: el cargo de una herencia desfigurada que ha supuesto el fracaso del pensamiento en general. Respecto al segundo punto, tratamos de hacer un rastreo de un concepto fundamental (la providencia) para poner en tela de juicio la lectura del teorema de la secularización: sus orígenes y aplicaciones desmienten la solidez de los principios de tal teorema, ya que, siguiendo uno de los posibles recorridos efectivos que la providencia sufrió (y quizás el más notorio filosóficamente hablando), hallamos pruebas de 1) una hibridación conceptual que opera desde la patrística; 2) una mutación conceptual que no conjuga bien con la idea de unos principios metafísicos y epocales que detentarían la capacidad de juzgar toda época con una mínima asepsia. En resumidas cuentas, la filosofía de la historia no es un mero producto *bastardo* de la teología de la historia, y precisamente, gracias al análisis de las mutaciones del concepto de providencia, se abre una brecha a otros tipos de lecturas. Ahora nos queda centrarnos en el particularísimo caso de Vico, desde el que examinaremos la conjugación de ambas cuestiones desde los principios fundamentales de su *Scienza Nuova*.

En este tercer bloque operaremos según el recorrido descrito a continuación. En primer lugar, y por mor de una mayor cohesión entre las tres partes, expondremos una propedéutica genérica con la que trabar la ligazón entre el primer bloque y éste tercero: hay que dar cuenta, pues, de la lectura que Karl Löwith hace de Giambattista Vico. Si en el primer bloque nos posicionamos contra el teorema de la secularización en su totalidad, ahora hemos de examinar el caso especial de Vico, al que Karl Löwith examina de un modo cuasi paradójico (defensor del cristianismo y de la cultura antigua, por un lado, hijo de la Modernidad y sus contradicciones, por el otro). En los capítulos XIV y XV abordaremos la cuestión de la historia desde dos ángulos diferentes, mas complementarios en última instancia: 1) el rol que se le adscribe comúnmente a Vico en el seno de la Ilustración (época en la que la historia como tal deviene objeto teórico de saber); 2) la concepción de historia que podemos extraer de Vico, tanto desde sus textos como desde un elenco de opciones hermenéuticas que se nos presentan privilegiadamente desde mediados del siglo XX. Los capítulos XVI y XVII están dedicados a la exposición del concepto de providencia, tanto desde la génesis del mismo en los escritos de Vico, como desde la funcionalidad propia que se le adscribe en la *Scienza Nuova* de 1744. Habiendo mostrado la raigambre metafísico-política de la providencia, concretada en la progresiva identificación *funcional* de providencia y autoridad, habremos de vérnoslas con la idea de *teología civil* que se maneja en la *Scienza Nuova*. De ello nos encargaremos en el capítulo XVIII, donde reexaminaremos el rol específico de la providencia a partir de esa teología civil, objeto teórico privilegiado para la construcción de la *Scienza Nuova*. Mostrada la dependencia de una antropología de la ontología viquiana, en el capítulo XIX llevaremos a cabo una lectura contemporánea y alternativa de la Modernidad, dentro aún de la *Scienza Nuova* y apoyada en las intuiciones de autores contemporáneos de los que nos servimos en los últimos capítulos del primer bloque.

Introducción. Vico y la lectura de Karl Löwith

Esta introducción tiene dos objetivos complementarios: 1) exponer, muy escolarmente, aspectos básicos del pensamiento viquiano, a fin de retener con mayor claridad los argumentos que expondremos en lo que resta del trabajo (§1); 2) clarificar nuestro posicionamiento respecto al teorema de la secularización con la máxima concreción, es decir, desarrollando nuestras diferencias con el mismo desde la lectura que hacemos de Vico. Para ello, y siempre en relación con la lectura de Löwith, ofreceremos un panorama genérico de la relación entre Vico y la filosofía de la historia (§2). Al profundizar en esta relación, se vuelve necesario examinar cuál es el concepto del curso de la historia que Löwith achaca a Vico (§3), cuál es el rol que el *ricorso* tiene en esta aproximación (§4) y cuál es el estatuto de la providencia viquiana desde la defensa de la originariedad, tan cara al teorema de la secularización (§5). Por último, ofreceremos unas conclusiones mínimas y nuestra apuesta personal, con la que nos guiaremos en el resto del trabajo (§6).

[§1] La filosofía de Vico, si tiene algo de peculiar, es la dificultad de saber por dónde empezar a agarrarla. Su *Scienza Nuova*, como todo lector primerizo comprueba, se compone de principios metafísicos no siempre esclarecidos, alusiones tangenciales a discusiones con su época, frases que no parecen tener fin, a veces con argumentaciones circulares, digresiones, reiteraciones de temas ya asentados... No por ello, la obra carece en lo más mínimo de interés o atractivo: lejos de ser una mera compilación erudita de sentencias, al sumergirse en ella se intuye que, como quien no puede aguantar más en un ejercicio de apnea, cree vislumbrar perlas de distintos colores y tamaños entre los corales de antaño. Y si retiene un poco más la respiración, verá que no eran vanas ilusiones. Pero, obviamente, la *Scienza Nuova* no es su única obra, y, aunque original como pocas, conviene contemplarla a la luz de otros escritos pasados, en los que asienta una serie de principios que continuarán operando en aquella. Con el más conocido de ellos se contextualiza la obra viquiana entera: el *verum & factum convertuntur*, la extraña coincidencia entre verdad y hecho. No se trata de la clásica teoría de la verdad, aristotélica o tomista, de la identificación entre lo que se piensa y lo pensado. El *factum* no es un hecho cualquiera, sino el hacer mismo. *Hacer y verdad coinciden:*

Latinis *verum*, & *factum* reciprocantur, seu, ut Scholarum vulgus loquitur, convertuntur. [...]. Verum esse ipsum factum; ac proinde in Deo esse primum verum, quia Deus primus Factor. [...] Scire autem sit rerum elementa componere: unde mentis humanae cogitatio, divinae autem intelligentia sit propria²⁸² (DA, 14-16).

Para tener la verdad de algo es preciso crear aquello que se quiere conocer: a diferencia del planteamiento cartesiano, con el que bastaba la evidencia y la claridad, para Vico sólo tenemos verdad en la medida en que hacemos algo, creación que pone de manifiesto un acceso intencional al objeto distinto del que obtenemos al explicar el mundo circundante (Berlin, 1998, 15). Por ello, sobre la física, sobre el mundo en general, no tenemos verdad: sólo Dios *creador* la ostenta. Inteligencia sólo la posee Dios, y nosotros, criaturas, sólo podemos pensar acerca del mundo y elaborar proposiciones adecuadas acerca del mismo, mas no verdaderas. Sin embargo, la teoría de Vico no se detiene en un escepticismo radical: en la medida en que el ser humano crea, puede conocer la verdad de lo creado. Ciertamente, poco sabrá del mundo. Pero hay algo que es propiamente suyo, y de esto podrá tener verdad: el mundo civil en toda su riqueza y complejidad. Los filósofos, dice Vico, hasta el momento sólo se han detenido a reflexionar sobre el mundo físico, “[...] ma nol contemplarono già per la parte ch’era più propria degli uomini, la natura de’ quali ha questa principale proprietà: d’essere socievoli”²⁸³ (SN44 §2). En la medida en que el ser humano es social, construye, crea todo un elenco de “arteficios” que van más allá de los artefactos físicos: ritos, poesía, derecho, mitos, distinciones de rango, emblemas... un conjunto al que, no sin cierta precaución, llamaremos “cultura”. Esta “cultura” constituye el mundo civil, que deviene objeto *nuevo* para la ciencia que Vico pretende establecer. Es en este punto donde se ha querido ver los inicios secretos de la distinción entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales (Berlin, 1999/2000, 29).

De este mundo civil, si se investiga con tesón, pueden colegirse una serie de principios. El primero de ellos es que las naciones recorren una serie de etapas, desde su nacimiento hasta su muerte, que son susceptibles de comprenderse bajo una *historia ideal eterna*, esto es, bajo unos principios universales y explicativos que dan cuenta del movimiento histórico. Su universalidad depende de una universalidad de la naturaleza

²⁸² “Para los latinos «lo verdadero» y «lo hecho» son recíprocos, o, según suelen decir los escolásticos, son convertibles. [...] Lo verdadero es lo hecho mismo; y, consecuentemente, en Dios está la verdad primera, porque Dios es el primer Hacedor [...]. De otro lado, saber es componer los elementos de las cosas: de donde el pensamiento es propio de la mente humana, y en cambio la inteligencia lo es de la divina”.

²⁸³ “Pero no contemplaron la parte que era más propia de los hombres, [la naturaleza de éstos que] tiene esta propiedad principal: la de ser sociables”.

humana, pero es aquí donde topamos con un matiz esencial: esta universalidad no se entiende estáticamente, al estilo platónico, sino que se va desarrollando en el tiempo, desde los inicios bárbaros hasta la edad de los hombres. Nos encontramos con unos orígenes fabulosos y oscuros; pero también tenemos una primera clave para comprenderlos: que hay algo verdad en aquello que se crea; de ahí, la indagación acerca de lo *verosímil* como índice para la composición de las estructuras sociales. Por esto es posible indagar en esos orígenes bestiales y privados de un raciocinio coherente. Sin embargo, hace falta algo más: que en esos orígenes hubiera un *minimum* de sabiduría que fuese capaz de explicar los desarrollos ulteriores de cada nación. Hablamos de los *universales fantásticos*, géneros poéticos invadidos de fantasías y que, a pesar de todo, contenían elementos verosímiles con los que las naciones estabilizaban sus prácticas sociales²⁸⁴. Tenemos, por el momento, una historia ideal eterna que ratifica la procesualidad del decurso histórico mediante la investigación de estos universales fantásticos. Sin embargo, para que esta historia de las naciones pujan es necesario que haya un principio rector de esa historia: *la providencia*, que dispone los asuntos humanos para que, buscando su propia utilidad, acaben viviendo con justicia y conservándose en sociedad (SN44 §2). Por ello, la *Scienza Nuova* “[...] vien ad essere una teologia civile ragionata della provvedenza divina”²⁸⁵ (ibid.). El *modus operandi* de esta providencia se entiende mejor desde su génesis: Los seres humanos, en sus inicios, al contemplar atónitos los cataclismos meteorológicos, los temían y a la vez los reverenciaban; el rayo del cielo era el mismísimo Júpiter, y sus truenos, los mensajes que los hombres habían de obedecer. Es así como la providencia, aprehendida como un género fantástico en la mitología, articula todas las partes de la sociedad y facilita la conformación de un derecho. Este derecho, aunque estabiliza la sociedad, también presenta una serie de fracturas en su interior, lo que agiliza, conflictos mediante, su perfeccionamiento para que las naciones logren un estado de equidad civil.

La conservación en sociedad, lamentablemente, no dura para siempre: junto al *corso* que recorren las naciones, nos topamos con el *ricorso*, con la decadencia completa de las mismas en la que florecen toda una serie de elementos civiles que se

²⁸⁴ “En la reconstrucción viquiana de aquellas civilizaciones en las que domina la transmisión del saber encargada a los sabios-poetas, la poesía no es distinguible, de manera artificiosa o conceptual, de la esfera del hacer y del producir o de la de lo útil. Es más, desde el propio punto de vista de la representación de los contenidos de la memoria, el modelo poético-narrativo se convierte en itinerario privilegiado para manifestar y experimentar toda la gama de las objetivaciones de la vida del hombre” (Cacciatore, 2010, 19).

²⁸⁵ “[...] Viene a ser una teología civil razonada de la divina providencia”.

consideraban ya plenamente abandonados y superados. Tras el saqueo de Roma, nota Vico, se recuperarán, a lo largo de todo el Medievo, las ordenanzas, las divisiones sociales, los modelos de ajusticiamiento, etc., que existían en los periodos monárquicos y aristocráticos anteriores a la Roma imperial. Estos *ricorsi* se definen, entonces, como “un retorno a algo así como las condiciones de nuestros bárbaros orígenes y la recurrencia del patrón entero [lógico-histórico; *aclaración nuestra*]” (Pompa, 1997, 153). *Corso* y *ricorso* definen la temporalidad cíclica por la que pasan las naciones y demuestran, al entender de Vico, la existencia de una providencia que alienta este proceso histórico, proceso que es pensable bajo la rúbrica de esa historia ideal eterna.

[§2] La lectura que Löwith hace de Vico es, por lo general, bastante halagüeña, y sus apuntes hermenéuticos no están mal fundados en absoluto. En lo que concierne a su aproximación biográfica, ve a Vico –como otros tantos lo han hecho– envuelto en un cierto halo del lobo solitario, que lucha contra las inclemencias y la voracidad del periodo moderno en el que vivía el napolitano. Su realidad vital, ciertamente, está rodeada de penurias, dificultades y poco reconocimiento académico, pero este tipo de apuntes tienden a exagerar esa figura para convertirla en una suerte de genio intempestivo que nada tenía que ver con su propio contexto, máxime cuando la historiografía filosófica pretende catalogarlo según las disputas clásicas y más polarizadas, de su época (Giordano, 1974, 29-38). Y tales afirmaciones pierden solidez de cara al auge de las reflexiones filosóficas sobre la historia a las que venimos asistiendo desde principios del siglo XVIII. En su texto *Meaning and History*, Löwith reserva un capítulo para examinar su figura en el tránsito inverso de las filosofías de la historia de la Modernidad hasta las primeras intuiciones sobre el sentido de la historia en la fe cristiana. Los apelativos con los que se refiere a su *Scienza Nuova* son entendidos desde ese carácter proto-disciplinario y excepcional: “[...] The most original advance towards a philosophy of history”²⁸⁶ (Löwith, 1949, 115). No hay en Vico una filosofía de la historia propiamente dicha; lo que encontramos son gérmenes de un pensamiento que oscila entre lo moderno y lo antiguo con una originalidad que lo deja fuera de lugar en la discusión de su tiempo.

²⁸⁶ “El avance más original hacia una Filosofía de la Historia” (Löwith, 1958, 167); “Su particular filosofía de la Historia”.

Vico's philosophy of history is a "rational civil theology", halfway between Voltaire and Bossuet, vindicating God's providence directly as history. It is precisely on the border line of the critical transition from the theology to the philosophy of history and, therefore, deeply ambiguous²⁸⁷ (ibid., 135).

Mérito de Vico es, a ojos de Löwith, incluir la Providencia (que emana directamente de su confianza en el catolicismo) en un sistema histórico cíclico y no cristiano (Löwith, 1997, 136). Mérito porque de ese modo "[...] he did not distort the sociopolitical history by an eschatological viewpoint"²⁸⁸ (Löwith, 1949, 135). Ni tampoco introdujo elementos teleológicos que apuntaran a ulteriores usos liberales o marxistas: "It is rather the very immanence of Vico's view which prevented him from transcending the historiconatural cycle of flux and reflux towards a *telos* by a «perpetual enrichment»"²⁸⁹ (ibid., 132). Salvada la historia de la linealidad escatológica, a Löwith no le supone un problema reconocer su mérito, pues, en su opinión, todo acercamiento a los objetos del mundo civil debe estar radicalmente separado de una estructura teleológica que coincide, se sepa o no, con el final de los tiempos cristianos; estructura que delata el fallo de perspectiva característico de la Modernidad.

Löwith también le reconoce ser, junto a Descartes, uno de los dos inauguradores de una *ciencia* en el sentido propio de la Modernidad (Löwith, 1997, 124). Y este reconocimiento supondrá una lectura ambivalente de un autor ya complejo de por sí. Por una parte, la lectura histórico-filosófica de Löwith elabora un trazado desde Vico hasta el marxismo y la glorificación de la técnica vía Jacobi (Löwith, 1968b, 98-112): el *verum & factum convertuntur* alienta, deliberada o inconscientemente, la fe en la técnica como espacio salvífico para el ser humano. El paulatino distanciamiento respecto a Dios y la autoafirmación de la voluntad humana son los acicates para la consumación de este proceso nihilista. Pero, por otra parte, Löwith no olvida el peculiar estatuto de la "filosofía de la historia" viquiana, que es equidistante de las teologías de la historia y de su secularización ilustrada. Quizás queda "salvado" por la adhesión de Vico al cristianismo, pese al poco peso que le otorgue a la misma en su argumentación (Löwith, 1949, 129-130), pero tal motivo no es el único alegato con el que le protege. Su valía depende de su *excepcionalidad* respecto a las lógicas características de la Modernidad,

²⁸⁷ "La filosofía de la Historia de Vico es una "teología civil racional", equidistante de Voltaire y de Bossuet, justificando directamente la Providencia divina como Historia. Hállase precisamente en la línea fronteriza de la transición [crítica] de la teología a la filosofía de la Historia, y, es, en consecuencia, profundamente ambigua".

²⁸⁸ "[...] No tergiversó la historia sociopolítica con un punto de vista escatológico".

²⁸⁹ "Más bien es la misma inmanencia de Vico lo que le impidió trascender su ciclo histórico natural de flujo y reflujo hacia un *télos* por medio de un «enriquecimiento progresivo»".

excepción que se hace posible por su innegable base cristiana que actúa como salvaguarda de lo originario:

Senza la premessa cristiano-teologica che in Dio conoscere e fare si identificano, poiché il verbo divino è già in quanto tale creatore, e che l'uomo è simile a Dio, il principio vichiano della convertibilità del vero col fatto sarebbe privo di un fondamento metafisico, cioè onto-teologico²⁹⁰ (Löwith, 1968b, 80).

Esta cristiandad de Vico no se limita a los presupuestos de su teoría veritativa. Afecta, con el mismo peso, a la concepción histórica que el napolitano maneja. Pues en su indagación sobre los orígenes históricos de las naciones y su sistematización integral y universal, Vico abre las puertas de la filosofía de la historia, sin siquiera él saberlo. Sin que haya necesidad de encajarlo con calzador en el posterior idealismo alemán, el campo de la Historia queda abierto por nuestro autor desde un terreno ciertamente novedoso, pues su nueva ciencia es

[...] The first empirical construction of the universal history –of religion, society, governments, legal institutions, and languages– on the philosophical principle of an eternal law of providential development which is neither progressive and redemptive nor simply cyclic and natural²⁹¹ (Löwith, 1949, 116).

Del mismo modo que su novedad en esta incipiente disciplina es radical, también es notoria la falta de atención recibida en su época tanto en Nápoles como en el resto del continente.

[§3] Nuestras coordenadas interpretativas, como se puede inferir del trabajo previo de la tesis, quedan muy lejanas de esta visión: las contradicciones de Löwith en torno a la potestad de los orígenes se volvían patentes al confrontarlas con lecturas alternativas de la providencia de aquellos autores que protagonizaban su *Meaning and History*. Sin embargo, aunque Löwith no parezca dar cuenta de la génesis greco-latina de la providencia, actúa en consecuencia (en este caso) como si así fuera, pues el mérito que le atribuye a Vico es achacado a su permanencia y respeto por lo originario, que asume desde la piedad las limitaciones de la subjetividad humana. Podríamos incluso

²⁹⁰ “Sin la premisa cristiano-teológica según la cual conocer y hacer se identifican en Dios (puesto que el verbo divino es en cuanto tal creador, así como el hombre es semejante a Dios), el principio vichiano de la convertibilidad de la verdad con el hecho quedaría privado de un fundamento metafísico, esto es, onto-teológico” [traducción nuestra].

²⁹¹ [...] “La primera construcción empírica de la Historia Universal –de religión, sociedad, gobiernos, instituciones legales e idiomas– sobre el principio filosófico de una ley eterna de desarrollo providencial, que no es ni progresiva y redentora, ni simplemente cíclica y natural”.

sospechar que, en Löwith, lo originario se define como todo aquello que no tenga su fundamentación en el proyecto moderno.

Examinemos, en la lectura de Löwith, las implicaciones que se derivan de la conjunción del principio veritativo y de su particular filosofía de la historia. Nosotros, los seres humanos, podemos conocer la verdad del mundo civil porque éste es algo que surge a partir de nuestras propias acciones: “Vico non pone l’accento sul conoscere quale condizione del fare, ma sul poter-fare (*Machenkönnen*) come condizione della vera conoscenza”²⁹² (Löwith, 1968b, 79). Esta idea, más que interesante y acertada a nuestro parecer, no se desarrolla coherentemente en el discurso de Löwith. Pues a partir de tal afirmación, éste se centra en objetar la absorción de Vico dentro del futuro idealismo alemán, lidiando de esta manera con Croce. De una parte, este poder-hacer remite más bien al estudio de las facultades antropológicas que derivan de la vasta tradición humanista. Pero, incluso dejando de lado esta herencia y centrándonos en la operatividad de ese “poder-hacer” en la *Scienza Nuova*, Löwith no parece tener en cuenta las implicaciones que tiene el concepto de acción definido sobre la misma teología civil: ciertamente el poder-hacer es lo más relevante, pero tampoco cabe desestimar lo ya hecho, las objetivaciones culturales que se estudian a lo largo de la *Scienza Nuova*. Además, nuestro acento sobre ese *Machenkönnen* se centra en la indefinición de la mente humana²⁹³.

Si tenemos la clave para dar con la verdad del mundo civil, podremos tener ciencia del mismo. Si, además, el mundo civil se estudia en su devenir, tenemos una suerte de filosofía de la historia. Y si esta filosofía de la historia tiene valía para Löwith se debe a los presupuestos de las figuras del *corso* y del *ricorso*, del recorrido que hacen las naciones desde sus inicios hasta su acmé, y de sus posibles recaídas en la barbarie. Centrarnos únicamente en el *corso* equivaldría a aparejar la filosofía viquiana con las filosofías de la historia ilustradas, pues tendríamos así una legitimación del progreso. Con la inclusión del *ricorso*, en cambio, Vico tiene garantizado su puesto en los dobles orígenes de Occidente, i. e., la filosofía greco-latina clásica y el pensamiento judeo-cristiano:

²⁹² “Vico no pone el acento en el conocer como condición del hacer, sino en el poder-hacer como condición del verdadero conocimiento” [traducción nuestra].

²⁹³ Esta indefinición es capaz de explicar la tendencia a la ficción *verosímil*, la cual afecta incluso, a nuestro parecer, al mismo concepto de providencia, pero no exactamente así a nuestra *necesaria* adhesión a la autoridad. Tal idea la iremos desarrollando a lo largo de este bloque con mayor detenimiento, pues requiere de una justificación pormenorizada.

Ma in realtà egli era convinto, con Aristotele e il pensiero classico, che la filosofia ha a che fare soltanto con l'universale e il perenne, e voleva descrivere anche nella storia il susseguirsi regolare di quanto accade, secondo lo schema ideale di corso e ricorso²⁹⁴ (Löwith, 1968b, 76).

Conviene dejar de lado por el momento la caracterización del *ricorso* que hace Löwith, la cual opera como uno de los pivotes que erigen sus presupuestos acerca de la secularización. Centrémonos en este apartado en la relación entre la ciencia viquiana, de carácter histórico, y su relación con los *corsi* de las naciones. Este fragmento presenta dos curiosidades: 1) la generalización del concepto de filosofía de toda la época clásica (que debería ser reconvertible en ciencia según la peculiar visión viquiana); 2) el concepto soterrado de historia tan *contemporáneo* que le asigna a una obra de 1744. Que el modelo de lo universal en Vico sea traducible al concepto de ciencia griego no es en absoluto evidente: la universalidad de la *Scienza Nuova* plantea unas conexiones complejas con las aportaciones de Bacon que reconfiguran esta noción de universal (Pompa, 1997, 158-160). Además, las relaciones de Vico con el aristotelismo son complejas, ya que considera que sus presupuestos no pueden dar cuenta del ámbito moral, que tiene una inclusión privilegiada en la concepción de la historia que el napolitano maneja (Costa, 1993, 15). Con respecto al segundo punto conviene profundizar la crítica: la insistencia en el acaecimiento dentro del curso histórico, de un modo más evidente que en Vico, nos hace pensar en los presupuestos sobre la "Historia" en los que Löwith se maneja. Esta historia no es estrictamente el curso cíclico del cosmos greco-latino, ni tampoco remite, en su estudio, a un fin de la historia de corte escatológico. Löwith está adscribiendo en Vico los presupuestos de la historia moderna que Koselleck puso en tela de juicio (I §2; VII §1). El tratamiento que Löwith hace de la historia supone entenderla como un campo experiencial y procesual en el que algo puede acaecer, y generalmente sucede así, contra los designios planificadores del ser humano:

[Vico] saw the course of history much more adequately, namely, as a world made by men and, at the same time, everywhere surpasses by something which is closer to fate than to free choice and action. History is not only deed and action but also and even primarily event and happening²⁹⁵ (Löwith, 1949, 124).

²⁹⁴ "Pues [Vico] estaba convencido, junto con Aristóteles y todo el pensamiento clásico, [de] que la filosofía sólo ha de habérselas con lo universal y lo imperecedero, queriendo así describir también en la historia el subseguirse regular de todo lo que acaece, según el esquema ideal del *corso* y el *ricorso*" [traducción nuestra].

²⁹⁵ "[Vico] contempló el curso de la Historia de un modo mucho más apropiado; es decir, como un mundo hecho por hombres, y, al propio tiempo, sobrepasado por todas partes por algo que está más cerca de la

La oposición entre destino y libertad con la que Löwith enmarca la historia viquiana queda presa, a nuestro entender, de la concepción de providencia como previsión: la historia ha de concebirse a partir de las relaciones entre libertad y necesidad frente a los acontecimientos del mundo. La lectura viquiana de la historia va más allá, y esto también parece intuirlo Löwith. El problema es que ese más allá lo concibe a través de la relación entre estos dos polos que alumbran una originalidad a todas luces problemática: el pensamiento viquiano sobre la historia no puede ser entendido como una hermenéutica del evento al estilo de Heidegger²⁹⁶. Para Vico, aquello que no depende del hombre es colocado en una interrelación y fantasía con el mundo, por lo que todo acontecimiento está transido de una suerte de “protosubjetividad” susceptible de ser explicada con las herramientas de la *Scienza Nuova*.

La historia tendrá un puesto peculiar dentro del corpus de la *Scienza Nuova*, que no se liga directamente con una teoría del acontecimiento en la que la acción subjetiva de las comunidades humanas deviniese cuestión secundaria. En Vico hay un interés patente por la construcción de las narraciones históricas desde los inicios de la humanidad, que es lo que entiende por *historia poética* (SN44 §§679-686): la explicación mitológica que las primeras naciones elaboran en su autocomprensión del mundo. Aparte de esta historia poética, la historia viquiana se complementa con sus reflexiones en torno a la geografía y la cronología poéticas. Estos dos saberes son caracterizados como “los ojos de la historia”. La diferencia entre la historia poética y la historia que surge de la conjunción de geografía y cronología es la siguiente: la historia

fatalidad que de la acción y la elección libres. La Historia no es solamente realidad y acción, sino también, y aun primordialmente, acontecimiento y sucesión”. También, al respecto: “Sin la diferencia entre actuar y acaecer, o entre evento y acción, no se podría explicar por qué en la historia las consecuencias resultan siempre divergentes de las intenciones humanas” [traducción nuestra] (Löwith, 1968b, 90).

²⁹⁶ Botturi ofrece una interpretación muy sugerente del evento en Vico, que revaloriza su puesto entre los antecesores de la hermenéutica: “El primado cronológico de la espontaneidad, de hecho, es indicio de la indeducibilidad del sentido y de la inaferrabilidad de su origen: el sentido del acaecer es ejercitado y transmitido antes de todo su ordenamiento lógico reflexivo. El origen del sentido es pensable sólo como siempre dado y siempre precedente a su comprensión. A su vez, la superioridad explicativa de la reflexión está, a su vez, en su ser manifestación de la verdad del sentido, es decir, comprensión del “orden” del sentido en su génesis y en su estructura, en su acaecer espontáneo y en su recorrer necesario” (Botturi, 1998, 45). Lo que nos distancia de su lectura es que la copertenencia entre evento y aprehensión del mismo no elimina, a nuestro parecer, las condiciones preliminares de una subjetividad que no puede entenderse radicalmente diferenciada entre primeros y últimos hombres: quizás las distancias son abismales respecto al uso de la razón en los inicios, cuyo uso era mínimo o inexistente, pero el vínculo de la mente humana de todas las edades queda establecido en la medida en que las condiciones veritativas (objetivadas en lo verosímil) apuntan a una autoridad que apela, aun con resultados siempre deficitarios, a esa estructura subjetiva común en la humanidad. Esta cuestión será tratada con el mayor detalle posible a lo largo del capítulo XVIII.

poética *per se* sirve de material filológico para el estudio de las naciones, mientras que la historia que conjuga geografía y cronología alude a la forma de abordar la historia desde la óptica moderna. Esta conjunción nos permite extraer desde los géneros fantásticos los principios de la humanidad y de la formación de las naciones. Pero si tal diferencia es pensable, más evidentes son los parecidos entre ambos tipos de historia: la historia, *in toto*, ha de ser el testimonio para la articulación de un *nuevo saber*. Y este nuevo saber, que no es Historia con mayúscula, confirma su dependencia respecto a la articulación de distintos saberes. Historia, cronología y geografía poéticas son tres saberes, entre tantos otros, que conforman la *Scienza Nuova* en su total complejión. Privilegiar una historia sustantivada por encima de la articulación de todos los saberes que la componen, incluso por encima de las definiciones que Vico da de *ciencia nueva*, es un salto arriesgado. En el mundo civil y en el curso que sigue, lo que sucede por casualidad acaba por incardinarse en el rango de la regularidad de los principios de la comunidad regida por una teología civil (SN44 §§737-740). El acontecimiento no tiene el alcance ontológico que Löwith desearía, porque la misma regularidad de los principios lo limita *in extremis*. Y no lo tiene, tampoco y ante todo, porque *no es la historia misma* el objeto central de la *Scienza Nuova*, sino la reflexión metafísico-política sobre la *autoridad*. A través del estudio *razonado* de la teología civil de las naciones se puede comprender el *curso* que éstas siguen.

El curso que recorren las naciones a lo largo de sus distintas etapas es visto por Vico en dos niveles yuxtapuestos: la consumación de un derecho natural sólo alcanzable por completo en la edad de los hombres (y mediante la monarquía) y la historia ideal eterna, nivel desarrollado según los mismos principios que vehiculan el *corso* y el *ricorso* de las naciones. El primer nivel (SN25 §11; SN44 §1026) atiende a la capacidad de cada época para desarrollar hasta la perfección sus potencias inherentes. En la edad de los dioses y en la edad de los héroes, la fantasía era tan robusta que nublaba indefectiblemente la razón. En la época de los hombres, la razón puede explicar el comportamiento de las naciones de otras edades siempre y cuando no caiga en los prejuicios intelectuales de su propio tiempo (las famosas *borie dei dotti*, o vanagloria de los doctos). El segundo nivel es el más patente en toda la *Scienza Nuova*: mediante la indagación filológica y la reflexión filosófica, apoyada en el descubrimiento de los principios comunes a todas las naciones, se puede aprehender el proceso que siguen las naciones a través de los tiempos.

[§4] El *ricorso* es la otra cara de la dinámica histórica presente en la *Scienza Nuova*, y Löwith se sirve de este concepto para fortalecer las raíces judeo-cristianas del pensamiento de Vico. Traducible por “retorno”, apunta a aquellos fenómenos históricos del pasado que vuelven a presentarse en el *corso* natural de las naciones. Pero va más allá de la mera repetición: implica poner en juego una lógica del castigo y/o la conmutación de una pena a ciertas naciones. No se trata únicamente de mostrar la decadencia de las naciones, cuando tal expresión melancólica se asoma en los textos de Vico (SN44 §§244-245), sino también de indicar una posible vía de escape a la ruina completa. Para Löwith, tal es el su aspecto fundamental:

The *ricorso* is not a cosmic recurrence but a historical structure with the juridical connotation of “appeal”. Since the historical *corso* has failed to attain its end, it must, as it were, appeal to a higher court to have its case rehearsed. The highest court of justice is, however, providential history as a whole, which requires an age of disintegration and oversophistication, the “barbarism of reflection”, to return to the creative barbarism of sense in order to begin anew²⁹⁷ (Löwith, 1949, 133).

Más allá de una lógica cosmológica, el *ricorso* se aleja del pensamiento greco-latino e introduce el cariz judeo-cristiano del juicio final en el seno de la inmanencia histórica: las naciones que han decaído por sus costumbres disolutas obtienen una nueva oportunidad, divina, para redimirse. Pero esta redención no interrumpe completamente el proceso: las naciones expían sus culpas mediante el retorno de aspectos culturales otrora superados. Ahora conviene apuntar una serie de notas críticas. Afirmar que el curso de una determinada nación no ha podido lograr su meta no se corresponde completamente con la idea viquiana: si atendemos a la descripción de la historia final de Roma por parte de Vico, vemos cómo a ésta se le permite un *resurgir* mediante una nueva humanidad (la revelada por el cristianismo). El resurgimiento implica una modificación completa de esa humanidad, anteriormente limitada por una suerte de “chovinismo romano”. El “perdón” providencial al mundo romano se materializa en una novedad de la que apenas es partícipe.

²⁹⁷ “El *ricorso* no es una repetición cósmica, sino una estructura histórica con la connotación jurídica de *apelación*. Ya que el *corso* histórico no ha podido alcanzar su objeto, debe, por así decirlo, apelar a un tribunal más elevado para que en su caso vuelva a ser oído. El más alto tribunal de la justicia es la historia providencial como un todo, que necesita de una edad de desintegración y de artificialidad extrema, el *barbarismo de la reflexión*, para retornar a un barbarismo creativo de los sentidos, y comenzar, así, de nuevo”.

Por otra parte, el supuesto “tribunal de apelación” de los *ricorsi* no se erige como un juicio divino que desaprobe todas las costumbres de la nación que está a punto de perecer. El retorno de los tiempos bárbaros da, ante todo, la idea de que hay elementos arcaicos que perviven o resurgen en naciones que están comenzando su propia andadura a partir de las ruinas de las otras naciones que la precedieron. Pero estas ruinas no parecen siempre la atestiguación de una ruina moral de tales naciones, aunque ciertos pasajes melancólicos de Vico vayan en tal línea. Pues, aunque haya impugnaciones varias acerca de la corrupción paulatina de los gobiernos, el libro IV de la *Scienza Nuova*, dedicado al *ricorso* por entero, curiosamente no aborda su temática desde la nostalgia y el desapego por lo bárbaro. Antes bien, los epítetos usados en la exposición de los *ricorsi* no son generalmente peyorativos, y esto puede servir como índice para entender que esa nueva instauración de la barbarie no es tan artificial (pues requiere la reestructuración completa de la teología civil de la nación en cuestión), ni implica una total desintegración. Así pues, aparte de las críticas a Löwith en el aspecto *axiológico* de los *ricorsi*, Löwith tampoco parece haber reparado en el interés *metodológico* que tienen los *ricorsi* para el propio Vico: éstos, más que centrarse en el papel “redentor” de la providencia, sirven para proclamar la validez de su *Scienza Nuova* a través del estudio de las costumbres retomadas (insignias, monedas, emblemas, tipos de juicios, etc.). Visto de este modo, poco sentido tiene comprender la providencia de Vico como una historia de salvación. Y más aún cuando, poco antes, Löwith señalaba que el modelo de los *corsi*, aplicados incluso a nuestros días, se centraban excepcionalmente en el análisis de Roma (Löwith, 1949, 131).

Hay un punto en el que sí le concedemos validez a esta lectura de Vico que hace Löwith, aunque no coincidamos con ella²⁹⁸: en el estudio de los *ricorsi* aparece una de las escasas menciones a la gracia divina, identificándola o al menos relacionándola íntimamente con la providencia (SN44 §1046). Si hay un plan providencial a la usanza tradicional (agustiniana), entonces la estructura de los *ricorsi* sí que puede ser entendida vinculándose más al proceso histórico en general y menos a la fuerza interna de las naciones y el curso propio que siguen. Es decir, podríamos observar los gérmenes de una Historia, con mayúscula, que sobrevuela los procesos y avatares de cada nación en particular. Esta idea resulta tentadora si consideramos que para Vico, el derecho natural

²⁹⁸ Nuestra exposición sobre el tema, un poco más libre de la dependencia de la lectura del teorema de la secularización, está desarrollada íntegramente en el capítulo XV.

es *universal y eterno*, con lo que conseguiríamos vincular la esencia misma del derecho, presente en cada nación, con una Historia que abarque a todas las naciones. Cuando Vico se refiere a esa presunta “Historia” le da un nombre muy concreto y unas atribuciones suficientemente específicas; Vico habla, en definitiva, de una *historia ideal eterna*, por la que corren, *temporalmente*, las naciones. Al estudiar la imbricación entre la aparición del derecho natural en las naciones y la historia ideal eterna no estamos lejos de esa idea de Historia moderna, en la que además el hombre es el productor del mundo. Y he aquí, sorprendentemente, el famoso principio viquiano de *verum & factum convertuntur*, que parece apuntar en esta línea: la verdad es tal en la medida en que se hace y se produce.

No obstante, lo que hacen los hombres en la historia forma parte de una dinámica más compleja de lo que aparenta: para Vico, que la verdad y el hecho coincidan no significa que todos los elementos se encuentren a disposición del ser humano desde la exclusiva acción de éste: “[...] The principle of *verum = factum* would be completely misunderstood if interpreted in the modern secular way, that is, as though Vico had intended to say that the civil world of man is nothing else than the product of his spontaneous creativity”²⁹⁹ (Löwith, 1949, 121). No se trata de una producción del mundo histórico desde un solipsismo comunitario. La conversión de *verum* y *factum* necesita de un elemento que vaya más allá de la subjetividad humana en tanto que productora. Pero necesita, a su vez, que tal elemento no se separe de los quehaceres de las propias naciones. En Vico persiste un elemento afín pero divergente de las propias naciones que se vuelve indispensable para la explicación íntegra de su obra: la Providencia. En este sentido, Löwith ha apuntado correctamente acerca de cuál sea el alcance y las implicaciones del *verum & factum convertuntur*, pues la producción humana, para ponerse en marcha, requiere de un ideal de trascendencia, identificable casi en su totalidad con la autoridad³⁰⁰.

²⁹⁹ “El principio de *verum = factum* sería de lo más erróneamente entendido si se interpretara de la manera profana moderna, como si Vico quisiera decir que el mundo civil del hombre no es nada más que el producto de su creatividad espontánea”.

³⁰⁰ En esta línea, Lollini ha ofrecido una interpretación sumamente interesante: concebir esa necesaria diferencialidad del *verum et factum* humano respecto del rol providencial, que acarrea consigo las transfiguraciones acerca del *intellegere* divino formuladas en el *De Antiquissima*. Y todo ello a través de la conjunción entre Vico y Merleau-Ponty: la sabiduría poética, como figura predilecta del *facere*, muestra la emergencia de la humanidad en tanto que “[...] *ser-entre*, en tanto que acontecimiento en el que el cuerpo se interpone en el circuito del mundo” [traducción nuestra] (Lollini, 2012, S30).

[§5] Si al entender de Löwith hay unas leyes de la historia que rigen en la *Scienza Nuova*, éstas no pueden entenderse tan sólo desde el principio *verum et factum convertuntur*, pues estas leyes dependerían de Dios y estarían vedadas a nuestro conocimiento. La conversión e identidad de la verdad y la acción se produce en un mundo de sentido que a su vez depende de algo que lo desborda. Para Vico, las leyes “[...] hanno il loro fondamento, non nell’arbitrio razionale prescindente dalle tradizioni religiose, ma nella natura sociale dell’uomo, e sono dirette da una provvidenza sopraumana”³⁰¹ (Löwith, 1968b, 98). La lectura que hace Löwith de la providencia ha de ser detallada en diversos estratos.

En primer lugar, Löwith hace coincidir en la Providencia con el decurso efectivo de la *Historia*. Una idea un tanto problemática, máxime si tenemos en cuenta la introducción de todo un campo léxico de esa historia, que resulta forzado en Vico. Además, si la providencia operara de este modo, la historia sí que se vería parcialmente obligada a caer en el terreno del *éschaton*, en una historia que es *historia de salvación* si aceptásemos que la idea de *ricorso* planteada Löwith –pues ese ricorso acentúa el elemento de *redención*. No obstante, lo que nos encontramos en este caso es que, más allá de las propias contradicciones que hallamos en la obra de Vico, también el propio Löwith parece incurrir en contradicciones en torno a este punto:

In spite of its supernatural origin, providence as conceived by Vico works, however, in such a “natural”, “simple” and “easy” way that it almost coincides with the social laws of historic development itself. [...] Providence has become as natural, secular, and historical as if it did not exist at all. [...] It is reduced to an ultimate frame of reference, the content and substance of which are nothing else than the universal and permanent order of the historical course itself”³⁰² (Löwith, 1949, 123-124).

Sobre esa presunta originariedad sobrenatural de la providencia ya dijimos bastante en el bloque anterior. Lo curioso es que Löwith se exprese en tales términos a la par que intenta desvincular a Vico de una filosofía de la historia moderna y secularizadora. Para Löwith no hay filosofía de la historia en Vico porque no había ni *télos* ni *éschaton* secularizado que la definiesen como tal. O al menos esa era la idea que parecía presentarnos, hasta que la cotejamos con este texto. Desde nuestro punto de vista, la

³⁰¹ “[...] Tienen su fundamento no en el arbitrio racional que prescinde de las tradiciones religiosas, sino en la naturaleza social del hombre; son dirigidas por una providencia supra-humana” [traducción nuestra].

³⁰² “No obstante su origen sobrenatural, la providencia se produce, en la interpretación de Vico, de una forma tan [“natural”], [“simple”] y [“fácil”] que casi coincide con las leyes sociales del desarrollo histórico mismo. [...] La Providencia se ha convertido en tan natural, [secular] e histórica como si no existiera en absoluto. [...] Se reduce a un marco de referencia, [cuyos] contenido y sustancia no consisten más que en el orden permanente y universal del mismo [curso] histórico”.

cuestión del *télos* en Vico es harto compleja: ciertamente, si siguiésemos la idea directriz de Löwith, no habría un *éschaton* que deviniera *télos*. Esta idea directriz, sin embargo, hace aguas en cuanto Löwith analiza en profundidad la historia en Vico desde sus parámetros, y no desde los del napolitano. La insistencia de Löwith en narrarnos los avatares del pensar acerca de la historia oblitera la peculiar posición de Vico. Pues, por otra parte, el vocabulario de Vico no rehúye de explicar *racionalmente* la historia que se presenta, y esto va más allá del concepto de religión que Löwith intenta sostener, como una suerte de fe sencilla previa y distinta a la constitución de la subjetividad moderna que se aprehende a sí misma como finita. El concepto de providencia, a nuestro entender, y pese a ciertas declaraciones explícitas de Vico, deja un espacio abierto para pensar la *autoridad divina* en términos *inmanentes* y específicamente *modernos, que se alejan*, en la construcción de la *Scienza Nuova, de esa religiosidad y fe sencillas*.

En segundo lugar, Löwith muestra el engranaje de a) las creencias de los pueblos en la providencia como adivinación y b) la idea de providencia cristiana y verdadera: “The chief attribute of all gods, however, is providence. ‘Divinity’, according to Vico’s etymology, is derived from ‘divination’, the endeavor to provide and secure foresight of that which divine power has provided for man”³⁰³ (ibid, 122). Sobre esto hay que hacer dos apuntes: 1) la providencia comienza *a ser entendida* por los primeros pueblos a través de la adivinación; pero la misma adivinación es falsa a ojos de Vico. 2) Providencia, estrictamente hablando, sólo habría una, lo mismo que sólo habría un dios. Desde una autosugestión necesaria –que ahora nosotros, los modernos, podemos considerar como tal– los pueblos antiguos afirmaban contenidos teológicos sobre unos dioses falsos, *pero la creencia en los dioses era necesaria* (y permitida por el único verdadero) para desplegar el derecho natural ínsito en el mismo ser humano. Así que esta providencia no es, principalmente, *presciencia y planificación histórica*, sino *instancia de donación de vínculos comunitarios y jurídicos*. No es apenas presciencia porque la adivinación era un falso saber, pero la *Scienza Nuova* es capaz de rescatar elementos válidos que estaban presentes en ella. ¿Que la planificación divina se sirvió de los pueblos para el desarrollo de la historia? Es una opción plausible, pero con ello se acentúa excesivamente el curso de las naciones más allá de su desarrollo y muerte. Nuestro énfasis, como iremos mostrando en los capítulos venideros, se centra

³⁰³ “El principal atributo de todos los dioses es, sin embargo, la Providencia. Divinidad, de acuerdo con la etimología de Vico, se deriva de *adivinación*; el anhelo de [proveer] y asegurar la predicción de lo que la Providencia ha [provisto] al hombre”.

en el aspecto socio-político: lo verdadero de la adivinación es que, como queda enmarcada en las prácticas jurídicas, extrae las consecuencias sociopolíticas de crear comunidad, leyes mediante, en torno a la religión. El aspecto jurídico apenas está contemplado por Löwith, que se centra más bien en la ritualística religiosa, dejando como sobreentendido la necesidad de estructuración comunitaria a partir de una suerte de autosugestión grupal, llámese también *teología civil*. Y tal sobreentendido es el que lleva a un malentendido en Löwith: es precisamente la teología civil el núcleo objeto central para la reflexión de la *Scienza Nuova*, y no tanto una Providencia en abstracto que sirva como motor para la historia universal.

En tercer lugar y en conexión con lo anterior, Löwith desarrolla el énfasis de la providencia de cara a la polémica en torno la creencia en fatalidad y azar de los estoicos y epicúreos (ibid, 179). Que éste sea el énfasis es dudoso si lo cotejamos con el protagonismo que tiene en los escritos viquianos. Ciertamente es que Vico declara en su defensa de la *Scienza Nuova* su adherencia a los principios católicos de la providencia y el libre arbitrio, y que en *Il Diritto Universale* hace valer una defensa de la libertad de corte cristiano frente a las escuelas epicúreas. En este sentido, al funcionar tal enfrentamiento como supuesto metodológico, la lectura de Löwith puede ser interesante, pero solamente *tangencial*, respecto a la magna obra viquiana. Una cosa es que Vico haya reflexionado hondamente sobre la cuestión del destino a lo largo de su recorrido intelectual, y otra bien distinta el objetivo teórico fundamental que pretende alcanzar la ciencia que plantea. En cuanto contempla la cuestión de la libertad del ser humano, Löwith la coloca inmediatamente en un contexto afín a la disputa sobre determinismo o libertad, al estilo de Crisipo. Debido a su interés en mantener el campo léxico “historia” que maneja dentro de las prácticas de saber de la filosofía de la historia, la impugnación que hace de Vico arrastra al napolitano a una suerte de pensamiento clásico que no sabe aclarárselas consigo mismo en el contexto moderno, especialmente cuando éste acomete la tarea de pensar esa historia:

The principles of providence and freedom are, however, equally true and important. Yet it is obvious that in Vico’s presentation they are not equally balanced. The mere fact that providence seems to him demonstrable implies that it directs with perfect necessity what seems to be occasioned by chance³⁰⁴ (ibid, 124).

³⁰⁴ “Los principios de providencia y libertad son, no obstante, igualmente verdaderos e igualmente importantes. Pero también es evidente que en la manera en que Vico nos los presenta no están equilibrados. El simple hecho de que le parezca demostrable la providencia lo que parece haber sido ocasionado por el azar”.

Vico no sólo no ha comprendido el equilibrio de los dogmas católicos, sino que además tiene la arrogancia de proferirles el valor concedido desde su propia reflexión. No olvidemos el gusto de los defensores del teorema de la secularización por defender el núcleo sacro originario de toda especulación. Aquí se manifiesta en la asunción de que la providencia siempre ha sido una cuestión de fe, pues no necesita ser demostrada. Tal línea crítica prosigue a continuación de este texto, añadiendo Löwith como nota al pie una alusión al último capítulo del *De Antiquissima Italorum sapientia*, donde indica que “it seems that fortune, chance and fate were altogether reducible to providence”³⁰⁵ (ibid, 241 n.30). No parece considerar que entre la última edición de la *Scienza Nuova* y la obra citada distan tres décadas en las que hay que asumir, como mínimo, una mayor reflexión en uno de los objetos que será declaradamente central para su obra. Una mínima explicación de la evolución del concepto de providencia en Vico será imprescindible para entender su aproximación paulatina a temas jurídicos, cuestión que presentaremos pormenorizadamente en los capítulos XVI y XVII.

Todo parece apuntar a que Löwith asume que esta providencia portaba mínimamente una carga originaria con la que salvar a Vico de la mezcolanza característica de la Modernidad y de su proyecto específico y necesariamente fallido de cara a la esencia del ser humano. En Vico, de eso no hay duda, encontramos un interés acerca de los orígenes del ser humano, a partir de los cuales podemos establecer una serie de principios antropológicos y sociológicos. Pero su concepción acerca de lo originario dista de ser prístina y evidente, encontrándonos con pasajes cruciales en los que ciertas características imprescindibles de la originariedad (pureza, experiencia no derivada, verdad) quedan impugnadas. Vinculando esta originariedad con la providencia nos ponemos en la pista de la particular lectura de Löwith.

Al centrarse en la idea de lo originario en Vico, Löwith rescata dos ideas: que el pensamiento arcaico es el modo *originario* con el que el ser humano entiende el mundo, y que el origen mismo remite a la fundación jurídico-religiosa de lo social desde un principio divino (la providencia). Respecto a lo primero, vemos que el mundo antiguo se nos presenta como “[...] affine ed accessibile, pur occorrendo un particolare impegno per avvicinarne il modo originario di pensare”³⁰⁶ (Löwith, 1968b, 76). El problema

³⁰⁵ “Parece como si la fortuna, el azar y [el destino] fueran en conjunto reducibles a la providencia”.

³⁰⁶ “Afín y accesible, según un peculiar compromiso con el que acercarse *al modo de pensar originario*” [traducción y subrayado nuestros].

estriba en que el propio Vico no plantea esa afinidad con el mundo antiguo como algo evidente y sencillo de constatar; bástenos con recordar la confesión de las dificultades y el tiempo dedicados para dar con la llave maestra de los universales fantásticos (SN44 §34), hipótesis con la que podrá comprender la mente humana en sus primeros pasos en un mundo feroz que lo rodea, acorde a sus mismas pasiones violentas. Además, las ya citadas *borie dei dotti*, así como los propios prejuicios de las naciones en su autocomprensión (*le borie dei nazioni*) impiden hacernos creer que ese acceso a la mente originaria sea una tarea sin trabas, aunque ya estemos dotados del método adecuado para conjurarla. Pues si han de explicarse *racionalmente* aquellos principios de la mente humana de las primeras edades, a su vez siempre hay que cuidarse de no incurrir en la identificación plena de las *modalidades* de pensamiento que separan a unas de otras.

La segunda idea, con la que volvemos a la cuestión de la providencia, se cifra la vinculación de lo antropológico, lo sociopolítico y lo religioso en la autoridad, operación que determina el curso procesual de todas y cada una de las naciones a partir de la fuerza de lo originario:

Auctoritas non è per lui soltanto quella che si fonda sull'antica tradizione e sulla più antica origine, ma significa anche natura originaria. Nella *Scienza Nuova* l'autorità è riferita ai caratteri originari ed essenziali della «natura» delle «nazioni», che non è sempre identica e data una volta per sempre, ma diventa ciò che è «nascendo», seguendo il corso e il ricorso del processo storico. [...] Per Vico l'intero corso della storia non è semplicemente causato dall'agire umano, ma diretto dalla provvidenza³⁰⁷ (Löwith, 1968b, 84-85).

Los orígenes no se tematizan de un modo meramente historiográfico: lo verdaderamente originario es una naturaleza (dinámica y cambiante por lo demás) que actúa dirigida por la providencia. Mas precisamente la originariedad de la experiencia de esa providencia *es que se acate como la primera manifestación de la autoridad*. Löwith separa así dos definiciones de la *Scienza Nuova*: la autoridad (y su ligazón con la providencia) y el hacer humano. La diferenciación analítica es más que necesaria: con ella descubrimos la tensión que se produce entre las prácticas sociales de las naciones por su libre arbitrio (*verum = factum*) y la dependencia consustancial de las mismas naciones a un elemento

³⁰⁷ “*Auctoritas* no es para él sólo lo que se funda en la antigua tradición y en el origen más antiguo, sino que también significa naturaleza originaria. En la *Scienza Nuova* la autoridad queda referida a los caracteres originarios y esenciales de la «naturaleza» de las «naciones», y no está dada de una vez y para siempre, sino que se convierte en lo que es «naciendo», siguiendo el *corso* y el *ricorso* del proceso histórico. [...] Para Vico, el curso completo de la historia no está simplemente causado por la acción humana, sino que queda dirigido por la providencia” [traducción nuestra].

religioso que es adorado, en torno al cual se congrega y mantienen esas mismas prácticas sociales por obediencia civil y moral (*auctoritas*). Pero en la medida en que la separación no es sólo analítica, sino además metafísica, se incurre en la idea de que la providencia es, de cara a la investigación de la *Scienza Nuova*, el elemento que no sólo trasciende las prácticas humanas, sino que cercena y limita su propio proceder. Que esa providencia tiene un carácter sustantivo, y sin ella no es posible entender el proyecto viquiano. Pero que no podamos entender la historia en Vico como mera autoproducción humana no nos lleva a la afirmación radicalmente especular de que la providencia *dirige* la historia, tal como Löwith afirma (ibid., 86). Tal idea, aun presente en los textos de Vico, deberá ser discutida articulando un elenco de textos al respecto. Nuestra hipótesis es que si la dirigiese por completo, se perdería la tensión sobre la que el propio Vico reflexiona: cómo aunar el libre arbitrio y la autoridad (directa de la providencia, a través de la teología civil de cada pueblo). Por ello, no podemos aceptar la idea de que “La verità del mondo fatto dall’uomo è determinata dialetticamente dalla provvidenza”³⁰⁸ (Löwith, 1968b, 87). Pues la relación entre libertad y autoridad, o libertad y providencia, no es de carácter dialéctico, sino tensional³⁰⁹. Característico del ser humano es su sentimiento natural de respeto para con la religión de su pueblo, y de ahí la imposibilidad de entender la *Scienza Nuova* sin una atención privilegiada a la teología civil. En tal tensión constitutiva es donde hallamos la fuerza *interna* del curso que siguen las naciones, más que en la idea de una providencia que podría ser pensada como trascendente sin más. Aunque metafísicamente sea posible pensar a Dios sin el mundo, realizar tal operación queda fuera de los límites circunscritos por la *Scienza Nuova*. La idea de la dirección completa de la historia por parte de la providencia se torna problemática si se asume que ésta tiene un rol “activo”, más allá de la sensación que

³⁰⁸ “La verdad del mundo que el hombre hace queda determinada dialécticamente por la providencia” [traducción nuestra].

³⁰⁹ Es más que tentador leer la *Scienza Nuova* de Vico con los ojos de quien ha leído la *Fenomenología del espíritu*, y además dos veces; es decir, como si fuese más que natural hacer la distinción entre la conciencia del yo que sufre los cambios y la conciencia del nosotros que comprende la necesidad de las metamorfosis de tal conciencia agónica. Esta lectura no es en absoluto ilegítima a la hora de abordar a Vico. Incluso puede ser enriquecedora. Pero con ello se pierde un punto de matiz esencial: las *tensiones* de la conciencia quedan diluidas en su resolución ulterior. Con tal lectura nos centraríamos más en la misma *procesualidad* de lo histórico que en el análisis del asentamiento de las estructuras jurídico-sociales y religiosas, las cuales quedan explicadas mediante la razón que se acerca a los estratos más bestiales y fantasiosos de la conciencia primitiva. El mismo concepto de dialéctica, que depende en la *Fenomenología del espíritu* de una comprensión adecuada del concepto de experiencia, no aparece en Vico: las caídas en el egoísmo y en la decadencia se aprehenden mejor como fuerzas instintivas, ínsitas en el ser humano, que como elementos constituyentes de un proceso histórico descrito en su completitud. Quizá la insistencia de Löwith en tal idea de historia, que venimos señalando, es la que provoquese posible malentendido.

provoca y de la razón que aprehende tal impacto. Se puede afirmar su existencia desde la “objetividad” del ente divino en Vico, es cierto, pero sólo mediante la reflexión, la imaginación y el presupuesto de Dios. Nuestra hipótesis es, contra esa lectura legítima de Vico, que ni siquiera es necesaria la presuposición de la entidad de lo divino necesario si insuflamos de fuerza impositiva el mismo concepto de autoridad dentro del ámbito de las *necesarias* teologías civiles de toda nación.

[§6] La lectura que Löwith hace de Vico no requiere en absoluto de una réplica total. Como hemos mostrado, lo que se discuten son una serie de presupuestos propios del teorema de la secularización que entran en juego a la hora de leer a Vico, *incluso cuando el mismo Löwith lo salva –a veces– de tal lectura*. Pues lo cierto es que, pese a la innegable originalidad del napolitano, éste se encuentra en un clima intelectual del que él mismo intenta ser partícipe. Su originalidad, junto con sus oscuridades y contradicciones, no lo colocan en una situación de prerromántico solitario sin más. La inclusión de fuentes teológicas en su argumentación (Sabetta, 2006/2007) no nos obliga a excusarlo del paradigma de la secularización, ni a recuperar de su pensamiento las herencias obligatorias para su discurrir argumentativo. No es tal la línea de exploración que nos guía. Sus peculiares indagaciones, a nuestro entender, apuntan a resolver, consciente o inconscientemente, un problema filosófico tan importante en su época como es el de la relación entre la autoridad, la libertad y la verdad (o veracidad) en el seno de la comunidad de lo político. Si la filosofía de la historia resulta “indisociable de una autocomprensión de la modernidad y de su contenido histórico” (Rendón Alarcón, 2004/2005, 223), entonces en Vico sí que hay elementos suficientes como para insertarlo en tal recorrido intelectual. Pero no a modo de partícipe desde un nuevo conjunto disciplinar susceptible de ser puesto en entredicho, sino como intelectual que, en la autocomprensión de su tiempo y en las indagaciones del nuevo objeto “historia”, deja abiertos una serie de interrogantes que, a nuestros ojos, han devenido problemáticos. Encuadrar tales problemáticas que subyacen a las reflexiones más explícitas será el objetivo del bloque que presentamos.

Capítulo XIV. *Vico en la historia: sobre su puesto en la Ilustración*

En este capítulo abordaremos cuestiones que oscilan entre la historiografía y la reflexión sobre las filosofías de la historia modernas. Comenzaremos con una aproximación al contexto ilustrado a partir de una lectura no dependiente del teorema de la secularización, cuyo enfoque será el adoptado para enmarcar a Vico (§1). A continuación señalaremos el por qué de entender la obra de Vico como una filosofía de la historia desde las lecturas posteriores a su obra (§2) y justificaremos en qué medida es posible hablar de la *Scienza Nuova* como ese tipo de saber (§3). Ello nos llevará a plantearnos el estatuto de esta obra en relación con los análisis de Koselleck que ofrecimos en el primer capítulo de la tesis (§3). Concluiremos con una breve recapitulación e indicaciones del programa exegético con el que continuaremos la argumentación en este bloque (§4).

[§1] Lo que de modo propedéutico aprendemos a distinguir escolarmente, con el fin de asentar una serie de datos que nos sobrepasan en la corta experiencia de los periodos de formación, a veces se asienta en nuestros modos de razonar como esquemas que coinciden con el objeto mismo de estudio, más que como muletas mnemotécnicas. Así, por ejemplo, “iusnaturalismo” o “iuspositivismo”, “dualismo” o “monismo”, “Edad Media” o “Edad Moderna” son ejemplos de un elenco de palabras orientativas, más que conceptos delimitados, con los que pensar en torno a una serie de disputas. Estos conceptos, en su contenido, rara vez no se desmarcan en algún punto de la rigidez estándar de las definiciones consensuadas. En el caso de la reflexión sobre la historia, un acercamiento no meditado sobre las “épocas” no sólo es común, sino que parece ser favorecido desde los acercamientos filosóficos al mismo. Entrecomillados aparte, ahora toca hacernos cargo del pensamiento de Giambattista Vico, incardinado en plena Ilustración y por ende, en ese espectro epocal de la Modernidad. Desde la posición que mantenemos, considerar que estamos de lleno en la Ilustración vendría a indicarnos una serie de líneas interpretativas del mundo según unas coordenadas no teológicas. O mejor dicho: los restos teológicos que quedasen en la reflexión no podrían ser entendidos como causas secretas, totales y determinantes del léxico con el que se debate en la

época, según expusimos en la lectura crítica de concepto de secularización (V §§2-3). Tal lectura ha de hacerse valer en la concreción de los planteamientos que aquí dejaremos patentes sobre el pensamiento de Vico.

Hacernos cargo de la filosofía viquiana para impugnar las tesis fuertes del teorema de secularización implica no entrar en su juego: ante un vocabulario teológico, no orientarlo de inmediato hacia las verdades de la revelación que lo validarían; ante un vocabulario no teológico, mostrar tanto su relación con el que sí lo es, en sus puntos de conexión y sus líneas de fuga. ¿Por qué no escoger directamente a Voltaire, en liza con Bossuet, o a Hume y su proyecto “naturalista” epistemológico o metafísico? En ellos podríamos mostrar con mayor claridad las tesis sobre la autohabilitación de la Modernidad de las que hablaba Blumenberg. En aquellos autores, no obstante, el concepto de razón no puede ser aplicado a la historia y no podría configurarse de este modo una *filosofía de la historia* como uno de los saberes más susceptibles de depender de conceptos teológicos. La peculiaridad, el truco o la trampa de la elección de Vico es el contexto mismo en el que esta autor se mueve, presuntamente aislado del resto de Europa: Vico, el napolitano, de carácter taciturno y, cuando no paladín del catolicismo italiano, sí enemigo de los abusos de la razón, a las puertas de una Europa cada vez más laica e impía; Vico como una suerte de contrarreformista tardío de un contexto que tampoco lo absorbe de lleno. Tales son las lecturas de la que hemos de separarnos. No hacemos una lectura del Vico defensor de la trascendencia absoluta frente a las tendencias tanto impías como inmanentistas que erigen una razón autosuficiente. Tampoco abogamos por la reapropiación de un Vico historicista que de nuevo impugne la *hybris* de la razón totalizadora. ¿Cuál es el “verdadero” Vico? Tampoco es esa la cuestión que nos interesa. Nuestro acercamiento al problema ha de serpentear y solamente rozar las posiciones señaladas. Lo que aquí llevamos a cabo es más bien otro tipo de truco: como Vico, *de hecho*, no estaba tan aislado del contexto cultural de su época, *exageraremos las premisas de sus obras para acercarlas a un debate continental íntegro*³¹⁰. Esta exageración, consciente y meramente metodológica, nos lleva a

³¹⁰ Un ejemplo biográfico más que claro se contrapone a esa figura romántica que hace Croce de Vico: tras no ser admitido como profesor ordinario en la Universidad de Nápoles, Vico comienza a escribir en italiano, que como lengua escrita, se desconocía aún más que el latín: “Nadie hablaba “italiano” en aquellos tiempos, tan sólo el dialecto local. El “italiano” era una variante puramente literaria, una *koiné* que sólo se escribía. [...] El giro hacia el italiano es por tanto un giro hacia un público «laico»” [traducción nuestra] (Trabant, 2001, 204). A ello hay que añadirle que se lo dedica a las academias europeas, que conocían aún menos el italiano. Se presenta entonces una doble lectura. La primera, filosófica, según la cual Vico confiaba en su propia teoría del diccionario mental común: se puede

acentuar aspectos “modernos” (y no meramente “innovadores”) de la filosofía viquiana. Aspectos que, por otra parte, ya han sido puestos de relieve tanto por críticos suyos como por eruditos en su pensamiento, como puedan ser Badaloni, de Giovanni, Esposito o Cristofolini. Pero si, incluso de tal manera, la perspectiva moderna pudiera servir como clave interpretativa, esto no debería entenderse como una legitimación de una idea general, la idea de Modernidad, que sobrevolase las cabezas y los espíritus. Más bien, en todo caso, como un esfuerzo por comprender las nuevas realidades científicas y culturales que se presentan en su recorrido vital e intelectual, y que, tal vez, tengan algo que decirnos a día de hoy.

[§2] Entre las realidades propias de la Modernidad se presentan los nuevos descubrimientos de las distintas ciencias. El concepto de descubrimiento, abierta o encubiertamente, será uno de los grandes rectores del plano espiritual de Occidente para quienes acometan la tarea de pensar un mundo que se percibe en constante movimiento. Y estos descubrimientos, hasta finales del siglo XVIII, no tendrán el carácter de “*el Progreso*” en un sentido unitario. Sí que generarán las condiciones para su unificación gracias a líneas directrices como *El avance del saber* de Bacon, por citar un texto bien conocido y admirado por Vico. Y la peculiar cristiandad de Bacon no es óbice para inscribir a Vico en este sentir epocal. Y con todo, persiste la idea de ese Vico que, en su incomunicación con el exterior, sólo se sirvió de su genio para tumbar la Ilustración y ocupar un puesto privilegiado en el Olimpo del Romanticismo, así como de un pleno sentir historicista que nunca vivió. En esta ojeada a la panorámica de la historia del pensamiento en Europa, a un nivel académico bajo o medio, y con la asumida excepción de las enseñanzas en Italia, la figura de Vico puede quedar resumida de este modo:

El camino hacia [la filosofía de la historia] nos lo señala por primera vez Vico, con sus *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, que representa el primer esbozo sistemático de una filosofía de la historia. Pero esta obra, concebida en consciente oposición a Descartes y encaminada a desplazar el racionalismo de la historia –ya que en lugar de apoyarse en la lógica de los conceptos claros y distintos lo hace en la “lógica de la fantasía”–, no ha ejercido influencia alguna

entender por considerar la lengua como un conjunto de palabras que tienen una raíz común desde las etapas más arcaicas de la humanidad. La segunda, biográfica: Vico escribe de cara al debate internacional, y por tanto, jugando con las mismas armas conceptuales (o incluso otras más novedosas) que las de sus vecinos europeos. En lo que a seguimiento bibliográfico se refiere, Gustavo Costa señala que ya desde 1732, la *Scienza Nuova* de Vico se hallaba en posesión de Camille Falconet, lo que permitía su circulación entre los intelectuales de la época (Costa, 1976, 637-639).

sobre la filosofía de la Ilustración; permaneció en la oscuridad, y sólo más tarde Herder la sacó a la luz (Cassirer, 1997, 234-235).

Lo que a primera vista se nos presenta (pese a las afinidades intelectuales de Cassirer con ciertos elementos del pensamiento de Vico) es una posición obviamente poco halagadora: el pensamiento del napolitano queda relegado a un “ángulo muerto” de la historia (Battistini, 1995; Burke, 1985) del que poco se sabe y menos ha de contarnos. En el caso de considerar tal interpretación como un extraño halago, esto tendría sentido si enmarcamos a Vico desde el mito que se ha creado en torno a él desde cuarenta años después de su muerte hasta la actualidad. Lo cierto es que su obra, fuera del contexto italiano, ha tardado bastante en tener una repercusión merecida³¹¹ en los círculos académicos, amén del hecho de ser leída por lo general, sin contar con el trabajo de los especialistas, bajo un sesgo aún marcadamente decimonónico (a causa del tinte específico que le imprimió Croce³¹²). Y tampoco hemos de olvidar que, cuando en la misma Francia decimonónica se habla de Vico y se lo vincula a Hegel, atestiguamos un modo parcial pero lícito de hacerlo entrar en escena (Piovani, 1968, 557). Lamentablemente, en cualquiera de estos casos descritos topamos con una idealización o una sombra de Vico. Sus textos, por todo este entramado cuasi biográfico, rara vez son usados como testimonio de contribución activa y real a las tesituras intelectuales de su época.

Demos una serie de notas acerca de esta mitificación de Vico, así como las réplicas más inmediatas que deberían hacerse al respecto. La *primera* de ellas es afirmar que la filosofía de la historia contiene una sistemática que (dado el carácter de esbozo de la *Scienza Nuova*) el pensamiento de Vico no ha alcanzado a comprender. Sin embargo, las tres ediciones, notoriamente revisadas por el autor, de 1725, 1730 y 1744 parecen desmentir tal supuesto sugerido. La (a veces) tortuosa argumentación viquiana y la plasticidad de sus conceptos no son causas suficientes para negarle sistematización.

³¹¹ Contamos, en el plano académico, con fuentes pormenorizadas de la recepción viquiana desde sus inicios en Italia y el extranjero (Tagliacozzo, 1993; Sanna, 2013, 1267-1281); sobre su recepción a escala mundial hasta el día de hoy (Costa, 2011), así como con un gran elenco de compleja de discusiones y derivas interpretativas (Battistini, 1976). El artículo de Battistini, aunque centrado en menos de una década, realiza un repaso de las disputas que les preceden; señalemos además por nuestra parte que este es un periodo de gran efervescencia hermenéutica para la figura de Vico, en el que se irán asentando derivas interpretativas de gran calado.

³¹² “Es una obra de reacción y de revolución al mismo tiempo: de reacción al presente por ampararse en la tradición de la antigüedad y del Renacimiento; de revolución contra el presente y el pasado por fundar aquel porvenir que se llamará más tarde, cronológicamente, siglo XIX” [traducción nuestra] (Croce, 1911, 265). Con estas palabras, Croce, con el innegable mérito de recuperar a Vico, lo coloca en una situación no meramente intempestiva, sino que fomenta la idea de un autor aislado y protorromántico, con las connotaciones pertinentes que generalmente se adhieren a tales etiquetas.

La *segunda*, derivada de la primera y sólo sutilmente sugerida, es que no puede más que alcanzar el carácter de esbozo por su anticartesianismo y la preeminencia de una lógica de la fantasía en una época que se asume exclusivamente como racionalista; la disputa con Descartes en la última edición de la obra citada (De Giovanni, Esposito & Zarone, 1981, 134) así como en otros escritos como el *De Antiquissima itaolorum sapientia* no debería, sin embargo, hacernos olvidar el respeto y la seriedad de la discusión en la que se sumerge, así como el *status* específico que la lógica fantástica ocupa en la sistemática viquiana. *Tercera*, e íntimamente ligada a la segunda característica: tal lógica de la fantasía no ejerció influencia sobre las reflexiones de la Ilustración, probablemente por esa interés en lo fantástico en detrimento de las ideas claras y evidentes; a la réplica anterior le añadiremos la urgencia de comprender la relación del autor napolitano con su contexto europeo, si bien es cierto que sí hubo cierto aislamiento en sus reflexiones respecto al resto de Europa. *Cuarta* característica: hay que esperar a la lectura de Herder para darle validez a un texto que no tiene completa cabida en el tráfago intelectual de la Ilustración; a lo que habría que contestar diciendo que, entre la última edición de la *Scienza Nuova* y *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, distan tan sólo treinta años, lo cual vuelve el discurso sobre las épocas y sus límites un tanto difuso. Y ello sin tener en consideración los textos de Turgot o Montesquieu sobre el desarrollo de las naciones en los dos primeros tercios del siglo XVIII en el contexto francés.

Este panorama no nos interesa tanto por los errores de perspectiva, comprensibles al querer trazar líneas epocales en pocas páginas, como por el establecimiento de una figura filosófica tangencial. Pero, bien observada esta opereta, toda la puesta en escena podría darnos una serie de indicaciones más que sugerentes sobre el contexto en el que Vico se mueve, gracias a ese aislamiento que no fue tan grave, ni tampoco tan improductivo por su presunto carácter intempestivo. Conviene ahora que nos detengamos algo más sobre cada uno de los puntos señalados.

[§3] La inclusión de Vico en la filosofía de la historia como saber, ya plenamente ratificada desde principios del siglo XX tiene, al menos, dos bases sobre las que se apoya. La primera atiende a una cuestión de reapropiación hermenéutica, en la medida en que Herder retoma su pensamiento y adscribe su modo de razonar a la ya sí

llamada filosofía de la historia. El caso es que no hay página en la *Scienza Nuova* de Vico que haga mención expresa a tal designación. Ciertamente es que dos elementos articuladores fundamentales de gran parte de las filosofías de la historia modernas, es decir, la providencia y la libertad, sí que son objetos temáticos del discurrir de la obra (siempre y cuando podamos realizar el intercambio “providencia”-“razón”-“progreso” aplicados a esta disciplina). Pero la providencia posee un extraño papel en la potenciación del “movimiento” de la historia, cuyo carácter rector no coincide plenamente con las concepciones vectoriales asociadas al mismo en la Ilustración, aunque a veces dé muestras de afinidades clarividentes. Y en lo que a la libertad concierne, ésta se encuentra ligada a la sumisión y a la autoridad en un entramado aparentemente contradictorio a nuestros ojos; además, esta libertad no será una libertad “a conquistar” a lo largo del proceso de la historia, sino que su rol y protagonismo serán bien distintos.

El propio Vico toma cartas en el asunto de marcar el ámbito de la providencia y de la libertad o libre arbitrio en las *Reivindicaciones de Vico*, allá por 1726, en las que se enfrentaba a una crítica de su obra bastante capciosa y superficial: “Immo vero ipsa se mihi commodam praebuit ad id constabiliendum systema universo generi humano accommodatum, quae me illa dogmata docuit duo, alterum de divina providentia, alterum de libero hominis arbitrio”³¹³ (VV, 301). Según éstas palabras podríamos encontrarnos ante una teología de la historia, dada la deuda contraída y expresa de Vico para con las enseñanzas de tal religión. Pero que estos dos elementos sean considerados dogmas no debe hacernos olvidar que pueden funcionar, y de hecho funcionan, en una sistemática que se escapa al encuadre disciplinar de la teología de la historia: estamos ante una ciencia *nueva* que no desprecia ni los presupuestos antiguos ni los avances del saber; una ciencia nueva en la que no es posible rastrear contenido escatológico alguno, y en la que expresiones como *filosofía* y *teología*, por un lado, e *historia*, por el otro, no casan en una ligazón específicamente medieval o ilustrada. La *Scienza Nuova* es llamada reiteradamente *filosofía de la autoridad*, *metafísica*, *teología civil razonada*, *doctrina del derecho natural de las gentes*, *historia de las ideas humanas*. Pero *filosofía de la historia*, o *teología de la historia*, en ningún caso. Lo más cercano a tal definición dicho de modo expreso en la *Scienza Nuova* sería que esta ciencia tiene como uno de

³¹³ “[La Iglesia católica] se me mostró de los más apta para fundamentar este sistema acomodado a todo el género humano, ella que me enseñó aquellos dos dogmas, el uno sobre la Providencia, y el otro sobre el libre albedrío humano”.

sus aspectos principales los “*princìpi della storia universale*” (SN44 §399). Pero conste que, al ser expresado de este modo, se clarifica que la historia universal es *uno de los siete* aspectos fundamentales de la ciencia. Al no ser el único, se excluye la posibilidad de comprender la *Scienza Nuova* exclusiva o primordialmente según este patrón.

La segunda base para considerar la obra de Vico como filosofía de la historia es más bien de carácter filológico: casi cien años más tarde de la aparición de la primera edición de la *Scienza Nuova*, en 1827 concretamente, aparece una traducción al francés, de Jules Michelet. Su título original queda recogido en segundo plano, pero el título principal de la obra se transforma en *Philosophie de l'histoire*. En el prólogo, Michelet no duda de incluir a Vico entre aquellos autores que han reflexionado sobre la apropiación filosófica de la historia, idea que, si bien original, no se atiene a la literalidad de las obras viquianas. En Vico, más bien, nos encontramos, ya desde la primera edición en 1725 de la *Scienza Nuova*, con la idea de que “[...] ci è mancata finora una scienza la quale fosse, insieme, istoria e filosofia dell'umanità”³¹⁴ (SN25 §23), que son las disciplinas encargadas de dar forma a la famosa conversión de *verum* y *factum* en el pensamiento viquiano (Battistini, 2007, 1767-1768): pero entre ellas se da una relación de cooperación, no de apropiación del objeto “historia” por la reflexión de una filosofía “a secas”. La “historia” no deviene objeto secundario de la filosofía, gracias a la cual alcanzaría una suerte de verdad más plena. Tampoco la historia se halla por encima de la filosofía, pues esta última se encarga de explicar sus distintos fundamentos. Si es posible la correlación directa entre *verum* y *factum*, ésta no se produce desde un esquema que hiciese de la filosofía un agente *verdadero* que iluminase la historia como un compendio ordenado y racional de los hechos. La cooperación entre ambas disciplinas significa reservarle a cada una cierta autonomía, a pesar de la doble intrusión de ambas. Un modo de clarificar tal matiz sería el siguiente: en Vico, a diferencia de Hegel, no hay un desprecio por la historia pragmática frente al valor de la historia devenida *idea*; la historia, incluso elevada por la filosofía, tiene que enseñarle a la misma los límites de su reflexión, pues de lo contrario, podríamos caer en la denostada “presunción de los filósofos” (la “*boria dei filosofi*”), que puede hacer tanto daño como la “*boria dei nazioni*”. La cooperación de historia y filosofía dificulta así la traducción de la *Scienza Nuova* en *filosofía de la historia moderna*. Hay intereses

³¹⁴ “Hasta la fecha ha faltado una ciencia que fuese a la vez historia y filosofía de la humanidad” [traducción nuestra].

compartidos, como un programa pedagógico, pero los vínculos se vuelven manifiestos a partir de los puntos ciegos de esta disciplina. A lo sumo, entonces, diremos que la obra magna viquiana es una filosofía de la historia *sui generis*.

[§4] ¿Significa eso que en Vico, como podría reclamar Koselleck, no hay aún una presencia clara de la Historia como conjunción de *Historie* y *Geschichte*? La respuesta a tal interrogante no es en absoluto fácil de formular: podríamos afirmar que hay en Vico un nuevo concepto de historia, pero hemos de ver cuál es. En el capítulo I abordamos la tipificación de la historia propiamente moderna; lo que aquí nos preguntamos abiertamente es si tal categorización tiene sentido a la hora de estudiar a Vico. Podemos encontrar tanto puntos a favor como en contra para posicionarnos al respecto. Vico habla de historia universal, sacra y profana, siguiendo así los esquemas sobre la historia previos a la Ilustración, que hallábamos en Bodin o Bossuet, por ejemplo. Pero el desarrollo de sus mismos postulados va más allá. Si entendemos que la Historia engloba a todos los pueblos, y además de forma moral, tal y como indica Koselleck, entonces en Vico hallamos un interés por las *mores* de las naciones (amparadas bajo la teología civil a la que éstas quedan suscritas) y por la piedad que las alentaba. Pero el caso es que estas costumbres se estudian bajo una perspectiva racional y unitaria. En la medida, argumenta el napolitano, que podemos rastrear los orígenes morales civiles de una serie de disposiciones jurídicas, expresas o implícitas (y que éstas no atenten contra la moral más o menos piadosa), entonces estaremos comprendiendo los hechos reales de la historia (SN44 §61). El siguiente paso en la argumentación del napolitano consiste en suponer que cualquier fenómeno moral con alcance jurídico en una nación es susceptible de ser razonado, y lo que es razonado puede ser meditado y elevado a la *historia ideal eterna*, historia por la cual se rigen los avatares de las naciones. Esta historia ideal eterna *no coincide* con la historia sacra ni con la profana. Más bien hemos de tomar en consideración a la historia ideal eterna del lado filosófico; a la conjunción de las historias sacra y profana, por su parte, del lado filológico. El trabajo conjunto de filosofía y filología, presente en la *Scienza Nuova*, será así el que constata la peculiaridad de la historia viquiana. Mantengámonos, por el momento, en el distingo establecido: la historia ideal eterna, filosóficamente diferenciada, presenta algunas afinidades con la historia moderna que apuntaba Koselleck. Pero es que, además, en Vico hallamos una claridad meridiana respecto al

descubrimiento de la historia universal en cuanto tal y sus aplicaciones posibles³¹⁵, pues lo que para los pueblos antiguos eran las fábulas y mitos, para nosotros habrá de ser la *historia*, principio de nuestra ciencia ya conquistada:

E con si fatto *metodo* rinvenire i *Principj* come delle *Nazioni*, così delle *Scienze*, le quali da esse *Nazioni* son' uscite, e non altrimenti, come per tutta *quest' Opera* sarà dimostro; ch' alle pubbliche necessità, o utilità de' popoli elleno hanno avuto i lor' incominciamenti; e poi con applicarvi la riflessione acuti particolari uomini, si sono perfezionate. E quindi cominciar debbe la *Storia Universale*, che tutti i dotti dicono *mancare ne' suoi Principj* (SN44 §51)³¹⁶.

¿Realmente exponer la historia de ese modo no implica tener ya un concepto unitario de la misma? Si nos dirigimos al contenido de texto, tales presentimientos parecen confirmarse: es el momento de establecer una historia universal para todas las naciones, historia que las explique en su devenir de modo razonado³¹⁷. Esta es la historia de la humanidad y, por ende, la historia en la que las legislaciones son más justas y razonables, como confirma unas líneas más adelante, reconfigurando los descubrimientos de los egipcios respecto a las edades del mundo: “E finalmente *Tempo Istorico*, ch' è l'età [...] degli uomini”³¹⁸ (SN44 §52). Aquellos seres humanos que vivan según principios racionales (*explícitos* en las codificaciones jurídicas de las naciones) son sujetos que se encuentran inmersos en la historia (SN44 §1089). A pesar de todo, con grandes dificultades debemos escribir la historia en mayúsculas *à la Koselleck*: el sentir de la historia viquiana parte de los saberes míticos las primeras edades; de la necesidad humana de narrarse una historia que fundamente las prácticas de la comunidad (SN44 §§729, 808, 812-813). No estamos, por lo tanto, ante el fenómeno

³¹⁵ Descubrimiento que, repitamos, no implica una apropiación de la historia bajo una “filosofía de la historia” sin más, tal y como señalamos pocas líneas más arriba.

³¹⁶ “[Y con un método tal hallar] los orígenes tanto de las naciones como de las ciencias, las cuales han surgido de esas naciones y no de otro modo. Como se demostrará en toda esta obra, las ciencias tienen sus comienzos en la necesidad o utilidad de los pueblos y, después, se han perfeccionado por la aplicación de la reflexión de agudos hombres particulares. Y de aquí debe comenzar la Historia universal, [de la] que todos los doctos dicen [errar] en sus [principios]” (seguimos aquí la edición de Sanna y Vitiello). No se trata de una carencia radical de orígenes, sino más bien del error que los doctos atribuyen a las naciones cuando éstas llevan a cabo el cómputo histórico; prueba de ello son las distintas cronologías del mundo que cada una propone.

³¹⁷ No nos interesa remarcar tanto el corte historicista del fragmento citado (apoyada en parte por SN44 §314), innegable en cualquier caso. Nuestro interés se centra en constatar la inauguración específica de la *historia universal*, por muy dependiente que sea del desarrollo intelectual y moral de una nación en concreto; tampoco, por lo demás, queda claro en Vico si hay una nación que ostente el papel *ejemplar* de la *Scienza Nuova*: ¿la hebreá?, ¿Roma?, ¿el imperio Sacro-germánico?, ¿las potencias contrarreformistas de los siglos XVII y XVIII? No se puede colegir cuál sea la elección correcta a partir de los textos. Además, frente al historicismo, señalemos que de hecho lo que varía es la modalidad y precisión del *discurso*, no el saber mismo: la mitología, aunque erradamente, *habla de lo mismo* que la historia universal.

³¹⁸ “Y finalmente el tiempo histórico, que es la edad [...] de los hombres”.

de configuración de una nuevo *strato* global que diera cuenta de toda la realidad cultural presente, como es el caso de la Historia Universal filosóficamente (hegelianamente) aprehendida. Por otra parte, aunque no siempre encontraremos confluencia *obligada* por razón y hechos de las naciones en la historia viquiana (SN44 §1083), sí que hay una serie de principios comunes a todas las naciones por los que es posible reflexionar metafísicamente.

Además, estos principios comunes abarcan más que ciertas disposiciones antropológicas como “necesidad”, “utilidad” o “religión”; lo que todos los seres humanos comparten es *el lenguaje*, que es correlativo a las ideas que puedan tener (“[...] che andarono *con pari passi a spedirsi e l’idee, e le lingue*”³¹⁹ (SN44 §234). Compartimos con nuestros ancestros ideas y lenguaje (en tanto que una suerte de *diccionario mental*) y, mediante este lenguaje, las primeras naciones humanas se expresan *poética y narrativamente*. Por ello, incluso la *historia reflexionada de los filósofos*, si bien se acerca más a lo verdadero mediante un juicio reflexivo y sereno, no puede evitar cierto carácter narrativo que es compartido con los estadios más arcaicos de la mente. Pero, del mismo modo, la reflexión sobre las distintas formas de lenguaje da constancia de la secuencialidad y procesualidad unitaria de tal lenguaje (Viana, 2011/2012, 83-85). La historia universal es en Vico tanto descripción de hechos como narración unificadora de los mismos. Esta unidad *lograda* por la reflexión filosófica no debe hacernos olvidar que andamos sobre una delgada línea, entre un racionalismo radical, enemigo del resto de las facultades epistémicas, y un romanticismo que, por constatar el interés en el lenguaje de los pueblos más antiguos, cree ver en Vico un rechazo completo a la elucubración razonada de los principios comunes a todas las naciones, pasadas y presentes, con *finis* igualmente racionales.

Por otra parte, también es cierto que el carácter justificativo de la moral en las naciones y en su decurso histórico no se proyecta hacia el futuro, ni se hace de la historia un sujeto propio desde el que se emitan juicios de valor sobre el recorrido de las naciones³²⁰. Un par de pruebas hallamos al respecto: 1) en el rechazo de la *adivinación* como práctica verdadera según los principios de la ciencia –aunque fue usada por las

³¹⁹ “Que las ideas y las lenguas [anduvieron juntas y con el mismo paso]”.

³²⁰ “La diferencia entre todas las historias habidas hasta entonces [en el siglo XVIII] y la historia del futuro quedó temporalizada en un proceso en el que se consideraba un deber humano intervenir por medio de la acción. Con ello, la filosofía de la historia desplazaba de raíz el lugar jerárquico de la antigua Historia” (Koselleck, 2004, 79).

naciones gentiles, tan sólo constituye uno de los errores necesarios de los pueblos para conocer la divinidad, pero no tiene cabida en la metodología de la nueva ciencia (SN44 §167); 2) en la pocas citas respecto al futuro, las cuales se contemplan desde la necesidad y universalidad de los principios metafísicos, y no según una idea de mejora a día de hoy ignota (SN44 §1039; DN, 92). Ciertamente el concepto de futuro en la filosofía de la historia no depende de oráculos, pero sí de un interés por el porvenir que desde los parámetros de la *Scienza Nuova* no hallamos de un modo evidente. Así que si el “lugar natural” de la filosofía de la historia es, según Koselleck, el futuro, entonces aún no podemos encontrar tal disciplina en la *Scienza Nuova*. Para el napolitano, la legitimación de las costumbres se lleva a cabo por medio de una suerte de justificación de lo ya dado³²¹. La Historia posee ahora un sentido nuevo e integral, que va más allá de la universalidad de la historia de Polibio, por ser explicada mediante una razón por todos compartida. Es aquí donde entra en juego la historia ideal eterna, que sí tiene visos de ser una suerte de sustrato en el sentido filosófico-histórico. Según la *historia ideal eterna*, todas las naciones atienden a unos principios estructurales con los que éstas terminan por configurarse como repúblicas monárquicas. Nos permite, de este modo, hablar de una Historia con mayúsculas, pero que no se erige como sujeto autónomo, ni como sustrato del resto de los saberes ni de los avatares socio-políticos. El uso de la razón en Vico no incluye las pretensiones de entender la historia según un avance indefinido en el terreno de lo político, pues al examinar los ejemplos existentes podemos comprender todas las figuras de lo político habidas y por haber. Tampoco, por lo demás, se erige tal historia como tribunal de enjuiciamiento de las acciones de las naciones.

[§5] Así que, en resumidas cuentas, si filosofía de la historia es sinónimo de proyecto revolucionario, en Vico no encontraremos tales características. Pero si por filosofía de la historia entendemos una nueva concepción científica de la historia, que apunte a su vez a otros intereses irreducibles a su encumbramiento, entonces sí que hallamos elementos probatorios en los textos de Vico. Su posición se podría considerar

³²¹ Sin ir más lejos, siguiendo el esquema de lo político ya inaugurado por Bodin, la defensa viquiana de las democracias queda limitada por la facticidad de la miseria humana, a la que se le pone freno mediante la monarquía: “La natura de’ popoli prima è cruda, dipoi severa, quindi benigna, appresso delicata, finalmente dissoluta” (SN44 §242) [“La naturaleza de los pueblos primero es ruda, después severa, luego benigna, más tarde delicada, finalmente disoluta”].

como una suerte de resolución positiva a la *querelle des anciens et des modernes*, dado que ni se contenta con la situación intelectualista de su época ni pretende mantener una reflexión filosófica arcaica:

La teoría viquiana de la historia –cualquiera que sean sus insoslayables raíces platónico-cristianas– se muestra en su extraordinaria “modernidad” precisamente cuando conscientemente ésta se propone como ciencia dirigida a la comprensión de los procesos a través de los cuales la humanidad llega a las formas más articuladas y complejas de la vida histórica y cultural de las naciones (Cacciatore, 2009/2010, 26).

Dejando entre paréntesis el acento sobre la “vida histórica” (sobre el que polemizaremos más adelante), lo relevante del texto, a nuestro entender, consiste en la desvinculación de la “culpa” heredada de las raíces intelectuales de Vico; aunque éstas no deban extirparse de su discurso, su introducción en el texto viquiano las reconfigura completamente, volviendo a la *Scienza Nuova* una obra de peculiar interés en el seno de la Modernidad. Que la historia no sea, siguiendo a Koselleck, patrón de enjuiciamiento, no significa que no opere de un modo nuevo y afín a las polémicas de su tiempo y a las venideras. La situación, sin duda, es ambigua, pero nos permite proponer una solución: no hay una relación inseparable entre la unificación del concepto de Historia y su carácter revolucionario-judicial; tampoco hay necesidad de identificar “historia” y “progreso”. Y como no hay tampoco necesidad de entender la Historia como Juicio, tampoco tenemos a nuestra disposición, contando con todos los principios descritos, elementos suficientes para considerarla como una reabsorción racional del plan divino y de su juicio final³²². Como aclaramos en el capítulo VII, no hay obligación intelectual alguna de mantener unidos los presupuestos de la secularización que vagamente manejaba Koselleck en *Crítica y Crisis*³²³ con las indagaciones de su historia conceptual referidas a las diferencias semánticas epocales y arropadas bajo un mismo término. Estas diferencias quizá dejen de ocasionar problemas interpretativos si entendemos la historia viquiana “topográficamente”, tal y como hace Mazzota:

³²² Quien, siguiendo la argumentación contraria, quisiese afirmar que Vico aún no se encuentra preso del proceso de secularización y que, efectivamente, su providencia es eminentemente teológica y cristiana en un sentido fuerte, pregúntese si esta historia muestra algún indicio de afinidad con la teoría escatológica más sencilla que se prefiera. Aquí la historia no muestra su límite respecto al Juicio Final, ni tampoco es de su interés; ni tampoco la providencia está afectada por una inescrutabilidad de sus planes últimos, como si hallamos sin dificultad en el *De civitate Dei* de Agustín, por ejemplo. El único contraejemplo lo encontramos en el libro final de la *Scienza Nuova*, donde Vico retoma el vocabulario de la gracia y de la inescrutabilidad de los planes divinos. Sobre tal punto insistiremos más adelante.

³²³ Texto donde, por cierto, se cita a Vico sólo para contraponerlo al proyecto racionalista más fuerte derivado de Bayle (Koselleck, 2007, 100). Ello no arroja luz alguna sobre la posición de Koselleck acerca de Vico, por lo que hemos optado, metodológicamente, por incluirlo en el inventario de las filosofías de la historia que Koselleck analizaba. De este modo, por *via negativa*, se delimita con mayor claridad el concepto de historia propiamente viquiano.

La novità dell'opera consiste nel fatto que va oltre i resoconti particolare della storiografia classica, roma o grecha que sia. Al contrario, Vico nella *Scienza Nuova* vuole offrire, attraverso un confronto transtorico dei «fatti» delle nazioni antiche e moderne, una coscienza unitaria e comprensiva della storia ideale eterna. Egli ha una visione assoluta della totalità, e questa visione è lontana dalla storia della salvezza di sant'Agostino o di Bossuet o dagli schemi patristici della storia bíblica, que se incentran sulle vicissitudine della città di Dio nel tempo. Invece, Vico ha elaborado il pantografo della storia universal della città dell'uomo. Da questo punto di vista, la sua rappresentazione trasgredisce la logica della visión moderna della storia como una sequenza di periodi discreti, autonomi, separabili l'uno dall'altro³²⁴ (Mazzotta, 1999, 213-214).

La selección de un nuevo aparataje para explicar la historia, además de congeniar fácilmente con la auténtica novedad de la ciencia viquiana, deja constancia de la necesidad de transfigurar el objeto de la historia de un modo que no se había dado previamente y que quizás no se volviera a dar tan explícitamente en una Modernidad que atendía con tanto énfasis a un *télos* reestructurador de su política vigente. El pantógrafo explica así la historia no tanto desde la perspectiva de la secuencialidad de la misma, cuanto de las potencias comunes a los hombres y desplegadas en distintas escalas.

Llegados a este punto, resumimos nuestras ideas directrices para el resto del bloque: *las estructuras de la temporalidad son interdependientes e inseparables (incluso analíticamente) de las mutaciones de lo político y lo humano; tales transformaciones atienden a principios eternos que pueden ser identificados con las mismas disposiciones antropológicas íntegras en las que se juega un equilibrio cambiante de las mismas facultades mentales*³²⁵. *Decir que hay "historia" en Vico es decir que hay condiciones y lugares del ser humano, en tanto que ser social, que facilitan el despliegue de sus potencias. Estas condiciones y lugares son componentes fundantes de la subjetividad, aunque extrasubjetivos, unificados aquéllos bajo el*

³²⁴ "La novedad de la obra consiste en el hecho de ir más allá de la recolección de particulares de la historiografía clásica, sea griega o romana. Por el contrario, Vico en la *Scienza Nuova* quiere ofrecer, a través de la confrontación transhistórica de los «hechos» de las naciones antiguas y modernas, una conciencia unitaria y comprensiva de la historia ideal eterna. Tiene una visión absoluta de la totalidad, y esta visión dista de la historia de la salvación de san Agustín, de Bossuet o de los esquemas patristicos de la historia bíblica, que se centran en las vicisitudes de la ciudad de Dios en el tiempo. Vico, en cambio, ha elaborado el pantógrafo de la historia universal de la ciudad del hombre. Desde este punto de vista, su representación transgrede la lógica de la visión moderna de la historia como una secuencia de periodos discretos, autónomos, separables los unos de los otros" [traducción nuestra].

³²⁵ "Podrá diferir en ritmo y duración, pero la universalidad del carácter humano hace que se repitan las fases siempre que se den las condiciones para ello. Todas las civilizaciones surgen y se desarrollan de este modo" (Calvo Vélez, 2000/2001, 343).

nombre de «Providencia»³²⁶. Contemplada la providencia desde el punto de vista del devenir, viene a coincidir en funciones con la historia ideal eterna; contemplada desde las prácticas religiosas y jurídicas, coincide en funciones con la autoridad.

³²⁶ “Que, en fin, el tiempo histórico sea el tiempo de la *Providencia*, no parece que en este punto exija ser demostrado, si se interpreta la «Providencia» viquiana en coherencia con el implante de su discurso completo, o sea, como presencia inmanente a la mente de lo Verdadero-Justo trascendente y por ello activo en el interior del operar mismo de la razón. El tiempo, entonces, en cuanto producto de la mediación ideal de la mente, es idénticamente apertura del campo de acción de la Providencia, que se muestra activa en el componerse de la historia a través y más allá de las intenciones mismas de los hombres” (Botturi, 1995/1996, 46).

Capítulo XV. Vico y la historia. La tematización de la *Historia Universal*

En el capítulo anterior nos centramos en acotar mínimamente el papel intelectual de Vico dentro del contexto de la Ilustración, así como de delinear las fronteras y confluencias del concepto de historia manejado en la *Scienza Nuova* en relación al tipo de *Historia* que Koselleck atribuye a los discursos de la Modernidad. En este capítulo expondremos el concepto de historia propiamente viquiano. La estrategia constante, presente en todos los aspectos que examinaremos, consistirá en dar cuenta de esta historia desde sus consideraciones jurídica, política y metafísica, consideraciones por otra parte omnipresentes en la *Scienza Nuova*. La temporalidad histórica que Koselleck analiza es susceptible de ser entendida abstrayéndose de todo fenómeno mundano que pretendiese modularla: la historia moderna, a sus ojos, es el sustrato que se encuentra por encima de los acontecimientos, y no al revés. En Vico, por el contrario, el tiempo sólo tiene sentido si se examina desde su peculiar filosofía de la historia, que no encaja plenamente en tales parámetros. La historia viquiana, si quiere ser entendida en su unicidad, requiere de la conjugación de *historia universal* e *historia ideal eterna*.

Señalemos, como advertencia, que este tiempo histórico será tratado según las tipificaciones que aparecen en la obra viquiana: el tiempo de la *cronología poética* (o cómo los hombres dividen el tiempo en edades desde que hay cultura); el tiempo de la *historia poética* (la forma con la que esas edades son narradas mitológicamente); el tiempo *sin tiempo* de la historia ideal eterna (principio de unificación metafísica que constata la idealidad y universalidad del derecho). Remarcaremos las diferencias entre la historia ideal eterna y la historia universal, ya barruntadas en el capítulo anterior (§1). A continuación nos centraremos en las dos primeras formas viquianas de aprehender la historia por parte de las primeras naciones, cronología e historia poéticas (§2). Ello nos permitirá tematizar la *historia ideal eterna* propiamente dicha (§3). Los últimos apartados serán dedicados a examinar otros dos elementos articuladores de la historia viquiana: el *ricorso* (§4) y la cuestión del origen (§5). Por último, expondremos nuestras diferencias con las lecturas historicistas de Vico (§6).

[§1] Hay en los textos de Vico alusiones diferentes para la historia universal y la historia ideal eterna. Ambas tienen que conjugarse de algún modo, de eso no cabe duda. Y con tal conjugación podremos dar cuenta de cuál es el concepto de historia que Vico maneja. La idea de una historia universal se entiende de manera más o menos intuitiva: la recolección de todos los saberes de las antiguas naciones, de sus mitos, sus leyes, su administración económica; de sus hazañas y de sus conflictos, ganados o perdidos. Si a esta historia universal no queremos añadirle el componente filosófico tan propio de los siglos XVIII y XIX (el progreso), entonces el recuento de características no debería avanzar mucho más allá de tal inventario. El concepto de historia ideal eterna, en cambio, no resulta tan claro a primera vista. De hecho, no hay una definición precisa en toda la obra (Pompa, 1999, 97). Una buena forma de aproximarse a ella consiste en comprenderla como un aparato “deductivo” del curso de las naciones, pero que parte de la “inducción” de los hechos históricos. En cualquier caso, la deducción no tiene el carácter marcadamente racionalista *à la Descartes*, puesto que la *historia ideal eterna* no se entiende sin el material previo (“inducido”) a partir del que se construye³²⁷.

Para comprender qué sea esa historia ideal eterna con la mayor claridad posible, no hemos de acudir en primer lugar a la última edición de la *Scienza Nuova*, sino más bien a aquella de 1725. En el séptimo capítulo del segundo libro, Vico da una serie de rodeos en los que muestra la interrelación entre 1) lo idéntico que se obtiene de las distintas costumbres de distintas naciones, 2) la universalidad del derecho natural y 3) la guía rectora de la providencia. De esta interrelación sonsacamos la idea de “una storia ideale eterna, sopra la quale corra in tempo la storia di tutte le nazioni”³²⁸ (SN25 §90). Que la historia de las naciones *corra in tempo* sobre tal historia ideal nos hace reparar en dos aspectos fundamentales: en primer lugar, que hay una escisión conceptual expresa de dos tipos de historia a conjugar; en segundo lugar, que ese movimiento de lo fáctico de la historia universal dependa de elementos universales y eternos implica una noción de temporalidad según el desenvolvimiento de los principios (*razones*) que entran en juego. Lo filosófico y lo historiográfico han de vincularse entre sí, pero el lado

³²⁷ La deducción de la historia ideal eterna, “geométrica” según SN44 §399, sólo es tal en la medida en que la geometría, como ya señalaba Vico en el *De Antiquissima*, se construye según el principio *verum & factor convertuntur* (Pompa, 1999, 104-105). Así, solamente es deductiva en la medida en que, una vez elaborada, no puede alterar el orden de sus elementos dentro del sistema (ibid., 110-111). La inducción, por su parte, hunde sus raíces en la lectura que Vico hace de Bacon, que le permite arribar, con tal proceder, al universalismo que buscaba (ibid., 1997, 155-157).

³²⁸ “Una historia idea eterna, sobre la que corra en el tiempo la historia de todas las naciones” [traducción nuestra].

que más tira es el filosófico. Si la filosofía “ne spieghi una concatenata serie di ragioni”, la historia (de las costumbres) “ne narri un perpetuo o sia non interrotto séguito di fatti dell’umanità in conformità di esse ragioni”³²⁹ (SN25 §90). Al carácter de lo histórico se le solapa el desarrollo de los principios racionales. Esto no quiere decir que tengamos que leer a Vico como si fuese un Hegel prematuro, desde un “movimiento de lo lógico” que reduzca la validez de la historia más pragmática. Podemos relativizar la importancia del sesgo interpretativo hegeliano porque la historia ideal eterna necesita de la historia universal, fáctica, empírica.

Pero si en nuestra tarea nos escapamos de las zarpas del catedrático de Berlín, tampoco podemos incurrir en la idea de que sea la *historicidad misma* la que vehicule el pensamiento de Vico, una suerte de piedra de toque desde la que contemplar las naciones³³⁰. De hecho Vico alude más bien a dos sentidos de historia con los que lleva a cabo el proyecto de su *Scienza Nuova*:

³²⁹ “Explica una serie concatenada de razones” / “narra una perpetua (o sea, ininterrumpida) secuencia de hechos de la humanidad en conformidad con esas razones” [traducción nuestra].

³³⁰ Expongamos varios ejemplos clarificadores de las vías que *no* deseamos tomar: 1) que haya “que destacar la insistencia viquiana en la errónea separación secular entre Filosofía (Ciencia) y Filología (Historia) [...] [y] subrayar [...] la conversión de lo filológico con lo filosófico, auténtico «pathos» de la *Scienza Nuova*, cristalizado en la constitución de la «Historia ideal eterna», nueva ciencia y a la vez, nueva mitología, arte crítica” (Marín Casanova, 1992, 36); hacer de la filología signo correlativo inmediato a la Historia en mayúsculas atestigua el rol que ésta tiene ante nuestros ojos. 2) Que esa historia, o historicidad, tenga un rol *fundacional* para la comprensión de lo humano: “la función del mito va más allá de la narración del acontecimiento y constituye, a la vez, el subrayado de la cualidad, por así decir, compleja de la historia, de su constituirse, es decir, como originario lugar de formación de las comunidades y sociedades humanas” (Cacciatore, 2009/2010, 16); lo que nos separa de esta interpretación es, ante todo, un ligero matiz: la formación de las sociedades y de sus características no las entendemos desde lo histórico como fenómeno constitutivo ontológico, sino como apoyo indispensable para el desarrollo de las potencias característicamente humanas. Que la diferencia entre nuestra posición y la de Cacciatore sea una cuestión de matiz se comprueba más adelante, cuando niega la posibilidad de comprender el uso de la narración a cosas particulares desde una suerte de apriorismo que limitaría a la historia misma como una realidad propia (ibid, 23). 3) Tampoco concordamos con la idea de que sea la temporalidad la que establezca las condiciones de la *Scienza Nuova*, tal y como por ejemplo se sostiene en uno de los primeros textos de Esposito (aunque, por lo escrito años más tarde sobre Vico, se puede apreciar un cambio de perspectiva): “El tiempo, entendido como lo que hace posible la dinámica del objeto, que individua en la lógica mental de la verdad el movimiento del contenido, es la realidad que abre la posibilidad de la ciencia” [traducción nuestra] (Esposito, 1976, 30). Desde esta perspectiva, la historia como tal tendría más fuerza explicativa que los principios expuestos en las *Degnità*, peculiares axiomas metafísicos, antropológicos y experienciales que constituyen los pilares de la obra. La operación historicista entonces, acabaría por limitar considerablemente el alcance real de las proposiciones en el corpus de su *Scienza Nuova*.

Desde otro punto de vista, retomando el historicismo crítico de Cacciatore respecto al rol de la temporalidad, nos topamos con el siguiente dilema teórico: “Es la falla de la temporalidad dinámica y de la historicidad abierta, de la condición humana finita y en desventaja, y no la estaticidad de la dimensión original trascendental –como sostiene Vitiello– lo que constituye el horizonte dentro del que se mueve la ciencia prefigurada de Vico” [traducción nuestra] (Cacciatore, 2009, 52). Ante este dilema, lo diremos abiertamente, nuestra posición se encuentra más cercana a la de Vitiello, si es que acaso esta línea se puede complementar con las indagaciones sobre la temporalidad en Vico de Botturi: “El tiempo

- 1) A todo un elenco de saberes de las primeras naciones. A su vez, éste se entiende en a) un sentido narrativo, desde los saberes poéticos, como *historia poética* (SN44 §§679-686); b) en un sentido metafísico, donde la historia se compone de geografía y cosmografía, pero incluyendo en su regazo la política, la astronomía o la economía en una relación recíproca. Debido a esta interrelación es complicado establecer diferenciaciones jerárquicas entre tales saberes, tanto en sus orígenes como en sus principios fundamentales

- 2) La propiamente llamada *historia ideal eterna*, ideación metafísica que ampara los principios de las naciones. A partir de esta historia, podemos aprehender las dinámicas jurídicas y sociales que suceden en el transcurso del tiempo con el que mutan aspectos fundamentales de tales naciones³³¹.

Desde la historia ideal eterna se podrían extraer, entonces, los elementos verídicos de las ideas verosímiles con las que las primeras naciones teorizaban acerca de su mundo. El pasaje idóneo para comprender esta tesis es éste:

Onde questa Scienza viene nello stesso tempo a descrivere una storia ideal eterna, sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazione ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini. [...] Così questa Scienza procede appunto come la geometria, che, mentre sopra i suoi elementi il costruisce o 'l contempla, essa stessa si faccia il mondo

antropológico [...] nace de la «humanitas», pero ésta es el ejercicio productivo y metafísico de la estructura trascendental de la mente. La actividad de la mente es, por tanto, la llave fundamental para interpretar el estructurarse histórico del tiempo” (Botturi, 1995/1996, 40). Lo que nos separa un poco de éste autor al respecto (del que por lo demás nos sentimos deudores en su interpretación de la temporalidad en Vico) es su no inclusión de la “atemporalidad” de la naturaleza *ferina*, previa al refreno de las pasiones, en la misma estructura temporal que se lleva a cabo en el operar del hombre (ibid, 28-30). Al relegar los orígenes antropológicos a un puesto exterior al sistema, se abre una vía hermenéutica historicista: la *Scienza Nuova* sólo estudia lo que puede ser traducido *inter* épocas, pero no deja de ser una reflexión finita y limitada que no puede dar cuenta alguna de la humanidad que aún no ha *creado* producto cultural alguno. El límite, a nuestro parecer, sí está integrado en la obra viquiana: lo propiamente otro del salvaje es la *mudez* que, *via negationis*, ha de habérselas con el lenguaje y el desarrollo de las facultades mentales.

³³¹ Esta historia ideal eterna sí que podría ostentar el cariz aglutinador de la concepción poética de la historia en el penúltimo sentido examinado, siempre y cuando nos andemos con cuidado sobre el alcance de lo poético, tanto en su propia definición como en su relación con los desarrollos más racionales de la mente humana. Pues la unidad de la conciencia humana, pese a los cambios de modalidades de aprehensión de la realidad desde los distintos tipos de naciones, ha de dar cuenta de la verosimilitud de lo poético en tanto que historia *reconducible* a la historia ideal eterna. Esa unidad, por otra parte, no puede hacer caso omiso del momento desde el que se generan los saberes poéticos, que, junto al (y quizás, por debajo del) proceso de *crear historias* de la historia poética, convergen desde su propio momento histórico (Viana, 2001, 1160). En el siguiente apartado vincularemos con mayor detalle la estructura epistémica humana con la posibilidad de dar con una historia ideal eterna.

delle grandezze; ma con tanto più di realtà quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non hanno punti, linee, superficie e figure (SN44 §349)³³².

Pero observemos con detenimiento el pasaje: el sustrato sobre el que corren las naciones no es la *historia*, de corte intempestivo, sino el *tiempo*. La historia no ha adquirido un sustrato autónomo en el que las acciones de las naciones encuentran su seno. La identificación inmediata entre historia y tiempo es lo que les permite a ciertos exégetas adscribir a Vico a un sentir protorromántico (Croce, 1911, 284; Berlin, 2000, 35) que no coincide plenamente con el desarrollo de las líneas argumentativas que el napolitano traza. ¿Por qué negar tales afinidades, si a fin de cuentas hay un patente interés por los saberes filológicos y la constitución de los universales fantásticos que lo conectarían con los críticos de la razón ilustrada más descabellada? Porque Vico no se aleja en ningún momento de su programa de explicación de los fenómenos mediante una razón *tutta spiegata*, que ha de habérselas con el desarrollo de la razón en tanto que tal (Girard, 2001/2002, 134). Y este programa se mantiene incluso a pesar de los meollos y problemas de retro-traducción entre conciencia fantástica y conciencia racional³³³. A la historia le compete un *despliegue* de ciertos elementos del derecho que no casa bien con ciertos ideales de la escuela historicista. La posibilidad de unificar (aunque con matices) el recorrido de las naciones implica establecer un vínculo entre ellas más allá de sus diferencias de costumbres. Implica establecer principios racionales comunes y compartidos pese al espacio y el tiempo, aunque no de una forma ingenua. Esta idea viene expresada programáticamente desde los primeros párrafos de la obra:

- La reducción “a forma de ciencia” (SN44 §7) de todo contenido filológico en filosófico constata una diferencia entre las vivencias de las primeras naciones y

³³² “Esta Ciencia al mismo tiempo describe una historia ideal eterna, sobre la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones en sus surgimientos, progresos, estados, decadencias y fines. [...] Así, esta Ciencia procede igual que la geometría que, mientras construye o contempla sobre sus elementos, ella misma produce el mundo de las dimensiones; pero con tanta más realidad cuanto es mayor la realidad de los órdenes referentes a los asuntos de los hombres, que la que tienen puntos, líneas, superficies y figuras”.

³³³ Conciencias que, por lo demás, ofrecen una alusión directa al problema de la constitución moral y jurídica de las naciones. Aun dentro de la explicación de la temporalidad de la historia ideal eterna, en el siguiente pasaje de la *Scienza Nuova* (SN44 §350) sostiene que podremos extraer, y no meramente hacer concurrir, lo verdadero y la razón de la justicia interna (la justicia que le compete a la situación misma) de la justicia externa (de las vivencias sensibles de las primeras naciones). Esto es posible gracias a la compleja estructura de lo temporal y lo histórico, que no puede dejar de entenderse sin las referencias directas e imprescindibles a lo moral y a lo jurídico. Si la justicia externa se refiere a la disposición judicial aún no desarrollada ni justificada, y por ello aún con elementos de plena injusticia en su propia aplicación, la justicia interna hace alusión a la aplicación correcta según el caso y los criterios de racionalidad más apropiados. Si bien tal justicia interna sólo se da plenamente en las edades humanas, podemos entender que éste mora *in nuce* en la justicia externa, cuya autocomprensión limitada también limita sus posibilidades de realizar el sumo bien.

la capacidad racional de las últimas. Pero la consciencia de la operación de reducción es precisamente la posibilidad de dar con una explicación ideal.

- Es posible conocer mediante el vocabulario mental los significados de todas las lenguas, y por tanto “potere con iscienza arrecare l’autorità da confermare ciò che si ragiona in diritto naturale delle genti, e quindi in ogni giurisprudenza particolare”³³⁴ (SN44 §35).

- Es más, la naturaleza racional, aunque sólo se despliegue al final, “è la vera natura umana” y demuestra “esser uguale in tutti”³³⁵ (SN44 §29).

Se nos presentan así dos perspectivas fundamentales para entender el concepto de historia en Vico: la que tienen los pueblos cuando se contemplan a sí mismos y los orígenes de los que provienen, y la historia ideal eterna, que extrae los elementos racionales de tales narraciones. La genialidad del napolitano en este sentido consiste en unificar ambas perspectivas al señalar que la ciencia debe comenzar desde donde se rastreen sus inicios; es decir: habrá un concepto de historia con rango metafísico cuando la historia comience a ser un saber de los pueblos. Claro que esta originalidad, desgraciadamente, no está exenta de dificultades que ella misma ha colocado al defender tal tesis: quedará pendiente la cuestión sobre el *origen* en la filosofía viquiana, y las implicaciones derivadas de tal concepto para comprender su corpus teórico al completo.

[§2] El saber de los antiguos que más se asemeja a la historia teorizada en la *Scienza Nuova* es la *cronología poética*. Se trata de un saber que determina el paso los tiempos que una nación en las edades que ésta concibe (SN44 §734). Esta cronología se funda en los saberes extraídos de su astronomía, saber que a su vez se caracteriza por la divinización de los héroes de sus mismas naciones. Para dar cuenta de la analogía entre la historia científica de la *Scienza Nuova* y los tipos de historia procedentes de los saberes antiguos es recomendable tener presente la explicación del frontispicio al inicio de la *Scienza Nuova*: Dios, desde el cielo y gracias a la metafísica, da cuenta de los orígenes de las naciones, que son representadas con distintos objetos culturales bajo la

³³⁴ “Poder fundamentar con ciencia la autoridad de cuanto se razona en el derecho natural de las gentes”.

³³⁵ “es la verdadera natural humana” / “ser igual en todos”.

mirada de Homero (el arado, la vara de los auspicios, el timón, etc.). A todo saber poético le corresponde una variante verosímil de un principio antropológico que sólo se desarrollará adecuadamente mediante la razón. En el caso de la *cronología poética*, ésta dependía a su vez de la economía poética, es decir, de la administración de las tareas sociales y cómo éstas se vehiculaban con la simbología que aparecía por parte de los primeros poetas teólogos. Así que la pregunta por el tiempo apareció desde los primeros usos de la *mens* humana en los primeros pueblos, si bien la división en edades históricas no se recoge hasta mucho más tarde (propiamente, en la edad de los hombres):

La divisione delle quatro età del mondo, cioè d'oro, d'argento, di rame e di ferro, è ritruovato de' poeti de' tempi bassi; perché quest'oro poetico, che fu il frumento, diede appo i primi greci il nome all'età dell'oro, la cui innocenza fu la somma selvatichezza de' polifemi (SN44 §547)³³⁶.

Aunque la conjunción de ambas divisiones presenta incongruencias innegables ante nuestros ojos, no olvidemos la tentativa de aunar historia sacra y profana desde los albores de la Modernidad³³⁷. En lo que nos concierne, las lecturas derivadas de la pretensión de clasificar las épocas abren un elenco de tesis de diferentes calados:

- 1) El hecho de *dividir* la historia en edades es consustancial a las propias naciones y a los intelectuales que las integran.
- 2) Estas divisiones se realizan en tiempos más recientes, es decir, cuando la humanidad ha alcanzado una racionalidad más plena.
- 3) La propia división establecida por Vico mezcla y vincula los orígenes de tal clasificación en dos núcleos distintos, no sólo geográfica, sino también

³³⁶ “La división del mundo en cuatro edades, es decir, de oro, de plata, de cobre y de hierro, fue establecida por los poetas de tiempos más cercanos; pues este oro poético, que fue el trigo, dio entre los primeros griegos el nombre a la edad de oro, cuya inocencia fue el sumo salvajismo de los polifemos”. Para encuadrar la época en la que éstos últimos poetas establecen la división de edades, hemos de remitirnos a la distinción establecida por Ovidio y según el esquema bíblico reapropiado por Dante (Battistini, 2007, 1625).

³³⁷ En el caso de la apropiación de Vico, la coincidencia de ambas no siempre parece ser probatoria del valor superior del cristianismo a otras fuentes, como intentara Bossuet. Como nota historiográfica, señalemos que el patrono de Vico, Celestino Galiani, es condenado en 1712 por equiparar en autoridad las fuentes hebreas y helena (Costa, 2013, 42). Otra lectura, ofrecida por Badaloni, explica la separación de radical de estos mundos como un principio *epistemológico*: para hablar de los principios universales del derecho hay que hacer patente una fractura diferencial, aquella judaica, que garantice una metafísica unitaria capaz de comprender el mundo de los gentiles (Badaloni, 1984, 42-43).

ontológicamente: los mundo greco-latino, egipcios, etc., por un lado; el mundo hebreo, por el otro³³⁸.

- 4) Cada edad se explica de un modo simbólico (mediante los universales fantásticos), el cual remite a una realidad social material acerca de los medios de subsistencia y los ritos religiosos que operan en la nación pertinente.
- 5) Desde la comprensión de los griegos y los latinos hay también una presuposición de la *inocencia* en los orígenes que ellos mismos se narran.

Si tan sólo atendiésemos a las tres primeras tesis enunciadas, obtendríamos la visión del Vico historicista que triunfa generalmente sobre las demás³³⁹. Pero el interés de Vico por cómo los universales fantásticos abren la posibilidad de comprender las realidades domésticas de las naciones nos permite dar un paso más. En concreto, el paso que vincula los modos de ser de las naciones con sus prácticas. Ciertamente, esto no nos permite barruntar un paso previo a la teorización de la distinción marxista entre infraestructura y superestructura. Pero sí que deja abierta la idea de que a la temporalidad *narrada* de las naciones le compete, intrínsecamente, una visión *necesariamente* distorsionada de su realidad social y religiosa. Y que también se da la *necesidad de narrarse* una historia. En resumidas cuentas: que el interrogante sobre la temporalidad no se construye sobre la mera especulación metafísica, sino desde un entramado de prácticas sociales concretas (SN44 §§570-578). La ontología política y la pregunta por el tiempo van de consuno. La cuarta tesis reconfigura, de este modo, la segunda: esta narración sobre las edades empieza a darse desde que los hombres alcanzan un punto mínimamente elevado en su racionalidad; la pregunta por el campo de la historia en su totalidad surge de una racionalidad que pretende legitimar el *status quo* de un modelo político a través de los logros paulatinos de una nación. Es más, la *cronología*, en tanto que saber poético, surge, a los ojos de Vico, para explicar las leyes que los hombres dan a los astros, leyes que, en manos de los adivinos, configuran los

³³⁸ En §369 de la *Scienza Nuova*, parece que la originariedad de lo civil desde su caída no coincide con el pecado original adánico, sino con la renuncia a la religión de Noé. Es decir, la historia se constituye no desde una antropología individual, sino desde el *factum* mismo de las costumbres en las que se nace. Por otra parte, no obstante, tenemos el caso de los gigantes, pero éstos son feroces e individualistas *tras* la renuncia a la verdadera religión y su comunidad, aunque con el anuncio del rayo en el cielo se vuelvan temerosos y piadosos.

³³⁹ Esta aseveración requiere de matices: también autores de corte historicista centran sus investigaciones en las objetivaciones culturales (Cacciatore, 2009/2010, 26-27) y las diferencias y afinidades de Vico con el materialismo marxista (Grassi, 1999, 168). Las divergencias de fondo que tenemos respecto del historicismo serán tratadas con más detalle al final de este capítulo.

primeros gobiernos civiles (SN44 §739). Si su interés se limitase a constatar la importancia de la historia para los pueblos, no se entenderá el desarrollo de una teología civil y un derecho a partir de los modos de vida de una nación, cuestión que analiza pormenorizadamente en los párrafos siguientes: la formación de los dioses “al nascere di queste cose umane”³⁴⁰ (SN44 §549), la división jurídica del territorio (SN44 §550), el establecimiento propiamente dicho de una teología civil (SN44 §551); la división de clases sociales (SN44 §§556-561); la configuración simbólica de la superioridad de ciertas clases (SN44 §§563-564), los valores públicos (SN44 §§565-568) y el modelo de estipulaciones contractuales en el seno de un derecho establecido (SN44 §569). No se le escapa a Vico que esa legitimación puede provenir desde la exhortación a la mejora moral de los tiempos presentes desde los que una nación narra las edades (SN44 §426), especialmente si consideramos que la lectura del mundo antiguo, a mediados del siglo XVIII, no estaba aún impregnada desde sesgo progresivista que habría de venir más tarde. Tampoco, por otra parte, compartía la idea de la *bondad* de los orígenes (SN44 §666). Y esa legitimación no queda examinada desde el punto de vista de una crítica intelectual anacrónica. Antes bien, nos sirve a *nosotros*, los contemporáneos (Vico incluido) para poder abordar la verdadera división temporal desde el nacimiento de las diferentes naciones *junto* a los cambios pertinentes en la consideración del modelo político, el modelo de humanidad y el modelo de propiedad (SN44 §§599-602).

Como último apunte al respecto, mencionemos la continuidad expresa, gracias a la unidad de los principios antropológicos, que encontramos en la razón humana de los distintos pueblos y edades. Pues si señalamos anteriormente que el hecho de dividir a la humanidad en etapas es consustancial a una razón ya desarrollada, esto implica un interés común a todas las naciones por su autocomprensión política. Testimonios al respecto los obtenemos de dos fuentes: 1) la identificación viquiana de la historia con la vida del género humano (DU I, CLVI §4); 2) la afirmación de Vico sobre que los romanos *presintieron* sin entender la generación de las repúblicas *desde* los principios civiles (SN44 §602). Y en esta protociencia que tienen los pueblos, que se erige como ciencia sólo a partir de las indagaciones de Vico, hallamos el material para aprehender racionalmente la historia. Material cuyo contenido más valioso se encuentra refractado debido a la falta de reflexión de los pueblos sobre aquellos dioses a los que adoraban:

³⁴⁰ “Con el nacimiento de estas cosas humanas”.

Di tal maniera questa Scienza vien ad essere ad un fiato una storia dell'idee, costumi e fatti del gener umano. E da tutti e tre si vedrano uscir i princìpi della storia della natura umana, e questi esser i princìpi della storia universale, la quale sembra ancor mancare ne' soui princìpi³⁴¹ (SN44 §368).

Los principios de los que se nutra esta ciencia pueden ser leídos tanto en sentido temporal (por el nacimiento de los saberes poéticos en las primeras naciones) como en sentido estructural (como *ítems* desde los que comprender la historia universal). Si hasta ahora nos hemos centrado en la historia desde una perspectiva más cercana a los propios saberes poéticos, es el momento de dar paso a explicarla desde la historia ideal eterna.

[§3] La perspectiva desde la que Vico se coloca para explicar la necesidad de aprehender intelectualmente el curso de las naciones y los principios racionales que hallamos en su historia es lo que venimos llamando historia ideal eterna. Como dijimos anteriormente, ésta se sustenta en una reflexión filosófica sobre los contenidos filológicos. Y si hablábamos antes de cronología poética, ahora hablamos de una cronología poética *explicada* (*spiegata*) desde el *summum* de nuestras capacidades intelectuales: “[...] ha finora *mancato il Principio*, e per avere finor *mancato la Cronologia Ragionata della Storia Poetica*, ha *mancato* ancora la *Perpetuità della Storia Universale profana*”³⁴² (SN44 §399). La perpetuidad de la historia profana requiere de un análisis de la cronología poética, explicada *racionalmente*. Y esta explicación razonada requiere de un *principio*: la historia ideal eterna. La validez de los saberes poéticos se sustenta, a posteriori, en la indagación racional de sus principios fantásticos. El énfasis en las capacidades *racionales* de la *mens* humana que comprende los fenómenos de la historia lo atestiguamos mucho más adelante en la *Scienza Nuova*:

Così con l'intendimento, senz'uopo della memoria, la quale non ha che fare ov'i sensi non le somministrano i fatti, sembra essersi supplita la storia universale ne' suoi princìpi e dell'antichissimo Egitto e dell'Oriente, ch'è dell'Egitto più antico, e, in esso Oriente, i princìpi della monarchi degli assiri; la quale finora, senza il percorso di tante e sì varie cagioni che le dovevano precedere per provenirvi la forma monarchica, ch'è l'ultima

³⁴¹ “De tal manera que esta Ciencia viene a ser a la vez una historia de las ideas, de las costumbres y de los hechos del género humano. Y de estas tres cosas se verán surgir los principios de la historia de la naturaleza humana, y que éstos son los principios de la historia universal, que parecía carecer de ellos hasta ahora”.

³⁴² “Hasta ahora ha faltado el principio, y por haber faltado hasta ahora la cronología razonada de la historia poética, ha faltado también la perpetuidad de la historia universal profana”.

delle tre forme de' governi civile, esce silla storia tutta nata ad un tratto, come nasce, piovendo l'està, una ranocchia³⁴³ (SN44 §738).

Aquí es donde se confirma nuestra guía rectora interpretativa: aquélla que impide desvincular el estatuto de la temporalidad de la ontología política y de las indagaciones filosóficas acerca del derecho. Gracias a nuestras capacidades intelectuales y a falta de datos históricos de una época dada –pues tal es el sentido de “memoria” en el fragmento (Battistini, 2007, 1681)– es posible dar con los comienzos de una nación y sus desarrollos. Pues las arbitrariedades y contingencias del recorrido de cada nación no afectan a las mutaciones fundamentales que podemos colegir en los desarrollos de todas las naciones. La misma contemplación de los pueblos acerca de sus orígenes nos permite inscribir a tales naciones en un recorrido que se explica racionalmente, que puede adquirir el estatuto de *ciencia*. Y lo que es *ciencia*, en el sentido que le concede Vico, tiene validez independientemente del tiempo fáctico, aunque las proposiciones que tal ciencia pretenda esclarecer estén *precisamente referidas al tiempo*. He aquí la tensión palpable entre la historia de las naciones (historia, por otra parte, eminentemente jurídico-social) y la aprehensión filosófica de la misma. El primer tipo de historia se comprende más bien desde la filología; el segundo, desde la filosofía. Y sabemos que, en cualquier caso, la *Scienza Nuova* busca la conjugación de ambas. Desde el plano político, la forma característica de resolverlo por parte de Vico se explica como la necesidad de concatenación de un modelo de ser humano y de sociedad que abre las puertas a otro modelo socio-político y de ser humano, modelo dependiente de los conflictos y conquistas desde los que el último modelo ha sido gestado³⁴⁴. Como tales tensiones pertenecen a los principios metafísicos del ser humano como ente social, la concatenación entre épocas ha de darse de manera necesaria, y de ahí la validez de la historia ideal eterna. El recorrido completo que traza Vico de tal historia se resume desde sus *Degnità* de la *Scienza Nuova*:

³⁴³ “Así, sólo con el entendimiento, sin ayuda alguna de la memoria, que nada tiene que hacer allí donde los sentidos no le suministran los hechos, parece que la historia universal ha dejado bien asentados los [principios] del antiquísimo Egipto y del Oriente, o sea, los principios del Egipto más antiguo y, en Oriente, los principios de la monarquía de los asirios; la cual, hasta ahora, al no contar con el antecedente de tantas y tan variadas causas que debían precederla para legar a la forma monárquica, que es la última de las tres formas de los gobiernos civiles, parecía surgir en la historia de forma espontánea, como nace una rana con las lluvias de verano”.

³⁴⁴ “El énfasis en la transformación progresiva de las instituciones políticas en instituciones racionales establece un vector fundamental de transformación ético-anropológica” (Fliguer, 2009/2010, 155). Por nuestra parte matizamos respecto a esta afirmación que sería más conveniente usar una expresión del tipo “dejar constancia” que “establecer”, puesto que consideramos problemática la lectura del tiempo en Vico como algo que pueda tener valor causal respecto a los fenómenos correlativos que se dan en ese mismo transcurrir.

I primi abbisognarono per ubbidire l'uomo all'uomo nello stato delle famiglie, e disporlo ad ubbidir alle leggi nello stato ch'aveva a venire della città; i secondi [...], per istabilire sulle famiglie le repubbliche di forma aristocratica; i terzi per aprirvi la strada alla libertà popolare; i quarti per introdurvi le monarchie; i quinti per istabilirle; i sestí per roversciarle³⁴⁵ (SN44 §244).

Este es el camino que recorren las naciones contemplado desde la historia ideal eterna (SN44 §245). En la descripción del “modelo ideal” de cada hombre dentro de su tipo de república se deduce el tipo de nuevo modelo de hombre que surgirá debido a las tensiones internas de la nación. Lo que podríamos preguntarnos es si todo este proceso *realmente* surge desde la necesidad. Es decir, si estos caracteres antropológicos se suceden siempre lógicamente o si existe, en alguno de esos géneros, una probabilidad *abierto*. Desde luego, el pasaje del tercer al cuarto género lo expresa en términos de necesidad dentro de la lógica de lo civil mucho más adelante:

Per cotal signoria e di lingue e di lettere debbon i popoli liberi esser signori delle lor leggi, perché dànno alle leggi que' sensi ne' quali vi traggono ad osservarle i potente, che [...] non le vorrebbero. [...] Per tale signoria [...] è necesario, per ordine di civil natura, che le repubbliche libere popolari abbiano preceduto alle monarchie³⁴⁶ (SN44 §936).

La necesidad del orden de la naturaleza civil pende de una fuerza política, de una experiencia comunitaria previa, en la que, *paradójicamente*, la necesidad del recorrido de las naciones camina junto a la conquista de la libertad política. Plantear la cuestión de la temporalidad de la historia como rectora del recorrido de las naciones se vuelve imposible si no nos atenemos a los mismos principios, antropológicos y mundanos implicados en este curso. La idea de historia ideal eterna cobra su sentido más específico si se contempla a la luz del presupuesto antropológico de la libertad del ser humano, y no desde una idea de *necesidad* que subsuma la libertad humana³⁴⁷.

³⁴⁵ “Fueron necesarios los primeros [hombres crueles y groseros] para que el hombre obedeciera al hombre en el estado de las familias, y para disponerle a obedecer las leyes en el estado que tenía que derivar en la ciudad; los segundos [magnánimos y orgullosos] [...] para establecer sobre las familias las repúblicas de forma aristocrática; los terceros [valerosos y justos], para abrir el camino a la libertad popular; los cuartos [otros con grandes imágenes de virtud que se acompañan de grandes vicios], para introducir las monarquías; los quintos [los tristes reflexivos], para establecerlas; los sextos [furiosos disolutos y descarados], para arruinarlas”.

³⁴⁶ “Por esta señoría de lenguas y de letras los pueblos libres deben ser señores de sus leyes, porque dan a las leyes esos sentidos que llevan a que las observen los poderosos, quienes [...] no las desearían. Por esta señoría [...] es necesario, en virtud del orden de la naturaleza civil, que las naturalezas populares hayan precedido a las monarquías”.

³⁴⁷ En este sentido, S. Otto da unas indicaciones esenciales para este tema al vincular la historia ideal eterna a la modalidad de *posibilidad*: Objeto de la nueva metafísica de la *Scienza Nuova* es [...] la conexión del mundo “ideal” y del mundo “histórico efectivo”; aún más concretamente: la posibilidad de conectar idealidad y facticidad. El concepto modal de “posibilidad” forma parte, pues, del núcleo teórico de esta metafísica. Desde éste, la reflexión del espíritu humano es dirigido hacia la “serie de posibles que

Para empezar, los presupuestos antropológicos no están desligados de lo divino, pues la *mens* humana muestra afinidades más que notables con la *mens* divina. Sin embargo, esa ligazón no anula los errores del hombre y sus diferencias con esa mente divina, pues la humanidad parte de su egoísmo y culmina en su decadencia (SN44 §241). Ello nos obliga a repensar los vínculos entre el hombre caído, que camina por el *corso* de las naciones, y la completitud de lo divino, pura bondad y justicia que no se deja llevar por las pasiones. La tensión entre hombre y Dios tiene su explicación desde el punto de vista metafísico y sempiterno de la historia ideal eterna: historia eterna e ideal, sí, mas inconcebible sin la marcha mundana de las naciones empíricas. Así, la reinscripción de lo mundano en lo divino tiene tanto peso como la reinscripción especular. No hay sólo donación de lo divino en lo mundano, sino proyección de lo mundano en lo divino.

Pero entonces, ¿rige la historia ideal eterna el ciclo que va desde los orígenes bestiales hasta la decadencia según la necesidad la vuelta a la caída? No todos los pasajes de Vico parecen confirmar tal sentir. En algunos encontramos una descripción de un recorrido más somero, incluso si lo contemplamos desde la misma conceptualización de la historia ideal eterna. De este modo, además del desarrollo involuntario y pasional de las naciones, deben examinarse los párrafos 292 a 294, donde Vico asienta los principios de la historia ideal eterna. En éstos se examina nuevamente las dinámicas sociales que permiten el transcurso de un género de humanidad a otro. La diferencia fundamental es la perspectiva: si en SN44 §§ 243-244 Vico atendía a la imposición y el dominio político desde las clases que ostentaban el poder, en estos pasajes el acento recae más bien del lado de las clases *que aspiran* a dar uso a su libertad:

Gli uomini prima amano d'uscir di suggezione e disiderano ugualità: ecco le plebi nelle repubbliche aristocratiche, le quale finalmente cangiano in popolari; dipoi si sforzano superare gli uguali: ecco le plebi nelle repubbliche popolari, corrotte in repubbliche di potenti; finalmente vogliono mettersi sotto le leggi: ecco l'anarchie, o repubbliche popolari sfrenate, delle quali non si dà piggior tirannide. [...] E quivi le plebi, fatte

nos está permitido entender” en la exploración de las causas de la historia real. Si Vico contempla “en las ideas divinas” una posible causa de la historia real, no se esconde sin embargo en él el teólogo de una *historia salutis*, sino un metafísico –sui generis– que reflexiona sobre posibles causas ideales de efectos históricos reales” (Otto, 2013, 60). La línea exegética de Otto apunta más bien a una profundización de las claves historicistas de la metafísica viquiana. Nuestra línea, sin embargo, incide más bien en la relación entre individual y particular desde el aspecto filosófico-político.

accorte da' propri mali, per trovarvi rimedio vanno a salvarsi sotto le monarchie; ch'è la legge regia naturale [...] ³⁴⁸ (SN44 §292).

El rol providencial, en Filón y Clemente de Alejandría, Agustín de Hipona o incluso Bodin, era contemplado desde el punto de vista de la gobernanza. La historia tenía un hilo conductor en la medida en que los hombres *mandaban* sobre otros hombres, como Dios manda sobre toda su creación. En Vico, la cuestión se amplía: para comprender ese hilo conductor y ofrecer los principios de la historia ideal eterna, *también* es preciso atender a las dinámicas sociales procedentes de los gobernados, a la aspiración de un derecho justo e igualitario para todos los miembros de la comunidad. La libertad, presente de modo natural y resistiéndose a su inclusión en un cuadro legal equitativo (SN44 §293), se consuma finalmente en instauración de una monarquía. La ley regia del derecho natural es, en última instancia, la monarquía que ordena razonablemente desde el derecho natural ya logrado. El ser humano, cuya libertad está a la base de sus acciones en el terreno de lo político, termina consumando sus deseos (que a su vez se transfiguran en el propio recorrido) amparándose en un principio unitario que manda y protege. Nótese que, si topamos con el par libertad/sumisión a lo largo de toda la dinámica que recorren las naciones, el concepto de igualdad tiende a ser desplazado, en cuanto a protagonismo se refiere, dentro de la ecuación ³⁴⁹. Esta igualdad, quizás extraviada definitivamente en las repúblicas populares desenfrenadas, parece estar condenada a la corrupción y a la decadencia. Sólo es posible *mantener* la igualdad jurídica gracias a la figura del monarca.

En definitiva, cuando estudiamos el tiempo desde la óptica filosófico-jurídica, damos con dos esquemas temporales de la historia ideal eterna: el de los gobernadores, cuyas pasiones mueven involuntariamente a la consumación del *aequum bonum*; el de los gobernados, que también se mueven por pasiones, pero además son presos de las desigualdades jurídicas (por lo que el peso patológico de sus acciones se reduce, la legitimidad de sus demandas incrementa). La historia ideal eterna se infiere de la

³⁴⁸ “Los hombres primero quieren librarse de sumisiones y desean la igualdad: así las plebes en las repúblicas aristocráticas, que finalmente se vuelven populares; después se esfuerzan para superar a sus iguales: así las plebes las repúblicas populares, que se corrompen en repúblicas de poderosos; finalmente quieren [pisotear] las leyes: así las anarquías, o repúblicas populares desenfrenadas, [respecto de las cuales no se da peor tiranía]. [...] En consecuencia, la plebe, dándose cuenta de sus propios males, para poner remedio busca salvarse bajo las monarquías; [que es la regia ley natural] [...]”

³⁴⁹ Ni qué decir de las anarquías o de las repúblicas populares ya desenfrenadas: a éstas les corresponde el exorcismo tan usual en la Modernidad que las expela bajo la conjura de la necesidad de un ordo estable y mínimamente jerárquico. Pero es justamente en la comunión de intelectuales de tal conjura donde empieza a asomarse la idea de que Vico, con el status privilegiado que le confiere a la providencia, no hace sino recalcar la necesidad antropológica de la autoridad desde su pensamiento metafísico y político.

interrelación de ambos procesos. Por ello, estamos legitimados a pensar que el orden temporal de tal historia es sucinto a los procesos socio-políticos específicos, aunque dependientes de los principios de la naturaleza humana social (SN44 §2). Y esto implica que, partiendo de la propia naturaleza humana y sus costumbres, damos con la historia ideal eterna, que no tiene por qué encorsetarse en la mera descripción circular de crecimiento, progresos y decadencia que parecía imponerse sobre las propias potencias vivas de las naciones.

[§4] Aquel aspecto del recorrido al que debemos mirar con cierta cautela es al de la decadencia, que queda expresada puntualmente en la *Scienza Nuova* y parece tener mayor consistencia teórica en el bloque dedicado al *ricorso*. Este concepto no suele suscitar un gran interés para los especialistas en Vico, ya que, pese a ser bastante popular a la hora de ofrecer una explicación somera de su sistema, no ofrece un gran aporte teórico en el corpus de la *Scienza Nuova* (Battistini, 2007, 1737). Tanto el *ricorso* como la providencia, son considerados generalmente como materiales de dudosa solidez conceptual (cuando no innecesarios) para comprender la sistemática propia de la *Scienza Nuova*, salvo que algún defensor de la religión o de lo originario desee otorgarle un mayor énfasis. Sobre la interpretación de Löwith ya dimos algunas notas (Introducción bloque III, §4), así como las lagunas que tal lectura presentaba. Repetimos, sumariamente, el carácter ambiguo de tal lectura del *ricorso*: surgen al menos dos problemas al entender ese *ricorso* según una suerte de “ruptura” de la circularidad temporal, que atestiguaría una “prueba” divina (de corte cuasi apocalíptico). El primero consistiría en que el papel de la decadencia queda limitado a designios providenciales explícitos, o bien sencillamente se diluye (en el caso de que esos designios divinos coincidan con el “curso natural de las cosas”). El segundo es que el *ricorso* no se caracteriza, textualmente, por una barbarie que horrorice a Vico, sino que a éste le acompaña en sus textos la configuración de una nueva humanidad (SN44 §1047). Nuestra lectura del *ricorso* insiste, ante todo, en el carácter metódico que su descubrimiento implica: con el retorno de juicios divinos, bandoleros, vasallos, represalias jurídicas, etc. *se constata la validez de los principios de la nueva ciencia viquiana, encargada de indagar arqueológicamente el material filológico examinado*. Lo relevante de los *ricorsi* es que atestiguan, materialmente, los principios fundamentales de la historia viquiana. Los *ricorsi* constituyen los elementos desde los

que justificar toda una teoría metafísica acerca de la historia que Vico ha compilado. Insistir en la cuestión de la decadencia puede ser cosa natural para los discípulos de Spengler, pero el corpus de la *Scienza Nuova* no respira siempre los aromas de la melancolía: debería bastar como prueba que la aprehensión de los principios de las naciones, de los cuales la decadencia es *sólo uno* de ellos (y no el más privilegiado). Para apoyar nuestra intuición al respecto sobre un texto de Vico, aludimos a uno de los últimos pasajes en el que recapitula la visión metafísica de la historia ideal eterna. En este pasaje no observamos la acción de la decadencia como elemento constitutivo del transitar necesario de las naciones en el tiempo:

Sopra quest'ordine di cose umane civili, corpulento e composto, vi convenga l'ordine de' numeri, che sono cose astratte e purissime. Incominciarono i governi dall'uno, con le monarchi famigliari; indi passarono a' pochi, con l'aristocrazie eroiche; s'innoltrarono ai molti e tutti nelle repubbliche popolari, nelle quali o tutti o la maggior parte fanno la ragion pubblica; finalmente ritornarono all'uno nelle monarchie civili. Né nella natura de' numeri si può intendere divisione più adeguata né con altr'ordine che uno, pochi, molti e tutti, e che i pochi, molti e tutti ritengano, ciascheduno nella sua spezie, la ragione dell'uno. [...] E sì l'umanità si contiene tutta tralle monarchie famigliari e civili³⁵⁰ (SN44 §1026).

La estrecha relación que señala entre el proceder ordenado de las naciones y la pureza metafísica del número no es de mera semejanza: el orden ideal de las naciones se rige con aún mayor adecuación, según un esquema elaborado a partir de su reapropiación del neoplatonismo cristiano (Sabetta, 2006/2007, 111). Esto implica una vinculación más fuerte entre Dios y su creación humana que entre el propio Dios y la naturaleza contemplada desde la física. La propia acción de los hombres, contemplada metafísica y cuantitativamente, atiende a un curso político con consecuencias directamente cualitativas. Al carácter cuantitativo del número le va parejo una modalidad de humanidad, la cual, cambiando de forma de gobierno, muestra también su cambio necesario dentro del esquema de la historia ideal eterna. Ese cambio no es un vagabundeo de las naciones, sino que atiende al movimiento, cuasi neoplatónico, del retorno al uno a través de las peripecias previas de su dispersión, “Perché questa è la natura de' principi: che da essi primi incomincino ed in essi ultimi le cose vadano a

³⁵⁰ “Sobre este orden de cosas humanas y civiles, corpóreo y compuesto, conviene el orden de los números, que son cosas abstractas y purísimas. Los gobiernos comenzaron por el uno, con las monarquías familiares; de ahí pasaron a pocos, con las aristocracias heroicas; llegaron a muchos y a todos en las repúblicas populares, en las que todos o la mayor parte hacen [el derecho público]; finalmente, retornaron al uno en las monarquías civiles. Ni en la naturaleza de los números puede entenderse división más adecuada, no con otro orden que uno, pocos, muchos y todos, y que los pocos, muchos y todos retengan, cada uno en su especie, la razón del uno. [...] Y así toda la humanidad está contenida entre las monarquías familiares y las civiles”.

terminare”³⁵¹ (SN44 §1093). El movimiento de vuelta constata dos aspectos fundamentales en la comprensión de la historia para Vico: 1) que el tiempo da cuenta de lo lógico de su discurrir si se atiende al mundo civil; 2) que lo lógico se ampara bajo un retorno a los comienzos. Ese retorno a los comienzos, en los que se hallaba soterrado el principio a desarrollar, será el caballo de batalla para comprender el papel de los orígenes en la *Scienza Nuova*. Si la historia ideal eterna ha de tener peso en la argumentación viquiana, entonces hemos de reconocer que el *ricorso*, como “barbarie de reflexión”, no se sigue necesariamente de ella (Pompa, 1999, 220). Quizás el interés de los teóricos por ese barbarismo provenga del acento tempóreo dado a *corsi* y *ricorsi*, en el que se incluye la decadencia como estadio necesario en las etapas históricas. No obstante, lectores de Vico como Pompa relativizan el rol de los *ricorsi* al acentuar, por el contrario, las medidas políticas con las que frenar este movimiento, producido por la tensión entre razón e imaginación a la hora de legitimar la comunidad³⁵² (ibid., 215).

[§5] Para congeniar tiempo y eternidad, Vico se ampara en el doble carácter de los *principi* (SN44 §330-337): los principios son metafísicos y eternos, pero al mismo tiempo marcan las pautas que permitirán su ulterior desarrollo para consumarse plenamente³⁵³. Esta eternidad, no obstante, no está carente de temporalidad humana: los principios son eternos como eterno es el derecho que colegimos de los derechos particulares que rigen las naciones. No olvidemos que la *Scienza Nuova* puede ser entendida, tal y como señala Vico, como una exposición del derecho natural de los pueblos. Este derecho natural, constitutivo de los seres humanos, no se consume plenamente hasta que no se desarrollan las capacidades intelectuales y las estructuras jurídicas necesarias y suficientes para su aplicación a todo el campo social. Ese desarrollo de los principios jurídicos de los primeros pueblos muestra la disolución de lo originario en un sentido estrechamente procesual: “Come dallo stesso tempo cominciarono gli dèi, gli eroi e gli uomini (perch’eran pur uomini quelli che fantasticarono gli dèi e credevano la loro natura eroica mescolata di quella degli dèi e di

³⁵¹ “Porque ésta es la naturaleza de los principios: que las cosas empiezan a partir de ellos en un principio y terminan por último también en ellos”.

³⁵² Sobre este aspecto profundizaremos en el capítulo XVIII.

³⁵³ El modo especular de comprender la eternidad del derecho consistiría, como hace Galeazzi, en considerar la eternidad dividida en 1) principio divino de la providencia, eterno y ajeno a la historia y 2) remisión de los actos jurídicos a un ideal en lo que hay de constante en ellos (Galeazzi, 1993, 155). Quedaría entonces por explicar, a nuestro juicio, cómo es posible que Vico hable entonces de una *acmé* de los pueblos, que constata la idealidad en el mismo mundo.

quella degli uomini)”³⁵⁴ (SN44 §446). Los principios racionales se hallan desde los comienzos³⁵⁵. Las distinciones entre dioses, héroes y hombres correspondían a clasificaciones falsificadas de una misma naturaleza, que Vico examina desde sus propias condiciones ficticias. Tampoco nos hallamos ante un origen místico del saber (SN44 §§ 384, 500), pues “fu un fanatismo di superstizione”, aunque gracias a esta superstición “sursero luminosissime nazioni”³⁵⁶. Desde el error epistémico de las naciones y sus intelectuales podemos averiguar las verdades metafísicas consustanciales al ser humano. En Vico, el carácter arcaico de lo originario apenas tiene fuerza explicativa³⁵⁷. La tensión viquiana (al tratar a cada uno de los pueblos y su subsunción bajo la historia ideal) pone de manifiesto las dinámicas temporales específicas de las naciones bárbaras respecto a la consumación de su *acmé*: “Los tiempos de este proceso no pueden [...] sino darse más que según unas secuencias fijas de orden lineal [...] y aún pueden de hecho [...] comprimirse o dilatarse, prolongarse por inercia” (Nuzzo, 2003, 155). Esta secuencia temporal, que aquí nosotros la concebimos más bien desde la óptica del despliegue de la *mens* humana³⁵⁸, debe examinarse como las tentativas *fáticas* de la consumación de las potencias humanas en relación a un origen *qua* alteridad liminar (y constitutivamente antropológica), y no a un origen como alteridad radical y fundante de una verdad oculta e indefectiblemente distorsionada por nuestra humanidad consumada. Los antiguos no poseían una experiencia más *propia* del mundo

³⁵⁴ “Dado que los dioses, los héroes y los hombres comenzaron al mismo tiempo (pues fueron los hombres los que imaginaron a los dioses y creían en la naturaleza como mezcla de la de los dioses y la de los hombres)”.

³⁵⁵ Nada más lejano, entonces, de afirmaciones como la siguiente: “El ingenio es la facultad que se vuelve a [lo originario], a lo «arcaico». [...] El ingenio es la facultad «comprensiva», no la «deductiva»; y la comprensión precede a la deducción en la medida en que sólo mediante la comprensión somos capaces de deducir las consecuencias” (Grassi, 1999, 14-15). Esta minusvaloración de lo racional respecto a las facultades más primigenias no es azarosa en Grassi: su perspectiva tan cercana a Heidegger acerca de los vínculos entre la razón y la técnica hacen de Vico un enemigo de la novedad (que no era el caso) y un amante de los tiempos arcaicos y sus potencialidades. Con ello obtenemos un Vico que, además de confiar ciegamente en sus etimologías, eliminaría toda traza de racionalidad en las mentes antiguas para reemplazarla por un saber que nos retrotraería al pasado, dejándonos allí antes de que la *Gestell* hiciera estragos en la fiesta del pensar.

³⁵⁶ “Fue un fanatismo de superstición” / “surgieron brillantes naciones”.

³⁵⁷ “El origen, con todo lo que conlleva de energía y de violencia, no es un momento arcaico confinado a un pasado que hayamos de abandonar, sino el fondo cóncavo que sostiene toda la historia humana, siempre listo para emerger a la superficie apenas éste dé muestras de deshacerse” [traducción nuestra] (Esposito, 2010, 74) La lectura que hace Esposito concede un valor fundante, si bien no lejanísimo, al origen en Vico; posiblemente debido a una lectura que tienda a acentuar los pasajes más melancólicos de la *Scienza Nuova*. A pesar de la distancia interpretativa, compartimos la idea de la proximidad de lo originario y lo contemporáneo en la historia viquiana, si bien nuestra hipótesis consiste en poner de relieve que esta proximidad ha de habérselas con la *ragion* viquiana que explica los orígenes desde una situación de consumación tanto de las capacidades de la *mens* como del derecho público.

³⁵⁸ Nos remitimos a la exposición de la historia desde la perspectiva de Mazzotta expuesta al final del capítulo XIV.

que les rodeaba, sino que somos *nosotros*, los modernos, los que, despojándonos de nuestros prejuicios intelectualistas, podemos comprender qué había de verdadero en las visiones de la realidad de la que los pueblos más antiguos participaban. Los dioses que adoraban, los ritos que seguían, las estructuras jurídicas que imponían; todo ello queda unificado en sus propias teologías civiles, en las que lo verdadero es que *hay derecho*. El hecho de que desde tales comienzos históricos haya una alusión directa a los principios jurídicos fundamentales muestra, para Vico, que el derecho mismo tiene un carácter eterno, más allá de la supervivencia o extinción de las naciones. Esta idea venía anunciada desde el *De uno universo iuris uno principio et fine uno*, donde Vico dejaba constancia del derecho como verdad eterna que atiende a los hechos y, sin embargo, es inmutable: “Et si quandoque mutari videtur, ibi non jus, sed facta mutantur”³⁵⁹ (DU I, XLVIII §2). La matización de la misma idea se encuentra en la *Scienza Nuova*, en donde se le añade a la eternidad de los principios jurídicos su inclusión dentro de la historia ideal eterna, que en el *Diritto universale* simplemente se barruntaba (DU II-2, XVIII §4), al mostrar la ligazón entre historia profana y sagrada desde los principios verdaderos de la última. En lo que concierne a la originariedad de la historia sagrada, ésta queda recompuesta en la *Scienza Nuova* dentro del esquema de la historia ideal eterna. Su recomposición produce un deslizamiento del estatuto conceptual de la historia bíblica, que la hará oscilar entre historiografía al uso de los filólogos e historia ideal eterna. No olvidemos que los principios de la historia ideal eterna tienen un mayor alcance que aquellas informaciones (revelaciones) que obtuviésemos de la historia sacra. La originariedad del acontecimiento judío queda limitada enormemente si tenemos en cuenta que la providencia divina “obrará” conforme al diseño de la historia ideal eterna (Galeazzi, 1993, 157), y tal providencia nunca queda remitida al texto bíblico (Cristofolini, 1995, 69). Damos así con una nueva ciencia que parte de los principios hallados en los materiales bibliográficos, pero que además quedan perfectamente comprendidos por la razón. La historia ideal eterna se erige como vector regulador de la aprehensión de los fenómenos temporales que atañen al derecho y constatan su validez universal:

[II] tempo non può cominciare né finire l’eterno. [...] Dallo che escono questi die importantissimo corollari: il primo, ch’essendo i diritti eterni nel di lor intelletto, o sia, nella lor idea, non possono i diritti altronde avvenire agli uomini che da Dio; il secondo, che tutti gl’innumerabili vari diversi diritti, che sono stati, sono e saranno nel mondo,

³⁵⁹ “Y si en algún caso parece cambiar, no es el derecho, son los hechos los que cambian”.

sono varie modificazione diverse della potestà del primo uomo, che fu il principe del gener umano, e del domino ch'egli ebbe sopra tutta la terra (SN44 §1039)³⁶⁰.

La conjunción de ambos corolarios se resume en que el derecho sólo puede ser entendido desde la donación de Dios, así que, por la uniformidad principal del intelecto, todos los derechos que se dan en el tiempo no son sino variaciones de un mismo principio. No cabe dejar de lado que el transcurrir de un modelo de derecho a otro se da porque las razones (*cagioni*) y los efectos en los procesos jurídicos se encuentran fuertemente concatenados (SN44 §980). Pero a partir del examen del segundo corolario se abre una brecha interpretativa: en el origen encontramos la *esencia* de todo derecho posible; en un origen que rara vez aparece en la obra viquiana, un origen que vincula directamente el derecho con el hombre de un modo tan fuerte como en el corolario anterior lo había vinculado con Dios. Un hombre que es Adán, pero que es hombre y libre. Ese origen, cuasi fantasmagórico en la línea argumentativa de la *Scienza Nuova*, nos permite traspasar la línea que Vico no deseaba franquear: que el derecho puede ser entendido desde la mente humana, aunque no pueda considerarse como un fruto *exclusivo* de su acción. Esta puede orientarnos hacia una interpretación de la providencia divina como elemento diferencial de la mente humana, pero constitutivo de la misma³⁶¹. En el derecho se enmarca la ley. Y la ley, a su vez transgrede las fronteras disciplinarias del derecho: ley natural, ley divina, ley humana (del derecho civil); ley que, paradójicamente, justifica un derecho universal más allá de todo derecho, pues la concreción de cualquier ley siempre presenta hiatos respecto al resto de sus manifestaciones. La ley, aunque eterna, *vivifica* siempre las circunstancias en las que se produce: “la ragione della legge essendo una conformazione della legge al fatto, vestito de tale circonstanze, le quali, sempre che vestono il fatto, vi regna viva sopra la ragion della legge”³⁶² (SN44 1039). A su vez, la vivificación de la ley no implica entenderla desde un punto de vista exclusivamente pragmático, sino que incluye

³⁶⁰ “El tiempo no puede dar comienzo ni fin a lo eterno. [...] De lo que se derivan dos importantes corolarios: el primero, que al ser los derechos eternos en su intelecto [el de los hombres], o sea, en su idea, y al existir los hombres en el tiempo, los derechos no pueden venir a los hombres más que de Dios; el segundo, que todos los varios, diversos e innumerables derechos que ha habido, hay y habrá en el mundo son modificaciones diversas de la potestad del primer hombre, que fue el príncipe del género humano, y del dominio que tuvo sobre la tierra”.

³⁶¹ “*El tiempo es el efecto de la mediación* con la que se actúa en la participación del obrar humano en lo Verdadero eterno y toma cuerpo con el acaecer de lo único Verdadero y Justo en las múltiples condiciones sociales de las «necesidades y utilidades» humanas. Ello, por tanto, es a la vez *lugar de comunicación y lugar de la diferencia metafísica* entre lo Verdadero divino y lo verdadero operado por el hombre” (Botturi, 1995/1996, 40).

³⁶² “Siendo la razón de la ley una conformación de ésta al hecho, rodeado de circunstancias tales, que, siempre que se dan, la ley rige viva sobre él”.

en su formulación el plano estrictamente teórico³⁶³. La verdad del movimiento de la historia según una ciencia nueva queda siempre apegada al propio contenido fáctico que surge de la supervivencia. Y a su vez, tal *factum* remite a la aceptación del orden social que la acción misma produce. De ahí, dicho sea de paso, la dificultad en Vico de hablar de progreso entre una época y otra (dicho de otro modo: su negativa a arriesgarse a la anticipación de hechos aún no acaecidos). Su preferencia, más bien, consiste en pensar los ciclos en la medida en que los *facta* son aprehendidos como el desarrollo interior de una sociedad respecto a sus leyes, aunque ahora, gracias a la razón, las podamos observar desde una perspectiva más amplia.

[§6] Teniendo en cuenta la importancia de las lecturas historicistas conviene que aclaremos el por qué de nuestro distanciamiento. Reproducimos uno de los pasajes que consideramos fundamentales para dejar patentes nuestras diferencias:

El historicismo de Vico está en este original descubrimiento de los límites de la razón, que son los límites de la historia, entendida por ello como posibilidad y no como necesidad, como orden ordenador y no como orden ordenado: la historia del destino de los individuos no es una teleología sino una teología, una teología de la historia que busca los “*incommoda*” de la vida, cuasi viquiana teodicea. [...] La condición de la condena o de la salvación del hombre es el reconocimiento de su libertad, y no puede ser su opresión. Y he aquí el historicismo del hombre de Vico a la búsqueda de la propia universalizante afirmación (Tessitore, 2008, 131).

Compartimos con el texto su negación a remitir directamente la libertad a la sumisión, mas no la antítesis directa estipulada entre ambos términos. La idea de Tessitore respecto a una teología, y no una teleología de la historia, es lo que le lleva a comprender la cuestión desde tal perspectiva, a fin de salvaguardar el dogma cristiano de la libertad, tal y como el propio Vico declaraba expresamente. Y también desde esa peculiar teología de la historia se comprenden los límites que se imponen a la razón, y de ahí a la historia³⁶⁴. No olvidemos la lectura crítica que Vico lleva a cabo respecto a la

³⁶³ Como aclara magistralmente Badaloni: “La filosofía viquiana del *factum* nos devuelve, dentro de la esfera de la ciencia de la historia, a una filosofía del orden, cuya significación es más que pragmática. Cada momento del desarrollo histórico está motivado por necesidades materiales [...], pero las series en las que los acontecimientos asumen su propio orden (esto es, las series de respuestas humanas a los requerimientos de su auto-conservación) tienen una validez teórica, y no meramente pragmática” [traducción nuestra] (Tagliacozzo / White, 1969, 400).

³⁶⁴ Tomada aisladamente, coincidimos completamente con esta aseveración de Galeazzi: “En realidad ella [la historia ideal eterna] indica ante todo una constante correlación entre las “modificaciones de la mente humana” y los acontecimientos históricos” [traducción nuestra] (Galeazzi, 1993, 159). Lo que nos cuesta aceptar, sin embargo, es la separación tajante que establece entre la racionalidad humana y la imposición

racionalidad cartesiana. Pero tampoco hemos de olvidar los méritos que el propio Vico atribuye a Descartes. Así que, si tenemos que vincular estrechamente razón e historia tanto desde sus límites constitutivos como desde la reciprocidad que une a ambos conceptos, habremos de proceder con cautela. Pues, desde nuestra posición, no es la historicidad la que impone los límites a la razón, sino que racionalidad e historicidad dan cuenta del mismo fenómeno de una temporalidad compleja que se hace patente en la salvaguarda de las instituciones jurídicas y religiosas. No leemos la teología viquiana como una teología *pura*, dogmática o natural, ni siquiera como derivada de éstas, sino en su obligada remisión a una *teología civil*, más varrónica que apostólica. Teología civil que además es susceptible de ser razonada. El par “razón/historia” muestra los límites antropológicos constitutivos en su totalidad, pero la advertencia de tales límites nos permite avanzar un poco más allá de lo esperado desde la lectura historicista contemporánea: el hecho de señalar límites es la misma prueba de la capacidad de comprensión de lo trascendente *desde las coordenadas de la inmanencia*, y así es posible trazar una noción de la temporalidad *constitutiva de la racionalidad*, de una racionalidad que no está tan limitada como para tener que refugiarse bajo una teología determinada, bajo *la* teología. En pocas palabras, esa teología civil se entiende desde la razón. Del mismo modo que no hay necesidad de sacralizar la “Historia” *per se*, tampoco nos vemos obligados a sacralizar las distintas teologías civiles, ni una de ellas sobre las demás, por más que Vico así lo desease. Por ello, tampoco nos es lícito impugnar completamente una teleología histórica dentro del plan providencial, siempre y cuando demos cuenta de que esa finalidad corresponde al desarrollo y mantenimiento de las potencias humanas *en sociedad*. Esta teleología no apunta al futuro, sino a la consumación del derecho natural en el seno comunitario. Esa idea de teleología, ciertamente, no coincide con el rol que se le atribuye dentro de las filosofías de la historia, más pendiente por lo general de un progreso, pedagogía mediante, que nos lleve a un futuro mejor que todo gobierno habido hasta el momento. Pero es que ni el propio saber de la filosofía de la historia se ha constituido como un muñeco de paja, si es que nos da por atender a sus construcciones filosóficas más concienzudas, como puedan ser la de Voltaire, aquella de Herder, la más que crítica kantiana, o incluso la hegeliana: ese progreso de las filosofías de la historia, como vimos en el capítulo VII, no hace caso omiso a los obstáculos reales que se le presentan y presentarán, ni pretende

de una idea de Dios, de providencia y de historia ideal eterna que, como vimos en una nota anterior, aleja lo eterno del mundo y circunscribe la racionalidad a una historicidad excesivamente limitante.

una transformación de la humanidad en algo que sea distinto de la naturaleza de la misma.

¿Cuál es, entonces, la relación entre la “Historia” moderna que estudia Koselleck y el complejo concepto de historia que postula Vico? El interés de la *Scienza Nuova* por la temporalidad es patente, pero no puede traducirse sin más como una exaltación del concepto “Historia” por encima de los demás. La historia universal en Vico, explicada desde su historia ideal eterna, se entiende primordialmente desde la comprensión del mantenimiento de las estructuras jurídico-religiosas que alientan y dan sentido a la comunidad. En una forma de gobierno lo suficientemente racional, el interés de Vico sería el mantenimiento de una monarquía que garantizara los derechos civiles, y que a su vez no se descuide de las formas de vida (la religión) que estabiliza el sentido de esa forma de vida política. Sin olvidar, quede claro, que esa misma religión posee componentes racionales³⁶⁵. El cuidado de los lados político y religioso es lo que sostiene la racionalidad (que explica las funciones de los universales fantásticos, que eleva el derecho natural a derecho reinante en la comunidad) y la perfección de las naciones, sin que el interés por su decadencia adquiera un gran protagonismo:

Oggi una compiuta umanità sembra essere sparsa per tutte le nazioni, poichè pochi grandi monarchi reggono questo mondo di popoli; e, se ve n'hanno ancor barbari, egli n'è cagione perchè le loro monarchie hanno durato sopra la sapienza volgare di religioni fantastiche e fiere³⁶⁶ (SN44 §1089).

Es difícil no ver la predilección de Vico por el cristianismo y la racionalidad que le adscribe. Este cristianismo, despojado de sus referencias a toda salvación ultraterrena, no entra en el juego estructural del curso de las naciones (aunque la creencia en la inmortalidad sea uno de los principios civiles básicos de todas las naciones). Tampoco parece que Vico lo incluya dentro de la lógica de la decadencia y fin de una nación. La historia viquiana, que depende tanto del desarrollo de distintos saberes (cronología, geografía, narración mítica, derecho, metafísica), puede leerse a su vez como una historia del despliegue de la *mens* humana, garante de la perfectibilidad de una nación mediante una adecuada configuración del derecho natural en el seno de la misma. La

³⁶⁵ “Per fini anco umani, ella è la cristiana la migliore di tutte le religioni del mondo, perchè unisce una sapienza comandata con la ragionata, in forza della più scelta dottrina de’ filosofi e della più colta erudition de’ filologi” (SN44 §1094) [“También para los fines humanos, la cristiana es la mejor de todas las religiones del mundo, porque une la sabiduría ordenada con la razonada, en virtud de la más [selecta] doctrina de los filósofos y de la más culta erudición de los filólogos”].

³⁶⁶ “Hoy una nueva humanidad completa parece haberse difundido por todas las naciones, ya que pocos y grandes monarcas rigen este mundo de pueblos; y si todavía hay bárbaros, la razón es que sus monarquías han permanecido en la sabiduría vulgar de religiones fantásticas y fieras”.

explicación de la historia viquiana no incide tanto en la recolección de los materiales filológicos (aunque sean imprescindibles), cuanto en su uso para dar cuenta de la naturaleza humana (Pompa, 1999, 7). Esta lectura deja de lado problemas abstractos acerca de la temporalidad (y que, planteados con figuras geométricas, se revelan como filosóficamente deficitarios) e inscribe el tiempo en una ontología política íntegra. No se trata de que los cambios temporales y la modificación de las instituciones sean condiciones suficientes y necesarias el uno del otro (ibid., 48-49), sino algo más: que son uno y lo mismo. A esta unidad hemos de añadirle las modificaciones de la mente humana: no es que se den en el tiempo, es que además son la medida del tiempo. Lo fundamental no es comprender la temporalidad de la historia desde una historia que se hace sujeto, aunque Vico parezca atribuirle tales características a la encarnación *activa* de la historia ideal eterna que constituye la *providencia divina*. Esta lectura, por lo demás legítima, nos abre la veda para la exposición de los dos capítulos siguientes. Pues considerar a la historia en sí misma como sujeto implica atribuirle una suerte de carácter providencial, por laxo que sea. Si la historia viquiana fuese única y exclusivamente historia ideal eterna podríamos afirmar que un dios dispone de las acciones humanas para que sus creaturas conformen una cultura acorde al plan divino. *Si la historia ideal eterna dispone el movimiento de las naciones las intenciones humanas, entonces podemos identificarla en funciones con una cierta noción de providencia*. Huelga decir que tal no será nuestro enfoque, pues requiere de un añadido complementario: en la medida en que la historia universal, es decir, el material filológico, no puede ser desestimado, se abre una brecha en este concepto de providencia. Por cuanto la historia ideal eterna y la historia universal profana han de coincidir, no podemos limitarnos a una lectura de la providencia como lógica inmanente temporal de la historia; la providencia, si tiene algún valor explicativo en la *Scienza Nuova*, *ha de regular de algún otro modo el curso de las naciones*. Esta regulación es la que incide en el carácter político de la providencia, en su cercanía con el concepto de *autoridad*. Pero hagamos una advertencia previa: desde nuestro punto de vista, los caracteres típicamente atribuibles a un Dios voluntarista, máxima expresión del fenómeno providencial, ocultan una lectura de la providencia como movimiento asubjetivo que explica, ante todo, el establecimiento de un *ordo* jurídico que da cuenta de la deuda del ser humano para con ese *ordo* (PSN §1047) y para con las atribuciones fantásticas que al mismo se le adscriben.

No se trata, por tanto, de que la historia viquiana no sirva como punto de apoyo para comprender la providencia: se trata de incluir el otro aspecto, político, en esas características providenciales: la donación, la *provisión*. Pues entre tales fantasías podremos hallar principios verdaderos del ser humano. La insistencia en las definiciones de la *Scienza Nuova* como “filosofía de la autoridad” y “teología civil razonada”, estrictamente vinculadas al principio de la providencia, será lo que nos permita avanzar en estas líneas descritas en el desarrollo de los siguientes capítulos. Antes de llegar a tal punto, hemos de dar una caracterización del concepto de providencia a partir de los atributos que Vico le confiere a lo largo de su trayectoria filosófica (capítulo XVI), así como ofrecer una explicación coherente del rol de la providencia en el conjunto de la *Scienza Nuova* (capítulo XVII).

Capítulo XVI. *La providencia en Vico (1): herencia y génesis del concepto en sus escritos*

*What is that secret pow'r, that guides the brutes,
Which Ignorance calls Instinct? 'Tis from God,
It is the operation of His hands
Immediate, instantaneous; 'tis his wisdom,
That glorious shines transparent thro' His works*

(Christopher Smart, *Providence*, 1771)

Arribamos por fin al conjunto de capítulos decisivos para defender las hipótesis de esta tesis doctoral. A fin de leer la providencia viquiana como un índice de la filosofía política de la Modernidad y de sus puntos ciegos, es menester ofrecer una explicación historiográfica, por mínima que sea, en torno a este concepto. Tras una breve recapitulación y exposición del método de análisis que aquí seguiremos, dividiremos el capítulo en cuatro grandes apartados. En el primero de ellos estudiaremos las apariciones del concepto de providencia en las *Orazioni inaugurale* (1 §1) y en el *De antiquissima* (1 §2). En el segundo, señalaremos la definición expresa de providencia que Vico ofrece (2 §1), la cual consideramos ligada al concepto de *autoridad* que maneja en esta obra (2 §2); por ello, también habrá que examinar la relación entre ambos términos (2 §3). El tercer apartado se dedica a una serie de apuntes sobre la providencia en la edición de 1725 de la *Scienza Nuova*. El cuarto constituye una recapitulación de los caracteres de providencia que creemos colegir a partir de los textos y la argumentación ofrecidos.

En el capítulo anterior expusimos nuestra interpretación del concepto “historia” en la *Scienza Nuova*, el cual es solidario e inseparable de una idea de despliegue de las potencias humanas y su inexcusable búsqueda de un *minimum* de racionalidad. Esta historia, observada desde el ángulo de la *historia ideal eterna*, no parece diferir del concepto de providencia que suele achacarse a Vico: sea considerada desde una lectura trascendentista o inmanentista, la historia viquiana y la providencia se encargan de dar cuenta de la lógica con la que se desarrollan las naciones, desde el egoísmo particular hasta la organización comunitaria; en cualquier caso, este movimiento es posible gracias a la postulación de una “mente legisladora”, cualesquiera sean los atributos que posea

(Pompa, 1999, 52-53). El carácter peculiar que tiene la temporalidad en Vico le lleva a remitirla al concepto de providencia, *siempre y cuando esta temporalidad se entienda bajo el signo de la historia ideal eterna, historia pensable a través de la peculiar eternidad del derecho*. La historia ideal eterna, como esquema metafísico que da cuenta de las facultades humanas que obran en la construcción de lo social, no puede pensarse sin dar cuenta del orden que los humanos ponen en juego en la organización de sus naciones. En este capítulo nos encargaremos de mostrar el recorrido semántico del concepto de providencia en la obra de Giambattista Vico, desde el *De Antiquissima italarum sapientia* hasta la edición del 1744 de la *Scienza Nuova*. La hipótesis que manejaremos es que con el refinamiento conceptual que sufre la providencia viquiana, paulatinamente se separa de las connotaciones que por lo general la identifican con la fortuna o con la gracia en la historia del pensamiento. Eso no significa que la fortuna o la gracia no sean tratadas en la *Scienza Nuova* de 1744, pero su papel es secundario respecto del concepto específico de providencia. Sin embargo, constatamos que entre providencia, fortuna o gracia se forma una suerte de tejido conceptual complejo que habremos de investigar en posteriores capítulos, pues en tal trabazón pueden hallarse nuevos interrogantes acerca de la condición humana examinada desde su cariz ontológico-político. Por ahora, centrémonos en los delineamientos fundamentales que la providencia irá adquiriendo a lo largo de la obra viquiana.

El caso es que rara vez en la historia de la filosofía se ha desatendido a un concepto cuyo autor propugna como uno de los elementos centrales de su sistema. La *Scienza Nuova*, así, en cualquiera de las tres versiones, constituye una de esas excepciones, pues tal obra se define en relación directa con el concepto de providencia. Que la providencia no sea el centro de atención en las disputas académicas es, por lo demás, parcialmente comprensible ya que, más que ser un concepto, es un atolladero. Podríamos incluso generalizar el carácter problemático de la providencia más allá de Vico, pero no es lo que aquí nos compete. En muy pocas palabras, Peter Burke caracteriza la situación problemática que presenta tal concepto en Vico, pues el autor se encuentra “on the frontier between the theological and the secular interpretation of history, and it is not always easy to see where he stands”³⁶⁷ (Burke, 1985, 61). *Esta explicación, simplificadora pero sumamente aclaratoria, nos obliga a recorrer el*

³⁶⁷ “En la frontera entre la interpretación teológica y secular de la historia, y no siempre es fácil ver dónde se coloca” [traducción nuestra].

trazado intelectual que lleva a cabo Vico en la comprensión de tal término. No pretendemos asumir que pueda hilarse un concepto de providencia plenamente cerrado en Vico: ni se borrarán todas incongruencias discursivas o argumentativas, ni se garantizará que el recorrido temporal arribe de una definición provisional a una completa. Antes bien, con tal trazado se pondrá de manifiesto el carácter intrínsecamente problemático de un concepto que se mueve entre dos mundos (la civilización humana y la organización del universo por parte de Dios) y entre dos tiempos (la historias profana y sacra por un lado, la historia ideal eterna, por el otro). La filosofía de Vico se encuentra en un *impasse* entre el pensamiento de corte católico y las teorías pujantes de la Modernidad. Esta Modernidad desarrollará sus presupuestos de un modo peculiar en el proyecto ilustrado francés, de corte inmanentista (pensamos en autores como Voltaire o Condorcet), pero sus críticas al pensamiento de orientación trascendente dejarán algunas lagunas conceptuales fundamentales. Haciendo de la necesidad virtud, intentaremos mostrar que las incongruencias de Vico abren una serie de caminos para resolver parcialmente esta situación típicamente francesa en la que se ha encontrado la Ilustración por voluntad propia. Más que centrarnos en la tensión temporal inherente a la aplicación del concepto de providencia (cómo se planifica la historia, qué estadios pueden atisbarse, cómo dar cuenta de la necesidad del tránsito...), nos dedicaremos a entresacar las características fundamentales de tal concepto en el recorrido que abarca desde la *Oración segunda* en 1700 hasta la publicación póstuma de la última edición de la *Scienza Nuova* de 1744, pasando por otras obras como el *De Antiquissima italarum sapientia, il Diritto universale* o el *De mente heroica*. En este trascurso temporal, pondremos de manifiesto la lógica subyacente a la ontología y la antropología (políticas) viquianas que *facilita* la articulación de estas (impensadas) incongruencias fundamentales en torno a uno de los conceptos más operativos (y desatendidos) de su filosofía. La articulación de esta interpretación será facilitada por la sorprendente proximidad con la que, ya en la *Scienza Nuova*, Vico colocará providencia y autoridad. A partir de tal cercanía consideramos lícito comprender el fenómeno providencial desde las características propias de la autoridad, autoridad que, en vez de comprenderla como verdad eterna en Dios, la interpretamos como *vis viva* dentro de las comunidades que se organizan en torno a su propia teología civil.

1. *De la Fortuna en las Oraciones segunda y tercera a la gobernanza del cosmos en el De antiquissima italarum sapientia (1700-1711)*

[§1] Un análisis medianamente detenido del concepto de providencia en Vico nos revela el paulatino cambio de perspectiva que puede apreciarse en torno al mismo concepto a lo largo de los años. Las referencias al mismo ya las encontramos desde, al menos, la *Oración Segunda* en 1700, donde la relación entre providencia y fortuna funciona de un modo no simplemente estilístico. El discurso inaugural en la universidad, con el que comienza este texto, se abre del siguiente modo:

Si quis forte vestrum hanc rerum universitatem cogitatione et mente complexus, cuncta sane, quae coelo, terra marique continentur, ea certo rectoque foedere sibi omnia constare, et quod cuique semel a mundi primordiis attributum est munus, id ‘uno’ aequabilique, ‘ut aiunt, tenore’ fungi, et perennes, ad quos nata sunt, usus afferre animadvertat, is plane ea omnia ad aeternum exemplar facta aeternoque consilio regi affirmare non dubitarevit³⁶⁸ (OII, 96).

Las ideas centrales en torno a un concepto de providencia más o menos regularizado por el pensamiento greco-latino y cristiano quedan más que patentes en este discurso: inmutabilidad de las leyes que rigen el cosmos, relación adecuada entre los elementos del mismo cosmos con los que atestiguamos la armonía de tales leyes, movimiento temporal de los entes según unos designios, movimiento que además es fijo y regular, regularidad que evidencia un gobierno del mundo. Quizás las dos ideas más innovadoras del texto respecto a las herencias clásicas sean la inclusión de la *utilidad innata* de tales entes para con el plan universal, por un lado, y la modelación de los entes respecto a un original eterno. La utilidad, por su parte, conviene comprenderla desde una sutil referencia al *aequum bonum*, como lo útil equitativo. Esto se debe a que los principios del universo se entienden desde la donación del ser a los entes por parte de Dios, y esta utilidad es el bien mismo que cada cosa posee en cuanto que otorgada por el fundamento último de su realidad. En lo que concierne al modelo original, hallamos aquí los atisbos de la ulterior historia ideal eterna, si bien aquí se aplica a todo ente, dotado o no de razón. Este modelo da cuenta de la perfectibilidad completa de un cosmos que ha de comprenderse desde su lado metafísico-natural y ontológico político:

³⁶⁸ “Si por fortuna alguno de vosotros, habiendo abrazado con el pensamiento y la mente esta integridad de cosas, advierte que, efectivamente, todas las cosas que se contienen en el cielo, la tierra y el mar, permanecen inalterables, de acuerdo con un cierto y conocido pacto todas ellas, y que la función que a cada uno le ha sido atribuida una vez desde el origen del mundo la desempeñan, según dicen, con un curso uniforme y constante, y que aportan la utilidad perenne para la que nacieron, seguro que éste no dudará en afirmar que todas estas cosas fueron moldeadas conforme a un original eterno, y que por un plan también eterno son gobernadas”.

Dios dota a los entes de un ser y mediante esta donación los gobierna, estableciendo así los pactos entre las mismas cosas y su ordenamiento físico y cuasi-jurídico. Este ordenamiento garantiza la estabilidad del mundo y su perseverancia cuando los entes se atienen a su propia naturaleza.

¿Funciona esta dinámica del mismo modo con los seres humanos? Responder a ello nos acerca sutilmente al segundo aspecto destacado, la idea de un molde original de la creación. La respuesta de Vico a tal interrogante es afirmativa, pero sólo en cierta medida: en aquella en la que el ser humano se redescubra como ser dotado de razón y eterno buscador de los tesoros de la sabiduría: “Quod, omnia si se et universi rem publicam salvam velint, reliqua creata suam cuiusque naturam, homo vero sapientiam ducem sequatur”³⁶⁹ (OII, 98). El acento no está en la salvación ultraterrena, como puede comprobarse, sino en la salvaguarda de su ser dentro de este cosmos. Perfeccionándose en las propias disposiciones, cada ente garantiza de tal modo la salvaguarda del cosmos en su integridad. Al ser humano, por su parte, en tanto que *caído* tras el pecado original y poseedor de una mente finita, le corresponde la indagación de una naturaleza suya que no es tan evidente como la que los demás entes poseen³⁷⁰. El ser humano ha de hacer uso de su razón para gobernarse a sí mismo y poder gobernar la parte del mundo que le corresponde por ser la creatura predilecta de Dios. Este gobierno de sí garantiza su integración dentro de la armonía del cosmos físico-jurídico del Dios creador: “Et illi pareamus naturae legi, quae iubet ut quisque sibi constet. Facilis est, nam ingénita; benigna, quia naturae”³⁷¹ (OII, 120). Lo innato y natural se encuentran en armonía con el molde original de la creación divina, y facilitan la comprensión del plan cósmico si hacemos uso de la razón. Es esta razón, por otra parte, la que coloca a seres humanos y a Dios en un plano de comunión dentro de la particular *civitate dei* que entiende Vico, particular porque el cometido de la humanidad es la misma contemplación intelectual de la creación divina. Esta contemplación irá más allá del ideal imposible de Bodin según el cual el soberano perfecto debería contemplar la idea de la naturaleza y de Dios para

³⁶⁹ “Si todas las cosas quieren estar a salvo ellas y que lo esté la comunidad del universo mundo, que las demás criaturas sigan su propia naturaleza de cada una y que el hombre, en cambio, siga como guía la sabiduría”.

³⁷⁰ Adelantamos sumariamente una idea ampliada en el capítulo XIX: no se trata de concebir al ser humano sólo desde la finitud, sino, además, comprender que esa finitud, unida a la fantasía y al ingenio, como facultades propias de su *mens*, lo caracterizan como un ente de posibilidades, como un ente que, en su naturaleza indefinida, tiene que habérselas con un mundo circundante al que le otorga inicialmente esa indefinición que es sólo suya.

³⁷¹ “Y obedecemos aquella ley de la naturaleza que ordena que cada uno esté acorde consigo. Es fácil, pues es innata; y benigna, pues es natural”.

governar adecuadamente: en el texto viquiano, cualquier ser humano puede ser sabio y dar cuenta de las leyes del cosmos, permitiéndose así aconsejar a los soberanos e incluso, quién sabe, escribir una *Scienza Nuova* en la que se expliciten los principios del mundo civil y de sus avatares. La potencia natural de educabilidad del ser humano también permite su conexión con el resto de la sociedad a partir de la conversión de los vicios en virtudes, cuestión que Vico analiza en la *Oración tercera* como el paso previo onto-epistemológico de la providencia:

Maxima quidem et potentissima illa vis est in hominum animis insita, quae alium alii consociat et coniungit, ita ut nemo unus tam improbus, tam scelestus, tam nefarius existat, quin ad societatem servandam, vel inter pravas cupiditates, aliquam 'iustitiae' particulam, tamquam sub deflagrato cinere vivacem favillam, conservet ac foveat³⁷² (OIII, 126).

Incluso dentro de los propios vicios subsiste un elemento que es susceptible de ser atendido como justo. Notemos que aquí aún no se habla de la conversión de vicios en virtudes desde las dinámicas propias del plexo social, sino de las potencias morales particulares que nos llevan a vivir en común y, por ende, bajo la atenta mirada de la justicia. Esta fuerza, por otra parte, se encuentra *dentro* de los propios hombres, dinámica que abre las puertas a nuestra hipótesis de trabajo, i. e., la tarea de reconvertir la providencia *qua* potencia divina en un *proceso estrictamente antropológico*. La vinculación entre seres humanos denota su tendencia a la vida bajo una serie de preceptos mínimos, bajo un orden, el cual no podría sostenerse si tan sólo se amparase en los propios defectos del ser humano. La preservación de la sociedad, con el paso del tiempo dentro de la reflexión viquiana, necesitará dotarse de elementos extrasubjetivos que expliquen la vinculación entre personas pese a sus tendencias más egoístas. Desde tal justificación la providencia adquirirá un mayor protagonismo y potestad en el corpus argumentativo de Vico.

Mencionamos anteriormente que la idea de Fortuna se hallaba presente en esta *Oración*, tal vez a modo de incrustación teórica que aún requiere ser limada. Pues en cuanto Vico se preocupa sobre las inquietudes que pueden causarnos los bienes terrenales, achaca su volatilidad a los caprichos de esa diosa romana: los hombres “Timent enim ne quid patrimonio atteratur, quod re vera est in bonis fortunae; timent ne

³⁷² “Indudablemente, enorme y muy poderosa es aquella fuerza, ínsita en los espíritus de los hombres, que asocia y vincula el uno al otro, en modo tal que no existe absolutamente nadie tan vil, tan criminal, tan impío, que no conserve y abrigue, aun entre las depravadas pasiones, alguna partícula de justicia para preservar la sociedad, como una vivaz pavesa bajo la extinta ceniza”

supremum properet fatum, quod, si sanguinis guttula in sinistro cordis ventrículo subsistat, imminet repentinum”³⁷³ (OIL, 110). Nótese que la cuestión de la Fortuna, lo mismo que la del destino, se encuentra estrechamente ligada con las penurias económicas y la posesión de bienes terrenales. No se trata entonces de enfocar la cuestión desde una moraleja platonizante o estoica acerca de las desdichas de la vida (de las que Vico por otra parte parece a veces más que partidario), sino de encuadrar el tema de la fortuna y del *fatum* dentro del léxico jurídico de los bienes y del cosmos como una república universal. De ello, más prolijamente, se encargará en el *De Antiquissima*.

[§2] Las reflexiones finales de *De Antiquissima italarum sapientia* nos muestran, a modo de cierre argumentativo de la obra, las características fundamentales del *Summo Opifice*, del Dios que es garantía de la estructuración del universo, así como de la posibilidad que nos brinda de conocerlo a través de sus obras. “Voluntad” o *numen*, correspondencia de los fenómenos del universo con la inexorabilidad de la estructura que los rige (*factum y fatum*), organización del cosmos según principios morales: tales son, en definitiva, los caracteres por los que reconocemos la presencia de lo divino en el mundo, pese a las objeciones que pudiesen argüirse en su contra³⁷⁴. La crítica al *fato* y al *caso*, por otra parte, la veremos desarrollada como muestra de la parcialidad inevitable de las naciones más apegadas al pensamiento mítico (Croce, 1911, 118-119). Para lo que nos concierne, es la Fortuna, como sinónimo de la providencia, el concepto que nos interesa describir. Esta coincidencia, total o parcial, es posible si nos quedamos con los elementos racionales que albergaba la Fortuna y nos deshacemos de sus caracteres míticos y de sus presupuestos metafísico erróneos³⁷⁵. La providencia o fortuna puede entenderse si miramos al universo en su totalidad, en vez de fijarnos en elementos parciales que lo componen. De ahí que

Itaque Mundus sit quaedam naturae Resp., in qua Deus Opt. Max. Commune bonum spectat ut Princeps, certum quisque suum uti privatus: & malum privatum sit bonum

³⁷³ “Temen que disminuya alguna parte de su patrimonio, que, en verdad, se halla entre los bienes de la Fortuna; temen que se apresure su último destino, que, repentino, es inminente si una gotita de sangre se detiene en el ventrículo izquierdo de su corazón”.

³⁷⁴ La voluntad divina aludirá directamente, en sus desarrollos ulteriores, a la asunción del *certum* de la ley (o sea, a la aseveración y reafirmación en la validez de las costumbres y las leyes en el seno de una nación).

³⁷⁵ “El “*Rayo de la Divina Providencia*” con que se adorna la metafísica de Vico no es lineal, ni plano. Es convexo, se refracta y parte en varias direcciones. Por ese rayo divino, Zenón descubrió el *hado*; Epicuro, la casualidad; y hasta con ese mismo pudieron negar la misma Providencia” (Piñón, 2004/2005, 217).

publicum: & quemadmodum salus populi in Rep. Ab hominibus fundata suprema lex est-, ita in hac rerum universitate a Deo constabilita, Fortuna omnium Regina sit, seu Dei voluntas, qua universi salutem spectam in privatis omnium bonis, seu peculiariibus naturis dominatur: & uti saluti publicae salus privata loco cedit, ita conservationi universi bonum cujusque peculiare posthabeatur, atque eo pacto adversa naturae sint bona³⁷⁶ (DA, 133-134).

Hacemos coincidir el concepto de fortuna (aquí explícito) con el de providencia por un motivo fundamental: la donación de bienes en el mundo, entendido como una “república natural”. Reparamos así, en primer lugar, en el hiato entre las *Oraciones* y el *De antiquissima*, pues en esta última obra ya no parece necesario obrar racionalmente de un modo consciente para salvaguardar el bien común, que el Dios Óptimo Máximo ya se encargará de garantizarlo³⁷⁷. En segundo lugar, y más importante, repararemos en la *provisión*³⁷⁸ de Bien Común, cuya consecuencia directa implica entender cuál sea la relación de bienes y males entre lo privado y lo público. Pues podemos hacer dos lecturas opuestas: 1) el mal privado se entiende aún como las molestias que aquejan a los particulares, tal y como se trataba en la *Oración tercera*; 2) el mal privado se entiende como *vicio* que favorece el bien común, siguiendo la estela de la fábula de las abejas de Mandeville (Goretti, 1968, 351-352). La elección de una de estas vías supone, lógicamente, la exclusión de la otra, al menos si contemplamos la cuestión desde la perspectiva de la moral. Lo cierto es que en el *De Antiquissima* no podemos suponer aún que la “sociedad civil” se haya conformado como objeto de estudio científico viquiano; pero no menos cierto es que nos hallamos ante un discurso que erige a Dios como soberano de la república del cosmos al completo, por lo que la perspectiva del estudio se eleva por encima de la condición moral individual para describir la estabilidad jurídica común.

³⁷⁶ “Por tanto, el mundo es una suerte de Estado de la naturaleza en el que Dios Óptimo máximo atiende como Príncipe al bien común, y cada cual, como persona privada, atiende al suyo concreto; y el mal privado es el bien público; y tal como la salud pública es la ley suprema fundada por los hombres en el Estado, así en este universo de cosas establecido por Dios es la reina de todo la fortuna, o voluntad de Dios, por la que, atendiendo a la salvación del conjunto, impera sobre los bienes privados de todos, o naturalezas particulares. Y tal como la salud privada cede su lugar a la salud pública, así también es relegado el bien particular de cada uno en aras de la conservación del conjunto, y de esa forma las adversidades de la naturaleza son buenas”.

³⁷⁷ Desde el punto de vista epistemológico, Badaloni refiere sagazmente que en el *De Antiquissima* Vico ya había leído a Grocio y había comprendido la inclusión de la conflictividad en su incipiente sistema: “Mientras hasta el momento la *vis* se presentaba como *vis rationis* y el conato se presentaba en la divinidad de la mente, ahora también la violencia viene englobada en la naturaleza buena (*Summi Numinis Providentia*) cuando ésta constituya el punto de partida de un proceso civilizatorio ulterior” [traducción nuestra] (Badaloni, 1961, 358).

³⁷⁸ Mientras que la traducción de la edición de Fausto Nicolini es más literal (“mira al bene comune”, en (Vico, 1953, 306), Manuela Sanna optan por traducir *spectat* por “provvede” (Vico, 2005, 140-141:). En cualquier caso, la traducción de Sanna está plenamente justificada por el léxico relativo a la propiedad jurídica que Vico pone en marcha en todo el texto.

Lo privado queda relegado respecto del bien público por mor del orden. Tal carácter secundario que se le adscribe ha de entenderse desde el doble signo de la nimiedad de lo particular³⁷⁹ y la ambivalencia en los fines logrados. El carácter secundario de lo particular encumbra el aspecto primario de la principialidad de Dios (“ad maiorem Dei gloriam”): el ser fundante del cosmos y por ello adorado. Según cuánto incidamos en el papel del particular, parece decirnos Vico, la divinidad será entendida como fortuna, como destino o como providencia. La providencia es fortuna en la medida en que se aprehende desde la perspectiva del particular, al que los bienes del cosmos le van y le vienen, le son donados y le son arrebatados. El modo de aceptar esta inestabilidad del *proprium* pasa por interpretarla como fortuna o capricho, frente a los cuales el estoicismo ya había intentado sobreponerse mediante la aprehensión del logos cósmico, que acaba caracterizándose como *destino*³⁸⁰. El salto de Vico del particular al universal es lo que nos permitirá aprehender tal fortuna como providencia: pues desde la racionalidad de una apuesta por el común, las diatribas individuales se suavizarían en pos de una estructura cósmico-política estable y duradera.

Con esto ofrecemos las notas básicas del carácter cósmico de la organización del universo, que incluye y sobrepasa al carácter racional de lo político que hallamos en cualquier orden cívico determinado. Y de esto damos cuenta en el *De Antiquissima* sin olvidar en ningún momento que el mundo creado por Dios nos es vedado al

³⁷⁹ Tampoco tiene sentido considerar el bien privado como una modalidad de propiedad intrínsecamente negativa, aunque no encontremos en este texto de Vico los caracteres explícitamente utilitarios de lo individual respecto a lo común: para ello tendremos que esperar hasta la redacción de *Il Diritto Universale*.

³⁸⁰ “El pensamiento de que hay una Providencia por cuyo decreto surgiría la historia probablemente no hubiera necesitado ser destruido de forma expresa para posibilitar una fundamentación así de la historia en la racionalidad, siempre que tal *providencia* fuera la pura razón cósmica de los estoicos y no hubiera adoptado los rasgos de los actos soberanos e inescrutables del dios de los teólogos. [...] La frase de que el hombre hace la historia no implica, de suyo, ninguna garantía de progreso en lo que él pueda conseguir; no sería más que un principio de autoafirmación frente a la inseguridad de in conocimiento dirigido por un Principio extraño y todopoderoso de índole teológica, que postula que aquél no es aplicable al enfoque del hombre sobre sus propias obras, sobre su propia historia” (Blumenberg, 2008, 42-43). Aunque el diagnóstico de Blumenberg atañe especialmente a las dinámicas de la historia de la filosofía posteriores a Vico, algunos rasgos son válidos para aclarar ciertos puntos de la perspectiva del napolitano: su rechazo de algunos elementos de la Stoa no implican, de lleno, su adscripción a las fuentes teológicas del Medievo: sus indagaciones, en definitiva, atañen a la *clarificación* de una providencia cuyos acciones de cariz soberana pueden ser inteligidas desde la transparencia de los fenómenos del mundo que la reflexión filosófica ofrece. Adelantemos que en la *Scienza Nuova* la autoproducción del hombre ya está plenamente presente: no frente a las inseguridades de lo inescrutable del dios cristiano (pues lo inescrutable se reconfigura en el papel específico de la gracia, que analizaremos en el capítulo XVIII), sino como el modo *natural* del ser humano, en el que lo diferencial respecto a lo divino opera para 1) evidenciar la finitud del hombre; 2) estipular la tensión inherente al mismo entre lo finito y lo infinito. Avancemos, además, que ese carácter *soberano* del dios cristiano, teológico, irá perdiendo fuerza en la medida en que esa providencia divina tiene un carácter procesual y no apunta a la aprehensión teológico-natural (ni teológico-dogmática) de la existencia de Dios.

conocimiento según el principio veritativo que Vico sostenía desde las primeras páginas. Puesto que nosotros no hemos creado el universo, nuestras nociones sobre el mismo no pueden ser completamente verdaderas, al menos desde un punto de vista metafísico³⁸¹. Pero aunque lo verdadero que hallemos en un saber esté impregnado de nuestra finitud y diferencialidad respecto de las verdades que Dios posee, disponemos de un campo en el que todas las variables confirman la universalidad y necesidad de su objeto: el derecho. Ya en *Il Diritto Universale*, cuando toma más conciencia del campo de lo social en tanto que objeto de estudio eminente de la metafísica, el orden de la naturaleza y aquél de lo político van de consuno, asumiendo que la verdadera ciencia se halla en Dios. La resolución respecto al problema del capricho de los avatares que suceden en el día a día es sencilla, puesto que nuestro objeto de estudio será el ser humano *qua* ser social, y por ende no se contempla desde su particularidad, sino desde las dinámicas sociales dentro de las que se inscribe. La conversión de la fortuna en providencia se resuelve, en definitiva, al usar la razón humana apropiadamente, tanto en su método (partiendo del principio de convertibilidad entre *verum* y *factum*) como en su objeto (las sociedades humanas). El problema que más obstáculos presenta será la posibilidad de comprender el mundo físico en sus correspondencias parciales con el mundo civil. La vía explicativa que nos ofrece Vico consiste en la identificación expresa en Dios entre *principio* y *príncipe*, i. e., entre fundamentación metafísica de lo real y gobernanza efectiva de aquello que se fundamenta. Y, en cuanto se aboga por esta explicación, obtenemos una idea de naturaleza que queda al cuidado metafísico-político de la fundamentación que la organiza y la mantiene en su ser. Tal explicación del mundo físico queda al amparo de una providencia divina. A ésta, sin embargo, le falta aún una caracterización adecuada de su doble semblante físico y jurídico. Será en el *Diritto Universale* donde encontremos una explicación más prolija de qué sea la providencia en todos sus caracteres.

³⁸¹ No hay que dejar de lado el contexto de la redacción esta obra, dedicada a Paolo Mattia Doria, extraño cartesiano con tintes neoplatónicos, por lo que la disputa en torno a las condiciones veritativas del *verum-factum* se articula desde una metafísica íntegra acerca de la las leyes de la naturaleza. Así que, si bien podemos entender el *logos* del universo por ser Dios el príncipe de la república cósmica, ¿cómo hacerlo si Vico, contra Doria, niega la posibilidad de conocer esencias del universo, y, como apunta Badaloni, “remite todo el proceso hacia el *factum*, hacia los contenidos empíricos de la experiencia” [traducción nuestra]? (Badaloni, 1986, 243). ¿Cómo entender entonces la providencia sino como la caprichosa fortuna que, desde nuestra finitud, presenciamos? Tal aspecto lo encontraremos siempre presente en la reflexión de Vico, aunque modulado por apreciaciones nuevas, deudas del refinamiento conceptual al que Vico arriba. El postulado que nos permitiría ir más allá del lamento de la variabilidad de nuestros destinos posee un carácter eminente político: la metáfora de la República Divina no es en absoluto casual, sino que nos da a entender la necesidad de comprender el *ordo* de lo real desde las coordenadas del mandato y la estructuración social.

2. Tematización de la providencia en el Diritto Universale (1720-1721)

[§1] Este texto, que se puede considerar como un antecedente más que complejo de la *Scienza Nuova*, explicita con mayor detalle el concepto de providencia que Vico pretende desarrollar. La idea clave de toda la obra consiste en mostrar desde la idea metafísica la conjunción de libertad y autoridad, tema que persistirá en sus sucesivas obras, aunque no de un modo tan evidente. Pero, para ello, y ateniéndonos a los principios sobre los que es posible una ciencia, es decir, Dios (DU I, Principium §1), se requiere un acceso epistemológicamente válido. Se requiere, entonces, de aquella modalidad de Dios que se halle en estrecho contacto con los atributos humanos; y así aprehenderemos los principios unitarios del mundo jurídico. Esta modalidad es, cómo no, la providencia. Vico aún no ha puesto de manifiesto la identificación en funciones entre providencia y autoridad, que se puede colegir a partir de SN44 §§386 y 1100, pero ya en esta obra contemplamos la génesis de tal conjugación. Si nos vamos a las primeras páginas del *De Uno*, obtenemos una de las definiciones más sumarias que nos ofrece Vico respecto al concepto puro de providencia: “At Dei sapientia quatenus suo quaeque tempore cuncta promit, *Divina Providentia* appellatur”³⁸² (DU I, VIII). Ese desarrollo “histórico-jurídico” de la providencia no deja de lado su cariz metafísico-natural, sino que es precisamente a partir del primero como constatamos la validez del segundo: “[...] *Mente aeterna, quae aeterno rerum ordine cuncta dispensa ac regit; in cuius aeterni ordinis idea aeternas veritates cognoscimus*”³⁸³ (DU II-1, V §4). Si el *verum-factum* es el principio veritativo para poder hablar de ciencia, no lo es de modo abstracto, sino que parte de un movimiento de Dios al hombre y éste, a través del reconocimiento del orden *social*, puede comprender las premisas verdaderas que emanan de la misma idea de un Dios perfecto. Ciertamente, por el modo de argumentar que se presenta en el *De Uno*, este principio veritativo aún no ha dado el último salto posible dentro de la lógica viquiana, consistente en comprender las verdades de lo divino *únicamente desde las pruebas eminentemente fácticas y psico-sociales que nos llevan a la idea de Dios*, circunscribiendo todo discurso teológico-metafísico a una explicación racional de las teologías civiles (es decir, a un discurso ontológico-político).

³⁸² “La sabiduría divina, en el sentido en el que lo alumbró todo, cada cosa en su momento, se llama “Divina Providencia”.

³⁸³ “La mente eterna que en el eterno orden de las cosas lo administra y rige todo, en cuya idea de eterno orden conocemos las eternas verdades”.

En este texto la idea está intuita, pero parece que aún depende de una metafísica que podría permitirse colegir la existencia de Dios a partir de un punto de vista ajeno al fenómeno político-social. Los puntos en los que nos apoyamos para defender esta interpretación dependen de la misma exposición de los principios metafísicos, que parten directamente de la idea de Dios y su triple atribución agustiniana de saber, querer y poder (DU I, V). Pues si la providencia se caracteriza como uno de los atributos de Dios (el saber), los otros dos atributos también darán cuenta del fenómeno divino. Vico aún distingue entre estas tres atribuciones, pero no olvidemos que esa providencia también *quiere y puede*, siguiendo al pie de la letra las expresiones de la *Scienza Nuova*. Metafísicamente hablando, la providencia no es sustancia, sino atributo o modalidad de Dios, el modo en que comprendemos a Dios como *auctoritas* y como *orden*, pero un atributo tal que parece copar todas las potencias propias del ente divino. Examinemos así la providencia a partir de la *auctoritas*.

[§2] Antes que nada, demos unas notas sobre el concepto de autoridad en general: historiográficamente, ésta suele definirse a partir de las funciones específicas del senado romano, a las que se le ha ido añadiendo una serie de caracteres teológicos a partir de la Edad Media, para, finalmente, volver a caer en manos del soberano político a partir de las reflexiones de Hobbes³⁸⁴. A esta autoridad le compete una atribución de *alteridad* que legitima las leyes, alteridad que se hace patente en el senado romano, que se consagra a Dios desde Agustín de Hipona hasta Pedro Lombardo, y que se pierde, al ser identificada por Marsilio de Padua y Lutero como constitutiva del plano secular (Portier, 1996, 47-49). No es de extrañar que la vinculación entre autoridad jurídica y religiosa pueda articularse en un discurso propio de una filosofía política como la de Vico. Pero tampoco hemos de olvidar las innovaciones que él inscribe en este concepto, comenzando por la derivación etimológica que el napolitano hace de *auctoritas*, que queda remitida al *augere* latino sólo indirectamente (ibid., 47). Para explicar su idea particularísima de autoridad, atengámonos a la definición que propone:

³⁸⁴ Esta no es sino la versión abreviada, y tan sólo contemplada desde el prisma filosófico-político. Ciertamente, la cuestión es bastante más compleja: la identificación entre *auctoritas* y *potestas* empezó a tomar fuerza en la época de Augusto, gracias a la purga senatorial que éste llevó a cabo. La confusión conceptual se afianzó con Adriano y se volvió a diferenciar con el papa Gelasio I en el siglo V. Sin embargo, con las reflexiones teológicas en torno a la potestad y autoridad de Cristo, las diferencias volvieron a diluirse, situación facilitada con la pérdida del poder eclesial en la Edad Moderna (Domingo, 1999, 42-48).

Auctoritas igitur naturalis –significatione alia sane quam apud romanos historicos, politicos, iurisconsultos, sed ex qua fluxit illa apud romanos, historicos, politicos, iurisconsultos– est ipsum cujusque nosse, velle, posse et quidem posse tum animo, tum corpore, quia utroque constamus; et definiri potest «nostra humanae naturae proprietates, per quam nemo eam nobis eripere potest»³⁸⁵ (DU I, XC).

Junto a la definición metafísica que nos ofrece, añade una justificación de corte etimológico, con la que vincula directamente la *auctoritas* a la idea griega de αὐτότης³⁸⁶, así como a su traducción latina de *proprium* (DU I, LXXXIX). La autoridad consiste en la posesión en cada caso de uno mismo, de su naturaleza. Y sus atributos, aunque marcados por la finitud, coinciden con los divinos³⁸⁷. También incluye consigo la idea jurídica de apropiación de útiles y bienes, expresión mínima aunque directamente comunicada con el Dios *princeps* de la república del cosmos del *De Antiquissima*. La autoridad queda estrictamente vinculada a la libertad, entendida ésta según un marco jurídico, que, fáctico o no, *se da*. Y esto es así porque, para Vico, la justicia y el derecho son ideas metafísicas válidas aunque no hubiera situación en el mundo que las constatare plenamente. Esta idealidad metafísica del derecho vincula en el mismo plano axiológico a Dios como *principium* y como *princeps*, como gobernador del mundo en sus usos teórico y práctico, por decirlo al modo kantiano, por lo que nos resta examinar si hay un peso más fuerte que otro entre atribuciones divinas y atribuciones humanas de cara a dar cuenta de una metafísica centrada en lo jurídico.

Establecida así la idealidad de la *auctoritas*, nos encontramos con una falla de difícil resolución: Vico insiste ya desde esta obra en la necesidad de dar un rodeo por parte de las naciones gentiles para aprehender a Dios, mientras que la nación hebrea ya tenía un conocimiento del mismo verdadero. Sin embargo, cuando pone en funcionamiento las dinámicas históricas que han de partir de un origen jurídico concreto, éstas se retrotraen (especialmente las gentiles) a una autoridad monástica, que la define como “primam vero juris auctoritatem [...], quam homines in solitudine habent”³⁸⁸ (DU I, XCVIII). Esta soledad, aclara inmediatamente, puede darse tanto en el

³⁸⁵ “La autoridad natural –con una significación realmente diversa de la que posee entre los historiadores políticos y juriconsultos romanos, pero de la que, entre todos ellos, fluye aquélla– es el propio conocer, querer y poder de cada cual; y se trata, sin duda, de un poder tanto espiritual como corporal, pues de ambos estamos constituidos; y puede definirse como “la propiedad nuestra, de nuestra naturaleza humana, por la que ésta última nadie nos la puede arrebatar”.

³⁸⁶ Si bien esa remisión no es filológicamente correcta: la versión helena de las *Memorias de Augusto* traduce la *auctoritas* latina como *axioma* (Domingo, 1999, 14).

³⁸⁷ A ojos de Badaloni, la tripartición de *velle*, *nosse* y *posse* constata el vuelco viquiano a la naturalización de la mente: al indagar en la misma naturaleza observamos la misma *vis* divina de la mente (Badaloni, 1961, 360-361).

³⁸⁸ “Aquella primera autoridad jurídica que los hombres tienen en soledad”.

desierto como en medio de la muchedumbre de una ciudad: su carácter ideal no depende de una situación fáctica concreta, sino del modo mismo de ser humano que la posea. De hecho, son los primeros padres de las naciones gentiles los que gozan de una autoridad por encima de cualquier derecho legal que imperase: “Atque ex hac auctoritate monastica homo in solitudine summus est: eaque iniustum aggressorem ob sui praestantioris hominis tutelam, quia aggressori iustitia praestat, jure superioris occidit”³⁸⁹ (DU I, XCIX). ¿Se escapa entonces, por su superioridad y soledad, de cualquier autoridad jurídica establecida por costumbres? La respuesta parece ser afirmativa, justificándose desde tres posibles vías: 1) que sólo tendría sentido desde Adán, primer hombre y más cercano a Dios, aunque caído en el pecado; 2) desde los *patres* de las primeras naciones, que se les supone previos en cierto sentido a cualquier formación jurídica por su status de cuasi salvajes; 3) desde la reflexión filosófica que mira por encima del hombro a las leyes contingentes bajo la luz de la verdad. En el *De Uno*, Vico se atiene a la segunda vía, pues explicar la autoridad de los *patres* desde los orígenes de las primeras sociedades más adelante: “Sed Primi homines hanc monasticam auctoritatem concubitu certo protulerunt in filios, tanquam in suas ipsorum partes. Quod fundamentum Societatis oeconomicae philosophi communi calculo statuunt”³⁹⁰ (DU I, CI §1). Nos encontramos ante una posible contradicción si asumimos que no se daban coetáneamente las formaciones de las primeras naciones y la preexistencia de derechos civiles fácticos y expresos mediante leyes. Esta contradicción cobra sentido tan sólo si asumimos la definición íntegra de autoridad monástica que Vico nos ofrece, la cual no se limita a un período dado, sino que funciona como una suerte de estructura jurídica “trascendental” que puede encontrarse en cualquier situación y tiempo. Y si puede darse bajo cualquier circunstancia es precisamente porque vincula directamente al hombre con Dios. No a cualquier hombre, ciertamente, sino a aquél que ha alcanzado un cierto *grado* de *auctoritas* que lo eleva por encima de cualquier derecho humano. Primer aviso, por tanto, de la trascendencia de la *auctoritas* sobre todo derecho, no ya desde un dios, sino desde el hombre. Por este motivo defendemos que la autoridad monástica tiene un carácter principal que impide, en *Il Diritto Universale*, suponer que la providencia tenga un carácter realmente activo: el hombre solitario, *ser supremo*, dona a

³⁸⁹ “Y por esta autoridad monástica el hombre, en soledad, es el ser supremo; y por ella mata al injusto agresor usando de un derecho de superioridad, debido a la tutela de sí mismo, un hombre más excelente por aventajar al agresor en lo que a la justicia respecta”.

³⁹⁰ “Pero los primeros hombres, tras instituirse un concúbito cierto, transmitieron esta autoridad monástica a sus hijos, como a una parte de sí mismos. Este hecho es establecido por general consenso como el fundamento de la sociedad económica”.

su prole la autoridad que le caracterizaba, pues en su lejanía de la sociedad se ganó el puesto de un dios. Primer aviso, entonces, para una antropología viquiana en la que Dios es sólo una función divinizada del hombre. Si el hombre, *antes de entrar en sociedad*, tiene los caracteres de un dios y de una bestia (el “salvaje”), aún no podemos hablar de ontología política en este tipo de discursos; tan sólo presuponerla latente. Por otra parte, es cierto que esta autoridad del hombre-dios se inserta en los circuitos políticos en cuanto que *se lega a los descendientes*. Esta argumentación cobra sentido a partir del estudio comparado entre autoridad natural y autoridad monástica: por paradójico que parezca, la mayor cercanía de la monástica respecto de la *auctoritas* divina hace que el concepto de verdad metafísica divina en general prime más que aquél “politizado” de la verdad metafísica del mundo civil³⁹¹. Si la autoridad natural es un presupuesto cuasi trascendental, la autoridad monástica ratifica la eterna verdad del derecho cuando se da efectivamente en la historia. El tránsito dentro de su filosofía de lo metafísico especulativo a lo ontológico político ya puede atisbarse en la *Sinopsis* del *Diritto Universale*, cuando afirma que la autoridad monástica procede directamente de la autoridad natural (SDU, 6). Esto que implicaría una conjunción de ambos tipos de autoridad que partirán desde una ontología política global hasta un tratamiento más detenido de la teología civil de las naciones (y su relación con los principios del género humano). Estas afirmaciones sólo pueden colegirse en retrospectiva, una vez leamos con detenimiento la *Scienza Nuova*, donde la verdad filosófica de la ley *podría* encontrarse en toda época, no sólo en la época humana; aquí, en *Il Diritto Universale*, sólo en las figuras originarias de los *patres*. Observando el ínterin al completo, esta adscripción de autoridad a los *patres* le confiere un valor contradictorio al origen (que por lo demás pierde peso fundacional en la *Scienza Nuova*). Los *patres* dependen de un doble tipo de *auctoritas*, que los coloca en un terreno intermedio: entre los atributos divinos y el mundo civil que fundan, con derecho y por encima del derecho. La autoridad monástica, de este modo, desestabiliza el rol de una providencia *que sabe*, volcando la situación hacia una providencia *que se colige porque hace derecho encarnándose en los patres*. *Patres* que, no casualmente, serán considerados en la *Scienza Nuova* como los augures de los designios providenciales.

³⁹¹ Notemos que este balance entre lo metafísico y lo jurídico se halla en los límites de la *Scienza Nuova*, donde apenas es mentada esta obra. Por el énfasis en elaborar una ciencia del ser humano como ser social, las discusiones en torno a la primera autoridad, previa a la historia *narrable*, quedan fuera, pues no podríamos obtener géneros fantásticos de aquellas funciones políticas dadas antes del mito. Con el mito tan sólo podemos elucubrar las funciones políticas de las épocas que han dejado algún tipo de registro.

Hemos examinado la posición de la providencia y su raigambre con el mundo desde una suerte de consenso entre los límites de la *determinatio* de una definición y la *via negationis* que abriera el espacio a lo que esta providencia aún no es. Desde su determinación, consabida en los pueblos y analizada en la *Scienza Nuova*, la providencia va a ser 1) objeto de reverencia y legitimación por parte de los *patres*, que serán los primeros augures; 2) en términos generales, se caracterizará como la configuración del cosmos desde su decurso temporal, el *saber* de un plan en la historia que, según las leyes de la creación (o según la cosmogonía pagana desde la que se cifre), atañe eminentemente al mundo civil. Por *via negationis*, sin embargo, apunta a su identificación con el carácter procesual mismo de *mentarla* y *legitimarse* a partir de su mención, a que su entidad, en definitiva, se constituya como *objeto fantaseado* que articula los mecanismos de manutención de la república: a que sea lo mismo que la *auctoritas*.

[§3] La caracterización de la providencia *qua* autoridad, reducida a proceso, o acto de conformación de objeto espectral, se estudiará en los siguientes capítulos. Detengámonos por ahora en su carácter tempóreo, que vendría a coincidir con la ideación que se hacía de la providencia a partir de las reflexiones de las primeras naciones. Con ello delimitaremos mejor las relaciones de la providencia con la historia (de corte viquiano) que establecimos en el capítulo anterior. Resta aclarar si en esta obra aún quedan trazas de aquella idea de fortuna que podría ser fagocitada por lo que Vico entiende como providencia “cristiana”. Podemos suponer que el tema del *fatum* o predestinación sigue presente en las meditaciones viquianas, aunque rechazado y comprendido desde la presciencia agustiniana³⁹². El acento de la definición no ha de enmarcarse entonces en las disputas “epistolares” entre Crisipo, Cicerón y Agustín, sino en la efectiva donación de bienes *según el momento propicio*. En el capítulo inmediatamente siguiente, Vico afirma que “*Divinae providentiae autem viae sunt opportunitates, occasiones, casus [...]. Quo sensu, si cum Platone dixeris*

³⁹² Si bien la presciencia como tal no es tematizada explícitamente en la obra de Vico, la inescrutabilidad de los designios de Dios, como característica fundamental de tal presciencia, persiste levemente incluso en su *Scienza Nuova* (SN44 §1046). Vico en esta obra ya no se sumerge en las discusiones sobre la demostración de la libertad frente a la necesidad que no anulan la presciencia divina, sino que asume el carácter libre del ser humano en conjugación con la infinita sabiduría de Dios. En todo caso, las referencias al respecto son escasas, por lo que en el siguiente capítulo habremos de analizar el estatuto ontológico que poseen dentro del discurso viquiano.

opportunitatem esse rerum humanorum dominam, uti vulgo dicunt fortunam», non plane erraveris”³⁹³ (DU I, IX). ¿Nos encontramos entonces con una reivindicación de la fortuna pagana que aparece inopinadamente? No parece que sea el caso, dado el calificativo de vulgaridad que le achaca a tal comprensión del término. Lo que está en juego sigue siendo la donación de bienes independientemente de las condiciones de acción humanas, las cuales se reestructuran según aquello ajeno a las mismas para guiar a los seres humanos por el camino correcto, camino que idealmente coincidiría con la propia razón humana si ésta no hubiese caído en el pecado original (DU I, XXI). El acento que hemos de colocar sobre la supuesta fortuna, o auténtica providencia, consiste en la exoneración de todos los principios causales en el curso del tiempo por parte de las acciones y decisiones humanas. La idea de exoneración de las responsabilidades humanas rara vez aparece explícitamente, pero tenemos al menos un texto en el *De Uno* que confirma tal carácter propio de la providencia: “Et sic non consilio humano, sed Divina Providentia factum est ut homines, nondum inventa scriptura, maiorum traditiones cantu facilius conservarent”³⁹⁴ (DU II –nota 24). Aquello que la providencia *promueve* exculpa el nexo causal de los proyectos culturales y jurídicos de las naciones. En esta exoneración, a nuestro entender, hallamos los gérmenes de lo que en la *Scienza Nuova* será llamada “providencia humana”, o sea, los esfuerzos de distintos gobernantes y personas cercanas al poder soberano para construir un modelo de república en una determinada dirección. Tal providencia humana, dicho sea, nunca posee caracteres positivos. Sólo la divina providencia es la *autora*, en el sentido restringido del término, de los procesos realmente decisorios del ínterin histórico³⁹⁵.

³⁹³ “Las vías de la Divina Providencia son las oportunidades, las ocasiones y los accidentes. [...] En este sentido, no erraría ciertamente quien afirmase con Platón que la oportunidad, o, como vulgarmente se dice, “la fortuna”, es señora de los asuntos humanos”.

³⁹⁴ “Y así acaeció, no por decisión humana, sino por designio de la Divina Providencia, que los hombres, al no haberse aún inventado la escritura, conservasen más fácilmente con el canto las tradiciones de sus antepasados”.

³⁹⁵ Un pequeño apunte sobre el posible tránsito mentado: en el *De Uno* persiste aún una ambigüedad en torno a la efectividad de las disposiciones humanas para garantizar la estabilidad de sus repúblicas. Así, cuando Vico afirma que “Augustus libens utrumque alteri de iure adversari permisit, ob eam utilitatem, ut ius certum Romanorum in quaestiones abiret: ita divina providentia moderante, ut Capito imprudens, Labeo praeter propositum, Augusti artibus uterque serviret” (DU I, CCXII §1) (“Augusto permitió de buen grado que ambos [Capitón y Labeón, custodio del derecho antiguo, el primero; defensor del derecho natural y de la verdad, el segundo] contendiesen, buscando la utilidad de que el derecho cierto romano llegase a plantear cuestiones jurídicas, de modo que, bajo la moderación de la divina providencia, Capitón por imprudente y Labeón sobrepasando su propósito, servían ambos a los planes de Augusto”), achaca toda la responsabilidad a la providencia divina, cuando claramente nos encontramos ante una decisión concreta de un soberano humano y, para mayor inri, *gentil*. Así que, si esta providencia bien podría coincidir con la llamada “providencia humana” de la *Scienza Nuova*, que siempre queda denostada, en el

Otro elemento característico de la providencia presente en *Il Diritto Universale*, y probablemente el más importante para el cometido de nuestra tesis, es la idea de que la providencia no sólo regula, sino que mantiene el cosmos (y las naciones) a través de la *necesidad antropológica de someterse a un mandato*. Esta sumisión se lleva a cabo con el propósito de garantizar el orden cósmico completo, que se vuelve imposible si no hay referencias directas a la ley. La ley, o el conjunto de leyes, corroboran la verdad del mundo humano, partícipe directo y privilegiado de la creación divina: “[...] per ea quae metaphysici tocent, Deum perenni creatione homines conservare”³⁹⁶ (DU II-2, XX §52). Este carácter legal del cosmos y del mundo humano queda adscrito a la divina providencia, de tal modo que “qua in re divina providentia summe admiranda, ut, sub hoc severissimo patrum imperio, homines exleges, in summa ferocia et libertate, ad parendum legum imperio mansuefierent, qui alio sane pacto non poterant”³⁹⁷ (DU II-2, XX §53).

El hilo conductor entre promoción y necesidad de la vida en común es posible a partir del miedo al *horror vacui* político, al asumirse no sólo que Dios nos creó de la nada, sino que, además, “[...] singulis momentis conservans tuetur a nihilo”³⁹⁸ (DU I, LX §4). La preocupación por el orden del mundo civil constituye uno de los hilos conductores cuasi conjurados de gran parte de los discursos de la Modernidad, y Vico no es una excepción. Lo que desde el *De Uno* se tematiza como necesaria adscripción de los pueblos a una teología civil que les permita mantenerse con el transcurrir del tiempo, en la *Scienza Nuova* se convertirá definitivamente en una identificación implícita entre *providencia y autoridad* que aquí parece sólo barruntada, posiblemente por aquella tentativa de elaborar una metafísica pura que diese cuenta del derecho desde su idealidad y otredad.

Hemos dejado patentes los caracteres esenciales de la providencia dentro de *De Uno*, y es el momento de hacer un apunte aparentemente estilístico: tanto en el *De Uno* como en las posteriores ediciones de la *Scienza Nuova* abundan expresiones del tipo “hizo la Divina Providencia”, “dispuso la Divina Providencia”, etc., donde se le achaca

De Uno nos encontramos ante una auténtica laguna conceptual respecto a la entidad metafísica que podemos otorgarle a la providencia cuando ésta depende de acciones meramente humanas.

³⁹⁶ “Los metafísicos enseñan que Dios conserva a los hombres con una creación perenne”.

³⁹⁷ “En tal asunto debe ser sumamente admirada la Divina Providencia, de modo que –bajo este severísimo poder de los patriarcas– los hombres aún sin ley y que, en medio de la mayor fiereza y libertad, no podrían hacerlo de ninguna otra manera fuesen domeñados para obedecer el imperio de las leyes”.

³⁹⁸ “[...] de la nada nos protege, conservándonos a cada instante”.

a la providencia el carácter de actor suprasubjetivo, aunque inteligible desde los parámetros de reconocimiento característicos de la subjetividad. La donación de bienes por parte de Dios como *princeps* del cosmos, la exculpación del ser humano respecto a los logros sociopolíticos más insignes, la estructuración de lo real desde un orden mantenido contra el miedo a la nada; todos estos caracteres presentes en el *De Uno* serán reajustados en la *Scienza Nuova* por el hecho de que la providencia podrá leerse con mayor nitidez, y contra los intereses declarados de Vico, como un proceso asubjetivo y configurador de normas, valores y principios de las naciones, principio en el que se vuelve necesario mentar al dios para, a continuación, no dejarle un margen de acción verdadera³⁹⁹. Justamente como a los soberanos absolutistas, rodeados de sabios y consejeros que hacían todo el trabajo a su mayor gloria, desplazando así la responsabilidad real del soberano (Foucault, 2009, 27, 288, 309; Sloterdijk, 2007, 69;). Textos que puedan leerse ya de ese modo encontramos unos cuantos en el *De Uno*: sobre la estratagema a seguir mediante la expansión imperial (DU II-2, XXX §42), los procesos de inculturación (DU II – nota 132) o la división del suelo como fundamento de las disposiciones jurídicas sobre la propiedad (DU II-2, V §9).

3. Un pequeño empujón al mundo: la providencia en la Scienza Nuova de 1725

En la primera sistematización de su gran obra, la *Scienza Nuova*, Vico toma el concepto de providencia ya explícitamente como una de las ideas centrales para la justificación de tal *ciencia* hasta ahora no encontrada. La providencia, hasta la fecha, ciertamente tenía un gran protagonismo por ser la modalidad de lo divino más acorde a la comprensión de la historia de las distintas naciones. Ahora, en la *Scienza Nuova* de 1725 se erige como el *primer principio de las naciones*. Esta ciencia nueva, cuyos dos objetos de estudio serían, preeminentemente, la religión y el derecho, nos deja patente la idea de que el *Deus Optimus Maximus* como *príncipe* del cosmos no era una bella mera metáfora ocurrente del *De Antiquissima*. Antes bien, la nueva ciencia tendrá que erigirse a través de una discusión entre el derecho y la religión, con cuya ayuda se podrá elucidar a su

³⁹⁹ La peculiar excepción la constituye el modelo de autoridad propio de la última edad de los hombres, que examinaremos en el capítulo XVIII.

vez la tensión existente entre la historia y la filosofía⁴⁰⁰. Las tensiones y reciprocidades entre estos tres saberes, cuando son estudiadas en cuanto objeto científico (dentro del conglomerado del mundo civil), se articulan asumiendo que la providencia, en la que confían los pueblos y sobre la que fundan sus naciones, es de hecho el principio rector de tales pueblos y de la unión entre la historia fáctica y la historia ideal eterna:

La divina provvidenza ella è l'architetta di questo mondo delle nazioni. Perché non possono gli uomini in umana società convenire, se non convengono in un senso umano che vi sia una divinità la qual veda nel fondo del cuor degli uomini⁴⁰¹ (SN25 §45).

La argumentación para sostener el concepto de providencia en esta edición de la obra es compleja: en la medida en que los seres humanos confían mínimamente en los pactos vinculantes y relativos al derecho (en el caso mínimo: las promesas) sin necesidad de conocer todos los elementos que subyacen a tales pactos, podemos asumir que hay una tendencia antropológica y social tendente a la verdad. Y lo primero que se narraba era el poder de los dioses sobre los hombres. Esa tendencia a la verdad, aunque se quede en verosimilitud, entronca directamente con la realidad metafísica de aquello que se narra, que es la misma providencia. No es de nuestro interés desmontar o mantener este peculiar realismo metafísico dependiente de los materiales historiográficos de las culturas. Lo interesante, a nuestro juicio, reside en la idea de vincular al ser humano con la divinidad en la medida en que éste se presiente rodeado de dioses. El concepto de providencia, en la *Scienza Nuova* de 1725, apunta ya por fin a la relación de lo político y lo teológico desde una perspectiva *necesariamente* antropológica, que en el *Diritto Universale* no estaba tan presente. Esta manera de vincular lo divino con lo humano queda patente en la carta de Vico a Francesco Saverio Estevan fechada el 12 de enero de 1729, poco antes de publicar su segunda edición de la *Scienza Nuova* y habiendo tenido tiempo suficiente para meditar sobre los principios expresos de su obra. En tal carta, Vico concibe su obra “come una metafisica innalzata a contemplare la mente del gener umano e quindi Iddio per l'attributo della Provvidenza, per lo qual attributo Iddio è

⁴⁰⁰ No se trataría aquí de establecer una relación de analogía entre pares, como si el derecho explicase la historia y la religión explicase la filosofía. En el segundo caso, en concreto, cuesta realmente entrever tal dinámica, claramente secularizadora desde nuestros ojos, que implicaría un transvase de competencias de la religión a la filosofía. Tal idea no se da como tal en Vico de un modo tan evidente.

⁴⁰¹ “La divina providencia es la arquitecta del mundo de las naciones. Pues no pueden los hombres convenir en sociedad humana si no convienen en un sentido humano en el que una divinidad vea en el fondo de sus corazones” [traducción nuestra].

contemplato da tutto il gener umano”⁴⁰² (Vico, 2007, 336). Si el ser humano tiene un modo de relacionarse con Dios, lo es precisamente a través de esta modalidad de la providencia. Y este dios, por su bondad, se ha manifestado siempre a los hombres aunque éstos no lo entendieran adecuadamente. Y, más aún, en su manifestación, el mundo ha seguido un orden razonable en el que los fines individuales han conducido a logros comunes dentro de la sociedad en los que se han llevado a cabo. Es palpable, por otra parte, que esta manifestación de la divino rara vez la podemos considerar al pie de la letra, con la salvedad de la revelación del dios hebreo a su pueblo (revelación que apenas tiene protagonismo en las tres ediciones de la *Scienza Nuova*). Por manifestación de lo divino hemos de entender la *imposición de rituales que honren lo sacro*. A esta providencia le basta con el miedo y la confianza a partes iguales dentro de los corazones de los hombres, a la que se le añaden los ritos en los que se honra o se aplaca a quien ha provocado ese miedo⁴⁰³ para darse metafísicamente como principio rector del curso de las naciones, y, así, como principio rector también de su ciencia.

La clave para la construcción de la nueva ciencia la hallamos en el debate explícito de Vico con Hobbes, Selden, Pufendorf y Grocio. El problema de estos autores, a ojos de Vico, es que en sus reflexiones no hay vestigio de ciencia ni de necesidad en cuanto acometen la reflexión sobre las sociedades antiguas o sobre el presunto pacto originario de entrada en la sociedad. Sin un principio de organización en el mundo no puede haber concepto de ciencia en sentido estricto. Hay un correr de los tiempos, bien es cierto, lo mismo que tal correr del tiempo y de las naciones ha de ser objeto de la reflexión filosófica. Pero tal movimiento no puede quedarse en lo meramente anecdótico, ni tampoco puede quedar expuesto sin un principio explicativo unitario que escape de la idea de necesidad⁴⁰⁴. A pesar de los distintos tiempos, de lo difícilmente irrebasable que hay entre los modos de razonar entre unos y otros, hay un principio que confiere la perfectibilidad particular a las naciones, y tal principio es la

⁴⁰² “como una metafísica elevada para contemplar la mente del género humano y, por tanto, a Dios según el atributo de la Providencia, mediante el cual Dios es contemplado por todo el género humano” [traducción nuestra].

⁴⁰³ El que de hecho, por otra parte, tampoco sea Dios el realmente provocado en su cólera será objeto de análisis en los capítulos XVII y XVIII.

⁴⁰⁴ Señala Vico en una carta al abad Esperti, y poniendo así su obra en la disputa europea del momento, que “oggi il mondo o fluttua ed ondeggia tra le tempeste mosse a’ costumi umani dal «caso» di Epicuro, o è inchiodato e fisso alla «necessità» del Cartesio” (Vico, 2007, 323). (“Hoy el mundo o fluctúa y ondea entre las tempestades movidas según las costumbres del «caso» de Epicuro, o está clavado y fijo en la «necesidad» de Descartes” [traducción nuestra]).

providencia. Así, ni Grocio ni los demás juristas pudieron formar una disciplina medianamente homogénea

[...] Perché essi non meditarono, nella provvidenza divina, a quali occasioni di umane necessità o utilità e con quale guise, e tutte coi tempi loro propri, ordinò questa universal reppublica del genere umano sopra l'idea del suo ordine eterno; e come vi dettò un diritto universale ed eterno in ciò⁴⁰⁵ (SN25 §21).

Nótese el cambio de acento respecto al *De Antiquissima*: si en aquella obra se entendía la cuestión de la organización jurídica desde Dios respecto a los particulares dentro de una república, ahora, en la *Scienza Nuova*, tales particulares no pueden entenderse sino como naciones con su propia historia, literatura, economía, códigos civiles, etc. Es decir: la incidencia de la providencia ha de ser manifiesta en las naciones, y no tanto en los bienes y males privados de cada uno⁴⁰⁶. La cuestión de bienes y males pasará, desde el *De Antiquissima* a estos textos, ser considerada como un signo derivado de las disputas que se producirán históricamente desde la concesión de privilegios y derechos en las pugnas entre distintas clases sociales. Nos mantenemos en la lógica de las

⁴⁰⁵ “Porque no meditaron en la providencia divina, en qué ocasiones de necesidad o utilidad humanas y de qué maneras (y con todas [las naciones] en sus propios tiempos) ordenó esta república universal del género humano sobre la idea de su orden eterno; y cómo dictó un derecho universal y eterno en esto” [traducción nuestra].

⁴⁰⁶ Desde nuestra codificación de los saberes de la Modernidad, la incidencia en los casos particulares atañe a una *teodicea*, mientras que la incidencia en los avatares de las naciones al completo se ciñe más bien a una *filosofía de la historia*. Vico no se mueve en la decisión por uno de ambos saberes frente al otro, pero ciertamente los elementos más propios de una teodicea rara vez aparecen en el *corpus* de su obra. Ejemplos al respecto los podemos encontrar en ciertas reflexiones sobre el papel providencial que han llevado a autores como Croce a vislumbrar el principio protohegeliano de la “astucia de la razón”. Pero, quizás, donde se vea con más claridad la posibilidad de desarrollar esta idea sea en el *De Mente Heroica*, donde se atiende directamente a la idea de que el principio creador no puede obviar la responsabilidad de su obra, por lo que un concepto de providencia mínimamente *razonado* debe adscribirle a Dios la *autoría* de todos los fenómenos susceptibles de ser aprehendidos desde un punto de vista moral: “Uti Deus Opt. Max. naturae universae sive errantis monstra, sive malignas pestes in Aeterno suae Providentiae Ordine et bona, et pulchra intuetur” (ME, 384). (“Cómo Dios óptimo máximo observa como cosas buenas y hermosas, en el Eterno Orden de la Providencia, hasta a los monstruos errantes y las pestes malignas de la Naturaleza Entera”). A Dios como principio creador le compete la idea de Dios como príncipe y soberano de todo el reino de la creación, dejando así patente la inseparabilidad de verdad y hecho en su máximo apogeo en la infinitud de la mente divina. El eterno orden de la Providencia no sólo cuajará como historia ideal eterna, sino que su eternidad también alude a las características universales del derecho, que se dan siempre que una función jurídica se ejecute en el mundo. La idea de soberanía de Dios no se trata de una mera fuerza creativa del cosmos, sino que introduce la idea de vinculación *jurídica* del mismo con respecto a sus potencias creadoras. Esta creación no se entiende desde un punto de vista estático, puesto que al *ordo* completo del cosmos le es inherente un desarrollo temporal, en el que el ser de cada ente se despliega *apropiadamente*. El énfasis sobre el concepto de providencia que nos encontramos en el *De mente heroica* se circunscribe dentro de una idea más estática de la composición general del cosmos y de su orden específico, y de ahí su cercanía a una posible teodicea. Pero esto no excluye que Vico pueda estar pensando en la idea de *ordo* desde un punto de vista dinámico, puesto que el discurso, de 1732, data después de haber publicado dos ediciones de la *Scienza Nuova*. El que este tipo de reflexiones no aparezcan en la *Scienza Nuova* nos hace pensar en la distinción analítica que se efectuaría al estudiar la providencia: desde la totalidad del cosmos, o desde una teología civil razonada que lo aprehenda.

necesidades y los útiles, pero la figura divina ha perdido un poco de aquel trazo politizado del dios príncipe, neutralizando su carácter político de soberano decisorio frente a un *ordo* que *sí se politiza* en los avatares de la convivencia humana. El discurso viquiano parece estar asumiendo, pocos años más tarde, los hechos mismos de la experiencia histórica: son los seres humanos, como seres de naturaleza sociable, los que hacen las naciones, aunque aún quede por pensar la economía que circula entre pasiones, logros, progresos y decadencia. Esta peculiar economía no desembocará en una caracterización de la providencia como aspecto primordial de un Dios soberano y príncipe, aunque la explicación de este decurso requiera dar varios rodeos. Por ahora, quedémonos con esto: la providencia seguirá siendo el factor fundamental de la compensación de los movimientos internos de todas y cada una de las naciones, y las mismas naciones reconocerán el papel decisivo que la providencia tiene para ellos⁴⁰⁷. Albergan, así, una cierta noción acertada de la providencia, ínsita en sus corazones como lo está la idea de libertad; y, pese a las carencias fundamentales de su raciocinio (y gracias a la misma providencia), “gli uomini abbiano elezione di vivere con giustizia; il quale comun senso è comprovato da questo comun desiderio che naturalmente hanno gli uomini delle leggi”⁴⁰⁸ (SN25 §2). La providencia y el deseo de la existencia y pervivencia de las leyes se encuentran en el ser humano como disposiciones propias de un ser social. Estas ideas, que ya se encontraban en el *Diritto Universale*, ahora nos permitirán dar el salto último: comprender la providencia como equivalente directo de la autoridad.

Por lo demás, la dinámica específica de la providencia ya toma cuerpo definitivo en la edición de 1725, por lo que no hallamos cambios sustanciales respecto a las otras dos ediciones de la *Scienza Nuova*: la providencia guía el curso de las naciones y es uno de los principios fundamentales para poder comprender el desarrollo del derecho natural en su relación con los movimientos peculiares de todo derecho civil. Queda entonces por mostrar un resumen del recorrido establecido.

⁴⁰⁷ El hecho de que siga apelando a una divina providencia frente a los factores exclusivamente dependientes de las naciones humanas lo veremos con más detenimiento en el siguiente capítulo, donde analizaremos la distinción que Vico, casi de pasada, hace entre providencias divina y humana.

⁴⁰⁸ “Los hombres dispusieron de la elección de vivir en justicia, cuyo sentido común se comprueba por este deseo común que naturalmente tienen los hombres por las leyes” [traducción nuestra].

4. Gobierno del mundo: recapitulación de los caracteres de la providencia

Antes de pasar en el siguiente capítulo a la sistematización del concepto de providencia en la edición de 1744 de la *Scienza Nuova*, aclaremos varios aspectos por separado del tránsito que hemos marcado (puntos 1-2) y avancemos una serie de tesis que desarrollaremos en los próximos capítulos (puntos 3-7):

1) La idea de fortuna, así como la de *fatum*, quedan desestimadas para elaborar una ciencia sistemática del mundo civil. Éstas, cuando tenían valor filosófico, sólo podían entenderse desde las vivencias de los particulares dentro de un Estado. Como la *Scienza Nuova* toma por objeto al ser humano en tanto que ser social y comunitario, la fortuna y el *fatum* sólo entran en el discurso de lo verosímil, pero finalmente falso, acerca de la providencia. De pretender incluirlas para explicar del curso de las naciones, Vico lo rechazaría completamente.

2) Respecto al *De Antiquissima*, si ya en la *Scienza Nuova* de 1725 se mostraba un explícito interés por los gobiernos humanos, en la edición de 1744, el objetivo fundamental de la providencia consiste en conseguir el bien universal civil (dentro del marco humano llamado *república*) más allá de los intereses particulares del hombre (SN44 §629). Lo que se añade desde el *Diritto Universale* es la explicación de los elementos conformadores de un sistema de derecho (propiedad, legados, sistema de juicios) que enfocan ese bien universal a un despliegue efectivo de las potencias racionales del hombre.

3) El registro conceptual de la providencia en el *De Uno* no difiere en gran medida del expuesto en la *Scienza Nuova* de 1744, pero sí que hallamos una serie de matices que le confieren a la última obra un estatuto epistémico diferente a las naciones gentiles estudiadas, y con ello cambia la posición privilegiada de la providencia divina, cada vez más cercana a la idea de un proceso extrasubjetivo pero interdependiente con respecto a la subjetividad humana. Que el estudio de las teologías civiles desde la providencia (SN44 §385) ligue inmediatamente con la comprensión de la *Scienza Nuova* como una “filosofía de la autoridad” (SN44 §386) nos da muestras de la íntima vinculación de providencia y autoridad, que puede llegar a identificarse en funciones si atendemos a la

noción de autoridad (divina, monástica, humana) del *Diritto Universale* junto a los efectos que provoca esa providencia *qua* atributo de un dios que se concibe eminentemente, como concepto límite, como autoridad. En la *Scienza Nuova* de 1744 hallamos un testimonio evidente de la vinculación entre ambas:

A sì fatta autorità di natura umana seguì l'autorità di diritto naturale: che, con l'occupare e stare lungo tempo fermi nelle terre dove si erano nel tempo de' primi fulmini per fortuna trovati, ne divennero signori per l'occupazione, con una lunga possessione, ch'è 'l fonte di tutti i domini del mondo⁴⁰⁹ (SN44 §389).

De la autoridad divina se pasará a la autoridad humana (SN44 §388), pero su realización efectiva se plasmará en la autoridad del derecho natural: propiedad, dominio y libertad, atributos del Dios cristiano en *Il Diritto Universale*, lo son ya, con todas las de la ley, de todo ser humano en cualquier nación bajo la que se ampare. Este texto difícilmente puede ser pensado si no es a la luz de esa identificación en funciones que hablábamos: en la medida en que tratamos las dinámicas psico-sociales que nos arrastran, *naturalmente*, a la vida en común, la providencia, en tanto que objeto peculiarísimo, no difiere en nada de la autoridad. La conjugación ineludible de derecho y religión da prueba de la providencia divina, de la autoridad divina, y, finalmente, de la *autoridad de los hombres* reflexionada bajo la luz de las atribuciones divinas. El tránsito hacia un concepto inmanente de providencia se hará posible bajo la tipificación viquiana de la autoridad divina *propia de los hombres*, que ya no necesita verdaderamente la existencia del ente “Dios”.

4) Persisten elementos claramente compartidos entre la *Scienza Nuova* de 1725 y aquella de 1744: el progresivo aumento de competencias de la razón usada filosóficamente no se produce en detrimento del derecho ni de la religión. Tampoco se desestima la idea de que hemos de datar los orígenes de la sociedad gracias a la comprensión media de las naciones, y no por esfuerzos filosóficos de una serie de particulares. La hipótesis que maneja Vico en torno al descubrimiento del verdadero Homero (es decir, el carácter eminentemente poético de las naciones), así como el lugar central que le otorga dentro del discurso de la *Scienza Nuova* es una prueba fundamental para mantener tal posición.

⁴⁰⁹ “A tal autoridad de la naturaleza humana le siguió la autoridad del derecho natural: pues, al ocupar y permanecer fijos mucho tiempo en las tierras en donde se encontraban por fortuna en el tiempo de los primeros rayos, llegaron a ser señores de las mismas por la ocupación tras una larga posesión, que es la fuente de todas las propiedades del mundo.

5) Hay incongruencias difícilmente salvables, que quizás se atengan a conflictos de censura, presentes en la biografía de Vico. Así, por ejemplo, en la *Scienza Nuova* de 1725 se afirma que el derecho universal que dona la providencia “è appo tutte le nazioni uniforme, [...] sopra le quali egli ha costanti le sue origine e i suoi progressi”⁴¹⁰ (SN25 §21), mientras que luego se desmarca del modelo jurídico uniforme de John Selden por la necesidad de un acontecimiento en un pueblo (el judío) que va más allá de la lógica de la razón y la fuerza que Vico generalmente propugna. La recomposición argumentativa de tales quiebras conceptuales se lleva a cabo por la introducción de elementos excepcionales dentro de la lógica de la providencia. Y con lo que nos encontramos, más allá de la lógica de la providencia, es con la inclusión de la gracia (SN44 §136). Sin embargo, está claro que tal afirmación choca en lo más profunda con la historia del derecho que propugna, “uniformemente dalla natura dettato a tutte le nazioni, quantunque in diversi tempi, però costante in essa varietà de’ governi, co’ quali sono elleno nate e propagate”⁴¹¹ (SN25, 175)⁴¹². Optar por la regularidad o la excepción dependerá del rol que le asignemos a la gracia en su relación con la providencia.

6) Conforme aparece explícitamente el tema del *ricorso* en las ediciones de 1730 y 1744, se abre una vía que va más allá de la economía de la distribución del bien moral y jurídico, que podrá ser reinterpretada (en ciertos aspectos y sin agotar por ello todo el concepto) como una suerte de metodología para el estudio histórico de las antiguas naciones. Incidir en tal aspecto metodológico, más que en aquél carácter de cuasi augurio que también posee el *ricorso* nos facilitará la comprensión de un concepto de

⁴¹⁰ “Es uniforme en el conjunto de las naciones, [...] sobre las cuales éste ratifica como constantes los orígenes y progresos de aquéllas” [traducción nuestra].

⁴¹¹ “Uniformemente dictado por la naturaleza a todas las naciones, si bien en tiempos diferentes, constante a pesar de la variedad de los gobiernos con los que éstas nacen y se propagan” [traducción nuestra].

⁴¹² Nos encontramos ante una encrucijada que ya Gentile dejó bien patente, pues la providencia se manifiesta como “la misma lógica que vuelve inteligible el hecho histórico mismo de la humanidad”, por lo que “la gracia no queda negada, ciertamente, sino considerada ajena a la indagación viquiana” [traducción nuestra] (Gentile, 1927, 163-4). Estudiosos como Lucente afirman, siguiendo esta línea argumentativa, que la providencia divina ni es estrictamente divina ni estrictamente providencial, “puesto que atañe al destino humano, pero *no* a la fortuna o el destino” [traducción nuestra] (Lucente, 1982, 189). Estas interpretaciones, aunque sumamente interesantes, pecan de querer obviar el elemento trascendente desde una coherencia que anula elementos fundamentales en la propia construcción del sistema que elabora Vico. En sí mismo, esto no es un problema, pero lo interesante, a nuestro juicio, sería más bien hacer resaltar el *tópos* característico de tal elemento trascendente incluso desde una lógica tendencialmente immanentista.

providencia más identificado con el de autoridad y de su relación con las disposiciones antropológicas esenciales del ser en común.

7) Por otra parte, si llegamos a hacer coincidir el concepto de autoridad con el de providencia (SN44 §386), quedará por explicar el otro principio básico que fundamentaba la escritura de la *Scienza Nuova*, i. e., la libertad. Hay una clara dificultad en aunar el concepto de providencia que afecta al curso de las naciones en su conjunto, como hemos señalado, y el uso explícito del léxico del libre arbitrio, de carácter personal, que aquí queda plenamente manifiesto. Esta posible incongruencia (no extraña por otra parte en el discurrir de la obra viquiana) puede tener distintas resoluciones interpretativas, nunca plenamente satisfactorias. Lo que sí es patente es la lógica tensional presente en la filosofía de Vico entre lo particular y lo universal, que no se resuelve jamás decantándose por completo ni por el género ni por el caso. En lo que atañe a la tensión entre social e individual, Vico la solventa con la introducción de un interés personal que repercute en el bien comunitario. Este bien se lleva a cabo gracias a una amplitud de miras, tendentemente racional, desde el interés en lo personal hasta el interés por el Estado y las leyes (SN44 §341). Pero, en cualquier caso, la dinámica entre lo particular y lo universal no distingue el protagonismo completo de una las modalidades específicas de cada género (hombre, nación, civilización, cosmos) sobre las demás. Lo que prima, más bien, es aprehender la relación en tanto que tensional. Por ello puede decir Vico de la providencia que, “ciò che gli uomini o popoli particolari ordinano a’ particolari loro fini, [...], ella, fuori e bene spesso contro ogni loro proposito, dispone a un fine universale, per lo quale, usando ella per mezzi quegli stessi particolari fini, gli conserva”⁴¹³ (SN25, 45). Ello implica, en definitiva, que comprender la cuestión de la providencia a partir de la cuestión de la heterogeneidad de los fines respecto los medios (formulación elegante de toda teodicea) empobrece sumamente el rol de la providencia en la obra viquiana (Badaloni, 1984, 72-73). No hay que olvidar que, en la edición de 1744, las definiciones que ofrece Vico sobre la *Scienza Nuova* son las de “teología civil razonada de la providencia” y “filosofía de la autoridad”, que vienen a coincidir en el objeto de estudio y en la forma de abordarlo. Nos topamos así con una triple comunicación:

⁴¹³ “Lo que los hombres o pueblos particulares ordenan para sus propios fines, ella [la providencia], de lejos y a menudo contra sus propósitos, dispone un fin universal, para lo que, usando como medios aquellos fines particulares, los conserva” [traducción nuestra].

- 1) providencia que coincide con la autoridad si a las atribuciones de ambas nos referimos;
- 2) teología civil razonada y filosofía de la autoridad como dos aspectos centrales, entre otros tantos, de la misma *Scienza Nuova*;
- 3) autoridad entendida como razón cuando se trata de Dios, de un Dios que facilita providencialmente la conformación de las teologías civiles y la validez de la autoridad que a éstas le confiere, augures mediante.

Por ello, para plantear adecuadamente la providencia, ésta ha de coincidir en su campo léxico con la autoridad, lo que nos introduce nuevamente de lleno en el campo jurídico. Al estar obligados a entender al ser humano desde ese campo jurídico, todo planteamiento acerca de la situación originaria “solitaria” debe ser atendido con suma cautela. Se torna ineludible contemplar la cuestión de la libertad desde la perspectiva de la autoridad, en la que lo razonable de las leyes *vividas* de cada nación puede y debe ser entendido desde la peculiar verdad de la providencia divina.

Capítulo XVII. *La providencia en Vico (2): operatividad y sistematización de la providencia en la edición de 1744 de la Scienza Nuova*

Como ya apuntamos al principio del capítulo anterior, la providencia en Vico ha sido generalmente desatendida en el estudio de su obra respecto a otras intuiciones fundamentales del mismo autor. Esa desatención, a nuestro juicio, parte de la asunción generalizada que identifica la providencia *exclusivamente* con la peculiar lógica histórica descrita en la *Scienza Nuova*. Las reapropiaciones de esa providencia por el pensamiento católico (Bellofiore, 1962, 204-205; Pascucci, 1995/1996) o la reconversión de la misma en un anticipo del pensamiento hegeliano han provocado, por lo general, que el concepto se estire hacia posiciones que no tienen en cuenta su peculiar centralidad en la obra viquiana: la de ser un concepto fundamental (como querrían los católicos) pero en un plexo de intuiciones innovadoras respecto a la misma idea de ciencia –así como al objeto que se configura a partir de tal ciencia (Sabetta, 2006/2007, 77, 99). A la providencia, entendida por Vico como dogma católico a defender, le va pareja la indagación del libre arbitrio, el otro dogma del catolicismo del que Vico se hace cargo. La reflexión de la relación entre ambos conceptos tendrá que ponerse en juego dentro del complejo de la *Scienza Nuova*, terreno en el que la interacción entre todos los conceptos los obligará a mutar de un modo peculiar respecto al pasado del que son herederos. No olvidemos que el principio de conversión de *verum* y *factum* del *De Antiquissima* sigue operativo en esta obra (SN44 §331), que por lo demás trata de constituir un objeto complejo, el del mundo civil de las distintas naciones, bajo la unificación compleja que arribe una nueva ciencia. Si en el nivel metodológico los saberes instrumentales para la tarea son la filosofía y la filología, en el nivel de los principios metafísicos tendremos que habérmolas con las dinámicas propias que se dan entre providencia y libertad. Desde esta peculiar tensión (recogida filológicamente y examinada filosóficamente) podremos extraer toda una serie de principios antropológicos y ontológico-políticos con los que Vico ratificaría la validez de su *Scienza Nuova*⁴¹⁴. No obstante, la apología no es el centro de interés de nuestra

⁴¹⁴ Insistimos en llamar a tales principios ontológico-políticos: no nos interesa tanto la jerarquización cristalizada de los principios metafísicos en su faz política, cuanto la situación trascendental (las “eternas propiedades” referidas a la mente humana) que posibilita la jerarquización. Contemplada desde la

investigación. Más bien nos interesa observar cómo la providencia acaba siendo categorizada en la *Scienza Nuova* para, con ello, mostrar los problemas característicos de la Modernidad: la relación entre libertad y autoridad. Que esta providencia, repitamos, acaba identificándose en funciones con la autoridad. Que, por su parte, la libertad se configura a partir de su problemática relación con esa autoridad.

En este capítulo nos centraremos en la definición de providencia dentro de la estructura de la *Scienza Nuova* de 1744. La providencia posee un estatuto privilegiado dentro de los principios de esta obra, pero dar con sus caracteres más explícitos se vuelve a veces sumamente complejo, debido a que el uso del concepto se disuelve en formulaciones cuasi ritualísticas (“quiso la divina providencia”, “dispuso la divina providencia”). Mediante tales fórmulas, Vico deja patente el carácter de *infinito saber de la providencia* (XVI 2, §1). El primer apartado está dedicado a sonsacar las características fundamentales de la providencia, que, como veremos, no se limita a ser únicamente una cuestión de sabiduría. Desbrozaremos la providencia de todo signo sustancial con el fin de comprenderla desde dos perspectivas:

- 1) aquella que asimila la providencia a la autoridad y a los procesos psicosociales que se producen al *suponer* su validez (y fantasear con esa suerte de causalidad fantasmagórica);
- 2) aquella otra que examina la providencia desde un punto de vista estrictamente procesual y da cuenta de las dinámicas evolutivas de la racionalidad.

Para explicar la primera perspectiva daremos cuenta de la aparición de la idea de providencia en las mentes humanas dentro de la “escena inicial” de la historia. Esto lo haremos en el primer subapartado, dedicado a la acción providencia *intra* naciones (1A): estudiaremos las relaciones entre providencia y civilidad (§1); entre providencia y la configuración de los sistemas jurídicos (§2); entre los sistemas jurídicos y la religión (§3). Estos análisis reforzarán la posibilidad de limitar la presunta “sobrenaturalidad” providencial (§4). La segunda perspectiva ya fue tratada parcialmente, en cuanto identificamos la providencia con la historia ideal eterna. Pero ahora requerimos de otras indagaciones complementarias. Para explicar esa segunda perspectiva, consideraremos las acciones providenciales *inter* naciones, en el curso que va de un modelo de humanidad a otro distinto (2B). Este es el lugar para exponer la discusión en torno a la

ontología, la jerarquía no garantiza quién o qué debe ocupar el puesto, sino tan sólo que hay *lugares* que, por el hecho de ser ocupados y ser reconocidos como tales, estabilizan la comunidad.

idea de la “astucia de la razón” que podría barruntarse en Vico (§1) y sus disputas con el hado y la necesidad (§2) y, finalmente, establecer las conclusiones provisionales derivadas de los dos grandes subapartados (§3). Una vez hecho esto, sentaremos las bases para discutir la relación entre providencia y teología civil, que permitirá comprender la conformación de la providencia como “objeto sin sustancia” (segundo apartado) y limar las diferencias que encontramos entre providencia y gracia en la *Scienza Nuova*, gracia que estudiaremos en tanto que *virtud*, así como en su relación con otras virtudes públicas (tercer apartado). Terminaremos con una breve recapitulación que permitirá dar paso al desarrollo de los dos últimos capítulos.

1. Características fundamentales de la providencia

Uno de los aspectos más llamativos de la *Scienza Nuova* es la presteza de la irrupción de la providencia en sus líneas. Ésta, en la edición de 1744, no tarda lo más mínimo en aparecer: nada más empezar a comentar el afamado frontispicio inserto en la obra, Vico se dirige a los fundamentos mismos que han de ser el objeto de nuestro saber más elevado, la metafísica, y entiende que éstos se aprehenden como la modalidad de Dios que es la providencia:

Il triangolo luminoso con ivi dentro un occhio veggente egli è Iddio con l'aspetto della sua provvidenza, per lo qual aspetto la metafisica in atto di estatica il contempla sopra l'ordine delle cose naturali, per lo quale finora l'hanno contemplato i filosofi; perch'ella, in quest'opera, più in suso innalzandosi, contempla in Dio il mondo delle menti umane, ch'è 'l mondo metafisico, per dimostrarne la provvidenza nel mondo degli animi umani, ch'è 'l mondo civile, o sia il mondo delle nazioni⁴¹⁵ (SN44 §2).

He aquí el clásico argumento de los filósofos pasados, presentes y venideros: ha llegado el momento de examinar correctamente las cosas, no como hasta ahora se venía haciendo. En el caso Vico, la contemplación metafísica no se ha elevado aún lo suficiente por no atender con propiedad al mundo civil, que se halla por encima del orden natural. Mundo civil y mundo físico comparten el hecho de regirse por leyes en un *ordo* específico determinado por Dios; pero el hombre, más cercano de lo divino que

⁴¹⁵ “El triángulo luminoso con un ojo vidente en su interior es Dios [en] el aspecto de su providencia, aspecto [con] el cual lo contempla la metafísica en actitud extática por encima del orden de las cosas naturales, y bajo el cual hasta ahora la han contemplado los filósofos; porque [la metafísica], en esta obra, elevándose aún más, contempla en Dios el mundo de las mentes humanas, que es el mundo metafísico, para demostrar así la providencia en el mundo de las almas humanas, que es el mundo civil, o sea, el mundo de las naciones”. La contemplación extática no tiene que ver con un sentido místico, sino con la proyección fuera de sí de la metafísica hacia Dios (Battistini, 2007, 1479).

cualquier otra creatura, pertenece a un reino metafísico de mayor rango, y que ha de estudiarse con detalle desde las dinámicas específicas de la mente humana⁴¹⁶. El defecto de los filósofos anteriores, por tanto, es no tomarse en serio los principios metafísicos del mundo civil, partiendo entonces desde una pretendida ontología que dependía de la investigación del cosmos en general. El Dios que se nos presenta a los hombres lo hace bajo un aspecto peculiar suyo, el de la providencia. Esta providencia es el modo privilegiado del que los seres humanos disponemos para reflexionar sobre la divinidad y sobre el mundo. Pero hasta el momento se olvidó que este aspecto providencial atañe más al hombre (ente privilegiado dentro de la creación) que al cosmos en el que aquél habita. Por ello, los filósofos se equivocaron en atender al ser humano como ente inserto entre otros entes y explicado desde tal interrelación cósmica, “ma nol contemplarono già la parte ch’era più propria degli uomini, la natura de’ quali ha questa principale proprietà: d’essere socievoli”⁴¹⁷ (SN44 §2). El examen del ser humano en tanto que ser social separa y distingue privilegiadamente al ser humano del resto de los entes: le coloca en una situación que no se da entre rocas, plantas y animales (a ojos de Vico): la de vivir comunalmente, y no de un modo salvaje y egoísta.

A. Providencia *intra* naciones

[§1] La sociabilidad, como principio eterno y verdadero, es el punto de partida de una nueva ciencia, que examina al hombre en su vida en común. La comunalidad es metafísicamente previa a la situación originaria de soledad, en la que los hombres vivían como “bestias salvajes”⁴¹⁸. La principalidad metafísica de la sociabilidad desplaza así a la principalidad metafísica de los orígenes individuales, de los *patres* que, en un momento temporal analíticamente presupuesto, disponían de todo el derecho para ellos antes de la irrupción del derecho en su aspecto comunitario. No se trata de partir de una individualidad originaria que, desde sus facultades, llegue a establecer algún tipo de contrato social; se trata, por el contrario, de reconocer la huella de lo social incluso en la más absoluta soledad. En cuanto que el ser humano se halla solo, por ejemplo, tras la

⁴¹⁶ De este modo ratificamos la conjunción final de aquella relación que, a modo de hiato, todavía parecía persistir entre metafísica y derecho en *Il Diritto Universale*, tal y como indicamos en el capítulo anterior.

⁴¹⁷ “Pero no contemplaron la parte que era más propia de los hombres, cuya naturaleza tiene esta propiedad principal: la de ser sociables”.

⁴¹⁸ En el capítulo anterior (XVI 2, §2) analizamos la quiebra entre soledad y comunalidad, principios opuestos de cara a estudiar al ser humano y el derecho eterno. También aducimos las razones por las que la *Scienza Nuova* se decanta por el estudio del hombre como ser social (véase la nota 391).

dispersión la estirpe de Sem, Jafet y Cam (SN44 §369), los principios metafísicos con los que estudiamos el devenir de los hombres parten de sus disposiciones eminentemente sociales. Recordemos, además, cómo en la edición de 1725 de la *Scienza Nuova* Vico establecía las dos condiciones inherentes al ser humano sociable: el miedo y la tendencia a la verdad en forma de promesa como acto “proto-jurídico” (SN25 §45). Aquí entra de lleno el principio rector fundamental de la providencia: a pesar de que los hombres buscaban la utilidad personal, se vieron en cambio conducidos a la formación de sociedades cada vez más justas: “[...] per quelle loro stesse diverse, e contrarie cose, essi dall’utilità medesima sien tratti da uomini a vivere con giustizia, e conservarsi in società, e sì a celebrare la loro natura socievole”⁴¹⁹ (SN44 §2). Esta celebración de la vida comunal, no obstante, ha de ser matizada de cara a conferirle una cierta esencialidad metafísica a la providencia. Lo que sí queda claro es que esta providencia, *contrariamente a los deseos de los hombres*, los mueve hacia una vida de justicia que se expande progresivamente a más y más capas sociales. Esta providencia se sirve de las mismas necesidades de los seres humanos, de aquello que les resulta útil para su supervivencia y satisfacción personal, y reconfigura estos impulsos egotistas en tendencias sociales que nos ligan en un conjunto social.

Pero fijémonos que en el hecho de ser sociales como principio antropológico entra en pugna con la explicación del ser humano que se ve conducido a vivir en sociedad desde su soledad. La falta de encaje de estos dos presupuestos se debe a que, en Vico, podemos distinguir analíticamente al menos dos momentos temporales con los que entender el carácter de “motor histórico” de la providencia:

- 1) la salida de la vida feroz y solitaria, dirigida hacia la formación de comunidades;
- 2) la configuración de sistemas jurídicos moldeables desde un derecho natural dentro de las mutaciones específicas de sistemas comunitarios ya establecidos de facto.

Esta distinción no es propiamente viquiana, sino que ya la encontramos en Suárez. La peculiaridad de Vico consiste en la articulación de estos momentos con la providencia divina. La providencia, según el esquema al que nos atengamos, funciona de manera diferente: en el primer caso ha de ser vista como una suerte de motor externo de las

⁴¹⁹ “Por aquellas mismas diversas y contrarias vías, por la utilidad misma fueron empujados como hombres a vivir con justicia y conservarse en sociedad, y a celebrar así su naturaleza sociable”.

motivaciones psicológicas hacia la virtud y la vida en común⁴²⁰. En el segundo caso, la providencia se nos presenta como el elemento procesual que ordena y dirige las mutaciones sociopolíticas hacia la consumación de un derecho cada vez más justo. Trataremos estas dos perspectivas según el siguiente proceder:

- a) examinaremos la configuración de los sistemas jurídicos, puesto que ahora nos estamos encargando de la naturaleza sociable como principio eterno del hombre (§2);
- b) examinaremos también el nexo entre sistema jurídico e inicio de las formaciones sociales a partir de los resultados del anterior análisis, que obligan a entender religión y sociedad como un todo inseparable (§3);
- c) Analizaremos aisladamente la entrada en comunidad animada por las fantasías de los primeros humanos (§4).

Las distinciones que establecemos, como puede barruntarse, no son sino una cuestión de acentos acerca de las mismas temáticas viquianas.

[§2] No será hasta el libro cuarto donde podamos hallar con claridad argumentos del propio Vico para comprender la providencia como *proceso* en vez de como un atributo de Dios. La línea que separaba los dos inicios (el hombre solitario que busca comunidad, el hombre social que forja comunidad junto a sus congéneres) era difusa, y lo comprobamos de inmediato. Pues a la hora de tratar el carácter de los primeros hombres, salvajes, en una suerte de malabarismo teórico (dentro de su propia conceptualización de los orígenes), Vico adscribe la mutación de los primeros sistemas sociales a la pugna de intereses entre monarcas que formarían las primeras estructuras jurídicas de corte senatorial, “lo che fu alto consiglio della provvedenza divina, perché i padri polifemi dalla loro vita selvaggia [...], senza un tale e tanto lor privato interesse medesimo col pubblico, non si potevano altrimenti indurre a celebrare la civiltà”⁴²¹

⁴²⁰ Estas dos perspectivas coinciden parcialmente con los dos aspectos de la providencia que nos propusimos clarificar al final del capítulo anterior: su carácter de *necesaria* causalidad cuasi fantasmagórica (no es necesario un dios verdadero –basta con un Júpiter o un Ra– que provoque una inclinación hacia la verdad social) y su carácter procesual y extrasubjetivo. La coincidencia, en cualquier caso, no es plena, puesto que esos caracteres son las modalidades genéricas de la providencia, mientras que en estos apartados nos centramos en el movimiento de lo social provocado por la providencia. Por lo demás, puede intuirse como el aspecto “fantasmagórico” atañe al análisis de la conformación de las teologías civiles, que queda reservado para el próximo capítulo.

⁴²¹ “Lo que fue un alto consejo de la providencia divina, porque los padres polifemos, debido a su vida salvaje [...], sin un interés semejante privado igualado con el público, no se hubieran sentido inducidos de otra manera a practicar la civilidad”.

(SN44 §950). El “alto consejo” de la providencia no es difícilmente equiparable, cuando Vico lo examina de cerca, a la resolución fáctica de las pugnas entre los más fuertes. El principio egoísta sigue vigente, cierto es. Pero cierto es también que este egoísmo se pone en movimiento dentro de las disputas con otros cabezas de familias con los que el supuesto hombre originario, solitario, ha de lidiar. Lo que implica que, contra las apariencias, tan solo y selvático no se halla este hombre. Aquí Vico se halla jugando con los límites temporales, antropológicos y jurídicos del problema del origen: estamos estudiando a seres humanos que pertenecen por sus instintos al mundo terrible y selvático, pero que ya tienen familias (mujeres, hijos y esclavos), por lo que las dinámicas explicativas que entran en juego asumen que este individuo a estudiar es investigado *qua* individuo social.

Otro punto en el que nos apoyamos para sostener nuestra posición alude al mismo hecho de “celebrar su civilidad”: al ser humano, en tanto que ser social, le compete toda una ritualística que es impensable desde la idea de un hombre solitario. Los rituales, celebraciones, fiestas, etc. tienen, además, un carácter eminentemente religioso, y con ellos se confirma la estructura social que anida en todos y cada uno de los seres humanos. Al ser humano hay que adscribirle un vínculo irrompible con la formación de una teología civil. Pero, ¿esta propiedad de ser social se halla dentro del ser humano egoísta como tal? La respuesta es compleja, y requiere directamente del concepto de providencia: los principios sociales que anidan en el ser humano necesitan un principio explicativo, exterior y vinculante. Y vinculante por un pacto doble: del hombre para con el principio; del hombre para con el otro hombre a través de tal principio. Pues el rayo de la providencia, que Vico comenta en la descripción del frontispicio, “[...] dinota che la cognizione di Dio non termini in esso lei, perch’ella privatamente s’illumini dell’intellettuali, e quindi regoli le sue morali cose, siccome finor han fatto i filosofi”⁴²² (SN44 §5). Dios, en tanto que divina providencia, queda ligado al mundo y explica los fenómenos morales que hallamos en el mismo, fenómenos que no podrían explicarse si el proyecto pedagógico de una *humanitas* careciese de piedad. Pero esta moral no ha de entenderse desde de las acciones privadas, puesto que la metafísica conoce al Dios providente “en las cosas morales públicas, o sea, en las costumbres civiles, con las cuales vienen al mundo y se conservan las

⁴²² “Denota que el conocimiento de Dios no termina en ella misma, de modo que ella se ilumina privadamente de los inteligibles, y por tanto regula [sus asuntos] morales, tal y como hasta ahora han hecho los filósofos”.

naciones” (ibid.). No olvidemos que, circunscritos como nos hallamos al mundo civil, la piedad constituye una práctica eminentemente social, y por ello la vinculación de lo divino-providencial atañe directamente a las sociedades en su conjunto más que a los motores de inhibición-desinhibición “idealmente” individuales.

[§3] Así que, por el momento, tenemos una providencia que juega un rol contractual esencial en la formación de las naciones: la vinculación de los hombres entre sí se vuelve posible porque existe un principio providencial que, inseparable pero distinto del ser humano, lo mantiene en sociedad y modula el orden, tanto en su estabilidad como en sus cambios necesarios. Los cambios, por lo demás, son posibles (e incluso deseables) siempre que partan de la atención a los principios ínsitos a la propia naturaleza humana. Desde esta vinculación de los hombres entre sí se puede colegir la regulación del desarrollo de los pueblos por la providencia, que Vico explica por extenso:

È da sommamente ammirare la provvidenza divina. La qual, intendendo gli uomini tutt’altro fare, ella portògli in prima a temer la divinità (la cui religione è la prima fundamental base delle repubbliche); - indi dalla religione furon fermi nelle prime terre vacue, ch’essi primi di tutt’altri occuparono (la qual occupazione è ‘l fonte di tutti i domini); e, gli più robusti giganti avendole occupate nell’alture de’ monti, dispose che si ritruovassero in luoghi sani e forti di sito e con copia d’acqua, per poter ivi star fermi né più divagare⁴²³ (SN44 §629).

De la exposición de una providencia que se ocupa de garantizar el vínculo entre seres humanos volvemos a la providencia como generadora de pautas psico-sociales partiendo de aquella presunta soledad. Si antes habíamos distinguido analíticamente los dos momentos temporales que afectan a la principalidad de lo social, es de este modo como Vico lo resuelve: *el ser humano entra en comunidad por un pavor religioso*, y esta religiosidad, debidamente practicada, será el fundamento de la supervivencia de la nación. Pero es que, además, este pavor obliga al hombre primigenio a pasar de un estado nómada y errante al establecimiento de las bases jurídicas fundamentales: la

⁴²³ “[Es de admirar sumamente la providencia divina. La cual] comprendiendo la tendencia de los hombres a hacer otras cosas, los llevó primeramente a temer la divinidad (cuya religión es la primera y fundamental base de las repúblicas); por la religión se establecieron en las primeras tierras vacías, que ocuparon los primeros (ocupación que es la fuente de todos los dominios); [y, habiendo ocupado los gigantes más robustos la altura de los montes, dispuso que se encontrasen en lugares higiénicos y fortificados y con agua en abundancia] para poder permanecer allí fijos y no vagar más [...]”.

toma de tierra y, con ello, la aparición de los primeros indicios de jurisdicción entre los seres humanos.

[...] Appresso, con la religione medesima, gli dispose ad unirsi con certe donne in perpetua compagnia di lor vita: che son i matrimoni, riconosciuti fonte di tutte le potestà; dipoi, con queste donne si ritruovarono aver fondato le famiglie, che sono il seminario delle repubbliche; - finalmente, con l'aprirsi degli asili, si ritruovarono aver fondato le clientele, onde fussero apparecchiate e materie tali, che poi, per la prima legge agraria, necesero le città sopra due comuni d'uomini che le componessero: uno di nobili che vi comandassero, altri di plebei ch'ubidissero⁴²⁴ (*ibid.*).

La religión sigue siendo el factor determinante para mantener el nexo social, cuyas primeras figuras jurídicas, tras la toma de tierra, son la toma de cónyuge y la generación de la prole, así como la acogida de extraños dentro del núcleo familiar para usarlos como mano de obra. Para que tal realidad jurídica tomase forma, ésta había de expresarse explícitamente con carácter de ley. Y es tal explicitación de la ley lo que permite la distinción patente entre clases sociales, que pone de manifiesto uno de los principios fundamentales de la política: con la existencia de la ley se genera *eo ipso* la necesidad lógica de la sumisión. La sumisión puede ser a otros individuos (en este caso, de los plebeyos a los nobles); pero también puede entenderse de un modo más formal (si se permite la expansión y progresión del derecho natural dentro de un Estado a más capas sociales). Lo que resulta inapelable es la condición de *obediencia* que instaura la misma existencia de la ley. Y por ello, de todo lo dicho por Vico,

[...] Ond'esce la materia della scienza política, ch'altro non è che scienza di comandare e d'ubbidire nelle città. E, nel loro medesimo nascimento, fa nascere le repubbliche di forma aristocratica, in conformità della selvaggia e ritirata natura di tai primi uomini⁴²⁵ (*ibid.*).

En la medida en que se producen *de facto* las realidades jurídicas descritas podemos obtener una ciencia que las delimite y estudie (y no antes de la conformación de tal objeto⁴²⁶). A esta ciencia le incumbe el análisis de las dinámicas propias de mandato y

⁴²⁴ “[...] luego, también con la religión, les dispuso a unirse con mujeres determinadas en compañía perpetua de por vida: que son los matrimonios, fuente reconocida de todas las potestades; posteriormente, se encontraron que con estas mujeres se habían fundado las familias, que son el semillero de las repúblicas; finalmente, al abrir los asilos fundaron las clientelas, organizándose las cosas de tal modo que después, por medio de la primera ley agraria, nacieron las ciudades sobre las dos comunidades de hombres que las compusieron: una de nobles que mandaban y otra de plebeyos que obedecían”.

⁴²⁵ “[...] Y aquí nace la materia de la ciencia política, que no es otra cosa que la ciencia de mandar y de obedecer en la ciudad. Y, al mismo tiempo que este nacimiento, la providencia hace nacer las repúblicas de forma aristocrática, en conformidad con la naturaleza salvaje y aislada de los primeros hombres”.

⁴²⁶ El inciso no es en absoluto baladí, pues tiene una implicación fundamental: limita considerablemente el alcance de las explicaciones sobre la originariedad en Vico, pues los principios de la soledad no pueden entenderse desde categorías sociales si no hallamos un germen *interno* de tal sociabilidad, lo que limita enormemente la idea de un origen selvático.

obediencia. Y no bajo cualquier circunstancia, sino dentro del seno de la comunidad⁴²⁷. El nudo entre la situación originaria y la comunal no se resuelve mediante un quiasmo evidente, sino según una solución de continuidad, solución que legitima el establecimiento de una serie de principios antropológicos y filosófico-políticos (ontológico-políticos, en nuestro vocabulario). Este nexo disciplinar se evidencia en el proceso genético de los gobiernos que Vico describe:

E, perché gli uomini erano di menti particolarissime, che non potevano intendere ben comune, [...] la provvidenza, con la stessa forma di tai governi, gli menò ad unirsi alle loro patrie, per conservarsi tanto grandi privati interessi quanto erano le loro monarchie famigliari [...] e sì, fuori d'ogni loro proposito, convennero in un bene universale civile, che si chiama «repubblica»⁴²⁸ (*ibid.*).

He aquí el modo en el que Vico concilia los dos tiempos estructurales de la formación de lo comunitario desde el principio providencial: hay que partir de unas capacidades intelectuales mínimas de los seres humanos, con las que son susceptibles de comprender el fenómeno providencial mismo. Estas capacidades le llevan a regirse por su propio interés, sin tener en cuenta el bien común de todos los demás, pero entre tales capacidades se encuentra la del pavor ante lo natural inconmensurable, pavor que impele al ser humano a modular su conducta y dirigirla hacia el bien común civil. Ciertamente este bien común no es aún sabido, y por ello, las primeras formaciones civiles tienen la forma aristocrática, es decir, de luchas y acuerdos entre poderosos enfrentados por intereses egoístas. Pero en sus interrelaciones se genera un plus de civilidad más allá de sus propias expectativas. Lo que comparten los dos momentos estructurales en los que la providencia aparece (psicológico e individual por un lado, extra-intencional y comunitario, por el otro) es el objetivo de consumir el derecho natural dentro de las bases civiles. En definitiva, este objetivo puede comprenderse, y nosotros así lo hacemos, como el mismo proceso explicativo inherente a las dinámicas político-sociales.

Hemos expuesto las dinámicas de la providencia desde las perspectivas complementarias de los principios antropológicos y de los procesos sociales. La primera

⁴²⁷ Así que cuando Vico considera que las primeras repúblicas son conformes al estado originario del hombre, y siguiendo con la argumentación de la nota anterior, más bien lo que podríamos pensar, dentro de los límites epistemológicos que el propio Vico marca, es que *precisamente* por ser aristocráticas las primeras repúblicas hemos de suponer que el ser humano, en su estado originario, era de naturaleza salvaje y aislada.

⁴²⁸ “[...] Y, dado que los hombres eran de mentes particularísimas, pues eran incapaces de entender el bien común, [...] la providencia, con la forma misma de tales gobiernos, les empujó a unirse a sus patrias, para conservar tanto intereses privados cuantos eran los de las monarquías familiares [...]; y así, al margen de sus propósitos, convinieron en un bien universal civil, que se llama «república»”.

perspectiva (que legitima la estructura argumentativa de la *Scienza Nuova*) capta el papel de la providencia a partir de la confluencia de las explicaciones del curso de las naciones entre lo singular y universal (comunitario). La segunda perspectiva muestra que el rol de la historia ideal eterna, compañera incansable de la providencia, parece deslizarse siempre hacia la formación de sistemas jurídicos al amparo de una teología civil⁴²⁹. La correlación de efectos producidos en las dos perspectivas analizadas (individual y comunitaria) muestra la (frágil) unicidad del objeto teórico que aquí nos detiene: la providencia *qua* historia ideal eterna *qua* autoridad en el seno comunitario. Centrémonos en los dos primeros elementos a identificar, pues sobre la autoridad nos detendremos en el próximo capítulo: que providencia e historia ideal eterna se preocupen por un correr de los tiempos no debe hacernos perder de vista que esta temporalidad es inseparable de una cierta comprensión del despliegue de las potencias mentales humanas. Lo que coincide en ambas perspectivas es el énfasis por la indagación acerca de la teología civil *per se*, la cual ha de ser razonada: el estudio de las teologías civiles que se interroga por la divina providencia es el estudio de aquellas propiedades de la vida en común que, en sus litigios políticos, puertas afuera, forman la historia ideal eterna. Y aunque esta historia ideal eterna también pueda ser entendida puertas adentro (si se cierne sobre las dinámicas de transición de los tipos de dominio, por ejemplo), el protagonismo ha de serle concedido a la *autoridad*, que aquieta las revueltas sin poder momificar las leyes. Es desde esta peculiar concepción del tiempo histórico (donde historia y tiempo se vuelven inteligibles únicamente desde un marco mínimamente racional que los explique) que tiene sentido la introducción conjunta y coherente de los temas viquianos dedicados al derecho y los rituales religiosos⁴³⁰. Pero,

⁴²⁹ Pompa ha sido, de hecho, uno de los lectores de Vico que más ha remarcado este carácter político de la providencia (Pompa, 1999, 200). Tenemos la impresión de que su lectura se centra más en el *desarrollo* de las estructuras sociales que en la salvaguarda “estática” de las mismas. Es precisamente esta salvaguarda la que enfatizamos para dar cuenta de la providencia viquiana, de ese cuasi género fantástico que concierne al cuidado, a la provisión.

⁴³⁰ Lo que no obliga a hablar de secularización incluso cuando la misma terminología religiosa (y sus contenidos) no se ha marchado por completo. En esta línea de razonamiento (de la que nos apartamos) se posiciona Luft, aunque con unos presupuestos y fines divergentes respecto de la línea argumentativa global que intentamos esbozar (Luft, 1982, 163-164). Aun compartiendo el sesgo inmanente de tal interpretación, este tipo de exégesis adolece de una posición global del marco metafísico completo de la filosofía de Vico, marco en el que la finitud queda patente por fuerzas que le rebasan, sean estas sociales o naturales. Lo importante, a nuestro juicio, es el rebasamiento constitutivo supraindividual, así como la modulación de la antropología que tal rebasamiento constituye (que muestra a su vez el cariz propio de la finitud). Mover la balanza hacia el polo de la inmanencia en la filosofía de Vico no tiene por qué implicar la traducción de los elementos divinos en términos de la clásica y restrictiva proyección antropomórfica. Pues esta proyección implica, en última instancia, comprender el problema de la creatividad humana desde un paradigma secularizador, centrado en un trasvase de competencias divinas en un mundo traducido, punto por punto, desde lo teológico a lo inmanente. Esta traducción olvida que los contenidos

para llegar a tal punto, primero examinemos la cuestión con más detenimiento: desde la movilización de la providencia hacia el temor en los hombres individualizados, por un lado; desde las dinámicas extrasubjetivas, por el otro.

[§4] Anteriormente indicamos la distinción analítica entre la salida del salvajismo y los procesos evolutivos de las naciones. Vimos como la conformación de lo social diluía la presunta originariedad de una soledad absoluta y fundante. Ahora trabajamos con esa “primera soledad”, pero bajo el aviso de quedar transida siempre por lo social. Una de las explicaciones que más abundan en la *Scienza Nuova* en torno a la formación de lo comunitario es aquella que nos habla del pavor de los primeros hombres caídos y alejados de la fe hebrea, los gigantes, ante el resplandor del rayo en el cielo. Esta caída (tanto teológica como coincidente con las clásicas hipótesis modernas de las condiciones humanas originarias) explica cómo el mundo que rodea a los primeros seres humanos determinará sus relaciones para con el mismo según lo primitivo de sus mentes, generalmente erradas sobre la verdad de del cosmos. Erradas, decimos, pero sin olvidar que, para Vico, los seres humanos tienden a decir la verdad, por lo que estos errores de perspectiva se erigen en discursos *verosímiles* que explican metafísica y poéticamente el mundo. En esta tendencia a la verosimilitud y el peculiar “realismo viquiano” que parte del verdadero ente divino (Sanna, 2001, 108), se establece la existencia de una providencia en la que los hombres creen y le adscriben ciertas características. La coincidencia entre tales características atribuidas y las auténticamente divinas posiblemente difieran pero, a ojos de Vico, de esta manera queda probada la existencia del ente postulado.

del mundo inmanente pueden tener su significación propia y *ofrecer resistencia* a tal traducción. Aun en el caso de usar la expresión “secularización” para referir el proceso creativo a la tradición filológica de la Biblia (Luft, 1982, 168-169), persiste un problema: Vico, aunque concede una importancia inconmensurable al lenguaje, no olvida en ningún momento que sus funciones tienen tanto el carácter creador de la proyección antropomórfica como su origen en una reacción directa al mundo físico que las provoca. El hombre más salvaje tiene en su haber elementos ajenos a su propia subjetividad y a su razón para adecuarse progresivamente al mundo (mediante una razón *tutta spiegata*). El concepto de providencia, con todas sus deficiencias, plantea precisamente este reto de la nueva ciencia: ser un motor heterogéneo al ser humano y a la vez consustancial al mismo, una exterioridad que le pertenece y define su racionalidad precisamente por no ser expresable en términos racionales. ¿Puede entenderse así en términos trascendentes y religiosos? Sin duda alguna. Pero también se vuelve legítimo comprenderlo desde un paradigma inmanente en el que el objeto conformado de la fantasía *no sea un mero ensueño*, ni la insalvable distorsión, de los primeros y de los últimos hombres, de su mundo habitado.

Antes de describir las características de la providencia que nos ofrecían los pueblos antiguos, conviene detenernos en un momento analíticamente previo, que sería el efecto prerreflexivo que genera el rayo en las mentes de los primeros hombres. Éstos, en tanto que hombres, poseen ya las capacidades mínimas de elaborar un elenco de saberes, que se entenderán como saberes poéticos a falta del desarrollo de su raciocinio. Pero el empuje mismo hacia la conformación de tales saberes surge por medio del impacto que producen los fenómenos exteriores del mundo que aún no llegan a comprender. La situación inicial que plantea Vico se contextualiza, desde las ciencias naturales de su época, con las condiciones terrestres y atmosféricas que hubo de haber tras el diluvio universal. En ella, los actores de la representación son los gigantes, humanos alejados de la verdad hebrea, caídos así doblemente en el pecado, que viven aislados, salvajes y feroces. Se plantea así un mundo azotado por fenómenos meteorológicos extremos, los cuales favorecen reacciones psicológicas suficientemente anormales como para generar nuevas experiencias que modulen la conciencia:

Il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi [...]. Quivi pochi giganti, che dovetter esser gli più robusti, ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'alture de' monti, siccome le fiere più robuste ivi hanno i loro covili, eglino, spaventati ed attoniti del grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo. E perché in tal caso la natura della mente umana porta ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura, [...] e la natura loro era, in tale stato, d'uomini tutti robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le loro violentissime passioni, ; si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove, [...], che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse dir loro qualche cosa⁴³¹ (SN44 §377).

⁴³¹ “El cielo brilló finalmente, tronó con rayos y truenos espantosos [...]. Y entonces unos pocos gigantes, que debían ser los más robustos, y que estaban dispersos por los bosques en las alturas de los montes, del mismo modo como las fieras más robustas tienen allí sus cubiles, asustados y atónitos ante ese gran efecto del que ignoraban su causa [razón], elevaron los ojos y advirtieron el cielo. Y puesto que la naturaleza de la mente humana lleva a que en tales casos atribuya el efecto a su propia naturaleza, [...] y su naturaleza era, en aquél estado, la de hombres de robustas fuerzas corporales, que, aullando y rugiendo, expresaban violentísimas pasiones; por ello, se imaginaron que el cielo era un gran cuerpo animado, que por su aspecto lo llamaron Júpiter [...] que con el silbido de los rayos y con el fragor de los truenos quería decir algo”. La misma explicación resumida la hallamos 1) en los *principios* (SN44 §301), aunque orientada a la explicación de los procesos migratorios (SN44 §299); 2) al final de la obra, con el matiz de que en esta última se insiste más en el carácter de regulación moral que lleva a cabo la providencia. En su descripción señala que la providencia hizo que los gigantes: “A primi fulmini dopo l’universale diluvio, da se stessi atterrandosi per entro le grotte de’ monti, s’assegottissero ad una forza superiore, ch’immaginarono Giove, e, tutti stupore quanto erano tutti orgoglio e fierezza, essi s’umiliassero ad una divinità; che, ‘n tale ordine di cose umane, non si può intender altro consiglio essere stato adoperato dalla provvidenza divina per fermargli dal loro bestial errore entro la gran selva della terra, affine d’introdurvi l’ordine delle cose umane civil” (SN44 §1097). / (“Con los primeros rayos después del diluvio universal, al esconderse en las grutas de los montes, se sometieran a una fuerza superior, que imaginaron como Júpiter, y, llenos de estupor cuanto antes lo habían estado de orgullo y fiereza, se humillaron ante una divinidad. Pues, en tal orden de las cosas humanas, no se puede entender que haya sido obrado otro

Los gigantes, por su condición robusta y sus mentes aún adormecidas, proyectan la idea de sí mismos en un acto de idolatría, y contemplan los rayos y el cielo como un dios que es cuerpo. Aunque también, por el hecho de ser cuerpo, ese dios quiere comunicar algo a los hombres. Es aquí donde entran los principales mensajes de las religiones, comunes a todas las naciones: ese dios habla por rayos, que eran sus gestos, y de ahí surge la necesidad de ser interpretado mediante la *adivinación* (SN44 §379); por no matarlos con sus rayos, es el *salvador* de los hombres (SN44 §380); en tanto que salvador y, mediante el temor provocado, *posee* a los hombres bajo su voluntad, manifestándose así la *autoridad* divina (SN44 §387). Estamos dotados ya de un aparataje suficiente para entender las dinámicas sociales que se provocan a partir de las primeras impresiones psicológicas. Desde las miradas pavorosas y prerreflexivas de los primeros hombres, que se dirigen hacia un rayo convertido en Júpiter, hasta la formación de castas sacerdotales que formalizan en ritos el mismo pavor al rayo, nos encontramos en el ínterin peculiar del reconocimiento de la providencia rectora de las naciones gentiles. La característica esencial de esta providencia *para* las naciones gentiles atañe a la capacidad de predecir el futuro mediante augurios, idea que vincula la *previsión* de acontecimientos con la *provisión* de dones al hombre para el mantenimiento de su comunidad. Idea a la que, además, habrá que extirparle el primer aspecto, pero que por el momento ratifica la persistencia de lo divino y la instauración de los cultos religiosos en todas las naciones, donde los sabios de las mismas y de todas las épocas (con la excepción de epicúreos y estoicos) confirmaban la providencia:

Con l'ordine físico che si osserva ne'moti de' corpi [...] en nella cagion finale sopra l'altre naturali cose minori osservata. E pure sull'conomia delle cose civili essi ne dovevano ragionare con tutta la proprietà della voca, con la quale la provvidenza fu appellata «divinità» da «*divinari*», «indovinare», ovvero intendere o 'l nascosto agli uomini, ch'è l'avvenire, o 'l nascosto degli uomini, ch'è la coscienza⁴³² (SN44 §342).

En este pasaje nos topamos con la génesis del descubrimiento de la providencia por las naciones: éstas, *equivocadamente*, tomaban la providencia de Dios como aquel atributo de los dioses que les permitía conocer el futuro de ciertas decisiones (de ahí las funciones institucionales de los sacerdotes que se orientaban a la interpretación de los

consejo de la providencia divina para frenarlos en su error bestial dentro de la gran selva de la tierra, a fin de introducir el orden de las cosas humanas civiles”).

⁴³² “La providencia la confirman los sabios de todas las épocas (salvo epicúreos y estoicos) “con el orden físico que se observa en los movimientos de los cuerpos [...] y en la causa final observada [por encima de] las otras cosas naturales menores. Y precisamente debieron razonarla en la economía de las cosas civiles con toda la propiedad de la palabra, según la cual la providencia fue llamada «divinidad» de «*divinari*», «adivinar», o entender lo desconocido a los hombres, que es el porvenir, o lo desconocido a los hombres, que es la conciencia”.

augurios). La causa final que inteligimos en el cosmos no debe hacernos suponer una teleología total de la historia, sino que remite a la consumación de la perfectibilidad de las naciones, a su *acmé*. Por ello, al estudiar las propiedades eternas de la providencia hemos de quedarnos con su potencia para la estructuración de un orden cósmico y humano, y no con las hipótesis que podamos formular acerca de la predicción de acontecimientos futuros⁴³³. Del género fantástico no tiene por qué extraerse un saber análogo, en su versión moderna y racional: ese género puede esconder elementos que nos obliguen a replantearnos qué objeto le conviene verdaderamente en un discurso no sólo verosímil, sino, además, válido para nuestros días⁴³⁴. Aunque no nos encontremos con un proceso de estricta proyección (pues requiere de esa exterioridad explicativa que sería la *verdadera providencia dejando creer a los hombres en la falsa providencia*), sí que hemos de desplazar el acento de la teología natural y vulgar que interpreta los augurios hacia una antropología que da cuenta de la necesidad de interpretarlos.

En resumidas cuentas: de la providencia, que es el atributo de la sabiduría infinita de Dios, los antiguos colegían propiedades que nos están vedadas en la reflexión racional. Pero una de esas propiedades sí que le compete a la providencia en su relación con los seres humanos: la de permitirnos comprender *nuestra propia conciencia*. De no ser un católico confeso, casi podríamos decir que aquí Vico dio los primeros pasos hacia una genealogía de la moral de corte nietzscheano. Y ciertamente tal perspectiva, aunque arriesgada, tiene elementos de interés para nuestro trabajo: la Ciencia que Vico pretende elaborar da cuenta de los fenómenos psico-sociales que llevan al ser humano a someterse, en parte voluntariamente (y siempre necesariamente) a unos principios de *orden*, por mínimos que éstos sean. Esta ciencia no contempla la bondad innata del hombre, sino la bondad a la que se somete a través de los circuitos normativos de una

⁴³³ Con ésta delimitación del concepto de providencia, que obliga a los hombres a someterse a normas (SN44 §338) se puede aclarar la distinción en torno al tratamiento del concepto entre Vico y Agustín en dos puntos: 1) aunque ambos rechacen la potestad de la adivinación, Vico la considera útil para mostrar la creencia en la providencia como *eterna propiedad* de los seres humanos; 2) la providencia no se prueba principalmente a partir del orden total de los entes, sino más bien desde los movimientos internos de las naciones hacia la perfección de la justicia, perfeccionamiento que ha de darse parejamente a la misma conservación del hombre: “Qui prouve non si possono più sublimi disiderareche queste istesse che ci danno la naturalezza, l’ordine e ‘l fine, ch’è essa conservazione del gener umano” (SN44 §344) (“No se pueden desear pruebas más sublimes, sobre un argumento divino que contiene todas las cosas humanas, que estas mismas que nos proporcionan la naturalezza, el orden y el fin, que es la conservación del género humano”). Esta misma conservación constituye una prueba del alejamiento de Vico de todo discurso relativo al *éschaton* y a la salvación ultraterrena, juego en el que no entra a la hora de ceñirse a los principios comunes a todas las naciones.

⁴³⁴ Pues, siguiendo las claves exegéticas de Vico, la sabiduría vulgar “transformaba su *teología poética* en *antropología* al identificar a sus dioses con el *factum* y al recuperar el proceso imaginativo con el que creaba a esos dioses” [traducción nuestra] (Luft, 1982, 156).

teología civil. Orden aprehendido por una Ciencia que, como trata de verdades eternas, concierne a la armonía y regularidad de los fenómenos que investiga.

El radio de acción de la providencia queda especialmente circunscrito si quisiésemos ver en él algo que fuese más allá de la regularidad de los fenómenos naturales (y sociales⁴³⁵), alejándose así de su identificación con los milagros sobrenaturales: “La fisica degl’ignoranti è una volgar metafísica, con la quale rendono le cagioni delle cose ch’ignorano alla volontà di Dio, senza considerare i mezzi de’ quali la volontà divina si serve”⁴³⁶ (SN44 §182). Estos medios, sin ir más lejos, *son exactamente los mismos procesos humanos* que despliegan los potenciales de las naciones en las que son actores y partícipes. Estos procesos siempre parten de una religiosidad que surge con el choque de lo exterior. Entre los medios providenciales encontramos tanto la falta de raciocinio humano con la que desfigurar la realidad, como las instituciones religiosas instauradas a la luz de esa realidad distorsionada. La exterioridad de fuerzas (rayos, terremotos) hace que los primeros humanos interpreten erróneamente la divinidad, la cual de hecho existe. Pero no es esa fuerza la que demuestra su existencia, *sino tan sólo el hecho de que se someten a ella*⁴³⁷. De este modo, las dinámicas psicológicas provocadas por la providencia en los hombres primitivos tienen también su correlato peculiar en la comprensión que los hombres modernos y racionales tienen de la misma: “Ma la provvidenza [...] ci si fa apertamente sentire in quelli tre sensi: –uno di maraviglia, l’altro di venerazione c’hanno tutti i dotti finor avuto della sapienza innarrabile degli antichi, e ‘l terzo dell’ardente disiderio onde fervettero di ricercarla e din conseguirla”⁴³⁸ (SN44 §1111). Desde la consecución

⁴³⁵ Aunque Vico insiste más en la regularidad de lo social (a diferencia del tratamiento de la providencia por Agustín de Hipona, así como de toda la tradición de la Stoa, que se centraba más bien en la regularidad del cosmos en general), en este aspecto examinamos más bien la liminaridad existente entre el rayo “natural” y la entrada en sociedad que este rayo, aprehendido poéticamente, provoca. Recordemos que lo natural como tal, en las naciones antiguas, se entiende desde caracteres poéticos, y por ellos tremendamente antropomorfizados: geografía, astronomía, cosmología... Todos estos saberes arcaicos hablan, según Vico, idealizando al ser humano y a sus dioses.

⁴³⁶ “La física de los ignorantes es una metafísica vulgar, con la que atribuyen las [razones] de las cosas que ignoran a la voluntad de Dios, sin considerar los medios de los que se sirve la voluntad divina”.

⁴³⁷ Esta forma de proceder de la providencia, por otra parte, limita también lo inescrutable del plan divino, por lo que, si de inescrutable hablamos, esta característica se asociará con mayor facilidad a la gracia que a la providencia. Pues los sabios, que contemplan a Dios, sí que pueden comprender los procesos histórico-jurídicos de las naciones a partir de una reflexión razonada sobre los fenómenos que estudian, aunque no puedan desligarse completamente de sus vínculos comunitarios y del efecto de obediencia que éstos generan.

⁴³⁸ “Pero la providencia [...] se nos hace sentir abiertamente en estos tres sentidos: uno de asombro, otro de veneración que han tenido todos los doctos hasta ahora por la sabiduría inenarrable [inalcanzable] de los antiguos, y el tercero del ardiente deseo por el que ansiaron buscarla y conseguirla”. Los dos sentidos de “innarrabile” son válidos para el texto presente: pues estos orígenes son maravillosos (*fantásticos*) y,

efectiva de una mente plenamente desarrollada también hallamos la necesidad de explicar el mundo mediante la providencia y esta misma genera en nosotros una serie de efectos psicológicos (asombro, veneración, deseo) que provocan, estipulan y mantienen la vida en sociedad. Claro que también los intelectuales pueden equivocarse respecto a la naturaleza de la providencia, y, debido a su vanidad y a la vanidad de las naciones a las que pertenezcan, las ideas que tengan sobre la providencia pueden desfigurarse por completo. Ciertamente, no es lo mismo el asombro que el pavor, pero ambas experiencias promueven lo comunitario. Las coincidencias en las dinámicas psicológicas entre hombres primitivos y modernos frente a lo inconmensurable son, entonces, mayores de lo que pudiésemos imaginar: nuestra capacidad de conocer, razón mediante, ciertas verdades fundamentales del mundo civil, no nos exonera de la deuda para con el mundo civil en el que nos educamos. Pues, para Vico, también en el plano teórico más elaborado se produce un efecto de adscripción a una doctrina, adscripción que es plenamente equivalente a un efecto de sumisión:

Siccome la metafisica de' filosofi per mezzo dell'idea di Dio fa il primo suo lavoro, ch'è di schiarire la mente umana, ch'abbisogna alla logica perché con chiarezza e distinzione d'idee formi i suoi raziocini, con l'uso de' quali ella scende a purgare il cuore dell'uomo con la morale; così la metafisica de' poeti giganti, ch'avevano fatto guerra al cielo con l'ateismo, gli vinse col terrore di Giove, ch'appresero fulminante. [...] Che le menti, per far buon uso della cognizione di Dio, bisogna ch'aterrino se medesime⁴³⁹ (SN44 §502).

Estas mentes no son sólo aquellas de los poetas gigantes, sino las de todas las épocas y hombres, pues tienen el carácter de “eterna propiedad”, siempre y cuando no consideremos el desarrollo de las facultades mentales y su paralelismo con las mentes de las primeras naciones como una metáfora desafortunada⁴⁴⁰. Los pensadores, al hablar

además, su originariedad no es tal, al menos literalmente, tal y como Vico critica a las *borie dei dotti e delle nazioni*.

⁴³⁹ “Así como la metafísica de los filósofos por medio de la idea de Dios cumple su primera tarea, que es esclarecer la mente humana, que necesita de la lógica para formar sus razonamientos con claridad y distinción de ideas, con el uso de las cuales desciende a purgar el corazón del hombre con la moral; así la metafísica de los poetas gigantes, que habían declarado la guerra al cielo con el ateísmo, le venció con el terror de Júpiter, que percibieron fulminante. [...] Que las mentes, para hacer un buen uso del conocimiento de Dios, necesitan atemorizarse a sí mismas”.

⁴⁴⁰ “Et in eo quoque divinae providentiae ordo est cum admiratione suspiciendus: quod, ut pueri omnia libidine eligunt et violentia exequentur, adolescentes phantasia plurimum pollent, viri ratione puriore, senes solida prudentia res censent [...] ita ius naturale primum lege iustae, ut ita dicam, libidinis iustaeque violentia ortum, deinde quibusdam iustae violentiae fabulis inductum, tandem ratione aperta et generosa veritate totum perfectum extaret”(DU I, CCXIX.). (“Y también en esto el orden de la Divina Providencia es digno de ser contemplado con admiración: pues, tal como los niños lo eligen todo por puro deseo y lo persiguen con violencia, los adolescentes poseen sobre todo una pujante fantasía, los hombres juzgan las cosas con una más pura razón y los ancianos con sólida prudencia [...], así también aparecería el derecho natural, originado primero en la ley de un, por así decirlo, justo deseo y de una justa violencia,

de moral, deben aludir a un principio superior al meramente humano con el que mejorar a la nación o, incluso, al género humano al completo. Cualesquiera razones aducidas, por doctas que sean, necesitan de la remisión a un fundamento último para obtener su validez, especialmente cuando nos referimos al terreno de la moral. Podemos atestiguar que en el salto y despliegue de la metafísica poética a la filosófica se mantienen elementos propios de la mente más primitiva, elementos que aún nos determinan y explican el mantenimiento de los órdenes jurídicos en los que nos encontramos inmersos. Pues si realmente el *ars topica* de Vico ha de valer tanto como la filosofía crítica de la Modernidad, no podemos asumir que la imaginación, la memoria, el ingenio y la fantasía no operen en los órdenes humanos más elaborados; el mundo de los hombres ha consumado el derecho más igualitario, ciertamente, pero su mantenimiento y legitimidad no dependen únicamente de nuestra capacidad de abstracción. La adscripción a las leyes ha de contener algún elemento que no puede racionalizarse previamente, que nos vincule a ellas poniendo en juego todas nuestras capacidades intelectuales. En este sometimiento al principio providencial, como autoridad última de Dios que alcanza hasta la conciencia más libre, hallamos la vinculación a lo comunitario que se produce desde las experiencias más profundas y fundamentales del ser humano.

B. Providencia *inter* naciones

[§1] La providencia hace correr a las naciones a su perfeccionamiento según el esquema “mandato de la mente-sumisión del cuerpo”. En cuanto que el rayo quedaba aprehendido como mensaje de Júpiter, se generaban toda una serie de disposiciones socio-culturales en torno a la formación de una teología civil susceptible de ser razonada: el cuerpo de Júpiter *habla* y ha de descifrarse su mensaje para obedecerlo. La distinción entre mente y cuerpo puede estirarse analógicamente en la medida en que *nosotros razonamos* tal teología civil. Pues, tomadas las naciones en esta conjunción dual, la *Scienza Nuova* entiende que el sustrato material de las naciones son sus religiones, lenguas, tierras, nupcias, casas (nobiliarias), armas, poderes, magistraturas y leyes (SN44 §630). Todo ello forma un compendio de elementos que, puestos en juego,

introducido luego bajo ciertas fábulas de una justa violencia, y, por último, perfeccionado por la razón abierta y la generosa verdad”).

y atendiendo a las situaciones que se van produciendo desde una óptica jurídica, manifiestan un orden en el despliegue de los fenómenos que le hace a Vico pensar en una mente ordenadora y propietaria. Mente que, por supuesto, no se encuentra en conexión directa y dependiente del cuerpo celestial, pero que tampoco tiene sentido plantear su existencia si no es en relación a los avatares jurídico-políticos de las naciones. Esta mente o sabiduría infinita, la providencia, se revela como la *constatación de los movimientos de las naciones hacia la estipulación de un ordenamiento jurídico, tendente a confluir con el derecho natural para el mayor número posible de habitantes*. Esta ordenación chocaba, ya desde el *De Antiquissima*, con los intereses privados de cada uno de los componentes de la sociedad. Y sin embargo, ello no constituía una traba, sino la prueba misma de la existencia de una providencia divina, mente ordenadora de un cuerpo a veces rebelde como es el de las naciones, el cual se constata como

Uscito da una mente spesso diverso ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti, quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini più ampi, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra⁴⁴¹ (SN44 §1108).

Contemplada la providencia como probada y existente, hasta el momento nos habíamos centrado en la permisividad que ésta ofrecía para ser erróneamente entendida en la sabiduría poética. Con ello, ésta persistiría en el legado cultural, siendo así objeto de reflexión adecuada por los filósofos (SN44 §362). Ahora Vico se encarga de contemplar el cariz más peculiar de la providencia: no a partir de las pruebas que la demuestran como principio de la formación de las religiones, sino a partir la intelección de la racionalidad de los movimientos propios de la sociedad. Estos movimientos son los que se mueven hacia el bien común y la conservación del género humano. La conservación tan sólo es posible desde un inicial rigor legal, centrado en atemperar a los hombres (DU I, CLXXXIX), pues este rigore exorciza la bestialidad y el egoísmo de los hombres.

Las dinámicas más propias de la providencia en el *corpus* social han de aprehenderse a través de los fenómenos jurídicos que examinamos, cotejándolos con las propias fuerzas morales (para el bien y para el mal) que se hallan en los seres humanos. De tales principios morales (que lo son también en su sentido negativo) puede llegar a

⁴⁴¹ “Salido de una mente muy distinta, a veces del todo contraria y siempre superior a los fines particulares que los mismos hombres se habían propuesto; estos fines restringidos que, convenidos en medios para servir a fines más amplios, ha obrado siempre para conservar la generación humana en esta tierra”.

configurarse un orden jurídico positivo y divergente de los principios más egoístas que lo habían puesto en marcha. Estos principios jurídicos someten al ser humano, y, en tal efecto de sumisión, generan un orden cívico que, partiendo de las lacras humanas, las transfigura en útiles comunes:

La legislazione considera l'uomo qual è, per farne buoni usi nell'umana società; come della ferocia, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono gli tre vizi che portano a travverso tutto il gener umano, ne fa la milizia, la mercatanzia e la corte, e sì la fortezza, l'opulenza e la sapienza delle repubbliche; e di questi tre grande vizi, i quali certamente distruggerebbero l'umana generazione sopra la terra, ne fa la civile felicità⁴⁴² (SN44 §132).

Considerado al individuo atómicamente no obtenemos nada especialmente interesante para entender los procesos del derecho natural. Sin embargo, en cuanto el individuo se analiza desde la óptica de las relaciones que se generan entre éste y los demás, el objeto de estudio no serán tanto sus pasiones y virtudes, cuanto los procesos que facilitan el despliegue de sus potencias en un marco genérico de convivencia y conflictos. Este marco, jurídico por lo demás, será el que transfigurarán los instintos egoístas en útiles para el común, útiles gracias a los cuales una república puede mantenerse en pie. La mutación de vicios privados en virtudes públicas será lo que ha hecho pensar a una serie de intérpretes que aquí nos encontramos con una suerte de principio hegeliano de “ardid de la razón”, que, de un modo más formal, puede entenderse como “heterogeneidad de los fines respecto de los medios” (Berlin, 2000, 122-123; Goretti, 1968, 352; Luft, 1982, 152-153)⁴⁴³. El caso es que Vico lo llama sencillamente providencia, puesto que entiende que tan mutación sólo es posible si entendemos que ésta permite de facto la consumación de un derecho natural progresivamente más justo dentro de los reajustes racionales que se producen en la historia del derecho civil:

⁴⁴² “La legislación considera al hombre como es, para hacer buen uso de él en la sociedad humana. Así, de la ferocidad, de la avaricia y de la ambición, que se encuentran en todo el género humano, hace la milicia, el comercio y la corte, y de ahí la fortaleza, la opulencia y la sabiduría de las repúblicas; y a partir de estos tres grandes vicios, que ciertamente destruirían la generación humana sobre la tierra, resulta la felicidad civil”.

⁴⁴³ El problema de esta definición de la providencia en autores como Luft o Berlin es que, a nuestro entender, toman la parte por el todo. Ciertamente, la autoproducción de leyes y naciones (que no tanto de *historia*) constituye una discusión fundamental acerca de la providencia. Pero da la impresión de que éstos autores abordan la providencia exclusivamente desde la óptica de la tensión entre libertad individual (y liberal, dicho sea de paso) y fenómenos históricos generados. Las dimensiones más cercanas a la ontología política (el problema de la autoridad, conformación de la subjetividad en el seno de lo común, etc.) quedan obliteradas en tales lecturas. Siguiendo esta estela, la noción de providencia queda únicamente remitida a su cualidad *previsora*: si los hombres, al actuar, cumplen con sus intenciones connaturales, y con ello la providencia tendría un cariz inmanente, o si, al hacerlo, generan un plus que, al ser inteligible, obliga a pensar en una mente ordenadora y teleológica (Bocardo, 1995/1996, 308-309).

Questa Dignità prova esservi provvidenza divina e che ella sia una divina mente legislatrice, la quale delle passioni degli uomini, tutti atenuti alle loro private utilità, per le quali viverebbono da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili per gli quali vivano in umana società⁴⁴⁴ (SN44 §133).

La providencia se erige ya no sólo como la fuerza de impacto que obliga a los hombres a reverenciarla, sino que ahora se aprehende filosóficamente como mente eterna ordenadora de las repúblicas. Las naciones eran impelidas a interpretar los signos de la divinidad para actuar, y esto hacía que se proveyesen de leyes y mandatos con los que regular su conducta y costumbres. A partir de ese error de perspectiva se conseguía que los intereses individuales se sometiesen a patrones civiles comunes, y en la pugna entre lo privado y lo público, lo egoísta y lo virtuoso, surgían conflictos inevitables entre clases que apuntaban a la consecución final de *aequum bonum* o justicia equitativa, modelo jurídico óptimo a los ojos de Vico. Sucede así, tal y como quedó estipulado desde el *De Antiquissima*, que Dios provee a los hombres un estado político cada vez más justo pese al egoísmo y la necesidad tan propios de aquéllos. Es por ello que se ha llegado a comprender esta idea de providencia como un anuncio de la astucia de la razón hegeliana, la cual se sirve de las pasiones humanas, sean nobles o abyectas (aunque Dios gusta habitualmente de las últimas), para lograr así unos fines políticos mejores a los previamente dados.

Esta identificación de la providencia viquiana con la astucia de la razón hegeliana fue relativamente aceptada con normalidad (lo mismo que otros vínculos entre el napolitano y el catedrático de Berlín) hasta que Piovani puso contra las cuerdas tales afirmaciones. En su famoso escrito *Vico senza Hegel*, Piovani ataca aquella afinidad que Croce estipulaba entre *providencia* (viquiana) y *astucia de la razón* (hegeliana). Sin negar la validez de las críticas que Piovani ofrece a lo largo de su disertación, esta crítica en concreto sorprende por su brevedad a la hora de impugnar la identificación entre ambas. Aquello en lo que no se repara, afirma, es en que la diferencia entre ambas no es tan sólo nominal, pues queda por investigar todo el campo semántico que abre cada concepto⁴⁴⁵. Con esta matización, Piovani critica la plena

⁴⁴⁴ “Esta dignidad prueba que existe la providencia divina y que hay una mente legisladora, que de las pasiones de los hombres, siempre pendientes de sus provechos privados, para los que vivirían como bestias en soledad, ha hecho los órdenes civiles, por los que viven en una sociedad humana”.

⁴⁴⁵ “La diferencia que hay en la denominación de *Providencia* y no de *Razón*: la misma deferencia lexical hacia una desafiante palabra tradicional no puede sino implicar, de hecho, una serie de distinciones a indagar” [traducción nuestra] (Piovani, 1986, 565).

coincidencia de razón y providencia, tarea más bien reservada a la asimilación exegética que Croce hizo de Vico que una explicación aséptica de la obra Viquiana. Pero la misma distinción que establece a partir de los campos léxicos de *providencia* y *razón* en Vico y Hegel tampoco quedan explícitos por su parte: tendríamos que asumir que no coinciden en su campo semántico y mantenernos así en una cauta lectura historicista de ambos. A nuestro entender, el problema de tal aseveración reside en la misma idea que tiene Piovani de la providencia viquiana, la cual queda como un elemento amorfo que a veces hace de nuevo concepto y otras veces se mantiene dentro del léxico tradicional de la providencia⁴⁴⁶. En absoluto negamos que la providencia no tenga esa poca definición tan característica suya, cuestión que no nos hemos cansado de repetir. Sin embargo, lo que sí que impugnamos son dos ideas al respecto: 1) que la providencia “clásica” sea entendida sin los elementos *racionales* de la Stoa, a más inri heredados por el cristianismo, tal y como vimos en el segundo bloque de la tesis; 2) que se haga valer la interpretación “cristiana” de la providencia como contrapeso efectivo a su asimilación a la racionalidad para no equipararla con la astucia de la razón hegeliana. Piovani no niega que la providencia sea entendida como mente ordenadora y legisladora, y con ello, dotada de una racionalidad incluso superior a la nuestra (Piovani, 1968, 583), pero señala a su vez un hiato entre la producción humana y la racionalidad de lo providencial, “testimoniando [con ello] a favor de la racionalidad del *homo faber*, que no equivale a testimoniar a favor de la propia racionalidad” (ibid.). El rechazo de la confluencia entre Vico y Hegel parte de un mayor apego que Piovani atisba en el primero respecto a los *facta* históricos, dedicación que vuelve imprescindible la tarea constante de la filología. Con ello, además, aparta a Vico de la conceptualización total de la historia al estilo de Hegel. Sin embargo, al razonar de tal modo se deja completamente de lado el rol de la historia ideal eterna viquiana, amén de reducir el objeto del mundo civil a la discusión sobre las libertades individuales y eliminar con

⁴⁴⁶ Otras interpretaciones contemporáneas sobre la providencia en Vico, como es la de Pierre Girard, hacen coincidir la providencia con una suerte de uso metodológico de la razón (Girard, 2001/2002, 133). No obstante, esta lectura no coincide con la exégesis croceana. O, al menos, no totalmente. Nuestra lectura de la providencia difiere de la última expresada: no porque Girard la despoje de todo elemento sustancial, idea con la que coincidimos, sino porque no entendemos que la operación de desubstancialización obligue a pensar la providencia como “un simple medio metodológico” (ibid.). La interpretación de Girard oblitera, al proceder de este modo, las implicaciones que tiene en Vico la identificación de providencia con autoridad. Pongamos un ejemplo clave: si ambas coinciden, la autoridad quedaría eliminada metodológicamente en los últimos tiempos, pues esa razón *tutta spiegata* podría hacerse cargo de sí misma sin un aparataje que solamente era idóneo para comprender los primeros tiempos feroces. La autoridad, no obstante, persiste, en distintas modalidades (SN44 §§942-946), así como lo hace, a nuestro parecer, la providencia que ya no es equiparable a un Dios único y eterno, sino a los principios del desarrollo del derecho natural en las naciones.

ello toda referencia a la resolución de los conflictos políticos desde la perspectiva del derecho. Y esos elementos aparecen constantemente en Vico. Porque, como ya insistimos en el capítulo XIV, Vico no propone a un ser humano que se dedica a crear imaginativa y abstractamente en la marea de una historia no absoluta pero sí reverenciada; su interés, constantemente evidenciado, se circunscribe en las creaciones del hombre dentro del marco social y por mor del mismo, no de la historia⁴⁴⁷.

Por otra parte, el sentir de Vico acerca de los procesos históricos, lo mismo que en Hegel, ha de constatar la consumación de lo racional de aquellos que consiguen imponer su gobierno sobre los demás. Ciertamente que en Vico encontramos un amargor alejado de las declamaciones triunfalistas de Hegel⁴⁴⁸. Pero, sin duda, lo que ambos comparten es la consciencia de la necesidad de inscribir en el mundo cultural una justificación razonada de lo dado. Uno de los ejemplos más claros al respecto lo expone Vico al señalar que, en las naciones gentiles, los auspicios siempre legitiman las conquistas mediante la fortuna de las armas, “Lo che tutto non può provenire altronde che dal concetto innato della provvidenza c’hanno universalmente le nazioni, alla quale si debbono conformare, ove vedono affliggersi i giusti e prosperarsi gli scellerati”⁴⁴⁹ (SN44 §964). No estamos ante una idea cínica de la escritura de la historia por parte de los vencidos, sino más bien ante la necesidad de regular de algún modo la inestabilidad derivada del conflicto para apresurar al máximo un *ordo* jurídico que haga que las naciones se mantengan dentro de los carriles de las eternas verdades del derecho. Esta providencia no anuncia la ayuda numinosa de Yahvé a los judíos, tal y como explicaba Filón, sino que apunta directamente a mantener un marco jurídico desde el cual domeñar, con el tiempo, las mismas pasiones de los hombres, que no han sido los que han provocado directamente ese orden, sino más bien su destrucción. La providencia

⁴⁴⁷ Dicho sea de paso, con ello también se relativiza la potencia de la crítica de Piovani al interés de Vico por la realización de sus producciones centradas en el *acmé* (Piovani, 1986, 576): pues el hecho de que Vico esté interesado en el proceso no significa que no lo esté también en la consumación de lo buscado (y afirmar que a Hegel sólo le interesa la realización final también comporta una lectura demasiado ligera).

⁴⁴⁸ Triunfalismo que es más repetido que hallado en los textos. Por poner un ejemplo: “Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, surge siempre al pensamiento necesariamente la pregunta: ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio? [...] El interés de aquella reflexión sentimental no consiste propiamente tampoco en cernerse sobre aquellas visiones y los sentimientos correspondientes, y en resolver de hecho los enigmas de la providencia, que aquellas consideraciones nos han propuesto, sino más bien en complacerse melancólicamente sobre las vanas e infecundas sublimidades de aquel resultado negativo” (Hegel, 2001, 80).

⁴⁴⁹ “Todo lo cual no puede provenir más que del concepto innato de providencia que tienen las naciones universalmente, a la cual se deben conformar, cuando ven afligirse a los justos y prosperar a los desenfrenados”.

viquiana, si en algo ha de parecerse a la hegeliana astucia de la razón, es en la insistencia del logro de unas ciertas estructuras jurídicas pese a las disposiciones particulares de los individuos implicados en el proceso.

La providencia, siendo estudiada en forma de ciencia, modula a la ciencia como una *teología civil razonada de la providencia divina* (SN44 §2). Pero esta ciencia puede ser investigada desde los principios eternos del derecho, que consideran al hombre como es y no como debe ser (SN44 §§131-132), los cuales son capaces de transformar los vicios humanos en virtudes dentro del seno de las repúblicas. La consecuencia inmediata para Vico (y circular para nosotros) es que de ahí se colige la providencia divina. Pero, en cualquier caso, y asumiendo un cierto platonismo en el discurso viquiano, ¿cómo es posible esto, si el derecho trata a hombre partiendo de sus mismos defectos, los cuales difícilmente pueden explicarse desde la idealidad de los principios? La explicación se resume en que no puede haber un movimiento natural del vicio a la virtud si no es contemplado desde una razón superior que transfigura lo útil individual en útil social. Tal argumentación, a pesar de todo, no se mantiene idéntica en toda la estructura de la acción providencial dentro de la *Scienza Nuova*: lo que se explica en las *degnità* o axiomas de la *Scienza Nuova* al respecto es tan sólo el aspecto formal, aspecto que ha de complementarse con la experiencia peculiar a través de la cual los hombres se sienten forzados y sometidos a acatar una serie de normas que transgreden los límites de sus acciones meramente egoístas.

En este último sentido, Piovani acierta al afirmar que en Vico no hay una glorificación de la racionalidad *per se*. Más bien nos encontramos ante un intento de justificar la consumación de un orden político guiado por la máxima racionalidad jurídica que sea posible fácticamente⁴⁵⁰. A este orden no se llega por la fuerza de la racionalidad, sino más bien por la asimilación de la fuerza previa, constituida posteriormente en racionalidad. Con ello Vico se separa también de una posible lectura de su providencia que la hiciese equivaler al hado estoico, cuestión que procedemos a exponer para dejar delimitados los vínculos entre libertad y necesidad en el seno de la comunidad, tema que trataremos en capítulos ulteriores.

⁴⁵⁰ Pues la democracia vuelve a dar paso a la monarquía a causa de la derrota efectiva de la racionalidad frente a las pasiones cuando no hay un principio de mandato inmediatamente identificable.

[§2] A lo largo de los capítulos XIV y XV insistimos en la enmarcación del concepto de historia viquiano desde una lectura que, aunque en absoluto neutral, se desvincula de ciertos presupuestos anacrónicos que le confieren a tal historia viquiana un campo semántico del que éste no es partícipe: la historia per se, recordemos, no es el campo donde se juega y se juzga soteriología individual alguna, ni *éschaton* del mensaje revelado del cristianismo, ni sirve de instancia para juzgar los hechos acaecidos en función del progreso o de los beneficios posteriores que ofrecerían a la humanidad. Ciertamente en la *Scienza Nuova* había una suerte de teleología, que buscaba la consumación del derecho natural dentro de los cauces del derecho civil, pero este movimiento histórico no ha de entenderse desde una férrea necesidad lógico-histórica, sino más bien desde una suerte de consejo político con el que se podría salvaguardar y perfeccionar la nación de quien lo escuche. Querer adscribirle a la *Scienza Nuova* un campo lexical *moderno* de la historia, como hizo Löwith, no sólo se convertía en un anacronismo, sino que evidenciaba su falta de aproximación al peculiar concepto de historia que Vico manejaba. Así, por ejemplo, la no adscripción viquiana a una teleología férrea de la historia implicaba también el rechazo del hado estoico, matiz que Löwith no parece señalar en momento alguno (SN44 §585, p. ej.). Pero es que, además, los argumentos que Vico expone no tenían como objeto de discusión a la historia misma, sino que se ceñían al marco de una discusión antropológica: si hay destino o más bien libertad en nuestras acciones. Cuando Vico rehúye del estoicismo y del epicureísmo en la *Scienza Nuova*, lo hace precisamente por insistir indirectamente en la defensa del libre arbitrio cristiano. Frente al *fatum* heleno, Vico mantiene el libre arbitrio como *dogma teológico* del cristianismo que hay que defender a ultranza.

No obstante, en la medida en que entiende el libre arbitrio como principio antropológico, éste es defendido paralelamente junto al dogma de la providencia. Y es aquí donde se juega la cuestión de los límites y posibilidades de la libertad: si bien se rechaza el hado estoico, habrá que entender cuáles son las potestades de la providencia para dejar libre a la voluntad humana. Desde el punto de vista de la providencia misma, no parece que Vico aduzca a razonamientos explícitos, por lo que podríamos suponer que se mantiene en la estela apologética de Agustín, es decir, que la presciencia divina no afecta en absoluto a las decisiones tomadas. Sin embargo, la cuestión de la presciencia apenas es mentada en sus textos; su insistencia, más bien, apunta a la caracterización de la providencia como mente infinita. Por lo que, si hemos de indagar

en la tensión entre ambos polos, tendremos que centrarnos más en su elucidación a partir del núcleo ontológico-político de la filosofía viquiana. Esto significa que la libertad entra en una dinámica de interacción con la providencia sólo cuando esta última es entendida como *autoridad* y, por tanto, dentro del registro específico de las teologías civiles de las naciones.

Aunque en la *Scienza Nuova* las alusiones a las escuelas helénicas son más despectivas que rigurosamente críticas, el ajuste de cuentas de Vico con ellas lo llevó a cabo en su *Diritto Universale*. Como ya señalamos anteriormente (X §6), la idea de que hacer el bien es seguir a Dios sí que es compartida por Vico y por la Stoa, aunque en Vico el acento de tal cuestión es más netamente político. A lo que se opone entonces, mediante su idea de libertad, es a un estricto estatismo y conformismo en el seno comunitario: lo contrario a la defensa del destino en la *Stoa* es el conato hacia el bien, aunque ello comporte siempre restricciones jurídicas. Pero tales restricciones jurídicas son justamente el indicio de que la libertad está siendo ejecutada del modo apropiado, puesto que ésta solo se entiende dentro de las prácticas sociales y de las limitaciones entre agentes que esto conlleva. Al sustituir el hado por la providencia, la necesidad de lo libre deja de concebirse como el *fatum* moral de nuestras decisiones, transfigurándose tal necesidad en *obligación de observancia de las leyes*, obligación que vincula satisfactoriamente (al menos a ojos de Vico) la relación entre libertad y providencia, entendida ésta última, de hecho, como *autoridad*.

[§3] Lo que hemos expuesto hasta el momento para entender la providencia podría encorsetarse en la discusión de cómo afecta la providencia, en tanto que mente infinita y sabiduría eterna Dios, a la mente humana: parece que podemos tener unas nociones divergentes de la providencia según atendamos a la mente humana de modo individual o al cuerpo colectivo de la sociedad y de sus prácticas culturales. Ante tal encrucijada, hemos expuesto cómo Vico establece los vínculos entre ambos momentos, por lo que la discusión se suavizaría, entrando en fase crítica sólo si considerásemos los orígenes como el estatuto axiológico y ontológico por excelencia. Orígenes que, como ya explicamos, son más que problemáticos en la metafísica viquiana, pues se diluyen fundacional e históricamente a cosa de erigir las disposiciones antropológicas comunes al género humano *in toto*.

Pero lo cierto es que el uso de la providencia va más allá dentro de la *Scienza Nuova*, apareciendo a veces incluso en lugares que son verdaderamente inocuos: el habla en verso de las naciones sin escritura, a fin de facilitar el uso de la memoria y conservar el legado tradicional (SN44 §833); la fortificación de las ciudades heroicas (SN44 §775) o el desarrollo de las capacidades intelectuales según el medio en el que sea necesario la supervivencia de los hombres (SN44 §707). Estos son algunos ejemplos del rol de la providencia que van más allá de la garantía del mantenimiento de un *ordo* y que muestran a un dios teológico que cuida, mimma y sobreprotege a los seres humanos, débiles en todos los sentidos. Pero, irónicamente, esta providencia, cuando amplía sus potestades, también puede comprenderse de un modo estrictamente procesual, sin tener que apelar a ninguna deidad que dé cuenta de los procesos descritos como causa exterior de la situación que plantea. La presunta “permisividad” de Dios para con los hombres, si es que éste no actúa causalmente, choca y se contradice expresamente con el estado de caída y debilidad humanas. El choque se resuelve airoosamente, a nuestro entender, si diferenciamos dos momentos fundamentales del proceder de la providencia: 1) la providencia entendida como proceso psicológico que insta al comportamiento moral y jurídico de los individuos, identificándose así con la *autoridad*; 2) la providencia entendida como la propia necesidad de unificar conceptualmente la racionalidad ínsita a los procesos históricos del ser humano. En ambos casos, la necesidad de sustancializarla puede responder a un impulso humano, impulso que el mismo Vico define como *idolatría*. Si los primeros seres humanos “[...] alle cose ammirate davano l’essere di sostanze dalla propria lor idea, ch’è appunto la natura de’ fanciulli”⁴⁵¹ (SN44 §375), nosotros damos un paso más allá dentro de esta misma lógica preguntándonos si acaso la formulación de un dios todo mente, es decir, providencial, no sería la última capa de polvo que Vico ha de sacudir: si la racionalidad de los procesos requiere entonces proyectar tal idea en una sustancia. Lo que en ningún caso hemos de desdeñar será esta intuición viquiana de saber separar la dinámica de los procesos (susceptibles de ser aprehendidos racionalmente) de la deliberada e intencional autoproducción de la subjetividad y del derecho humanas, a la cual se le escapa un elemento que, por lo demás, lo constituye en su radicalidad antropológica. Conste que eliminar el carácter de sustancia de la providencia *no implica* eliminar su carácter de *objeto*: la providencia sigue funcionando como elemento fantasmático inextirpable, elemento que articula la

⁴⁵¹ “Atribuían a las cosas admiradas el [ser de sustancias provenientes de] su propia idea, como corresponde a la naturaleza de los niños”.

Scienza Nuova en su conjunto. La providencia, en tanto que objeto conformado y creído, articula a) las imposiciones de los dioses en la génesis en los pueblos –mediante los augurios; y b) la funcionalidad específica de la *Scienza Nuova* (Badaloni, 1984, 36-37). Este elemento fugaz, históricamente configurado como uno o varios dioses, dará cuenta de la trascendencia del mandato en la inmanencia de las prácticas comunitarias. Es por ello que ahora hemos de examinar las relaciones que Vico establece entre la providencia y la teología civil.

2. *Providencia y teología civil*

La inmersión de los hombres en un código de conductas y costumbres según los principios de sus religiones no es algo fortuito ni opcional para Vico. La providencia, que se advertía a través del pavor que generaba el rayo, inducía a los hombres a formar vínculos con los otros. La entrada en sociedad es el reconocimiento de la necesidad de la religión, que promueve la piedad, la templanza y la magnanimidad (SN44 §1099). Los órdenes de las repúblicas son naturalmente mejores que aquellos propios de los errabundos sin vínculo con la comunidad. Es por ello que al reconocimiento de la providencia le va pareja la constitución de la teología civil, del elenco de dioses que regulan la vida de la comunidad mediante la autoridad del mandato. A la teología civil, en cuanto que se razona a partir de sus relaciones con la providencia, le sigue una *filosofía de la autoridad* (SN44 §390), que es la misma *Scienza Nuova*, sólo que concebida desde la vinculación de las sociedades y sus acciones con el elemento jurídico, desde el cual se pueden extraer una serie de certezas mínimas que nos permitirán ofrecer los principios explicativos del correr de las naciones. Líneas antes considerábamos a los pueblos que podían ser comprendidos desde la distinción mente-cuerpo: si el correr de las naciones se explica mediante la mente ordenadora de la providencia (es decir, lo que nosotros entendemos como la dinámica procesual del derecho), el cuerpo se conforma de los materiales con los que se reflexiona ese correr de los tiempos. Si la operación que llevamos a cabo ahora considera el mismo material de las naciones en su devenir, podemos obtener dos principios fundamentales: 1) que se constata según Vico la validez de una historia ideal eterna; 2) que los seres humanos tienen la necesidad de generar una religión en torno a la providencia que intuyen. El principio que nos interesa ahora mismo es el segundo, pues es el que vincula

providencia y teología civil. En el cuarto libro de la *Scienza Nuova*, Vico se dispone a describir los distintos materiales esenciales de las naciones, llegando a la conclusión de que éstos pueden ser considerados, cada uno en su lugar, de manera tripartita. Esto cual corresponde a la división de los tres tiempos históricos (de los dioses, de los héroes y de los hombres). Y, tras establecer esta división, observa que también hallamos la unicidad de las tres especies dadas en la historia: naturalezas, costumbres, derechos naturales, gobiernos, lenguas, caracteres, jurisprudencias, autoridades y razones: “Le quali tre speciali unità [...] mettono capo in una unità generale, ch’è l’unità della religione d’una divinità provvedente, la qual è l’unità dello spirito, che informa e dà vita a questo mondo di nazioni”⁴⁵² (SN44 §915). La providencia cobra sentido explicativo *siempre y cuando tenga a la religión como soporte*. Las implicaciones al respecto no son triviales: Vico, en cuanto examina el curso de las naciones con mayor cercanía, no concibe que la historia ideal eterna se dé *efectivamente* en todos los pueblos, sino sólo en aquellos que *han obedecido* los designios providenciales dentro de sus prácticas religiosas sociales. Así, el curso de la historia ideal eterna no es seguido por Cartago, Capúa ni Numancia, pero sí por Roma, y ello por causas diversas. Y así los romanos, aún en su falta de recursos humanos o naturales en abundancia, “faccendosi regular dalla provvidenza per mezzo della sapienza volgare, e per tutte e tre forme degli Stati civili [...] durarono sopra di ciascheduna finché naturalmente alle forme prime succedessero le seconde”⁴⁵³ (SN44 §1088). En el mismo texto constatamos el privilegio de la honra romana como ejemplo *mundial*, ejemplaridad expresada primordialmente por su obediencia a las leyes en cada momento propicio, sin estratagema al respecto, sino mediante constancia y “armonía”. Esta exclusividad de la historia ideal eterna nos permite, además de vincularla con la providencia (tal y como mostramos en el capítulo anterior), remitirla a una ontología política que se estructura desde las dinámicas específicas de las teologías civiles.

Si la providencia no ha de regir a todas las naciones *de facto*, entonces ésta no se puede explicar como un factor causal externo e inseparable de una idea de historia general. Por eso señalábamos que la providencia no es sólo identificable en funciones

⁴⁵² “Estas tres unidades especiales [...] terminan en una unidad general, que es la unidad de la religión de una divinidad providente, que es la unidad del espíritu, que informa y da vida en este mundo de naciones”.

⁴⁵³ “Dejándose regular por la providencia mediante la sabiduría vulgar, y a través de las tres formas de los Estados civiles [...], permanecieron en cada una de ellas hasta que naturalmente a las primeras formas sucedieron las segundas”.

con la historia ideal eterna (XV §6): dado que el aspecto “filológico” de la historia universal no puede dejarse de lado, sus divergencias con respecto a una suerte de lógica inmanente de la historia dejan lugar para pensar otro tipo de cargas semánticas adscritas a la providencia. Y ésta adquiere aquí por fin su carácter eminentemente político: la salvaguardia de las costumbres religiosas es el sustrato del orden civil, orden que da pie al desarrollo óptimo de las naciones que observan sus leyes con severidad. Pero, en cualquier caso, esta observancia de las leyes no ha de tomarse como un principio de autoproducción de la subjetividad humana que, tácticamente, buscaría así la supervivencia de su pueblo por el miedo de una maldición. El miedo a los dioses es, al entender de Vico, miedo real y no fingido, que disciplina a los hombres y les garantiza así su conservación. El respeto a las religiones (y por ello, el respeto a las leyes y a la política) procede de la suposición de las naciones de un principio exterior que las ayuda, y todo intento de comunidad atea o desinteresada por sus propios cultos aboca en el fracaso⁴⁵⁴. Es por esto que Vico distingue entre providencia divina y providencia *humana*; es decir: entre la disposición a hacer política desde principios concebidos como exteriores o desde principios asumidos como propios, verificables y exitosamente planificables. Cuando Vico concibe el paso de un sistema de gobierno a otro dentro del curso de las naciones, lo hace considerando que siempre hay que mantener el culto a los dioses (o al dios, según el caso). El trascurso de los estados aristocráticos a los populares, y de ahí a los monárquicos, sucede siempre bajo el respeto a las divinidades y las prácticas sociales y jurídicas que con tales actitudes se configuran y retroalimentan. Ir más allá de estos tipos de repúblicas, como por ejemplo deseaba Escipión en el *De Republica* de Cicerón, es tarea vana a ojos de Vico:

Perché queste sono le tre spezie degli Stati che la divina provvidenza , con essi naturali costumi delle nazione, ha fatto nascere al mondo, e con quest'ordine naturale succedono l'una all'altra; perché altre per provvidenza umana di queste tre mescolate, perché essa natura delle nazioni non le sopporta, da Tacito [...] son diffinite che «sono più da lodarsi che da potersi mai conseguire, e, se per sorta ve n'hanno, non sono punto durevoli»⁴⁵⁵ (SN44 §29).

⁴⁵⁴ “La conservación de la sociedad es una función del empeño humano sólo en la medida en que sea ayudado por la justicia divina, que se “administra” en el mundo empírico del “certo” a través de la providencia” [traducción nuestra] (Lucente, 1982, 185-186).

⁴⁵⁵ “Pues estas son las tres clases de Estados, que la providencia divina, mediante las costumbres naturales de las naciones, ha hecho nacer en el mundo, y que se suceden con este orden natural una a otra; pues otras, producidas por providencia humana a partir de la mezcla de estas tres, y dado que la naturaleza no las soporta, han sido definidas por Tácito, [...] que «son más de alabarse que de poderse conseguir, y, si por suerte se consigue, no duran»”.

Hay, pues, *una providencia eminentemente humana*, que probablemente podría definirse aquí como el intento de conformar un régimen político según la elección de determinados criterios de racionalidad, si es que además asumimos que Vico leyó a Cicerón con detenimiento, que parece ser el caso. Pero lo que le falta a esta humana providencia es el carácter de imposición *externo* a la propia soberanía, y por ello el napolitano la denuesta. Para que haya cohesión social duradera hemos de incluir en el mandato elementos *que no sean plenamente autotransparentes al entendimiento*, que funcionen al modo de una fuerza impuesta y no totalmente traducibles en el registro conceptual, pues de lo contrario nos arriesgaríamos a entenderlos como creación humana. Esa imposibilidad de transparencia en su totalidad no se circunscribe a una lógica del misterio en cuanto tal, sino al reconocimiento de la finitud de la razón en su mismo proceder operativo. Por ello, lo peculiar del mandato no es que se custodie como un *arcanum* por el hecho de ser misterioso y operar mejor así, sino *porque en su no transparencia ratifica* el carácter divino, superior y óptimo de tal mandato. Ello hace posible la permanencia el orden. No es de extrañar entonces que Vico haga coincidir orden social y divinidad del mismo de modo casi explícito:

Ma, perché senz'ordine (ch'è tanto dir senza Dio) la società umana non può reggere nemmeno un momento, menò la provvidenza naturalmente i padri delle famiglie ad unirsi con le lor attenze in ordini contro di quelli; e, per pacificarli, con la prima legge agraria che fu nel mondo, permisero loro il dominio bonitario de' campi, ritenendosi essi il domonio ottimo o sia sovrano familiare⁴⁵⁶ (SN44 §1100).

De este pasaje nos interesa tanto la afirmación genérica como la aplicación concreta de la dinámica providencial en la distribución de propiedades y adscripción de derechos entre clases. En este caso se debe a que los *patres* abusaron de su poder mediante las instituciones religiosas. Respecto a la afirmación general, nos encontramos con que el orden no se estructura por imposición psicológica desde lo absolutamente incomprensible o lo radicalmente otro; no es un orden alejado de la racionalidad de las circunstancias previas, ni apela a lo escatológico o revolucionario del porvenir. Orden y Dios se identifican a través de su ritmo constante y razonable, pues la conflictividad no es ajena a la razón, sino que ésta ha de dar cuenta de la misma y buscarle una solución

⁴⁵⁶ “Pero, como sin un orden (que es tanto como decir sin Dios) la sociedad humana no puede regirse ni por un momento, la providencia llevó de modo natural a los padres de familia a unirse con sus parentelas en órdenes contra aquellos [los clientes]; y, para pacificarles, les permitieron, con la primera ley agraria que hubo en el mundo, el dominio bonitario de los campos, conservando ellos el dominio óptimo, o sea, familiar soberano”.

al respecto⁴⁵⁷. Por ello atendamos a cómo la providencia ha operado en este terreno político-jurídico: la resolución a los desajustes del derecho natural inserto en el derecho civil surge mediante alianzas que normalizan la situación desequilibrada sin invertir plenamente los roles de la ostentación del poder. El nuevo orden jurídico toma forma así desde las fallas jurídicas previas, fallas que, por cierto, los piadosos seguidores de la religión denunciaban (SN44 §1101), pues mostraban un camino que se alejaba de la justicia natural. Pero al distanciamiento de la verdadera justicia no le compete un juicio tajante, sino una reestructuración del orden mismo, progresiva y paulatina. No estamos, en definitiva, ante la lógica del castigo divino, sino ante aquélla de la remodelación del *ordo* para que éste siga el recorrido racional de la justicia, que en el mundo de los gentiles no se ampara en una suerte de promesa a los pobres de espíritu⁴⁵⁸.

Nos encontramos así con una providencia que es válida para todos los pueblos porque, contemplada desde la verosimilitud con la que conciben las naciones, coincide con el mantenimiento de la estabilidad política a través de los contenidos específicos de la teología civil que la venera refractada en falsos dioses, estabilidad que se garantizaba en la refracción del mismo mandato como augurio desde el cual llevar a cabo sus acciones como pueblo en su conjunto:

Perché universalmente da tutte le nazioni gentili fu osservato il cielo con l'aspetto di Giove, per riceverne le leggi ne' di lui divini avvisi o comandi, che credevan esser gli auspici; lo che dimostra tutte le nazioni esser nate sulla persuasione della provvidenza divina⁴⁵⁹ (SN44 §473).

Si el error de las antiguas naciones era obedecer a los auspicios que les donaban las divinidades, el error consistía en las potestades divinas y en los objetos desde las que las contemplaban. En lo que no erraban, en ningún caso, era en la *obediencia* a los mandatos. El contenido concreto de tales mandatos no es lo que importa, sino la disposición a abrazar las leyes que tales mandatos promulgaban. Pues, como ya vimos en el capítulo XIV, el derecho tiene un carácter eterno a pesar de las contingencias bajo

⁴⁵⁷ Al conflicto como eterna propiedad (SN44 §642) hay que añadirle el principio de mantenimiento del orden, superior a la conflictividad ínsita en el ser humano. Y esto se lleva a cabo mediante una judicialización (religiosa) de la violencia: la providencia permite la creencia en la razón del destino para implantar nociones formales de justicia y garantizar así la supervivencia de las naciones (SN44 §963).

⁴⁵⁸ No olvidemos que, según Vico, los fámulos eran incluso más viles y pecaminosos que los *patres* por su previa condición de arrojados en lo selvático. Por lo que la ampliación de la justicia no tiene que ver con las decisiones morales personales, sino que se encuadra en la donación formal equitativa de los privilegios jurídicos desde la perspectiva platónica del bien en comunidad.

⁴⁵⁹ “Pues universalmente el cielo fue observado por todas las naciones gentiles bajo el aspecto de Júpiter, recibiendo de él las leyes, los avisos divinos o mandatos, que creían que eran los auspicios; lo cual demuestra que en todas las naciones nació la persuasión de la divina providencia”.

las que se prescribe en cada nación en particular. Y su carácter de eternidad remite a la formación de un sistema que despliegue progresivamente la idea de justicia, la cual es inseparable del mismo hecho formal de acatar la ley *per se*. Y tal acatamiento ya presupone una estructuración social humana de mandato y obediencia entre clases diferenciadas: a fin de cuentas, argumenta Vico, Apolo era tanto el dios de los auspicios como el de la nobleza (SN44 §647). Según la política poética, quien canaliza el pavor es quien tiene, de hecho y de derecho, la potestad de reinar y mandar.

Así que el rol providencial afecta a todos los pueblos no como *factum* inexcusable, sino como prescripción *recomendable* para la conservación de lo político. La validez de los mitos que aluden a la providencia es su capacidad para mantener el arte de gobernar. Pero no creamos que nos hemos topado con una suerte de estratagema cínica: los principios de lo político se forjan mediante mitos en los que se proyectan las propias características humanas al mundo, características que a su vez convierten en divinas. Si Apolo era la expresión de la legitimación de la estructura de clases griega, Júpiter se erige en todo momento como el fundamento unitario de la *polis* (y de cualquier república gentil): a partir de las amenazas de muerte de Júpiter los hombres comprenden

Che la provvedenza divina sovrintenda alla salvezza di tutto il gener humano. Talché quindi questa scienza incomincia, per tal principal aspetto, ad essere una teologia civile ragionata della provvedenza, la quale cominciò dalla sapienza volgare de' legislatori che fondarono le nazioni con contemplare Dio per l'attributo di provvedente, e si compiè con la sapienza risposta de' filosofi che 'l dimostrano con ragioni nella loro teologia naturale (SN44 385)⁴⁶⁰.

Ciertamente nos encontramos ante algo parecido al mensaje de universalidad del cristianismo, que abarca a todos los pueblos en el bautizo real o simbólico de su ingreso en las categorías greco-cristianas de Occidente. Es por ello que, yendo más allá de la consabida crítica a la dominación europea, en ese curso de la historia habría que dar cabida tanto al mito como a la reflexión, siendo ambos partícipes de las verdades del cristianismo, reveladas a la par que razonadas. La providencia viquiana ya no trabaja exclusivamente para el pueblo elegido de Dios en la medida en que coloca a los demás pueblos en el camino para el perdón con carácter retroactivo. En esa peculiar

⁴⁶⁰ “Que la providencia divina vela para la salvación de todo el género humano. De modo que, por tanto, esta ciencia comienza por ser, en este aspecto principal, una teología civil razonada de la providencia, la cual comenzó desde la sabiduría vulgar de los legisladores que fundaron las naciones al contemplar a Dios por su atributo de providente, y culminó con la sabiduría profunda de los filósofos que lo demostraron con sus razones en su teología natural”.

reivindicación de la universalidad del cristianismo, Vico actúa no tanto como un Justino mártir que redimiese a los pueblos antiguos, cuanto como un moderno que indaga los criterios de racionalidad a partir de un elenco de principios antropológicos, a los que luego añade el cristianismo que ratificaría tal racionalidad. La salvación de la providencia se circunscribe a la supervivencia de las naciones, de las que el género humano como tal parece difícil de ser desvinculado. Donde hablamos de salvación podríamos decir conservación de las repúblicas, y nada añadiríamos o quitaríamos.

La providencia divina se entiende desde una teología civil razonada. Pero tal razonamiento no difiere en lo más mínimo de la reflexión metafísica al ser examinada con mejores capacidades intelectuales (las filosóficas). Ciertamente es que la metafísica no puede comprender el mundo si no es alentada por Dios, tal como deja patente Vico tanto desde el *Diritto Universale* como en la exégesis del frontispicio de las dos últimas ediciones de la *Scienza Nuova*. Pero también es cierto que podemos apreciar un cambio de énfasis respecto al papel activo de la divinidad: desde una suerte de *teoría jurídica universal*, que aplicaría las mismas dinámicas de lo sacro a los caracteres más primitivos de la sociedad, hacia una *antropología integral*, que permitiría dotar de sentido a los caracteres providenciales según la disposición de una razón que entiende el *ordo*. Este orden actúa como piedra de toque y fundamento último de la reflexión, por lo que el rebasamiento que la razón aplica a las figuras míticas de las primeras naciones ha de encontrarse con limitaciones socioculturales que sólo en abstracto podría superar, pero no parece que tal sea la predisposición de Vico⁴⁶¹. En esta línea, la interpretación de la providencia que hace Badaloni permite integrar en la razón aquello que en principio se le escapa⁴⁶² (Badaloni, 1961, 358), como son de hecho todas las

⁴⁶¹ Esta cuestión será tratada con mayor detenimiento en el próximo capítulo, pues compete al rol, compromiso epistemológico y margen fáctico de libertad del intelectual en la vida política efectiva.

⁴⁶² No obstante, diferimos en algunos aspectos de la interpretación de Badaloni sobre la providencia: este autor parte de la siguiente argumentación: para que Vico pueda revalorizar el mundo “inferior” respecto a la mente divina, ha de llevar a cabo una doble tarea: 1) descomposición de lo divino, en la medida en que pueda presentarse en los elementos más relevantes que el *conatus* da de sí de cara al *facere* en las naciones; 2) recomposición de esa mente humana, parcialmente divina que debe volver a su naturaleza verdadera y así *alcanzar* la sociedad civil (Badaloni, 1961, 362). Este segundo aspecto es el que Badaloni considera que es la providencia viquiana. A la argumentación le falta, a nuestro parecer, el rol que la prudencia tiene en las naciones para salvaguardarlas, volviendo secundaria esa necesidad de planificación histórica global. Tal planificación, inteligible en cierta medida desde la *Scienza Nuova* (y barruntada parcialmente en *Il Diritto Universale*), sólo tendría así un alcance limitado: la consumación de la *acmé* en las edades humanas no es independiente de las restricciones que impone toda teología civil, y por ello no se busca una meta que vaya más allá de las opciones que estas mismas teologías civiles puedan ofrecer. La ofrenda, por hablar con un lenguaje ritualista, no es hacia la historia ni hacia al derecho natural de las gentes abstraído de la maraña cultural. Los augures no observan los signos divinos para mejorar su propia naturaleza, sino su estabilidad y riquezas. El docto y el jurisconsulto ya nada ofrecen, en las épocas

imposiciones violentas de la conducta humana en la forja de los social (conflictos, sumisión)⁴⁶³. De traspasar el umbral que prescindiera de la existencia real de Dios, podríamos decir que la teología civil razonada no tiene como fundamento a la providencia que alienta su devenir, sino que las razones ínsitas en cada teología civil son la misma providencia. Claro que sin necesidad de un Dios. Será por ello que delimitaremos a continuación los papeles de la providencia y la gracia en el seno de la *Scienza Nuova*.

3. *Providencia y gracia*

Si la gracia y la providencia no coinciden plenamente, como ya era el caso en Agustín⁴⁶⁴ de Hipona, habrá que examinar cuáles sean las competencias de cada una en la obra viquiana. La distinción ya la había llevado a cabo en *Il Diritto Universale*, tal y como examinamos en el capítulo anterior. Si algo hemos de poder añadir a su conceptualización en la *Scienza Nuova* es que aquí la gracia se contempla desde el plano de la inmanencia, pese a su carácter sobrenatural, pues la religión católica “fa virtuosamente operare la divina grazia per un bene infinito ed eterno, il quale non può cader sotto i sensi, e, ‘n conseguenza, per lo quale la mente muove i sensi alle virtuoso azioni”⁴⁶⁵ (SN44 §1110). Nótese que, aunque sea la gracia la que llevaría a cabo tal operación moral, ésta es dependiente del encuadramiento que el catolicismo hace de

humanas, a ese Dios providente, sino que se congratulan en haber comprendido la *scientia* de las leyes a las que la comunidad se suscribe.

⁴⁶³ Su lectura de la providencia de Vico, sin embargo, no la acogemos por completo, pues éste la entiende como “integración vital de los que existen, con la irrefrenable voluntad de conservación, que como tal asume el valor de una fuerza y una voluntad precedente a la razón” (*ibid.*, 392). Lo que nos separa de la idea que sonsaca de la providencia es que ésta, sirviéndonos de metáforas, remite al *empuje* de la razón para su supervivencia, mientras que nosotros abogamos más bien por entenderla como una suerte de complemento constitutivo sólo comprensible a la luz de lo comunitario. Ese complemento, por otra parte, remite a una trascendencia del que, exista o no, necesitamos de su ideación.

⁴⁶⁴ Si en Agustín la regularidad metafísica del mundo bastaba para dar cuenta de la providencia sin necesidad de recurrir a milagros ni fenómenos sobrenaturales, en Vico esta naturalización de la providencia se aumenta con creces, hasta tal punto de volverse indistinguible la descripción de procesos político-sociales y la permisividad providencial. Además, el carácter agustiniano de la providencia, esa *donación* de ser a los entes, queda desplazada en Vico: son los augures y arúspices, los primeros padres, quienes conciben (erróneamente) los designios divinos como dones (ónticos, por otra parte) a los hombres.

⁴⁶⁵ “[Hace obrar virtuosamente] a la gracia divina por un bien infinito y eterno, que no puede caer bajo los sentidos, y, en consecuencia, por el cual la mente mueve a los sentidos a las acciones virtuosas”. No olvidemos que, por otra parte, el contexto heredero de la Contrarreforma, al hablar de una “gracia interior” del individuo (Skinner, 1986, 145-146), vuelve a esta gracia tendencialmente inmanente, pues esta gracia podría ser reconocible mediante una ley natural que compite abiertamente con la ley divina en tanto que creadora y señora de la ley natural.

ella. Esto podría llevarnos a pensar que nos encontramos ante una apologética de corte dogmático de la teología, pero, a pesar de Vico, los argumentos que ofrece para la defensa de su religión son de corte metafísico y antropológico, no dependientes de verdades reveladas. Entonces, ¿es la gracia sobrenatural o no? La posición de Vico parece insistir en que de hecho sí que lo es, pero no es raro que hallemos una serie de coincidencias entre providencia y gracia que naturalicen a esta última. Y, como hemos dicho, en contra de los propósitos de Vico. Pues éste parte de ciertos principios teológicos, pero el punto de llegada no se circunscribe ya en la teología misma, llegando incluso a desvincularse de ella⁴⁶⁶. Así, según los principios católicos de la gracia se demuestra que ésta

Operi nell'uomo, ch'abbia la privazione, non la negazione delle buon'opere, e sì ne abbia una potenza inefficace, e perciò sia efficace la grazia; che perciò non pupo stare senza il principio dell'arbitrio libero, il quale naturalmente è da Dio aiutato con la di lui provvidenza, [...] sulla quale la cristiana conviene con tutte l'altre religioni⁴⁶⁷ (SN44 §310).

Nos encontramos ante una suerte de solapamiento y desplazamiento simultáneo de providencia y gracia según los fines, operación conceptual que ya de por sí acarrea problemas en su distinción desde el *Civitate Dei* de Agustín de Hipona. La gracia, si ha de diferenciarse de la providencia, lo consigue al rehusar de ser “naturalizada” dentro del campo histórico. Sin embargo, da la impresión de que lo que sucede realmente en la argumentación viquiana es que esta gracia queda *normalizada*, es decir, integrada dentro de los propios principios explicativos fundamentales del ser humano. Con ello, tal gracia pierde una característica teológico-dogmática elemental: la tradicional imposibilidad de reconocer a quién se la otorga Dios⁴⁶⁸. Posicionarse de esta manera (legítima por lo demás en el contexto de las disputas entre reformistas y contrarreformistas) tiene una grave implicación en la *Scienza Nuova*: la moral queda

⁴⁶⁶ “El único tema presente en Vico que se pueda entender como propio, en sede teológica, del cristianismo con respecto del hebraísmo, y que es el tema de la gracia, se repite lexicalmente seis veces en la versión de 1744, tres en aquella de 1730 y ninguna en la de 1725. En los pasajes en que se repite no forma sin embargo una estructura teórica maestra, pero sirve, quizás, para subrayar de manera indirecta el origen y la naturaleza pagana de la verdadera idea maestra, que es la de *prónoia* o providencia, a través de la pareja entre el auxilio que llega a los hombres naturalmente de la providencia y lo que les viene de forma sobrenatural de la gracia” (Cristofolini, 2004/2005, 48-49).

⁴⁶⁷ “Obra en el hombre, que tiene privación, pero no negación de buenas obras, y así hay una potencia ineficaz, y por eso es eficaz la gracia. Y por eso no puede existir sin el principio del libre albedrío, que es naturalmente asistido por Dios mediante su providencia [...] en lo que la cristiana coincide con todas las demás religiones”.

⁴⁶⁸ Teniendo en cuenta, además, que no hay atisbo alguno de discurso escatológico en la *Scienza Nuova*, esta gracia quedará circunscrita no a la salvación ultraterrena, sino a la piedad y la corrección moral en el seno de la comunidad.

explicada dentro de la teología civil. La teología civil, entonces, no podría sustentarse sin una verdadera religiosidad, otrora inasibles en el terreno ético y político de las virtudes. Por este motivo, consideramos inestimable apoyarnos en el concepto de Sloterdijk de *verticalidad* (VI 2, §2), pues con éste se salva la posibilidad de pensar aquellos objetos pertenecientes al *topos* de lo trascendente desde coordenadas inmanentes: en la medida en que el ser humano no puede dejar de autopersuadirse para generar espacios axiológicos diferenciales, tenemos la obligación de estudiarlo a partir de esta tensión entre “lo bajo” y “lo alto”, “lo bueno” y “lo malo”, “lo sacro” y “lo profano”. Sin embargo, esta tensión, plasmada en las objetivaciones socio-culturales, no dice una palabra de la *realidad* de aquellos objetos polarizados; tan sólo nos habla de nuestros hábitos ineludibles con los que generamos esos espacios.

Nuestra argumentación acerca de la naturalización de la gracia, entonces, ha de regirse por su incardinación en el concepto de virtud. La virtud la comparten los hombres y Dios, si bien este último, como concepto límite, de modo óptimo. Y por ello, el resto de las virtudes, especialmente las civiles, han de articularse reticularmente. Así, siempre que mentemos una virtud distinta de la gracia, aquélla quedará regida por esta última, como una suerte de bien platónico que ofrece inteligibilidad al resto de las ideas. De este modo, hemos de analizar un triple movimiento de las virtudes humanas:

- 1) la *gracia* supone una suerte de *complemento moral* al rol estructurador social de la providencia;
- 2) ese complemento moral se hace efectivo en cuanto que provoca en el ser humano la *humildad* como virtud moral; humildad que presenta vasos comunicantes la *prudencia* en el terreno jurídico: la constatación de la peculiar finitud humana rebaja, en el terreno de la jurisprudencia, el rigor de las leyes;
- 3) el sabio que quiera conocer las verdades, amén de hacer uso de la *prudencia*, ha de regirse por la *piedad*, virtud que le permite comprender el especial arraigo de la teología civil que le sirve de suelo para su reflexión.

Humildad, prudencia y piedad son así tres virtudes comprensibles a partir de la gracia, conectadas en definitiva por ésta. Este triple movimiento nos lleva a examinar el nexo entre la prudencia, humildad y piedad a partir de la provocación de la humildad a la que la gracia nos arrastra. *Pues la verdadera virtud, según Vico, es la propia gracia.* Para poder estudiar esta vinculación, hemos de retrotraernos al *Diritto Universale*, justamente al pasaje en el que Vico estudia el carácter de las virtudes humanas.

Virtus autem, quae una vera et, quia vera, omnes virtutes praestat, non hominis, sed Dei virtus est, divina gratia, quae suo lumine christianis perspicue recta vitae agenda demonstrat et efficit ut, uno genere assensionis invictae, et rebus contemplandis et rebus in vita agendis assentiamur⁴⁶⁹ (DU I, XLII §1).

No olvidemos que la virtud es una “fuerza de la verdad” que nace de la razón, razón que, por otra parte, era “facilidad de la verdad” en el hombre incorrupto. Esta fuerza como potencia que ha de superar obstáculos, en cuanto contemplada en Dios, es la potencia sin obstáculos, i. e., omnipotencia divina en la que conocer, querer y poder coinciden (DU I, Principium §4). Esta idea de la virtud como potencia se mantiene explícitamente en el texto de SN44 anteriormente citado, en el que los hombres actúan según una *potencia*, por muy ineficaz que ésta sea. La humildad que surge de la gracia, entonces, depende de una instancia que va más allá de la moral constituida del ser humano (en cualquier teología civil) para que se configure como tal.

Pasemos a examinar la relación entre humildad y piedad. De haber conexión entre ambas, la primera podría parecer “superior” por pertenecer de lleno al cristianismo, mientras que la piedad es aplicable a toda teología civil. Recordemos que nuestra apuesta se decanta por la identificación final entre ambas virtudes, no reservando un puesto privilegiado al cristianismo desde el punto de vista de las verdades reveladas. Sin embargo, si por ahora quisiéramos mantenernos en la diferencia que Vico establece entre el cristianismo y el resto de las religiones, habríamos de suponer que la humildad constituiría el índice diferencial de una teología civil (la católica) superior al resto. No es difícil comprobar lo artificioso de tal separación.

Por otra parte, quedaría pendiente comprobar si existen vasos comunicantes entre la piedad y la prudencia, aplicada al ámbito jurídico. El texto en el que nos apoyamos remite a las intuiciones de los seres humanos previas a la revelación, con las que, mediante una argumentación de corte etimológico, Vico inscribe la gracia dentro del terreno jurídico natural, previo al positivo: “Talché le Grazie a’ poeti significar dovettero i «patti nudi», che producono la sola obbligazion naturale”⁴⁷⁰ (SN44 §569). De haber una estrecha relación, ésta se dividiría en dos momentos estructurales:

⁴⁶⁹ “En cambio la virtud única y verdadera y que, en tanto que verdadera, precede a todas las virtudes, no es una virtud humana, sino de Dios: la Divina Gracia, que con su luz demuestra a los cristianos con toda claridad la recta conducta moral en la vida y hace que, con un único género de invencible asenso, asentamos tanto a aquellas cuestiones meramente contemplativas como a aquellas otras activas de la vida”.

⁴⁷⁰ “De modo que las Gracias debieron significar entre los poetas los «pactos desnudos», que producen sólo la obligación natural”. Este pasaje, cotejado junto a la arqueología de la providencia en Roma, da

- 1) El momento que relaciona la humildad que provoca la gracia con la prudencia del jurisprudente que busca remitirse siempre tanto a la justicia natural como a la positiva. Nos encontramos frente a la aplicación modal de la prudencia bien entendida (desde una justicia benigna y, por ende, equitativa gracias a la razón) en el ámbito del derecho.
- 2) El momento que relaciona filológicamente la piedad con la Gracia y *escribe* la *Scienza Nuova* (trabajo, por tanto, de su propia investigación y metodología). La piedad permite la comprensión de la necesidad y los límites de las leyes en el decurso de las naciones y, más que juzgar taxativamente, aconseja según las intuiciones del derecho natural.

Lo que la gracia es a la moral entendida individualmente, la providencia lo es al derecho entendido dentro de una sociedad. Esto no implica absoluta identificación entre providencia y gracia, sino la constatación de que poseen competencias afines: “At Φιλαντία in nostra labefactata natura suum habet principium: igitur quae eam vincere possit, virtus maior humana est. Haec est Divina Gratia victrix cupiditatis humanae: quae in nobis nostri contemptum, et abjectionem gignit”⁴⁷¹ (DU II-1, XI §1). Si la providencia se define como la mente eterna, la gracia se define como la suprema virtud. Virtud que es fuerza, lo mismo que hay una cierta forzosidad hacia la vida en común, jurídica, por parte de la providencia. Pero lo que las diferencia fundamentalmente es que ambas no comparten exactamente la misma mecánica psicológica: si la providencia opera según en terror en primera instancia, y por el asombro en la segunda vuelta⁴⁷²,

cuenta de los vínculos naturales entre providencia, gracia y sociedad civil, así como entre piedad, humildad y prudencia. Pues los feudos transmitidos por herencia eran llamados *ex pacto et providentia*, (SN44 §603) “ya que todos provienen del patrimonio público, y por pacto y providencia, pasan de particulares a particulares bajo ciertas solemnidades”. Decir “providencia” en vez de, por ejemplo, “amparo”, muestra tanto el apego excesivo de Vico a lo etimológico como la identificación de la providencia con el carácter procesual del derecho según los ritos de la teología civil que impere allá donde se lleve a cabo el fenómeno jurídico en cuestión. La cuestión de la etimología poco nos importa aquí, salvo si con ella incidimos en la principalidad de los fundamentos válidos para todas las naciones *ab initio*. Providencia y gracia se hallaban ya en Roma, y quedaban estrechamente vinculadas al mundo jurídico.

⁴⁷¹ “Mas el amor de sí tiene su principio en nuestra naturaleza tras la caída: así, pues, la virtud que puede vencerla es superior a la humana, y ésta es la Divina Gracia, vencedora del deseo humano, que engendra en nosotros el desdén y el desprecio de nosotros mismos”.

⁴⁷² En este apartado examinamos las virtudes desde el enfoque jurídico y religioso, desde la provocación providencial; pero no hay que dejar de lado esa segunda vuelta de la reflexión filosófica. Ella pone de manifiesto la posibilidad de inteligir las virtudes, apuntando, finalmente, a la misma meta: la garantía de la estabilidad de la teología civil. Y esto vale tanto para las primeras naciones como para las últimas: los primeros hombres, “[...] erano di niuno racionio e tutti robusti sensi e vigorissime fantasie [...]. Questa fu la loro propia poesia, la quale in essi fu una facultà loro connaturale (perch'erano di tali sensi e di sì fatte fantasie naturalmente forniti), nata da ignoranza di cagioni, la qual fu loro madre di meraviglia di tutte le cose, che quello, ignoranti di tutte le cose, fortemente ammiravano” (SN44 §375). (“[...]

filosófica, la gracia lo hace mediante la humillación del amor a uno mismo⁴⁷³. El punto de referencia, en todos los casos, es la corporalidad, cabe la cual se encuentran la materia, la virtud, la idea, el movimiento y el conato⁴⁷⁴ (Badaloni, 1984, 20). Ambos estados psicológicos aplacan el egotismo y mueven al ser humano hacia lo social, pero no llegan a coincidir plenamente. En ningún caso, eso sí, la gracia desgaja al ser humano de su terruño físico, ni de las costumbres esenciales en las que vive. La piedad surgía de una fe en la religión, y ésta parte esencialmente de la aprehensión de un dios *qua* providente. De hecho, hay también una suerte de piedad en quienes obedecen a los hados (SN44 §611), matizando así la conjura de Vico contra estoicos o epicúreos y limitando, nuevamente, la especificidad del cristianismo. Pues lo importante no es tanto creer en el hado o no, cuanto acatar las leyes establecidas por el pueblo al que un particular se debe. La humildad a la que dispone la gracia y que arrostra al hombre invadido por la *hybris* le permite comportarse adecuadamente desde una verdadera bondad, no tanto desde una bondad estipulada para con los otros. Lo que aventuramos es que topamos con dos momentos distintos en los que comprender la relación de providencia y gracia desde las intersecciones entre humildad, piedad y providencia.

El primer momento se produce cuando se atiende a la historia en su conjunto, que muestra la *unificación* de providencia y gracia examinadas desde el mismo curso de las naciones. En una suerte de malabarismo viquiano en el que lo natural y la maldición divina se rifan los papeles, Vico estipula la armonía de gracia y providencia en el retorno de las naciones al redil de los principios de su teología civil: “Se la provvedenza

carecían de todo raciocinio y, en cambio, tenían muy robustos sentidos y muy vigorosas fantasías. [...] Esta fue propiamente su poesía [la metafísica poética], que en ellos fue una facultad connatural (porque estaban naturalmente dotados de tales sentidos y fantasías), nacida de la ignorancia de las causas, que fue la madre del asombro ante todas las cosas, pues ellos ignorantes de todas las cosas, las admiraban intensamente”). Si a mayor ignorancia, más fuerte el asombro (el maravillarse), el correlato anímico de la comprensión de las *cagioni* será la *pietad* (SN44 §391), que se podría retraducir en el acatamiento de la *civil autorità* (prudencia), tal y como concluye el propio Vico (SN44 §§1111-1112), salvando así las distancias entre primeros y últimos hombres.

⁴⁷³ Si bien, por otra parte, la coincidencia de ambas desde una perspectiva general de la *Scienza Nuova* puede dar tal impresión: “A las obras de virtud llegan las naciones, por una u otra vía [religiosa]: y esto es lo que cuenta desde el punto de vista no de la teología revelada de la gracia sobrenatural, sino de aquél de la teología civil lógica de la providencia divina” (Cristofolini, 2004/2005, 50). Compartimos sin duda que la lógica providencial peculiar de Vico, pero insistimos en el mantenimiento marginal del uso de la gracia para dar cuenta, “rudimentariamente”, de la verticalidad específica con la que los principios extrasubjetivos son explicados y descritos de un modo “protofenomenológico”.

⁴⁷⁴ Esta referencia a la corporalidad no sólo afecta, como decimos, a la *vis* propia que la gracia ejerce sobre el hombre, sino también al rol providencial en cuanto que éste es puesto en funcionamiento dentro de las estructuras de la teología civil de las naciones; como mandato, en definitiva: “Al universalismo de la norma que mana del mando moral o de la autoridad política se aúna la conciencia de un método o una praxis que no relega al fondo la originaria sensibilidad y corporeidad” (Cacciatore, 2004/2005, 41).

non truova sî fatto remedio dentro, il va cercar fuori”⁴⁷⁵ (SN44 §1105). Tal idea no está tan lejana de las opciones providenciales frente a la decadencia moral (y su capacidad de gobernar) del soberano que ya señalaba Bodin en *Los seis libros de la república*. La diferencia es que Vico ahonda en la máxima caída posible dentro de la comunidad: si ésta se halla completamente desestructurada, inmersa en guerras civiles, llega a un momento de escasez y penuria, de la cual surge la necesidad, y con ella, finalmente, la moral:

E, per la ritornata primiera semplicità del primo mondo de’ popoli, sieno religiosi, veraci e fidi; e così ritorni tra essi la pietà, la fede, la verità, che sono i naturali fondamenti della giutizia e sono grazie e bellezze dell’ordine eterno di Dio⁴⁷⁶ (SN44 §1106).

No parece claro que el uso de las gracias en este pasaje tenga una profunda implicación con el concepto mismo de gracia; pero, incluso de no ser así, lo que sí podemos constatar es una suerte de retorno a la simplicidad de la moral a causa de un exceso de decadencia, en cuyo inicio el ser humano se instala en la *verdad* y no en la mera *verosimilitud*. En este vínculo entre gracia y providencia podría parecer que Vico desea cerrar plenamente su sistema, con el que aúna lo fáctico y lo eterno (Lucente, 1982, 187). Con ello Vico expone la imposible (aunque aparentemente ansiada) línea de fuga de lo verdadero eterno en el seno de lo civil, escape moral dentro de un mundo cuya religiosidad *pura*, cuya piedad *mística* han hecho aguas. Ante la falta de una experiencia *originaria, auténtica, propia*, la providencia se hará cargo como de costumbre.

El segundo momento, opuesto, se define a través de la *distinción* funcional entre gracia y providencia, que parece mantenerse en Vico para constatar el carácter de otredad, de extra-subjetividad de la imposición del mandato, que con la misma providencia, por sus cauces “excesivamente” naturales, parecía desdibujarse. Lo que de normalizado tenía la providencia, la gracia consigue recuperarlo en el seno de una peculiar trascendencia que nos habla de las fuerzas e impotencias del ser humano en este mundo, del vuelco en sus disposiciones subjetivas a reconsiderar *eo ipso* y racionalmente los motivos de su acción y de su comprensión del mundo. La providencia operaba de un modo similar, ciertamente, pero su alcance es común a todos los hombres. Hay un pasaje en el que, sin mentar la gracia, parece hacer referencia a la

⁴⁷⁵ “Si la providencia no halla tal remedio dentro, lo va a buscar fuera”.

⁴⁷⁶ “Y debido al retorno de la primera simplicidad del primer mundo de los pueblos, son religiosos, veraces y fieles; y así retoma entre ellos la piedad, la fe, la verdad, que son los fundamentos naturales de la justicia y son gracias y bellezas del orden eterno de Dios”.

misma, o, al menos, a las propiedades características suyas; en éste, se plantean las dos vías posibles de las naciones para con la verdad de sus fundamentos, que se separan entre el camino de los gentiles y el de los hebreos; o el camino de lo verosímil y aquél de la verdad revelada⁴⁷⁷: “Perché le genti n’ebbero i soli ordinari aiuti dalla provvidenza; gli ebrei n’ebbero anco aiuti straordinari dal vero Dio”⁴⁷⁸ (SN44 §313). Estas ayudas extraordinarias, distintas a la regularidad de los sucesos del cosmos, son las que constatan el interés prioritario de Yahvé por su pueblo elegido. Sin embargo, también es posible realizar una lectura menos religiosa, que atienda a que lo extraordinario y trascendente de la verdad eterna puede constatarse en el mundo, *aunque tan sólo desde el caso límite e irrepitible* de una nación que garantiza, al ser la predilecta de Dios, que el fundamento último existe⁴⁷⁹.

En otras acepciones de la gracia que hallamos en Vico (especialmente en el *Diritto*) no estamos tan seguros de si mantienen o no un cierto cariz elitista que quedaría reservado a los sabios, sacerdotes, consejeros y jurisprudentes más notables de la ciudad. De ser así, con tal presunto elitismo volverían a deshacerse las fronteras más nítidas entre piedad y humildad, dado que, cuando Vico menta a célebres ejemplares del género humano, lo hace tutelándolos bajo la protección de la filosofía. Y el caso es que esta filosofía *sí que mantiene* su elitismo característico, expresado contundentemente desde las *Degnità* de la obra: “La filosofía considera l’uoma quale dev’essere, e sì non può fruttare ch’a pochissimi, che vogliono vivere nella repubblica di Platone, non

⁴⁷⁷ “En la mente de Vico, la ayuda prestada por Dios a los hombres que no pertenecen al pueblo privilegiado se reduce justamente al dar al curso de los acontecimientos humanos una lógica interna, si bien no perfecta” [traducción nuestra] (Nicolini, 1949, 86).

⁴⁷⁸ “Porque las gentes tuvieron únicamente las ayudas ordinarias de la providencia; los hebreos tuvieron además ayudas extraordinarias del Dios verdadero”.

⁴⁷⁹ Un ejemplo de lectura inmanentista de la que igualmente nos alejamos: señala Calvo Vélez que “la providencia no resulta ser un dios despótico, autoritario, ni siquiera racional. Se trata de las sucesivas realidades que resultan en el paso de la historia. Vico sería hoy en día un ateo por principio, en cuanto que no cree que nadie ni nada trascienda a este mundo” (Calvo Vélez, 2000/2001, 344). Tal afirmación nos parece tremendamente exagerada en algunos aspectos, pues sí que hay al menos un gesto de trascendencia en el mundo que hace pensar en un fuera y arriba del mundo (el rayo de Júpiter que describiremos más adelante). Las metáforas espaciales deben ser entendidas literalmente: la carencia de una razón fuerte en las primeras naciones tiende a la corporalización de lo divino que hace de éste algo cuasi mundano (al respecto, hojéese la astronomía poética sin ir más lejos). Pero este es según Vico el error de las antiguas naciones. Habrá que examinar, por tanto, tanto el rol de la gracia (SN44 §146) por ínfimo que sea, y las atribuciones del *Deus Optimus & Maximus* (de herencia claramente ciceroniana, como puede apreciarse en el Libro II del *De natura deorum*). Que de hecho no haya necesidad de constatar una trascendencia real, con existencia metafísica independiente de los hombres no implica que sea lícito arrebatarle a Vico toda explicación de tal trascendencia, si bien nosotros optamos por asumirla como una necesidad antropológica que no garantiza su realidad, sino la tendencia irrebasable a constituir prácticas ritualísticas en torno a tal objeto fantasmagórico.

rovesciarsi nella feccia di Romolo”⁴⁸⁰ (SN44 §131). El derecho es válido para todos y de ahí el potencial que tiene para sonsacar nuestra prudencia (SN44 §132); pero la tensión entre lo que de hecho es y lo que debe ser persiste en Vico. Y la resolución de la misma pasa por un programa pedagógico que también divide entre una educación más próxima al cumplimiento ritual de las exigencias de la *polis*, por un lado, y otra educación que, sin desdeñar tales celebraciones, las contempla con una mirada más nítida, profunda y, quizás por ello, también algo más distante⁴⁸¹. A partir de estas dos miradas diferentes, la del sabio y la del ciudadano, ha de trabarse la relación entre providencia y teología civil, cuya proximidad se evidencia en la *Scienza Nuova*: la providencia dará cuenta de toda teología civil cuando ésta queda examinada bajo el prisma filosófico.

4. Breve recapitulación

En este capítulo hemos mostrado los aspectos esenciales de la providencia viquiana, que enumeramos de modo diferente al expuesto en el capítulo, de cara a introducirnos en el siguiente capítulo:

- a) La providencia divina, al no distinguirse realmente de la providencia humana, deja abierta la posibilidad de comprenderla desde las facultades humanas (fantasía, ingenio, razón), sin que ello obligue a seguir el realismo viquiano que postula la existencia de Dios. Esta lectura, de corte declaradamente inmanentista, se vuelve posible por el hecho de atender a la indiferenciación que

⁴⁸⁰ “La filosofía considera al 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”.

⁴⁸¹ “La misión casi divina del educador consiste, desde la perspectiva viquiana, en mitigar con la elocuencia la ferocidad de los estúpidos y sacarlos del error, en impartir a los jóvenes el sentido común y conducirlos hasta que sean una parte de la humanidad” (Rebollo Espinosa, 1997, 182). El fragmento está extraído de un artículo en el que se pone de manifiesto la labor pedagógica del proyecto humanista viquiano. Coincidimos punto por punto con él: el cariz casi divino de la misión educadora (conservación de la ritualística teológico-civil); el uso de la elocuencia (valor de la oratoria y del uso de todas las facultades mentales en el aprendizaje); la impartición del sentido común (*senso comune* que no es tan ingenuo a ojos del sabio, pero del que no cabe renegar); reconducción al género humano (como domesticación imprescindible en el ámbito de la *humanitas*). Más adelante introduce, acertadamente, la cuestión providencial: “No es un dispositivo fuerte que dirija a la historia hacia un *télos* metahistórico, sino que aparece asociada a la idea de un equilibrio tan espontáneo como necesario, un orden natural positivo, esencialmente bueno. [...] El educador está junto al educando como la providencia está junto a la historia y, en cierto sentido, los dos fabrican una “mentira piadosa”. [...] La providencia [...] es el impulso mental que le permite actuar bidireccionalmente [al educador] como educando y educador, como persona “radicalmente” social y humana” (ibid., 187-188).

- de hecho hallamos en los textos viquianos cuando aborda las presuntas distinciones entre ambos tipos de providencia;
- b) el distanciamiento de la providencia viquiana respecto del ardid de la razón hegeliano, aunque tal distancia no parece ser tan insalvable como aquella que señalaba Piovani. Ciertamente, con ello puede parecer que aproximamos demasiado a Vico y Hegel. Sin embargo, las diferencias aún quedan estipuladas: no se trata tanto de entender “el movimiento del concepto”, cuanto las mecánicas psicosociales por las que el ser humano vive en comunidad, la legitima desde la religión y le confiere una historia que la justifica;
 - c) que no coincida con la astucia de la razón no implica que no pueda observarse, desde un punto de vista “filosófico-histórico”, como aquella procesualidad que rige las pautas de la historia idea eterna, con ello se capta la identificación en funciones de providencia, historia ideal eterna y desenvolvimiento de la razón;
 - d) la posibilidad de comprenderla sin sustancia alguna, pero que mantiene su constitución de objeto; su objetualidad específica que mueve a los hombres a reunirse en sociedad y a ampararse en una teología civil en torno al mito;
 - e) la peculiar relación entre providencia y gracia puede interpretarse desde una perspectiva inmanente, sin olvidar en ningún caso que la gracia constituye un índice de *verticalidad* característico de los *facta* civiles. Lo característico de la gracia es que se centra en el asentimiento personal de vivir *justamente* en comunidad, y no tanto en legitimar las dinámicas psico-sociales que arrastran a los hombres a la salvaguarda de la comunidad;
 - f) la providencia actúa, así, como motor psico-social, como objeto de adoración por las primeras naciones, mostrando desde ese respecto de consideración su identificación con la autoridad.

En el capítulo XV señalamos los dos modos de abordar el concepto de historia viquiano: uno de corte procesual *inter* naciones y otro, procesual también, *intra* naciones. Aquí lo hemos desarrollado con mayor prolijidad. La providencia está presente en ambos casos: en el primero, el desenvolvimiento “filosófico-histórico” no apunta a la consumación del progreso, sino de la plenitud, en cada caso, del derecho natural en el seno del derecho civil. Esa peculiar *acmé* de los pueblos apunta a que el papel operativo de la providencia es más acuciante en los procesos *inter* naciones. La providencia, como proceso *intra* naciones, acentúa las motivaciones *trascendentales* de la vida en comunidad y su salvaguarda, que no pueden desligarse de una autoridad que

las reúna: autoridad que al principio era la misma providencia ficticia (Júpiter) y que, paulatinamente, se descubre delegada en los cargos políticos. Pero esta autoridad no puede ser jamás separada de un cierto cariz providencial, residuo último de una fantasía necesaria para la estabilidad social. En este capítulo hemos ofrecido un muestrario de las posibilidades que filosóficas que ofrece la providencia en el marco de la *Scienza Nuova*. Ahora es el momento de considerarla bajo el prisma en el que ésta coincide con el concepto de autoridad en el seno de cada nación.

Capítulo XVIII. *Providentia sive auctoritas*. El estatuto de la teología civil en la *Scienza Nuova*

En los dos capítulos anteriores nos encargamos de analizar el concepto de providencia en Vico, tanto desde su génesis como desde su estructuración definitiva en la *Scienza Nuova* de 1744. Esta providencia mostraba vínculos ineludibles con el concepto de autoridad, vínculos que culminan en la identificación de ambos conceptos si y sólo si descartamos la posibilidad de elaborar una teología natural al margen de los avatares del mundo civil y observamos esos conceptos desde el prisma de la acción política en el seno de la república que pretende mantenerse. Para que tal operación sea posible, Vico ha de proceder a partir de un objeto específico: la teología civil de las naciones. Su discurso, por tanto, se aleja de una suerte de elucubración teológico-metafísica aislable de los *facta* histórico-políticos, primando por el contrario una metafísica que parte de la tentativa de hacer *scientia* de la *humanitas*. Al circunscribir su estudio en este nuevo objeto, su *Scienza Nuova* es susceptible de ser entendida como una ontología política. Ontología, y no metafísica, en la medida en que el tratamiento de las jerarquías verticales de los entes se concibe como la tendencia ínsita de los entes en cuestión, y no como la presuposición de que esa jerarquía ha de ser *necesariamente* la que deba cumplirse. Tampoco, por lo demás, garantiza en modo alguno la realidad de ese elemento trascendente (que venimos llamando, no por casualidad ni a modo de broma, *fantasmagórico*). El interés de esta ontología política reside en la elucidación de las dinámicas psico-sociales que se producen en torno al fenómeno, también psico-social, de la *obediencia*. Trazada esta línea, la providencia se diluye como atributo divino, y puede ser considerada como proceso extrasubjetivo, aunque *capacitador* de la subjetividad⁴⁸². No obviamos que en este proceder que realizamos a partir de la obra magna de Vico hemos introducido un léxico nuevo, y para nada inocente: la cuestión de la obediencia no es tratada con excesiva prolijidad en la *Scienza Nuova*. Antes bien: es la *autoridad* el concepto privilegiado con el que el napolitano lleva a cabo sus análisis.

⁴⁸² De una subjetividad que ha de ser entendida en su radical disposición y apertura al ser en común, a la naturaleza social. Como las facultades humanas (ingenio, fantasía, razón...) no pueden escindirse sino analíticamente, este “venir al mundo” de las capacidades subjetivas difícilmente puede entenderse desde un análisis estrictamente formal. “Providencia” es el nombre que se le da a la constatación de la necesidad de configurar un orden social determinado desde los albores del intelecto humano, y a estos inicios difícilmente podemos sustraerle sus relatos, *aun sabiendo de la no-verdad de los mismos*. Las aporías inherentes a esta providencia tan cercana al concepto político de autoridad delimitan exteriormente el tipo de subjetividad del que es posible hablar a partir del discurso viquiano.

Pero reparemos en que la obediencia es el correlato especular de la autoridad, así como la dinámica del despliegue de razón y derecho natural era el correlato inmanente de esa providencia divina. En este capítulo nos encargaremos de analizar la autoridad y la providencia a través del objeto que permite su estudio: la teología civil (1). Daremos, por tanto, una serie de notas constitutivas de la misma (2). A continuación, desarrollaremos el peculiar carácter “pedagógico” de esta teología civil, la situación en la que la reflexión filosófica concibe la verdad de las leyes y la peculiar *paidea* a la que el sabio queda suscrito (3). Este tercer apartado requiere de la articulación de varios aspectos: examinar el “eterno derecho” viquiano en el decurso histórico de los tipos de autoridad (§1); relacionar esa autoridad con los tipos de dominio puestos en juego en las teologías civiles (§2); delimitar las competencias del filósofo y el jurisconsulto *sabios* en el seno de la comunidad (§3); justificar el rol de quienes ostentan la autoridad a partir de la relación viquiana entre el *certo* y el *vero* de las leyes (§4). Por último, a modo de conclusión del capítulo, examinaremos la teología civil de Vico a partir del *De legibus* y unos apuntes cuasi marginales del *De natura deorum* de Cicerón, autor que consideramos central para entender ciertas claves hermenéuticas del desarrollo y argumentación de la *Scienza Nuova*.

1. ¿Cómo constituir el objeto de la *Scienza Nuova*?

A las alturas en las que nos encontramos en este trabajo, es recomendable hacer un paréntesis de corte metodológico: ¿cuál es el estatuto de cientificidad de la ciencia que se define en relación al concepto de providencia que venimos hilando? Postulamos en los dos capítulos anteriores que esta providencia puede entenderse de modo procesual, extra-subjetivo y configurador de la subjetividad de los seres humanos *como seres sociales*. La pregunta por las condiciones trascendentales de la subjetividad en el plano individual no parece ser objeto de atención primordial en Vico. De no ser así, entonces, hay que replantearse las condiciones veritativas que el napolitano pone de manifiesto: la reconvertibilidad entre *verum* y *factum*. Si la pregunta epistémica se responde a lo largo de la *Scienza Nuova*, él qué y el cómo podemos conocer no se entiende tanto desde la conformación racional de los individuos tomados uno a uno, sino desde las construcciones sociales, políticas y jurídicas que se ponen en juego en la relación entre miembros de un pueblo. Así que, si en el caso de Dios la creación del cosmos le otorga

a su vez las condiciones de la inteligibilidad total del mismo, para el ser humano la cosa cambia ligeramente: éste puede conocer las realidades sociales que él mismo configura, él sabe la verdad de las mismas. Pero *no es la verdad* de su autoproducción en tanto que género, al estilo de Feuerbach (SN44 §331). El *verum & factum convertuntur* no puede dejar fuera de la ecuación a la providencia. La verdad del ser humano, las verdades accesibles mediante la ciencia nueva, son las que crean el hombre desde un principio vertical, motor de todas las composiciones culturales. La *Scienza Nuova* es ciencia porque ofrece las claves de las condiciones veritativas que remiten a un afuera *spectral, fantaseado*, pero inextirpable. Y el objeto verdadero es *cualquier teología civil*, cuyas prácticas rituales de adoración y sumisión a una *auctoritas* testimonian esa diferencia entre creación e imposición propia de la autoproducción humana. Entra aquí de lleno la cuestión de la libertad, ligada por lo general a la cuestión de la producción. Pero la libertad sólo es comprensible desde una referencia constante a una teología civil. Esta teología civil se constituye como objeto de acercamiento a todos los interrogantes propios de la ciencia nueva, y el medio para acercarse consiste en la indagación histórica (filológica, filosófica) del desarrollo de las naciones. La declaración de intenciones queda patente en el apartado sobre el *método* de la *Scienza Nuova*:

Dobbiamo andare da una volgar metafisica [...] e da quelle [*Degnità*] ripetere il pensiero spaventoso d'una qualche divinità, ch'alle passioni bestiali di tal'uomini perduti pose modo e misura e le rendé passioni umane. Da cotal pensiero dovette nascere il conato, il qual è propio dell'umana volontà, di tener in freno i moti impressi alla mente dal corpo, per o affatto acquetargli, ch'è dell'uomo sappiente, o almeno dar loro altra direzione ad usi migliore, ch'è dell'uomo civile. Questo infrenar il moto de' corpi certamente egli è un effetto dela libertà dell'umano arbitrio, e sì della libera volontà è 'l subbietto di tutto il giusto e di tutti i diritti che sono dettati dal giusto. Perché dar conato a' corpi tanto è quanto dar loro libertà di regolar i lor moti, quando i corpi sono tutti agenti necessari in natura⁴⁸³ (SN44 §340).

No olvidemos que la metafísica vulgar partía del rayo de Júpiter, de los auspicios divinos, de Apolo, de Hermes, de toda una construcción cosmogónica que unía a los hombres bajo el miedo y ofrecía garantías para el cumplimiento de los mandatos. Hablar

⁴⁸³ “Debemos retroceder a una metafísica vulgar [...] y [desde las *Degnità*] repetir el pensamiento espantoso de alguna divinidad, que puso modo y medida a las pasiones bestiales de tales hombres perdidos y las convirtió en pasiones humanas. De ese pensamiento debió nacer el conato, que es propio de la voluntad humana, de poner freno a los movimientos imprimidos en la mente por el cuerpo, sea para aquietarlos completamente, que es el caso del hombre sabio, o al menos darles otra dirección para su mejor uso, caso del hombre civil. Este frenar el movimiento de los cuerpos es un efecto de la libertad del albedrío humano, y por tanto de la voluntad libre, que es hogar y cámara de todas las virtudes y, entre otras, de la justicia, ya que informada la voluntad es el sujeto de todo lo justo y de todos los derechos que son dictados por lo justo. Pues dar conato a los cuerpos e s tanto como darles la libertad de regular sus movimientos, mientras que todos los cuerpos son agentes necesarios en la naturaleza”.

de libertad es hablar del *uomo civile*, del ser humano en tanto que miembro de una comunidad amparada en una teología civil, que es su sabiduría y su primera metafísica. Gran parte del programa viquiano queda recogido en estas líneas: dar con el objeto de estudio, cómo abordarlo, cuáles son los elementos constantes que encontramos en cualquier tiempo y circunstancias, cuáles son las derivas de tal objeto en su decurso. No es la libertad, entonces, un tema de reflexión susceptible de abstraer respecto al marco de una comunidad, sino uno de sus principios fundantes. La teología civil, sustento cultural de toda nación, es el objeto desde el que pivotan las reflexiones de carácter ontológico-político en Vico. Remarquemos, por lo demás, que el *retroceso* hacia una metafísica vulgar implica dar cuenta del recorrido efectuado hasta nuestros tiempos: no hay una vuelta atrás que no se dirija, finalmente, hacia el presente. La búsqueda arqueológica pretende así rastrear los primeros usos de las facultadas humanas y su ulterior despliegue. Atender a las primeras naciones para, a continuación, observar la peculiar marcha de las mismas, sus progresos y decadencias.

La explicación que ofrece Vico sobre el desarrollo de las naciones se enmarca en el recorrido paralelo que ofrece entre el desarrollo de las facultades mentales y el desarrollo de las naciones. Esto podría dar la impresión de que uno de los dos desarrollos prima sobre el otro. Nuestra apuesta, cuando analizamos el concepto de historia que se maneja en la obra viquiana, era que el paralelismo entre ambos es total, por lo que no tiene sentido establecer una primacía de uno sobre el otro, cualquiera que fuese. El elemento transversal que conecta los desarrollos paralelos es el *lenguaje*: con el lenguaje se juzga, se interroga, se imponen decretos jurídicos, se narra. Falta mucho para que la crítica de los juegos del lenguaje presente objeciones acerca de los dominios irreductibles en los distintos usos del mismo. Para Vico, el lenguaje posee una extraña unidad, o al menos presenta, en todas sus manifestaciones, la identidad entre desarrollo de las facultades mentales y desarrollo de las naciones. Este desarrollo, por otra parte, no es uniforme en todas las naciones, así como no todas las naciones se encuentran en el mismo estatuto axiológico. El napolitano, al respecto, cree por ejemplo que hay lenguas que son más propicias para el razonamiento, la retórica o diversas facultades mentales, como la francesa o griega (SN44 §159). La analogía que prosigue inmediatamente, referida a las facultades mentales (según la juventud de los hombres), resalta sobradamente. Así, lo que vale para las naciones, vale para el crecimiento orgánico de cada individuo. Esta analogía va más allá de las fronteras de la evocación: es la

explicación misma de todo desarrollo individual y social, tal y como se explicita en SN44 §§186-187, quedando parcialmente formalizado en SN44 §§211-212. Esta formalización nunca puede desvincularse de la descripción de la historia tal y como él la concibe: la lengua vehicula la relación con el mundo circundante y las relaciones entre los seres humanos en comunidad, cuyo lenguaje nos pone en la pista de comprender la sucesión *comprensible* de las naciones humanas. Independientemente del rigor filológico del napolitano, la remisión que hace de la ley (*lex*) a la recogida de bellotas (*illex*) y la recogida de legumbres no tiene un carácter meramente anecdótico. Su propósito, por el contrario, consiste en dar cuenta del orden de las cosas humanas a partir del desarrollo de un lenguaje que es impensable si se separa de las prácticas sociales donde se genera (SN44 §§236-240).

“L’ordine delle idee dee procedere secondo l’ordine delle cose”⁴⁸⁴ (SN44 §238). Generalmente se cita este párrafo de modo aislado, pues su concreción parece ser un principio abstracto con el que se facilita la incardinación de Vico en una corriente de pensamiento (inaugurada por él): el historicismo. Así, ríos de tinta han corrido acerca de tal principio. Esto no significa que la literatura sobre Vico olvide el contexto en el que está escrito. Sin embargo, considerar que el siguiente párrafo nos da la clave para llamar a Vico “historicista”, *à la Croce* o *à la Dilthey* o *à la Piovani*, nos parece algo precipitado. Ya expusimos en el capítulo XV nuestras reticencias respecto a la interpretación historicista. El añadido que aquí es preciso indicar consiste en que ese orden de las cosas de las que habla Vico remite a la historia, ciertamente, y a sus potenciales y limitaciones. Pero también a su completa vinculación a unas prácticas sociales que no es lícito borrar bajo la rúbrica contextualista en la que suele centrarse esa corriente tan amplia. Junto al proceder de las cosas humanas, antes que “Historia” *per se* hallamos una reflexión sobre las potencias humanas y la relación entre lo corporal (que estamos tentados a identificarlo con lo fáctico) y la configuración mental: “[...] I vocabli sono trasportati da’ corpi e dalle proprietà de’ corpi a significare le cose della mente e dell’animo”⁴⁸⁵ (SN44 §237). Y esto sucede de tal manera porque en

⁴⁸⁴ “El orden de las ideas debe proceder según el orden de las cosas”.

⁴⁸⁵ “[...] Los vocablos son trasladados de los cuerpos y de las propiedades de los cuerpos a significar las cosas de la mente y del ánimo”.

primer lugar la mente humana parte de lo exterior, y sólo en última instancia se comprende a sí misma mediante la reflexión (SN44 §236)⁴⁸⁶.

Pero hay un hecho que no podemos perder de vista, y que el propio Vico tampoco parece hacerlo en ningún momento: aunque se hable de reflexión del hombre, no es el hombre en singular y en abstracto del que se habla: para llegar a la reflexión no se habla de la toma de conciencia individual, sino de las academias (SN44 §239); para comprender la mente salvaje de los primeros hombres se habla de la *recolecta*, que requiere un mínimo de colaboración. El origen sin habla queda fuera de la explicación, aunque fuese descrito en aquellos gigantes (que precisamente eran *mudos*, como una suerte de *via negationis* del lenguaje). El origen toda historia es el origen de una lengua *compartida*. El origen de las facultades mentales apunta a la vida en sociedad. Y en ese tránsito, el despliegue del lenguaje no es el de un mero carril de ideas que se refinan. El despliegue del lenguaje es la faz más vívida de la organización de las formas de la vida en común, que sin miedo alguno podemos llamar “lo político”. Si, para entendernos a día de hoy, llamásemos antropología a esta clase de reflexiones viquianas, esta antropología, por todos los vasos comunicantes que presenta con otros aspectos del mundo social, habría de ser llamada *ontología política*. Sólo que Vico la llamó *teología civil razonada de la divina providencia* (SN44 §385). Esta teología civil no puede dejar de lado en ningún momento el estatuto característico del lenguaje, que puede ser sígnico, simbólico o abstracto. Y su aparición no se produce exactamente de manera sucesiva: aunque el napolitano establece una suerte de extremos entre el origen bestial, (donde los hombres caminaban sin razón y sólo amparados en sus sentidos) y la consecución de la edad de los hombres (donde triunfa la explicación racional), no parece que interés de la *Scienza Nuova* se mueva en la estela teleológica del desarrollo de las facultades, ni que éstas se nieguen entre sí (Grassi, 1999, 34; Marín-Casanova, 1997, 89), aunque para ello hubiera que llevar a cabo todo un proyecto pedagógico (Sevilla, 1993, 71). Lo sucesivo, en todo caso, sería el protagonismo que se le confiere a las diversas modalidades de una misma lengua o comunidad (SN44 §173), protagonismo que remodela los distintos registros lingüísticos (Badaloni, 1984, 102) y que se produce por las dinámicas específicas del género humano, dependientes en todo

⁴⁸⁶ El proceso, no obstante, el algo más complejo: el mundo exterior se le ofrece como material para dar forma a sus ideas, pero a su vez hay un elemento de proyección de la interioridad del ser humano (ideas y sentimientos) a ese mundo exterior que aún no comprende (SN44 §180).

caso de la edad socio-política en la que los actores profieran su discurso⁴⁸⁷. Otro apunte acerca de los caracteres de la mente humana y su relación con el lenguaje: aparte del pasaje citado de la *Scienza Nuova*, en la *Risposta di Giambattista* de 1712, donde responde a las objeciones planteadas a su *De Antiquissima*, Vico remite la etimología de “intelligere” al impelimento de lo óptimo:

«Intelligere» non viene da «intus legere», che sarebbe «internamente raccogliere», onde voi ne inferite per assurdo che sarebbe l'«intelligenza propria dell'uomo, non già di Dio»; ma viene da «interlego», [...] non in sentimento di frammezzamento, sì che significasse «trascogliere tra le molte le migliori cose», cioè a dire le vere, ma in significazione di accrescimento o di perfezione⁴⁸⁸ (RA, 344).

La intelección, que afecta tanto a las primeras naciones como a las coetáneas de Vico, no es sólo un proceso mental individual, sino que se presenta también como el paradigma para comprender el decurso de las naciones, si es que Vico no ha roto en su *Scienza Nuova* con los postulados establecidos en el *De Antiquissima*. Los resultados en forma de producciones culturales (léase: teologías civiles), a las que las naciones llegar en cada caso son también un índice del uso correcto de las facultades mentales tomadas individuo por individuo. Pero sólo a partir de la situación alcanzada con la razón *tutta spiegata*⁴⁸⁹ (y he aquí la ligera divergencia que sostenemos con las tesis historicistas) podemos dar cuenta del íterin que liga esta suerte de “filosofía de la mente” *inter e intra* naciones. Pero el primer lenguaje, poético, no es un lenguaje desgajado de las vivencias de las naciones. Teniendo en cuenta que “[Il] mondo de' popoli dappertutto cominciò dalle religioni”⁴⁹⁰ (SN44 §176), y éste es *el primer principio* de la *Scienza Nuova*, no podemos perder de vista bajo ningún concepto la idea de que hay un principio de la religión que es consustancial al lenguaje y a lo político. Y que su

⁴⁸⁷ Testimonio de ello es que las dinámicas jurídicas no se suceden según una mera sucesión y resolución de los conflictos previos, sino que atienden a las disposiciones naturales íntimas, de las cuales tenemos testimonio a partir del estudio de las primeras naciones (Badaloni, 1984, 53).

⁴⁸⁸ ««Intelligere» no viene de «intus legere», que sería «recoger interiormente» [o «recogimiento», que en castellano contempla la acepción reflexiva], de donde vos inferís *ad absurdum* que sería la «inteligencia propia del hombre, no la de Dios»; sino que viene de «interlego», [...] no en el sentido de intercalado, tal que significase «escoger de entre muchas cosas las mejores», es decir, las verdaderas, sino con el significado de acrecentamiento o de perfección”.

⁴⁸⁹ Aquí es donde reside todo el problema que Vico plantea: cuando la razón está suficientemente desarrollada para construir una ciencia, se vuelve incapaz de alcanzar su objeto. Al contrario, si alcanza su objeto, es porque aún no está lo suficientemente desarrollada como para tratarlo científicamente. El interés de la *Scienza Nuova* está en constituir las condiciones de posibilidad para superar esta paradoja, es decir, para crear el marco epistemológico para una interpretación racional de lo irracional” (Girard, 2001/2002, 130). Aunque difiramos del abismo impuesto por Girard al establecer el par “racional/irracional”, coincidimos en la forma en que plantea el acceso a las condiciones iniciales del lenguaje (la objeción que planteamos, en definitiva, se debe a que asumimos que los usos del lenguaje menos racionales *siguen presentes* en la mente más desarrollada).

⁴⁹⁰ “El mundo de los pueblos comenzó en todas partes por religiones”.

aparición inaugural no se puede borrar en las demás etapas. Así como el logro de la aplicación del derecho natural hunde sus raíces en los primeros pasos del ser humano social, y el egoísmo arquetípico de las aristocracias persiste bajo distintos avíos en todas las figuras de lo público.

Con ello llegamos a la última parte de esta breve propedéutica: el desarrollo de las facultades no ha de entenderse de un modo evolutivo que olvide o *supere* las etapas anteriores. La *Scienza Nuova* no es un muñeco de paja al que pudiésemos llamar “filosofía de la historia”, tal y como lo entendía Löwith o aquel Koselleck de *Crítica y crisis*. Tampoco, por lo demás, serían filosofías de la historia en ese sentido peyorativo las obras de Condorcet o Proudhon, como examinamos en el capítulo VIII. Pero, en el caso de Vico, la no total adscripción de una idea evolutiva, o de pseudo-*Aufhebung* hegeliana es aún más evidente. Lo que entendemos por desarrollo de las facultades es más bien *la incidencia de ciertos potenciales sobre otros en la producción de los elementos que conforman cualquier teología civil*.

2. Acotación del entramado de la teología civil

Aunque “teología civil” no se encuentre en nuestro vocabulario filosófico muy a menudo, es uno de los pilares de la *Scienza Nuova*. El nombre, recogido de los análisis de Varrón (muy probablemente a partir de las críticas de Agustín de Hipona en el libro VI del *Civitate Dei*), apunta a la descripción de los dioses de la ciudad, así como de las funciones que éstos cumplían en ella. Evoca asimismo, ya en el corpus viquiano, los principios onto-epistemológicos constituyentes del ser humano: su necesaria inserción en la vida comunitaria, el principio diferencial a la misma y que la constituye. La caza, el matrimonio, la fortuna, el comercio, la siembra, el parto, las fiestas, los tributos, las estaciones del año, las fronteras; nada hay que no quede al amparo de uno o varios dioses. Nada hay, en definitiva, que remita a la articulación estructural de una comunidad por medio de la religión, a la estructura *jerárquica* de un dios que legitime unas prácticas sociales imposibles de darse en total desnudez. Vico reúne los elementos fundamentales de la teología civil en los tres principios: la religión, los matrimonios y las sepulturas (SN44 §§8-12). La religión será el sustrato fundamental de toda sociedad; los matrimonios son la prueba de la necesidad de un derecho mínimo ligado a la moral

(un *pacto* que forma la familia y que permite la supervivencia de unas normas domésticas mínimas); las sepulturas muestran la universalidad de la creencia en la ultratumba, lo que muestra para el napolitano la inmortalidad del alma. Así que, cuando decimos teología civil, hablamos de un conglomerado de dioses, derecho y ritos. El problema de distinguir analíticamente los elementos que la conforman es que se pierde la unitariedad que Vico le adscribe: no hay derecho sin dioses, no hay ritos sin derecho, *no hay dioses sin ritos*. No hay, en definitiva, elemento alguno que pueda aislarse del resto. Y la religión, repetimos, es el suelo sobre el que toda nación se erige. El desarrollo de la religión se produce a partir del rayo que fulmina en el cielo, pues hablar de religión es hablar de la primera idea de providencia que los hombres tuvieron en los tiempos más feroces. Ya desde *Il Diritto Universale* Vico tenía claro el nexo entre providencia apprehendida y teología civil conformada:

Hanc deorum voluntatem dixere «numen», quod Iupiter fulmine et tonitru, volatu et cantu avium tamquam nutibus e caelo fatur [...]; unde id erat proprie «numen colere», «vereri», «metuere», «venerari», sequi voluntatem deorum, deorum facere iussa. [...] Atque ex hac numinis persuasione, vera inter Hebraeos, falsa inter gentes, dogma de Divina Providentia genus humanum universum pervasit, quod est totius theologiae civilis fundamentum⁴⁹¹ (DU II-2, XX §§11-12).

Recuperamos un texto de *Il Diritto Universale* que nos sirve para comprender el salto sutil que estamos a punto de ejecutar: aunque en esta obra la providencia y la autoridad no estaban completamente identificadas (aunque sí, en algunos pasajes, *la razón y la autoridad*⁴⁹²), en la *Scienza Nuova* sí que se consuma este movimiento. No es ilícito, por tanto, reformular la cuestión de este modo: la *autoridad* es el fundamento de toda teología civil. Aunque esta frase parece evidente dentro de cualquier discurso politológico, sus implicaciones son extraordinarias dentro del léxico viquiano: esto se debe a que esta autoridad adquiere, genética y progresivamente, un cariz más y más trascendente. Tal dinámica pondrá de manifiesto el carácter diferencial de la teología

⁴⁹¹ “A esta voluntad divina la llamaron “*numen*”, que Júpiter manifiesta [...] desde el cielo con el rayo y con el trueno, con el vuelo y con el canto de las aves, como por señas que nos hace; de ahí que fuera esto propiamente “adorar el *numen*”, “reverenciarlo”, “temerlo”, “venerarlo”, seguir la voluntad de los dioses y de los dioses cumplir los mandatos. Y de esta falsa convicción del *numen*, verdadero entre los hebreos y falso entre los gentiles, penetró en el género humano al completo la Divina Providencia, que es el fundamento de toda teología civil”.

⁴⁹² “In cuius dissidii et inconstantiae caussas inquirens, eam tandem esse animadverti, quod ploribus atque aliis, non uno eodemque principio, iurisprudentiam niti hactenus putavere, nempe ratione et auctoritate, quasi auctoritas ex libidine nasceretur, nec rationis pars quaedam esset” (DU I Proloquium §16). (“Al interesarme por las causas de tal disenso e inconsecuencia, advertí al fin que ésta consistía en que hasta hoy se pensó que la jurisprudencia se apoyaba en una pluralidad y diversidad de principios y no en un solo e idéntico, a saber: la razón y la autoridad, como si la autoridad naciese del capricho y no participase en cierta medida de la razón”).

civil. Pero hará falta un desarrollo ulterior de las estructuras psico-sociales, que institucionalice con mayor detalle las funciones de los dioses, y que, además, acentúe la verticalidad inherente al principio religioso propio de la sociedad:

Ma, l'indiffinita forza della menti umane spiegandose vieppiù, e la contemplazione del cielo affin di prender gli augùri obbligando i popoli a sempre osservarlo, nelle menti delle nazione alzossi più in suso il cielo, e col cielo alzaronsi più in suso e gli dèi e gli eroi”⁴⁹³ (SN44 §727).

Las aseveraciones viquianas mentadas antes de este pasaje, junto a la reformulación expuesta, no parecen diferir de las proposiciones más elementales del derecho medieval de sucesión de los monarcas. Sin embargo, no es sólo la distancia temporal lo que separa a Vico del Medievo. También lo separa la sistemática particular de su *Scienza Nuova*. La pregunta legítima que podría hacersele a Vico es si esa elevación no es un proceso inmanente cuyo *summum* es precisamente el Dios cristiano. Si, además, la donación providencial no será sino la última metáfora, aún cargada de imágenes arcaicas, del hecho de que las facultades humanas tiendan a sistematizar en cosmogonías el principio trascendente del mandato. Si la idea misma de mandato y obediencia no remite en última instancia a la necesaria ficción de tener que lidiar con ídolos, con abstracciones *idolatradas* o, de lo contrario, perdería de vista el propósito mismo de la vida en común. Si la libertad, freno de las pasiones, se vincula íntimamente a la autoridad de toda teología civil porque no hay más libertad que la de reafirmarse en la nación en la que uno se educa. A partir de esta caracterización mínima de la teología civil, cuyo inventariado específico nos es indiferente para este trabajo, se desbrozan al menos tres líneas de análisis: a) cuál es la relación entre la religión y el derecho en la teología civil; b) cuál es el estatuto ontológico de las narrativas de toda teología civil; c) qué relación se produce entre la providencia como proceso y garantía del *ordo* y la teología civil como depósito cultural de prácticas sociales.

a) *Derecho y religión*. Podría aún pensarse que el derecho tiene un carácter artificial, derivado de las primeras relaciones humanas de carácter social. Pero tal idea no calza bien en el pensamiento viquiano: lo que hallamos, por el contrario, es una disposición antropológica a regirnos según una suerte de derecho natural “Il diritto natural delle genti è uscito coi costumi delle nazioni, tra loro conformi in un senso

⁴⁹³ “Pero, al desarrollarse la [ilimitada] fuerza de las mentes humanas, y verse obligados los pueblos a la observación de la contemplación del cielo a fin de recibir los augurios, el cielo se elevaría más y más en las mentes de las naciones, y con el cielo se elevarían más arriba los dioses y los héroes”.

comune umano, senza alcuna riflessione e senza prender esemplo l'una dall'altra”⁴⁹⁴ (SN44 §311). Dejemos de lado la idea viquiana de que las naciones se desarrollaron en sus inicios aisladas las unas de las otras (SN44 §576), prueba para nuestro autor de las propiedades comunes a todo el género humano. Lo que ahora nos concierne es esa suerte de espontaneidad humana hacia el derecho y el *sentido común*. Hablar del nacimiento de las repúblicas es hablar de la estructuración jerárquica y jurídica de principios teológicos y políticos, que van parejos en la formación de las mismas:

Le repubbliche sono più beate di quella ch'ideò Platone, ove i padri insegnano non altro che la religione, e da' figliuoli vi sono ammirati come lor sapienti, riveriti come lor sacerdote e vi sono temuti da re. Tanta forza divina e tale vi abbisognava per ridurre a' doveri umani i quanto goffi altrettanto fieri giganti⁴⁹⁵ (SN44 §23).

La identificación inicial entre las castas sacerdotales y los reyes, válida o no historiográficamente, es la prueba de la íntima conexión entre derecho y religión. No es baladí, por lo demás, que la religión se ligue a convicciones profundas, falsas aunque verosímiles, acerca del mundo circundante, siempre lleno de dioses y de leyes.

b) *Estatuto ontológico de las narrativas en toda teología civil*. La teología civil no puede ser entendida sin aludir a la sabiduría poética de los primeros pueblos, a esa metafísica vulgar que abunda en elementos de proyección antropológica. La proyección por excelencia, sin ir más lejos, es la que nos habla de la providencia, evidenciando así el carácter civil de la precomprensión de la naturaleza:

Finalmente fulminò il cielo, e Giove diede principio al mondo degli uomini dal poner questi in conato, ch'è proprio della libertà della mente, siccome dal moto, il qual è proprio de' corpi, che son agenti necessari, cominciò il mondo della natura; perocché que', che ne' corpi sembran esser conati, sono moti insensibili [...]. Da tal conato uscì la luce civile, di cui è carattere Apollo, alla cui luce si distinse la civile bellezza onde furono belli gli eroi; della quale fu carattere Venere, che poi fu presa da' fisici per la bellezza della natura, anzi per tutta la natura formata, la qual è bella e adorna di tutte le sensibili come forme⁴⁹⁶ (SN44 §689).

⁴⁹⁴ “El derecho natural de las gentes surge de las costumbres de las naciones, conformes entre sí gracias a un sentido común humano, sin reflexión alguna y sin tomar ejemplo unas de otras”.

⁴⁹⁵ “Las repúblicas [son] más beatas que la que ideó Platón, pues los padres no [enseñan] sino religión, y [son] admirados por sus hijos como sus sabios, reverenciados como sus sacerdotes y temidos como reyes. ¡Tanta fuerza divina era necesaria para reducir a los deberes humanos a aquellos gigantes tan rudos como fieros!”

⁴⁹⁶ “Finalmente fulminó el cielo, y Júpiter dio principio al mundo de los hombres al poner a éstos en conato, que es propio de la libertad de la mente, así como con el movimiento, que es propio de los cuerpos, que son agentes necesarios, comenzó el mundo de la naturaleza; ya que lo que en los cuerpos parecen ser conatos, son en realidad movimientos insensibles [...]. De tal conato salió la luz civil, cuyo carácter es Apolo, en cuya luz se distingue la belleza civil de la que fueron bellos los héroes. De dicha belleza fue su carácter Venus, que posteriormente sería tomada por los físicos como la belleza de la

Aquí contemplamos el movimiento providencial en su completitud: orden y libertad tras el caos sin quiasma alguno: la naturaleza, que suponemos desierta de sentido y fuerzas propias en el sentido humano, no puede dejar de ser contemplada de tal manera por las naciones heroicas. La luz civil, aunque las narraciones heroicas no lo contemplen, es la condición necesaria para comprender el mismo mundo de la naturaleza que queda indefectiblemente antropomorfizado. Comprobamos además que el rayo de Júpiter, según las dinámicas psico-sociales descritas, no provoca un pavor irracional sin más, sino que alienta e incentiva la libertad de la mente que reestructura la realidad circundante bajo una plétora de figuras poéticas cuyo correlato formal es la muestra de un orden vigente que hay que cumplir. La aprehensión del mundo en su integridad se lleva a cabo mediante el rodeo inevitable de la antropomorfización de la naturaleza, tema que abunda en ejemplos a lo largo de todo el libro II de la *Scienza Nuova*. Y esta comprensión global del mundo coincide con las fábulas y las leyes que los pueblos se narran y observan. Tomadas en conjunto, las descripciones de su realidad prescriben también el comportamiento lícito dentro de las mismas. Es aquí donde entra el sentido común, entendido como normalización de unas prácticas sociales desde la que toda teología civil se constituye y se mantiene. Sentido común, en definitiva, que garantiza la autoridad y el *dominio* de toda nación a través de circuitos narrativos, jurídicos, socio-políticos. Este *sensu comune* será la piedra angular de la teología civil: constituye la estructura discursiva y pre-reflexiva (SN44 §142) que mantiene a flote la comunidad, que garantiza el cuidado providencial de los dioses, que orienta las decisiones jurídicas. Que, en definitiva, coincide, como venimos señalando, con la autoridad. Aunque hay distintas vías para acercarnos al sentido común: 1) como garantía discursiva de la autoridad; 2) como condición epistemológica social referente a lo verosímil, creído y querido de las narrativas y de las leyes –lo que Vico llama “*certo*”; 3) como sustrato desde el que se ejerce la libertad⁴⁹⁷.

c) *Ordo providencial y teología civil*. Cuando contemplábamos ingenuamente la *Scienza Nuova* como una proto-filosofía de la historia, parecía que el principio providencial tenía como máxima función el desarrollo de los pueblos en el seno de la

naturaleza, así como por toda la naturaleza formada, que es bella y adornada de todas las formas sensibles”.

⁴⁹⁷ La tercera vía la abordamos, muy de soslayo, en el apartado anterior; su desarrollo más concreto queda reservado para el próximo capítulo. La segunda vía, muy ligada a la tercera, también tendrá su protagonismo en el próximo capítulo, aunque daremos algunas notas sobre la misma en el último apartado. La primera vía será examinada en un apartado específico en este epígrafe.

historia. Pero la historia misma no actuaba en Vico como sustrato, sino que era la misma prueba del despliegue de ciertos potenciales del derecho natural y de las facultades humanas. Así que el correr de las naciones no importa por sí mismo. No es que no exista en Vico interés alguno por el decurso de las distintas naciones. Pero tan grande es ese interés general como el interés del decurso *dentro de las naciones*. La providencia no se coloca en una posición eminentemente supra-epocal, sino que atañe también a la *acmé* de cada nación particular. Griegos, romanos o egipcios: ninguno de ellos contemplaba a la providencia, adorada, para ir más allá de su propia nación. La providencia era adorada por mor del mantenimiento de la ley dentro de la nación en la que se le reservaba un espacio celestial, cuyas luces se proyectaban en símbolos, mármoles y edictos. Tampoco la previsión era el lema fundamental del dios permisivo que les dejaba jugar con sus falsas deidades: los augurios, errados, sólo acertaban en que lo divino *procuraba* la estabilidad de su nación. En la traducción más tosca que una razón *tutta spiegata* lleva a cabo, el lema sería el siguiente: la autoridad puede modularse, lo mismo que la razón, lo mismo que los juicios, lo mismo que las lenguas, según el énfasis que le otorguemos a la prosecución del derecho natural. El haber podido consumir todas las facultades (a día de hoy) nos permitirá hablar de orden providencial “supra-nacional”. Pero si el interés se circunscribe a *razonar el rol providencial* de una teología civil específica, habrá que profundizar en las distintas modalidades de autoridad que son posibles en el seno de una nación.

Derecho y religión, en resumidas cuentas, parten del mismo movimiento del ser humano que le impele a su auténtica naturaleza, la de ser social. Esta naturaleza está transida de un lenguaje narrativo con el que explica el mundo, con el que se traza un doble movimiento de aproximación y distancia respecto de la naturaleza, generando de ese modo su propio mundo civil⁴⁹⁸. En este lenguaje se codifican los pactos implícitos de convivencia bajo una serie de normas que, al mantener un reducto mítico, sacralizado, garantizan la cohesión entre congéneres. La sacralización puede ser estudiada como el punto de fuga vertical desde el que la autoridad toma forma y se acata en la vida civil. Otra cuestión será identificar el punto en el que cruza, perpendicularmente, con los estratos horizontales de las prácticas humanas: a nuestro

⁴⁹⁸ “Lo ilimitado de la relación con la naturaleza, incluso con la dimensión de la muerte, encuentra amparo en el reconocimiento de un límite que viene de las “señales” de Júpiter, y por lo tanto está en el rigurosísimo respeto de los cultos, de los ritos: dándose un límite esencial al total “intercambio” entre naturaleza y humanidad a través de la inhumación de los cadáveres, de la definición de un espacio propio de la muerte humanizada” (Nuzzo 2003, 156).

parecer, este punto es el *dominium*, la otra cara de la *auctoritas* viquiana. Pues, aunque ya anunciamos en el capítulo XV que la autoridad y la potestad parecen ir de la mano en el discurso viquiano (cuestión por lo demás comprensible debido al devenir semántico de tales conceptos), el dominio parece insertarse en esta ecuación de un modo muy específico: porque el carácter de lo “propio” del *autos* se concibe, eminentemente, como lo propio en tanto que propiedad jurídica, como modalidad del ser humano en su apertura al mundo desde su carácter *socievole*. Por otra parte, es cierto que el dominio no aparece tipificado en las divisiones tripartitas del libro IV de la *Scienza Nuova*, donde sí constan tres tipos de costumbres, lengua, autoridad, etc. A ello se le une que la división de los tipos de dominios (SN44 §§600-602) se incardina en la política poética, por lo que sería imprudente ampliar sus caracteres al desarrollo de los avatares ontológico políticos en los tres tiempos (divino, heroico, humano) con las que el libro IV describe el recorrido de las naciones. No obstante, señalemos a nuestro favor que las triparticiones de corte jurídico de ese libro (jurisprudencia, autoridad, gobierno) son perfectamente aplicables al desarrollo de las figuras socio-políticas de Roma, desde sus inicios monárquicos hasta la coronación de Augusto⁴⁹⁹. De este modo, la cuestión de los tipos de dominio bien podría ser inserta junto a las demás triparticiones del libro IV, con la condición de entender la fragilidad de estas divisiones, que no explican los cambios como saltos impolutos de una época a otra (Pompa, 1995/1996, 141-142). Es el momento, por lo tanto, de centrarnos en la idea de autoridad que rige en cualquier teología civil.

3. *Autoridad y dominio en la Scienza Nuova*

[§1] Nos encontramos ahora en una peculiar encrucijada al tratar el tema de la autoridad, causada principalmente por nuestra interpretación de la historia viquiana. Ésta, repitamos, la considerábamos como el mismo proceso de despliegue de las facultades mentales y de los procesos civiles, inseparables entre sí. Sin embargo, a su vez, tal decurso debía atenerse a los principios eternos del derecho. Nuestra solución consistió en formular tal eternidad del derecho bajo el signo de disposiciones

⁴⁹⁹ Cuestión que, por lo demás, y tangencialmente, refuerza nuestra intuición de atender a los *ricorsi* como pruebas de los vestigios de los elementos jurídicos del pasado para ratificar la validez de la eternidad del derecho, más que (como quería Löwith) para categorizar el discurso viquiano entre los modelos cíclicos y lineal del tiempo.

antropológicas. Estas disposiciones no se ejecutan exactamente de modo continuo, en una suerte de estadios epocales, al estilo de Comte, en los que la nueva fase corrigiese las trazas incongruentes de aquéllas pretéritas. El ínterin de los nuevos modos de la conciencia conviene concebirlo desde el *acento natural* que en una nación se le da a aquellos tipos de mentalidad que reinan en las costumbres y leyes de una época. Aquí asoma nuevamente, dicho sea de paso, la identificación entre providencia y autoridad ya mentada: los seres humanos se atienen a unos designios que, previos a ley, la constituyen y mantienen. Providencia, o autoridad, entonces, como principio extrasubjetivo, garante de la estabilidad de la comunidad.

La encrucijada consistiría entonces en dar cuenta de este peculiar tipo de sucesión en el que la historia no juega el papel de *sustrato* del movimiento de la conciencia. El “sustrato”, por así decirlo, sería más bien la misma dinámica conflictual y resolutive *inter* hombres, dinámica que se contempla a partir de su inserción y reconocimiento en roles sociales, en *clases sociales* efectivas. Hay, por lo demás, un doble movimiento en la conciencia humana, conciencia adscrita en todo caso a un plexo de costumbres, que permite reconocer este ínterin: “Perché gli uomini plebei, una volta che si riconoscono essere d’ugual natura co’ nobili, naturalmente non sopportano di non esser loro uguagliati in civil ragione; lo che consieguono o nelle repubbliche libere o sotto le monarchie”⁵⁰⁰ (SN44 §1087). El ejemplo está tomado *in media res*: habla, como queda patente, de la reestructuración de las leyes que los plebeyos exigían a los nobles, que se consideraban superiores. No obstante, tal y como además defiende Vico, la pertenencia del derecho natural a todo hombre, esa suerte de evidencia no siempre expuesta en los derechos específicos de algunas naciones, rige la demanda de su consecución⁵⁰¹. Si hay un movimiento histórico, lo hay porque éste es coincidente con el reconocimiento de la unidad de las disposiciones naturales. Al hablar, por tanto, de la tipificación de lenguas, costumbres, juicios, razones, etc., no hemos de perder de vista la

⁵⁰⁰ “Porque los hombres plebeyos, una vez que reconocen ser de igual naturaleza que los nobles, no soportan naturalmente el no ser equiparados en el derecho civil; lo que consiguen en las repúblicas libres o bien bajo las monarquías”.

⁵⁰¹ No es, desde luego, el único ejemplo: 556 “I fliogliuoli degli eroi, per distinguersi da quelli de’ famoli, si dissero «*liberi*», da’ quali infatti non si distinguevano punto” (SN44 §556). (“Los hijos de los héroes se llamaron «*liberi*» para distinguirse de los hijos de los fámulos, que en realidad no se distinguían en absoluto”.) Y, de igual modo que la naturaleza humana es común a todos, la tendencia a la jerarquización mediante el universo simbólico de la autoridad también lo es: así, por ejemplo, en SN44 §271 los nobles se declaran como enemigos de la plebe, lo cual queda como propiedad eterna (SN44 §588). Los dos extremos expuestos apuntan a la misma conclusión: el conflicto de clases es consustancial a la naturaleza *social* humana.

unidad de las mismas *qua* disposiciones naturales. El caso de la autoridad no difiere en absoluto. Esta es la clasificación que el napolitano nos presenta.

Furono tre spezie d'autorità. Delle quali la prima è divina, per la quale dalla provvidenza non si domanda ragione; la seconda eroica, riposta tutta nelle solenni formole delle leggi; la terza umana, risposta nel credito di persone sperimentate, di singolar prudenza nell'agibili e di sublime sapienza nell'intelligibili cose⁵⁰² (SN44 §942).

Recordemos de pasada el concepto general de autoridad en Vico, expuesto en el capítulo XV: autoridad es posesión, propiedad, en un sentido metafísico íntegro: posesión jurídica gracias a las eternas propiedades del derecho, pero también posesión de las propias facultades, *autos, dominio de sí*, libertad. Libertad que se ejerce en el plano social, y por tanto inseparable de las estratificaciones políticas propias de todo derecho. Libertad que constituye el motor de un posible cambio político, pero que sólo tiene sentido si se concibe, a la par, como libertad ligada a la autoridad: a la posesión de sí que sólo es posible en el acatamiento de las normas, al dominio sobre los otros, mas siempre bajo el imperio de la ley. No es un ejercicio abstracto de lo libre, tampoco revolucionario: ello se aprecia si consideramos el movimiento de los tipos de autoridad expuesto: el primer tipo de autoridad se constituye en la relación de los seres humanos con el rayo del cielo, con un Júpiter que es cuerpo y palabra, razón de ser de los mandatos que se interpretan mediante los augurios, razón que no admite queja ni crítica, uso alguna de otra razón que su fuerza (de ley). El segundo tipo de autoridad, aristocrática, se caracteriza por la ritualística que la acompaña: la solemnidad de las leyes como encumbramiento de la autoridad última de las mismas. La tercera, ya razonada, es la que ejercen los juristas, los filósofos, todos aquellos que, en fin, comprenden la esencia misma de la ley, así como la necesidad de un mínimo de experiencia, de una peculiar sabiduría para su aplicación al caso concreto. Sobre la diferencia específica entre el tercer tipo de autoridad respecto a los dos primeros hablaremos más tarde. Lo que se mantiene intacto, en los tres tipos, es que el acto de *mandar* no ha de ser alterado. Y al acto de mandar le compete una relación, directa o indirecta, con el dominio. Directa en el primer tipo de autoridad (SN44 §944) y paulatinamente desplazada, mas no desaparecida, en los otros dos tipos (autoridad senatorial y de consejo, respectivamente).

⁵⁰² “Hubo tres especies de autoridades. De las cuales la primera es la divina, por la cual no se pide razón a la providencia; la segunda, heroica, consistente enteramente en las fórmulas solemnes de las leyes; la tercera, humana, consistente en el crédito de personas experimentadas, de singular prudencia al actuar y de sublime sabiduría en las cosas inteligibles”.

[§2] Hablar del dominio es aludir a las fuerzas de composición de las primeras repúblicas, retroceder, en definitiva, a las primeras metafísicas vulgares en las que hallamos los principios constitutivos, en lo acertado y en lo errado, de esa ontología política que estudia la *Scienza Nuova*. Vico se centra en los tipos de dominios políticos, atendiendo a tres figuras: el dominio bonitario (SN44 §600), el dominio quirritario (SN44 §601) y el dominio civil (SN44 §602); dominios correspondientes al feudal, nobiliario y monárquico⁵⁰³. El tránsito de un dominio a otro se aclara por la explicitación verbal⁵⁰⁴, dentro del terreno político, del rol de la providencia en la legitimidad de los gobiernos: una legitimidad que primero se acata y, finalmente, se *comprende*. Si en el capítulo anterior ya mencionamos de pasada la vinculación entre la providencia y el mantenimiento del *ordo* civil, aquí su faz política se presenta con todo su esplendor. La consumación de una *auctoritas* sólo es posible en un marco en el que la propiedad toma cuerpo jurídico. Y lo hace precisamente por la fuerza: de los rayos “contra” los hombres alejados de Dios; de los hombres fuertes contra los usurpadores. Esta es otra manera, no tan elíptica como pudiera creerse, de hablar de fe. Pues fe, para Vico, es «fides deorum», “fuerza de los dioses” (SN44 §523). Y esa fuerza de los dioses

⁵⁰³ Este es el orden cronológico que expone Vico, pero que no coincide con las investigaciones historiográficas, las cuales colocan en primer lugar al dominio quirritario. Puede que haya dos razones para que el napolitano las ordene a su modo: 1) que el dominio bonitario, propio de los feudos rústicos, se establece tras la salida de la selva de los primeros hombres, y esta salida hace pensar en una primera formación *rural* de las comunidades; 2) que los primeros *patres* toman como familia a los fámulos, presos y esclavos que, con el paso del tiempo, acabarán por reclamar sus derechos. Esta segunda razón, de ser correcta, ratificaría la lógica tensional *in nuce* que despliega el curso de las naciones.

Por otra parte, estas tres figuras no tienen un puesto reservado en su explicación en libro IV, como sí sucede con los tipos de autoridad, razón, lengua... Tampoco los tres tipos de dominio corresponden exactamente al recorrido específico de los tres tipos de autoridad. Esto es así porque, al parecer de Vico, los tres tipos de dominio son fácilmente reconocibles en los sistemas de feudos (SN44 §599). Pero hemos de reparar en que esos feudos son intercambiables, en el plano léxico, con las repúblicas. Y que, así como el primer tipo de dominio recuerda, *corso* mediante, cómo se sale del estado de barbarie (SN44 §600), el tercero sienta las bases de la monarquía, modelo óptimo de república para el tercer grado, el más razonado, de toda posible república (SN44 §602). Que el dominio se reserve para el primer tipo de autoridad no significa que no tenga alguna presencia en el resto de las repúblicas, aunque su presencia sólo sea una rémora imborrable.

⁵⁰⁴ “Nam Divina Providentia [...] in comunione rerum «meum» et «tuum» serebant discordias, quae genus humanus perderent –introducta in rebus soli divisione, «meum» et «tuum» genuere commercia, quibus diximus humanitatem celebrari” (DU II-2, V §9). (“Pues por providencia divina [...] en tal comunión de bienes “mío” y “tuyo” provocaban discordias que destruirían al género humano, mas, introducida que fue entre los bienes la división del suelo, “mío” y “tuyo” generaron los comercios, con los que hemos dicho que se propaga la humanidad”). Aquí la providencia opera en su carácter eminentemente político-social. El discurso, por otra parte, no consiste tanto en la vuelta a una escena sobre el origen al estilo de Hobbes o de Rousseau, cuanto a la atención a la formación de las sociedades a partir de un terreno físico, primer *topos* del *dominium*, sobre el que cimentar las bases del derecho.

es el sustrato esencial del mantenimiento de una comunidad, ese punto de encuentro entre religión, derecho, moral, comunidad:

Perché questo potere, onde le somme civili potestà sono dette «potenze»; questa forza, questa fede, di cui i giuramenti [...] attestano l'ossequio de' soggetti; e questa protezione, ch'i potenti debbono avere de' deboli [...], è quella forza che sostiene e regge questo mondo civile; il cui centro fu sentito, se non ragionato, da' greci [...] e da latini [...] esser il fondo di ciascun orbe civile: com'oggi le sovranità sulle loro corone sostengono un orbe ov'è innalberata la divinità della croce⁵⁰⁵ (SN44 §603).

Proclamas, juramentos y demás testimonios de rango jurídico son conectados con un principio teológico-político vagamente comprendido en sus primeros usos: la salvaguarda del Estado. De hecho, el soberano no puede disponer de sus súbditos desde su «dominio eminente», amparado en las «leyes fundamentales», salvo para mantener dicha estabilidad política. El acento teológico-político *à la* Schmitt, no obstante, se diluye considerablemente si tenemos en cuenta el carácter funcional de la providencia en Vico, tal y como intentamos mostrar en el capítulo precedente⁵⁰⁶. Si la providencia divina tiene algún rol, es el de su necesaria *enunciación* y su *imprescindible* culto para el mantenimiento de las repúblicas. El análisis diacrónico de la obra viquiana no apunta a un verdadero *plan providencial*, sino a la explicitación de los principios comunes a

⁵⁰⁵ “Porque este poder, por el cual las sumas potestades civiles son llamadas «potencias»; esta fuerza, esta fe, respecto a la cual los juramentos [...] testifican el respeto de los sujetos; y esa protección, que los poderosos deben tener con los débiles [...] es la fuerza que sostiene y rige el mundo civil; cuyo centro presentido, si no razonado, por los griegos [...] y por los latinos [...] es la base de todo el mundo civil. Del mismo modo, hoy las soberanías sostienen sobre sus coronas un orbe donde se alza la divinidad de la cruz”.

⁵⁰⁶ Sin duda, la política poética de Vico apunta a temas que han sido tratados pormenorizadamente por Carl Schmitt; de ahí el puesto especial que se le reservó en el primer bloque de la tesis (sin olvidar, por otra parte, su disputa con Blumenberg en torno al potencial explicativo de la secularización en su teoría de lo teológico político). Cuestiones como el alcance del poder soberano, la *lex fundamentalis* o las implicaciones socio-políticas del concepto *nomos* (SN44 §§607-608), la configuración *espacial* del enemigo (SN44 §§610-612, 638-640, 963-964) ya se encuentran tratadas en la obra de Vico. Y la vinculación entre lo religioso y lo político puede apreciarse tanto en Vico como Schmitt. Sin embargo, también hay distancias esenciales entre ambos: Vico encuentra elementos jurídicos universales, aplicables a todas las naciones, en las dinámicas propias de la política moderna que Schmitt desmenuza. La cautela metódica de Schmitt es sin duda más convincente. Pero aquí no indagamos acerca del rigor en el estudio de los fenómenos políticos de los autores, sino en los presupuestos que implican las distintas formas de abordar la cuestión: la defensa del catolicismo de Schmitt circunscribe un espacio cuasi salvífico pensable frente a las dinámicas modernas que pretenden neutralizar lo político; el catolicismo etimológico de Vico le lleva a buscar principios comunes a todas las naciones y, con ello, a su pesar, a desdibujar la exclusividad de la religión católica respecto al resto. Sin ir más lejos, el último apunte del pasaje citado (SN44 §603) bien puede indicarnos la dirección de la ontología política viquiana desde esta lectura. Si *cualquier* religión es *siempre* uno de los pilares esenciales del establecimiento de las naciones, la defensa de una religión verdadera sobre el resto de las religiones pierde fuerza argumentativa. El dios razonable de la *via antiqua* medieval no tiene cabida en un contexto en el que el análisis se limita a un mundo histórico en el que el plan salvífico no tiene una butaca reservada. Pero ello tampoco nos tiene que llevar a un Vico panteísta y romántico; por el contrario, es más sencillo operar con un Vico en el que abundan las contradicciones, y con ello limitarnos a señalar los límites inmanentes en los que la *Scienza Nuova* puede ser circunscrita.

las naciones que se van sucediendo y que van mutando. A ese análisis diacrónico le va parejo un análisis sincrónico de los principios constitutivos de cada república.

Los principios, vistos diacrónica o sincrónicamente, son los mismos en tanto que contemplados como *propiedades eternas*, en palabras de Vico. Estos principios juegan con una aparente contradicción: son principios universales porque determinan la propiedad de cada nación y sus particularidades. Lo que es propio de una nación es un elemento que la diferencia de otras naciones (de ahí, por ejemplo, la tensión inherente en las primeras repúblicas entre los padres y los fámulos acogidos y sometidos al trabajo). Pero esa diferenciación con respecto a otras naciones es lo que constituye, de puertas para adentro, el principio de libertad en el seno de la comunidad. Libertad ya no es solamente refrenar las pasiones, sino refrenarlas con miras a la órbita social en la que las costumbres generan una identidad en tanto que miembros de una república.

Nel punto nel qual esse repubbliche dovevano nascere, già si erano innanzi apparecchiate ed erano tutte preste le materie a ricever la forma, e n'uscì il formato delle repubbliche, composto di mente e di corpo. Le materie apparecchiate furono proprie religioni, proprie lingue, proprie terre, proprie nozze, propri nomi (ovvero genti o sieno case), proprie armim e quindi propri imperi, propri maestrati e per ultimo proprie leggi; e, perché propri, perciò dello 'n tutto liberi e, perché dello 'n tutto liberi, perciò costitutivi di vere repubbliche⁵⁰⁷ (SN44 §630).

El texto nos permite comprender mejor la relación entre lo sincrónico y lo diacrónico que venimos señalando: los tiempos se desarrollan por las mismas disposiciones de las materias a recibir la forma de república (a modo de mandato). Las materias son los elementos socioculturales *proprios* que, usados desde la libertad, apuntan hacia la salvaguarda y perfeccionamiento de tal república. De ese modo, las contradicciones que señalábamos se revelan como inherentes a la propia constitución del objeto que ha de recibir el valor de universal. Pues en el perfeccionamiento *siempre conflictual*⁵⁰⁸ de las repúblicas (diferenciaciones simbólicas entre clases sociales, establecimiento de códigos jurídicos...) avistamos que cada república, a su manera, cumple con los requisitos

⁵⁰⁷ “En el momento en que esas repúblicas debían nacer, ya antes se habían preparado las materias y estaban todas dispuestas para recibir la forma, saliendo así el formato de las repúblicas, compuesto de mente y cuerpo. Las materias dispuestas fueron religiones propias, lenguas propias, tierras propias, nupcias propias, nombres propios (o sea, *gentes* o casas), armas propias y, por lo tanto, poderes propios, magistrados propios y, por último, leyes propias; y, en cuanto propios, del todo libres, y en cuanto libres, por ello constitutivos de verdaderas repúblicas”.

⁵⁰⁸ De modo ejemplar, señala Vico acerca de los poetas teólogos de Grecia (también llamados “sabios” y “políticos”) que, “col cantare alle plebi greche la forza degli dèi negli auspici [...], tenero esse plebli in ossequio de' lor ordini eroici” (SN44 §661) [“cantando a las plebes griegas la fuerza de los dioses [...] [hicieron cumplir a la plebe] sus órdenes heroicos”]. En términos generales, Vico es reacio a concebir la historia de las naciones desde una narración idealizada de unos soberanos que consagran su vida al bienestar de los más miserables en el interior de sus fronteras (SN44 §§666-678).

característicos de un derecho natural *pensable* y por ende universal. De ahí que nuestra lectura de la conjugación de la historia ideal eterna y la historia de las naciones se plantease desde el esquema del desarrollo de las facultades mentales. Pues el despliegue de los derechos naturales no es sino la consumación paulatina de una *acmé* que se logra desde los conflictos inevitables en toda eterna propiedad de corte político, que no parte de una originaria e inocente toma de tierra sin previo reclamo (Badaloni, 1984, 54-55⁵⁰⁹). La cronología en Vico no apunta a la colección de datos y a su sucesión, sino a la explicitación de los conflictos inherentes a toda estructuración social (SN44 §§737-39, 936, 1087).

[§3] La tipificación de los tipos de dominio sólo apuntaba a mostrar las dinámicas propias de la *auctoritas* y la conflictividad con la que, cualquiera de sus tipos, entraba en juego en el decurso de las naciones. Ahora hemos de centrarnos en esa diferencia específica entre la autoridad de consejo y los otros dos tipos de autoridad (divina y heroica). La diferencia se capta a partir del protagonismo que la racionalidad tiene en su relación con la autoridad: el sabio entiende que la ley ha de aplicarse según el criterio de la *utilidad* (SN44 §323, 328), que es el objeto específico de la doctrina política (IO, 98). Pero, con todo, la homogeneidad metafísica de la autoridad pervive. Pues la racionalidad que aprehende la autoridad, si bien más explícita en el tercer caso, no puede superar el límite de la vida en común, que presupone la autoridad: de uno para consigo mismo, de uno para con la ley que le garantiza su autorreconocimiento. Que el último tipo de autoridad no parezca ser tan exigente requiere una atención especial. Veamos por qué.

En el ínterin que Vico expone, pasamos de una autoridad ligada inicialmente al dominio (SN44 §944) a una reflexión sobre la aplicación de las leyes proferida desde un sabio, o varios, cuyo poder sobre la ley sigue siendo limitado por la misma fuerza de la ley. El jurisconsulto, el sabio que entiende la naturaleza civil, deviene *auctor* en el tipo

⁵⁰⁹ Cabría preguntarse si, siguiendo la lógica epistemológica que Badaloni plantea previamente en este texto (a la cual por otra parte nos adscribimos), la identificación que plantea en Vico del tipo de derecho y posesión *común* de corte oriental se reserva exclusivamente a la nación hebrea (y no valiese para Egipto o nación alguna de Asia), es decir, a la nación que se usa como límite diferencial para explicar el decurso específico de Occidente y, por ende, de su *Scienza Nuova*. La respuesta a este interrogante no es fácil en absoluto: requeriría constatar que es posible “occidentalizar”, i. e., *paganizar* el resto del mundo respecto al mundo hebreo. Una prueba al respecto, aunque no definitiva, la encontraríamos en la *constatación* de que habría gigantes en la Patagonia, no sólo en Europa (SN44 §170).

humano de autoridad, pero los monarcas que lo amparan “son in piena ed assoluta libertà di seguir o no ciò che loro han consigliato i senati”⁵¹⁰ (SN44 §946). Al analizar el derecho, el gobierno y las razones en su tipología tripartita, da la impresión de que nos topamos ante un paulatino desenvolvimiento de las facultades humanas que apuntan hacia una mejoría que es factible consumir. Las costumbres transitan desde la piedad hasta los deberes civiles, pasando por una minuciosidad exagerada de las leyes de la época de los héroes (SN44 §§919-921). En el derecho asistimos a su progresiva evolución de derecho divino a humano, “dettato dalla ragion umana tutta spiegata”⁵¹¹, previo derecho heroico o de la fuerza (SN44 §§922-924). En el gobierno pasamos de los gobiernos divinos a los humanos, donde los hombres quedan igualados por las leyes, previo gobierno aristocrático o de optimates, “fortísimos” según Vico (SN44 §§925-927). La última jurisprudencia “guarda la verità d’essi fatti e piega benignamente la ragion delle leggi a tutto ciò che richiede l’ugualità delle cause”⁵¹² (SN44 §940). En los juicios humanos “signoreggia la verità d’essi fatti”⁵¹³ (SN44 §974). Podría pensarse entonces, siguiendo la lógica procesual que acabamos de examinar, que el último tipo de autoridad estaría reservado a una suerte de pacificación de la sociedad dentro del derecho, a la construcción de unas barreras sólidas frente a un abuso del poder y de la ferocidad del hombre. Que el consejo de los sabios tendría como último objetivo la educación completa del soberano al que guían en su mandato. Pero, a la luz de lo examinado, ello no sería sino edulcorar los textos viquianos. Y no solamente porque la *Scienza Nuova* no repara en asperezas cuando es necesario, sino también, y con la misma importancia argumentativa, por una cuestión de lógica jurídica: si la autoridad se deslinda paulatinamente de la potestad, su posibilidad de *controlar* el gobierno carece de sentido. La sabiduría contemplativa de los jurisconsultos quizás no sea tan metafísica que se olvide de los avatares cotidianos del derecho, pero tampoco pretende usurpar o deslegitimar el rol específico del monarca. El senador, el jurisconsulto, el filósofo que se entrega a la política; ninguno de estos roles cae en el mundo de la *polis* para subvertir el orden establecido, ni para provocar grandes cambios. Antes bien, su cometido se circunscribe a la tarea doble de *mantener el derecho y comprenderlo*. Por cierto que Vico no ha dejado de lado los vínculos entre derecho y religión: ahora, contemplados

⁵¹⁰ “Tienen plena y absoluta libertad para seguir o no lo que han aconsejado lo senados”.

⁵¹¹ “Dictado por la razón humana completamente explicada”.

⁵¹² “Examina la verdad de los hechos y doblega benignamente la razón de las leyes a todo lo que requiere la igualdad de las causas”.

⁵¹³ “Señorea la verdad de los hechos”.

desde los procesos específicos de la jurisprudencia, devienen un sólo objeto teórico: esa teología civil que refrena la fiereza pero que, además, es constitutiva de los seres humanos y que *hay que creérsela* (SN44 §916). El acatamiento de la religión que se practica allá donde se viva *no supone*, a ojos de Vico, una suerte de mentira necesaria. En nuestras palabras: no es posible establecer una separación entre los dispositivos de control social y la aceptación ideológica de los mismos⁵¹⁴. Pero desde tal postura se abre una brecha difícil de controlar para el católico Vico: el bien al que el jurista asiente relativiza la autoridad literal de la revelación divina. Ésta sólo vale en la medida en que garantiza la cohesión civil y se demuestra como la máximamente coincidente con una metafísica en la que razón y autoridad en Dios coinciden (SN44 §948). El rol del jurisconsulto prudente no es la garantía de la verdad revelada, sino del bien asequible en la sociedad. Y tal tarea no la llevan a cabo urdiendo planes palaciegos (ungidos de esa extraña fuerza que otorga la razón de estado): a lo que se atiende, cuando se logra por fin un desarrollo pleno de la razón, es a la razón natural, “della quale sola è capace la moltitudine”⁵¹⁵ (SN44 §951). Que la voz popular se haga valer, para llegar a su máxima perfección, de las decisiones del monarca, es otra cuestión diferente: lo que aquí nos interesa es mostrar las potestades específicas del jurisconsulto y del sabio que, como hemos visto, se limitan a legitimar el *statu quo* del gobierno que funcione con regularidad. La verdad de los hechos a la que se atienen los hombres en su época más propia se rige en función de una utilidad social que dista de ser comprendida desde una mirada suspicaz, pero no por ello deja de ser *utilidad*: adecuación del juicio a la igualdad de todos los hombres, igualdad en la que también hallamos una necesidad antropológica de vivir bajo una teología civil, y no precisamente como una necesidad

⁵¹⁴ Piénsese, por ejemplo, en la impugnación que hace Vico más adelante (SN44 §953) de la sospecha de impostura de las creencias de los pueblos antiguos. Al respecto, la interpretación de Badaloni va más allá, su visión más “optimista” de la auctoritas la concibe como escindible del *certo* (Badaloni, 1984, 107-108). Para ello recurre al *De Mente*, señalando que la lengua heroica ha mutado aquí conceptualmente con el objetivo de evitar los *ricorsi* (ibid., 108-111). Que haya un cambio en el uso y las disposiciones de los lenguajes divino y heroico en la edad humana lo suscribimos sin problema alguno. Pero nuestra lectura también incide en el *De Mente*, aunque haciendo hincapié en otro detalle que desestabilizaría nuestra deuda con la exégesis de Badaloni: cómo al final de texto dedica los esfuerzos de la juventud a las musas. Es decir: cómo no es posible salirse del discurso del *senso comune* por completo, y cómo éste arrastrará siempre consigo la (malentendida) rémora de los lenguajes más arcaicos. Ello, por otra parte, no implicaría (y en esto concordamos nuevamente con Badaloni) el sueño de la restauración de lo arcaico, ni la reducción del uso de la razón a los vaivenes de fantasía. Lo que implicaría, a lo sumo, sería un gesto de obligado respeto al carácter ineludiblemente unitario de la mente, aunque unas facultades hayan logrado primar más que las otras.

⁵¹⁵ “De la que sólo es capaz la multitud”

secundaria⁵¹⁶. Como ya indicamos en el capítulo XIV, el carácter propio del derecho es el de su universalidad y eternidad. Y la transcripción del léxico viquiano al nuestro se orientaba desde la asunción de que la vida en común, regida por las leyes, constituye una condición trascendental del ser humano, ser humano que siempre se entiende desde lo social y, por ende, desde una teología civil específica (SN44 §§1038-1039).

[§4] Resumamos en pocas palabras la intersección entre derecho y religión explicada a partir de la autoridad: manutención y comprensión del derecho son modalidades que se ejercen desde el *sensu comune*: un dios que dicta sacrificios para aplicar su ira, las palomas que, volando en cierta dirección, determinan el resultado de una futura investidura, el ritual de confesión y sanción que coarta la venganza por mano propia... Todas estas acciones son, por decirlo al estilo de Heidegger, *precomprendidas*. Pero también narradas, alentadas en el seno de las prácticas discursivas de una sociedad. En su *De nostri temporis studiorum rationae*, Vico establecía la vinculación de ese *sensu comune* con lo verosímil, y abría las puertas a su relación con lo verdadero y falso de la ciencia: “Ut autem scientia a veris oritur, error a falsis, ita a verosimilibus gignitur sensus communis. Verosimilia namque vera inter et falsa sunt quasi media: ut quae fere plerumque vera, perraro falsa”⁵¹⁷ (DN, 104). Lo verosímil tiene ya una puerta de entrada a la *Scienza Nuova*, por la que entra de la mano de las doctrinas específicas de las teologías civiles, amparadas en primer lugar por el rayo de la providencia y los augures que lo testimonian y comandan. La providencia divina, la autoridad, misma idea en definitiva, nos señala el camino para entender la peculiar vida de las leyes y nuestra relación con ellas. Si examinamos los párrafos 321-329 de la *Scienza Nuova*, la cuestión puede entenderse mejor: en ellos asistimos a un complejo tránsito que va desde *il certo* de las leyes hasta *il vero* de las mismas, todo ello articulado por la providencia, por la autoridad. “Il certo delle leggi è un’oscurità della ragione unicamente sostenuta dell’autorità, che le ci fa sperimentare dure nel praticarle, e siamo

⁵¹⁶ De todas maneras, esa necesidad de la vida en común no convierte a la utilidad causa, sino *occasione* (Badaloni, 1984, 56-57; Pompa, 1995/1996, 145-146), reafirmando con ello Vico el rol de la libertad en el seno de la autoridad de la teología civil.

⁵¹⁷ “Pues como la ciencia tiene su origen en la verdad y el error en lo falso, así de lo verosímil se engendra el sentido común. En efecto, lo verosímil es como un término medio entre lo verdadero y lo falso, de modo que en la mayor parte de las ocasiones es verdadero, y raramente falso”.

necessitati praticarle per lo di lor «certo»⁵¹⁸ (SN44 §321). En este párrafo daremos cuenta de la relación entre el *certo* y el *vero* desde la perspectiva de la autoridad, así como en el siguiente capítulo analizaremos su relación desde la óptica de la libertad.

Este *certo*, lo verosímil de nuestras creencias integrales de leyes y costumbres, ha de ser puesto en práctica por los miembros de la comunidad, pero su misma ejecución revela su carácter aporético. Pues el *certo*, “in buon latino significa «particularizzato» o, come le scuole dicono, «individuato»; nel qual senso «certum» e «comune», con troppa latina eleganza, son opposti tra loro”⁵¹⁹ (ibid.). La individuación del *certo* no sólo se opone al común por una cuestión de número, sino también, y ante todo, por la modalidad con la que el derecho y las leyes quedan aprehendidas: el *senso comune*, que reina en toda nación, se acepta de modo particular en dos sentidos: 1) no hay, a ojos del ciudadano que lo observa, otra autoridad válida que la de su propia nación; 2) tampoco hay razón alguna para ir más allá de la literalidad de la ley. No olvidemos que este *certo* se concibe como *oscuridad de la razón*. No es que la razón haya desaparecido, sino que tan sólo se le da uso como razón estricta (SN44 §322). Lo particular de las leyes compete al ciudadano común y, en temas de derecho penal, al orador, cuya elocuencia ha de servir para calmar a la muchedumbre que no se preocupa por cuestiones de índole metafísica (IO, 14-18). Lo universal de las leyes sí que es la materia propia de filósofos y sabios, y esta universalidad debería apuntar a lo verdadero. ¿Cuál es, entonces, la *verdad* de las leyes de una nación? “Il vero delle leggi è un *certo lume* e splendoredi che ne illumina la ragion naturale”⁵²⁰ [subrayado nuestro] (SN44 §324). La luz y el esplendor que fulgen en las leyes, contempladas desde la verdad, no parecen perder nunca la *particularidad* desde las que examinan. *Certum* y *verum*, en definitiva, conviven sin conflictos. La luz se da bajo una *cierta* perspectiva que pone de manifiesto el quiasma que, aunque conocido, es insalvable entre conocimiento humano y divino, entre finitud e infinitud, quiasma que obliga a una suerte de creación continua (Badaloni, 1984, 22-24): el jurisconsulto o el filósofo, de este modo, no son secretarios de Dios; su relación para con las leyes también les exige observancia, asentimiento, adscripción al corpus comunitario en el que viven.

⁵¹⁸ “Lo cierto de las leyes es una oscuridad del derecho únicamente sostenida por la autoridad, que nos las hace sentir duras al cumplirlas, y estamos [constreñidos] a cumplirlas por su carácter de «cierto»”.

⁵¹⁹ “En buen latín significa «particularizado» o, como dicen las escuelas, «individualizado»; en ese sentido «certum» y «commune» son, con elegancia latina, opuestos entre sí.

⁵²⁰ “Lo verdadero de las leyes es una cierta luz y esplendor con las que ilumina [la razón] natural”.

La oscuridad y luminosidad del derecho no son una reactualización maniquea de Ahrimán y Zurván, sino dos modos de presentación del derecho que atañe indefectiblemente a las naciones. Asumir que lo cierto y lo verosímil han desaparecido en la edad propiamente humana puede ser un paso en falso: que las primeras naciones no pudieran vivir en la verdad de las leyes (SN44 §328) no implica que las últimas naciones hayan “depurado” la fuente motivacional del *sensu comune* en sus vivencias diarias; puede que así sea para el jurista y el sabio (SN44 §940), pero no para el ciudadano de a pie. Lo que se descubre con la verdad de las leyes es que las dinámicas históricas guiadas por la providencia (guiadas en definitiva por el desarrollo mismo de las facultades humanas ante los avatares sociopolíticos que afronta) son la condición de posibilidad de revelar los aspectos más complejos del derecho. Pero éste, en su estudio, aun desde el presente del sabio que lo contempla, funciona perfectamente con o sin la explicitación de sus características. No olvidemos que, mientras que las jurisprudencias divina y heroica se *atienden* a lo cierto de las leyes, la jurisprudencia humana, en su deber para con la verdad de las leyes, simplemente *observa* su proceder: aunque se pliegue benignamente al derecho natural, la autoridad humana es autoridad de consejo, que deja libre al monarca (SN44 §946). El rol del jurisprudente consiste en comprender lo verdadero mediante un movimiento de separación respecto a lo estricto y (erróneamente) literal de las leyes. No se trata de asentir ante el pago de tres cabezas de ganado por una afrenta pública de un ciudadano a otro, sino de comprender la necesidad de la restitución del honor en la convivencia civil. Lo verdadero de lo jurídico depende de un *bien* que está por encima de la aplicación jurídica estricta. Pero este bien no es sino *la conservación del principio de la autoridad*.

La conservación de tal principio se lleva a cabo a través de un entramado pedagógico que surge de las mismas facultades humanas, aquéllas que hallamos en los comienzos de las naciones. La providencia, antes de ser estructuralmente autoridad, es el mismo impulso de la naturaleza humana a adecuarse a sus ideales. Esos ideales, no aprehendidos por las primeras naciones, son de hecho ejecutados a través de los principios impositivos de la religión:

Per ciò che'attiensi all'altra parte della disciplina iconomica, ch'è l'educazione de' corpi, tai padri, con le svapentose religione e co' lor imperi ciclopici [...] incominciarono ad edurre o menar fuori dalle corporature gigantesche de' lor figliuoli la giusta forma umana. [...] Ov'è da sommamente ammirare la provvidenza, la qual dispose che, finché poi succedesse l'educazione iconomica, gli uomini perduti provenissero giganti, accioché nel loro ferino divagamento potessero con le robuste complessioni sopportare

l'inclemenza del cielo e delle satgioni, e con le smisurate forze penetrare la gran selva della terra [...]; ma dappoi che incominciarono con le loro donne a star , prima nelle spelonche, poi ne' tuguri [...] e ne' campi che, ridutti a coltura, davano loro il sostentamento della loro vita⁵²¹ (SN44 §524).

El texto no ha sido traído a colación para dar cuenta de los procesos de inculturación, sino para exponer uno de los principios de la conformación de la autoridad: aquel punto previo a la estructuración de toda teología civil que conduce ineluctablemente a la educación. La idea de *utilidad* no es sencillamente lo que nos satisface, sino lo que se conforma a nosotros. Lo útil se manifiesta como una suerte de *medium* que permite el despliegue de las potencias de la mente humana. Pero nótese que aquí lo útil no implica tanto la adaptación de unas capacidades a un medio *cuanto la razonable reestructuración del orden natural en la historia de la humanidad* según disposiciones providenciales. Tan útil es la caza, el refugio o la procreación como la generación de una religión, en cuyos principios históricos hallamos también los principios eternos del derecho que ampara a las naciones. De ese modo, la sabiduría divina o “teología mística”, primera de todas y que nace con el mismo lenguaje, consistente en “intendere i divini misteri della divinazione” (SN44 §938)⁵²², se erige como principio basal para la jurisprudencia. Que esta teología mística presente un potencial para otras ramificaciones disciplinarias (derecho, gobierno, lenguas, autoridad...) da a entender su principalidad en la comprensión del devenir de las naciones. Todos los desarrollos de tales naciones atienden de esta manera a una ontología política íntegra cuya clave se halla en una comprensión unitaria de la naturaleza humana, cuyos estratos pasados no sólo iluminan los desarrollos presentes, sino que también indican los elementos aún persistentes, oscurecidos por lo general, de las mentalidades arcaicas en el ser social contemporáneo. La peculiaridad de la *Scienza Nuova* no estribaría en un anhelo por lo originario, sino en la explicación, y no reducción, de las disposiciones iniciales, razón mediante. Si mantenemos un mínimo grado de coherencia, hemos de suponer que esa teología mística ha dejado alguna traza en las formas más complejas de la sabiduría. Y esa traza es que la naturaleza del ser humano como *ser social* no puede ser eliminada en momento alguno: ni siquiera cuando el sabio da cuenta de la verdad de la ley *en tanto*

⁵²¹ “Por lo que respecta a la otra parte de la disciplina económica, que es la educación de los cuerpos, aquellos padres, con sus espantosas religiones, comenzaron a educar o extraer de las corpulencias gigantescas de sus hijos la forma corpórea humana justa [...]. De donde es de admirar sumamente la providencia, la cual dispuso que, hasta que la sucediese después la educación económica, los hombres perdidos llegaran a ser gigantes, de modo que en su errar bestial pudieran soportar las inclemencias del cielo y de las estaciones con sus robustas complexiones, y con sus desmesuradas fuerzas pudiesen penetrar la gran selva de la tierra”.

⁵²² “Entender los divinos misterios de la adivinación”.

que verosímil. Podría pensarse que la verdad de las leyes es su acatamiento, y comprender esa verdad nos permitiría escaparnos de la vorágine de la sociedad, al sinsentido de la autoridad. Pero, con ello, habríamos proseguido el viaje dejando a Vico estaciones atrás, quizás cambiándolo por Proudhon como compañero de viaje. *Il vero* no puede desatarse de *il certo* de las leyes. Lo que el sabio, el jurista o el filósofo aprenden es que la vida en el seno de la teología civil es la única vida humana posible. El gesto hospitalario y pedagógico del filósofo para con el hombre caído consiste en levantarlo para que siga los ritos de su comunidad.

En Vico, el asunto pedagógico se centra especialmente en comprender la relación entre consciencia común y consciencia filosófica del mismo *sensus communis*. Opera desde el acatamiento de las normas y los buenos mandamientos de la religión, inseparable ésta de la construcción y mantenimiento de la *civitas*. Si por ejemplo nos aproximásemos, a la cuestión desde las investigaciones foucaultianas, sucedería que los fines de los saberes penitenciarios o escolares, en definitiva, serían los mismos desde la perspectiva del domesticador que desde la perspectiva del saber filosófico. Los medios, eso sí pueden discrepar, si es que nos atenemos al consejo humanista de atender a la lectura de los clásicos. ¿En dónde encontramos la diferencia? Una respuesta sensata nos señalaría un lema que recorre todo un camino lleno de metamorfosis, desde Séneca a Spinoza, con tropiezos en el uso privado de la razón kantiano. Éste reza: obedecer a Dios es libertad. Pero tal consejo, con apariencia de axioma teológico, en nada dista de un espíritu cívico inmerso en el *sensus communis* del poblado, la ciudad, de la pía oración de la misa de los domingos. Y es en los propios textos de los filósofos, a veces también en sus prácticas, donde encontramos un giro gestual que llena de significación esa afirmación del común: al sabio le es dada la evidencia de la verdad de las leyes, de los contenidos culturales, de los dogmas de la fe que profese, desde una toma de distancia, por muy ficticia que sea, de la misma sociedad en la que se sumerge. No hay verdad en las leyes que pueda obviar su condición social, donde precisamente se encuentran las disposiciones naturales: “Il diritto naturale delle genti, ch’ora tra i popoli e le nazioni vien celebrato, sul nascere delle repubbliche nacque proprio delle civil sovrane potestà”⁵²³ (SN44 §632). Bien señalaba Sloterdijk la inseparabilidad entre el proceso de la *humanitas* y el alejamiento del ajeteo ciudadano (Sloterdijk, 2003, 31-

⁵²³ “El derecho natural de las gentes, que ahora se celebra entre los pueblos y las naciones, nació propiamente de la soberana potestad civil al tiempo que nacían las repúblicas”.

35). Vico, aunque le diera la razón acerca de los vicios de los pueblos, no podría sino responder que, con todo, la vida humana sigue estando en la *polis*, la política es su forma de mostrarlo, y que sin política no hay humanos propiamente hablando. Por ello el sabio tiene el deber de quedarse en su patria, y su labor educativa difícilmente puede aspirar a una *koiné* universal de corte filosófico. Que por parte de los filósofos haya un regreso a la *lex fundamentalis* de una sociedad (y que se vuelva a ella reafirmando en su batería de métodos de domesticación) parece más una actitud de resignación para con el carácter sociable del ser humano (y cuyo reverso es la imposibilidad de consumir virtuosamente la *hybris* conquistadora de tronos celestiales), que no una aclamación gozosa de la participación de la verdad de los cielos en las patrias que los reclaman. Este regreso, o esta imposibilidad de ruptura con el *certo* y lo verosímil de la comunidad, evidencia la consciencia viquiana de que el sabio *no debe* racionalizar ante el público todo el sustrato socio-político sobre el que se sustenta. De romper todos los vínculos con el mito, la comunidad acabaría por derrumbarse (Pompa, 1999, 124).

No obstante, el consciente acatamiento de las leyes por parte del sabio no se limita a resignarse con un positivismo jurídico imposible de franquear: la teología civil alberga en sí un plus que desborda la facticidad de las leyes. Vico no lleva a cabo inversión alguna del lema hobbesiano “auctoritas, non veritas facit legem”, sino que le introduce un matiz esencial: desde la reflexión del sabio, verdad y autoridad no presentan conflictividad alguna si se aprehenden bajo la mirada de la historia ideal eterna, como a vista de pájaro, o bien desde los despliegues de la providencia, a ojos del ciudadano pío; ninguna de las partes puede colocarse jerárquicamente sobre la otra. Cabe recordar que no había más naturalidad que la consumada en el derecho civil, pero ello no significa que no haya un recorrido en sentido inverso, aquél que explica los cambios de énfasis, *el despliegue de razón y derechos*. Este camino especular se funda en que el orden providencial busca la mayor similitud posible de lo humano con lo natural, aunque sabe de la brecha que los separa: “E sul mancare del ordine naturale, che, conforme allo stato allor di natura, era stato per spezie, per seso, per età, per virtù, fece la provvidenza nascere l’ordine civile col nascere di esse città, e, prima di tutti, quello ch’alla natura più s’appresava”⁵²⁴ (SN44 §1100). Lo natural y lo civil han de coincidir mediante un ritmo que no puede establecerse mediante analogías con lo

⁵²⁴ “Y al faltar el orden natural, que conforme al estado de su naturaleza, había sido por especie, sexo, edad y virtud, la providencia hizo nacer el orden civil con la nacimiento de esas ciudades y, antes que nada, según su semejanza con el natural”.

biológico. Es por ello que el viaje de “retorno” a los principios no puede lograrse buscando atajos: para propiciar una república de corte popular, es necesario un reconocimiento paulatino de la igualdad de la naturaleza humana tanto en las plebes como en los nobles. Esta igualdad se funda en la identidad del género humano: su acatamiento *sincero* de la teología natural. Tal proceso de paulatina equiparación jurídico-política se consigue siguiendo los ritos de las clases dominantes, rivalizando así “con la nobiltà di pietà e di religione”⁵²⁵ (SN44 §1101). Lo que parece entrar en juego, subrepticamente, es la disolución de la estructuración jerárquica de lo político a través de la praxis efectiva de la teología civil, que invalida el radio de acción de ciertos arcanos de lo político a través de la publicidad de las prácticas religiosas a las que la comunidad se somete: una vez se acatan las leyes desde la piedad (que éstas, por religiosas, exigen), el mismo sometimiento crea las condiciones necesarias para igualar jurídicamente a aquellas clases que parecían separadas “por la gracia de Dios” o por cualquier otra disposición ritual. A la religión y a la política le es consustancial una mirada al mundo desde el bien y la justicia, una formación de una *humanitas* deudora del Estado en el que desea proliferar y mantener. Deuda es de Vico, por ello, una lectura atenta de Cicerón, de la que ahora nos hacemos cargo⁵²⁶.

4. Contra escépticos: Vico y Cicerón sobre la obediencia a las leyes

Bien sabemos por parte del propio Vico las influencias que para su sistema declara indispensables: Platón, Tácito, Bacon y Grocio. No obstante, también sabemos, por regla general, que este tipo de declaraciones, háganse o no con sinceridad, no tienen por qué coincidir con lo que encontramos en los textos que abordamos. El caso de Grocio, sin ir más lejos, es prueba de ello: la providencia, que éste supone, no es reconocida por Vico como elemento articulador de su discurso filosófico-político, por lo que la obra del holandés, desde esta perspectiva, se presentaría deficitariamente. Prueba también, a la inversa, es la mínima aclamación que Vico hace de su lectura de Herbert de Cherbury, cuyas afinidades son más que patentes, especialmente en el *De Antiquissima* (Badaloni,

⁵²⁵ “Con la nobleza en cuanto a piedad y religión”.

⁵²⁶ En *Il Diritto Universale*, Vico menta a Cicerón para hacer depender la estabilidad de una sociedad civil de la justicia (DU I, LIX). Con ello, observamos las afinidades lexicales y filosóficas (providencia, justicia, piedad...) entre ambos autores, que procedemos a explicitar.

1984, 18-19). Tampoco, por otra parte, nuestra lectura de Vico queda exenta de este tipo de contrariedades: acentuar, por ejemplo, las líneas filosóficas de la Stoa, Filón o Agustín, en detrimento de las lecturas del aquinate, Suárez y de tantos otros intelectuales de su tiempo, pese a su menor presencia textual, no deja de ser una elección metodológica. Este tipo de cuitas suceden con cierta naturalidad cuando nos centramos en una de las temáticas específicas del autor, que, al agigantarse en importancia, desequilibra la balanza de las deudas hermenéuticas que éste profiriese.

En este apartado es a Cicerón, o a ciertos textos suyos, a los que les cedemos el mayor protagonismo. Ciertamente es que Vico hace uso del mismo abundantemente: en cuestiones de retórica, a la hora de debatir sobre el rango de ciertos acontecimientos históricos, a la hora de defender la providencia divina, etc. Pero la presencia del senador romano no se limita a cuestiones de detalle: algunas de sus reflexiones filosófico-políticas han tenido un evidente calado en la obra viquiana y, junto a la influencia de ciertos principios metafísicos se arrastra también, a su sombra, un problema en la sistematización de sus respectivas ontologías políticas: aquél que concierne a la relación entre la razón y el mandato. Vayamos, en cualquier caso, por partes. Ahora hemos de comprobar si la centralidad del pensamiento de Cicerón es suficientemente amplia en las reflexiones viquianas. La hipótesis que sostenemos se refuerza si miramos la primera cita de *Il Diritto Universale*: es Cicerón, y su *De legibus*, quien regirá el espíritu de la obra que Vico nos presenta. Un *De legibus* que explica filosóficamente la política, y no de cualquier manera: haciendo entrar en escena el rol de aquél quien, siendo filósofo y jurista, comprende la necesidad de aplicar la prudencia de sus aseveraciones al campo de una realidad que puede comprenderse bajo la óptica de la metafísica:

Sed nobis ita complectenda in hac disputatione tota causa est uniuersi iuris ac legum, ut, hoc ciuile quod dicimus, in paruuum quendam et angustum locum concludatur. Natura enim iuris explicanda nobis est, eaque ab hominis repetenda natura, considerandae leges quibus ciuitates regi debeant; tum haec tractanda, quae composita sunt et descripta iura et iussa populorum, in quibus ne nostri quidem populi latebunt quae uocantur iura ciuilia ⁵²⁷ (DL I, 5-6, 17).

⁵²⁷ “[Sin embargo, nosotros en esta] disertación hemos de abarcar por completo el [fundamento universal] del derecho y de las leyes, de manera que éste que llamamos derecho civil quede reducido a una parte pequeña y restringida. En efecto, hemos de explicar la naturaleza del derecho y ésta hay que buscarla en la esencia del hombre, y se han de tener en cuenta las leyes por las cuales han de regirse las ciudades; luego han de tratarse los derechos y las normas de los pueblos, las cuales fueron fijadas y copiadas”. Respecto a la traducción, de ahora en adelante seguimos entre corchetes la edición de Álvaro D’Ors en Instituto de Estudios Políticos.

Poco antes de estas líneas, dentro de la estela narrativa del *De legibus*, Marco Tulio había declarado la imposibilidad de dedicarse a la historia por falta de tiempo. Esta imposibilidad, por lo demás, no atañe al estudio de la filosofía y del derecho. Contemplada la cuestión de tal manera, saltan a la vista ciertas afinidades con el proyecto viquiano, con la interpretación del mismo que venimos dando: al “fundamento” [causa] no se alude desde un enfoque genético-histórico, sino que remite a la esencia constitutiva del hombre⁵²⁸. El estudio de las *facultas*, de las *facilitas* en Vico y Cicerón nos permiten la elaboración de una teoría en la que metafísica, antropología y derecho apuntan a un objeto unitario. La pregunta final que hemos de hacernos, para el caso de Vico, es la siguiente: ¿Cómo construir entonces una *ciencia* que se cierna sobre la teología civil, teología civil que depende del principio providencial? Para responderla, hemos de formular otras preguntas propedeúticas: ¿A través de qué objeto se puede abordar la *Scienza Nuova*? ¿Cuáles son los ingredientes indispensables para su correcto funcionamiento? ¿Qué relaciones específicas se establecen entre los elementos constitutivos de esa nueva ciencia? A estos tres interrogantes respondimos previamente de un modo bastante escueto: 1) el objeto de estudio fundamental es la *teología civil*; 2) los ingredientes indispensables son el *derecho*, la *autoridad*, la *providencia* y los *universales fantásticos*; 3) la articulación *inter partes* se resume, escuetamente, del siguiente modo: a) *providencia* y *autoridad* coinciden examinadas desde la teología civil; b) el *derecho*, para ser examinado en su universalidad y científicidad, requiere de los *universales fantásticos*, con los que los primeros pueblos explicaba su realidad social; c) el *derecho universal* no puede dejar de hacer alusión a un principio de *autoridad*, fantásticamente llamado *providencia*. Si repetimos todo el proceso lo hacemos de cara a establecer ciertos vínculos entre Cicerón y Vico, que ayudarán a comprender el concepto de autoridad en el seno de toda teología civil.

Las alusiones de Vico a Cicerón, decíamos, son constantes en las obras del napolitano. La referencia a la autoridad como propiedad (SN44 §386) es una de las citas eje para nuestro argumentario: este es el pasaje en el que, según nuestra interpretación, hacíamos coincidir la providencia con la autoridad en Vico. Inserta como está aquí la raíz filológica de *auctoritas*, es lícito encaminarnos hacia la peculiar conjugación de

⁵²⁸ Líneas antes (DL I, 3.8), el carácter “presente” de las indagaciones de Mario y su rechazo de la búsqueda del origen remoto quedaba manifiesto.

derecho y religión que venimos tratando en este capítulo. Tal concepto de autoridad, presente en algunos pasajes de Cicerón⁵²⁹, se amplía en SN44 §§513 y 601⁵³⁰. En todos los casos, la autoridad no puede dejar de pensarse bajo el doble aspecto de referencia a la providencia y las leyes, de un lado, y a su carácter eterno con el que es posible elaborar una ciencia nueva. Ciencia “nueva”, que se construye desde los anticuarios de una providencia siempre a punto de caer en el estoicismo donde fue, por primera vez, exhaustivamente teorizada. Aquello que se repite en la *Scienza Nuova*, casi como una suerte de recurso nemotécnico, es que no es posible hablar de leyes sin presuponer la providencia: “Per lo che aveva la ragion Cicerone, il qual ad Attico, perch’egli era epicureo, diceva non poter esso con lui ragionar delle leggi, se quello non gli avesse conceduto che vi sia provvidenza divina”⁵³¹ (SN44 §335). Esta idea se repite en SN44 §397 y en SN44 §1109, es decir, pocas líneas antes de acabar su obra, ratificando así el papel primordial de la providencia para pensar la política. La cita textual de Cicerón, al respecto, es ésta:

Dasne igitur hoc nobis, Pomponi, deorum immortalium <n>ut<u>, ratione, potestate, mente, numine (siue quod est aliud uerbum quo planius significem quod uolo) naturam omnem regi? Nam, si hoc <c>o<m>probas, ab eo nobis causa ordianda est potissimum⁵³² (DL I, 7, 21).

El vínculo entre religión y filosofía para entender la ontología política ya está establecido⁵³³, pero hemos de analizar cuál es el alcance efectivo de eso que llamamos “religión”: por una parte, ésta no se halla separada de la obediencia a las leyes terrenas, aunque quedan legitimadas por la presuposición de su carácter divino. Por otra parte, relativa a nuestro interés actual, la lectura de los estoicos por parte de Vico niega constantemente la providencia, y por eso los desestima. De los estoicos, recordemos, a

⁵²⁹ *De officiis* I, 12 y *Topica* VI, 3, siguiendo a Nicolini (Vico, 2004, 509).

⁵³⁰ Autoridad a través del dominio quirritario de los nobles como una suerte de pervivencia de la propiedad exonerada de responsabilidad pública y privada (y por ello directamente vinculada a su tensión con respecto al estado de naturaleza); este dominio se encuentra estrictamente ligado con el orden militar (lo que da pie a entenderlo como la constatación de la presencia de la excepcionalidad en su cariz fáctico). Siguiendo una línea tangencial al rastreo de Cicerón que mostramos, en SN44 §638 nos encontramos con una cita de Cicerón en torno a la conformación del enemigo pero también de las clases bajas (según la presunta cita de Aristóteles), lo cual se transcribe como “autoridad eterna” (sic).

⁵³¹ “Por ello, tenía razón Cicerón cuando decía a Ático, que era epicúreo, que no podía razonar con él de leyes, si aquél no le concedía que existía una divina providencia”.

⁵³² “¿Nos concedes entonces, Pomponio [...] que toda la naturaleza se rige por la fuerza de los dioses inmortales, por su naturaleza, por su [razón], por su poder, por su [inteligencia], por su divinidad? [...] Porque si tú no apruebas esto, por ahí precisamente deberemos comenzar la exposición” Tito Pomponio, auténtico nombre de Ático, pues éste no es sino un apodo por su procedencia (Atenas)”.

⁵³³ Y a todas luces difiere de una lectura de corte teológico-político: no hay nexo que establecido entre lo sacro y lo escatológico más allá de ciertas menciones nominales dispersas. La “salvezza” viquiana no incide en la tematización de la vida ultraterrena, sino tan sólo en la estipulación de su *necesidad antropológica*.

los que Cicerón se sentía próximo. Continuando con el texto de Cicerón que hemos citado, es menester aclarar que la caracterización de la providencia no acaba ahí. Ésta queda definida según los parámetros propios de la Stoa: la divinidad concede a los seres humanos la razón, de la que es partícipe junto a los dioses. El paso de Cicerón de esta razón es considerarla bajo su respecto filosófico-político, es decir, como razón que, al madurar, es *sabiduría*:

Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio [et] communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est⁵³⁴ (DL I, 7, 23).

La razón cósmica de la Stoa clásica ha sufrido un doble movimiento que la reconfigura a las necesidades de la vida en la república: movimiento de donación de sí a los hombres, movimiento de vuelta de la razón, modulada como sabiduría, como ley de la *physis* y del *ius* que ratifica la peculiar comunidad de dioses y hombres. De este modo aterrizamos en el corazón de toda teología civil. La continuación del texto incide en esta elección ciceroniana:

Quibus autem haec sunt inter eos communia, ei ciuitatis eiusdem habendi sunt. Si uero isdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis parent [autem] huic caelesti discriptioni mentique diuinae et praepotenti deo, ut iam uniuersus <sit> hic mundus una ciuitas communis deorum atque hominum existimanda⁵³⁵ (ibid.).

Difícil se hace aquí, volviendo a Vico, no sospechar un peculiar entrecruzamiento entre Cicerón y Agustín acerca de las relaciones entre la providencia y la teología civil. No obstante, esa tentación parte de una premisa difícil de sostener: que esa *civitas* agustiniana permita la intrusión de las virtudes paganas en el reinado del Dios Padre. Ciertamente, en el capítulo XII del segundo bloque ofrecimos una imagen de Agustín menos intransigente con la teología civil romana. Pero ello no significa eliminar por completo la distinción entre religiones falsas y religión verdadera: a esta última sólo le compete la posibilidad de crear comunidad con el único dios creador. Tendremos que dejar de lado, para lo que nos compete, las aportaciones de Agustín a la *Scienza Nuova* de Vico, que pocas no son, y centrarnos más bien en las aportaciones propias de Cicerón de cara a la tematización de las teologías civiles.

⁵³⁴ “Ahora bien, quienes tienen común la razón, tiene también en común la razón recta. Y puesto que ella es la ley, también se nos ha de considerar a los hombres vinculados con los dioses por la ley. Y lo que es más, entre quienes hay comunidad de ley, entre ellos hay comunidad de derecho”.

⁵³⁵ “Pero, aquellos para los que estas cosas son comunes han de ser considerados como de la misma ciudad. Y si obedecen a las mismas autoridades y poderes, con mucha más razón obedecen a esta organización celestial y a la mente divina y al dios superior, de manera que por ello este mundo en su totalidad ha de ser considerado una sola ciudad, común a los dioses y a los hombres”.

Habíamos puesto de manifiesto la necesidad de razonar sobre las leyes a partir de la providencia. Pero Vico y Cicerón van más allá: no es posible comprender una teología civil si no es a partir del principio antropológico de la autoridad divina: “[...] Entre los propios hombres no hay ningún pueblo ni tan pacífico ni tan fiero que, aunque desconozca cuál es el dios que ha de tener, no sepa, sin embargo, que ha de tenerlo” (DL I, 8). Tener de lado a los dioses auténticos es una ventaja, de eso no cabe duda. Pero, en ningún momento, parece ser el problema fundamental: lo importante es que el pueblo tenga *dioses*, cualesquiera que sean:

Perché in quest’opera appieno si è dimostrato che sopra la provvidenza ebbero i primi governi del mondo per loro intiera forma la religione [...] Perdendosi la religione ne’ popoli, nulla resta loro per vivere in società, ne scudo per difendersi, né mezzi per consigliarsi, né pianta dov’essi reggano, ne forma per la qual essi sien affatto nell mondo⁵³⁶ (SN44 §1109).

En este parágrafo Vico, no casualmente, vuelve a reescribir aquella invocación a Cicerón contra Ático y a favor de la providencia. Todas las repúblicas, sea cual sea el tiempo en el que vivan, en el que se organicen (Vico, 2007, 1750), requieren de una religión. Antes que caer ante el *horror vacui* comunitario es preferible llenar las calles nuevamente de dioses, independientemente de la verdad de los mismos⁵³⁷: “Le nazioni, se non sono prosciolte in una ultima libertà di religione (lo che non avviene se non nella ultima lor decadenza) sono naturalmente rattenute di ricevere deitadi straniere”⁵³⁸ (SN44 §727). El entramado que hemos recorrido entre autoridad, providencia, razón y derecho pierde cierta consistencia: la razón también ha de limitar su ámbito de acción por mor del mantenimiento de la teología civil. No cabe pensar, así, una razón que rebasa los principios *últimos* establecidos en la república. Ni siquiera a partir de la

⁵³⁶ “Porque en toda esta obra se ha demostrado que los primeros gobiernos del mundo en su forma completa, tuvieron gracias a la providencia la religión [...]. Al perderse la religión en los pueblos, no les queda nada para vivir en sociedad; ni escudo para defenderse, ni medio para aconsejarse, ni base donde regirse, ni forma por la cual estar en el mundo”.

⁵³⁷ Obviamente el napolitano no pierde ni un segundo en volver a dejar por expreso las diferencias *esenciales* entre la religión verdadera y el resto: es decir, que la gracia “fa virtuosamente operare [...] per un bene infinito ed Eterno, il qual non può cader sotto sensi, e ‘n conseguenza per lo quale la mente muove i sensi all’azioni virtuose” (SN44 §1110); (“hace obrar virtuosamente por un bien infinito y eterno, que no puede caer bajo los sentidos, y, en consecuencia, por el cual la mente mueve a los sentidos a las acciones virtuosas”). Los demás pueblos, el resto de las religiones, albergan en sus idiosincrasias un deseo mínimo por lo sensible, que el cristianismo ha depurado. Ese cristianismo en el que dios se ha hecho carne. Ante lo que nos encontramos, y esto no es algo raro, es a una suerte de neoplatonismo disfrazado de cristianismo; a un Vico que, quizás demasiado apresuradamente, ha querido marcar las distancias de su pensamiento respecto a cualquier posible acusación de la Inquisición de la época. Cabe preguntarse, por lo demás, cómo Platón y Cicerón, salvados de tales diatribas, podían razonar más allá de los sentidos sin un Dios revelado, cristiano, que los orientase.

⁵³⁸ “Las naciones, si no han alcanzado el grado último de libertad de religión (cosa que no ocurre sino en su decadencia última), se retraen de forma natural a recibir deidades extranjeras”.

operación que vincula lo verdadero con lo verosímil: tal operación, por el contrario, ha de adecuar la verdad a la verosimilitud, que a su vez apunta a la verdad de su necesidad, de su mantenimiento. El texto clave para casar a Vico con Cicerón lo encontramos en el *De Natura Deorum*. En este diálogo, Veleyo (epicúreo), Balbo (estoico) y Cota (pontífice romano) discuten acerca de los dioses: sus caracteres metafísicos, su poder, su relación con los seres humanos. Balbo bien podría ser el que mejor representase el pensamiento propio de Cicerón, pero a quien más protagonismo se le concede es a Cota⁵³⁹. Tras la exposición de Veleyo y su linchamiento intelectual por Cota en el libro I, Balbo expone su visión cosmogónica en el libro II, y Cota ofrece su punto de vista en el tercer y último libro. El primer paso que lleva a cabo atañe directamente a las cuestiones que venimos planteando: aportar, como hace Balbo, pruebas de los dioses, *cuya existencia es evidente*, nos obliga a sospechar de la credibilidad del interlocutor que profiere tales argumentos: si algo es evidente, “su evidencia se debilita por el hecho de probarla” (ND III, 4). La labor del jurista entendido en filosofía se distancia de la labor del metafísico que pretende abstraerse de la sociedad desde el que proclama su discurso. Prosigue Cota con su invectiva a Balbo:

Sed quia non confidebas tam esse id perspicuum, quam tu velis, propterea multis argumentis deos esse docere voluisti. Mihi enim unum sat erat, ita nobis maioris nostros tradidisse. Sed tu auctoritates contemnitis, ratione pugnans; patere igitur rationem meam cum tua ratione contendere⁵⁴⁰ (ND III, 4, 9-10).

La razón principal aducida por Cota es la tradición y la transmisión narrativa de la plétora de costumbres, leyes y dioses de la teología civil en la que se nace. La existencia de esos dioses, de esos principios que articulan providencialmente las repúblicas, no ha de ponerse en duda. Hacer uso de la razón para probar la existencia de lo divino no sólo no es necesario, sino contraproducente: levanta la duda de que puede haber sociedad sin dioses. Cota mantiene, en líneas generales, un discurso más apegado a la teología civil que a la teología natural de Balbo pero, no obstante, no asume por completo una suerte de dogmática de la verdad de sus principios (salvo por la *auctoritas* misma). Es decir: el contenido filosófico no puede explicar el teológico-civil; la brecha entre ambos es más fuerte de lo que Cota, Vico y posiblemente Cicerón querrían: “La acumulación de

⁵³⁹ La discusión sobre la adscripción de Cicerón a uno de los dialogantes se discute aún arduamente entre los expertos en Cicerón (Lévy, 1992, 558-60).

⁵⁴⁰ “Ahora bien, como no confiabas en que esto fuera tan evidente como tú querías, por eso quisiste dar cuenta de la existencia de los dioses mediante muchas pruebas... Y es que para mí una sola era suficiente: la de que así nos lo transmitieron nuestros mayores. Pero tú desprecias la autoridad y luchas mediante la razón; permite, por tanto que mi razón se enfrente con la tuya”.

«autoridades» filosóficas no vale ni más ni menos que aquellas que prevalecen en el discurso común; por el contrario, desde el plano estrictamente filosófico, esto se opone a las exigencias de la razón” (Auvray-Assayas, 1993, 43). Recordemos que Vico tampoco es muy dado a demostrar la existencia de Dios desde una suerte de teología natural: su existencia se percibe tan pronto como estudiemos las religiones y el derecho de las naciones. Es el derecho y la religión las que nos demuestran la existencia de los dioses, y no la filosofía abstracta. Vico y Cicerón se enfrentarían hipotéticamente a esta situación: ser partidarios de Balbo (académico, estoico, que afirma la providencia) o serlos de Cota (que presenta un cierto agnosticismo en cuanto ésta se aleja de la autoridad civil y se comprende desde la elucubración filosófica). La toma de partido no se centra tanto en los contenidos específicos de las doctrinas que se presentan, cuanto en el papel determinante respecto a la comprensión de lo divino. Es decir, si es la razón abstracta o es la autoridad en el seno de la república, cuando no coinciden punto por punto, quien tiene *la última palabra al respecto*. Eso no significa que nos hallemos en un conflicto constante, pues la tendencia es que los sabios coordinen saber filosófico y saber común:

Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatum, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum reget imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei⁵⁴¹ (DL II, 4, 8).

No hay autoridad que no pase por el filtro de la *donación*, de la composición de las leyes y de su racionalidad, de su acatamiento en la sociedad, de su convicción profunda en cada uno de los ciudadanos. No hay razón, al parecer de Cicerón y de Vico, que no haya de rendir cuentas a la autoridad, que sigue siendo amiga de la justicia y de la verdad, por mucho que pueda parecer que un atisbo de escepticismo asomase en el disenso de opiniones que Cicerón conoce o en lo verosímil de las religiones paganas en Vico. Pues *il vero delle leggi* estructura la verdad de la metafísica, que debe contemplar el mundo civil, retornando así a los comienzos de la *Scienza Nuova* (SN44 §2). La vinculación de los seres humanos en sociedad para con una verdad es el fundamento de la justicia, tan cara a Vico y Cicerón. Sólo con la verdad transmitida o revelada, poco

⁵⁴¹ “Veo que ésta ha sido la opinión de los más sabios: que la ley no fue inventada por el talento de los hombres ni es tampoco un decreto de cada pueblo, sino algo eterno que rige el mundo entero mediante la sabiduría de mandatos y prohibiciones. Por eso afirmaban que la primera y última ley era la mente de la divinidad que por medio de la razón formulaba obligaciones o prohibiciones para todo. Según esto con justicia se ha ensalzado aquella ley que otorgaron los dioses al género humano, pues es la razón y la inteligencia del sabio apropiada para mandar y prohibir”.

importa, se supera el límite sutil que va del *certum* al *verum*, desde la oscuridad del derecho hasta su comprensión filosófica. De lo particular a lo comunitario, como vimos en el apartado anterior, aunque siempre recordando la procedencia inicial de lo común. Los caminos se ramifican: el del jurista, el del militar, el del campesino. Y, sin embargo, siempre se mantienen en las tierras de la teología civil: lo que la razón no puede explicar desde la interioridad de cada cual (y que, no obstante, *se da*), ese *certo delle leggi*, la necesidad de la vida en común lo eleva al rango de verdad: la verdad es la asunción imposible de la autoridad en cada caso, pero no hay caso alguno aislable del resto de los congéneres. Difuminando la instancia última de la exterioridad de Dios que nos permite captar en ideas lo que éste nos presenta, la tensión entre lo cierto y lo verdadero se mantiene constante, igualando todas las teologías civiles según el uso de la razón que en ellas se halle presente, no según los principios de una revelación que, en algún momento, han de traspasar los límites de la razón para darle coherencia a la misma razón. Tal difuminación de los límites “a superar” es legítima de aplicar en cuanto que Vico hace constatar la tensión entre exterioridad de las verdades aprehendidas y principios internos y constitutivos del ser humano pocas líneas más adelante: “Quasi iurisprudencia esset ars quaedam quae solis praeceptis et non demonstratione quoque constaret [...] ita ut eius principia homini essent sumenda foris: cum, ob id ipsu quod sint quaedam communis naturae notiones, sunt legitimae scientiae principia”⁵⁴² (DU I, LIII). Atiéndase al hecho de que no se niega su “exterioridad”, sino que muestra que tal exterioridad es inseparable de nuestras propias disposiciones naturales. Sin tener que caer en un idealismo alemán, más tardío históricamente, consideramos que es posible llevar a cabo la lectura de esta exterioridad, configuradora de toda teología civil, como límite constitutivo propio del ser humano, como una suerte de creatura que necesita autocomprenderse desde un creador. Un creador que le deja, con todo, una habitación propia a su libertad. Es el momento de examinar la relación entre libertad y autoridad desde la otra cara de la misma moneda.

⁵⁴² “Como si la jurisprudencia fuese una suerte de arte consistente tan sólo en preceptos y no en demostración [...] de modo que el hombre debiese asumir sus principios de fuera; cuando, precisamente por ser ciertas nociones de su común naturaleza, son también los principios que informan la ciencia legal”.

Capítulo XIX. *Libertad y autoridad en la ontología (política) de Vico*

En este capítulo, a modo de cierre, explicitamos la tensión entre autoridad y libertad que ya se había barruntado en el capítulo anterior. Esta vez desde la óptica que el segundo término le concedería a tal relación. Por otra parte, para darle coherencia al proyecto general de la tesis, señalemos que el texto que prosigue ya incluye más referencias explícitas a la inclusión de Vico en las disputas de su época, así como a las apropiaciones hermenéuticas de las que nos sentimos deudores. Examinaremos, en primer lugar, la noción de libertad que Vico maneja a lo largo de su obra (§1), para, con ello, dar paso a la hipótesis de que el ser humano, en la antropología viquiana, se concibe como un ente de posibilidades (§2). A continuación, conectaremos esa libertad con el enmarañado de prácticas sociales (la teología civil) en los que aquélla se pone en práctica, retomando así, por el camino inverso, la íntima conexión entre libertad y autoridad (§3). Esta conexión, tranquilizase o no a Vico, es la que planteamos como punto ciego propio de la Modernidad: la necesidad antropológica de remisión a un principio que habilite al ser humano en su misma *humanitas*; el descubrimiento tácito de la absoluta inconexión entre autoridad y verdad (§4).

[§1] Hay una serie de conceptos clave que deambulan constantemente a lo largo del imaginario léxico de la Modernidad. Toman sus puestos en una jerarquía conceptual eminente y, cómo no, se apoyan en unas bases socio-políticas. Probablemente, “libertad” sea uno de los que hacen más ruido. Aunque el acercamiento a tal concepto es siempre problemático, podemos acotar diversos modos de entenderlo en la reflexión filosófica de distintos autores. Desde una perspectiva analítica, se puede comenzar a plantearla desde una posición eminentemente política, ligada a la cuestión de la “entrada” en la sociedad y su mantenimiento. Los hay quienes la comprenden orientándola mejor desde las disposiciones antropológicas; puede también tematizarse a partir de su relación lógica con una estructura ética o jurídica que marque su radio de acción; O bien como un ideal que, aun meramente barruntado en sus inicios históricos, adquiere carga semántica y validez fáctica en su desarrollo. Tras todo el tramo recorrido, el caso viquiano parece aglutinar todas las opciones señaladas, tornándose

difícil, si no imposible, dirimir a cuál de ellas le correspondería el protagonismo, y qué otras serían explicaciones de la libertad en segundo término. En cualquier caso, no olvidemos que estas distintas operaciones conceptuales son escisiones analíticas posibles que en el pensamiento de distintos autores pueden darse al mismo tiempo, presupuestas unas al mismo nivel que otras, o como se prefiera. La igualdad de planos metodológicos en el caso de Vico se muestra así como la opción preferible. Sin embargo, la situación es algo más compleja. Su léxico apunta más a definir cuestiones como la correlación entre las verdades y los hechos (la correlación *verum-factum*) y la providencia, en vez de decantarse por ese otro vocabulario⁵⁴³, al cual atiende someramente por lo general. Si queremos dar con una referencia más precisa de esta libertad, hemos de remitirnos al *De antiquissima*:

Cum autem de *immortalitate* Latini loquebantur, eam *animorum*, non *animarum* dicebant. An ejus locutionis origo sit, quia eius auctores animi motus liberos & ex nostro arbitrio; motus autem animae non sine corporis, quod corrumpitur, machina gigni animadverterent: & quia libere animus movetur, infinitum desiderat, ac proinde immortalitatem⁵⁴⁴ (DA, 98).

Esta distinción entre *ánimo* y *ánima* se enmarca, en última instancia, en la presuposición de capacidad de decisión sobre el cuerpo más allá de la corporalidad, que se presupone pasiva y corruptible (SN44 §§378, 388). Señala, por lo demás, la vinculación del ánimo con el conato, pero a partir de la línea de fuga respecto a la corporalidad, línea de fuga que se concibe como libre albedrío (ibid.)⁵⁴⁵. Así, afirma Vico pocas líneas antes que mover un dedo muestra la voluntad de un modo inmediato, frente a lo que tardaría en llegar la sangre al dedo, pues la circulación se rige según los patrones de la física. Lo interesante de esta cuestión es que esa voluntad queda ligada inmediatamente a una libertad presupuesta del alma, asumida probablemente desde los preceptos agustinianos que apuntaría hacia una búsqueda del bien y la infinitud. Su filosofía, en este punto, sigue dependiendo aún del esquema metafísico clásico de la participación y la corruptibilidad (no sólo agustiniano, sino también platónico). Aunque esta sólo es una

⁵⁴³ De hecho, no es extraño encontrar referencias a la libertad en términos no muy halagüeños en la obra de Vico. Así, por ejemplo, en SN44 §290 nos encontramos con el contraste entre “natural libertà” y “civil servitù” como dos modos esenciales de actuar del ser humano.

⁵⁴⁴ “De otro lado, cuando hablaban de la inmortalidad, los latinos decían que ésta era propia de los «ánimos», no de las «ánimas». Acaso el origen de esta locución se deba a que sus autores advertían que los movimientos del ánimo son libres y procedentes de nuestro albedrío, y en cambio los movimientos del alma no se generan sin el mecanismo del cuerpo, que se corrompe; y puesto que el ánimo se mueve libremente, ansía lo infinito, y por ende la inmortalidad”.

⁵⁴⁵ En el *De Antiquissima* aún mantiene una mayor lejanía entre los “brutos” y los hombres, distancia que, en el plano de las facultades innatas, disminuye considerablemente en la redacción de la *Scienza Nuova*.

de las posibles salidas hermenéuticas de su texto. De nuestro autor napolitano, como se sabe, se han hecho todo tipo de interpretaciones. Pero más difícil se vuelve tal interpretación en el cuerpo de su obra más presuntamente sistemática: unos treinta años más tarde, en la segunda edición de la *Scienza Nuova*, los conceptos que Vico usará se alejarán parcialmente de modelos más clásicos de la disertación providencialista cristiana, así como de las tardías lecturas inmanentistas crocianas que lo acercan a la astucia de la razón (Croce, 1911, 117, 245-246; Höslle, 1977, 97-98, Girard, 2001/2002, 133). Si presuntamente su *Scienza Nuova* puede enmarcarse dentro de la calificación de “filosofía de la historia” (asunción harto problemática), la libertad debería ser entendida sincrónicamente (por la propia disposición de todos los hombres en la sociedad, antigua o contemporánea) y diacrónicamente (como conquista de la perfectibilidad de tal disposición en la llegada de nuestros tiempos). *Debería ser*, porque tal modo de reflexión, aunque legítimo, corresponde a una lectura que se ejecuta desde una concepción generalista de la filosofía de la historia asentada con posterioridad, aunque los mismos conceptos que se manejen aparezcan en la obra viquiana⁵⁴⁶. Sin embargo, preferimos atender, según la propia exposición tan característica de los autores de esta época, a las disposiciones metodológicas que Vico previamente ha planteado en su obra máxima. Antes que hablar de filosofía de la historia, él habla de *Scienza Nuova* o de “filosofía de la autoridad”, y por ello, si vamos a intentar comprender la cuestión de la libertad en su pensamiento, consideramos más justo comenzar a hacerlo en sus propios términos. Esto no significa, sin embargo, que abogemos por una interpretación “más fiel” de la cuestión por replantear los términos. El objetivo es, justamente, el contrario: a partir de la reflexión sobre la idea de libertad que podamos sonsacar en su *Scienza Nuova*, mostraremos una serie de posibles consecuencias argumentativas dentro del *corpus* teórico de su obra, aunque tales consecuencias se acaben alejando del proyecto específicamente viquiano. Hablando con mayor concreción: entre los dos polos de las facultades naturales humanas e historia ideal eterna⁵⁴⁷, intentaremos comprender la

⁵⁴⁶ La asunción de su proceder a la filosofía de la historia es harto conocido, y lógicamente derivable. Así, desde luego, podemos afirmar que “*Pudor, auctoritas, libertas* son los ganglios a través de los cuales se extiende y desata, en un juego continuo de equilibrios alternos, la procesualidad consecutiva de lo real. La *libertas*, ciertamente, constituye un momento, el momento más elevado, de la dinámica real, y el parámetro regulativo al que el curso histórico debe, en cada caso [“alteza”], consumarse” [traducción nuestra] (Esposito, 1976, 99). Nos planteamos, sin embargo, si este “desarrollo de la libertad”, tan común en el proceder de la filosofía de la historia, ha sido bien comprendido en su carácter diacrónico, o bien por el contrario esta diacronía no cuenta con en el ejercicio de la *auctoritas* legitimante, que más bien pertenece a su comprensión sincrónica.

⁵⁴⁷ Hablamos de historia ideal eterna y no, por ejemplo, de la providencia (que sería igualmente legítimo). Ya explicamos las afinidades entre ambos conceptos en el capítulo XV. En este apartado, dado el

limitación que el primer polo *puede* imponer a la cognoscibilidad del segundo. Desde ahí, reelaboraremos la cuestión de la razón y la libertad en Vico a partir de un plano más apegado al modelo argumentativo de la inmanencia que empieza a respirarse en su propia época, pero cuyas raíces se retrotraen hasta el Renacimiento (Badaloni, 1961, 9-78). El interés de tal operación es claro: no se trata de justificar a Vico, de “recuperarlo” como uno de los salvadores de la inmanencia, alejándolo así de las tinieblas de la influencia teológica. Tampoco se trata de provocar una incisión en la lectura historiográfica más apegada a la literalidad del texto, la vida y la obra completa de Vico. Se trata, más bien, de intentar precisar, a partir de una suerte de hipérbole, uno de los problemas fundamentales que se ha planteado la Modernidad: el problema de la libertad. En este contexto está ligado a un uso específico de la razón que se irá repitiendo en argumentaciones de autores posteriores como una herencia a la que no se le ha sabido dar una respuesta clara.

[§2] Libertad y libre arbitrio en Vico han de ser entendidos, a nuestro juicio, partiendo del presupuesto de que el ser humano puede concebirse como un ser de *posibilidades*⁵⁴⁸. Si comprendemos que el libre arbitrio contempla la posibilidad de errar, que no todas sus proposiciones conducen necesariamente a la verdad ni a la certeza: “Hinc sit quod in ipsis erroribus Deum aspecto non amittimus nostro: nam falsum sub veri specie, mala sub bonorum simulacris amplectimur: finita videmus, nos finitos sentimus; sed id ipsum est, quod infinitus cogitamus”⁵⁴⁹ (DA, 110). Aquí podríamos establecer una sutil distinción analítica: aquellas proposiciones que se guían por la providencia (que en el fondo son todas) y aquéllas que, de cara a construir una ciencia sin Dios, son falsas. En cierto sentido, la sabiduría poética está más próxima a la

propósito de definir esta libertad fuera del discurso filosófico-histórico al uso, polarizamos los términos indicados.

⁵⁴⁸ La modalidad de lo posible ya ha sido puesta de manifiesto por autores como Badaloni o Stephan Otto. También, por otra parte, demarcamos nuestro enfoque de aquél de Otto, debido más que nada a las limitaciones de este trabajo. Una posible línea de convergencia la facilita Badaloni: Vico, metafísicamente hablando, excluye el discurso acerca de otros mundos infinitos y eternos, pero no la formación de otras posibilidades jurídico-sociales (Badaloni, 1984, 75), y con ello se plantea la redefinición de la historia ideal eterna desde lo posible (ibid., 103). De todos modos, insistimos en que nuestra tarea para este capítulo se centra no tanto en la *occasio* que abre las puertas a una filosofía de la historia, cuanto al examen de las disposiciones naturales para con el entorno político en el que cualquier sujeto se define.

⁵⁴⁹ “De ahí sucede que hasta en los mismos errores no perdemos a Dios de nuestra vista: pues abrazamos lo falso bajo la apariencia de lo verdadero, el mal bajo la apariencia del bien; vemos lo finito, nos sabemos finitos; pero es por esto mismo por lo que pensamos lo infinito”

verdad que las ciencias que dejan de lado la referencia a un dios. En el engaño que nos creamos, en cuanto verosímil, se apunta a la verdad, al Dios que está en el otro extremo de nuestra tendencia a la verticalidad: es ahí donde nos vemos obligados a reorganizar las respuestas antropológicas de cara al infinito que opera no en el fondo, sino en lo alto. De igual modo que para Vico se establece una analogía entre el desarrollo de la mente en los infantes y el decurso de las naciones, así Sloterdijk plantea la relación con el espacio simbólico de nuestras prácticas a partir de la ineludible remisión a la verticalidad:

[...] En cualquier interpretación mediada [...] por lo simbólico o lo cultural de los términos «arriba» y «super» es abordado, evidentemente, un segundo significado de espacio, que se superpone a las direcciones primarias del espacio físico y geográfico. [...] Todo infante experimenta, en la relación con su madre, un *arriba* pre-simbólico y superespacial, hacia donde él mira antes de aprender a andar. [...] De esa «mirada hacia arriba» de los niños con respecto a los padres y a los adultos en general, y entre estos, de un modo especial, respecto a los héroes culturales y a los transmisores del saber, se desarrolla un sistema psicosemántico de coordenadas con una marcada verticalidad. Casi se podría decir que el mundo de la primera psique es monárquico (Sloterdijk, 2012, 152).

Retomemos ahora un texto de la astronomía poética de Vico, en el que se explica cómo los héroes dejan sus hazañas grabadas en los cielos: “Così, cominciando dall’astronomia volgare, fu da’ primi popoli scritta in cielo la storia de’ loro dèi, de’ lor eroi. E ne restò quest’eterna proprietà: che materia degna d’historia sieno memorie d’uomini piene de divinità o d’eroismo”⁵⁵⁰ (SN44 §729). La función de la verticalidad de Sloterdijk vale sin grandes problemas⁵⁵¹ para la descripción de esa astronomía poética, que para Vico constituye la forma de comprender la génesis de la generación *topográfica* de los mitos: lo divino sigue en lo alto y sirve de signo para aquellas “memorias” o narraciones dignas de la historia, es decir, para aquellos entramados discursivos que conforman las teologías civiles. Esta configuración de la verticalidad, tomada desde este ángulo epistémico y genético, apunta a las relaciones de horizontalidad específicas: la construcción de mitos, la *generación de reglas*.

Nuestra lectura de esa peculiar verticalidad viquiana, como venimos señalando, se empecina en prescindir de la existencia de Dios, aunque no de su teorización,

⁵⁵⁰ “Así, comenzando por la astronomía vulgar, la historia de los dioses y sus héroes fue escrita en el cielo por los primeros pueblos. Y de ahí viene esta propiedad eterna: que la materia digna de la historia son las memorias de los hombres llenas de divinidad o de heroísmo”.

⁵⁵¹ Ciertamente la función de la maternidad y la generación del pre-simbolismo del infante no consta en Vico, pero, dejando de lado la adscripción de los roles a determinados actores, las dinámicas comportamentales coinciden.

ineludible. Hay un pasaje que puede actuar de eje para la argumentación: “L’uomo, per l’ndiffinita natura della mente umana, [...] fa sé regola dell’universo”⁵⁵² (SN44 §120). No hemos dejado de lado el resto del pasaje para esconder las complicaciones interpretativas que pudiera generar (ese hombre hace regla de sí cuando la mente “si rovescia nell’ignoranza”), sino para ahondar en la estructura general de la *Degnità*: hay una posibilidad de hacerse regla de sí mismo, y eso es un error. Pero lo que siempre se mantiene es la necesidad de estructurar el mundo mediante reglas. Esto en absoluto implica que estas reglas coincidan de hecho con lo que el mundo sea. Sólo indican, más bien, la necesidad interna del ser humano de reglar el mundo, de organizarlo. Por ello, esta disposición, antropológica (esta *facultas* o *facilitas*) no ha de ser entendida meramente en clave crítica, o menos aún peyorativa, sino que debemos mantenernos a flote desde la cavilación planteada: el ser humano, por sus facultades, *tiene una relación ineludible con la formación de reglas* y, desde ahí, con *la ley*. La ley bien puede ser entendida de una forma poética y simbólica: como aquello a lo que pertenecemos y nos debemos, por mor de la unidad. También puede ser entendida desde un racionalismo fuerte, como explicación reglada del comportamiento de los entes en circunstancias que pueden ser consideradas iguales o al menos análogas. No asumir una relación entre regla y ley nos situaría en la imposibilidad de relacionar al ser humano individual con su faz social, cuestión que en Vico sería un poco absurda. De ahí la relación directa que establecemos entre ambas⁵⁵³. En el caso de Vico, las reglas, adquieran a posteriori o no el carácter de ley válida, son la expresión lingüística de la pretensión de dar razones sobre el mundo, de comprenderlo en el rango epistémico de la certeza. Ello lo viene haciendo desde los inicios de la sabiduría poética, y por ello “la filologia osserva l’autorità dell’umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo”⁵⁵⁴ (SN44 §138), la filosofía contempla la razón, “onde viene la scienza del vero”⁵⁵⁵ (ibid.) y guía al hombre: “Dee sollver e reggere l’uomo caduto e debole”⁵⁵⁶ (SN44 §129), partiendo de una reflexión sobre el *sentido común* que se da en una comunidad. El sentido común es

⁵⁵² “El hombre, por la naturaleza indefinida de la mente humana [...] [hace de sí] regla del universo”.

⁵⁵³ Vico, al igual que Montesquieu, queda bastante lejos de los modelos iusnaturalistas de la época que diferencian demasiado netamente entre real-racional, hecho-norma, particular-universal. Sus modelos, en cambio, siguen el ideal de ciencia de extraer lo universal y necesario de lo aparentemente contingente, dentro de la idea de una ciencia de la racionalidad humana misma (Poins, 1999, 51). Es esto lo que nos permite, en nuestra opinión, imbricar la regla (como disposición antropológica) con la ley (como positividad social) sin necesidad de acudir a “saltos” de lo particular a lo universal, o de lo “racional subjetivo” a lo “racional objetivo”.

⁵⁵⁴ “La filología observa la autoridad del libre albedrío, de donde surge la conciencia de lo cierto”.

⁵⁵⁵ “De donde surge la ciencia de lo verdadero”.

⁵⁵⁶ “Debe alentar y dirigir al hombre caído”.

una fuente de “consciencia de la certeza”, aunque en un sentido muy peculiar, puesto que la certeza de la ley tiene que ver con lo “particular”, lo “individuado” que se opone a lo común –“«*Certum*» e «*commune*» [...] sono oppositi tra loro”, (SN44 §321). Dicho de otro modo: la certeza es la asunción personal de las normas sociales en cuanto acatadas como autoridad. Respecto a la verdad de la ciencia, ya dimos las notas relevantes en el capítulo anterior, circunscribiendo la tarea del sabio a los asuntos de la *polis*, y apuntando con ello a la imposibilidad de dar el salto más allá del quiasma que se *conoce* entre *certo* y *vero*. El *certum* que se opone a lo común quedó ya explicitado en el *De antiquissima*: es lo peculiar que rehúye de las ambigüedades y homonimias del lenguaje, que da con exactitud en aquello que quiere significar. Lo cual, repetimos, no implica en absoluto que estemos de lleno en la “verdad” de la comunidad, o mejor dicho, que el contenido de la certeza deba coincidir con la verdad misma, propiedad de Dios en cualquier caso. Pues de hecho, “[...] quasi quod peculiare est, certum sit, dubium autem quod comune”⁵⁵⁷ (DA, 48-50). Habremos de preguntarnos si las homonimias, que afectan a los géneros postulados por los saberes, afectan también a lo común de la comunidad; recordemos, sin ir más lejos, que en ningún momento se habla de la comunidad salvo como nación, sociedad o república: quizás por el miedo a dar el salto e incluir abiertamente los errores y certezas en toda nación, incluida la cristiana. Quizás por no pensarlo en esos términos. En cualquier caso, de lo que sí tenemos constancia es que lo común, en tanto que formado desde los géneros de cualesquiera saberes, no porta consigo el carácter de lo cierto; ni tampoco el de lo verdadero, dicho sea de paso. Y, no obstante, esa certeza persiste en la comunidad, pero *en cada uno*, con el rigor de las primeras leyes divinas y arcaicas, relajado por los juristas tan sólo en la última edad, la de los hombres. Pero esa verdad que se extrae de las certezas particulares, tememos, sólo son accesibles a quienes toman el camino de la filosofía. En el camino conjunto de filósofos, sabios, juristas y el resto de los hombres de a pie, lo que queda de la relación de “verdad” y “comunidad”, en una relación transitiva, posible a través del *certo*, es que ha de haber algo así como una certeza, en algún punto relacionada con la “verdad” que lo divino nos puede “ofrecer”. Certeza de la que tenemos consciencia por la operación misma de la fantasía a través del ingenio, que nos coloca en un lugar análogo, aunque inferior, al de Dios.

⁵⁵⁷ “[...] como si lo particular fuese cierto, y dudoso, en cambio, lo común”.

La “ventaja” de contar con el uso epistémico de la fantasía, y reconocerla como tal, es la de evidenciar la validez parcial de los mitos en cuanto tales. Los mitos, no los olvidemos, sólo tienen sentido en la fundación y dotación de sentido de las comunidades humanas, en la ratificación de sus costumbres. Ello implica no tanto *reducirlos* en explicaciones racionales como entenderlos como *constitutivos* de nuestras facultades de aprehensión del mundo⁵⁵⁸: “Tra el vero e il falso s’insedia il verosimile, cioè lo spazio del senso comune, che rende possibile l’idea chimerica e la sua forma – senza entrare per questo nella dichiarazione di errore. Ciò rende possibile tra l’altro far uso della fantasia e delle sue immagini visive per avvicinarsi ad un vero fatto di nessi, che è l’umano procedere per verosimiglianze”⁵⁵⁹ (Sanna, 2001, 63). Esto nos lleva a la evidencia de un principio que ha de darse, pero del que sólo tenemos consciencia, y a su vez tratamos de reproducirlo desde las coordenadas de nuestra finitud⁵⁶⁰. Este es el núcleo tensional sobre el que se moverán constantemente Vico y otros autores ulteriores de la Modernidad con unas consecuencias no del todo previstas por ellos. O más bien, con un discurso sobre la racionalidad y la ley que rota en torno a un punto ciego, el cual, en su ambigüedad, es a veces llamado “libertad”, a veces “autoridad”. Sobre esto hemos de ir avanzando paso a paso.

[§3] El principio de reglarse en el mundo ha de ser concebido como un impulso antropológico. Impulso que se mueve en el terreno de la empiria, de unos *facta* que nos permitan comprender que la posibilidad de errar es a su vez la muestra misma de su relación con la certeza misma, aunque el camino recorrido sea precisamente el del equívoco. Ese equívoco, por ser propiedad de lo verosímil, apunta a lo verdadero. Y lo verdadero no es sino la relación misma con la autoridad, la imposibilidad de pensar la

⁵⁵⁸ “El lenguaje del mito parece ceder su terreno, progresivamente, al de la razón –aunque, por lo demás, sin salir completamente del escenario, como si señalase que el proceso de racionalización siempre está incompleto y es ampliamente reversible” [traducción nuestra]” (Esposito, 2010, 76).

⁵⁵⁹ “Entre lo verdadero y lo falso se inserta lo verosímil, esto es, el espacio del *senso comune*, que hace posible la idea quimérica y su forma [...] sin tener por ello que declararse erróneo. Esto hace posible, por lo demás, hacer uso de la fantasía y de sus imágenes visuales para acercarse a una verdad compuesta mediante conexiones, que es el proceder humano mediante la verosimilitud”.

⁵⁶⁰ “Desde la absoluta impenetrabilidad de lo verdadero divino desciende la pensabilidad de una «norma», que sirve para reconocer las verdades producidas por las ciencias humanas. Y tal norma, desde el momento de que al hombre, a diferencia de Dios, no le es dado componer y conocer la totalidad, consiste en la «división», en el análisis casi anatómico de la «obra de la naturaleza»” [traducción nuestra] (Cacciatore, 2009, 8-9). Aun con todo, por mor de la coherencia en Vico, consideramos más adecuado hablar de las “certezas” que se producen en las ciencias humanas, más que de la verdad, si es que acaso ésta posee un estatuto ontológico superior y básicamente inapropiable por parte del ser humano.

humanitas sin una generación de reglas. Lo mismo que el *vero delle leggi* no apuntaba a una comunicación directa con Dios, sino que obligaba a dar todo el rodeo por las leyes de la comunidad, ahora contemplamos esta relación a la inversa: desde el libre arbitrio humano, tendente a errar en lo verdadero, se alcanza lo mismo *por el hecho de reglarse en relación con el mundo y con los otros*. Dar reglas al universo, tanto desde la ciencia como desde la sabiduría poética, es una característica del ser humano que no puede dejar de lado; pero ello también significa, como hemos dicho, la posibilidad de comprender el mundo según parámetros equivocados, *precisamente por mor de su naturaleza, que no es sino la puesta en marcha de las facultades que posee* (SN44 §213). Así por ejemplo, no le es extraño a Vico comprender que las reglas pueden ser dadas desde una tendencia a la proyección antropológica: “[...] Danno alle cose la loro propria natura”⁵⁶¹ (SN44 §180). Tanto la teología poética, como la idolatría, la adivinación y el sacrificio son modos de regular el universo (SN44 §§173-191), ya sea mediante la imaginación o la razón (SN44 §185). Imaginación y razón pretenden dar una justificación coherente del mundo. Obviamente hay un problema no resuelto acerca de hasta qué punto la imaginación y la razón pueden separarse tajantemente más allá de una analítica del discurso filosófico⁵⁶², puesto que la razón, para Vico, no puede despegarse del ingenio y de la intelección a través de la analogía y el recuerdo. Aunque la ciencia adquiriera su estatuto gracias a la abstracción (DA, 22), esta abstracción se lleva a cabo unificando lo que previamente hemos separado (DA, 118). Y para poder separarnos del plano de la experiencia, siempre primero hemos de partir de ésta, y de las nociones de certeza en ella presentes, a través de la memoria y la fantasía (DA, 116). Sería exagerado afirmar que la ley pertenece constitutivamente a la naturaleza del ser humano⁵⁶³. Pero la relación de la certeza del mismo con la noción lejana de verdad de

⁵⁶¹ “Atribuyen a las cosas su propia naturaleza”-

⁵⁶² Este problema persistirá como poco hasta Kant, tal y como muestra en la deducción trascendental de la *Kritik der Urteilskraft*, aunque en términos de presuposición de una situación “originaria” de la razón. El que precisamente trate aquí en este apartado de la *KU* la cuestión de la presunta originariedad no es cuestión baladí, pues es precisamente una de las pretensiones de esta *Crítica* el poner de manifiesto la posibilidad de dar razones de la posibilidad de la ley moral en el mundo. No debemos perder de vista este punto, puesto que más adelante habremos de tematizarlo desde la posición que Vico está abriendo inauguralmente al respecto (Sanna, 2001, 79; Grassi, 1999, 24). La posición de Grassi, por su parte, limita ese *sensus communis* kantiano a algo “meramente mejorable”, a la par que le confiere a Vico una mayor profundidad reflexiva sobre las potestades de las distintas facultades mentales. Desde nuestra lectura de Vico, con marcado acento político (y pedagógico), esta escisión de Grassi resulta bastante exagerada (al menos respecto del enfoque kantiano) y oblitera parcialmente la responsabilidad del sabio y del político para con su comunidad, cuestión que persiste, aunque sutilmente, en la obra viquiana.

⁵⁶³ En esta línea, que elimina la tensión constante viquiana, hallaríamos afirmaciones como que “la ley aflora en primer lugar de la matriz de la vida” [traducción nuestra] (Stark, 1969, 304). Decir que la ley subyace en la matriz de la vida es harto problemático, aunque autores como Badaloni podrían suscribirlo.

Dios nos coloca en una tensa situación: mirando a la libertad de lo posible y de bruceos frente a una teología civil donde esa libertad se consume. «Dar(se) reglas» es, ante la mera apariencia, un fenómeno más complejo y con más recovecos conceptuales de los que pueda parecer a primera vista. No sólo supone, con un esfuerzo intelectual, aunque no desafortunado, comprender al ser humano desde una visión cuasi trascendental (si bien la idea de Vico no tiene por qué conducir necesariamente a un apriorismo antropológico), sino que también supone que esas reglas no sólo deben entenderse como reglas del universo desde una perspectiva teórica (acerca de la naturaleza), sino, sobre todo, desde una perspectiva práctico-moral. En el caso de Vico es evidente: el famoso *verum est factum* viquiano sólo se entiende en el respecto teórico desde una presuposición de lo divino, y sólo ostentado en definitiva por Dios; lo que podemos hacer, desde una perspectiva teórica, es *contemplar, reconocer* el carácter ideal de lo divino en el orden que aprehendemos con la razón (Sabetta, 2011, 22-24). Desde este carácter teórico de la coincidencia del *verum* y el *factum*, las consecuencias prácticas no se hacen esperar: *factum*, como bien señala Badaloni, tiene tres significados, que son 1) la realidad fáctica (de los sentidos); 2) “the actualization of all possibilities inherent in ideality in such a way that it takes on meaning only in relation to these”⁵⁶⁴; 3) “acceptance of the fact in a context that implies rejection of any reference to the possible and acceptance of auctoritas”⁵⁶⁵ (Badaloni, 1969, 392). Las dos segundas acepciones, como puede verse, chocan entre sí, pero son inherentes a las dinámicas propias de la naturaleza humana. El ser humano, del que partíamos como un ser de posibilidades, se resquebraja en cuanto se topa, impotente, con el carácter de ley de la autoridad. Nos encontramos en un doble juego, entre lo posible y lo impuesto, que sólo se capta, paradójicamente, desde el acatamiento incondicional de la verdad ante la que nos rendimos. Si desde lo posible se daba cuenta de lo ideal y lo verdadero, aunque sólo fuese cierto (para nosotros), en un momento dado ha de cerrarse el círculo, cederle a esa generación de prácticas discursivas el trono de la verdad. Es precisamente esa impotencia radical, esa finitud que somos, lo que nos hace darnos normas: las normas tienen una pretensión de explicar coherentemente el mundo, y por ello mismo de tener

Pero ello borraría la especificidad del mundo civil, además de que implicaría aplicar sin ningún tipo de criterio restrictivo el *intellegere* divino a esa naturaleza humana, fundada en un cogito que aprehende, fantasiosa o racionalmente, su diferencialidad respecto a lo circundante que acaba por *reglar*.

⁵⁶⁴ “La actualización de todas las posibilidades inherentes de su idealidad de tal manera que ésta sólo significase en relación con aquellas” [traducción nuestra].

⁵⁶⁵ “Aceptación del hecho en un contexto que implica el rechazo de cualquier referencia a lo posible y el consiguiente acatamiento de la autoridad” [traducción nuestra].

el carácter de *ley*. Las normas han de valer *siempre* y en todo caso, portar el carácter de lo universal y lo necesario. Tal rango se presupone consumado en la última edad, la de los hombres. Pero lo cierto es que la adscripción a esa universalidad y necesidad, aunque meramente fantaseada, surge desde los inicios del ser humano, desde sus propias disposiciones a comprender y actuar en el mundo. De ello tenemos constancia si rastreamos el proceso de “amplificación del universal” que se da en el ser humano a partir de la comprensión de la utilidad:

Che l'uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza delle città; distesi gl'imperi sopra più popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerci, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il gener umano: l'uomo in tutte queste circostanze ama principalmente l'utilità propria [...]. Non potendo l'uomo conseguire ciò che vuole, almeno voglia conseguire ciò che dee dell'utilità: ch'è quel che dicesi «giusto»⁵⁶⁶ (SN44 §341).

¿Cabe pensar que aquellos primeros hombres podían reconocer las limitaciones de su mundo ideado a partir de su comportamiento respecto al mundo que los rodeaba? Difícil es responder afirmativamente. Éstos se movían por lo útil. Sin embargo, la utilidad no está reñida con el carácter cultural ni racional del ser humano, con su relación inextirpable con lo ético-jurídico, aquello que Vico llama “lo justo”. Recordemos que esta vinculación entre la justicia y la utilidad ya se encontraba en Cicerón, quien dice tomarla directamente de Sócrates. Antes bien: no podemos comprender el desarrollo de la razón sin la utilidad, presente en todos los niveles de comprensión del mundo. Y comprender esta aseveración desde el carácter eminentemente social del ser humano implica comprender la utilidad no desde una subjetividad particular, sino precisamente compartida. La utilidad y la supervivencia son dos elementos que, en realidad, podrían considerarse como uno sólo desde una perspectiva antropológica descriptiva. Precisamente porque sobrevivir significa sobrevivir en comunidad, la salvaguarda de la misma es la otra cara de la utilidad. Utilidad y supervivencia, *sociales* en todo caso, atestiguan el hecho metafísico de la finitud humana. La ampliación del espectro de categorías políticas (tendientes a la universalidad) no puede deshacerse de esta peculiar tensión entre el *certo* y el *vero*: aunque se consiguiese dar con la verdad de la ley, con el

⁵⁶⁶ “Que el hombre en el estado bestial ama sólo su salvación; cuando toma mujer y engendra hijos, ama su salvación con la de las familias; llegado a la vida civil, ama su salvación con la de las ciudades; unidas las naciones en guerras, paces, alianzas, comercios, ama su salvación con la de todo el género humano: en todas las circunstancias el hombre ama principalmente la propia utilidad. [...] No pudiendo conseguir lo que desea, al menos desea conseguir lo que necesita para su utilidad: que es lo que se llama «justo»”.

derecho natural aplicado en la edad de los hombres, siempre quedará un remanente de lo *cierto* que obligará al cumplimiento de esas leyes, aunque benignas, por mor de la autoridad:

Ad naturam equidem civilem institutionem retulerim. Cuius tanta vis est, ut cum hominum indoles cerea ferme sit, quare tanta inter nationes morum est atque institutorum diversitas, dubitare liceat an natura hominum nihil aliud sit nisi ipsa institutio. [...] Quare praestat inter aequalium coetus educi, ut sensum communem omnis prudentiae et eloquentiae normam condiscat⁵⁶⁷ (IO, 34).

Aunque el pasaje esté dedicado a las funciones del orador, parece que su alcance es mucho mayor: la peculiar indefinición de la mente humana acaba por encontrar un asidero y convenir, en comunión con sus congéneres, en una república justa, donde la verosimilitud de sus afirmaciones no se contempla desde su tendencia al error, sino desde aquella formación que restrinja lo erróneo de sus afirmaciones y se aproxime a lo verdadero, aunque nunca pueda salir del *certo* en el que se circunscribe su lenguaje, sus creencias políticas y religiosas. La educación se mueve en este circuito normativo, del que no puede salir ni le es necesario, pues esta y no otra es la propia naturaleza humana. Tales son las disposiciones de un ser humano que no puede escapar de su finitud. Y en Vico esta finitud se entiende aún en clave parcialmente teológica: la finitud es un estado impuesto, una “caída” de la humanidad, en la que la providencia es aquello *que se nos permite* observar (SN44 §345), haciéndonos constatar su idealidad, aunque retirándose la posibilidad de una consumación total⁵⁶⁸. La consumación, para cualquier nación, consiste en cederle a esa autoridad la salvaguarda de las facultades humanas que la pusieron en juego.

No es extraño, entonces, considerar la *Scienza Nuova* como una *filosofía de la autoridad*, “[...] ch’è ‘l fonte della «giustizia esterna» che dicono i morali teologi”⁵⁶⁹ (SN44 §350). Esta “exterioridad” de la justicia implica el respecto de una trascendencia divina, pero que nosotros reconocemos, ante todo, por ser el freno de la libertad “ferina”

⁵⁶⁷ “Yo atribuiría sin duda la formación civil a la naturaleza humana, cuya fuerza es tan maleable como la cera –por lo que es tanta la diversidad de costumbres e instituciones entre los distintos pueblos–, se podría dudar si la naturaleza humana consiste en alguna otra cosa que no sea la propia formación. [...] Es por ello preferible que sea educado en unión de sus iguales, para que junto con ellos aprenda el sentido común, norma de toda prudencia y elocuencia”.

⁵⁶⁸ “Sin embargo el tiempo, por el contrario, juega un papel capital en la ciencia viquiana. No es simplemente el vector del cambio y de la corrupción; es, ante todo, generador de un orden, de un orden inteligible, ya que despliega y actualiza las virtualidades contenidas en la naturaleza humana (una naturaleza caída, en términos teológicos), [naturaleza] que no es un don definitivo, sino que desarrolla sus potencialidades en la historia de las naciones según el esquema de la «historia ideal eterna»” [traducción nuestra] (Pois, 1999, 55).

⁵⁶⁹ “Que es la fuente de la «justicia externa», como dicen los teólogos morales”.

que apenas contiene elementos de nuestras facultades racionales. Esta trascendencia, impuesta a los primeros hombres por el temor ante el rayo, ya contiene en sí el índice a su obediencia, fenómeno paralelo a la composición del mito que resguarda la legitimidad de su ley y su consecuente obediencia:

‘External’ obedience to the Law is thus not submission to external pressure, to so-called non-ideological ‘brute force’, but obedience to the Command in so far as it is ‘incomprehensible’, not understood; in so far as it retains a ‘traumatic’, ‘irrational’ character: far from hiding its full authority, this traumatic, non-integrated character of the Law is a *positive condition of it*⁵⁷⁰ (Žižek, 1989, 35).

Y es que la razón precisamente reconoce lo divino a través de elementos tales como la autoridad. Por ello no hay para Vico contradicción alguna, en un sentido riguroso, entre la racionalidad que capta parcialmente lo divino y la autoridad que se nos impone. Entre lo divino que se nos manifiesta y lo disciplinario que se nos impone en el mundo cultural difícilmente podemos hallar una nítida diferencia. Recordemos que nuestra determinación para comprender el mundo, desde la finitud, se lleva a cabo de un modo eminentemente analítico: Vico es plenamente consciente de que su *Scienza Nuova* debe entenderse como forma consabida de *reducción* de los fenómenos. No se le oculta, por tanto, el carácter limitado del proceder racional. La filosofía, entonces, debe atender a los fenómenos que habitualmente son considerados desde la perspectiva filológica (“la dottrina di tutte le cose le quale dipendono dall’umano arbitrio”⁵⁷¹ (SN44 §7) siempre, a su vez, desde una perspectiva de la *historia ideal eterna*, “sopra la quale corro in tempo le storie de tutte le nazioni: talché, per quest’altro principale suo aspetto, viene questa Scienza ad esser una filosofia dell’autorità”⁵⁷² (ibid.). Pero, desde el punto de vista que hemos partido, esta limitación de la razón, en su proceder analítico, es la que también presta el espacio a que aquello que no puede ser comprendido plenamente por la razón tenga su cabida en la comprensión de los fenómenos culturales desde la óptica de la divinidad. O lo que es lo mismo para nosotros: desde la óptica de la fuerza: “Il nostro animo ha uno strettissimo contatto colla radice dell’essere (sia essa Dio o la forza); ma tale contatto non si traduce in una garanzia di verità, ma: 1) in una partecipazione al facere; 2) nel riferimento al vero che traspare anche all’interno

⁵⁷⁰ “La obediencia “externa” a la ley no es, así pues, sumisión a la llamada “fuerza bruta” no ideológica, sino obediencia al Mandato en la medida en que es “incomprensible”, no comprendido; en la medida en que conserva un carácter “traumático”, “irrational”: lejos de ocultar su plena autoridad, este carácter traumático y no integrado de la ley es *una condición positiva de ella*”.

⁵⁷¹ “La doctrina de todas las cosas que dependen del arbitrio humano”.

⁵⁷² “Sobre la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones: de modo que, por este su otro aspecto principal, esta Ciencia viene a ser una filosofía de la autoridad”.

dell'errore, cioè in sostanza nella credenza del possesso del vero e quindi in una teoria della certezza e non in una teoría della verità”⁵⁷³ (Badaloni, 1968, 244-245). Esto que no puede ser comprendido es arrastrado a la presuposición de la mente divina, a que la autoridad debe ser comprendida como el vestigio desde el cual podemos atisbar nuestra finitud en un respecto diferencial a lo que le puede otorgar sentido, según los propios hechos históricos confirman.

[§4] A partir del problema de la finitud, y su relación intrínseca con la necesidad de crear reglas, llegamos a la cuestión de la autoridad. La autoridad no debe entenderse como un mandato *incondicional y verdadero* sin más; al menos, su incondicionalidad y verdad han de examinarse en cada época en la que se obedece⁵⁷⁴. Y tampoco es *verdadero*, estrictamente hablando, sino *cierto*, porque es acatado *eo ipso* por el carácter social del ser humano. Pero el aprehenderlo en tanto que *cierto* se da en la inevitable paradoja de comprenderlo como *propio, individuado*. A día de hoy, quizás, podríamos decir: (inconscientemente) introyectado. Con el *factum* de las normas del que la autoridad deja impronta, el ser humano adquiere la consciencia del respecto de lo divino que él mismo no es y que anhela⁵⁷⁵, especialmente en sus momentos de debilidad (SN44 §339). Actuamos conforme a la autoridad desde nuestro momento histórico, pero la propia faz de lo divino se configura siempre según los moldes humanos. Si es cierto que “la visión con que el Creador penetra las estructuras internas de su obra fundamenta la referencia veritativa absoluta” (Blumenberg, 2003a, 92), también lo es que no podemos tener de ello más noticia que desde las ejemplificaciones históricas, los hechos que se han apoyado en la sumisión a un principio trascendente (el rayo en el cielo, los augurios, la piedad para con los dioses y las leyes) y que, no obstante no dejan de lado

⁵⁷³ “Nuestro ánimo tiene un estrechísimo contacto con la raíz del ser (sea éste Dios o la fuerza), pero tal contacto no se traduce en una garantía de verdad, sino 1) en una participación de la acción; 2) en la referencia a la verdad que transluce también en el seno del error, esto es, en la creencia de la posesión de la verdad y por tanto en una teoría de la certeza y no en una teoría de la verdad” [traducción nuestra].

⁵⁷⁴ La disposición performativa de las reglas que el ser humano se da debe comprenderse *en cada caso* y no *de una vez por todas*. Considerar la cuestión desde un modelo historicista puede, paradójicamente, desfigurar esta peculiar tensión: “Como en el *punctum-momentum-conatus*, teorizado por una ya avanzada física del siglo XVI, post-galileana y anti-cartesiana, está virtualmente presente el completo desarrollo de un movimiento, así en el hombre bestial de Vico está potencialmente contenido el trazado completo, circular y tensional, de la historia ideal eterna” [traducción nuestra] (Papini, 1999, 70).

⁵⁷⁵ “Para Vico, la dislocación entre lógica e historia es el desnivel metafísico entre los dos términos, directamente dependientes y sin embargo inconmensurablemente lejanos, de Dios y hombre, figuras coincidentes en el acto creativo de la mente, y sin embargo eternamente diferentes” [traducción nuestra] (Esposito, 1976, 34).

la supervivencia como factor explicativo de esta dinámica. Así el *sensu comune* en el que las sociedades se educan ha de ver con la verosimilitud, no directamente con la verdad, tal y como ya indicamos en el capítulo anterior: “Ut autem scientia a veris oritur, error a falsis, ita a verisimilibus gignitur sensus communis. Verisimilia namque vera inter et falsa sunt quasi media” (DN, 104). Serán la razón (con el apoyo del ingenio) y la constatación del pavor los elementos que nos harán caer en la cuenta de la verdad del ser divino. La fuerza de lo divino, el alumbramiento de su alteridad, se da precisamente en su carácter más impositivo: en el miedo, que también Hobbes ha tratado como fuente de legitimación del carácter práctico-político del hombre: el *fear of death* (Sloterdijk, 2001, 38-43). Pero justamente el “miedo” es precisamente entendido en la Modernidad como el acicate para el uso de la razón en la conformación de lo social (Esposito, 2003, 57-61). El carácter de lo impositivo, desde una perspectiva aún dualista del ser humano (sea en un sentido substancial o meramente comportamental) afecta siempre a la cuestión de la liberación del ser humano de su carácter animal, feroz, violento, con una suerte de pavor y de violencia que “no es de este mundo”: “Il “terrore” della forza, è bene sottolinearlo, non produce la nozione di Dio ma semplicemente la risveglia”⁵⁷⁶ (Sabetta, 2011, 115). En cualquier caso, a Vico no debe entenderse desde un extremo inmanentista o desde el otro teológico trascendente: su labor anda en un punto intermedio que es, lo desee o no, una de las expresiones más coherentes de la pretensión de la trascendentalidad de la Modernidad. Esta “trascendentalidad” no consumadamente idealista es la que aclara el presunto hiato entre autoridad y libertad del hombre, a través de una razón que no es pura, en la que el poder sobre el sujeto y del sujeto se entrelazan: “In questa «corporeità», fatta di paure, emozioni, bisogni, incertezze-certezze, passano parti di «mondo», legami col «mondo», si raccolgono unitariamente frammenti di sensazioni e si costituiscono veri e propri sistema di vita comune. La «politica», l’autorità è dentro questo «tempo del corpo»⁵⁷⁷ (De Giovanni, Esposito & Zarone, 1981, 143). He aquí una reapropiación más inmanentista de Vico, legítima en la medida en que contempla la trascendencia de Dios

⁵⁷⁶ “El terror de la fuerza, conviene subrayarlo, no produce la noción de Dios, sino que simplemente la despierta” [traducción nuestra].

⁵⁷⁷ “En esta «corporeidad», hecha de miedos, emociones, necesidades, incertezas y certezas, cruzan partes de «mundo», legados del «mundo», se recogen unitariamente fragmentos de sensaciones y se constituyen sistemas verdaderos y propios de vida común. La «política», la autoridad está dentro de este «tiempo del cuerpo»” [traducción nuestra].

redefinida desde la propia inmanencia del cuerpo y del poder⁵⁷⁸. Hay certeza en la comunidad, hay modelos reglamentarios, disciplinarios⁵⁷⁹, que hacen época. Porque la libertad sigue perteneciendo al reino de la obediencia en la lectura moderna. En este sentido aún no estamos lejos de la reflexión teológica en el cuadro de la metafísica. Con la salvedad de que, en el caso de Vico, la propia idea de origen es ineludiblemente problemática:

Per Vico la storia propriamente umana nasce dall'esaurimento di un'origine incapace di farsi genesi effettiva di un processo duraturo. [...] Col terrore che [il bagliore del fulmine] suscita tra gli uomini, apre il mondo alla doppia possibilità della religione e della politica. È dalla loro congiugazione che origina quella figura decisiva dell'auctoritas senza il cui impulso ordinativo «la società non può reggere nemmeno un momento»⁵⁸⁰ (Esposito, 2010, 80).

Precisamente en la medida en que se presupone que el orden de las comunidades tenemos una prueba indirecta de la propia providencia divina (SN §348-349). Pero tal providencia divina se acata en una relación ambigua entre la mitología y la reflexión racional. Pues el rayo no es, obviamente, el rayo de las ciencias físicas; más bien, por el contrario, el elemento que se introduce en una cosmogonía coherente, que educa a los hombres de la comunidad. Con el mito, los hombres captan lo divino como el elemento posibilitador de la sustentación de reglas. Con la reflexión filosófica, aprehenden el

⁵⁷⁸ “De la inalcanzable presencia del origen y fundamentación, Vico toma experiencia justamente a partir de su opuesto: la corporalidad “[...] escoge el camino, lógicamente desestabilizante, de nombrarla a través de su opuesto, de colmar su irreductible ausencia con una desbordante presencia” [traducción nuestra] (Esposito, 2010, 76).

⁵⁷⁹ No obstante, no podemos exagerar la cuestión del disciplinamiento en la obra viquiana, y menos desde una asunción total de la enriquecedora perspectiva que, desde la aparición de *Surveiller et Punir*, tenemos de este tópico en la lectura de la Modernidad. La disciplina es un proceso de largo alcance y desarrollo, no consumado ni identificado por completo con la cuestión de la metodología que busca el conocimiento en un sentido filosófico (cosa que quizás tampoco admitiría el propio Foucault). Así, Vico, en sus primeras obras, entiende la cuestión de la racionalidad práctica más apegada a la *poética* aristotélica que al método cartesiano: “El conocimiento adecuado a la praxis ética asumirá la forma de una colección de elementos. Puede, por tanto, ser descrito sin violencia como un tipo de “construcción”, aunque sus *elementa* no sean producidos humanamente. Dado el énfasis de lo inagotable del deseo y la Resistencia de los *finis* a su reconstrucción humana, una ética del control técnico no es posible para Vico, tal y como lo era para Hobbes. Hay un rol para el “creador de conocimiento” en la razón práctica, pero la creación es “poética” más que “tecnológica” [traducción nuestra] (Miner, 1998, 68). Pero, como hemos señalado, ello no quita que la repetición y el hábito, en un trabajo de constancia, “hagan” la racionalidad y por ende la legitimidad del objeto a partir del disciplinamiento en el mismo, colocando el énfasis en la primera parte más que en la segunda: “La vida del *sapiens* muestra la *constantia* pero no puede ser reducida a un seguimiento escrupuloso de reglas. La función primaria de las reglas es pedagógica” (ibid., 58).

⁵⁸⁰ “Para Vico, la historia propiamente humana nace del agotamiento de un origen incapaz de hacerse génesis efectiva de un proceso duradero. [...] Con el terror que [el brillo del rayo] suscita entre los hombres, abre el mundo a la doble posibilidad de la religión y de la política. Y de su conjugación que origina aquella figura decisiva de la *auctoritas*, sin cuyo impulso hacia el orden «la sociedad no puede regirse ni por un momento»” [traducción nuestra, salvo la cita a Vico, tomada de la traducción de Rocío de la Villa –SN44 §1100].

carácter providencial de lo que acaece en el mito⁵⁸¹, que puede traducirse como su deber para con el mundo civil en el que viven. Con el mito, tanto en su acatamiento inmediato, como en su exégesis filosófica, la comunidad vive apegada en las normas que no están lejos de la verdad del objeto de la *Scienza Nuova*, esto es, de la validez de la autoridad.

Pero esta virtud también tiene un grave problema. El punto ciego del que venimos hablando, que muestra un correlato fuerte con la imposición de normas y su acatamiento, es la libertad. La acción humana, para Vico, es libre. Y ser libre incluye la posibilidad de equivocarse. El ser humano constitutivamente se regla, y quizás, por aquello que llamamos providencia, la regla quede orientada a la consumación la piedad en vez de al retorno de lo ferino. Y es que esa posibilidad de equivocarse apunta indefectiblemente a la cuestión de la autoridad y de la ley. Pero esa providencialidad, (sin reducirla a un mínimo tal y como ha hecho la tradición más apegada a la exégesis de Gentile⁵⁸²) mantiene un poso inmanentista del que no puede escapar por completo, pese a lo que desee Vico en algunos pasajes en los que cita directamente la sabiduría del cristianismo, y ese poso se traduce en su necesaria transcripción en la ley y su acatamiento:

Pour Vico les hommes jouissent du libre choix, qui aboutit toutefois à un résultat uniforme, étant donné que le choix est guidé par la Providence; et la Providence, dans l'acception que Vico lui donne, est une force immanente, s'exprimant dans le désir naturel que les hommes ont des lois⁵⁸³ (Cristofolini, 1995, 22).

Para equivocarnos debe haber un punto de relación con una verdad de la que sólo podemos tener consciencia racional a posteriori⁵⁸⁴, y que, por nuestro carácter finito e histórico, no podemos enunciar de una vez por todas: es el problema de la “oscuridad”

⁵⁸¹ “Vico, hablando con rigor, no racionaliza la mitología, sino que más bien mitologiza la historia, aunque, a su manera, para «desmitificarla», ya que, retornando a la oscuridad del mito para intentar iluminarlo, capta el hecho en su auténtica naturaleza, que es su origen” [traducción nuestra] (Piovani, 1986, 577). La descripción de Piovani la aceptamos sin problema si la circunscribimos exclusivamente a la labor del sabio en la sociedad, a su acción propia dentro del marco que la teología civil traza.

⁵⁸² Al racionalizar la providencia (por su distanciamiento, muy bien visto por otra parte, respecto al concepto de gracia), Gentile elimina a su vez el carácter impositivo de lo consuetudinario del autor napolitano (Gentile, 1927, 160-164). ¿Sería válida tal operación en el propio Vico? Quizás sí, siempre y cuando el polo de la fe plante cara a unos hábitos degenerados, tal y como vimos en el capítulo XVII. Pero no hay que olvidar que esta fe está arraigada por lo demás en las prácticas del *senso comune*.

⁵⁸³ “Para Vico, los hombres gozan de libre albedrío, que no obstante desemboca en un resultado uniforme, dado que la elección es guiada por la Providencia; y la Providencia, en la acepción que Vico le confiere, es una fuerza inmanente, expresándose en el deseo natural que los hombres tienen de las leyes” [traducción nuestra].

⁵⁸⁴ Como bien señala Cristofolini, al carácter axiomático de las disposiciones antropológicas de las “degnità” no se llega por la mera reflexión privada, no son “el *prius*, sino más bien el *posterius*; dicho de otro modo, Vico no ha partido de ellas, sino que ha arribado a ellas como el precipitado y resultado sintético de un largo trabajo” [traducción nuestra] (Cristofolini, 1995, 78).

de la Ley (práctica), siendo además la Ley, la otra cara de la misma moneda de la libertad: “Il certo delle leggi è un’oscurità della ragione unicamente sostenuta dell’autorità, che le ci fa sperimentare dure nel praticarle”⁵⁸⁵ (SN44 §321). La certeza de la ley es precisamente un lugar hueco a la evidencia racional. Es a partir de la observancia de la ley que empezamos a comprender, fácticamente, su carácter necesario e ideal⁵⁸⁶. Si el límite de la verdad se inscribe en su aprehensión teórica, aquí, por el contrario, podemos asumir que desde un plano inmanente, la obediencia es esencialmente la *oscuridad* originaria de la Ley, que *no es su verdad*, sino el mecanismo por el que se le presupone un vínculo con la verdad:

What is repressed, then, is not some obscure origin of the Law but the very fact that the Law is not to be accepted as true, only as necessary –*the fact that its authority is without truth*. The necessary structural illusion which drives people to believe that truth can be found in laws describes precisely the mechanism of *transference*: transference is this supposition of a Truth, of a meaning behind the stupid, traumatic, inconsistent fact of the Law⁵⁸⁷ (Žižek, 2008, 36-37).

Ciertamente, Vico liga la cuestión de la verdad y la autoridad, pero sólo indirectamente, mediante el rodeo de las leyes. Verdad y autoridad no se tocan, pues *il certo delle leggi* es el que arrostra esa autoridad. Pero también es cierto que, en el plano de lo político, ni siquiera el sabio puede despegarse completamente de ese *certo*, y por ello todo *il vero* tendrá que remitir al *senso comune*. Se abre así una veda compleja: que autoridad y razón, aunque convivan, se repelen. Que la ley es lo “cierto” de la razón, y no solamente de las leyes, pero difícilmente es la “verdad” de la misma. Que la ley afecta a la razón pero no le pertenece. Que el carácter oscuro de la ley muestra, más bien, que la ley en su acatamiento y verdad no tienen apenas que ver, que se reencuentran gracias a aquello que llamamos “certeza”, y que ésta es un *factum* cuyo *verum* se nos escapa por nuestra

⁵⁸⁵ “Lo cierto de las leyes es una oscuridad del derecho únicamente sostenida por la autoridad, que nos las hace sentir duras al cumplirlas”.

⁵⁸⁶ Problema que encontraremos décadas más en la sección final de la *Kritik der praktischen Vernunft*, dedicada a la pedagogía. Allí se pone de manifiesto que la razón práctica, la libertad, de la que sólo tenemos constancia trascendental por la respectividad a la obediencia a la ley moral, no se aprehende primero intelectualmente, sino por el mero hecho de practicarla. Lo que queremos señalar con esto es precisamente uno de los nudos de la reflexión de la Modernidad que son difícilmente desatables desde las condiciones onto-epistemológicas y semánticas que se imponen en esta época.

⁵⁸⁷ “Lo que ser “reprime” no es un origen oscuro de la Ley, sino el hecho mismo de que no hay que aceptar la ley como verdad, sino únicamente necesaria –el hecho de que su autoridad carece de verdad. La ilusión estructural necesaria que lleva a la gente a creer que la verdad se puede encontrar en las leyes describe precisamente el mecanismo de *transferecia*: transferencia es esa suposición de una Verdad, de un Significado tras el estúpido, traumático, inconsistente hecho de la Ley”.

finitud⁵⁸⁸. Y esto afecta retroactivamente a la propia concepción viquiana: si afirmamos antropológicamente el libre arbitrio humano y su posibilidad de errar por su tendencia inevitable a dar reglas al mundo (y, sobre todo, a nosotros, entre nosotros), podemos osarnos a afirmar que la autoridad no es la instancia que señala el *tópos* ideal de la verdad, sino más bien la necesidad que tenemos de pensar que toda norma *debería tener relación con el innombrable de la verdad*. Que el hiato es insalvable aunque la naturaleza humana tiende a querer rebasarlo⁵⁸⁹. Que la autoridad, la revelación, no es más que el carácter de querer dar cuenta de que la libertad es tanto un *factum* como un *verum*, sin posibilidad alguna de hacer una prueba al respecto: “La mente non ha scienza delle cose; la sua oggettività è solo il suo radicarsi nella forza”⁵⁹⁰ (Badaloni, 1968, 240). La autoridad es fuerza e imposición, el papel de la razón se entiende no sólo como obediencia, sino como la asunción consciente de la misma. Se abre la posibilidad entonces de entender la revelación de la *auctoritas* sin defenderla a su vez como causalidad irrevocable, tal y como Vico desearía según los postulados del tercer capítulo del *De antiquissima*. Desde la óptica más inmanentista que aquí defendemos, la razón tiene un papel lógicamente más débil del que se le podría atribuir en general a la misma en el contexto de la Ilustración del s. XVIII. Cuestión que no sería impertinente en el caso de Vico, pero que nos permite a su vez remarcar el papel de la disciplina en la

⁵⁸⁸ “Pero esto no implica la traducción de la «providencia» inmanente en una pura y simple ley de necesidad de la historia. [...] [El hombre] obra gracias al destello de lo verdadero, [...] quiere ver como extraño de sí el principio de la historia, para conservar la fluidez que le permite moverse, en todas las direcciones, apuntando siempre hacia un orden ideal que jamás se encuentra completamente realizado” [traducción nuestra] (Tessitore, 1971, 21). Concordamos con la exégesis planteada sin problema alguno, pero no podemos dejar de introducir un matiz: incluso en una lectura que se resiste a la reapropiación radical de la inmanencia en la filosofía de Vico, como es este caso, ¿en qué momento nos es legítimo ampliar la idea de libertad que venimos mostrando para poder usarla en un contexto que sobrepasa a la finitud que le es característica al ser humano? ¿Por qué comprender la libertad ahora haciendo caso omiso de la finitud constitutiva? La respuesta inmediata podría ser: precisamente para escapar a la idea necesidad de la historia, tal y como aquí se barrunta. Pero es que precisamente por sólo disponer de la certeza de la ley, la mirada de la libertad “acertada” o “equivocada” sólo puede apreciarse en retrospectiva, o bien desde una sumisión disciplinaria que aceptamos, casi acriticamente, que ha de acercarse a esa historia eterna ideal. La libertad no se tiene por qué oponer, en definitiva, al enemigo ficticio de la “necesidad” que no parece importunar demasiado al discurso filosófico de Vico. Lo que sí apreciamos es la verdad de la ley, tal y como se indica en SN44 §324. Incluso la verdad de la ley se nos presenta con ciertos tintes del “certo”, con el que no es capaz de realizar una tajante diferencia.

⁵⁸⁹ “El *verum* se expresa como conocimiento *a priori* que para el hombre sólo es accesible a condición de construir *ficciones*, mientras que el *certum* constituye la verdad de hecho. A la necesidad del primero corresponde la contingencia del segundo” [traducción nuestra] (Sanna, 2001, 26). La necesidad de la que habla, mediada a partir del terror, así como del estupor de la maravilla, no permite una deducción lógica de un punto al otro, si partimos del carácter cognitivo del ser humano. Por el contrario, se mantiene un salto abismal y contradictorio que aprehendemos en el *certum* como lo particular y, por ende, como aquello que pertenece al reino de la empiria de los hombres y la sociedad.

⁵⁹⁰ “La mente no posee ciencia de las cosas; su objetividad tan sólo es el radicarse en la fuerza” [traducción nuestra].

formación de la verdad como elemento sumamente problemático en todo el contexto de la Modernidad.

Cierto es que este aspecto pecaría, según Vico, de impiedad⁵⁹¹. Pero también puede contemplarse esta misma cuestión desde otro ángulo que en nada o poco se inmiscuye en cuestiones sobre la existencia o inexistencia de Dios: y es que esta “oscuridad” de la ley apunta a un problema complejo: pues su posible no relación con la verdad significa cualquier cosa, excepto ser considerada como “falsedad”, puesto que no se inscribe dentro del campo semántico de lo verdadero y de lo falso. En cuanto *hablamos* de ley moral y de libertad nos inmiscuimos en un terreno de pretensión de justificación, de una configuración ontológica de la axiología del mundo en el que vivimos⁵⁹². Pues en el modelo histórico-social en el que nos encontramos, como bien sabe Vico, la autoridad no tiene el carácter de una voz revelada que impone una ley inmutable: “Allorché la violenza dei tempi arcaici comincia a recedere, la forza diventa simbolica e simulata”⁵⁹³ (Mazzotta, 1999, 171). Más bien, por el contrario, hemos de comprender que el carácter de las leyes del *sensus communis* viquiano tienen un carácter mutable (Giarrizzo, 1981, 136) y, sin embargo, siguen siendo acatadas en su totalidad, como si a una *lex fundamentalis* no escrita, e imposible de escribir, correspondiesen. O mejor aún, como si hubiese que defender a tal ley innombrable sin saber si quiera qué es y cual sea su posición en la estructura de lo social. Otro modo de

⁵⁹¹ Igual que sucede con Kant: el carácter comportamental empírico que para Vico y Kant apunta hacia la necesidad de la realidad del ideal (de la libertad, hacia Dios) es la humillación, una humillación que afecta a la propia razón nuestra en la medida en que nunca disponemos de ella en su pureza.

⁵⁹² En este sentido, puede leerse, respecto a la disputa entre G. Cacciatore y V. Vitiello, este pasaje del último que consideramos especialmente relevante: “La confrontación Vico/Kant se coloca no sobre el terreno del conocimiento, remitiendo el carácter al carácter trascendental del juicio –la relación predicado-sujeto (*id est*: formas trascendentales-experiencia)–, sino sobre el terreno de la ‘moral’, en el que el universal (la Ley) la pone el sujeto en el sentido en que la Ley es el testimonio que el singular da de su experiencia, universal sólo porque ella es la exhibición, la ‘figura’ que el singular da de sí a otros, a otro –figura en la que el singular se ex-pone. Aquí la ‘performatividad’ de la palabra, del *logos*, es ‘testimonio’: no producción-creación de verdad universal, formación de la experiencia según *schémata* universales (las formas trascendentales), sino producción-exposición de una *imagen* de sí que solo tiene aquella universalidad que le compete en el volverse hacia [volgere a] otros, a otro” [traducción nuestra] (Vitiello, 2009, 67). El problema radical es que, especialmente para Vico, y a su modo también para Kant, el ser humano tiene una tendencia inextirpable a la sociabilidad. Por tanto, la presentación que se muestra en torno al problema de la ley, desde un punto de vista *fenomenológico*, es el problema mismo de la posibilidad de “significación sin discurso” (que se expresaría en imagen) de la propia experimentación de lo que venimos a llamar ley. Este punto es también precisamente el terreno idóneo para la comprensión de las justificaciones radicales últimas de las acciones consideradas enmarcadas dentro de lo que llamamos, laxamente y mal, ideología: el terreno de supuesta no separación entre lo universal y lo singular, la identificación de uno mismo con la anulación de sí mismo, que no es sino la autoexposición e identificación con el “*sensus communis*” de Vico, o quizás también la apertura a una nueva incipiente imaginaria.

⁵⁹³ “Tan pronto como la violencia de los tiempos arcaicos comienza a retirarse, la fuerza deviene simbólica, un simulacro” [traducción nuestra].

llamar a esta cuestión, y de un modo que requiere ser más que matizado, es *ideología*. Pero no es este el momento, por mor de una claridad del asunto tratado, de dar tal paso. Por el momento, queda abierto el problema de la relación entre autoridad y libertad desde un flanco que difiere de la mera nostalgia por los orígenes, así como desde una solución filosófico-histórica al uso: no es posible salirse del redil, en el terreno práctico, del campo discursivo desde el que operamos, al que nos debemos, y que, no obstante, sabemos mancillado por la contingencia. Puede que a Cicerón, puede que también a Vico, esto no les produjera una gran aspereza. Por otra parte, la relación del presente con la autoridad ha cambiado netamente de signo, si es que algo hemos aprendido del siglo pasado. Pero ese punto ciego entre lo libre y la ley sigue pululando, aunque discretamente, cuando se pone un pie sobre el terreno de lo político.

Quando morae dulces longusque a Caesare pulvis

Totaque Flaminia Roma videnda via?

Quando eques et picti tunica Nilotide Mauri

Ibitis, et populi vox erit una 'Venit'?

Conclusiones

0. Arribamos finalmente a las conclusiones de esta tesis doctoral. Ofreceremos un panorama de los planteamientos expuestos, siguiendo la numeración de los objetivos planteados en la introducción.
1. La exposición del teorema de la secularización tenía como objetivo indagar acerca de sus presupuestos más problemáticos, especialmente aquéllos que impugnaban las filosofías de la historia modernas. Ese “núcleo sacro” del que partían sus defensores servía como baluarte para limitar las aportaciones modernas a una herencia mal comprendida de los mundos clásico y judeo-cristiano (capítulos II y III). Las aplicaciones políticas de los filósofos modernos acababan por usurpar, de esa manera, la diferencialidad de Dios y hombre que nos arrastraba inexorablemente al nihilismo contemporáneo (capítulo IV).
2. No obstante, las críticas de Blumenberg al respecto (capítulo V) sirvieron para limitar la efectividad hermenéutica de este teorema: los intereses de la Modernidad son tan diferentes de los greco-latinos y medievales que requieren de una aproximación a su contexto no caracterizada por la *culpabilidad de la deuda*. Un matiz al respecto es importante: la Modernidad puede ser defendida como *autoafirmación*, no como *autohabilitación*. La autohabilitación implicaría legitimar a esa Modernidad con sus medios y en un puesto privilegiado respecto a otras épocas; la autoafirmación sólo responde al impulso de investigar aquellos menesteres que no encajaban en las preguntas fundamentales de otras épocas. Se trata, sencillamente, de conferir a la Modernidad la autonomía explicativa que le son concedidas al resto de épocas. La línea que elegimos para mostrar esta autonomía se decantaba por analizar los avatares del concepto “providencia” y su presunta secularización en “Progreso”.
- 2.1. En el terreno historiográfico, se comprobó la dificultad de entender esa providencia como un concepto originariamente cristiano (capítulo IX): las fuentes bíblicas adolecen de tal concepto, y su uso por parte de la patrística requería haber bebido de fuentes estoicas, aunque posteriormente le otorgaran unos atributos divergentes en el pensamiento judeo-cristiano (capítulos X-XII). El acento político de la providencia se evidencia en el

siglo XVI, momento en el que Bodin lo usa como presupuesto para la elaboración de su sistema (capítulo XIII). El cambio de acento paulatino que se produce en las reflexiones sobre la providencia tenía una fundamentación etimológica y filosófica: la providencia es la traducción de *prónoia*, *provisión*. Este concepto, en el monismo estoico, era intercambiable con otros tantos: razón, hado, predestinación, prudencia (capítulo X). La providencia acentúa el carácter racional del mundo y el orden con el que se producen los fenómenos. Que, por otra parte, la *provisión* se haya relacionado con esa providencia también tiene su razón de ser: las discusiones del estoicismo se ocupaban de temas tales como la libertad frente al destino o la adivinación. Ya en el mundo judeo-cristiano, a esta providencia se le atribuye la disposición de los avatares históricos de cara al plan salvífico, tan inescrutable como severo.

2.2. En el campo filosófico-histórico, ya en los siglos XVIII y XIX, la secularización de la *providencia* en *progreso* tenía un potencial explicativo tremendamente deficitario (capítulo VIII): providencia y progreso convivían lexicalmente en algunos autores (Turgot y Proudhon) y, cuando no era el caso, el progreso no siempre tenía atribuciones estrictamente providenciales (Condorcet): no preveía con seguridad el fin de una historia de oscuridad, tampoco proveía los medios para la salvación definitiva; el enfoque del progreso, en todo caso, era el de una *vector pedagógico que procuraba maximizar los potenciales humanos de cara a una felicidad mundana*. Incluso si quisiésemos insistir en las analogías entre providencia y progreso, la providencia quedaba reabsorbida en el léxico y los intereses ilustrados. Por mucho que algunos autores, de cristianismo reconocido, se sirvieran de la providencia, ésta siempre servía para explicar procesos estrictamente inmanentes y con intenciones laudatorias de la civilización occidental, de sus triunfos y de la legitimidad de sus conquistas en economía, derecho y teoría política. La “mano de Dios” sólo ratificaba el orden terreno, no la esperanza escatológica.

3. La filosofía de la historia, disciplina en la que operaría la secularización de la providencia en progreso, tiene, por lo demás, una característica esencial: se apropia de la historia como un *objeto específico* cuyas características difieren de

los antiguos sentidos que se le daban (capítulo I). A ojos de Löwith, esta filosofía de la historia no ha comprendido la incompatibilidad del *télos* griego y del *finis* escatológico judeo-cristiano. Por ello, esta disciplina parte de un error que glorifica y, a la par, hunde al hombre (capítulo II).

3.1. Ahora bien, querer comprender esa historia moderna como un objeto secularizado es un juicio precipitado: no se trata de una mezcla entre historia narrada e historiografía compilada, cuya unidad evidenciaría los atributos de un dios desplazado (capítulo VII). Se trata, más bien, de una historia que no puede encuadrarse como tribunal *escatológico* (sí como tribunal político y moral) ni como un tiempo cíclico, pagano, que dé cuenta de la eternidad del cosmos. El Progreso no es tanto un motor histórico voluntarioso, cuanto una tendencia socio-política por la que hay que luchar. Los autores de la Modernidad son conscientes de las trabas que al progreso se le presentan. Este Progreso no ha de verse como un movimiento ineluctable, sino como un ideal pedagógico que los intelectuales de la Ilustración, consciente o inconscientemente, comparten. La figura de Condorcet es un buen ejemplo para esto: la Modernidad parte de la evidencia de la finitud del globo terráqueo, y los estudios sobre la naturaleza y la historia humanas se enfocan a una mejoría que confía en las posibilidades que abren las artes y la técnica.

3.2. La historia viquiana es aún más compleja si quiere asimilarse a una suerte de historia moderna secularizadora (Löwith) o erigirse como sujeto y tribunal de los acontecimientos (Koselleck). La historia en Vico, que caracteriza su filosofía de la historia *sui generis* (capítulo XIV), requiere aunar la historia ideal eterna y la historia universal (capítulo XV). Es decir: a) una lógica de los desarrollos culturales y mentales b) que se atenga a los materiales historiográficos y literarios. Su indagación acerca de los universales fantásticos no puede dejar de lado el material filológico, pero éste a su vez queda comprendido como el potencial que despliega la racionalidad humana.

4. La filosofía de la historia de Vico no sólo debe concebirse desde su aspecto tempóreo. Antes bien, esta tesis doctoral ha enfatizado el carácter *político* de la *Scienza Nuova*. Junto a la historia ideal eterna, la *providencia* juega un papel

fundamental en el desarrollo de la obra. O al menos así lo declara Vico. El problema reside en que las atribuciones de esta providencia no son del todo claras.

4.1. Para saber qué significaba tal concepto, nos remitimos al uso del mismo a lo largo de sus obras (capítulo XVI). Pudo comprobarse que la definición de providencia aparecía por primera vez en *Il Diritto Universale*, obra en la que la *autoridad* juega un papel fundamental. Esta constituyó la primera pista para relacionar directamente providencia y autoridad.

4.2. Al acudir a la *Scienza Nuova*, se demostró que la providencia no podía vivir sin el concepto de autoridad (capítulo XVII): fuera porque las primeras naciones gentiles adoraban a sus dioses y de ahí legitimaban su modelo comunitario, fuera porque Vico vinculaba estrictamente la autoridad al *orden* de la comunidad. Esta providencia, según se contemple, se identifica en funciones con la historia ideal eterna (en su aspecto temporal) o con la autoridad (en su aspecto socio-político). Esta identificación en funciones no tiene transitividad alguna: la historia ideal eterna y la autoridad no responden a las mismas características. Providencia, en definitiva, como factor extrasubjetivo que *ordena* la *polis*, por ser el objeto (*Ding*) en torno al que se articulan las prácticas de toda teología civil.

5. La *Scienza Nuova* se encargaba de colegir el curso de las naciones a partir del estudio de las teologías civiles regidas por la divina providencia. Por ello nos encargamos de analizar las características y el rol de esas teologías civiles (capítulo XVIII), que sustentaban la legitimidad de las comunidades. Ello nos obligó a estudiar con detenimiento las implicaciones de los párrafos 321-329 de SN44: la relación entre la certeza y la verdad de las leyes. Esta relación podía ser entendida desde dos ángulos: 1) desde el sabio que comprende las leyes y las acata, pues entiende que no se puede entender las leyes sin asumirlas y crearlas (capítulo XVIII); 2) desde una antropología integral, en la que cabe cualquier ciudadano, que entiende al ser humano *necesariamente vinculado* a las prácticas culturales en las que vive (capítulo XIX). Aunque la figura del sabio y del ciudadano no parecía diferenciarse, sí que hay un matiz: Vico, el filósofo, el sabio, pueden sospechar que entre verdad y autoridad no hay vínculo alguno,

que la única verdad de las leyes es que, sean las que sean, nadie puede salirse completamente del espacio normativo.

6. A partir de esta lectura de la providencia cobra sentido enmarcar a Vico en el ínterin propiamente moderno, sin negarle por ello la originalidad de sus producciones. Si la Modernidad puede concebirse como época, ésta tendrá tanto sus méritos como sus problemas de perspectiva. Nuestra apuesta consistía en mostrar uno de esos puntos ciegos de la Modernidad: dada la ausencia paulatina de un dios-fundamento, la justificación de la autoridad política constituye un auténtico quebradero de cabeza: cómo legitimar racional y emotivamente un cierto *status quo*. No olvidemos las recomendaciones cartesianas de seguir la moral establecida en asuntos públicos, o la educación kantiana del deber a los niños, que debe imponerse sin ser comprendida. Sea cual sea el ejemplo, el asunto pedagógico es espinoso: ¿cómo justificar la adscripción a una patria, a unas leyes, más allá de la obediencia a las mismas? Con la autocomplacencia chovinista en los orígenes no había tales complicaciones. El problema es que Vico ya había lanzado una crítica demoledora a estas *borie dei dotti e delle nazioni*. El problema es que las filosofías de la historia modernas, como ya intuía Proudhon, tienen que lidiar con una autoridad cuyo ideal sería su autodestrucción. Y sin embargo, ahí tampoco acaban las dificultades; de hecho, empiezan las *nuestras*: ¿acaso la eliminación de la autoridad no termina por identificar la ideología dominante con su interiorización inconsciente? ¿La ausencia de autoridad realmente cambia la naturaleza humana, su comportamiento ético-político? ¿Le era ofrecida a la pretérita presencia de autoridad, por el contrario, la resistencia de una dignidad humana? ¿Tenemos realmente claro qué es ese concepto de ideología que manejamos cuando hablamos en estos términos? Tales son los interrogantes que se han quedado tras el umbral de esta tesis, cuya parada última apenas los vislumbraba. Tales son, además, líneas de investigación fundamentales que habrán de tratarse en un futuro próximo.

APÉNDICE

Introduzione

A. Antecedenti e situazione attuale della questione

Abbordare il concetto di provvidenza nei secoli XVIII e XIX è un campo di studio raramente esplorato nella letteratura secondaria. Questa provvidenza si legge secondo lo schema tradizionale cristiano, il quale lascia una traccia semantica nei discorsi della Modernità. La lettura della provvidenza facilita la sua interpretazione secolare, cioè: la provvidenza, appena apparsa nelle filosofie illuministiche, è stata sostituita dal Progresso, il quale reca ancora i caratteri propri di questo concetto cristiano, sebbene questi siano nascosti e sfigurati. In definitiva, la Modernità è letta attraverso *il teorema della secolarizzazione*: tutti i concetti moderni sono concetti che provengono del pensiero teologico, e la razionalità assunta nell'Illuminismo continua a vivere grazie ai suoi elementi sacri, anche se quest'aspetto religioso non è mai riconosciuto dai filosofi moderni.

Abbiamo scelto lo studio della provvidenza per attaccare il teorema della secolarizzazione nella sua applicazione alle filosofie della storia settecentesche: la provvidenza, certamente, ha una origine che non è moderna. Ciò nonostante, deriva dal *greco*, per il quale la forza di questo teorema si destabilizza. La provvidenza, originariamente *pronoia* stoica, ha subito così tanti cambiamenti che non ha senso parlare della sua verità secondo il suo primo carico semantico. Cosicché, se parliamo della Modernità, dobbiamo comprenderla nei suoi propri termini. L'autore scelto per dimostrare la validità di questa ipotesi è Giambattista Vico, e l'opera fondamentale per verificare l'operatività concettuale della "provvidenza moderna" sarà l'edizione del 1744 della *Scienza Nuova*.

B. Ipotesi e giustificazione della tesi

Nel pensiero di Vico, la provvidenza non si riduce a una lettura cristiana classica o a una formulazione *ante litteram* della logica storica dell'idealismo tedesco. Anziché essere un concetto eminentemente *temporale*, funziona parimenti come un concetto *politico*. Secondo il punto di vista con cui osserviamo *la provvidenza*, questa può mostrare una identità quanto alle loro funzioni colla storia ideale eterna o col concetto vichiano d'autorità.

Capire la provvidenza nella "filosofia della storia" vichiana apre così una lettura della Modernità come epoca autonoma, sebbene con i suoi propri punti ciechi. In concreto, nella filosofia della storia settecentesca ed ottocentesca, il suo punto cieco fa riferimento alla non-relazione fra verità ed autorità.

C. Obiettivi

Obiettivi generali

1. Esporre il teorema della secolarizzazione applicato *soltanto* alla filosofia della storia moderna, e le sue critiche da parte di Hans Blumenberg.
2. Spiegare l'apparato concettuale teorico col quale offriremo una lettura divergente della Modernità: il concetto di *storia* moderno di Reinhart Koselleck, le letture di Slavoj Žižek intorno all'autorità nel contesto moderno, il concetto di *verticalità* di Peter Sloterdijk, col quale la tensione fra trascendenza e immanenza si legge secondo le pratiche sociali.
3. Rileggere l'epoca della Modernità attraverso l'operatività della provvidenza nella *Scienza Nuova* di Vico.
4. Offrire una cornice di discussione della Modernità secondo le sue proprie domande, in cui la strana figura di Vico aiuta a comprendere i punti ciechi dei suoi discorsi.

Obiettivi specifici

1. Dedurre i principi metafisici ed epistemologici del teorema della secolarizzazione.
2. Confrontare questi principi con una lettura degli stessi fenomeni ai quali si applica questo teorema.
3. Approfondire la critica della filosofia della storia grazie al teorema della secolarizzazione
 - 3.1. Penetrando nel suo oggetto “storia” e
 - 3.1.1. Osservando se è lecito intendere questa storia come “secolarizzata”, piuttosto che comprenderla attraverso altre coordinate ermeneutiche.
 - 3.1.2. Proponendo quest’altra lettura, legata al progetto pedagogico dell’Illuminismo.
 - 3.2. Facendo un confronto tra la filosofia della storia come disciplina moderna e la *Scienza Nuova* di Giambattista Vico.
4. Analizzare il concetto di provvidenza e il suo posto nella *Scienza Nuova* attraverso
 - 4.1. Una ricerca della genesi del suo uso nelle opere di Vico.
 - 4.2. La deduzione delle sue caratteristiche essenziali nella *Scienza Nuova* del 1744. In questo modo, offriremo un concetto di provvidenza come fattore *extra-soggettivo* che organizza la *polis*, come “oggetto” (*Ding*) intorno al quale si articolano le pratiche di ogni teologia civile.
5. Stabilire i vincoli fra provvidenza e autorità a partire dallo studio della teologia civile vichiana, secondo
 - 5.1. Una definizione minima di questa teologia civile, articolata secondo la metafisica vichiana.
 - 5.2. Le distinzioni, nel cuore della comunità, delle relazioni fra il *certo* e il *vero* desunte a partire dal ruolo dell’autorità.
6. Concludere con le implicazioni di questa peculiare antropologia filosofica ed ontologia politica del Vico, in cui le relazioni fra autorità e libertà si mostreranno nella caratteristica ambiguità del moderno.

D. Metodologia

Missione e strategia della tesi

La missione essenziale di questa tesi risponde alla rivalutazione del ruolo della filosofia della storia nel Settecento, oltre lo schema interpretativo, e riduzionista, del teorema della secolarizzazione.

La strategia della tesi consiste nell'analisi dei carichi semantici che il concetto di provvidenza ha avuto e delle trasformazioni che ha conosciuto nella Modernità. Questa provvidenza, invece di essere letta secondo le sue affinità con la questione del *fato*, sarà letta secondo la questione dell' *ordine politico e giuridico* che legittimano i discorsi intorno a questa provvidenza.

Elementi fondamentali per lo sviluppo della tesi

La provvidenza, anzitutto, *organizza* il mondo e, specialmente a partire della Modernità, organizza il mondo degli uomini. Questa organizzazione può studiarsi dal punto di vista temporale e dal punto di vista politico –più “statico”. Adoperare il senso politico per interpretare la provvidenza significa accentuare diversi elementi della storia filosofica di questa:

- La prima volta che appare, filosoficamente, la provvidenza o *pronoia*, è nel *Timeo* di Platone, dove è riferita alla cura degli dei rispetto agli uomini.
- Il concetto è studiato nella Stoa dell'ellenismo, il quale è riferito tanto al *fato* quanto all'ordine e al *logos* dell'universo.
- L' appropriazione cristiana della provvidenza vincola il concetto al governo del “Dio sopra gli uomini”, nello stesso momento in cui spiega il senso di questi di fronte *al fine* ed *alla fine* della storia.
- Nella Modernità, la provvidenza sarà inclusa nei discorsi delle filosofie della storia, sebbene gradualmente perderà protagonismo, sostituita dal “Progresso”.
- Di solito, la filosofia della storia è stata letta come secolarizzazione della teologia della storia cristiana. Questa interpretazione riduce la portata della Modernità ad una sorta d'impresa fallita rispetto alla sua eredità cristiana.

- In ogni caso, non dobbiamo perdere di vista il fatto che questa provvidenza deve essere capita come il potenziale che regola la storia, la sua organizzazione, il suo sviluppo e il metodo con cui *dobbiamo* interpretarla.

Conseguenze della delimitazione della filosofia della storia come sapere moderno

La filosofia della storia ha la particolarità di leggere la *storia* come il *vettore* che regola i diversi eventi che accadono. Questo significa che c'è un principio di spiegazione, *razionale*, col quale questi eventi si sviluppano. Questo principio punta alla strutturazione politica delle nazioni, all'ordine giuridico e sociale.

Questa interpretazione della storia ha avuto molte critiche su diversi fronti: le critiche a partire dal teorema della secolarizzazione, il quale attacca la “razionalità” di quest'ordine storico secondo le potenze umane –senza l'aiuto di Dio; le critiche dal marxismo, che vede in questi discorsi la sovrastuttura ideologica delle relazioni di produzione; le critiche della stessa Modernità, che vedono questa razionalità apparire a partire da circostanze non razionali, almeno nella sua fase iniziale (Montesquieu, Vico, Hegel in certo senso).

Ciò nonostante, è difficile parlare della storia senza far riferimento a una logica esplicativa dei fenomeni accaduti nel divenire delle formazioni socio-politiche. Il nostro contributo assume la necessità di spiegare il senso di quest'ordine che il sapere filosofico-storico offre, e non tanto quella di legittimare un qualche ordine storico che ha avuto luogo.

Propedeutica al chiarimento dell'oggetto della tesi

1) La filosofia della storia come sapere. Secondo la spiegazione del punto precedente, la storia, come *oggetto* della filosofia della storia, è capita secondo un *teleologismo* razionale: gli eventi finiscono, idealmente, nella realizzazione di un stato sociale e giuridico che garantisce la felicità e la realizzazione della vera natura umana. Che l'oggetto ultimo sia la felicità, la libertà o lo stato di diritto, quest'ultima fase si rende

possibile grazie alla teleologia della storia, alla finalità che dimostra che ci sono delle leggi nella storia. Inoltre, dimostra che c'è una legge della Storia a partire dalla quale tutti gli eventi sono interpretati secondo la fine che *deve* arrivare, e secondo il fine che *deve* essere compiuto.

2) Parlare in termini di finalità della storia facilita l'interpretazione della filosofia della storia come teologia della storia *secolarizzata*. Questo teorema, che mette in discussione il sapere moderno, critica l'uso del vocabolario apparentemente razionale ma che tradisce il contenuto religioso, che rinnega la volontà divina e si crede capace di comprendere il mondo soltanto attraverso la soggettività umana. Questa cecità rispetto al sacro che il teorema della secolarizzazione critica alla Modernità sarà il punto col quale svilupperemo una discussione nel percorso della tesi.

E. Giustificazione della scelta dell'autore principale

La scelta di Giambattista Vico come autore principale della nostra ricerca si deve a diversi aspetti:

- a) La particolare inclusione di Vico nel contesto moderno, abbastanza vicino alle dispute dell'Illuminismo, che permette di offrire uno sguardo tangenziale ai problemi dell'epoca.
- b) L'assunzione della critica filosofica della *Scienza Nuova* come prima "filosofia della storia" ci permetterà di osservare la sua opera attraverso la critica al teorema della secolarizzazione.
- c) Vico espone un concetto di "storia" che, sebbene non ancora modellato secondo la "storia moderna", apre la possibilità di comprendere il progetto pedagogico moderno insito nei discorsi dell'Illuminismo.
- d) L'"intempestività" del Vico mostrerà non solo le sue proprie contraddizioni, ma anche i problemi specifici del moderno.
- e) La provvidenza vichiana non è solitamente una questione studiata in dettaglio nelle ricerche sul Vico, ma, a nostro parere, essa mostra una radicale novità rispetto agli usi greci e cristiani dell'antichità. Questa novità è legata alle inquietudini moderne.

- f) L'inquietudine e le contraddizioni del Vico e dei moderni ci permetteranno di esporre e giustificare le nostre ipotesi sul moderno e la sua relazione col concetto di autorità lungo il percorso della tesi.

F. Sui limiti della nostra ricerca

L'approccio che abbiamo scelto in questa tesi mette da parte molte altre letture possibili del fenomeno della Modernità. Siamo coscienti che la nostra direzione interpretativa potrebbe tenere in conto le critiche della Scuola di Francoforte alla Modernità, le ricerche storicistiche di Dilthey o Troelsch, le indagini archeologiche di Foucault o gli studi sociologici di Weber o Luhmann. Nonostante il lavoro scelto in una tesi di dottorato non sia mai finito, speriamo che la strada scelta serva ad offrire un minimo di intelligibilità ai problemi affrontati.

Sommario della tesi

Sezione I

La filosofia della storia come sapere della Modernità (capitolo I)

Per comprendere la specificità della filosofia della storia dei secoli XVIII e XIX dobbiamo isolare la componente di studio che questa filosofia tratta, cioè, la *Storia* in quanto oggetto nuovo, diverso dalle "storie" in senso classico per quanto in questa storia settecentesca ed ottocentesca si adoperi una valenza semantica che riunisce i sensi diversi sotto una metodologia razionalistica. Gli studi di Reinhart Koselleck (1923-2006) analizzano questa unicità fra *Geschichte* –ossia la successione degli eventi– e *Historie* –ricerca e narrazione a partire dalle testimonianze. *Geschichte* ed *Historie*, attraverso l'indagine filosofica razionale, diventano un sapere, la filosofia della storia. Benché gli studi incomincino con una metodologia razionalistica e immanentistica degli oggetti della natura, la filosofia della storia finisce con l'accentuare il morale sopra il naturale, cioè: la realizzazione della libertà umana *deve* trionfare sopra tutti gli ostacoli, siano essi naturali, sociali o religiosi. Questo primato della morale finisce per concedere

alla storia il carattere di *Soggetto* che *giudica* gli eventi in rapporto ai fini che l'umanità deve raggiungere. Questa assunzione, allo stesso tempo, implica l'identificazione fra *Storia* e *Progresso*: siamo di fronte, quindi, ad una filosofia che cerca la conquista futura della corretta natura morale dell'uomo, la quale è spinta fino al miglioramento indefinito delle potenze antropologiche.

L'applicazione del teorema della secolarizzazione alla filosofia della storia (capitoli II-IV)

Questo sapere filosofico-storico è stato severamente criticato nel Novecento dal *teorema della secolarizzazione*. Autori come Karl Löwith (1897-1973), Jacob Taubes (1923-1987) o Carl Schmitt (1888-1985), anche se differiscono fra loro nelle loro analisi del valore epocale della Modernità, condividono la critica essenziale del teorema della secolarizzazione: c'è un presupposto teologico ignoto agli occhi dei moderni, che opera segretamente nella elaborazione dei loro sistemi filosofici. Tutta la Modernità, in definitiva, vuole allontanarsi dalla religione cristiana, ma, in realtà, l'essenza *originaria* del cristianesimo è inclusa nei discorsi dell'Illuminismo. Ad ogni modo, questa inclusione è stata sfigurata e finisce per favorire il nichilismo occidentale, caratterizzato dalla considerazione dell'uomo e la sua soggettività come il principio fondamentale della realtà, laddove il mondo e il sacro si considera derivato da questo principio. Inneggiare alla ragione ed screditare la *fede* è il programma filosofico dichiarato dal moderno, ma, da questo punto di vista, è impossibile da realizzare. Così, la filosofia della storia non è che *teologia della storia* secolarizzata, la Storia non è che *storia escatologica* e la *provvidenza divina* finisce per operare, nascosta, come progresso secolarizzato. Il problema del moderno consiste nel negare allo stesso tempo la forza dell'origine che si serve dei suoi presupposti e in questo modo, il moderno *sbaglia* in tutte le sue affermazioni fondamentali, finché porta a termine la distruzione dell'umanità stessa attraverso la glorificazione della tecnica, che cosifica la persona.

Il processo di secolarizzazione è paradigmatico nella filosofia della storia: questo sapere unisce, nella conquista della libertà, il *finis* escatologico ebraico e cristiano con l' *eschaton* greco-latino; la fine del tempo e la salvezza divina del tempo circolare ed eterno del paganesimo. L'Illuminismo e la sua filosofia della storia vedono il

raggiungimento delle potenze umane secondo una spiegazione naturale di questa umanità, ma sono incapaci di spiegare questa umanità aldilà dell' antropocentrismo. A sua volta, questo antropocentrismo implica una serie di conseguenze sul piano politico: persiste ancora, nella politica moderna, una *teologia politica* che non può allontanarsi dal suo nucleo teologico, dove radica la forza *propria* del politico. L'inclusione del teologico nel politico si mostra nella divisione fra *amico* ed *nemico*, nella regolarizzazione politica del conflitto. L'aspetto teologico persiste attraverso le epoche storiche, col suo carattere di irriducibilità ai parametri razionali. Tutto il tentativo moderno di negare il lato teologico, sacro, diventa *neutralizzazione politica* che provoca, paradossalmente, l'ampliamento dell'inimizia come "inimico dell'umanità": tutti quelli che difendono il progetto illuminista filosofico-storico si permettono di utilizzare tutti i mezzi per raggiungere i loro fini, senza alcuna restrizione giuridica reale, come abbiamo testimoniato nelle politiche internazionali agli inizi del Novecento.

Le critiche al teorema della secolarizzazione e nuovi strumenti di lettura della Modernità (capitoli V-VII)

La lettura della Modernità secondo il teorema della secolarizzazione ci sembra parziale. Dobbiamo rivolgerci ai suoi principi ermeneutici e controllarne l'efficacia reale. Hans Blumenberg (1920-1996) ritiene che la secolarizzazione assuma una carica interpretativa che percorre tutta la storia occidentale senza tenere in conto gli scopi particolari di ogni epoca. Nel caso della Modernità, quest'epoca è svalutata perché si assume, troppo presto, che le sue domande metafisiche siano le stesse domande del cristianesimo. Tuttavia la situazione ermeneutica è diversa: il progetto del moderno cerca di comprendersi secondo un vocabolario inmanentista che taglia coi presupposti cristiani per fare ricerche della realtà a partire dalla *mondanizzazione* che, senza garanzia della stabilità e senza l'ordine di un dio medievale, accentua la sua soggettività e i progressi delle arti e delle tecniche per assicurarsi un *minimum* di felicità. Questa felicità non può essere intesa come salvezza ultraterrena, ma come gli sforzi degli uomini per vivere in questo mondo. Una volta che la continuità fra Medioevo e Modernità è tolta, non c'è bisogno di assumere senso alcuno di *colpevolezza* del moderno rispetto alla eredità medievale. La liberazione dalla colpa non implica superiorità del moderno rispetto del medievale; essa implica, semplicemente, la distanza

epocale fra i due: parliamo, quindi, di *autoaffermazione*, non di *autoabilitazione*. Si tratta della *autoaffermazione* del moderno di fronte ai sistemi teologici; della occupazione moderna radicata nello studio scientifico, piuttosto che nella dipendenza dei principi diversi dalla ragione. La legittimità dell'età moderna assume le differenze tra le epoche, differenze che non permettono la contrapposizione fra loro secondo un'epoca paradigmatica che svaluti il resto.

Aperte le vie per leggere la Modernità nella sua autonomia legittima, dobbiamo acquisire uno strumento metodologico che sia in grado di spiegare le relazioni fra religione, filosofia politica e filosofia della storia proprie dell'Illuminismo. In questa tesi abbiamo deciso di usare alcune tesi specifiche di Peter Sloterdijk (1947-) e Slavoj Žižek (1949-) per quello che riguarda le religioni, comprese non dalla fede, ma dai limiti della ragione che non hanno la necessità epistemologica di qualsiasi fede. La distinzione fra sacro e profano può spiegarsi secondo la posizione che ognuna occupa: "sacro" è sacro perché tracciamo limiti oltre i quali troviamo il "profano"; ad ogni modo, non c'è una definizione precisa, *essenziale*, del "sacro" per se stesso. Inoltre, la "fede", le "religioni" non si spiegano secondo una sostanza propria: entrambe sono lette secondo l'esercitazione di pratiche sociali. Invece di parlare della fede in religioni che puntano alla trascendenza, noi preferiamo –soprattutto se studiamo la Modernità– parlare di esercizi comuni che si attengono ai codici culturali e che mostrano la tendenza antropologica a dividere *assiologicamente* il mondo (alto/basso; bene/male; fuori/dentro; sacro/profano). Questa tensione, che obbliga naturalmente alla valutazione, sarà chiamata per Sloterdijk *verticalità*, concetto con cui leggeremo la *Scienza Nuova* vichiana.

Sezione II

Il progresso e la provvidenza nel Settecento e nell'Ottocento (capitolo VIII)

In questa sezione della tesi chiariamo le critiche al teorema della secolarizzazione. La sua asunzione del mutamento della provvidenza in progresso è studiata attraverso il percorso quasi totale che Löwith offre in *Meaning and History*: andiamo di Turgot a Proudhon col fine di esaminare come questa provvidenza è sostituita, secolarizzata,

attraverso la fede nel progresso. Ciò nonostante, i testi di questi autori mostrano una serie di ostacoli che vietano questo tipo di affermazioni: la provvidenza a volte convive lessicalmente col progresso (Turgot); questo progresso non è veramente indefinito, bensì tiene in conto le limitazioni mondane e antropologiche (Condorcet) e, in più, è riferito anzitutto a un programma pedagogico (Condorcet, Proudhon), il quale cerca di scappare da ogni assolutismo metafisico (Proudhon). Certamente, provvidenza e progresso condividono qualche carattere, ma il loro contesto è così diverso da non permetterci di parlare di secolarizzazione in senso stretto.

L'origine della provvidenza (capitoli IX-X)

Assumere che la provvidenza operi come nucleo sacro *e tradito* della filosofia della storia moderna richiede l'analisi storiografica di questo concetto. Richiede, anche, un esame del ruolo provvidenziale: se questa provvidenza e questo progresso sono concetti che indicano una funzione *temporale* nella filosofia della storia o una funzione *politica*, o entrambe le cose. Successivamente, la provvidenza non ha la sua origine nel mondo ebraico o cristiano, ma nella Stoa elena. La provvidenza è nominata soltanto nel *Libro della Sapienza*, opera biblica che si inserisce nel contesto alessandrino posteriore al secolo III a.C., cioè, sotto l'influenza del pensiero stoico. La provvidenza, o *pronoia*, è caratterizzata come *logos*, *fato*, *prudenza*, come l'ordine, in generale, che regola il *cosmos*. Per questo motivo, la provvidenza deve essere compresa come *provisione* anzi che *previsione*, come *donazione* degli dei (in un mondo monistico), piuttosto che come l'avvenimento degli eventi futuri. Anche se il senso temporale e il senso politico convivono, vedremo l'accentuarsi graduale (ma nascosto) del politico sul temporale.

La provvidenza nel mondo cristiano (capitoli XI-XII)

L'uso della provvidenza nel mondo ebraico appare per la prima volta con le opere di Filone alessandrino, il quale cerca di mettere in rapporto la provvidenza ellenica con la sua interpretazione peculiare del *Logos*, una sorta di ragione fra Dio e la sua creazione. Questa provvidenza, similmente alla provvidenza di Clemente alessandrino, si preoccupa per la condotta morale degli uomini, e giustifica inoltre le catastrofi

mondane. Anzitutto, dobbiamo dire, la provvidenza in questi mondi ebraico e cristiano non si trova in conflitto con la ragione: non apre uno spazio specifico della fede che lasci le facoltà umane completamente fuori gioco. Agostino di Ippona, da parte sua, sistematizza la provvidenza nel *Civitate dei*: contro il fato ellenico, la provvidenza evidenzia l'ordine della creazione ed il controllo quasi amministrativo dei popoli da parte di Dio. Tuttavia, questa provvidenza non garantisce la salvezza di tutti i popoli, soltanto la sopravvivenza di quelle nazioni se i loro costumi sono rispettati. L'aspetto più interessante di questa provvidenza è, a nostro parere, la sua vicinanza ineludibile col mondo creato, e quindi l'apertura, ogni volta più politizzata, di questa provvidenza, che si allontana gradualmente da ogni scopo escatologico.

La provvidenza agli albori della Modernità (capitolo XIII)

Tra i conflitti nel Medioevo intorno alla *plenitudo potestatis* di Chiesa e Stato, arriviamo al concetto di provvidenza nell'ambito politico. È Bodin che, sulla base dell'Antico Testamento, utilizza la provvidenza per spiegare il controllo e la stabilità dei governi, i quali devono mantenere l'equilibrio tra diritto e sovranità. Bodin, accanto a Grozio, si serviva della provvidenza per spiegare il vincolo fra stabilità politica e culto religioso. Siamo ad un passo della peculiare filosofia della storia vichiana, la quale studia il ruolo della provvidenza in rapporto alle teologie civili dei popoli.

Sezione III

La storia nell'ambito vichiano (capitoli XIV-XV)

Se nel primo capitolo vedevamo la fortuna del concetto "storia" nel Settecento e nell'Ottocento, siamo arrivati al punto di spiegare questa storia, in relazione a Vico, in un duplice senso: il contesto culturale nella metà del Settecento e il concetto specificamente vichiano di storia. In primo luogo, dobbiamo considerare l'opera vichiana nel contesto filosofico-storico del settecento: la *Scienza Nuova* è vista come il primo tentativo di far una filosofia della storia settecentesca, ma allo stesso tempo si considera distaccata dalle costruzioni razionalistiche proprie di quest'epoca: l'inclusione

vichiana dei generi fantastici non sarà tenuta in conto fino al sentimento ermeneutico del Romanticismo. Vico, isolato nel suo contesto italiano, produsse una filosofia della storia *sui generis* che non ebbe rapporto diretto con le dispute europee. Gli studi storiografici della contemporaneità, comunque, smentono quest'idea: il Vico non solo discute con Descartes, Malebranche o Locke, ma la sua opera, anche se riconosciuta pubblicamente più tardi, era già letta nei circoli degli intellettuali vicini a figure come Turgot. La questione storiografia ha un'altro interesse per questa tesi: Vico non può essere incardinato nel concetto di storia filosofico-storico à la Koselleck, però, troviamo collegamenti con questa nella sua elaborazione di cosa significa la storia.

Per capire la storia vichiana, dobbiamo unire due aspetti che appaiono nella *Scienza Nuova*: la *Storia Ideale Eterna*, ossia il movimento logico dei popoli attraverso il tempo, e la *Storia Universale*, composta di *storia sacra ed storia profana*, ossia l'indagine filologica intorno agli eventi narrati per i popoli. Questi due tipi di storia sono articolati secondo la relazione che il Vico stabilisce fra *filosofia* e *filologia*: dobbiamo, insomma, comprendere il nesso ineliminabile tra gli eventi, le loro narrazioni, e la spiegazione del tutto attraverso la ragione. In questo modo, la storia vichiana forma un complesso che, dal punto de vista della *Storia Ideale Eterna*, è *identico funzionalmente con certo aspetto della provvidenza*, cioè, quello che riguarda al punto di vista temporale, alla provvidenza come previsione. Ma non possiamo abbandonare il lato *filologico* nella storia vichiana: nella misura in cui questo lato è ragionato, si apre il carattere *prescrittivo, politico*, della provvidenza.

Caratteri e operatività della provvidenza nella Scienza Nuova (capitoli XVI-XVII)

Nello studio delle mutazioni concettuali della provvidenza nel corso delle opere vichiane, osserviamo che l'enfasi sul lato politico di questa è accentuato a partire dal *Diritto Universale*, opera in cui provvidenza e autorità incominciano ad essere impensabili l'una senza l'altra. Se nel *De Antiquissima* si sottolineava il carattere politico della provvidenza divina, nel *Diritto Universale* si traccia la linea fra uomo e dio in questioni di ordine e governo. L'autorità è così compresa come chiave splicativa del diritto universale ed eterno che facilita il movimento delle nazioni. L'accento

politico raggiunge la sua massima valenza semantica nella *Scienza Nuova*, nella misura in cui la provvidenza spiega le dinamiche delle teologie civili di ogni popolo.

Per studiare il ruolo della provvidenza nella *Scienza Nuova*, si devono analizzare diversi punti di vista: 1) le dinamiche psico-sociali che muovono gli uomini a temere e rivivere i fenomeni fisici come manifestazioni degli dei, in ultima analisi concepiti come disegni ed auguri provvidenziali. 2) le formazioni politiche che sorgono intorno a queste credenze, le quale consolidano l'autorità. 3) I conflitti e le tensioni sociali che provocano i cambiamenti politici, "grazie" alla provvidenza veramente esistente, cioè, quella cattolica. 4) Il ruolo della "grazia divina", diverso ma legato alla provvidenza, come motore di "pietà" o comportamento sociale adeguato. Le interrelazioni prodotte dalla combinazione di tutti i punti di vista ci permettono di capire questa provvidenza come un processo *assoggettivo*, anche se essenziale per costruire la soggettività sociale: c'è il bisogno di credere in un oggetto *esteriore, trascendente*, che legittima le norme ed il diritto di ogni società. In questo senso, la provvidenza e autorità mostrano una identità quanto alle loro funzioni. La nostra interpretazione assume che non ci sia il bisogno di affermare l'esistenza *reale* di questa provvidenza, anzi, c'è *il bisogno di credere nella exteriorità che fonda ed stabilisce l'ordine sociale*. Per questo motivo parliavamo nel capitolo VI della *verticalità*: capire il sistema vichiano e l'inclusione della provvidenza significa articolare i caratteri essenziali delle teologie civili e la peculiare antropologia vichiana.

La provvidenza esaminata a partire dall'autorità e dalla libertà nella Scienza Nuova (capitoli XVIII-XIX)

Gli ultimi due capitoli di questa tesi verranno affrontati da due prospettive complementari: il bisogno sociale di ubbidire alle regole della società e l'iscrizione individuale (e ineludibile) ai sistemi normativi giuridici. La prima prospettiva incide sul aspetto sociale della *Scienza Nuova*: questa è scienza in quanto considera le nazioni come *primo oggetto di studio*. Di fronte alle interpretazioni moderne della entrata individuale in società (Hobbes, Locke), il Vico analizza il bisogno comune e le relazioni sociali, politiche, giuridiche, religiose che offrono la caratterizzazione essenziale dell'essere umano. L'uomo ha il bisogno di vivere sotto le leggi che crede *vere*, ma il

filosofo ed il saggio sanno che queste leggi sono soltanto *certe*. Il *vero* delle leggi non è che l'impossibilità di vivere senza leggi, e non le leggi concrete che gli uomini di ogni nazione seguono.

Dopo di stabilire la relazione di distacco e dipendenza fra il vero ed il certo delle leggi, si apre la nostra interpretazione: sul terreno filosofico politico, non c'è nesso reale fra *verità* e *autorità*. L'uomo vichiano si spiega attraverso la tensione di tendenza all'errore e tendenza al verosimile nelle sue credenze. Il risultato consiste nello stabilimento d'una *ontologia antropologico-politica*: l'essere umano vive, sostanzialmente, sotto regole (che vuole prossime al diritto naturale), ma è impossibile fuggire da ogni sistema de leggi, giacché le leggi garantiscono la vera natura umana, cioè, l'essere sociale.

Conclusioni

7. Arrivamo infine alle conclusioni di questa tesi dottorale. Offriremo un panorama dell'impostazioni esposte secondo gli obiettivi descritti nella introduzione.
8. L'impostazione del teorema della secolarizzazione aveva come scopo l'indagine dei suoi presupposti più problematici, specialmente quelli che screditavano le filosofie della storia tipicamente moderne. Il teorema parteva dalla presupposizione di un "nucleo sacro" il quale limitava gli apporti della Modernità a niente di più ch'una eredità greca e cristiana che non era compresa (capitoli II e III). Le applicazioni politiche dei filosofi moderni finivano per usurpare, in questa maniera, le differenze fra uomo e Dio che conducevano al nichilismo contemporaneo. (capitolo IV).
9. Tuttavia, le critiche di Blumenberg a questo teorema (capitolo V) servirono a limitare la sua effettività ermeneutica: gli interessi della Modernità divergono da quelli classiche e medievali, e richiedono d'una lettura non fatta secondo la *colpevolezza del debito eredito*. In questo modo, la Modernità può essere difesa per la sua *auto-affermazione*, ma non come *auto-abilitazione*. L'auto-abilitazione implicherebbe la legittimazione di questa Modernità secondo i suoi mezzi *al di sopra* delle altre epoche; l'auto-affermazione risponde soltanto alla spinta di ricercare su quegli aspetti non inseriti nelle domande fondamentali,

metafisiche, dell'altre epoche. Secondo questo schema, semplicemente conferiamo alla Modernità l'autonomia concessa ai resti dell'epoche. La linea che sceglievamo per mostrar quest'autonomia analizzava le vicissitudini del concetto "provvidenza" e la sua presunta secolarizzazione sotto forma di "Progresso".

9.1. Sul terreno storiografico, abbiamo controllato la difficoltà nell'intendere questa provvidenza come concetto originariamente cristiano (capitolo IX): le fonti della Bibbia erano prive di quel concetto; la sua utilizzazione nella pratica era possibile soltanto grazie alle letture delle fonti della Stoa, anche se questa provvidenza acquisiva un'altra valenza semantica nel pensiero ebraico e cristiano (capitoli X-XII). L'accento politico della provvidenza è evidenziato nel seicento, poiché Bodin fa uso di questa nella elaborazione del suo sistema (capitolo XIII). Questo mutamento semantico aveva un fondamento etimologico e filosofico: la provvidenza è la traduzione di *pronoia*, *provvisione*. Questo concetto, nel monismo stoico, era intercambiabile con tanti altri: ragione, fato, predestinazione, prudenza (capitolo X). La provvidenza accentua il carattere razionale del mondo e l'ordine con cui i fenomeni naturali succedono. Questa successione legittima nel legare la provvidenza con la *previsione*, giacché le discussioni dello stoicismo si occupavano anche di questioni come la libertà (di fronte al fato) o la divinazione. Già nel mondo cristiano, a questa provvidenza vi è attribuita la disposizione degli eventi storici che conducono al piano salvifico, severo e imperscrutabile.

9.2. Sul piano filosofico-storico, nei secoli XVIII e XIX, la secolarizzazione della provvidenza in progresso aveva un potenziale splicativa parziale (capitolo VIII): provvidenza e progresso convivevano lessicalmente in alcuni autori (Turgot y Proudhon) e, quando non era così, il progresso non sempre aveva attributi rigorosamente provvidenziali (Condorcet): questo non prevedeva con sicurezza la fine di una storia di oscurità, non provvedeva neppure i mezzi per la salvezza finale, sopra-storica. Il progresso, in ogni caso, funzionava come *vettore pedagogico che permetteva di massimizzare i potenziali umani per cercare di garantire la felicitàmondana*. Anche se abbiamo insistito sulle analogie fra progresso e provvidenza, quest'ultima era riassorbita nel lessico e negli interessi dell'Illuminismo. L'uso *moderno*

della provvidenza, autori cristiani compresi, serviva in ultima analisi a spiegare i processi immanenti che finivano per legittimare la civilizzazione occidentale nella economia, nel diritto e nella teoria politica. La “mano di Dio” ratificava soltanto l’ordine terreno, e non l’esperienza escatológica.

10. La filosofia della storia, disciplina nella quale opererebbe la secolarizzazione della provvidenza in progresso, ha, per il resto, una caratteristica essenziale: questa disciplina si appropria della storia come *oggetto specifico di studio*, e le sue caratteristiche divergono dai sensi antichi (capitolo I). Agli occhi di Löwith, questa filosofia della storia non ha capito l’incompatibilità del *telos* greco e del *finis* escatologico ebraico-cristiano. Per questo motivo, l’approccio di questa disciplina parte da un errore che glorifica e allo stesso tempo, condanna all’uomo (capitolo II).

10.1. Nonostante ciò, intendere questa storia moderna come un oggetto secolarizzato è un giudizio precipitoso: non si tratta di un guazzabuglio fra storia narrata e storiografia compilata nella cui unità si evidenzino gli attributi di un dio sostituito (capitolo VII). Parliamo, anzitutto, di una storia che non può essere incorniciata come una sorta di tribunale *escatologico* (sì, invece, come tribunale politico e morale), nè come un tempo circolare, pagano, che renda conto della eternità del cosmos. Il Progresso non è un motore storico volontaristico, ma una tendenza sociale e politica per la quale i cittadini debbono lottare. Gli autori della Modernità sono coscienti degli ostacoli che il progresso avrà sempre e comunque. Il Progresso non deve vedersi come un movimento ineluttabile, ma come uno ideale pedagogico che gli intellettuali dell’Illuminismo, in modo cosciente o incosciente, condividono. Condorcet è un buon esempio: la Modernità parte dalla evidenza della finitezza della terra. La figura di Condorcet è un buon esempio per esso: la Modernità parte dall’evidenza della fine del globo terrestre e gli studi sulla natura e sulla storia umana si inquadrano nel miglioramento affidato nelle arti e nella tecnica.

10.2. La storia vichiana si dimostra ancora più inassimilabile alla storia moderna secondo il teorema della secolarizzazione (*à la* Löwith), e neanche si rende traducibile in quanto soggetto e tribunale degli eventi (*à la* Koselleck). La filosofia della storia *sui generis* di Vico accomuna la storia ideale eterna e la storia universale (capitolo XV), cioè: a) una logica degli

sviluppi culturali e mentali e b) attenuta ai materiali storiografici e letterari. L'indagine vichiana delle universali fantastici non lascia mai il materiale filologico, ma questo materiale è inteso come il potenziale che rende possibile il dispiegamento della razionalità umana.

11. La filosofia della storia vichiana non dev'essere concepita soltanto nel suo aspetto temporale. Anzi, in questa tesi di dottorato abbiamo enfatizzato il carattere *politico* della *Scienza Nuova*. Accanto alla storia ideale eterna, la provvidenza gioca un ruolo fondamentale nel sistema di questa opera, tale e come il Vico dichiara apertamente. Il problema consiste nel chiarimento delle attribuzioni di questa provvidenza.

11.1. Per sapere cosa significa questo concetto, ci siamo affidati al suo uso lungo le sue opere (capitolo XVI). La prima definizione rigorosa di provvidenza apparve nel *Diritto Universale*, opera dove l'autorità è fortemente collegata a questo concetto. Questa connessione costituì la prima pista per mettere in rapporto provvidenza ed autorità a livello metafisico.

11.2. Nella *Scienza Nuova* infine fu dimostrato che questa provvidenza non si capisce senza l'autorità (capitolo XVII): le prime nazioni gentili adoravano i loro dei, legittimando così il loro modelli di comunità, e anche il Vico legava rigorosamente l'autorità a quest'ordine della comunità. Questa provvidenza, dipendendo della nostra prospettiva, può essere identificata, per quello che riguarda alle sue funzioni metafisiche, con la storia ideale eterna (nel suo aspetto temporale) o con l'autorità (nel suo aspetto socio-politico). Questa identità quanto alle loro funzioni non ha alcuna transitività: la storia ideale eterna e l'autorità non hanno le stesse caratteristiche. Provvidenza, in definitiva, come *factore extra-soggettivo* che *ordina* la *polis*, come oggetto (*Ding*) intorno al quale si articolano le pratiche di ogni teologia civile.

12. La *Scienza Nuova* desumeva il corso delle nazioni a partire dallo studio delle teologie civile rette dalla divina provvidenza, e per questo motivo abbiamo analizzato le caratteristiche e il ruolo (giuridico, religioso, psico-sociale) di queste teologie civile (capitolo XVIII), le quali sostenevano la legittimità delle comunità. Questo ci ha indirizzati verso lo studio delle implicazioni dei paragrafi 321-329 di SN44: la relazione fra il certo e il vero delle leggi. Questo rapporto si intendeva da due angoli: 1) dal saggio che comprende e si attiene alle leggi, giacché ha capito che non è possibile comprendere le leggi senza

obbedirgli e credere in loro (capitolo XVIII); 2) da una antropologia integrale, in cui ogni cittadino è incluso, che comprende all'uomo *necessariamente legato* alle pratiche culturali (capitolo XIX). Benché il saggio e il cittadino non sembrino diversi, c'è una sfumatura: Vico, il filosofo, il saggio, possono sospettare che fra autorità e verità non ci sia vincolo, che l'unica verità delle leggi sia che, qualsiasi essi siano, nessuno può sfuggirsene realmente dello spazio normativo.

13. A partire da questa lettura della provvidenza ha certo senso inserire il Vico nei confini del moderno, senza negarle l'originalità delle sue opere e conclusioni. Se la Modernità può essere concepita come *epoca*, questa avrà tanti meriti quanti errori di prospettiva. La nostra scommessa consisteva nel mostrare precisamente uno dei punti ciechi della Modernità: davanti l'assenza graduale d'un dio-fondamento, la giustificazione dell'autorità politica costituisce un autentico grattacapo: come legittimare razionale ed emotivamente lo *status quo*. Ci ricordiamo i consigli dal Cartesio sul rispetto della morale stabilita in questioni pubbliche, oppure l'educazione kantiana del dovere verso i bambini, il quale dev'essere imposto sebbene non sia compreso. La pedagogia, nella Modernità, è sempre una faccenda spinosa: come giustificare l'impegno nei confronti di una patria, di alcune leggi, oltre l'ubbidienza alle norme? Con l'autocompiacimento sciovinista in una prima fase non c'erano tali problemi ma il Vico aveva già criticato queste *borie dei dotti e delle nazioni*. Il problema è, anche, che le filosofie delle storie moderne, come Proudhon intuiva, debbono combattere contro un'autorità che, idealmente, dovrebbe sparire. Malgrado tutto, le difficoltà non finiscono qui. Infatti, ora incominciano le *nostre*: per caso l'eliminazione dell'autorità non finisce per identificare l'ideologia dominante con la sua interiorizzazione incosciente? L'assenza d'autorità modifica veramente la natura umana, il suo comportamento etico-politico? La resistenza all'autorità era o è ancora un segno di dignità umana? Sappiamo veramente cosa significa il concetto d'*ideologia* quando parliamo in questi termini? Tali sono le domande che ci aspettano oltre la soglia di questa tesi, che si conclude pochi passi prima di varcarla. Tali sono, inoltre, linee di ricerca fondamentali che debbono essere trattate in un futuro prossimo.

BIBLIOGRAFÍA

Exponemos la bibliografía que ha sido citada a lo largo de esta tesis doctoral. Para mayor comodidad, ha sido dividida según los bloques temáticos y, a su vez, según fuentes primarias y secundarias. Esta elección también tiene sus inconvenientes: hay referencias que vertebran todo el trabajo y sólo constan en uno de los apartados (pensemos en los casos de Löwith, Blumenberg o Sloterdijk); por otra parte hay fuentes secundarias que, siendo del mismo autor, han quedado divididas según su uso específico en un determinado bloque. A pesar de todo, consideramos que esta división sigue siendo la más intuitiva.

Las ediciones de las obras han sido señaladas en el caso de Vico, por ser el autor tratado más prolijamente, y en aquellas obras en las que se hayan cotejado diversas ediciones para su tratamiento (como es el caso del *De Legibus* de Cicerón).

Fuentes primarias

Fuentes primarias del bloque I

- Blumenberg, H. 2003a. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Blumenberg, H. 2003b. *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- Blumenberg, H. 2008. *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Gadamer, H.-G., y R. Koselleck. 1977. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Kasper, W.; Sloterdijk, P. 2007. *El retorno de la religión. Una conversación*. Oviedo: KRK ediciones.
- Koselleck, R. 2001. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. 2003. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- Koselleck, R. 2004. *historia/Historia*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. 2007. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. 2012. *Historia de conceptos*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. 2013. *Esbozos teóricos. ¿Siguen teniendo utilidad la historia?* Madrid: Escolar y Mayo.
- Löwith, K. 1949. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press.
<https://es.scribd.com/document/333701694/Karl-Lowith-Meaning-in-History-pdf>. (Hay traducción: Löwith, K. 1968a. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar).
- Löwith, K. 1966. *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*. Napoli: Morano.
- Löwith, K. 1968b. “«Verum et factum convertuntur»: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari”, en *Omaggio a Vico*. Napoli: Morano.
- Löwith, K. 1997. *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Herder.
- Löwith, K. 2006. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: FCE.

- Schmitt, C. 2005. *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste; a cura di G. Agamben*. Vicenza: Neri Pozza.
- Schmitt, C. 2006a. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. 2006b. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. 2009. *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Sloterdijk, P. 2001. *El desprecio de las masas*. Valencia: Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. 2003. *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. 2007. *En el mundo interior del capital : para una teoría filosófica de la globalización, Biblioteca de ensayo Serie mayor*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. 2010. *Ira y tiempo. Ensayo de psicopolítica*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. 2012. *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Taubes, J. 2007. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires: Katz.
- Taubes, J. 2010. *Escatología occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Žižek, S. 2001. *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*. Barcelona: Paidós.
- Žižek, S. 2008. *The sublime object of ideology*. New York: Verso.
- [https://www.academia.edu/5786988/The Sublime Object of Ideology - Slavoj Zizek](https://www.academia.edu/5786988/The_Sublime_Object_of_Ideology_-_Slavoj_Zizek). (Hay traducción: Žižek, Slavoj. 2010. *El sublime objeto de la ideología*. Madrid: Siglo XX).

Fuentes primarias del bloque II

- Abelardo, P. 2001. *Collationes*. Oxford: Clarendon.
- Agustín de Hipona. 1964. Obras XVI. Madrid: BAC.
- Agustín de Hipona. 1965. Obras XVII. Madrid: BAC.
- Agustín de Hipona. 1968. Obras V. Madrid: BAC.
- Agustín de Hipona. 1969. Obras I. Madrid: BAC.
- Agustín de Hipona. 1971. Obras III. Madrid: BAC.
- Anselmo de Canterbury. 1953. *Obras II*. Madrid: BAC.

- Arnim, H. F. A. (editor). 1968. *Stoicorum veterum fragmenta*. Stuttgart: In Aedibus B. G. Teubneri.
- Bodin, J. 1566. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Paris: Martinum Juvenem.
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111605f/f1.image.r=jean+bodin.langEN>
- Bodin, J. 1951. *Œuvres*. Paris: PUF.
- Bodin, J. 1993. *Les six livres de la République*. Paris : Librairie générale française.
http://classiques.uqac.ca/classiques/bodin_jean/six_livres_republique/bodin_six_livres_republique.pdf
- Traducción: Bodin, J. 1986. *Los seis libros de la república*. Madrid: Tecnos.
- Bodin, J. 1998. *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Boecio. 2002. *La consolación de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Buenaventura. 1968. *Obras I*. Madrid: BAC.
- Cappelletti, J. A. (traducción y comentarios) 2015. *Los estoicos*. Madrid: Gredos.
- Clemente de Alejandría. 1988. *El pedagogo*. Madrid: Gredos.
- Clemente de Alejandría. 1994. *Protréptico*. Madrid: Gredos.
- Clemente de Alejandría. 1996. *Stromata I. Cultura y religión*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Clemente de Alejandría. 1998. *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Clemente de Alejandría. 2003. *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Clemente de Alejandría. 2005. *Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Filón de Alejandría. 1976. *Obras completas V*. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores.
- Filón de Alejandría. 2009. *Obras V*. Madrid: Trotta.
- Filón de Alejandría. 2010. *Obras II*. Madrid: Trotta.
- Filón de Alejandría. 2012. *Obras III*. Madrid: Trotta.
- Grocio, H. 1939. *De iure belli ac pacis* (edición de Kanter-van Hettinga Tromp). Leiden: E. J. Brill (Hay traducción: Grocio, H. 1925. *Del derecho de la Guerra y*

de la paz (4 vols.). Madrid: Reus. También nos servimos de la versión inglesa: Grocio, H. 2001. *On the law of war and peace*. Kitchener: Batoche books. <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/grotius/Law2.pdf>.

Tomás de Aquino. 2011. *Suma teológica III. Tratado del hombre / Tratado del gobierno del mundo*. Madrid: BAC.

Cicerón. 1970. *Las leyes* (edición de A. D'Ors). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Cicerón. 2016a. *Obras filosóficas I*. Madrid: Gredos

Cicerón. 2016b. *Obras políticas*. Madrid: Gredos.

Cicerón. *Obras digitalizadas*. Recogidas por The Latin Library.

<http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>

Condorcet, J. A. N. 2005. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: J. Vrin.

http://classiques.uqac.ca/classiques/condorcet/esquisse_tableau_progres_hum/esquisse_tableau_hist.pdf (Hay traducción: Condorcet, J. A. N. 1980. *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Editora Nacional).

Lactancio. 2014. *La obra creadora de Dios / La ira de Dios*. Madrid: Ciudad Nueva.

Proudhon, J. P. 1846. *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*. Paris: Guillaumin.

<https://archive.org/details/systmedescontra02prougog>.

Proudhon, J. P. 1853. *Philosophie du Progrès*. Bruxelles: Alphonse Lebégué.

<https://archive.org/details/philosophiedupr00prougog>.

Turgot, A. R. J. 1913. *Oeuvres I*. Paris: Félix Alcan et Guillaumin.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k112907d/f1.image>.

Turgot, A. R. J. 1991. *Discursos sobre el progreso humano*. Madrid: Tecnos.

Fuentes primarias del bloque III

Vico, G. B. 1827. *Philosophie de l'histoire* (traducción de Jules Michelet). Paris: Chez Jules Renouard.

- Vico, G. B. 1970. *Opere vol. I-II* (edición de F. Pomodoro). Leipzig: Druck.
- Vico, G. B. 1974. *Opere giuridiche* (edición de P. Cristofolini). Firenze: Sansoni.
- Vico, G. B. 1982. *Le orazioni inaugurali* (edición de G. G. Visconti). Bologna: Il Mulino.
- Vico, G. B. 1989. *Institutiones oratoriae* (edición de G. Crifò). Napoli: Istituto Suor Orsola.
- Vico, G. B. 1998. *Autobiografía de Giambattista Vico* (edición de M. González García y J. Martínez Bisbal). Madrid: Siglo XXI.
- Vico, G. B. 2002. *Obras I. Oraciones Inaugurales* (edición de F. J. Navarro Gómez). Barcelona: Anthropos.
- Vico, G. B. 2004a. *Obras II. Retórica* (edición de F. J. Navarro Gómez). Barcelona: Anthropos.
- Vico, G. B. 2004b. *Opere* (edición de F. Nicolini). Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Vico, G. B. 2005. *De antiquissima italorum sapientia* (edición de M. Sanna). Roma: Storia e letteratura.
- Vico, G. B. 2006. *Ciencia Nueva* (edición de R. de la Villa). Madrid: Tecnos.
- Vico, G. B. 2007. *Opere* (edición de A. Battistini). Milano: Arnoldo Mondadori.
- Vico, G. B. 2009. *Obras III. El derecho universal* (edición de F. J. Navarro Gómez). Barcelona: Anthropos.
- Vico, G. B. 2013. *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744* (edición de M. Sanna y V. Vitiello). Milano: Bompiani.
- Vico, G. B. 2014. *De mente heroica*. Pisa: ETS.
- Vico, G. B. 2016. *Obras IV. "Reivindicaciones de Vico" y otros escritos latinos* (edición de F. J. Navarro Gómez). Barcelona: Anthropos.
- Vico, G. B. 1931. *J. B. Vici vindiciae notae in Acta eruditorum lipsiensia mensis augusti A.MDCCXXVII ubi inter nova literaria unum extat de ejus cui titulus "Principi d'una Scienza nuova d'intorno alla natura delle Nazioni* (edición de F. Nicolini, edición electrónica digitalizada por Daphnet Ilesi-CNR). Bari: Laterza.
- <http://modernsource.daphnet.org/#I2Rlc2NfYnZAaWQqcmVzSWQqdHlwZSpjb2xsYXBzZWQqcXN0cmZp0aXRszSp2ZXJ0aWNhbFRpdGxIKmNsb3NhYmxlKmNvbGxhcHNhYmxlKmRyYWdnYWJsZSptYXhpbWl6YWJsZSptaW5XaWR0aCptYXhXaWR0aCpwb3NpdGlvbnoxdkBjbzh6YSptZW51Km5hdmln>

[YXRpb24qMCpMMkZuYjNKaFgzTm9iM2RmYldWdWRRPT0qUIZoUVRFO
VNSUT09KIJWaFFURTITUIE9PSowKjAqMCowKjIyNioyMjYqMEBkcGdrY
ypWaWNvKm9yYW5nZSowKkwyRm5iM0poWDNOB2IzZGZzMjZkYkdWam
RHBHZiaTgyKlZtbGpidz09KlZtbGpidz09KjEqMSoxKjEqdW5kZWZpbmVkJ
jMwMCo=](#)

Fuentes secundarias

Fuentes secundarias del bloque I

- Agamben, G. 2010b. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. 2010b. *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. Valencia: Pre-textos.
- Agard, O. 2004. “La légitimité des «avant-dernières choses». La discussion Blumenberg/Kracauer sur la Modernité”. *Archives de Philosophie* 67 (2004/2): 227-247.
- Assmann, J. 2015. *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*. Madrid: Abada.
- Badiou, A. 2001. *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa.
- Benjamin, W. 2007. *Obras. Libro II / vol. I*. Madrid: Abada.
- Carr, E. H. 2001. *What is history?: the George Macaulay Trevelyan lectures delivered in the University of Cambridge January - March 1961*. London: Macmillan & Co.
- Chignola, S. 2000. “Tra storia delle dottrine e filosofia politica. Di alcune modalità della ricezione italiana della Begriffsgeschichte”. *Il Pensiero Politico* 33 (2).
- Duque, F. 2012. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos.

- Esquirol, J. M. 2012. *Los filósofos contemporáneos y la técnica: de Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. 2009. *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.
- Fragio, A. 2012. “Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 29, n.2: 649-681.
- Fukuyama, F. 1992. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Esposito, R. 2003. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. 2006a. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- Esposito, R. 2009b. *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. 2013. *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Turín: Einaudi.
- Gentili, C., Stegmaier, W., Venturelli, A. (editores). 2006. *Metafísica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*. Bologna: Pendragon.
- Greisch, J. 2004. “Umsetzung versus Umsetzung. Les ambiguïtés du théorème de la sécularisation d'après Hans Blumenberg”. *Archives de Philosophie* 2 (67):279-97.
- Grell, C. 1993. *L'histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*. Paris: PUF.
- Hegel, G. W. F. 2000. *Fenomenología del espíritu*. México D. F.: FCE.
- Hegel, G. W. F. 2001. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Herder, J. G. 1950. *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Buenos Aires: Nova.
- Kant, I. 1994. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. 2004. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. 2006. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Madrid: Tecnos.

- Lanceros, P. 2012. “De los nombres de Cristo. *Making of* de una teología política”, en *Teología y teonomía de la política* (edición de V. Rocco y R. Navarrete). Madrid: Abada.
- Marramao, G. 1989. *Poder y secularización*. Barcelona: Península.
- Marramao, G. 1994. *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*. Bari: Laterza.
- Monod, J.-C. 2002. *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel á Blumenberg*. Paris: J. Vrin.
- Monod, J.-C. 2013. *Qué es la laicidad*. Barcelona: Proteus.
- Navarrete Alonso, R. 2015. “Teología política y modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt”. *Daimon*, 65: 63-75.
- Oncina Coves, F. 2003 “La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización”, en Koselleck, R. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- Pankakoski, T. 2013. “Reoccupying secularization: Schmitt and Koselleck on Blumenberg’s challenge”. *History and Theory* 52 (2): 214-245.
- Salfi, F. S. 1990. *Lezioni sulla filosofia della storia*. Napoli: Morano Editore.
- Scattola, M. 2008. *Teología política. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Stegmaier, W. 2006. ““Non solo ammettere, ma anche amare una buona parte di caso e di assurdità”. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche”. In *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, editado por Gentili, C., W. Stegmaier and A. Venturelli. Bologna: Pendragon.
- Töpfer, B. 2003. “Escatología e millenarismo”. Entrada en *Dizionario dell'Occidente medievale I*, editado por J. Le Goff and J. C. Schmitt, 371-384. Torino: Einaudi.
- Villacañas, J. L. 2004a. “De nobis ipsis silemus. Reflexiones sobre Hans Blumenberg, lector de Kant”. *Daimon* 33: 65-77.
- Villacañas, J. L. 2004b. “Historia de la razón y giro copernicano”. *Logos. Anales del seminario de metafísica* 37: 67-88.
- Villacañas, J. L. 2009. “La leyenda de la liquidación de la teología política” (135-180), en Schmitt, C. *Teología política*. Madrid: Trotta. pp. 135-180.

- Voegelin, E. 2014. *Las religiones políticas*. Madrid: Trotta.
- Wallace, R. M. 1981. Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg debate. 22: 63-79.
- Wetz, F. J. 1996. *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Valencia: Novatores.
- Wolin, R. 2001. *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Madrid: Cátedra.

Fuentes secundarias del bloque II

- Borrelli, G. 1997. “Obligation juridique et obéissance politique: les temps de la discipline moderne pour Jean Bodin, Giovanni Botero et Thomas Hobbes”, en *Politique, Droit et Théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes* (dirigido por L. Foisneau). Paris: Kimé.
- Brown, P. 1970. *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente.
- Bréhier, E. 1950. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d’Alexandrie*. Paris: Vrin.
- Bury, J. B. 1971. *La idea de progreso*. Madrid: Alianza.
- Cassirer, E. 1997. *La filosofía de la Ilustración*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Costa, P. 1999. *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa (1. Dalla civiltà comunale al settecento)*. Bari: Laterza.
- Costa, P. 2000. *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa (2. L’età delle rivoluzioni)*. Bari: Laterza.
- Couzinet, M. D. 1997. “La logique divine dans les *Six livres de la République* de Jean Bodin” en *Politique, Droit et Théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes* (dirigido por L. Foisneau). Paris: Kimé.
- Daniélou, J. 1962. *Ensayo sobre Filón de Alejandría*. Madrid: Taurus.

- Dupont, A. 2007. “¿Usar o disfrutar de los humanos? 'Vti' y 'frui' en Agustín”. *Augustinus* 52:57-62.
- Edwards, J. 1696. “A demonstration of the existence of God from the contemplation of the visible structure of the greater and the lesser world”. In. St. Paul's Church-Yard: Harvard University Libraries (reproducción). <http://www.lib.umi.com/eebo/image/49767>.
- Eymien, A. 1959. *La providencia*. Buenos Aires: Tucamán.
- Farré, L. 1969. *Filosofía de la religión. Sus problemas fundamentales*. Buenos Aires: Losada.
- Fernández, A. 2012. *Teología dogmática II*. Madrid: BAC.
- Gilson, E. 2009. *El espíritu de la Edad Media*. Madrid: Rialp.
- Grandgeorge, L. 1967. *Saint Augustine et le Néo-Platonisme*. Frankfurt/Main: Minerva.
- Grossi, V. 2014. “Agustín, intérprete de Pablo sobre la predestinación”. *Augustinus* (234-235): 291-340.
- Kantorowicz, E. 1985. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza.
- Küng, H. 1997. *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid: Trotta.
- Lison, J. 2009. *¿Dios proveerá? Comprender la providencia*. Vizcaya: Sal Terrae.
- Lutero, M. 1990. *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- MacCulloch, D. 2011. *Historia de la cristiandad*. Barcelona: Debate.
- Martín, J. P. 1986. *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*. Buenos Aires: Depalma.
- Müller, G. L. 1998. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Herder.
- Nicolas, M. J. 1998. *Crear en la providencia*. Madrid: Cuadernos Palabra.
- Nikiprowetzky, V. 1977. *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie*. Leiden: E. J. Brill.

- Pohlenz, M. 2005. *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. Milano: Bompiani.
- Pellham, E. 1980. *Poder y Providencia de Dios*. Sevilla: Escuela de estudios hispano-americanos.
- Quasten, J. 1968. *Patrología I*. Madrid: BAC.
- Quasten, J. 1973. *Patrología II*. Madrid: BAC.
- Rist, J. M. 1995. *La filosofía estoica*. Barcelona: Crítica.
- Ruiz de la Peña, J. L. 1993. “Gracia”. Entrada en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, editado por C. Floristán and J. J. Tamayo, 541-551. Madrid: Trotta.
- Skinner, Q. 1986 *Los fundamentos del pensamiento político moderno: II. La Reforma*. Madrid: FCE.
- Sánchez Gordillo, J. I. 2006. “La virtud y el orden del amor en 'La ciudad de Dios' de san Agustín”. *Augustinus* 51: 123-86.
- Schmaus, M. 1966. *Teología Dogmática (II. Dios creador)*. Madrid: Rialp.
- Suppa, S. 1997. “La théorie de la souveraneité dans le devenir de la raison. Réflexions sur Machiavel et Bodin”, en *Politique, Droit et Théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes* (dirigido por L. Foisneau). Paris: Kimé.
- Tamayo, J. J. 1993. “Escatología cristiana”. Entrada en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, editado por C. Floristán and J. J. Tamayo, 377-388. Madrid: Trotta.
- Vilanova, E. 1987. *Historia de la teología cristiana*. Vol. I. Barcelona: Herder.
- Villacañas, J. L. 2016. *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*. Madrid: Trotta.
- Williamson, R. 1989. *Jews in the Hellenistic World. Philo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zeller, E. 1968. *Fundamentos de la filosofía griega*. Buenos Aires: Siglo XX.

Zeller, E., y R. Mondolfo. 1979. *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico. Parte III, v. IV*. Firenze: La nuova Italia.

Fuentes secundarias del bloque III

Auvray-Assayas, C. 1993. "Figure d'autorité et débat théologique dans le traité *De natura deorum* de Cicéron". En *L'autorité de Cicéron de l'Antiquité au XVIII siècle*, editado por J. P. Néraudau. Caen: Paradigme.

Badaloni, N. 1962. *Introduzione a G. B. Vico*. Milano: Feltrinelli.

Badaloni, N. 1968. "Vico nell'ambito della filosofia europea", en *Omaggio a Vico*. Napoli: Morano.

Badaloni, N. 1969. "Ideality and factuality in Vico's thought". In *Giambattista Vico. An international symposium*, editado por G. Tagliacozzo. Baltimore: The John Hopkins Press.

Badaloni, N. 1984. *Introduzione a Vico*. Bari: Laterza.

Badaloni, N. 1997. "Una polémica entre historiadores de la filosofía". *Cuadernos sobre Vico* (7-8):23-47.

Battistini, A. 1976. "Rassegna vichiana (1968-1975)". *Lettere Italiane* 28 (1):76-112.

Battistini, A. 1995. "«Un angoletto morto della storia?». Vico e la cultura europea tra Sei e Settecento". *Lettere Italiane* 47 (4): 549-64.

Bellofiore, L. 1962. *La dottrina della provvidenza in G. B. Vico*. Padova: CEDAM.

Berlin, I. 1998. "Uno de los más audaces innovadores en la historia del pensamiento humano". *Cuadernos sobre Vico* 9-10: 11-22.

Berlin, I. 2000. *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*. Madrid: Cátedra.

Bocardo, E. 1995/1996. "El recurso a la providencia". *Cuadernos sobre Vico* 5-6: 293-312.

Botturi, F. 1995/1996. "El tiempo histórico en Giambattista Vico". *Cuadernos sobre Vico* 5/6:27-49.

- Botturi, F. 1998. "Hermenéutica del evento. La filosofía de la interpretación de Giambattista Vico". *Cuadernos sobre Vico* 9-10: 43-56.
- Burke, P. 1985. *Vico*. Oxford: Past Masters.
- Cacciatore, G. 1993. *Storicismo problematico e metodo critico*. Napoli: Guida.
- Cacciatore, G. 2004/2005. "La ingeniosa *ratio* de Vico. Entre sabiduría y prudencia". *Cuadernos sobre Vico* 17-18: 37-45.
- Cacciatore, G. 2009. *L'infinito nella storia. Saggi su Vico*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Cacciatore, G. 2009/2010. "Vico: narración histórica y narración fantástica". *Cuadernos sobre Vico* 23-24: 15-31.
- Calvo Vélez, D. 2000/2001. "Hombre y providencia en Giambattista Vico". *Cuadernos sobre Vico* 13-14: 341-348.
- Costa, G. 1976. "Vico's Influence on Eighteenth-Century European Culture: a Footnote to Professor Nisbet's Paper". *Social Research* 43: 625-39.
- Costa, G. 1993. "En busca de la lógica viquiana". *Cuadernos sobre Vico* 3: 7-52.
- Costa, G. 2011. "G. B. Vico's Global Reception: Europe, Latin America and Asia". *Eighteen-Century Studies* 44 (4): 538-41.
- Costa, G. 2013. "Vico y la sagrada escritura a la luz de un fascículo de la Inquisición". *Cuadernos sobre Vico* 27: 35-49.
- Cristofolini, P. 1995a. *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Cristofolini, P. 1995b. *Vico et l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cristofolini, P. 2004/2005. "Vico y la naturaleza de las religiones de las naciones". *Cuadernos sobre Vico* 17-18:47-50.
- Croce, B. 1911. *La filosofía di Giambattista Vico*. Bari: Laterza.
- Damiani, A. 1995/1996. "Hermenéutica y metafísica en la Scienza Nuova". *Cuadernos sobre Vico* 5-6:51-65.
- Damiani, A. L. 1997. "Vico y Dilthey. La comprensión del mundo histórico". *Cuadernos sobre Vico* 7/8:357-375.

- De Giovanni, B., R. Esposito, y G. Zarone. 1981. *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*. Nápoles: Liguori Editore.
- Esposito, R. 1976. *Vico e Rousseau e il moderno Stato borghese*. Bari: De Donato.
- Esposito, R. 2010. *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi.
- Fliguer, J. L. 2009/2010. “La *Scienza Nuova* como sabiduría evolutiva”. Cuadernos sobre Vico 23-24: 151-175.
- Galeazzi, U. 1993. *Ermeneutica e storia in Vico. Morale, diritto e società nella Scienza Nuova*. L'Aquila: Japadre.
- Gentile, G. 1927. *Studi Vichiani*. Firenze: Felice le Monier.
- Giarrizzo, G. 1981. *Vico, la politica e la storia*. Napoli: Guida Editori.
- Giordano, P. 1974. *Vico, filosofo del suo tempo*. Padova: CEDAM.
- Girard, P. 2001/2002. “Las condiciones y los límites de la racionalidad de la *Scienza Nuova*. La metamorfosis de la razón”. *Cuadernos sobre Vico* 13-14: 127-37.
- Grassi, E. 1999. *Vico y el humanismo*. Barcelona: Anthropos.
- Hösle, V. 1997. *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo*. Milano: Angelo Guerini e Associati.
- Kant, I. 2002. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kant, I. 2003. *Crítica del discernimiento*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Lévy, C. 1992. *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Roma: École Française de Rome.
- Lollini, M. 2012. “On Becoming Human: The Verum Factum Principle and Giambattista Vico's Humanism”. *MLN* 1:S21-S31.
- Lucente, G. L. 1982. “Vico's notion of “Divine Providence” and the limits of human knowledge, freedom and will”. *MLN* 97: 183-191.
- Luft, S. R. 1982. “A genetic interpretation of Divine Providence in Vico's New Science”. *Journal of the History of Philosophy* 20 (2): 151-169.

- Marín-Casanova, J. A. 1997. “Nada existe donde faltan las palabras: la quidditas retórica de Vico y la metafísica de la evidencia”. *Cuadernos sobre Vico* 7-8:75-99.
- Martínez Bisbal, J. 2001. “Vico antes de la SN25, según Vco. Notas sobre el primer subtexto de la *Vita*”, en *Pensar para el nuevo siglo Giambattista Vico y la cultura europea. Volumen I: Lenguaje, retórica y poética filosófica*, editado por E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, y J. Villalobos. Napoli: La città del sole.
- Miner, R. C. 1998. “Verum-factum and Practical Wisdom in the Early Writings of Giambattista Vico”. *Journal of the History of Ideas* 59.1: 53-73.
- Nicolini, F. 1949. *La religiosità di Vico. Quattro saggi*. Bari: Laterza.
- Nuzzo, E. 2003. “Figuras de la barbarie. Lugares y tiempos de la barbarie en Vico”. *Cuadernos sobre Vico* 15/16:151-62.
- Otto, S. 2013. “Un axioma (Grund-satz) de la Scienza Nuova como principio-guía (Leitsatz) para la “Crítica de la razón histórica””. *Cuadernos sobre Vico* 27: 51-64.
- Papini, M. 1999. “Chiavi conative della Scienza Nuova”, en *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro (Atti del Convegno “Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro (1, 2 e 3 Dicembre 1994)*, editado por M. Agrimi. Napoli: Cuen.
- Pascucci, E. 1995/1996. “La providencia y la ubicación de Vico en la historia del pensamiento”. *Cuadernos sobre Vico* 5-6: 313-312.
- Piñón, F. 2004/2005. “De la “ciencia” de Dios al “conocimiento” del hombre”. *Cuadernos sobre Vico* 17-18: 215-221.
- Piovani, P. 1968. “Vico senza Hegel”, en *Omaggio a Vico*. Napoli: Morano.
- Pois, A. 1999. “Vico, Montesquieu et la science moderne du monde humain”. En *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro (Atti del Convegno “Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro (1, 2 e 3 Dicembre 1994)*, editado por M. Agrimi. Napoli: Cuen.

- Pompa, L. 1995/1996. “La función del legislador en Giambattista Vico”. *Cuadernos sobre Vico* 5-6:139-153.
- Pompa, L. 1997. “Hermenéutica metafísica y metafísica hermenéutica”. *Cuadernos sobre Vico* 7-8:141-166.
- Pompa, L. 1999. *Vico: a study of the “New Science”*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Portier, P. 1996. “Autorité”. Entrada en *Dictionnaire de philosophie politique*, editado por P. Raynaud and S. Rials, 47-52. Paris: PUF.
- Rebollo Espinosa, M. J. 1997. “El educador viquiano”. *Cuadernos sobre Vico* 7-8: 181-190.
- Rendón Alarcón, J. 2004/2005. “La historia y el derecho en Vico y Hegel”. *Cuadernos sobre Vico* 17-18: 223-228.
- Sabetta, A. 2000/2007. “Fuentes cristianas del *De Antiquissima Italorum Sapientia*”. *Cuadernos sobre Vico* 19-20: 73-118.
- Sabetta, A. 2011. *Giambattista Vico. Metafisica e storia*. Roma: Edizioni Studium.
- Sanna, M. 2001. *La fantasia, che è l'occhio dell'ingegno*. Napoli: Alfredo Guida.
- Sevilla, J. M. 1993. “Universales poéticos, fantasía y racionalidad” *Cuadernos sobre Vico* 3: 67-113.
- Sevilla, J. M. 2013. “El concepto de filosofía de la historia en la Modernidad”. En *Filosofía de la historia*, editado por Manuel Reyes Mate. Madrid: Trotta.
- Stark, W. 1969. “Giambattista Vico’s sociology of knowledge”. En *Giambattista Vico. An international symposium*, editado por G. Tagliacozzo. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Tessitore, F. 1971. *Dimensioni dello storicismo*. Napoli: Morlano.
- Tessitore, F. 2008. “Sentido común, teología de la historia e historicismo en Giambattista Vico”. *Cuadernos sobre Vico* 21-22: 111-136.
- Trabant, J. “La lingua di questa Scienza: lingua antica – scienza nuova”, en *Pensar para el nuevo siglo Giambattista Vico y la cultura europea. Volumen I: Lenguaje*,

retórica y poética filosófica, editado por E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, y J. Villalobos. Napoli: La città del sole.

Viana, A. 2001. “«Ahora empieza la historia»: interdependencia y géneros difusos en G. B. Vico”, en *Pensar para el nuevo siglo Giambattista Vico y la cultura europea. Volumen III: El pensamiento hispánico y propuestas viquianas para el nuevo siglo*, editado por E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, y J. Villalobos. Napoli: La città del sole.

Viana, A. 2011/2012. “Historia, evolución, semiótica. El orden ternario de Vico y Peirce”. *Cuadernos sobre Vico* 25/26: 65-90.

Vitiello, V. 2000. *Vico e la Topologia*. Napoli: Cronopio.

Vitiello, V. 2009. “Postfazione di Vincenzo Vitiello”, en Cacciatore, G. *L'infinito nella storia. Saggi su Vico*. Napoli: Edizione Scientifiche Italiane.