

NOSCE TE IPSUM. REFLEXIÓN Y POLÍTICA EN VICO

Alberto Mario Damiani



El objetivo de este artículo es explicar la interpretación política que Vico ofrece del precepto apolíneo “*nosce te ipsum*”. El artículo comienza con el problema del conocimiento de sí mismo en la primera oración inaugural y en el *De Antiquissima*. Luego, ese problema es puesto en relación con el origen de la autoconciencia en la *Scienza nuova*, con Solón y Esopo como universales fantásticos de la plebe y con el origen civil de la filosofía. La conclusión es que hay una conexión entre el conocimiento de sí mismo, aconsejado por dicho precepto, y la reflexión filosófica que sostiene la base epistemológica de la ciencia viquiana.

PALABRAS CLAVE: Vico, autoconocimiento, autoconciencia, reflexión filosófica, política.

The aim of this paper is to explain Vico's political interpretation of the Apollonian prescription “*nosce te ipsum*”. The paper begins with the problem of the self-knowledge in the first Oration and in *De Antiquissima*. After that, this problem is related with the historical origin of self-consciousness in the *Scienza nuova*, with Solon and Aesop as imaginative universals of the plebs and with the civil origin of philosophy. The conclusion is that there is a connection between the self-knowledge advised for this prescription and the philosophical reflection that support the epistemological basis of Vico's science.

KEYWORDS: self-knowledge, self-consciousness, philosophical reflection, politics.

Introducción

El conocimiento de sí mismo ha sido apreciado por diversos motivos a lo largo de la historia de la filosofía. En la modernidad dicho conocimiento es considerado como el fundamento de la validez objetiva del conocimiento científico. Este giro reflexivo encamina la investigación filosófica hacia el examen de las facultades del espíritu humano, a fin de evaluarlas como capacidades para conocer la realidad. Dentro de este marco problemático común, Vico presenta el conocimiento de sí mismo desde una perspectiva novedosa, que permite indagar el origen histórico-político del mismo.

El objetivo de este artículo consiste en aclarar el problema del conocimiento de sí mismo en la obra de Vico. Para cumplir con ese objetivo, comienzo examinando este problema en el marco de la Primera Oración Inaugural y el *De Antiquissima*. Luego considero el origen histórico político de la autoconciencia, tal

como aparece presentado en la última edición de la *Scienza nuova*. A continuación analizo el sentido de la máxima “*nosce te ipsum*” como un precepto dirigido por Solón a los plebeyos de la Atenas aristocrática, a fin de que estos reconozcan la naturaleza humana común, que los iguala con los patricios. De esta manera ubico dicha máxima como expresión de un momento del desarrollo histórico de la racionalidad humana, que se expresa antes mediante las fábulas de Esopo y después mediante la filosofía griega del período clásico. Por último conecto el conocimiento de sí mismo, prescrito por la máxima de Solón, con la reflexión necesaria para fundamentar epistemológicamente la propia Ciencia nueva.

1. Conoce tu ánimo

En sus escritos anteriores a la *Scienza nuova*, Vico considera la problemática del conocimiento de sí mismo desde dos perspectivas distintas: una perspectiva pedagógico-humanista y otra perspectiva metafísica. Esta problemática aparece presentada bajo la primera perspectiva en la oración inaugural, pronunciada por Vico en 1699, para abrir el ciclo lectivo de la Universidad de Nápoles¹. La tesis defendida en esta oración es la siguiente: “El propio conocimiento de sí le sirve a cada cual de máximo incentivo para completar, en breve, todo el orbe de doctrinas”. Según Vico, el conocimiento que los estudiantes tengan de sí mismos puede motivarlos a conocer todas las disciplinas enseñadas en la Universidad. Esta oración consiste en una explicación de la máxima “Conócete a ti mismo”. Según Vico, esta máxima ha sido atribuida a Pitágoras, a Tales de Mileto, a Bías de Quilón y al mismo Apolo Pitio. Contra una larga tradición que se remonta a la antigüedad, Vico sostiene en esta temprana oración inaugural que esta máxima no prescribe a los seres humanos reconocer su finitud, ni evitar la soberbia o la desmesura mediante el conocimiento de sí mismo. Siguiendo a Cicerón, Vico le atribuye a este precepto un significado eminentemente práctico y lo interpreta, consecuentemente como “conoce tu ánimo”.

El sentido de la máxima sería, en realidad, opuesto al que usualmente se le atribuye. Ella no debe entenderse como un reproche contra la soberbia, sino más bien, como una incitación a superar la vergüenza y la desesperanza, como un llamado a ganar confianza en las propias capacidades. Es cierto que tanto el desarrollo de estas capacidades como la realización efectiva de sus obras requieren de un gran esfuerzo. Sin embargo, éste depende solamente de la fuerza de la propia voluntad. Por ello, si el ser humano no se engaña, al conocer su propio ánimo conoce la fuente de todas sus obras. El ánimo humano consiste en una facultad de creación inagotable². Justamente por ello, los antiguos paganos atribuyeron a los dioses las obras e instituciones creadas por ellos mismos, que les resultaban útiles, placenteras y admirables. En el ánimo o la voluntad se encuentra la raíz de toda obra y de toda sabiduría. Para que la sabiduría pueda enmendar la naturaleza humana corrupta,

como quiere el humanismo, es necesario comenzar por cumplir con el precepto apolíneo de conocer el ánimo, esto es, de reconocer que el ser humano tiene en su voluntad la fuente de todas sus obras. Este tópico del humanismo pedagógico, que hace del conocimiento de sí mismo el origen de la sabiduría, aparece también, de una u otra manera, en las siguientes oraciones inaugurales de Vico y, especialmente, en la tardía oración “Sobre la mente heroica”³. El título de esta oración remite a una mente que se ha vuelto consciente del carácter divino de su ánimo y, por tanto, también de sus fuerzas inagotables y de las ingentes obras que puede realizar en un mundo aún joven.

La idea del conocimiento de sí mismo aparece tratada también de *De antiquissima Italorum sapientia* (1710)⁴. La perspectiva metafísica con la que se trata dicha idea está determinada aquí por el objetivo de refutar la tesis central de la filosofía primera de René Descartes. Esta tesis afirma que la proposición “pienso” contiene la primera verdad descubierta por la filosofía. Según Descartes, gracias a esta verdad es posible, por un lado, refutar a los escépticos y, por el otro, fundamentar racionalmente todo el saber científico y filosófico.

En otro lugar he intentado reconstruir este argumento de Vico contra Descartes⁵. Aquí me concentraré en destacar solamente el carácter que Vico le atribuye al conocimiento de sí mismo dentro de este argumento. Como es sabido, Descartes intenta refutar a los escépticos aplicando consecuentemente el instrumento que ellos mismos utilizaron desde la antigüedad: la duda. La segunda de las *Meditaciones metafísicas* muestra que no es posible poner en duda el hecho del propio pensamiento, porque la duda misma es un acto del pensamiento. Por ello, según Descartes, “pienso” es una afirmación necesariamente verdadera. Esta afirmación muestra por sí misma que soy capaz de obtener conocimiento verdadero. Con ello parece quedar refutada la tesis escéptica que (me) niega dicha capacidad.

Contra Descartes, Vico afirma que el carácter indudable del *cogito* no garantiza su carácter verdadero. Para sostener esta tesis, advierte que un escéptico puede aceptar que la afirmación “pienso” es indudable, sin que ello lo fuerce a tener que reconocerla como verdadera. El escéptico puede eludir este reconocimiento si distingue analíticamente entre las nociones de verdad y de certeza. Según esta distinción, certeza y verdad serían dos posibles propiedades de una creencia que no siempre coinciden, al punto de que experimentamos certeza ante creencias falsas. Descartes ha identificado dogmáticamente esas propiedades al formular su criterio de verdad, según el cual todo lo indudable debe ser reconocido como verdadero. Pero, advierte Vico, un escéptico podría conceder la certeza con la que se le presenta su propio pensamiento y, a la vez, rechazar el criterio de evidencia cartesiano. El hecho del pensamiento es sólo una certeza psicológica de mi conciencia, no un conocimiento científico verdadero. Esta certeza no es suficiente para conocer *las causas* del pensamiento. Por ello, el escéptico puede concederla sin renunciar a su

escepticismo. El *cogito* cartesiano se reduce, según Vico, a una autoconciencia que experimentamos efectivamente como cierta o indudable. La misma nos indica con seguridad el hecho indudable del pensamiento, pero no nos permite demostrar científicamente ese hecho a partir de sus causas. Por ello, el legítimo objetivo de refutar a los escépticos no puede lograrse, según Vico, por la vía cartesiana⁶. Por lo tanto, de acuerdo a este argumento presentado en *De Antiquissima*, la autoconciencia cierta del propio pensamiento no puede identificarse con un conocimiento verdadero, fundamento teórico de la metafísica y de las ciencias, sino que ella queda reducida a la experiencia psicológica de la certeza de sí mismo.

De esta manera puede apreciarse que, en las obras de Vico anteriores a la *Scienza nuova*, el conocimiento de sí mismo parece alejarse de la representación moderna de un conocimiento teórico (científico o filosófico) sobre las propias facultades del conocimiento. Si se atiende al objeto conocido por la autoconciencia, en la “Primera Oración Inaugural” (1699) se advierte que éste no es la mente, capaz de conocer, sino el ánimo o la voluntad, capaz de *querer* conocer. Si se atiende al carácter de la autoconciencia, en *De Antiquissima* se advierte que la misma no brinda un conocimiento teórico, científico o verdadero. Por ello, en estos dos textos puede encontrarse ya un anticipo de una tesis que será formulada explícitamente en la *Scienza nuova*: el conocimiento de sí mismo es un conocimiento *práctico*.

2. El origen histórico de la autoconciencia

A diferencia de lo que ocurre en sus obras anteriores, en la *Scienza nuova* Vico ofrece una interpretación explícitamente política del precepto apolíneo “*nosce te ipsum*”⁷. El marco general que da sentido y justifica dicha interpretación lo constituye la idea de una historia ideal eterna, según la cual habrían transcurrido en el tiempo las historias reales y temporales de las naciones antiguas y modernas. Dentro de ese marco general, el mencionado precepto es comprendido como expresión de una exigencia que motiva la fase final de las *contesse eroiche* entre patricios y plebeyos, fase que prepara el pasaje de la edad de los héroes a la edad de los hombres, o, en términos políticos, de la república aristocrática a la república popular.

Vico sostiene que las naciones recorren en su historia tres edades sucesivas, a las que denomina edad de los dioses, edad de los héroes y edad de los hombres. Las dos primeras edades comparten su carácter bárbaro o “poético”. Este carácter radica en que los seres humanos de estas edades no se reconocen como autores de las instituciones, sino que les atribuyen a los dioses la instauración de las mismas. Durante las primeras dos edades, la conciencia mítica de los autores les impide reconocerse como tales, les impide *conocer su propio ánimo* como el artífice exclusivo del mundo civil, también llamado por Vico “mundo de los ánimos humanos” (SN44, § 2). En esas edades bárbaras o poéticas, los autores del mundo civil no se encuentran entonces aún iluminados por la “luz eterna, que no se desvanece, de la

siguiente verdad, que de ningún modo puede ponerse en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres” (SN44, § 331).

Los límites entre las dos primeras edades no siempre son precisos en las historias de las distintas naciones. Sin embargo, un criterio que permite determinar con certeza la edad en la que se encuentra un pueblo en un determinado momento de su historia se halla en la teoría de las formas de gobierno⁸. La forma de gobierno propia de la edad divina es patriarcal, económica y pre-política. La forma de gobierno de la edad heroica es civil y aristocrática y las formas de gobierno propias de la edad humana son la república popular y la monarquía. Si se aplica el criterio mencionado, el pasaje de la edad divina a la edad heroica está determinado por el establecimiento del Estado y el pasaje de la edad heroica a la edad humana consiste en el establecimiento de la república popular. Vico concibe el origen del Estado como el resultado de unas luchas sociales, denominadas “*contesse agrarie*” entre los padres de familia gobernantes del *domus* primitivo y los fámulos sublevados (cfr. SN44, § 20)⁹. Para reprimir esta sublevación doméstica, los padres de familia se unen en un orden civil aristocrático, renunciando con ello a su soberanía pre-política y dando origen a la soberanía del Estado. Éste se instituye cuando los padres, devenidos miembros del orden civil patricio, ceden a los fámulos, devenidos plebeyos de las ciudades heroicas, el dominio bonitario de los campos mediante la primera ley agraria. El Estado surge así como una alianza asimétrica entre quienes mandan y quienes obedecen. El carácter provisorio de esa alianza se advierte en el hecho de que la misma puede considerarse como una primera tregua en el enfrentamiento entre gobernantes y gobernados. Con la institución del Estado, dicho enfrentamiento no cesa, sino que solamente cambia de forma. En términos de Vico, las contiendas agrarias entre los padres y los fámulos de las familias pre-políticas se transforman en las contiendas heroicas entre patricios y plebeyos de las ciudades aristocráticas. La máxima “*nosce te ipsum*” surge y adquiere su sentido en el tramo final de este último enfrentamiento.

El contenido del acuerdo que da origen al Estado consiste en que el nuevo orden civil gobernante de los patricios concede a los plebeyos gobernados la posesión de la tierra y conserva para sí tanto el derecho de propiedad (dominio quirital) como las magistraturas. Los plebeyos, por su parte, se comprometen a aceptar el censo y el libre sometimiento en las guerras. Esta “alianza desigual” se asienta, según Vico, sobre un criterio de “equidad civil” porque las partes admiten como justos los términos del acuerdo¹⁰. El carácter provisorio del mismo se debe a la asimetría de la alianza establecida, esto es, al hecho de que el carácter meramente “civil” de la equidad presupuesta no se corresponde con los criterios de la “equidad natural”, que no pueden ser aún reconocidos por las partes. Ello se debe a que, en este estadio intermedio del despliegue de la mente humana, los autores del mundo civil no pueden reconocerse aún como tales al momento de instituir el Estado. El carácter histórico del pensamiento de Vico se advierte claramente en el hecho siguiente.

El acuerdo que instituye el Estado bajo la forma de una ciudad aristocrática no pacifica las relaciones asimétricas que pretende legitimar, sino que constituye sólo el punto de partida de un nuevo enfrentamiento entre gobernantes y gobernados, entre patricios y plebeyos. Este enfrentamiento atraviesa toda la edad heroica y es constitutivo de la forma de gobierno aristocrática.

En las contiendas heroicas se enfrentan los intereses de los dos órdenes de la ciudad aristocrática. El interés de los patricios consiste en conservar la exclusividad de tres privilegios: la propiedad privada, la celebración de matrimonios y el ejercicio de cargos políticos y sacerdotales. El interés de los plebeyos consiste en transformar estos tres privilegios de los patricios en derechos de todos. El desarrollo de la transformación jurídica al interior de la ciudad aristocrática tiene, necesariamente, la forma de un proceso gradual, en el que los patricios se ven obligados a ceder o “comunicar” a los plebeyos los derechos que estos reclaman.

Según Vico, en todas las naciones antiguas y modernas el curso histórico sigue un orden ideal y eterno, en el que se sucede una serie de instituciones. En la edad heroica, dicha sucesión institucional tiene la siguiente forma. Una vez que, por el acuerdo instituyente del Estado, los plebeyos adquieren el dominio bonitario de los campos, exigen y consiguen que sus tribunos sean reconocidos por el juramento de los patricios. Estos tribunos velan por el cumplimiento de la primera ley agraria. Una vez que este reconocimiento ha sido concedido por los patricios, los plebeyos advierten la precariedad del dominio bonitario o mera posesión y reclaman el dominio quirritario o derecho de propiedad. Vico denomina “segunda ley agraria” al reconocimiento de este derecho. Con esta ley, sin embargo, no terminan los conflictos sociales en las repúblicas aristocráticas. Nuevas exigencias surgen tan pronto como los plebeyos advierten que los campos, de los que ahora son propietarios legítimos, vuelven a manos patricias cuando ellos mueren. Ello se debe a que la capacidad jurídica de legar bienes a herederos depende del reconocimiento jurídico de estos y este reconocimiento o certeza de la descendencia se deriva, a su vez, de la celebración de matrimonios. Por tanto, mientras el derecho a contraer nupcias se conserva como un privilegio del orden patricio, los plebeyos no pueden legar el dominio de sus campos, ya que su descendencia es sólo “natural”, porque la unión carece de la certeza establecida por el lazo matrimonial. Por ello, luego de concedida la segunda ley agraria, los derechos testamentarios constituyen el nuevo objetivo de lucha plebeya contra el orden patricio. Para adquirir esos derechos, los plebeyos exigen el derecho de contraer nupcias. Concedido este derecho, los patricios han perdido ya dos de los tres pilares institucionales de su supremacía social y jurídica sobre los plebeyos.

El último bastión que intentan conservar los patricios en las contiendas heroicas contra la plebe es la custodia de las leyes, esto es la exclusividad para ejercer cargos políticos y religiosos. Cuando cae este último bastión del poder patricio,

se dan por finalizadas las contiendas heroicas, porque la república aristocrática se transforma en república popular¹¹. Es justamente en este último tramo de las contiendas heroicas entre los patricios y los plebeyos cuando aparece y adquiere un sentido preciso la máxima “*nosce te ipsum*”.

3. Solón plebeyo y democrático

Vico examina la máxima mencionada, especialmente en los “Corolarios en torno al hablar mediante caracteres poéticos de las primeras naciones”, esto es, en el tercer apartado del segundo capítulo del libro segundo de la *Scienza nuova* (cfr. SN44, §§ 414-426). Allí Vico formula una serie de tesis y argumentos que le permiten ofrecer una interpretación política de esta máxima, inscrita, según la tradición, en el frontispicio del templo de Apolo en Delfos. Una primera tesis consiste en la atribución de esta máxima a Solón, el famoso legislador de la Atenas democrática. Según Vico, Solón representa las aspiraciones de la plebe ateniense mientras la polis es gobernada de manera aristocrática. Esta forma de gobierno se asienta sobre el supuesto mítico de que los patricios tienen una naturaleza de origen divino, que los habilita para gobernar, y los plebeyos tienen una naturaleza de origen animal, que los destina a ser gobernados. Este supuesto depende de una diferencia de índole institucional: mientras los hijos de los patricios nacen de matrimonios celebrados ante los dioses, los hijos de los plebeyos nacen de uniones “naturales”, no celebradas ante los dioses. Por ello, recién cuando la plebe ateniense logra transformar la institución del matrimonio en un derecho de todos, se dan las condiciones para que Solón enuncie la máxima mencionada:

“[...] y que tal Solón hubiese aconsejado a los plebeyos que reflexionaran sobre sí mismos y reconocieran ser de igual naturaleza humana que los nobles, y en consecuencia debían ser igualados con ellos en derecho civil. Si acaso no por Solón, de cualquier modo los plebeyos atenienses fueron considerados de esta manera” (SN44, § 414).

Este pasaje muestra claramente que para Vico el conocimiento prescrito por la máxima “*nosce te ipsum*” no puede identificarse con un ejercicio espiritual de índole religiosa, ni con una reflexión filosófica sobre la interioridad humana, ni con un consejo moral tendiente a evitar la desmesura, atendiendo a los límites de la naturaleza humana. En la *Scienza nuova*, Vico le asigna a esta máxima un significado exclusivamente político, derivado de las condiciones históricas concretas en las que, según nos dice, fue enunciada. Esas condiciones están signadas por las contiendas heroicas propias de las repúblicas aristocráticas. La legitimidad de la relación mandato/obediencia bajo este tipo de repúblicas se asienta, como ya se indicó, en el supuesto mítico de una asimetría ontológica, la asimetría entre la naturaleza divina de los gobernan-

tes y la naturaleza bestial de los gobernados. La máxima de Solón prescribe, justamente, rechazar el supuesto mencionado o, en términos más precisos, les indica a los plebeyos que ellos son de *la misma naturaleza* que los patricios. Esta naturaleza no es ni la naturaleza divina, que estos últimos se atribuyen, ni la naturaleza bestial, que le atribuyen a la plebe, sino algo que, según Vico, recién en ese preciso momento del desarrollo antropológico e institucional puede ser pensado por los autores del mundo civil, a saber: una única naturaleza compartida por los gobernantes y los gobernados de la ciudad aristocrática, la naturaleza *humana* en sentido estricto o pleno. La forma de gobierno aristocrática depende de la creencia en la naturaleza divina de los héroes y en la naturaleza bestial de los plebeyos. Según esta creencia, los primeros habrían nacido para gobernar y los segundos para obedecer. El lazo que une el mando con la obediencia en esta forma de gobierno depende de que tanto los patricios como los plebeyos *crean* en esta jerarquía ontológico-social. Por ello, la máxima que aconseja a los plebeyos rechazar esta creencia y sustituirla por el concepto de naturaleza humana única tiene como consecuencia política una exigencia que amenaza el último bastión del orden aristocrático, a saber: los plebeyos deben tener los mismos derechos civiles que los patricios.

La máxima que Vico atribuye a Solón cobra, por tanto, un significado inmediatamente político. “Conócete a ti mismo” significa, en primer lugar, un llamado a desconocer la jerarquía ontológico-social presupuesta por la forma de gobierno aristocrático y a reconocer la existencia de una única naturaleza humana, común a patricios y plebeyos. Este reconocimiento de la “igualdad natural” de los seres humanos es el presupuesto de la forma de gobierno denominada república popular. En otros términos, los plebeyos de las ciudades aristocráticas tuvieron que reconocerse primero como portadores de una naturaleza igual a la de los patricios, para luego aspirar a iguales derechos civiles, esto es a la transformación de la república aristocrática en república popular. La comprensión racional del concepto de naturaleza humana única, por parte de las mentes de los plebeyos, es una condición necesaria para que éstos quieran instaurar el primer orden político igualitario del curso histórico que recorren las naciones.

“Pero con el paso de los años, desarrollándose cada vez más las mentes humanas, las plebes de los pueblos se desengañaron finalmente de la vanidad de tal heroísmo y entendieron que ellos eran de igual naturaleza humana que los nobles, por lo que también ellos quisieron entrar en los órdenes civiles de las ciudades” (SN44, § 1101).

En este pasaje encontramos, por un lado, la ya mencionada conexión entre el desengaño de la “vanidad de heroísmo” y la voluntad de instaurar una república popular. Por otro lado, aquí se señala un aspecto antropológico fundamental de la concepción política de nuestro autor. El desengaño de la vanidad de heroísmo del

orden gobernante supone que se ha arribado a un momento decisivo de la historia de la naturaleza humana. Esta historia puede entenderse como el desarrollo de la mente desde su encierro corporal, en el estado salvaje, pasando por el despliegue de las facultades no intelectivas (fantasía, memoria, ingenio) en las edades poéticas o bárbaras, hasta el surgimiento de la razón humana, capaz de abstraer y pensar mediante conceptos, esto es, capaz de “entender”. Y lo que entienden estas mentes desplegadas de los plebeyos de las ciudades heroicas es que ellos son de la misma naturaleza que los nobles.

Vico parece entonces caracterizar el contexto histórico en el que se enuncia la máxima “*nosce te ipsum*” como un momento de transición. Ésta puede considerarse desde dos perspectivas, según se atienda al curso histórico del mundo civil, llamado mundo de los ánimos humanos, o se atienda al desarrollo del mundo metafísico, llamado mundo de las mentes humanas¹². Atendiendo al primero, se trata de la transición de la república aristocrática a la república popular. La máxima les aconseja a los plebeyos que consideren su ánimo, su voluntad, que los iguala a los nobles. Un presupuesto necesario de la legislación democrática de las repúblicas populares es justamente que las voluntades de todos los legisladores tienen el mismo valor, por ello cada individuo tiene derecho a un voto. Atendiendo al mundo de las mentes humanas, en cambio, la máxima de Solón aparece en la transición entre el pensamiento mítico y el pensamiento racional, entre la sabiduría poética de las edades bárbaras y la sabiduría reflexiva de la edad humana, entre los universales fantásticos de la primera y los universales racionales de la segunda. Prueba de este segundo aspecto de la mencionada transición es lo siguiente. Por un lado, es necesario advertir que, según Vico, Solón no es un personaje histórico real, sino un universal fantástico que representa los intereses de los plebeyos del período final de la edad heroica. Por otro lado, el contenido de la máxima atribuida a Solón sólo puede ser comprendido por una mente totalmente desplegada, capaz ya de comprender racionalmente el sentido del concepto universal de naturaleza humana única y común.

Como es sabido, Vico sostiene que la conciencia mítica no es capaz de abstracción, ya que el entendimiento es una facultad que se desarrolla tardíamente en la historia de la naturaleza humana. Por ello, según Vico, dicha conciencia piensa mediante imágenes o retratos ideales, que son las figuras míticas: los dioses y los héroes. Estas figuras o imágenes tienen un significado universal a los que la conciencia mítica reduce los casos particulares que experimenta. Estos casos cobran sentido para esa conciencia gracias a esos universales fantásticos. La conciencia mítica tiene una “necesidad natural” de fingir estos universales, también denominados “caracteres poéticos”. Según Vico, cada una de estas figuras representa para la conciencia mítica un aspecto de su experiencia, al que identifica como una unidad de sentido. A medida que la experiencia política y social se complejiza y enriquece, se multiplican los caracteres poéticos que dan sentido a esa experiencia (cfr. *SN44*, § 175).

Al final de la edad heroica comienzan a surgir caracteres poéticos que representan la experiencia de los plebeyos. Según Vico, Solón es uno de estos universales fantásticos tardíos que encarnan y personifican los intereses y aspiraciones de la plebe. En el siguiente pasaje, Vico presenta la conexión entre tres significados de la figura de Solón: carácter poético de los plebeyos atenienses, legislador democrático y sabio profundo:

“Por eso Solón fue considerado el autor de aquel célebre lema ‘*Nosce te ipsum*’, el cual, por la gran utilidad civil que había aportado al pueblo ateniense, fue inscripto en todos los lugares públicos de aquella ciudad; y después los instruidos tomaron este dicho como una gran advertencia, como de hecho lo es, en torno a las cosas metafísicas y morales, y Solón fue tenido por sabio de sabiduría profunda y convertido en el príncipe de los siete sabios de Grecia. De esta manera, porque de esta reflexión comenzaron en Atenas todos los órdenes y todas las leyes que conforman una república democrática, por eso, por esta manera de pensar por caracteres poéticos de los primeros pueblos, tales órdenes y tales leyes fueron atribuidos por los atenienses a Solón [...]” (SN44, § 416).

En este pasaje, Vico distingue claramente diversos momentos del curso histórico, en los que es considerada la máxima de Solón. En un primer momento, Solón es imaginado como un carácter poético que expresa las aspiraciones de los plebeyos de las repúblicas aristocráticas. A este carácter los plebeyos le atribuyen la máxima “*nosce te ipsum*”. Esta máxima los exhorta, por un lado, a reconocer la naturaleza humana que los iguala con los patricios gobernantes y, por el otro, a exigir igualdad de derechos civiles. En un segundo momento, una vez establecida la república democrática, la máxima mencionada habría sido “inscrita en todos los lugares públicos de aquella ciudad”. Esta presencia permanente de la máxima habría sido necesaria para recordar al pueblo ateniense su naturaleza humana común e igual, cuyo permanente reconocimiento es condición necesaria de la legitimidad y la eficacia de las leyes de la república democrática. La necesidad de mantener viva la exigencia del conocimiento de sí mismo, esto es, del reconocimiento de la igualdad natural de todos los ciudadanos, parece depender de la pervivencia de un tutelaje de los patricios, aun cuando ya se ha reconocido el principio de soberanía popular (cfr. SN44, §§ 113 y 1006).

Solón es, entonces, primero imaginado como el carácter poético que representa las aspiraciones de los plebeyos. Luego, una vez establecida la república democrática, se inscribe su máxima sobre los edificios públicos de Atenas y se le representa como el legislador que da a los atenienses una constitución democrática. El Solón imaginado por los plebeyos de la Atenas aristocrática es un orador que los

exhorta a exigir derechos civiles igualitarios. Logrados esos derechos bajo la república democrática, los ciudadanos le atribuyen al mismo carácter poético las leyes de las que son autores. Por último, la máxima “*nosce te ipsum*” fue interpretada en términos metafísicos y morales como una exhortación a la medida, al reconocimiento de la distancia entre lo humano y lo divino. Por consiguiente, Solón pasó a ser considerado un sabio de “sabiduría profunda” (no civil) y se le convirtió en “el príncipe de los siete sabios de Grecia”.

Solón es, para Vico, una imagen mítica correspondiente a un momento del desarrollo de la mente humana y de las instituciones civiles. Este desarrollo, por otra parte, es común a todas las naciones. Por ello, sostiene Vico, todas las naciones que han transitado de la edad heroica a la edad humana, que han cambiado su forma de gobierno aristocrática por democrática, han tenido su Solón, aunque lo hayan denominado de otro modo. De la idea de historia ideal eterna, según la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones antiguas y modernas, y de la doctrina de los universales fantásticos, Vico concluye que todas las naciones tienen un Solón, en un momento determinado de su desarrollo histórico, esto es, que las plebes de todas las repúblicas aristocráticas proyectan sus exigencias igualitarias sobre la imagen mítica que las encarna. Vico corrobora esta conclusión histórico-filosófica recurriendo a datos filológicos de la historia de Roma.

Según Vico “también los antiguos romanos debieron tener un Solón entre ellos”. Las pruebas ofrecidas son dos fuentes que parecen atestiguar las exigencias igualitarias de la plebe romana. La primera es un pasaje de Livio en el que se relata que los plebeyos romanos decían que los patricios que formaban el senado “no habían caído del cielo” (*non esse caelo demissos*). Vico entiende que este pasaje contiene las mismas exigencias igualitarias de la máxima de Solón: los patricios carecen de la naturaleza divina que se atribuyen y, por tanto, carecen también del presunto derecho de gobernar a los plebeyos. La segunda fuente es un verso de Virgilio: “Júpiter es igual para todos” (*Iupiter omnibus aequus*). Vico pretende ofrecer la “historia civil” de esta frase. Su sentido político originario se derivaría de las exigencias de la plebe romana, que en el transcurso de las contiendas heroicas comienzan a igualarse a los patricios hasta lograr cambiar la república romana de aristocrática en popular mediante la ley publilia (cfr. *SN44*, §§ 104, 112, 415).

4. Esopo y el origen civil de la filosofía

Vico ubica la máxima de Solón dentro de la historia de las ideas en un lugar muy preciso del desarrollo de la mente humana que puede registrarse en el curso de todas las naciones. En esa historia, reconstruida por la *Scienza nuova*, la máxima “*nosce te ipsum*” es antecedida por otras ideas y caracteres poéticos que representan los intereses y aspiraciones de los plebeyos de las ciudades heroicas, y es seguida nada menos que por la filosofía floreciente en la edad de los hombres. Para Vico,

el advenimiento del pensamiento filosófico presupone una serie de condiciones previas que permiten desplegar la mente humana. Estas condiciones comienzan ya con algunas ideas adecuadas al desarrollo de la mente, presentes en las fábulas de Esopo y continúan con máximas como la de Solón.

Antes de que la mente de los plebeyos atenienses estuviese preparada para reconocer el significado de la máxima “*nosce te ipsum*” y como parte de esa preparación, Esopo habría instruido a los fámulos mediante los ejemplos que aparecen en sus famosas fábulas. Al igual que Solón, también Esopo es, según Vico, un carácter poético, que representa la expresión de los intereses y aspiraciones de los fámulos o “socios”. Cuando estos no se animaban todavía a manifestar abiertamente sus intereses mediante exigencias explícitas, los expresan veladamente al transferirlos en las imaginarias historias de animales humanizados. El ejemplo de una fábula plebeya preferido por Vico es el de la sociedad leonina relatado en “El león, el asno y la zorra”¹³. En esta fábula se encuentra expresada, según Vico, la perspectiva plebeya sobre el carácter de la sociedad que tienen con los patricios, esto es la asociación desigual establecida por la primera ley agraria. Según esta ley, los plebeyos estaban obligados a servir en las guerras, pero carecían del derecho a participar en el botín de las conquistas. Encontramos, por tanto, también ya en Esopo, y antes que en Solón, la expresión de la conciencia plebeya durante las contiendas heroicas. Las fábulas de Esopo culminan con las moralejas o los consejos con los que la plebe de las ciudades griegas se habría instruido durante esas contiendas.

“Tales consejos, por tanto, útiles para la vida civil libre, debieron de ser sentimientos que alimentaban las plebes de las ciudades heroicas, *dictados por la razón natural* [...]” (SN44, § 426. El subrayado es mío). En este pasaje volvemos a encontrar la referencia ya mencionada a la transición entre el pensamiento poético propio de la república aristocrática y el pensamiento racional propio de la república popular. Esta transición se advierte aquí, como en el caso de la máxima de Solón, en que, por un lado, el *contenido* igualitario de las fábulas, los consejos que predicán y ejemplifican, es considerado nada menos que el contenido de los “dictados por la razón natural”. Por otro lado, sin embargo, ese contenido aconsejado por la fábula se presenta a los plebeyos bajo una *forma* adecuada a un estado específico del desarrollo de la mente humana. Esta forma no sólo determina el género fábula y el ejemplo como medio de instrucción, sino también, y sobre todo, el hecho de que los plebeyos no se reconocen todavía como autores de esas fábulas, sino que las mismas son atribuidas a un autor imaginario: al carácter poético Esopo. Este desajuste transitorio entre el contenido racional y la forma poética de las fábulas parece indicar que la racionalidad, según Vico, comienza a desarrollarse desde un germen que se encuentra en los contenidos pensados y expresados por la conciencia de los plebeyos bajo las repúblicas aristocráticas.

Ese contenido racional logra expresarse de manera racional (y no meramente poética) recién con el advenimiento del pensamiento filosófico bajo la república

democrática. De esta manera, siguiendo a Vico, podrían entenderse las fábulas atribuidas a Esopo, las máximas y las leyes atribuidas a Solón y la filosofía ateniense del período clásico como expresión de tres momentos sucesivos del desarrollo de la mente humana. Los mismos corresponden a la fase final de ese desarrollo, en la que se despliega la última modificación de la mente humana, esto es la fase en la que la mente deja de percibir sus obras “con ánimo perturbado y conmovido” y comienza a reflexionar “con mente pura” (cfr. SN44, § 218). En esta fase final del despliegue de la mente humana pueden incluso reconocerse dos transiciones sucesivas. La primera puede caracterizarse por la sucesión de diversos medios de expresión y autoinstrucción de la plebe. Primero, las máximas de Solón suceden a las fábulas de Esopo como vehículos transmisores del contenido de los “dictados de la razón natural”, que la plebe ateniense se aconseja a sí misma. Esta sucesión aparece presentado en el siguiente pasaje: “y porque Esopo dio tales consejos mediante fábulas, hizo posible que después Solón los diera por máximas” (SN44, § 426). Luego la máxima de Solón es sucedida por la filosofía griega del período clásico. Esa sucesión es presentada por Vico como parte del último Corolario del libro cuarto de la *Scienza nuova*, referente al origen civil de la filosofía:

“De todo esto se concluye que tales principios de metafísica, de lógica y de moral surgieron de la plaza de Atenas. Y del consejo de Solón a los atenienses: ‘*Nosce te ipsum*’ [...] surgieron las repúblicas populares, de las repúblicas populares, las leyes y de las leyes surgió la filosofía [...]” (SN44, § 1043).

En este pasaje encontramos, por un lado, algo que ya conocemos por otros pasajes arriba examinados, referentes a la máxima de Solón, a saber: ella es un consejo dado a los (plebeyos) atenienses para que estos reconozcan ser de igual naturaleza que los patricios y les exijan igualarse en derechos civiles y políticos. Del cumplimiento de esta exigencia, contenida en la máxima mencionada, surgen las repúblicas populares. De estas surgen, a su vez, las leyes que institucionalizan la igualdad de los ciudadanos mentada por la máxima de Solón. Por otro lado, Vico afirma también en este pasaje una tesis que no encontramos en otro, referida al origen civil de la filosofía: “de las leyes surge la filosofía”, los “principios de metafísica, de lógica y de moral surgieron de la plaza de Atenas”¹⁴.

En el mencionado Corolario encontramos, por tanto, una nueva e interesante manera de comprender la relación entre el conocimiento reflexivo de sí mismo y el pensamiento filosófico. Vico afirma aquí que el conocimiento de sí mismo es una condición necesaria del pensamiento filosófico. Lo verdaderamente novedoso e interesante de esta afirmación se encuentra en la manera de presentar esta condición. Como ya se habrá advertido, lo prescrito por la máxima de Solón no consiste en una reflexión que busque en el conocimiento de sí mismo evidencias firmes uti-

lizables como fundamentos filosóficos, al modo del solipsismo metódico propio de la filosofía moderna de la conciencia. Esta intenta encontrar dichos fundamentos mediante un análisis del entendimiento humano. Pues bien, este sentido del conocimiento reflexivo, usual para la filosofía de la época, no se encuentra en la tesis viquiana referente al conocimiento de sí mismo como condición de la filosofía. Esta tesis se refiere más bien a las condiciones históricas imprescindibles para que surja el pensamiento filosófico. En el pasaje citado, Vico señala explícitamente cuáles son esas condiciones: las leyes de una república democrática. Como ya se señaló, estas leyes dependen, a su vez, de una condición previa: el reconocimiento reflexivo de la igualdad natural del género humano, justamente el reconocimiento prescrito por la máxima “*nosce te ipsum*”. De este reconocimiento surgen la república democrática y sus leyes; y de esta surge la filosofía. El pensamiento filosófico presupone, para Vico, por tanto, una forma de conocimiento de sí mismo que no remite a una reflexión sobre las facultades del espíritu humano, sino más bien a un reconocimiento del carácter único del género humano, a la igualdad natural de los ánimos humanos que establecen, conservan y transforman las instituciones el mundo civil.

Atendamos entonces a este último momento del desarrollo de la mente humana correspondiente al origen civil de la filosofía. Vico conecta de manera estrecha las instituciones de la república democrática y el origen histórico del entendimiento humano. Esta conexión se justifica del siguiente modo. En estas repúblicas los ciudadanos se reúnen en grandes asambleas legislativas. Allí ellos alegan “razones abstractas y universales” para presentar sus propuestas como adecuadas con la idea de una “utilidad común razonable” o bien común, como con la “voluntad común” que las transforma en leyes. Según Vico, la filosofía griega del período clásico surge de la observación de la práctica legislativa de la asamblea democrática ateniense. En esta asamblea, los ciudadanos se reúnen y votan leyes. Esta acción colectiva supone el pasaje de la particularidad y la diversidad de las voluntades de los ciudadanos a una universalidad común plasmada en la ley. Según Vico, Sócrates pudo pensar filosóficamente los “géneros inteligibles o universales abstractos” gracias a su experiencia de la actividad legislativa democrática, en la que las voluntades particulares se unen en “una idea conforme a la utilidad común a todos”¹⁵. Evidentemente, un presupuesto necesario de la asamblea legislativa democrática es que hay algo común a todos los ciudadanos y que todos lo tienen en igual proporción. Sólo así es posible atribuir el mismo valor a cada una de las voluntades que votan en la asamblea. Ese algo común no es otra cosa que la ya mencionada naturaleza humana única, repartida de manera equitativa, uniforme y homogénea en todos los miembros de la asamblea. Este presupuesto permite hacer abstracción de las diferencias entre las voluntades particulares y considerar a la ley votada por la asamblea como expresión de una voluntad común. Al observar este procedimiento democrático, Sócrates habría tenido la ocasión para formular su doctrina de los universales inteligibles.

La influencia del procedimiento legislativo democrático sobre el pensamiento filosófico habría, según Vico, continuado en Platón. Este habría observado, en primer lugar, que en las asambleas públicas de la Atenas democrática ocurría un fenómeno digno de atención: “Las mentes de los hombres particulares, que se apasionan cada una con lo útil propio, se conformaban en una idea desapasionada de la utilidad común” (SN44, § 1041). Según Vico, Platón habría observado algo notorio en el comportamiento de los ciudadanos de la democracia ateniense, algo que los distinguía de otros individuos. Por lo general, los seres humanos actúan para satisfacer intereses egoístas y se encuentran “tiranizados por el amor propio” o, como dice este pasaje, “se apasionan cada uno con lo útil propio”. Lo novedoso del comportamiento del ciudadano de la polis democrática consiste en que, como miembro de la asamblea, se interesa por algo que trasciende sus intereses meramente egoístas. En términos de Vico, las mentes de los ciudadanos democráticos convergen en “la idea desapasionada de una utilidad común”. La experiencia inusual de este comportamiento de sus conciudadanos habría servido a Platón para considerar las ideas por sí mismas, esto es, haciendo abstracción de las mentes que las piensan. Según Vico, las “ideas inteligibles” de la teoría platónica serían una transposición filosófica de la “idea desapasionada de utilidad común” presente en la asamblea legislativa de la democracia ateniense. La distinción entre el interés particular y el interés común, operada por el procedimiento legislativo, habría sido la ocasión para que el filósofo separara en su teoría las ideas de las mentes que las piensan y las ubicara en un mundo aparte. La idea perfecta de justicia, independiente de las mentes humanas que la piensan, habría surgido, según Vico, bajo condiciones históricas precisas, en las que los autores del mundo civil, plenamente conscientes de su actividad instituyente, traducían el bien común en términos de leyes votadas por la asamblea democrática.

La teoría platónica de las ideas es el resultado de una reflexión filosófica que toma como punto de partida la experiencia política de la república democrática. Ésta, a su vez, presupone el cumplimiento de la máxima igualitaria atribuida a Solón. El reconocimiento de la igualdad de los ánimos, prescrito por esta máxima, es una condición del procedimiento legislativo democrático, en el que éstos se independizan de las pasiones que usualmente los tiranizan y se conforman con la idea de una utilidad común. La democracia ateniense habría permitido, entonces, que Platón contemplara el ánimo de sus conciudadanos independizado de sus pasiones egoístas y orientado exclusivamente por la idea perfecta de justicia, objeto privilegiado de su célebre diálogo *República*.

La experiencia de la práctica legislativa de la Atenas democrática habría influido, según Vico, también en la teoría política de Aristóteles. Éste habría encontrado en esa experiencia una peculiar relación entre las voluntades de los conciudadanos, sus pasiones y las leyes, que le habrían permitido concebir filosóficamente la noción de la virtud ética fundamental. En las buenas leyes, votadas por la asam-

blea democrática, se encuentra plasmada una “voluntad libre de pasiones”, propia del hombre justo (cfr. *SN44*, § 1042). La idea de justicia distributiva, así concebida, a partir de la experiencia legislativa de la democracia ateniense, aparece como el fundamento que ordena a las distintas virtudes en el Estado: la prudencia en el senado, la justicia distributiva en los erarios, la conmutativa en los tribunales y la fortaleza en el ejército. También la doctrina aristotélica sobre las virtudes éticas tendría, según Vico, su origen en la experiencia política de la democracia ateniense.

La teoría viquiana sobre el origen civil de la filosofía se refiere al último momento del desarrollo de la mente humana, al establecimiento de la última modificación de la mente humana, la razón, surgida durante las contiendas heroicas entre patricios y plebeyos. La máxima que estos últimos atribuyen a Solón les exige conocer la naturaleza humana común sobre la que se establece la libertad popular. La doctrina civil de la democracia ateniense se asienta sobre el cumplimiento de dicha máxima. La misma contiene una condición indispensable para liberar los ánimos plebeyos del dominio patricio. En la metafísica, la lógica y la moral elaboradas por los filósofos griegos del período clásico se encuentra un resultado del reconocimiento político de la naturaleza humana común, prescrito por la máxima “*nosce te ipsum*”.

5. Ciencia y autoconciencia

En la *Scienza nuova*, el conocimiento de sí mismo no se considera sólo desde el punto de vista genético como una condición del surgimiento y desarrollo de la racionalidad de la mente humana en el curso histórico que recorren las naciones. Además de este punto de vista, reconstruido en los apartados anteriores, la ciencia viquiana considera el conocimiento de sí mismo como una condición del conocimiento científico que la mente racional totalmente desplegada puede tener del mundo civil, en cuanto éste es su propia obra. Al considerarlo de esta manera, Vico comienza por destacar la dificultad del conocimiento de sí mismo. Esta se origina en la inclinación natural de la mente humana a mirar sólo los cuerpos externos y “sólo con mucha dificultad entenderse a sí misma por medio de la reflexión” (*SN44*, § 236). Esta inclinación natural no sólo ha determinado el comportamiento de los seres humanos durante las edades bárbaras, en las que no se reconocen todavía como autores del mundo civil, sino que afecta también a los filósofos. Movidos por dicha inclinación, éstos han intentado obtener la ciencia del mundo natural y olvidaron meditar sobre el mundo civil. Sin embargo, advierte Vico, una mente sólo puede conocer científicamente (o por principios) su propia obra. Por ello, sólo Dios puede conocer la naturaleza y la mente humana sólo puede conocer científicamente el mundo civil.

Según Vico la dificultad de reflexionar, causada por la mencionada inclinación natural de la mente humana, ha impedido, primero, que ésta se conociera a sí misma como la autora del mundo civil y, luego, que se reconociera como la porta-

dora de los principios del mundo civil. Estos principios permiten tanto establecer las instituciones de este mundo como conocerlas científicamente. Los mismos, según Vico, se pueden y se deben encontrar en las modificaciones de nuestra propia mente humana (SN44, § 331).

En otro lugar he presentado una hipótesis hermenéutica que permite comprender la posibilidad del conocimiento científico del mundo civil atendiendo a la relación mencionada entre principios civiles y modificaciones mentales¹⁶. Aquí sólo quisiera destacar la conexión entre la reflexión originaria, prescrita por la máxima atribuida a Solón, y esta reflexión filosófica, en la que la mente del científico encuentra en sí misma los principios que rigen el objeto que intenta conocer. Mediante la primera, el ser humano reconoce su naturaleza humana común y se reconoce a sí mismo como el autor del mundo civil. Esta autoría es una “verdad, que de ningún modo puede ponerse en duda” para la ciencia del mundo civil. De esa verdad se sigue, del siguiente modo, la posibilidad de la Ciencia nueva. Si el ser humano es el autor del mundo civil, los principios que lo rigen deben estar contenidos ya en las modificaciones de su propia mente. El conocimiento del mundo civil a partir de sus principios es lo que se denomina la Ciencia del mundo civil. Esta Ciencia es posible para la mente humana porque ella encuentra dichos principios en sí misma mediante la reflexión.

De esta manera, el conocimiento de sí mismo que los plebeyos obtienen en el curso de su lucha con los patricios establece una condición imprescindible no sólo de la república popular, sus leyes y la filosofía en general, sino también de la Ciencia del mundo civil, que lo conoce partiendo de los principios que yacen en las modificaciones de nuestra mente humana.

Notas

1. GIAMBATTISTA VICO, *Opere filosofiche*, Sansoni, Florencia, 1972. Hay traducción en: ID., *Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, trad. de F.J. Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona, 2002. pp. 3-13.

2. Véase: ALBERTO MARIO DAMIANI, “La idea de *animus* en las primeras obras de Giambattista Vico”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXVI, 1, 2000, pp. 85-109.

3. Giambattista Vico, *De mente heroica*, en: ID., *Scritti Vari e pagine sparse, Opere*, vol. VII, al cuidado de Fausto Nicolini, Laterza, Bari, 1940, pp. 1-22. Hay traducción en: G. VICO, *Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, cit., pp. 195-211.

4. GIAMBATTISTA VICO, *Liber Metaphysicus. Risposte*, Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1979, pp. 22-151. Hay traducción en: G. VICO, *Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, cit., pp. 127-192.

5. Véase: ALBERTO MARIO DAMIANI, *Giambattista Vico. La ciencia anticartesiana*, Almagesto, Buenos Aires, 2000, pp. 41-53; ID., “Vico y la estrategia racionalista”, *Endoxa*, n. 13, 2000, pp. 121-132; ID., “Las críticas de Vico a Descartes”, *Cuadernos de Filosofía*, n. 45, 1999, pp. 39-48.

6. Para refutar a los escépticos Vico se limita a mostrar que conocemos efectivamente nuestras propias obras por sus causas, por ejemplo: los objetos geométricos por el procedimiento de su construcción.

7. GIAMBATTISTA VICO, *Principi di una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), en: ID., *Opere*, ed. de Andrea Battistini, Mondadori Ed., Milán, 1990. En adelante: SN44, §. Hay traducciones españolas en las editoriales Tecnos (1995) y Orbis (1985).

8. Véase: NORBERTO BOBBIO, “Vico e la teoria delle forme di governo”, *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*, VIII, 1978, pp. 5-27.

9. Sobre la naturaleza del conflicto en la filosofía política de Vico véase: PIERRE GIRARD, *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la ‘Scienza nuova’*, PUPS, París, 2008, pp. 292-304. Sobre las concepciones viquianas de las causas y fundamentos de la guerra véase: FRANCISCO J. NAVARRO GÓMEZ, “De la guerra o la concepción viquiana del uso de la fuerza pública externa”, *Cuadernos sobre Vico*, 21/22, 2008, pp. 91-108.

10. Vid. LEÓN POMPA, “La función del legislador en Giambattista Vico”, *Cuadernos sobre Vico*, 5-6, 1995-1996, pp. 139-153.

11. Para los patricios, descendientes legítimos de los primeros padres de familia, la sucesión de las instituciones básicas del mundo civil es: religión, matrimonios, sepulturas (por las que se establece el derecho originario de apropiación de la tierra). Para los plebeyos, en cambio dicha sucesión se invierte: derecho de propiedad, matrimonio (por el que se garantiza el derecho a legar y a heredar) y derecho a legislar. He desarrollado esta inversión en: ALBERTO MARIO DAMIANI, “La secolarizzazione politica nella *Scienza Nuova*”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XXX, 2000, pp. 213-229.

12. Sobre la metafísica de la mente humana, véase el trabajo de José Manuel Sevilla Fernández, *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico. Un estudio sobre la concepción viquiana del hombre, de su mundo y de su ciencia*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988.

13. Cuenta esa fábula que los tres animales se asocian para ir de caza. Cuando terminan, el león le dice al asno que reparta el botín. El asno reparte en partes iguales y le pide al león que escoja la suya. El león se indigna, devora al asno y le pide a la zorra que reparta el botín. La zorra pone de un lado casi todo y del otro sólo una pequeña porción. Lo llama al león para que escoja su parte. El león le pregunta quién le enseñó a repartir tan bien. La zorra responde: “la desgracia del asno”. Cfr. *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*, P. Badenas de la Peña, J. López Facal, Ed. Gredos, Madrid, 1978, p. 107.

14. Sobre la tesis viquiana del origen civil de la filosofía, véase: PIETRO PIOVANI, *La filosofía del diritto come scienza filosofica*, Giuffrè, Milán, 1963, pp. 197-256; ROBERTO ESPOSITO, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Liguori, Nápoles, 1980, pp. 239-242; VINCENZO VITIELLO, “Vico entre historia y naturaleza”, *Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1995-1996, pp. 169-200.

15. Según Vico, el método socrático habría sido inductivo, ya que el género abstracto se formaría por composición partiendo de lo uniforme hallado en los particulares. (Cfr. *SN44*, § 1040).

16. Vid. ALBERTO MARIO DAMIANI, *Domesticar a los gigantes. Sentido y praxis en Vico*, UNR Editora, Rosario, 2005, pp. 305-318.

* * *

