

# La actualidad de la filosofía política de Giambattista Vico

---

**Alberto Mario Damiani\***

UBA-UNR-CONICET

damial@filo.uba.ar

<https://orcid.org/0000-0001-6571-2525>

Revista Cultura Económica

Año XLIII • N°110

Diciembre 2025: 1-12

<https://doi.org/10.46553/cecon.43.110.2025.p1-12>

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es examinar *el problema* de la actualidad de la filosofía política de Giambattista Vico. Para ello comienzo presentando la pregunta por la actualidad de un sistema filosófico, en general, y de la ciencia víquiana, en particular. Luego analizo el sentido asignado por Vico de la expresión “filosofía política”. Por último, extraigo algunas conclusiones sobre la actualidad de su filosofía política.

**Palabras clave:** Vico; actualidad; filosofía política; filosofía monástica.

## *The Contemporary Relevance of Giambattista Vico's Political Philosophy*

**Abstract:** *The objective of this essay is to examine the current relevance of Giambattista Vico's political philosophy. To this end, I begin by raising the question of the current relevance of a philosophical system in general, and of Vico's science in particular. I then analyze the meaning Vico assigned to the term "political philosophy." Finally, I draw some conclusions about the relevance of his political philosophy.*

**Keywords:** Vico; current relevance; political philosophy; monastic philosophy.

---

\* Recibido: 15/09/2025 – Aprobado: 12/11/2025

Mediante el presente trabajo me propongo examinar *el problema* de la actualidad de la filosofía política de Vico. Para cumplir con este propósito, comenzaré presentando la pregunta por la actualidad de un sistema filosófico, en general, y de la ciencia viquiana, en particular (1). Luego me detendré a analizar el modo en que nuestro autor comprende el sentido de la expresión “filosofía política” (2). Por último, presentaré algunas observaciones sobre la actualidad de su filosofía política, intentando ser consecuente con mi propuesta sobre el sentido de la pregunta por esa actualidad (3).

## I. La actualidad de un sistema filosófico

La pregunta por la actualidad de un sistema filosófico formulado hace siglos puede comprenderse de diversas maneras, entre las que quisiera destacar dos posibles. Una manera usual de comprender esta pregunta consiste en atender, por un lado, a los problemas, tesis y argumentos discutidos en los debates filosóficos actuales y, por el otro, destacar los aspectos de ese sistema filosófico, que guardan alguna afinidad con estos problemas, tesis y argumentos actuales. La tarea propuesta por esta manera de comprender la pregunta por la actualidad de un clásico parece reducirse a buscar en su obra indicios de algo que pueda resonar cercano a esos debates. Esta primera manera de comprender la actualidad de un clásico histórico-filosófico padece, a mi juicio, de un defecto insuperable, consistente en suponer de antemano el sentido y la validez de los problemas, tesis y argumentos discutidos en la agenda filosófica contemporánea.

El mencionado supuesto es deficitario porque nos impide aprovechar una conexión que la filosofía, a diferencia de otras disciplinas, mantiene con su propia historia. Me refiero a la permanente vigencia de los problemas, tesis y argumentos contenidos en las obras clásicas. Esta vigencia nos obliga a considerar a sus autores, fallecidos hace siglos, como interlocutores imprescindibles en las discusiones filosóficas actuales. El reconocimiento de este déficit nos conduce a considerar una manera alternativa de comprender la actualidad de un clásico filosófico. Según esta manera, no necesitamos estar tan seguros del sentido y de la validez de los problemas, tesis y argumentos filosóficos actuales. Gracias a esta incertidumbre, debemos recurrir a autores clásicos no para buscar afinidades e indicios sino *para aprender* algo valioso que ellos descubrieron pero que se encuentra ausente en los debates filosóficos actuales. Este aprendizaje nos permite corregir y rectificar la perspectiva actual, que consideramos solo como el punto de partida de la investigación filosófico-sistemática.

Si consideramos ahora la pregunta por la actualidad filosófica no en general, sino específicamente respecto de la *Ciencia nueva* publicada por nuestro autor hace trescientos años, podemos encontrar en la historia de los estudios viquianos durante el siglo XX algunos ejemplos ilustrativos del mencionado modo deficitario de plantear esa pregunta. Un primer ejemplo se remonta a 1911, cuando Benedetto Croce publica un libro titulado *La filosofía di Giambattista Vico*. Este libro contiene una interpretación idealista de la ciencia viquiana, según la cual los principios sobre la naturaleza común de las naciones son presentados como una anticipación sorprendente de algunas tesis formuladas por Georg W. F. Hegel en sus lecciones berlinesas sobre filosofía de la historia universal. Este libro de Croce generó una célebre polémica con intérpretes católicos de nuestro autor, tales como Luigi Bellofiore (1962) y Franco Amerio (1947), quienes, por un lado, rechazaban la asimilación de la noción viquiana de Providencia divina a la de la razón que, según Hegel, rige el mundo histórico de manera inmanente y, por el otro, sostenían que dicha noción solo puede comprenderse en el marco de la concepción teológica de Santo Tomás de Aquino.

La mencionada polémica hermenéutica tuvo el mérito de alimentar los estudios viquianos durante varias décadas con importantes contribuciones de ambas corrientes de interpretación. Sin embargo, hoy puede advertirse el déficit ya aludido en la manera común en que los participantes de esta controversia se esfuerzan por reconocer en la obra de Vico una presunta actualidad que termina asimilando algunas tesis de nuestro autor a las posiciones preconcebidas por los intérpretes. A mi juicio, el precio pagado por esas “actualizaciones” es demasiado alto. Desde el punto de vista histórico-filosófico puede advertirse que ambas posiciones hermenéuticas parecen desatender, por un lado, al hecho de que en la base textual disponible no se encuentran referencias explícitas ni a la trascendencia ni a la inmanencia de la Providencia divina y, por el otro, al modo en que nuestro autor se refiere expresamente a su confesión católica en su réplica a las críticas contenidas en una reseña a la primera edición de la *Ciencia nueva*, reseña publicada en el *Acta eruditorum* de Leipzig en 1727. En esa réplica, conocida como *Vici vindiciae*, nuestro autor advierte que su crítico alemán ha pasado por alto la relación entre tres principios filosóficos de la Ciencia que pretende impugnar. Como es sabido, estos principios son la Providencia divina, el sentido común y el libre albedrío, ilustrados por Vico con la metáfora del arquitecto, la regla y el operario del mundo de las naciones. Vico sostiene en esta réplica que el error de interpretación de su crítico se encuentra en las doctrinas de Lutero y Calvino, quienes, según nuestro autor, introducen por la fuerza en el

cristianismo la creencia estoica en el destino y niegan la libertad de la voluntad humana.

La controversia entre intérpretes idealistas y católicos, a pesar de basarse en una comprensión deficitaria del sentido de la actualidad de nuestro filósofo, permitió, como ya señalé, avanzar notablemente en las investigaciones histórico-filosóficas sobre la obra de Vico. Luego de décadas de ebullición, esa controversia terminó por agotarse. Un cambio de dirección de los estudios viquianos durante el siglo XX es registrado por la consigna con que Pietro Piovani titula un artículo programático, publicado en 1968: “Vico senza Hegel”, en el que propone interpretar la obra de nuestro autor con independencia de la mencionada perspectiva hegeliana inaugurada por Croce. Esta propuesta razonable, sin embargo, viene acompañada por la cuestionable asociación de la Ciencia viquiana con la concepción epistemológica de Wilhelm Dilthey sobre las *Geisteswissenschaften*. Esta asociación ha tenido una amplia recepción en los estudios viquianos como se muestra, por ejemplo, en la influyente interpretación de Isahia Berlin (1969). La misma, sin embargo, resulta cuestionable porque parece limitarse a sustituir a Hegel por Dilthey, ignorando las grandes diferencias que separan a este último de la perspectiva de nuestro autor (cf. Damiani, 1997). Esta manera deficitaria de concebir la pregunta por la actualidad de la *Ciencia* viquiana persiste, por tanto, a pesar de los cambios de los autores convocados según las preferencias ocasionales de los intérpretes.

Esta persistencia puede registrarse incluso cuando se intenta integrar a nuestro autor dentro de una supuesta tradición católica moderna, a la que pertenecerían, entre otros, también Descartes, Malebranche y Rosmini (cf. Del Noce, 1992). Este intento, motivado por los intereses doctrinarios del intérprete, parece pasar por alto los motivos del exilio de Descartes en Holanda y en Suecia, el registro del *Tratado de la verdad* y de algunas proposiciones de Rosmini en el *Index* del Santo Oficio, para no hablar de las dificultades de nuestro autor para obtener el *imprimatur* eclesiástico, a pesar de la dedicatoria de la *Ciencia nueva* al cardenal Lorenzo Corsini, quien luego llegó a ser el Papa Clemente XII (cf. Costa, 2013).

La consideración de estas maneras deficitarias de comprender la actualidad de nuestro filósofo puede quizás permitirnos evitar la tentación de proyectar los problemas, tesis y argumentos presentes en las discusiones filosóficas actuales sobre la obra del napolitano, para encontrar afinidades que la “actualicen” en este sentido y optar, en cambio, por un camino más difícil de transitar pero mucho más promisorio, que nos permita aprender

algo nuevo y, en consecuencia, rectificar la formulación de esos problemas, tesis y argumentos.

## **II. El concepto de filosofía política**

Hasta aquí examiné brevemente la pregunta por la actualidad de un sistema filosófico en general y la de nuestro filósofo en particular. A continuación, quisiera detenerme en el significado que Vico asigna a la expresión “filosofía política”.

Usualmente se denomina “filosofía política” a una disciplina filosófica particular que suele formar parte de un sistema filosófico más amplio, al que pertenecen otras disciplinas particulares, tales como lógica, metafísica, ética, estética, etc. Suele identificarse la filosofía política de un autor con aquella parte de su sistema que se ocupa de una problemática política, es decir, de un conjunto de problemas interconectados, referentes, por ejemplo, a la soberanía estatal, las obligaciones y los derechos de los ciudadanos, la naturaleza de la constitución, las formas de gobierno, la división de poderes, la legitimidad del poder político, etc. En todo sistema filosófico estos problemas filosófico-políticos están conectados lógicamente con las otras partes del sistema, de tal manera que las soluciones propuestas a estos problemas a la vez dependen de y condicionan las tesis y argumentos formulados en las otras disciplinas filosóficas del mismo sistema. Para ilustrar esta dependencia recíproca puede pensarse en la conexión entre la teoría platónica de las ideas y la teoría de la justicia que de ella se deriva, o entre la antropología hobbesiana y la consecuente teoría de la soberanía, o entre la crítica kantiana de la razón pura y la metafísica de las costumbres o entre lógica y derecho en Hegel.

Quisiera destacar aquí el siguiente hecho. La expresión “filosofía política” no es utilizada por nuestro autor con este significado que hoy se ha vuelto usual. Esto significa que en su obra esta expresión no se refiere a una disciplina filosófica particular, dedicada a la problemática indicada, sino a un tipo o especie de filosofía. Según Vico, todos los problemas estudiados por las distintas disciplinas filosóficas pueden ser tratados desde dos perspectivas distintas e incompatibles entre sí: una perspectiva política y otra monástica. Esta curiosa acepción de la expresión “filosofía política” conduce, por un lado, a utilizar esta expresión para designar no una disciplina filosófica sino cierto tipo de sistemas filosóficos completos y, por el otro a que no toda consideración filosófica del poder estatal pueda ser denominada con esa expresión.

La diferencia entre las filosofías políticas y las monásticas reside, según Vico, en que las primeras rechazan y las segundas admiten la idea de Providencia divina. Nuestro autor, distingue además entre dos tipos de filosofías monásticas: estoicismo y epicureísmo. Las filosofías estoicas proponen el apaciguamiento de los sentidos y suponen que la voluntad carece de libre albedrío y se encuentra encadenada al destino. Las filosofías epicúreas proponen que la conducta humana se rija por los sentidos y, por consiguiente, abandonan la orientación de la vida humana a la contingencia. A diferencia de estas filosofías, las filosofías políticas coinciden con las religiones y los legisladores de todas las comunidades *políticas*, tanto antiguas como modernas, en la admisión de la providencia divina. Mientras que las religiones de todas las comunidades políticas atribuyen a la divinidad una mente libre, las doctrinas estoicas suponen que la voluntad divina se encuentra necesariamente determinada por el destino y las epicúreas solo admiten la existencia de cuerpos.

Según esta acepción, una teoría filosófica puede ser calificada de “política” no por el objeto que estudia, sino por los principios que utilice para estudiarlo. Ello permite aclarar el hecho de que Vico no clasifica como “filósofos políticos” a Maquiavelo, Hobbes, y Spinoza (cf. *Sn44*, 1109). A pesar de que los tres formularon célebres teorías sobre el poder estatal, los dos primeros son considerados por nuestro autor como discípulos modernos de Epicuro y el último como un estoico moderno. A pesar de que estos tres filósofos formularon teorías referentes al poder estatal, los tres serían, según Vico, filósofos monásticos, también llamados “solitarios”, porque sus principios no son los del sentido común del género humano, que permitieron gobernar las comunidades políticas tanto en la antigüedad como en la modernidad.

Según Vico, el mundo civil es obra humana. Ello significa que las instituciones que lo componen son establecidas, conservadas y transformadas voluntariamente por los seres humanos. El arbitrio humano es por naturaleza incierto, pero se hace certero y se determina por el sentido común, es decir, por los juicios sin reflexión comúnmente sentidos por los autores del mundo civil. Esas certezas son sentidas en común por grupos más o menos amplios, tales como un orden, un pueblo, una nación o todo el género humano (cf. *Sn44*, 141 y 142). Estas certezas compartidas por los gobernantes y los gobernados hacen posible la relación entre mandato y obediencia, constitutiva tanto de las formas de gobierno económicas y políticas, como de la relación entre la mente y el cuerpo al interior de naturaleza humana. El

desarrollo de las formas de gobierno en el curso histórico que recorren las naciones antiguas y en el *ricorso* que recorren las modernas tiene un correlato antropológico en lo que Vico denomina la historia de la naturaleza humana (*Sn44*, 368). Este desarrollo comienza con formas de gobierno bárbaro dependientes de una mentalidad mítica y, gracias al despliegue progresivo de la mente y el ánimo, culmina en formas de gobierno humanas y en una mentalidad racional. La ausencia de la relación mandato/obediencia impide tanto el establecimiento y la conservación de las instituciones como el surgimiento y el despliegue de las facultades mentales y anímicas. Vico reconoce esa ausencia tanto en el *stato ferino* que precede al curso histórico, como en la *barbarie della riflessione* que lo sucede, cuando el mundo civil se degrada en mundo físico y la naturaleza humana se degrada en naturaleza animal.

Los juicios sin reflexión que garantizan las distintas formas de la relación mandato/obediencia a lo largo del curso histórico recorrido por las naciones son sentidos en común como ciertos por las conciencias de los autores del mundo civil. Estas certezas son siempre un resultado de la persuasión, pero esta se logra de diversa manera en las distintas edades de ese curso. En las formas de gobierno bárbaras, la relación mandato/obediencia depende de certezas comunes, referentes a criterios de justicia distributiva, logradas por la persuasión “natural” del pensamiento mítico, denominado por Vico “sabiduría poética”. En las formas de gobierno humanas esa relación depende, en cambio, de certezas logradas por la persuasión “artificial” de la elocuencia. Durante la denominada barbarie de la reflexión, la filosofía se degrada en escepticismo, la elocuencia en sofística y desaparece todo medio para que apenas dos seres humanos puedan ponerse de acuerdo. De esta manera se disuelve la condición para que una “mente humana común” gobierne los cuerpos de los autores del mundo civil mediante la persuasión de sus ánimos (cf. *Sn44*, 1102, 1106).

A pesar de los cambios del contenido de las certezas comúnmente sentidas por gobernantes y gobernados a lo largo del curso histórico que recorren las naciones antiguas y modernas y de los mecanismos de persuasión que las generan en las edades bárbaras y humanas, Vico cree haber descubierto un núcleo básico e invariable, sentido en común por todo el género humano, consistente en tres certezas: que existe la providencia divina, que se deben transformar las pasiones en virtudes y que el alma es inmortal. Estas tres certezas constituyen la regla seguida por los autores del mundo civil en su tarea de establecer, conservar y transformar las instituciones en el

mencionado curso histórico, según el plan providencial. A ello se debe que la legislación y las religiones de todas las naciones se asienten sobre esas certezas y que puedan denominarse “filosofías políticas” a aquellos sistemas que las admiten como principios filosóficos.

Según Vico, su ciencia nueva permite conocer el mundo civil de modo científico porque, al igual que la geometría, adopta como principios teóricos los mismos principios utilizados para establecer el objeto investigado, aunque la realidad de las instituciones sea mayor que la de las ficciones geométricas (cf. *Sn44*, 349). Su ventaja, como filosofía política en comparación con las filosofías monásticas, sin embargo, no se reduce a esta dimensión teórica o epistemológica, sino que abarca también una dimensión práctica señalada en la siguiente tarea que Vico le asigna a la filosofía: “La filosofía, para ayudar al género humano, debe alentar y dirigir al hombre caído y débil, no forzar su naturaleza ni abandonarlo a la corrupción” (*Sn44*, 129). La filosofía puede cumplir esta tarea práctica solo si atribuye al ser humano un ánimo libre, capaz de ser orientado por las ideas conocidas por la mente o, dicho de otra manera, si la atribuye a las ideas de la mente la capacidad de inducir al ánimo libre a adoptar un curso de acción. En ese sentido, solo las filosofías políticas atribuyen tal cosa a la naturaleza humana, porque sostienen que el arbitrio humano es por naturaleza incierto e indeterminado, pero determinable por los juicios sin reflexión del sentido común. Las filosofías monásticas, en cambio, no pueden cumplir con la tarea práctica que Vico asigna a la filosofía. Los estoicos no pueden porque suponen que la voluntad humana está determinada por el destino y los epicúreos, porque la suponen abandonada al azar.

La filosofía puede cumplir con la tarea práctica mencionada solo en la edad humana, bajo las repúblicas populares o las monarquías políticas, cuando los seres humanos se reconocen como autores de las instituciones del mundo civil. En las edades bárbaras, en cambio, bajo las monarquías familiares y las repúblicas aristocráticas, los ánimos de esos autores primitivos son orientados por las certezas que tienen respecto de las figuras míticas, denominadas por Vico “universales fantásticos” o “caracteres poéticos”. Esas primeras formas de gobierno permiten domesticar y civilizar esos ánimos mediante religiones crueles, leyes severas y castigos bárbaros. Esta sabiduría poética pierde su eficacia práctica cuando ese proceso histórico de domesticación y civilización está cumplido y, por consiguiente, los seres humanos se reconocen a sí mismos como autores del mundo civil. Bajo las repúblicas populares y las monarquías políticas, la tarea de orientar los

ánimos humanos ya no puede ser realizada por figuras míticas, sino por una peculiar combinación de filosofía política y elocuencia: la primera ilumina una mente humana totalmente desplegada y la segunda induce a los ánimos a establecer, conservar y transformar las instituciones democráticas y monárquicas de la edad humana.

### **III. La actualidad de la filosofía política de Vico**

Hasta aquí he examinado el peculiar significado que Vico asigna a la expresión “filosofía política”. Para terminar y cumplir con el objetivo anunciado al comienzo quisiera formular algunas observaciones sobre la actualidad de su filosofía política, intentando ser consecuente con mi propuesta sobre el sentido de la pregunta por esa actualidad.

Si tomamos la expresión “filosofía política” en su significado usual y no queremos simplemente encontrar afinidades con problemas, tesis y argumentos hoy corrientes en las discusiones actuales, sino que nos proponemos aprender algo de nuestro filósofo que permita corregir los déficits de la perspectiva actual, entiendo que la lectura de su *Ciencia nueva* nos permite tomar distancia de antinomias, cuya aceptación apresurada parece encontrarse presupuesta acríticamente en la actualidad como una matriz conceptual en torno a la cual se ordenan esos problemas, tesis y argumentos. Pensemos, por ejemplo, en el interesante debate de hace algunas décadas entre universalistas y comunitaristas en el marco de las teorías de la justicia. Por lo general, suele entenderse, por un lado, que los universalistas comprenden el concepto de justicia en términos de principios morales válidos para todos los seres humanos, con independencia de los condicionantes históricos, sociales y culturales. La validez de estos principios normativos podría, según esta concepción, justificarse racionalmente. Por otro lado, se suelen calificar de comunitaristas las posiciones que remiten el sentido del concepto de justicia a procedimientos hermenéuticos que adoptan principios cuya validez es relativa a la pertenencia de los seres humanos a diversas sociedades, con tradiciones culturales históricas y particulares. En este contexto, la actualidad de la *Ciencia nueva* consiste en que nos permite tomar distancia de la presunta antinomia entre estas posiciones porque formula principios universales y eternos que se realizan en el curso histórico de las diversas naciones antiguas y modernas. La clave de esta tercera posición parece encontrarse en una concepción histórico-evolutiva de la naturaleza humana, que parece anticipar actuales teorías del desarrollo psicogenético (cf. Blasi, 1976).

Otro ejemplo, conectado con el anterior, es el debate filosófico generado a finales del siglo XX por la afirmación de una presunta condición posmoderna supuestamente vigente en la sociedad actual (cf. Lyotard, 1979). Quienes afirmaron esa condición intentaron poner en cuestión los denominados “metarrelatos de emancipación” con los que el pensamiento moderno habría intentado justificar una concepción totalizante de un progreso histórico necesario e indefinido. En este otro debate, la actualidad de la *Ciencia nueva* reside en que nos permite advertir que el pensamiento filosófico moderno es mucho más complejo que lo pretendido por ese cuestionamiento. En ella nos encontramos con una concepción que, por un lado, reconoce en la historia de cada nación el despliegue progresivo de las facultades de la mente humana y de las instituciones establecidas, conservadas y transformadas por los seres humanos y que, por el otro, identifica esa historia como un ciclo vital o movimiento circular (en italiano, *corso*) análogo al que transita un individuo (cf. Damiani, 2018).

Si, en cambio, comprendemos la expresión “filosofía política” no en su significado usual sino en el asignado por nuestro filósofo, entiendo que su actualidad reside en que nos ofrece un criterio para distinguir entre propuestas filosóficas, atendiendo a ciertas condiciones de sentido y validez que me gustaría indicar brevemente. Como ya señalé, las filosofías políticas, en sentido viquiano, se caracterizan por atribuirle al ser humano una voluntad libre y capaz de ser orientada por las ideas y, por consiguiente, a las ideas humanas la capacidad de inducir a la voluntad para que adopte un curso de acción entre dos posibles. Esta atribución no es arbitraria sino *necesaria*, como puede advertir fácilmente quien *reflexione sobre los actos que realizamos, aquí y ahora, el autor y el lector de estas líneas*. Los actos de formular un problema, proponer una solución al mismo, esgrimir un argumento para sostenerla, alegar una objeción para impugnarla, son actos que solo pueden ser realizados por interlocutores capaces de determinar libremente su facultad de juzgar atendiendo exclusivamente a razones. Cuando realizamos esos actos les atribuimos a nuestros posibles interlocutores, implícita pero *necesariamente*, esa capacidad. No entablamos un diálogo filosófico con entidades carentes de esa capacidad. No habría que pensar, sin embargo, que la recíproca atribución de la capacidad de actuar atendiendo exclusivamente a razones es un atributo exclusivo de los interlocutores de un diálogo filosófico. La misma atribución se encuentra necesariamente en cualquier interacción humana, en la que los participantes se reconocen mutuamente como agentes responsables, es decir como autores de sus propias acciones, capaces de responder por ellas (cf. Damiani, 2017).

Todas las normas institucionales de lo que Vico denomina el mundo civil presuponen *necesariamente* la capacidad mencionada. Por ello, podemos aprender de nuestro autor a calificar como “políticas” a las filosofías que reconocen la necesidad de esta capacidad como la de un principio filosófico.

El carácter *necesario* de la mencionada atribución recíproca de la capacidad de actuar atendiendo exclusivamente a razones puede advertirse tan pronto como uno se encuentre con el intento de negarla. Este intento es propio de los filósofos que nuestro autor designó como “monásticos” o “solitarios”, es decir tanto los estoicos como los epicúreos. Los primeros afirman que la voluntad humana no es libre, sino que se encuentra forzosamente determinada por las causas eficientes como cualquier acontecimiento del orden natural. Los segundos afirman que las acciones humanas son producidas azarosamente y la voluntad humana no puede ser orientada por principios. Ambas afirmaciones, sin embargo, padecen de la siguiente inconsistencia: el acto de afirmarlas les atribuye a los posibles interlocutores una capacidad que el contenido de esas afirmaciones les niega. Como ya indiqué, la atribución de esta capacidad se encuentra presupuesta no solo en los actos lingüísticos, sino también en toda acción humana.

Por lo tanto, si comprendemos la expresión “filosofía política” en su acepción viquiana, entiendo que su actualidad reside en que nos permite distinguir entre propuestas filosóficas que son consistentes con sus condiciones necesarias de sentido y de validez y otras que contradicen esas condiciones. Así como Vico, calificaba a Maquiavelo y a Hobbes como epicúreos modernos y a Spinoza como un estoico moderno, nosotros también podemos calificar de “monásticos o solitarios” a los filósofos actuales que niegan que el ser humano sea portador de la capacidad de actuar atendiendo exclusivamente a razones y no advierten la inconsistencia pragmática en la que incurren mediante esa negación.

## Referencias bibliográficas

- Amerio, F. (1947). *Introduzione allo studio di Giambattista Vico*. Società Editrice Internazionale.
- Bellofiore, L. (1962). *La dottrina della Provvidenza in G. B. Vico*. Cedam.
- Berlin, I. (1969). A Note on Vico's Concept of Knowledge. En G. Tagliacozzo (Ed.), *Giambattista Vico An International Symposium* (pp. 371-377). JHUP.
- Blasi, A. (1976). Vico, developmental psychology and human nature. En G. Tagliacozzo y otros (Eds.), *Vico and Contemporary Thought* (pp. 672-697). Humanities Press.

- Costa, G. (2013). Vico y la Sagrada Escritura a la luz de un fascículo de la Inquisición. *Cuadernos sobre Vico*, 27, 35-49.
- Croce, B. (1911). *La filosofía di Giambattista Vico*. Laterza.
- Damiani, A. M. (1997). Vico y Dilthey. La comprensión del mundo histórico. *Cuadernos sobre Vico*, 7, 357-375.
- Damiani, A. M. (2017). Olvido, precipitación y reflexión. El discurso filosófico y sus condiciones trascendentales de sentido. *Ética y discurso. Red Internacional de Ética del Discurso*, 2(2), 5-16.
- Damiani, A. M. (2018). Un moderno muy actual. *Cuadernos sobre Vico*, 32, 87-91.
- Del Noce, A. (1992). *Da Cartesio a Rosmini*. Giuffre.
- Lyotard, J. F. (1979). *La condition postmoderne*. Minuit.
- Piovani, P. (1968). Vico senza Hegel. En AA.VV., *Omaggio a Vico* (pp. 551-586). Morano.
- Vico, G. B. (1725). *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti* (1725) (ed. Andrea Battistini, *Opere II*, Mondadori, Milano, 1990). Abreviado como: *Sn25*.
- Vico, G. B. (1729). Vici vindiciae. *Bulletino del Centro di Studi Vichiani*, XII-XIII, 1982-1983, 246-315.
- Vico, G. B. (1744). *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744) (ed. Andrea Battistini, *Opere I*, Mondadori, Milano, 1990). Abreviado como: *Sn44*.