

Las «octavas objeciones» de Vico: continuidad y discontinuidad con el cartesianismo

Juan F. Franck*

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

juan.franck@unsta.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0002-7480-0188>

Revista Cultura Económica

Año XLIII • N°110

Diciembre 2025: 13-27

<https://doi.org/10.46553/cecon.43.110.2025.p13-27>

Resumen: El texto explora la crítica de Vico al cartesianismo, resaltando su oposición al ahistoricismo de Descartes. Aunque a menudo se considera a Vico anticartesiano, el análisis destaca su oposición compartida con Descartes al libertinismo, una filosofía escéptica y relativista. Esta tesis de Augusto Del Noce parece encontrar apoyo en estudios más recientes. La *Scienza Nuova* ofrece una alternativa moral al cartesianismo, centrándose en el mundo creado por el hombre y el papel de la Providencia divina. Aunque existe una tensión en la audaz teorización de Vico, no hay una oposición irresoluble entre el *verum factum* y una guía providencial. Vico integra metafísica, historia y moralidad, haciendo hincapié en el orden de la historia humana y rechazando el libertinismo. Su obra tiende un puente entre el humanismo y la ciencia, abogando por una ciencia práctica y moral del mundo humano que trasciende las limitaciones cartesianas y aborda los retos de la modernidad.

Palabras clave: Giambattista Vico; libertinismo; cartesianismo; filosofía de la historia; Providencia divina.

Vico's «eighth objections»: continuity and discontinuity with Cartesianism

Abstract: The text explores Giambattista Vico's critique of Cartesian philosophy, emphasizing his opposition to Descartes' ahistoricism. While Vico is often seen as anti-Cartesian, the analysis highlights his shared opposition with Descartes to libertinism, a skeptical and relativistic philosophy. This thesis of Augusto Del Noce's seems to find support in more recent scholarship. Vico's *Scienza Nuova* offers a moral alternative to Cartesianism, focusing on the human-made world and the role of divine Providence. Even though there is a tension within Vico's bold theorizing, there is no irresoluble opposition between the *verum factum* principle and the guidance of Providence. Vico integrates metaphysics, history, and morality, emphasizing the order in human history and rejecting libertinism. His work bridges humanism and science, advocating for a

* Recibido: 12/09/2025 – Aprobado: 20/11/2025

practical, moral science of the human world that transcends Cartesian limitations while addressing the challenges of modernity.

Keywords: Giambattista Vico; libertinism; cartesianism; philosophy of history; divine providence.

Lo habitual es considerar a Giambattista Vico un anticartesiano. Frente a una visión racionalista, que exalta el modelo matemático de conocimiento, Vico lleva la filosofía al mundo civil y reivindica la imaginación, lo simbólico, las tradiciones de la humanidad, la posibilidad y más aún la necesidad de una ciencia de la historia, etc. Todo esto es cierto y no podría negarse que en toda la obra viquiana hay una oposición a Descartes. Sin embargo, también puede leerse a Vico desde la perspectiva de su enfrentamiento a un adversario común al cartesianismo, a saber, el pensamiento libertino, al que sería más fácil reconducir los más declarados adversarios modernos de Vico: Maquiavelo, Spinoza, Hobbes, Bayle. Mi propósito es esbozar una posible continuidad entre la *Ciencia nueva* y la intención antilibertina del pensamiento de Descartes, retomando lo sugerido por Augusto Del Noce. Tomo la expresión «octavas objeciones» de su importante volumen *Cartesio* (1966). Allí el autor sostiene esa posibilidad, aunque para completar su posición tanto sobre Descartes como sobre Vico y las relaciones entre ambos, hay que consultar también su famoso *Il problema dell'ateismo* (1965) y *Da Cartesio a Rosmini* (1992). Según Del Noce, la *Ciencia nueva* podría verse también como la puesta de relieve de un aspecto descuidado por el filósofo francés en su crítica a los libertinos, lo que se podría llamar el relativismo historicista.

La hipótesis parecerá arriesgada, pero antes de entrar en algún detalle el lector familiarizado con Vico podrá encontrarla plausible en el modo en que este se refiere a Descartes y a los cartesianos en su *Vita*. Aunque no oculta sus críticas, y al mismo tiempo deja ver el sesgo gassendista con el que el pensamiento cartesiano era leído en Nápoles en aquella época, Vico lo coloca junto a Pascal y a Malebranche en el fracasado intento de elaborar una moral acorde con la religión cristiana. En Pascal solo encontraríamos *lumi sparsi*, mientras que Malebranche no habría obtenido una moral a partir de la metafísica de Descartes.

Renato (...) trazó luego algunas primeras líneas de metafísica al modo de Platón (...) Y su metafísica no dio como fruto ninguna moral que se acomodase a la

religión cristiana (...) ni el padre Malebranche supo tampoco elaborar sobre ella un sistema de moral cristiana, y los *Pensamientos* de Pascal son también luces sueltas (Vico, 1990a: 21-22).

Sin forzar el texto se puede ver en estos fragmentos algo así como la frustrada expectativa de una respuesta más adecuada al materialismo y al escepticismo de parte del pensamiento cartesiano, una respuesta no en primer lugar epistemológica, sino metafísica y moral. Lo que habría impedido esa moral sería la inadecuada metafísica cartesiana, más consonante con el epicureísmo según la lectura de Vico, influido en esto también por el libro de Regius, que circulaba en Nápoles (Vico, 1990a: 20). El intercambio con Paolo Mattia Doria le servirá luego para confirmar el carácter defectuoso de la metafísica cartesiana frente a la mayor seguridad y consistencia de la platónica: “lo que Doria admiraba de sublime, grande y nuevo en Renato, Vico advertía como antiguo y vulgar entre los platónicos” (Vico, 1990a: 29).

I. Vico, el libertinismo y la ahistoricidad de Descartes

El modo en que Del Noce llega a afirmar la importancia de Vico en la filosofía post-cartesiana es bastante complejo, pero se enmarca en el mismo cuadro que da origen al pensamiento de Descartes, en el que el libertinismo juega un papel central. Como es sabido, el libertinismo no es una escuela bien definida, sino una corriente filosófica bastante variada, en la que se da una confluencia de motivos escépticos, averroístas, alejandrínistas, epicúreos y estoicos, junto al afán erudito y de libertad de pensamiento, que los distinguiría como *esprits forts* frente al vulgo ignorante y supersticioso (Leocata, 1997; Pintard, 2000; Gregory, 1981). Sin embargo, a pesar de la variedad de influjos, puede hablarse de tres momentos constitutivos, bien entrelazados entre sí: el humanismo escéptico, el naturalismo y la idea de que el mundo humano (la política, la religión, la moral, la filosofía) sigue las mismas leyes que el mundo natural, con su nacer y su perecer, es decir, que no manifiesta ni refleja nada permanente, que sugiera algo metafísico. Según estos tres momentos divide Del Noce las grandes críticas dirigidas contra los libertinos:

La crítica a la más superficial de sus características, el escepticismo, sin salir del ámbito mismo del naturalismo, es la posición de Gassendi; la crítica del libertinismo en relación a la metafísica naturalista subyacente es la posición cartesiana; la crítica, finalmente, que lo alcanza en su rasgo principal de historicismo relativista, constituye la peculiaridad de la filosofía de Vico (Del Noce, 1966: 462).

Aunque parezca una simplificación apresurada, este ordenamiento de las críticas tiene la ventaja de recoger tres tipos de objeciones al libertinismo, que podrían verse como tipos generales de la crítica a una posición filosófica cualquiera: el primero busca la mayor conciliación posible, sin ahondar en las tesis metafísicas que la sostienen; el segundo va directamente a esa metafísica y ofrece una elaboración alternativa sobre el mismo terreno, pero responde solo en parte; el tercero alcanza tanto la actitud vital que da origen a esas posiciones, como el ámbito para el que se busca sacar consecuencias de ellas. El primero es ineficaz y queda rápidamente reabsorbido en la filosofía criticada, algo que podría decirse de Gassendi, fácilmente libertinizable. El segundo puede ser eficaz y acertado en un cierto plano, pero también insuficiente, ya que no necesariamente alcanza el momento espiritual que está en el origen de la posición criticada. Es la línea de los cartesianos, en quienes Vico no encuentra una respuesta adecuada a las consecuencias generalizadas del pensamiento libertino en su tiempo, principalmente el relativismo y la irreligiosidad. Un tercer tipo de crítica se enfoca en dicha posición espiritual, enfrentándola de modo superador, ya que construye desde una metafísica renovada en función de la nueva problemática. De este carácter sería la dirigida por Vico a Descartes.

Son varias las ideas del pensamiento cartesiano contra las que se dirigen las críticas viquianas. Alberto Damiani (2000) enumera cuatro, a cada una de las cuales Vico opondría una tesis propia. En primer lugar, frente a la posibilidad de una física deductiva, de una ciencia geométrica de la naturaleza, Vico sostiene el criterio del *verum factum*, por el que el hombre no puede tener ciencia del mundo natural porque no es su hacedor. En segundo lugar, a la afirmación del *cogito* como una primera verdad, Vico opone la distinción entre ciencia y conciencia: el escéptico no duda de que piensa, pero no tiene ciencia del pensamiento, ya que no conoce sus causas. Por eso, el *cogito* es un hecho del que se puede estar cierto sin por eso erigirlo como primera verdad (Vico, 2005: 29-37). En tercer lugar, la exacerbación de la crítica cartesiana se revela dañina para el cultivo de las humanidades y para una educación de todas las facultades humanas. Por lo tanto, debe ser complementada con la tópica, la valoración de la fantasía, el ejercicio de la memoria y la elocuencia (Vico, 1990a: 105-113). Finalmente, Vico opondrá la prudencia a la pretensión de un conocimiento geométrico o deductivo de la realidad civil y moral. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con las primeras tres, esta crítica coincidiría más bien con el pensamiento de Descartes. Con el descubrimiento de la *Ciencia nueva*, que consiste precisamente en un conocimiento científico del mundo histórico, Vico la

abandona y “profundiza el anticartesianismo presente en las obras anteriores” (Damiani, 2000: 177).

Descartes podría intentar una respuesta a estas objeciones, continuando tal vez una animada discusión. Podría echar mano de sus tesis de la libre creación de las verdades eternas y del innatismo para reforzar tanto el valor de las matemáticas para el conocimiento científico del mundo físico como su carácter no absoluto, aunque ciertamente no producido por la mente humana. Podría también argüir que no pretendió hacer del cogito el principio de la ciencia, tampoco de la certeza, sino únicamente la primera existencia encontrada siguiendo adecuadamente la duda metódica y el criterio de las ideas claras y distintas. En tercer término, tras cuestionar esa pretensión de matemeticismo universal que tan a menudo se le atribuye, aceptaría de buen grado una división entre el mundo natural y el mundo humano o social, haciendo valer la crítica en el primero y hasta posiblemente alguna especie de tópica y la prudencia en el segundo. Claro está que al hacerlo no respondería del todo a la crítica viquiana, ya que el mundo humano quedaría fuera de la consideración científica, que es exactamente la apuesta de Vico en la *Ciencia nueva* como consecuencia del *verum factum*.

Si junto al rechazo de la filosofía de Descartes vemos la otra cara de una crítica más general dirigida contra los mismos adversarios, la *Ciencia nueva* sería tanto una alternativa a la ciencia cartesiana, como la corrección de su respuesta al libertinismo. Así como las objeciones de Arnauld fueron las mejor recibidas por el autor de las *Meditaciones*, ya que advirtió en ellas una comprensión más profunda que en las otras, en un encuentro ideal podría haber unido fuerzas con el napolitano para oponerse a la irreligiosidad naciente en el siglo XVII, ya bastante extendida en el XVIII. El desinterés por la condición histórica y social del hombre habría impedido a Descartes, más centrado en la ciencia natural, por un lado, y en la interioridad, por otro, una comprensión más completa del fenómeno libertino.

El rasgo más singular del cartesianismo es que la acentuación más profunda del personalismo está acompañada por la extensión máxima del anti-historicismo. De ahí el particular agustinismo, reencontrado por la filosofía francesa del siglo XVII a través de Descartes, desprovisto, también en Pascal, de la teología de la historia (Del Noce, 1966: 460).

Estas líneas condensan las razones de la importancia de las críticas de Vico a Descartes. La recuperación metafísica del hombre no puede ser completa si supone la pérdida de la historia, que comprende la totalidad del

mando humano, político y social. Del Noce no considera la falta de sentido de la historia como una consecuencia del supuesto matemeticismo cartesiano, ya descartado en la primera de las meditaciones. Lo atribuye más bien a una concesión a los libertinos que condiciona el desarrollo de su pensamiento, aun cuando no la haya tematizado explícitamente. Es decir, sin llegar a la exageración de un total desprecio de la tradición y del pasado, como suele decirse, Descartes parte ciertamente de la consideración de la historia como algo accidental en la búsqueda de la verdad, que únicamente se descubre en la interioridad. Por eso, enfrenta al libertinismo, que para él es fundamentalmente un naturalismo, sin hacer ninguna apelación a la historia, ni humana ni filosófica.

Del Noce subraya el encuentro entre el cartesianismo y san Agustín, estudiado entre otros por Henri Gouhier (1978), pero insiste: “ocurre en un horizonte ya predeterminado, en este presupuesto primero del *abandono del tema de la ciudad de Dios y de la filosofía de la historia*” (Del Noce, 1966: 496). De ahí que la coherencia de ese encuentro se pueda lograr solo “mediante la crítica de la ahistoricidad cartesiana” (496). Al perderse el motivo de la interioridad, es decir la vía cartesiana a la trascendencia, quedará abierto el camino al proyecto iluminista de transformación científico-técnica del mundo, más aun considerando que la historia no es el lugar de la verdad ni de la presencia divina, motivos libertinos tácitamente concedidos por Descartes, al menos en un cierto sentido. Por eso concluye Del Noce que

[e]s Vico quien descubre, a través de una cultura inadecuada, el sentido del siglo XVII: el problema esencial para una filosofía cristiana es quitar la historia a la irreligiosidad y que debe combinarse la lucha contra Maquiavelo con aquella otra contra el inadecuado espiritualismo cartesiano (461).

Una interioridad sin historia abandona implícitamente el mundo a su desarrollo técnico de espaldas a la trascendencia y se vuelve además incapaz de advertir los signos y la presencia de esta en la historia.

II. Una nueva ciencia práctica y moral del mundo humano

La expresión «octavas objeciones» proviene de un paralelismo entre Vico y Gassendi, autor de las quintas. El anticartesianismo de Gassendi está arraigado en un humanismo clásico, parcialmente análogo al de las oraciones de Vico, pero desemboca en la exaltación de Epicuro frente a los grandes metafísicos Platón y Aristóteles. Lógicamente, Vico no comparte la preferencia por Epicuro, filósofo monástico y negador de la Providencia, y su

humanismo tiene arraigo metafísico, apoyándose tanto sobre un platonismo como sobre un aristotelismo políticos, que combinan la figura del sabio con la del prudente. Por otra parte, en Vico no se da una afirmación del humanismo contra la ciencia o desconfiado de ella, sino una verdadera alianza entre el humanismo y las ciencias, tanto las naturales como más aún las del mundo humano. La crítica viquiana a la ciencia cartesiana se dirige a su apriorismo y a su escaso o nulo carácter experimental, no es realizada desde una actitud anticientífica o por buscar refugio en las letras o las humanidades, alimentando tanto un posible escepticismo como un escapismo de la realidad histórica. Esta había sido también la debilidad de Montaigne y en general un límite de todo humanismo no metafísico.

Es cierto también que Descartes, confirmado en esto por Bérulle, pensaba que su filosofía tendría efectos prácticos muy positivos sobre la sociedad. Comparaba también el conocimiento a un árbol, cuyas raíces están en la metafísica y cuyos frutos son las ciencias prácticas, la más perfecta de las cuales es la moral (Descartes, 1989: 22). Y su aspiración a que la filosofía escolástica fuera sustituida por la suya en la enseñanza responde también a un deseo de reforma intelectual, moral y social.

En un estudio reciente, Pierre Girard explora la vida intelectual de la Nápoles de Vico, sobre la que la *Vita* ofrece una información compactada. Con abundantes referencias destaca que la *Accademia degli Investiganti*, uno de cuyos miembros fue Nicolò Caravita, protector de Vico, se oponía a Descartes por no ver en su filosofía la eficacia práctica que su mismo autor esperaba de ella. Su ciencia era demasiado abstracta, poco experimental. Si bien el interés de dicha Academia se mantuvo en el marco de un acentuado naturalismo, Vico, quien participó de algunas reuniones posteriores a su disolución oficial en 1668, comparte esa crítica, pero su visión de lo práctico va más allá de lo científico o técnico. La eficacia que echa de menos en Descartes es de tipo moral, que nace de la falta de unidad entre la física y la metafísica. Vico encontrará posteriormente más eco en otra Academia, la fundada en 1698 por el Duque de Medina Coeli, de la que también participaba Caravita. Sin renunciar a la aspiración científica, el renovado interés literario y humanístico, más consonante con la personalidad de Vico, lo movió a buscar una unidad en el saber de la que se siguieran consecuencias políticas y sociales, es decir morales.

Es por eso que en opinión de Girard “la crítica del instrumento matemático no permite concluir en un «anti-cartesianismo» absoluto” (Girard, 2016: 322), porque “parece hacerse por medio de las consecuencias

políticas y sociales negativas del cartesianismo” (330). Y de modo más general, “el pensamiento de Vico se *articula* con el cartesianismo, más que se le opone, y todo el desafío de la confrontación no podría limitarse a la simple oposición”, sino que es realizada “en nombre de una idea fuerte de la ciencia, que extiende de algún modo el esfuerzo cartesiano a nuevos dominios” (307). La novedad de la nueva ciencia viquiana está en que “la práctica debe tener un sentido social y político” (333), algo que solo con cierta dificultad encontraríamos en Descartes. Tampoco pasa desapercibido a Girard que Vico no rechaza tan fuertemente a Descartes como a Bayle, a quien convendría más el calificativo viquiano de monástico.

En una ciencia práctica de tipo moral hay que ver entonces la contribución viquiana. Un importante trabajo de Enrico Nuzzo pone también de relieve el valor del pensamiento de Vico en el contexto del abandono o de la superación de lo que se denomina la «sabiduría moderna», propia de los «moralistas» franceses. Presente en filósofos tan distintos como Descartes, Charron, La Mothe, Montaigne y Pascal, esta consistía en un repliegue a la soledad, al yo, para conocerse a sí mismo y los resortes que nos mueven (Nuzzo, 1987: 34). Contrariamente a la filosofía práctica del Humanismo y el Renacimiento, para los cuales el ámbito público es el lugar de la realización humana (Fidelibus, 2022), el sabio moderno no busca la educación del vulgo (Nuzzo, 1987: 45). Para Montaigne, por ejemplo, la vida pública es un engaño si se busca ahí el ser auténtico, y uno solo debe ocuparse de ella si algo le impide retirarse a la vida privada. Literariamente, se expresa de manera fragmentaria o discontinua, mediante ensayos, cartas, máximas, informes, relatos, que reflejan la exploración de esa interioridad. El *De la sagesse*, de Charron, constituye una excepción porque la trata sistemáticamente, intentando una especie de enciclopedia.

Ciertamente, el interior asume en el pensamiento cristiano una densidad desconocida para la cultura clásica. Pero cuando la interioridad ya no consista en escuchar a Dios, se volverá vacía y en última instancia negativa, reduciéndose a tomar distancia del mundo, como si fuera una especie de contaminación (Nuzzo, 1987: 41). Tal cosa ocurre en el pensamiento libertino. La sabiduría moderna es síntoma y expresión de la crisis de la moral comunitaria (44). Sin embargo, en Nápoles, en contraste con esta «sabiduría moderna», los sabios sienten una responsabilidad pública, pero por influjo de la tradición moralista abunda la literatura ensayística y asistemática sobre temas morales. Caloprese, Gravina, Doria y Vico rompen con esa tradición y pretenden mayor sistematicidad. Los dos últimos en particular buscan una

ciencia del obrar práctico (48), una ciencia de la vida civil. Mientras que escépticos, libertinos y rigoristas separan la religión y la ética de la política, para la ciencia nueva vale todo lo contrario: hay un nexo muy estrecho entre religión e instituciones humanas y la moral es la ciencia más elevada.

En ese esfuerzo interiorista es mucho lo que se ganó en el conocimiento de las pasiones y de las motivaciones, y Vico halló en él reflexiones importantes sobre la utilidad de las pasiones privadas en la vida social (Nuzzo, 1987: 84). En oposición a Mandeville, pero sin rechazar su observación psicológico-moral de notables consecuencias políticas, extraerá luego de ese análisis una prueba de que existe una “providencia divina y que es una mente legisladora”, que “de estos grandes vicios [la ferocidad, la avaricia, la ambición] ... hace la felicidad civil” (Vico, 1995: 118 [CN 132]). En opinión de Nuzzo, “Vico respondía así al desafío de la más radical antropologización del pensamiento moderno, encarnado en la «sabiduría moderna»” (Nuzzo, 1987: 100), pero sin ceder ante el repliegue que esa sabiduría significaba.

Un punto muy importante de discordancia entre los sabios modernos y un pensamiento como el de Vico no es tanto que el sabio sienta la responsabilidad de guiar al pueblo al progreso, algo esperable al quitar el pesimismo del rigorismo racionalista (Nuzzo, 1987: 74, nota 37; Cantelli, 1971), cuanto el reconocimiento de que hay “semillas de la verdad eterna” presentes tanto en los hombres sabios como en todos los demás. Si por un lado la buena política las presupone, la sabiduría moderna las excluye (Nuzzo, 1987: 96). Por eso, la unión de sabiduría y ciencia permite la de sabiduría y prudencia, es decir la capacidad de guiar al pueblo menos sabio bajo el presupuesto de que en todo hombre hay semillas de verdad. Es por lo tanto de la *Ciencia nueva* que cabe esperar los resultados prácticos que busca Descartes. A Vico no satisfacen los cartesianos porque él busca ciencia en el ámbito moral. Por eso, Nuzzo concluye que “[s]i Vico, en el plano del método, no está con Descartes, no está siempre contra Descartes, sino más bien más allá de Descartes” (106).

III. El *verum factum*, la Providencia arquitecta y el hombre operario

A los ojos de su autor la *Ciencia nueva* no es meramente un conocimiento con aplicaciones prácticas, sino una demostración de la Providencia, la arquitecta del mundo de las naciones que gobierna la historia por vías sumamente simples, a saber, las mismas costumbres humanas, al compás de sus

necesidades y utilidades. Conocer esas vías es posible puesto que el hombre es el operario de la historia. El criterio del *verum factum* –que parecía alejar las posibilidades de una ciencia natural y, por consiguiente, también de una teología natural, es decir a partir de la consideración de la naturaleza– es esa

luz eterna, que nunca se oculta, esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana (Vico, 1995: 157 [CN 331]).

Conociendo la mente se conocen los principios del mundo humano. Ahora bien, haciendo la historia, el hombre encuentra que no la hace enteramente, sino que el curso de las naciones sigue una historia ideal eterna, que marca el paso de los *corsi e ricorsi* y de lo que posteriormente ha sido llamado por Wilhelm Wundt “heterogénesis de los fines” (*Heterogenie der Zwecke*) (Wundt, 1917: 394; Goretti, 1968).

El *verum factum* no se opone entonces a la existencia de una guía providencial, sino que es el medio más eficaz para reconocerla: “*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” (Vico, 1995: 118 [CN 133]; itálicas mías). Y en la conclusión de la obra insiste nuevamente en que el hecho de que los hombres hayan hecho el mundo de las naciones no excluye que “*este mundo, sin duda, ha 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, convertidos en medios para servir a fines más amplios, *ha obrado siempre para conservar la generación humana en esta tierra*” (Vico, 1995: 527 [CN 1108]; itálicas mías).

La distinción entre la Providencia arquitecta y el hombre operario ha sido entendida a veces como una tensión que debería resolverse o bien en un naturalismo o bien en un historicismo. Así, hace ya varias décadas Giuseppe Semerari (1968) entendía que, por un lado, la Providencia arquitecta anularía el valor del *verum factum*, porque quitaría protagonismo al hombre, y, por otro, afirmar resueltamente el principio supondría sustraerse al plan providencial y conceder al hombre un mundo propio, por así decirlo. Vico habría optado por el naturalismo, tomando el partido de la Providencia. Sin embargo, en lugar de una alternativa entre naturalismo, que anularía la libertad, e historicismo, en el que se perderían los parámetros objetivos,

habría que ver en la *Ciencia nueva* una lectura participacionista muy original (Franck, 1999).

Otra manera de resolver esa posible tensión es hacer de la Providencia “una especie de herramienta metodológica”, “lo que permite pensar el orden allí donde aparentemente reina el caos” (Girard, 2001: 133). Ante la paradoja de que el progreso civilizatorio comienza cuando la razón aún no está desplegada, y que al desplegarse ya no es capaz de sostenerse y por eso de alcanzar la ciencia, la razón debe abrirse y adaptarse a lo irracional. Entonces, en una necesaria “metamorfosis de la razón” aparecería el medio metodológico de la Providencia. En una postura que supone la misma incompatibilidad que veía Semerari entre el obrar providencial y el obrar humano, Girard piensa que Vico quita a la Providencia su carácter trascendente y sobrenatural: “Al vaciarla así de su valor cristiano, nos encontramos frente a una especie de sobre vacío, una mera forma, casi superflua”. El libre albedrío se opondría al papel otorgado a la Providencia. Por consiguiente, “la Providencia se queda en una mera fuerza interpretativa cuyo papel no es actuar directamente, sino crear las condiciones de posibilidad de una interpretación racional y reflexiva del «*mondo civile*»” (Girard, 2001: 134).

La Providencia no sería una fuerza actuante en la historia, sino un simple instrumento heurístico, un recurso de la ciencia para salvar una paradoja. Ahora bien, son muchos los lugares contra los que esta lectura se choca, algunos de los cuales ya fueron citados. Se podrá pensar que las razones de Vico no demuestran lo que pretenden, pero no sería correcto atribuirle la búsqueda de una mera coherencia científica, una explicación sin lagunas. El recurso a la Providencia es el reconocimiento de la existencia de una conducción supraracional, que obra tanto cuando prevalecen las pasiones como cuando la razón está desplegada y comienza su declive. Oponer el *verum factum* a la Providencia no sería únicamente declarar el fracaso del proyecto viquiano, sino también todo intento de conciliar la existencia de un libre albedrío con el obrar divino, forzando así a la opción propuesta por Semerari entre un naturalismo, si se afirma la Providencia, y alguna forma de historicismo, si se la niega.

Más adecuado parece el análisis de Nuzzo, quien no deja de reconocer un potencial problema en la concepción de una Providencia que obra por vías simples y de la que parece estar ausente todo tipo de intervención particular. Nuzzo es consciente de las dificultades que especialmente en aquel tiempo tenía subrayar la *potestas ordinata* divina frente a la *potestas absoluta*. En

particular, tal énfasis podía deslizarse hacia una naturalización de la gracia, una disminución de la omnipotencia divina y una reducción del milagro a causalidad natural. Para Arnauld, por ejemplo, la afirmación de las vías sumamente simples por parte de Malebranche destruía la Providencia, de la que no puede sustraerse la capacidad de obrar más allá de principios generales (Nuzzo, 2017: 22-23). Y es patente el momento malebranchiano en Vico, en *Il diritto universale* y en la misma *Scienza Nuova* (Del Noce, 1990: 481-489). Pero hace ver que también se podría ver esa misma tesis, que pone el acento en la bondad divina, siempre atenta al bien de los hombres (Vico, 1995: 165-166 [CN 343-345]), como la posición católica frente al protestantismo, y a las figuras más rigoristas del jansenismo, proclives a subrayar la “temible omnipotencia” divina y su carácter impenetrable (Nuzzo, 2016: 273).

La conclusión del largo y precioso estudio de Nuzzo no es que Vico tuviera un concepto naturalista de la Providencia, ni tampoco que su filosofía excluyera la posibilidad de los milagros, sino que su reflexión “muestra haber logrado un carácter de innovación, de «modernidad», aun en el corazón mismo de sus opciones plenamente «ortodoxamente» cristianas, católicas, cuyo carácter primario el intérprete debe cuidarse absolutamente de ocultar” (Nuzzo, 2017: 69). Sin acercarse siquiera a extremos como el de Gustavo Costa, quien propone ver en el recurso a la providencia malebranchiana un medio de recuperar un pensamiento heterodoxo “sin ser tomado por un incrédulo” (Costa, 1998: 76), Nuzzo admite que la especulación de Vico, “unida a la adopción de peligrosos materiales conceptuales empleados tal vez también por autores «impíos», la llevaba lejos de una ortodoxia tranquilizadora y corría el riesgo de empujarla a los límites de ella, o incluso más allá” (Nuzzo, 2017: 3-4).

Ese estar “a los límites de la ortodoxia” no impide tampoco pensar la obra de Vico y también la de Malebranche dentro de un frente de filosofía cristiana (Nuzzo, 2017: 60), como propone Del Noce, pero exige matizar el alcance que se quiera dar a la conformación de ese frente. Sobre los autores que Del Noce menciona han recaído sospechas, condenas y prohibiciones, lo que sugiere dos posibles conclusiones, si se quiere mantener la ortodoxia de esos filósofos. La primera es que los desafíos de la modernidad podían requerir posiciones en parte no tradicionales y que por eso mismo despertaran incomprensiones y hasta legítimos desacuerdos. La segunda es que no hay que restringir la ortodoxia únicamente a posiciones tradicionalmente aceptadas y de alguna manera «oficiales», excluyendo la

posibilidad de un pensamiento cristiano forjado en la libre y animada discusión de esos nuevos problemas con sus mismos protagonistas, en la búsqueda de soluciones superadoras y por eso mismo necesariamente audaces.

IV. Conclusiones

“Quien hizo todo esto, fue mente, porque lo hicieron los hombres con inteligencia; no fue destino, porque lo hicieron con elección; no azar, porque perpetuamente, haciéndolas siempre del mismo modo, salen las mismas cosas” (CN 1108). Lo novedoso de esta conclusión está en que no reconoce a Dios únicamente como autor del mundo natural, sino también del mundo humano, pero con una diferencia fundamental: el mundo natural salió enteramente de la mente divina, mientras que el humano es hecho por los hombres. El hombre es operario del mundo de las naciones, de modo que participa de un modo muy especial de la causalidad divina. La ciencia nueva es la ciencia más elevada, porque la verdad es más reconocible para el hombre en la historia que hace, que en el mundo natural que no hizo. En su sentido genuino el *verum factum* no se opone a la Providencia, sino que participa íntimamente de ella, permitiendo que se manifieste aún más claramente en el mundo hecho por los hombres que en la naturaleza. Es imposible no advertir la novedad y la audacia de la posición víquiana.

Esa novedad y esa audacia responden a las nuevas realidades históricas, que Vico tanto enseñó a leer. El libertinismo no es solo una corriente filosófica escéptica y naturalista, sino en primer lugar la exclusión de toda presencia de la verdad, de la justicia y de lo divino en el mundo de los hombres. Su recurso erudito a las letras clásicas se da en el marco de una filosofía antihumanista, ya que lo humano queda reducido a un acontecimiento natural, igual de caduco e intranscendente. Es el fracaso del humanismo. Descartes opuso a los libertinos la interioridad como camino firme y metafísico a la trascendencia, y no se equivocaba: la verdad habita en el interior de los hombres, no únicamente en la naturaleza y menos aún en los libros. Pero no solo allí. Mejor dicho, el mundo humano, el mundo político, social, moral, histórico, brota de ese interior y en ese mundo también hay verdad, ya que no es solo el escenario de la fuerza bruta. Tal vez sí lo sería, si el hombre estuviera completamente corrupto o totalmente abandonado a sus erráticos designios. Pero de hecho la humanidad se ha desplegado entre las naciones una y otra vez, a menudo contra las intenciones de los hombres. No podemos excluir la verdad, la justicia y lo divino del mundo humano, ya que

de otro modo este ni siquiera existiría. Lejos de ser prueba de la ausencia de Dios, la humanidad es la confirmación de su existencia como Providencia.

La afirmación de una interioridad desligada de la historicidad es estéril: una subordinación en la oposición diría Del Noce. La fuerza de la verdad está siempre presente a la mente, por más depravado que esté el hombre. Esta es una firme convicción viquiana (Vico, 1995; 164 [CN 339]). Si el *verum factum* es principio epistemológico, la *vis veri* es principio metafísico, no solo de la ciencia de la historia, sino también de su realidad moral. El desafío estaba en alcanzar una metafísica del mundo humano. Una metafísica moral se necesitaba, con más certeza que la basada en la naturaleza, y además con frutos prácticos, no en primer lugar técnicos, sino morales.

Referencias bibliográficas

- Cantelli, G. (1971). *Vico e Bayle: Premesse per un confronto*. Guida.
- Costa, G. (1998). Malebranche y Vico. *Cuadernos sobre Vico*, 9/10, 75-87.
- Damiani, A. M. (2000). *Giambattista Vico: la ciencia anticartesiana*. Almagesto.
- Del Noce, A. (1966). *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I: Cartesio*. Il Mulino.
- Del Noce, A. (1990) [1965]. *Il problema dell'ateismo*. Il Mulino.
- Del Noce, A. (1992). *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*. F. Mercadante y B. Casadei (Eds.). Giuffrè.
- Descartes, R. (1989) [1647]. *Sobre los principios de la filosofía*. Trad. E. López y M. Graña. Gredos.
- Fidelibus, F. (2022). Umanesimo e Rinascimento in Giambattista Vico. En M. Lecis Cocc-Ortu y O. Palmini (Eds.). *Rinascimento e genesi della modernità. Pensare il passato, trasformare l'attuale* (pp. 99-122). Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
- Franck, J. F. (1999). La causalidad humana en la filosofía de la historia de Giambattista Vico. *Sapientia*, LIV(205), 117-138.
- Girard, P. (2001). Las condiciones y los límites de la racionalidad en la Scienza Nuova. Las metamorfosis de la razón. *Cuadernos sobre Vico*, 13, 127-137.
- Girard, P. (2016). «Comme des lumières jamais vues». *Matérialisme et radicalité politique dans les premières Lumières à Naples (1647-1744)*. Honoré Champion.
- Goretti, M. (1968). Vico et l'hétérogenèse des fins (Vico et Mandeville). *Les Études philosophiques*, 3/4, 351-359.
- Gouhier, H. (1978). *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*. Vrin.

- Gregory, T. (1981). Il libertinismo nella prima metà del Seicento: stato attuale degli studi e prospettive di ricerca. En T. Gregory et al., *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento* (pp. 3-47). La Nuova Italia.
- Leocata, F. (1997). Malebranche y el libertinage érudit. *Sapientia*, LII(201), 41-74.
- Nuzzo, E. (1987). Il congedo dalla «saggezza moderna» nella cultura napoletana tra '600 e '700: Vico e la tradizione dei «moralisti». *Bulletino del Centro di Studi Vicchiani*, XVII-XVIII, 25-114.
- Nuzzo, E. (2016). Las «vías simplicísimas» de la Providencia. Vico y el «principio de simplicidad» en la filosofía cristiana entre los siglos XVII y XVIII. *Cuadernos sobre Vico*, 30, 259-276.
- Nuzzo, E. (2017). Ai limiti dell'ortodossia cristiana. «Princípio di semplicità» e ordine naturale e storico in Malebranche e Vico. *Laboratorio dell'ISPF*, XIV(9), 1-76.
- Pintard, R. (2000). *Le libertianage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Slatkine.
- Semerari, G. (1968). Sulla metafisica di Vico. *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, 13, 247-274.
- Vico, G. (1990a) [1723-1728]. *Vita scritta da se medesimo*. En *Opere*, 2 vols. (Ed.) A. Battistini. Arnoldo Mondadori. Vol. I, pp. 5-85.
- Vico, G. (1990b) [1708]. *De nostri temporis studiorum ratione*. En *Opere*, 2 vols. (Ed.) A. Battistini. Arnoldo Mondadori. Vol. I, pp. 88-215.
- Vico, G. (1995) [1744]. *Ciencia nueva*. Tr. R. de la Villa. Tecnos.
- Vico, G. (2005). *De antiquissima italorum sapientia*. Ed. M. Sanna. Edizioni di Storia e Letteratura.
- Wundt, W. (1917). *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Bd. 7: Die Gesellschaft. Erster Teil*. Alfred Kröner.