

EL ROJO Y EL BLANCO: NOTAS ACERCA DEL PAPEL DE LAS EMOCIONES EN LA *SCIENZA NUOVA**

Gianfrancesco Zanetti



A través de una comparación entre Vico y Hobbes se aborda la concepción de la política como un *facere* y el rol de las emociones, vinculadas a la biografía de los dos autores (en Hobbes, el miedo; en Vico, la vergüenza). El autor aplica el esquema de emociones rojas y blancas, basándose en la distinción de B. Williams y la utilización de A. Margalit. Esta herramienta la aplica a la clarificación de ciertas teorías políticas en *Leviathan* y en *Scienza nuova*.

PALABRAS CLAVE: Vico, *Scienza nuova*, Hobbes, *Leviathan*, emociones, miedo, vergüenza, filosofía política.

By comparing Vico and Hobbes, the conception of politics as a *facere* is considered, as well as the role of emotions, which are here linked with the biographies of those two authors (fear in Hobbes; shame in Vico). The author applies B. Williams' distinction between red and white emotions, following A. Margalit. This tool is used in order to clarify some political theories in *Leviathan* and in *Scienza Nuova*.

KEYWORDS: Vico, *New Science*, Hobbes, *Leviathan*, emotions, fear, shame, political philosophy.

En la historia del pensamiento político moderno es un *locus communis* la comparación entre Hobbes y el filósofo italiano Giambattista Vico que, en su intrigante y turbadora obra maestra, *La Scienza Nuova*, dio un significado distinto y desafiante a la idea del hacer, el *facere*, de la política. Buena muestra de ello es el considerable número de artículos consagrados a este tema (ver, por ejemplo, Carillo 2000, Focher 1977, Montano 1980, Ratto 2000). Los investigadores originalmente interesados por Vico suelen estar, al menos en apariencia, más deseosos de establecer esta

*Parte de este artículo fue escrita durante el curso de verano que impartí en 2003 sobre *Pensamiento político moderno*, en el Hunter College, CUNY, Nueva York. Quisiera expresar mi agradecimiento a Joan Tronto, que leyó una primera versión de este texto. Tuve el placer de leer una versión anterior de este artículo en el Departamento de Estudios Italianos de la Universidad de California, Berkeley, el 9 de octubre de 2003: estoy profundamente agradecido tanto al Director del Departamento, Albert Ascoli, como a aquellos nuevos y viejos amigos que me dirigieron entonces preguntas estimulantes. Andrea Battistini, Riccardo Caporali y Kendall Thomas aportaron diversas críticas, e intentaron poner freno a mi *boria*. [N.T.- La presente traducción ha sido realizada a partir del texto original en inglés ofrecido por el autor. Una versión italiana ha sido publicada por el autor en la revista *Filosofia politica*, a. XXI, n. 3, diciembre 2007]

comparación que aquellos que estudian originalmente a Hobbes. Siendo ésta la tónica, se suele utilizar a Hobbes meramente como contraste, para comprender mejor ciertos aspectos del pensamiento de Vico.

Hobbes está convencido de que “por Arte es creado el gran LEVIATHAN, llamado ESTADO”, unidad política construida por los seres humanos a modo de “Hombre Artificial” (Hobbes 1981, 81). Se trata de una afirmación que, en Hobbes, tiene connotaciones específicamente modernas: en contra de Aristóteles, la Política podrá en adelante ser entendida como *poiesis*, como técnica.

Vico, en cambio —el Anti-Moderno (Lilla 1993)—, reacciona contra la tendencia cartesiana en filosofía, al considerar que sólo “el mundo civil es ciertamente una creación de la humanidad”. Es inútil perseguir un conocimiento del mundo natural, que únicamente Dios —su Creador— puede poseer; sería más sensato centrarse en el “mundo de las naciones, o mundo civil, que las personas pueden de hecho conocer, porque son ellas las que lo han creado” (Vico 1999, 119-220). Tanto en Hobbes como en Vico, los seres humanos “hacen” política, es cierto, pero lo hacen en dos sentidos muy distintos, algo que la literatura secundaria sigue recordándonos (a pesar de que la monografía de Arthur Child *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey* estuviera ya publicada allá por 1953).

Tales son los temas de esta nota, en la que se encontrará una vez más una comparación, esperamos que útil, entre Vico y Hobbes. Con respecto a Hobbes, dirigiremos nuestra atención a la noción de miedo, es decir, a una emoción. La idea principal es que algunos aspectos interesantes del pensamiento de Vico, y tal vez incluso su estilo filosófico, pueden entenderse mejor tomando en consideración un conjunto de factores estrechamente relacionados con los distintos roles desempeñados por las emociones en cada uno de estos dos sistemas.

En este sentido, incluso en sus biografías puede apuntarse una diferencia central entre ambos autores. Thomas Hobbes solía decir que nació con un hermano gemelo: el miedo. Su madre lo parió prematuramente, aterrada por el inminente peligro de la Armada “invencible” Española, que se aproximaba a las costas inglesas (Hobbes 1994, liv):

“Pues se decía entonces que una flota en el mar
Causaría una catástrofe en nuestra nación.
Y en ese momento mi madre querida
daba a luz a dos gemelos: yo y el miedo”*.

El miedo estaba generalizado por aquellos días, los tiempos temibles de las Guerras Civiles Inglesas. Es bien conocido el papel crucial y prominente que

[*“For fame had rumour’d that a fleet at sea / Would cause our nation’s catastrophe.
/ And hereupon it was my mother dear / Did bring forth twins at once both me and fear.”]

desempeña el miedo en la teoría moral y política de Thomas Hobbes: es el miedo a la muerte, *metus mortis*, uno de los factores principales por los que los humanos son impelidos a abandonar el estado de naturaleza y crear un dios mortal, el poderoso Leviatán. Y el miedo a la espada del Soberano es la única fuerza imperiosa, capaz de mantener la paz y el orden entre hombres y mujeres egoístas, mezquinos y traicioneros, cuyos pactos y acuerdos no serían, sin la mediación del miedo, más que meras palabras. Pero poca novedad hay en esto. La vida de Vico, por el contrario, no estuvo marcada por esa emoción básica que llamamos miedo. Cuando leemos su *Autobiografía*, e incluso más en sus cartas, reconocemos rápidamente a un hombre cuya obsesión personal fue, en particular, una especie de sentimiento de vergüenza. En Nápoles, según le escribió al Padre Giacco (12 de octubre de 1720), la gente fingía una devoción engreída, calculada para ser aún más patéticamente cruel con él; el propio Vico, dolorosamente consciente en ocasiones de que los ojos del mundo se habían dirigido hacia su obra y vida, intentaría evitar los lugares públicos de la ciudad, a fin de no encontrarse con aquellos de los que, tras haberles enviado su libro, no había recibido respuesta (25 de octubre de 1725). Sentía vergüenza por esta embarazosa falta de reconocimiento. Cualquiera que estudie la vida de Vico percibirá esta impresión: la sensación de encontrarse en un espacio público, su incómodo deseo de ser el foco de atención de alguien, leyendo una oración, dando una charla, o escribiendo cartas a destinatarios de lo que él llamaba la República de las Humanidades (*Repubblica delle Lettere*), un mundo ideal de hombres de doctrina, sabiduría y erudición, en inevitable contacto los unos con los otros, a menudo críticos, cuando no chismosos. Su fracaso a la hora de obtener esa aclamación del público que tanto deseaba, esta falta de reconocimiento en una ciudad donde la privacidad era prácticamente imposible, es crucial para entender la personalidad de Vico —pues nació como un hombre, cuyo hermano gemelo era la vergüenza—. Es probable que también sea ésta la razón por la que insiste en su soledad en Vatolla, o en su meditación solitaria en *alta adamantina rocca*.

Las emociones son sutiles: un tema difícil de manejar. Martha Nussbaum ha ofrecido recientemente una contribución clave en este tema (Nussbaum 2001). No obstante, lo que será preciso en el presente artículo es hacer uso de la clásica distinción de Bernard Williams entre emociones rojas y blancas. Lo encuentro en Margalit (1996), y me tomaré la libertad de utilizarlo aquí. Las emociones blancas son aquellas que nacen en conexión con la mirada del sujeto sobre sí mismo o misma, y por lo tanto pueden ser experimentadas en soledad. Imagínese en esta situación: está usted en el silencio de su solitaria habitación, y se sirve una bebida; distraídamente eleva el vaso hasta sus labios y, una fracción de segundo antes de sorber la bebida, se percató de que no es agua lo que hay en la botella, sino un veneno mortal que había preparado para el jardín. Está usted pálido, su cara se pone blanca. No es preciso que haya nadie a su alrededor para asustarle. Está usted asus-

tado de *algo*, punto. Se encuentra en peligro: es una cuestión entre usted y usted mismo, y eso es todo.

Permítaseme cambiar ahora la situación. Está una vez más solo en la habitación o, al menos, eso es lo que usted cree. En su soledad, decide permitirse un gesto grosero, socialmente controvertible —como rascarse la cabeza con el *Pinocchio* de Collodi, un acto un tanto maleducado, y prácticamente inaceptable para un caballero (aunque estoy seguro de que usted mismo puede imaginar algunos ejemplos recientes)—. Ahora, mientras usted contraviene esta insignificante convención social, se percata de que —en contra de lo que había pensado hasta entonces— no está solo: su colega de Departamento ha venido a devolverle una visita, y ha estado sentado todo el tiempo en una oscura esquina de la parte de atrás de la habitación. Usted se ruboriza, se sonroja: las emociones rojas son aquellas que aparecen en conexión con la mirada que alguien dirige sobre usted. La vergüenza es la quintaesencia de la emoción roja, y no puede experimentarse en soledad, sin compañía: requiere de otros que estén presentes.

En el ‘estado de naturaleza’ de Thomas Hobbes encontramos individuos enzarzados en una temible guerra, átomos de humanidad luchando por el poder y la supervivencia. Dirigidos por una rica fenomenología de las pasiones, se arrodillan sin embargo ante el más poderoso de sus sentimientos subjetivos: su miedo a la muerte. En un entorno de violencia generalizada, donde la guerra puede convertirse en una realidad substancial, la fuerza que impele a los individuos hacia el acuerdo es el miedo a la muerte, como es bien conocido.

Quisiera elaborar brevemente este punto. No hay aquí ninguna fuerte oposición entre emociones y racionalidad. Más bien al contrario, la racionalidad implicada en la formación del Leviatán se alimenta de las emociones individuales, del miedo. Estos seres humanos desvalidos, desprovistos de cualquier forma de belleza o civilización, son una especie de maximalistas racionales: son sus miedos los que los impulsan a razonar y ponderar. Y todos ellos deciden así renunciar a sus derechos para alcanzar la paz. Esta razón individual es una característica de los hombres y mujeres hobbesianos, a un tiempo razonables y temerosos; cada uno de ellos está pendiente de sí mismo, y cada uno reacciona por su parte ante esta emoción blanca.

Huelga decir que esta distinción entre las emociones blancas y rojas no es más que un instrumento heurístico: nada más que una herramienta que nos permite someter estas dos teorías políticas a escrutinio científico. Su oposición no es explícita en *Leviatán*, y mucho menos en la *Ciencia Nueva*. De modo que su papel no debe ser sobreestimado: su propósito es detectar algo de interés en la *Scienza nuova* de Vico, no dilucidar la línea principal del pensamiento de estos dos autores.

Además, a pesar de que el argumento de Hobbes se apoya principalmente en la emoción blanca del miedo, él es consciente de que las emociones rojas también

existen. Y ellas son igualmente herramientas poderosas, que pueden convertirse en una fuente alternativa de racionalidad política:

“Siendo la fuerza de las Palabras demasiado débil para obligar a los hombres a mantener sus Pactos, hay dos ayudas imaginables que la refuerzan. Y éstas son bien el Miedo a las consecuencias de faltar a su palabra, bien la Gloria o el Orgullo de aparentar no tener que incumplirla”. (Hobbes 1981, 200)

El orgullo —una emoción típicamente roja, pues aflora en relación con nuestra apariencia ante la mirada de otro— no es finalmente una solución. En consecuencia, “la Pasión que ha de ser considerada, es el Miedo” (Hobbes 1981, 200).

Es bien sabido, por otra parte, que estos temerosos seres humanos, tras escapar al más terrible de los males, y habiendo logrado crear el hombre artificial, aún dependerán de una racionalidad relacionada con el miedo: “es fácil imaginar qué formas de vida habría, de no existir un Poder común que temer” (Hobbes 1981, 186, 187).

En pocas palabras, el miedo es central para Hobbes porque estos seres humanos están provistos de una racionalidad *técnica*, solitaria, dirigida por esta básica emoción blanca: razonan por sí mismos, calculando y ponderando (cfr. Bodei 1991), cada uno de ellos encerrado en una perspectiva atomista, distribuida entre las singularidades humanas.

Sin embargo, en el “estado de brutalidad”, de Giambattista Vico (1999, 91), encontramos seres humanos bien distintos. Aislados y solitarios, “estúpidos, insensatos e intratables bestias” (Vico 1999, 144), su destino era compartir una experiencia básica, la experiencia del miedo. El miedo una vez más, por lo tanto, pero un tipo de miedo diferente. Tal y como lo cuenta Vico en su conocido mito de los orígenes:

“Los cielos produjeron entonces los truenos y relámpagos más espeluznantes. [...] Repentinamente asustados y estupefactos por este inmenso e inexplicable fenómeno, elevaron sus ojos y observaron los cielos”. (Vico 1999, 146)

La religión —y, por lo tanto, la civilización— consiste, en la *Scienza Nuova* de Vico, en el miedo humano a la divinidad, y la primera religión fue la del espanto ante los rayos. Cuando el cielo tronó por primera vez, la vista del cielo inspiró un miedo mortal. Y así la religión, que es por tanto básicamente una especie de miedo, constituyó el primer lazo que mantuvo unidas a las naciones. Este miedo afecta al comportamiento humano. Los “gigantes”, aquellos primeros seres humanos, insensatos y horribles, comenzaron a mantener relaciones sexuales en privado, lo que es

decir, “con modestia y vergüenza”. “Y así comenzaron a tener el sentimiento de la vergüenza que, según Sócrates, es el aspecto exterior de la virtud” (Vico 1999, 208). Tras la religión llega la vergüenza, el segundo lazo por el que, según Vico, se mantienen unidas las naciones. Por lo tanto, son dos emociones —el miedo y la vergüenza— los que componen la argamasa social que mantiene unida a la sociedad. Y la sociedad es una condición para el nacimiento del pensamiento racional, pues sólo en el interior de una sociedad puede florecer la racionalidad del *verum*.

El miedo y la vergüenza están obviamente entrelazados aquí —sólo que hay una prioridad lógica de la vergüenza sobre el miedo. La razón es que el miedo es, al menos a primera vista, un medio para un fin, mientras que la vergüenza es ya “el aspecto exterior de la virtud” (ruborosa): las instituciones humanas, como el matrimonio, son así posibles. Pero, lo que es aun más importante, el miedo, desde esta perspectiva, emerge en virtud del “ojo de alguien distinto”, el ojo de Dios, y de este modo está ya presto a transformarse en vergüenza (por otra parte, como Andrea Battistini me ha señalado, podría leerse la relación entre miedo y vergüenza en términos de causa y efecto). Por estos motivos no es el miedo sino la vergüenza, emoción esencialmente roja y, por tanto, necesariamente social, lo que constituye el aspecto operativo y dinámico de las emociones, en lo que concierne a la filosofía política. La racionalidad de Vico (que es una racionalidad compartida, política) se alimenta de la vergüenza.

La racionalidad que desarrollan los seres humanos está dirigida por esta vergüenza: producen así instituciones, un lenguaje y un sistema de formas sociales no creadas por la técnica —por acuerdos artificiales entre seres humanos individuales. Los hombres y mujeres de Vico se subyugan a sí mismos, bajo la invisible influencia de la Providencia, ante una religión que aparece como la única instancia lo suficientemente poderosa como para subordinar a hombres fieros y violentos —los gigantes— que, en su miedo ante una confusa idea de la divinidad, “comenzaron a establecer cierto orden en sus vidas” (Vico 1999, 87). Pero es la vergüenza lo que mantiene unidos a estos hombres, llegando a domarlos (el miedo sólo funciona mientras pueda provocar la vergüenza); la falta de vergüenza, por otra parte, volverá así a convertir sus ciudades en bosques, y sus bosques en guaridas humanas. La vergüenza favorece la aparición de una racionalidad comunicativa; en cambio, cuando las pasiones desenfrenadas se apoderan de los desvergonzados seres humanos, todo el mundo comienza a actuar como átomos, como singularidades inconexas.

Aunque sus cuerpos estén densamente hacinados, sus intenciones y deseos estarán profundamente separados. Como bestias salvajes, no habrá dos de ellos que puedan estar de acuerdo, pues cada uno perseguirá un placer diferente, cediendo ante sus propios caprichos.

En la viquiana antropología de la vergüenza, sólo una emoción roja puede destruir lo que otra emoción roja una vez construyó: en esta ocasión, el orgullo. Estos seres

humanos, desprovistos como están de aquella racionalidad social entrañada en la religión y la vergüenza, “están acostumbrados a no pensar en nada más que en su propia ventaja personal, y son propensos a la irritabilidad o, más bien, al orgullo” (Vico 1999, 488). La *boria* es otra emoción clave en Vico, que no debería pasarse por alto.

Esta conexión entre el miedo y la religión es, por supuesto, central en Hobbes. La religión en *Leviathan* es, en definitiva, una especie de miedo. El miedo “a un poder invisible, inventado por la mente, o imaginado a partir de mitos públicamente reconocidos” (Hobbes 1981, 124). Si tales mitos no estuvieran reconocidos, ya no tendríamos una religión, sino superstición.

Hobbes es consciente del poder de la vergüenza, “la pasión que se descubrió a sí misma ruborizada”; y también reconoce que ésta está unida a la alabanza y al reproche, y por lo tanto a la percepción del sujeto desde el ojo ajeno (Hobbes 1981, 126). Ambas nociones aparecen ocasionalmente en su psicología política, como cuando considera la causa de la “adherencia a hombres privados” que manifiestan aquellos que

“ponen reparos al Gobierno público; y de este modo, cuando se han implicado ellos mismos más allá de cualquier justificación posible, caen también ante la Suprema Autoridad, sea por el miedo al castigo, o por la vergüenza de recibir el perdón” (Hobbes 1981, 166).

Pero nunca conecta ambas nociones: religión y vergüenza. Por el contrario, el capítulo 12 (*De la Religión*), gira en torno a este “miedo perpetuo” (Hobbes 1981, 169).

“Algunos poetas antiguos dijeron que los Dioses fueron al principio creados por el miedo humano: lo cual, dicho acerca de los Dioses (es decir, acerca de la multitud de Dioses de los Gentiles), es bien cierto”. (Hobbes 1981, 170)

Mas esta conexión ‘viquiana’ entre el miedo y la religión no debería ocultar la principal diferencia entre estos dos autores.

En primer lugar, y principalmente, el miedo religioso siempre puede ser utilizado —según Hobbes— con habilidad y técnica, de modo que se convierta en un arma poderosa en manos de individuos manipuladores:

“Bien dispuestos están los hombres a creer cualquier cosa de aquellos que han ganado su confianza; y así pueden éstos, con maña y des- treza, sacar provecho de su miedo y su ignorancia” (Hobbes 1981, 177).

No ha de sorprender por tanto que Vico mencione a Hobbes la primera vez que se enfrenta a la cuestión directamente, en su *Degnità* (o Axioma) 31. Allí comienza explicando cómo la humanidad primitiva, “en su miedo ante esta divinidad imaginaria”, comenzó a crear una especie de orden social. Y entonces recrimina a Hobbes que “no lograra ver este origen providencial de las instituciones humanas”. En la *Degnità* 34 cita a Tácito: “*Mobiles ad superstitionem percussae semel mentes*” (“Los espíritus golpeados por el miedo están postrados ante la superstición”) (Vico 1999, 87-88). Y entonces pasa a centrarse en el “Antiguo Poeta”, Staius, responsable de un famoso verso que Hobbes debió tener en mente, “*Primos in orbe deos facit timor*” (“El miedo creó los primeros dioses del mundo”).

Pero la superstición y las religiones del temor desempeñan un papel importante y positivo. Como se indicó anteriormente, fue la obediencia a dichas religiones del temor y la superstición lo que hizo posible “amansar a los descendientes de los Cíclopes” (Vico 1999, 90). De modo que, incluso si Lactancio lleva razón —“fue el miedo quien inventó a los dioses en el mundo”—, aun así, no se trató sin duda de un miedo hobbesiano, “inspirado por otras personas, sino un miedo nacido en nuestras propias mentes” (Vico 1999, 149). No es éste un tipo de miedo maleable por la técnica de individuos perspicaces: más bien se trata de un miedo compartido, que incita a los individuos a congregarse en el orden social, haciendo posible finalmente el florecimiento de la razón política viquiana.

De hecho, este miedo no tiene un efecto amansador, sino que da lugar a “cierto orden”, respaldando la creación de las instituciones humanas. A largo plazo, transforma a los solitarios (individuos) gigantes en hombres “modestos”, de costumbres suavizadas por el sentido común (“un juicio irreflexivamente compartido por todo un orden social”: Vico 1999, 80) y la razón pública.

Este miedo es el motor principal del mundo de las naciones, mundo que no ha sido inventado a partir de individualidades atómicas, sino de un conjunto de instituciones sociales y culturales, anidadas en una red de emociones rojas.

Vico cita a Esopo a través de Fedro: “El esclavo temeroso no temió expresarse a su antojo, transmitiendo así sus sentimientos a los débiles”. Sólo se alude aquí a la noción de Miedo para facilitar el camino al poder de la modestia:

“Se decía que Esopo era un esclavo porque los plebeyos eran la familia de sirvientes de los héroes. Y se le describía como feo, porque la ‘belleza civil’ era considerada el producto de un matrimonio solemne, que sólo los héroes podían contraer” (Vico 1999, 168-9).

El miedo del esclavo es paralelo a su vergüenza por mantener relaciones extramatrimoniales, carentes de ese matrimonio solemne. Estaba en juego el reconocimiento de los plebeyos en el seno de una institución compartida. El procedimiento

de domesticación basado en emociones rojas deviene cada vez más inclusivo —y su providencial desarrollo procede a través del conflicto social— mientras que la equidad y la razón se desarrollan en el curso de la historia.

Este mecanismo nos aporta una nueva perspectiva del clásico tema del *facere*, o el hacer, de la política. Aunque dos aclaraciones serán precisas, antes de que podamos comprender cómo funciona este proceso.

En primer lugar, la distinción entre emociones blancas y rojas no es simétrica. En *Leviatán*, el miedo recibe tal importancia que tiende a reducir todas las emociones en un principio básico y simple (que David Hume captó claramente, gracias a su interés por las emociones humanas). Si todos los factores motivacionales del comportamiento humano han de ser simplemente reducidos al amor propio, la emoción blanca e individual del miedo emergerá naturalmente como el instrumento explicatorio básico de la realidad política. Las emociones rojas, por el contrario, hacen aparecer una pluralidad de sentimientos: vergüenza, orgullo, ambición, vanidad, y así sucesivamente. Dado que estos sentimientos aparecen en conexión con el ojo ajeno que nos mira, emergen posibilidades plurales, cada una de ellas conectada con diferentes observadores, en diferentes circunstancias.

En segundo lugar, las emociones rojas tienden a incluir a las blancas. De este modo, la vergüenza está en Vico conectada lógicamente con la experiencia del miedo que, en cambio, no precisa del acompañamiento de emociones rojas: el mundo político de las naciones puede, en teoría, ser explicado sin hacer uso ni reconocer plenamente el poder del rojo. Algo que, recuerdo, sólo en apariencia es el proceder de Hobbes, sin recurrir directamente al rojo —pues, como Joan Tronto me ha señalado, hay mucho más en Hobbes aparte de una mera razón técnica: el tema de la gratitud es buen ejemplo de ello.

La construcción del Leviatán requiere de la materia apropiada. Los individuos que habitan en el estado de naturaleza han de actuar de modo previsible, pues de lo contrario sería imposible llevar a cabo una acción técnica que permita establecer entre ellos un orden artificial. Y es el miedo lo que, según Hobbes, asegura esta predictibilidad. Las emociones pueden ser un factor perturbador, no cabe duda, pero afortunadamente hay una emoción específica —el miedo a la muerte, *metus mortis*— que predomina sobre las demás, dentro de lo que, no obstante, aparece como un espectro complejo de sentimientos humanos. Los hombres son igualmente predecibles en el estado de naturaleza, y Hobbes puede por tanto explicar el Estado como resultado de un proceso racional creativo, como el *facere*, el hacer o construcción, del “Hombre artificial”.

El principio más famoso de Vico —*Verum et factum convertuntur*: el hacer y el conocimiento son una y la misma cosa (algunos pasajes clave están en Vico 1914, 62-76)— sigue claramente una lógica distinta. Se mencionó anteriormente que los

seres humanos no pueden llegar a conocer el mundo de la naturaleza, pues este mundo no está hecho por ellos: sólo Dios, Hacedor y Creador de la Naturaleza, puede comprenderla por completo. Pero la historia sí está al alcance del entendimiento humano, porque son las mujeres y hombres los que construyen el mundo de las naciones, cuya historia investigamos (“El mundo de las naciones es de hecho una creación humana”: Vico 1999, 489).

El orden que se descubre en la historia, sin embargo, no es resultado deliberado de la voluntad humana, de un proyecto técnico. El proyecto por tanto requiere de un tipo diferente de predictibilidad, en lo que respecta a los seres humanos. Es el complejo espectro de emociones humanas lo que hace predecibles a los humanos; tanto, que su historia puede ser trazada en círculos. La dinámica de la vergüenza y el orgullo actúa por encima y más allá de la voluntad del hombre, siendo la causa primera de su dinámica la deidad providente, cuyo ojo vigilante se hace presente a los gigantes. En un principio, estuvieron dichos gigantes, que “no temían a dios alguno, vergonzosamente enredados en relaciones abiertas” (Vico 1999, 484); y finalmente, llegado el momento, una serie de sucesos dio lugar al devastador “desenfreno de pasiones”, tales como “el lujo, la fastuosidad, la avaricia, la envidia, el orgullo y la ostentación” (Vico 1999, 488).

El *hacer*, en Vico, no es una acción técnica: por el contrario, es efecto del comportamiento político de los seres humanos. Los humanos se alimentan de un espectro emocional complejo y, de este modo, se ven involucrados en una interacción que resulta a menudo conflictiva. Pero hay una racionalidad peculiar en esta interacción. La habilidad que adquieren los humanos de sentir vergüenza abre para ellos la posibilidad de domesticarse, alcanzando la civilización y la equidad.

La racionalidad política de Hobbes está centrada en una emoción blanca, el miedo; la de Vico, en una emoción roja, la vergüenza. Sugiero que esta idea puede facilitar el camino para una mejor comprensión del pensamiento político de Vico, y de algunas de sus posiciones “atrasadas”. Estudiar la noción de vergüenza en Vico podría constituir así una aproximación gratificante a su filosofía política.

El miedo y la vergüenza son claramente centrales para las teorías políticas de Hobbes y Vico, así como para sus respectivos “mitos del origen” de la sociedad política. Y, en última instancia, esta centralidad influye finalmente en sus respectivas consideraciones de los problemas de la retórica y el estilo.

En *Leviatán*, el razonamiento retórico y moral viene a ser una especie de arma, algo que las personas pueden usar de modo técnico, a fin de alcanzar un resultado específico. Por el contrario, en la *Nueva Ciencia*, el razonamiento retórico y moral tiene una conexión con el mundo de las instituciones humanas, aquellas creencias compartidas a las que el mundo de las naciones otorga cierto poder constitutivo. No hay valores compartidos en el estado hobbesiano de naturaleza y, como bien seña-

lara Carl Schmitt, los valores compartidos tampoco pueden ser el resultado de un contrato. *Leviatán* no se apoya en ningún *idem sentire*. La retórica es peligrosa por ser susceptible de utilización por gente sin escrúpulos, fomentando el desorden y los disturbios. Pero el mundo de las naciones de Vico sí se nutre de valores compartidos, y la retórica forma parte integrante de este proceso constitutivo de las instituciones humanas.

Hobbes es consciente de los peligros que están ahí implicados. No pretende persuadir, pues su objetivo es más bien ofrecer una demostración. Siendo su modelo de razonamiento perfecto los *Elementos* de Euclides, *Leviatán* aparece como una especie de política *geometrico demonstrata*; y, cuando hacemos geometría o cálculo, no siendo más que humanos, hemos de ser escrupulosos y cuidadosos ante la posibilidad de cometer un “error”. Hobbes es precavido, y avanza por su camino paso a paso: cualquier autor bajo tales circunstancias tendría miedo de tropezar en alguna falacia, de caer en un *non sequitur*, de cometer un error. Esta es la retórica seca del miedo: el pensador individual confiando en una metodología severa, capaz de asegurar la corrección de los resultados y conclusiones a los que llega, a partir de lo que puede tomarse por premisas garantizadas y auto-evidentes. El método consiste en

“comenzar con principios claros y auto-evidentes, para avanzar mediante pasos *temerosos* y seguros, revisando frecuentemente nuestras conclusiones” (Hume 1999, 150; subrayado nuestro).

No es éste el proceder de Vico (que tenía, como es sabido, las *Reglas para la dirección del espíritu* de Descartes en su punto de mira). Su estilo filosófico no es una retórica del miedo. No hay una solitaria emoción blanca tras su estilo —tras su estilo filosófico, su “modo de pensamiento”, la estructura de sus argumentos, la arquitectura interna de su trabajo. El lector de la *Scienza nuova* se siente deslumbrado y aturdido, desafiado de un modo extraño y, en ocasiones, perturbador, no habiendo modo de comprender el estilo de Vico si lo concebimos como un filósofo confuso, aunque brillante a su modo.

El trasfondo emocional de Vico es rojo: su estilo está inspirado en emociones como la vergüenza y el orgullo. Su intención es ser persuasivo, y en ocasiones prácticamente suplica una evaluación elogiosa de su trabajo y sus pensamientos. Dolorosa y orgullosamente consciente del valor de sus intuiciones, se esfuerza por conseguir que asumamos su punto de vista.

Vico ya había descrito esa “libre y amplia manera de expresarse”: el orador “debe ora probar una tesis, ora embarcarse en una digresión incidental, ora volver a su tema, ora presentar con un giro más elegante y claro lo que antes había expuesto toscamente, ora extenderse en puntos antes esbozados, ora dar un tono más asertivo a lo que se había tratado superficialmente” (Vico 1990a, 25).

Cualquier tema dado puede surgir en cualquier lugar, o extenderse profusamente a lo largo de todo un párrafo, mezclarse con un tema más amplio, y posteriormente reaparecer entre paréntesis, una y otra vez, evocando —en combinación con otros temas de distinta importancia que trabajan conjuntamente en una especie de red— un mito de los orígenes: su *Scienza nuova*, una *oración* acerca de la gestación de las naciones, cuya intención es persuadir a sus compañeros, los seres humanos, de que están bajo la supervisión del Dios más providente. No hay tal cosa como la sabiduría individual (como la sabiduría hobbesiana, que se alimenta del miedo):

“En mi vida, siempre he temido enormemente quedarme sólo en la sabiduría; este tipo de soledad lo expone a uno al peligro de convertirse en un dios, o en un loco” (Vico 1990b, 81).

La elocuencia es la sabiduría, y “en el arte de la oratoria, la relación entre hablante y oyente es esencial” (Vico 1990a, 15).

La *Scienza nuova* gira así en torno a una filosofía de la vergüenza, la modestia y el orgullo; tanto en su estilo filosófico como en sus contenidos, muestra una primacía por las emociones rojas sobre las blancas. Esto justifica el sutil hechizo que ejerce Vico sobre sus lectores: las crecientes y adictivas espirales de su pensamiento, sus mitos evocadores, y todo el atractivo esplendor de su *Scienza Nuova*.

[Trad. del inglés por Jesús Navarro Reyes]

Obras citadas

Amoroso (1998): LEONARDO AMOROSO, *Lettura della Scienza Nuova di Vico*, UTET, Turín, 1998.

Bodei (1991): REMO BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: Filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milán, 1991.

Carillo (2000): GENNARO CARILLO, *Vico: Origine e genealogia dell'ordine*, Editoriale Scientifica, Nápoles, 2000.

Focher (1977): FERRUCCIO FOCHER, *Vico e Hobbes*, Nápoles, 1977.

Gianturco (1990): ELIO GIANTURCO, *Translator's Introduction*. En Vico (1990a), xxi-xxiv (1ª ed. 1965).

Hobbes (1981), THOMAS HOBBS, *Leviathan*. Editado con introducción a cargo de C. B. Macpherson. Penguin, Harmondsworth, 1981.

Hobbes (1994): THOMAS HOBBS, *Leviathan*. Editado con introducción a cargo de Edwin Curley. Hackett, Indianapolis - IN, 1994.

Hume (1975): DAVID HUME, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Reimpreso a partir de la edición de 1777, con introducción e índice analítico a cargo de L. A. Selby-Bigge. Clarendon, Oxford, 1975.

Lilla (1993): MARK LILLA, G.B. *Vico: The Making of an Anti-Modern*, University Press,

Cambridge - MA, 1993.

Margalit (1996): AVISHAI MARGALIT, *The Decent Society*, University Press, Cambridge - MA, 1996.

Montano (1980), ANIELLO MONTANO, *Storia e convenzione: Vico contra Hobbes*, Nápoles, 1980.

Nussbaum (2001): MARTHA C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thoughts: The Intelligence of Emotions*, University Press, Cambridge, 2001.

Nussbaum (1995): MARTHA CRAVEN NUSSBAUM, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Baecon Press, Boston, 1995.

Ratto (2000), FRANCO RATTO, *Materiali per un confronto: Hobbes–Vico*, Guerra, Perugia, 2000.

Schmitt (1936): C. SCHMITT, “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes,” *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 30, 1936/37, pp. 622–32.

Schmitt (1955): C. SCHMITT, “Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen”, *Der Staat*, 4, 1965, pp. 51–69.

Schmitt (1986): C. SCHMITT, “Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols” (Cologne–Lövenich 1982). Traducido y editado por Carlo Galli; en CARL SCHMITT, *Scritti*, 1986.

Verene (1990a): DONALD PHILLIP VERENE, *Preface*. En VICO (1990a) pp. ix-xix.

Vico (1914): GIAMBATTISTA VICO, *De Antiquissima Itolorum Sapientia*. Editado por Fausto Nicolini. Laterza, Bari, 1914.

Vico (1994): GIAMBATTISTA VICO, *Autobiography*. Traducido por Max Harold Fisch y Thomas Goddard Bergin. Cornell, Ithaca, 1994.

Vico (1990a): GIAMBATTISTA VICO, *On the Study Methods of Our Time*. Traducido con introducción y notas por Elio Gianturco. Prefacio de Donald Phillip Verene. Cornell University Press, Ithaca - NY, 1990.

Vico (1990b): GIAMBATTISTA VICO, *The Academies and the Relation between Philosophy and Eloquence*. Traducido por D. P. Verene. En VICO (1990a), pp. 85-90.

Vico (1990c): GIAMBATTISTA VICO, *Opere*. Editado por A. Battistini. Mondadori, Milán, 1990.

Vico (1999): GIAMBATTISTA VICO, *The New Science*. Traducido por David Marsh, con introducción de Anthony Grafton. Penguin, Harmondsworth, 1999.

Zanetti (1991): GIANFRANCESCO ZANETTI, “Ambigue persistenze aristoteliche nel *De nostri temporis studiorum ratione* di Giambattista Vico”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XXI, 1991, pp. 79–92.

Zanetti (2002): GIANFRANCESCO ZANETTI, *Political Friendship and the Good Life*. Kluwer, Dordrecht, 2002.

* * *

