

UNA NOTA ACERCA DEL PROBLEMA DEL SER EN VICO. LÍNEAS DE CONTINUIDAD ENTRE EL *DE ANTIQUISSIMA* Y LA CIENCIA NUEVA DE 1725

Marco Carmello
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Este artículo intenta definir una línea de continuidad ontológica dentro del pensamiento de Vico. La argumentación se desarrolla a partir de la idea de que en el *De antiquissima Italorum sapientia* la polémica en contra del *cogito* cartesiano lleva a Vico a proponer una ontología de la contigüidad de esencia entre creador y creatura, Dios y ser humano, frente a una diferencia en la *potestas*, o sea en la potencia hacedora, que es infinita para Dios y limitada para el ser humano. La peculiar ontología de la diferencia fáctica definida en el *De antiquissima* es previa a todo desarrollo futuro del pensamiento viquiano, hasta la publicación de la primera edición de la *Scienza nuova*. En el artículo se propone un recorrido que empieza por un análisis de algunos pasajes del *De antiquissima* y de las cartas al *Giornale de' letterati d'Italia*, pasa por una discusión de la *Sinopsi del diritto universale*, para acabar con la discusión de algunos pasajes tomados de la primera edición (1725) de la *Scienza nuova*.

PALABRAS CLAVE: ontología, *potestas*, lenguaje, diferencia, Giambattista Vico, Marco Carmello.

ABSTRACT: This article seeks to define a line of ontological continuity within Vico's thought. The argument is developed from the idea that in *De antiquissima Italorum sapientia*, Vico's polemic against the Cartesian *cogito* leads him to propose an ontology based on the contiguity of essence between creator and creature –between God and the human being– in contrast to a difference in *potestas*, that is, in creative power, which is infinite in God and limited in the human being. This peculiar ontology of factual difference, as defined in *De antiquissima*, precedes any subsequent development of Vico's thought, up to the publication of the first edition of the *Scienza nuova*. The article traces a path beginning with an analysis of selected passages from *De antiquissima* and the letters to the *Giornale de' letterati d'Italia*, followed by a discussion of the *Sinopsi del diritto universale*, and concluding with an examination of selected passages from the first edition (1725) of the *Scienza nuova*.

KEYWORDS: Ontology, *Potestas*, Language, Difference, Giambattista Vico, Marco Carmello.

Recibido: 17/11/2025. Aceptado: 1/12/2025.

1. INTRODUCCIÓN

En una carta con la que se dirige a Muzio Gaeta (epístola 92)¹ Vico hace referencia a su primer tratado filosófico, el *De antiquissima Italorum sapientia*, que se remonta a 1710². La referencia aparece en el marco de la discusión metafísica que Vico está manteniendo con su correspondiente, y resulta llamativa por encontrarse en un texto tardío, puesto que la carta, sin fecha, fue escrita en un período de tiempo sucesivo al 5 y anterior al 26 de octubre de 1737³.

Es aquí donde podemos leer que uno de los retos de Vico en aquella obra juvenil consistía en: «[...] demostrar que el Ser Humano es Dios en el mundo de las medidas abstractas y Dios es Geómetra en aquel de las medidas concretas, o sea en el Mundo de la Naturaleza y de los cuerpos»⁴. El principio al que Vico está haciendo referencia en este lugar representa, más allá de la ocasión polémica que justificó la cita, un punto fundamental de su pensamiento. Por

1. G. VICO, *Epistole. Con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cargo de M. SANNA, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2013, p. 196. Acerca de esta carta se nos permita remitir a M. CARMELLO, «Para una lectura de las cartas de Giambattista Vico a Muzio Gaeta», *Cuadernos sobre Vico*, 38, 2024, pp. 183-202.

2. Puesto que antes de la publicación del *De antiquissima* Vico es conocido tan solo por las oraciones inaugurales que, en calidad de profesor de retórica, tiene que dictar al comienzo del año académico en la Universidad de Nápoles. Para los argumentos que se tratan aquí, de particular interés resulta la séptima oración, dictada en 1709 y publicada separadamente de las otras seis ese mismo año, bajo el título de *De nostri temporis studiorum ratione*, que representa el documento más antiguo de la polémica anti cartesiana de Vico. El único tratado de Vico anterior al *De antiquissima* es una obra de carácter histórico, la *Congiura dei principi napoletani*, acerca de la conjuración en contra del gobierno español conocida como Conjuración de Macchia. Vico escribe la obra en 1701, acerca de los acontecimientos, pero la obra permanece inédita y se publicará solo tras la muerte del filósofo.

3. Esta carta de Vico a Gaeta contesta a una carta de Gaeta a Vico del 5 de octubre de 1737; a su vez Gaeta contesta a la carta en cuestión el 26 de octubre de 1737, por lo tanto, el 5 y el 26 de octubre de 1737 representan el *terminus post quem* y el *terminus ante quem* para fechar el texto. Se nos permita remitir a M. CARMELLO, «Geometrie del dire. Lo scambio epistolare fra Giambattista Vico e Muzio Gaeta», en F. LOMONACO (ed.), *Studi sull'Epistolario vichiano. Con una lettera inedita del 1728 e un autografo in appendice*, Aracne, Roma, 2025, pp. 15-53. Para una traducción española de toda la correspondencia que se conserva véase G.B. VICO, «Cartas a Muzio Gaeta», *Cuadernos sobre Vico*, 38, 2024, pp. 203-212.

4. A continuación el original italiano: «[...] dimostrare, che l'Uomo è Dio nel Mondo delle grandezze astratte, e Dio è Geometra nel Mondo delle concrete, ch'è tanto dire quanto nel Mondo de la Natura, e de' corpi» (VICO, *Epistole*, cit., p. 196). En la traducción al español se mantienen las mayúsculas del original.

lo tanto, la referencia al *De antiquissima* parece demostrar la existencia de una línea de continuidad en la obra de Vico.

El discurso metafísico que se hacía en el texto de 1710 sigue siendo válido también al final del recorrido teórico del filósofo napolitano, puesto que las razones del rechazo al *cogito* cartesiano que llevaron a Vico a definir una nueva ontología, elaborada en torno a una redefinición de la relación entre ser, conocimiento y existencia, determinan el desarrollo de su pensamiento.

A lo largo de este artículo se propondrá un análisis de esta continuidad empezando por una sintética discusión de algunos pasajes del *De antiquissima*, a continuación se intentará demostrar cómo este rechazo lleva a Vico hacia la búsqueda de una nueva fundación filosófica para su pensamiento y, finalmente, se marcarán algunas evidencias de continuidad entre el *De antiquissima* y la primera edición (1725) de la *Scienza nuova*. Se dedicarán las conclusiones a definir algunos aspectos problemáticos cuya investigación hay que remitir a otra ocasión.

2. EL *DE ANTIQUISSIMA* O EL CONOCIMIENTO COMO *POTESTAS*

Dentro del primer libro del *De antiquissima Italarum sapientia*, el único que Vico escribió, la argumentación en contra del *cogito* cartesiano juega un papel fundamental, se podría incluso decir que la confutación del *cogito* representa la razón que determinó la escritura de este trabajo⁵.

El tejido del primer tratado viquiano resulta extremadamente complejo por su relación con la metafísica de la escolástica medioeval y barroca por un lado y con los grandes pensadores del siglo XVII por el otro; debido a esta complejidad, aquí se enfoca el análisis en algunos pasajes de la obra y de las dos cartas con las que Vico contestó a los reproches aparecidos en dos diferentes reseñas de su obra publicadas en el *Giornale dei letterati d'Italia*.

Empezamos por el primer capítulo del *De antiquissima: De vero et facto* que funda tanto la epistemología como la ontología viquiana, estrechando un lazo inquebrantable entre modalidades del conocimiento y forma del ser. Como es bien conocido el capítulo inicia con la famosa afirmación según la cual «[...] *verum et factum* reciprocantur [...]». Con ella, Vico asigna a la

5. Para una presentación general de los problemas hermenéuticos acerca del *De antiquissima* véase G. MATTEUCCI (ed.), *Studi sul De antiquissima Italarum sapientia di Vico*, Quodlibet, Macerata, 2002.

verdad una definición pragmática y fáctica. La verdad consiste en conocer las causas de algo, pero solo se pueden conocer aquellas causas que un sujeto pueda producir, y, por lo tanto, hay que concluir que la verdad consiste en tener la posibilidad de hacer algo. Habría que decir que la verdad es una *potestas* (o, quizás, que coincide con la forma más pura de *potestas*).

Hay que hacer hincapié en este principio, por medio del cual Vico opone su “filosofía de la praxis” al método teórico de Descartes. Según Vico, la verdad tiene una función generativa que consiste primariamente en la posibilidad de permitir que algo sea, y es justo por eso que se ha dicho que su idea de verdad es no solo pragmática sino también fáctica⁶. Quien pone algo, permitiendo que este algo exista, tiene efectivamente en sus manos la verdad de este algo, una verdad que, al revés, se niega a quien no pueda permitir la existencia de un objeto que observa, de acuerdo con lo que el mismo Vico escribe:

[...] ex his, quae sunt hactenus dissertata, omnino colligere licet, veri criterium ac regulam ipsum esse fecisse: ac proinde nostra clara ac distincta mentis idea, nedum, ceterum verorum, sed mentis ipsius criterium esse non possit: quia dum se mens cognoscit, non facit; et quia non facit, nescit genus, seu modum, quo se cognoscit⁷.

Los límites de la verdad corresponden a los límites de actuación de un sujeto; como ya tuvimos ocasión de remarcar, si conocer es tener conocimiento de las causas de algo, y si se puede tener conocimiento tan solo de las causas a las que un sujeto pueda darles su arranque, entonces conocer y hacer coinciden. Hay así una identidad básica entre plan epistemológico y plan ontológico, puesto que el conocimiento de algo por parte de un sujeto depende de lo que su propia forma de ser le permita (o no permita) hacer. El conocimiento acaba por coincidir con las cualidades que definen a la esencia de un sujeto⁸.

6. O sea, como se dirá a lo largo de este artículo, una *potestas*. Acerca de estos temas pueden resultar interesantes algunas indicaciones que vienen de P. FABIANI, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze University Press, Florencia, 2002.

7. G. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia. Con le risposte al giornale dei letterati*, edición crítica a cargo de V. PLACELLA, Edizioni di storia e letteratura, 2002 Roma, p. 20 y p. 22.

8. Véase G. GISMONDI, «Vico e il problema del metodo tra sperimentalismo e retorica», *Laboratorio dell'ISPF*, XIII 10, 2016, pp. 2-13.

Por esto la mente no puede tener verdadero conocimiento de sí misma, puesto que no se crea a sí misma, y, por lo tanto, solo puede tener conciencia de sí misma. La conciencia consiste en un conocimiento indirecto, que finalmente acaba coincidiendo con la imitación de un conocimiento de verdad, tal y como Vico mismo declara:

Et, ut uno verbo absolvam, ita verum cum bono convertitur, si quod verum cognoscitur, suum esse a mente habeat quoque a qua cognoscitur: et ita scientia humana divinae sit imitatrix; qua Deum dum verum cognoscit, id ab aeterno *ad intra* generat, in tempore *ad extra* facit. Et veri criterium, quemadmodum apud Deum inter creandum est suis cogitatis bonitatem communicasse: *vidit Deus, quod essent bona*; ita apud homines sit comparatum, vera quae cognoscimus, effecisse⁹.

En su propio autoconocimiento, la mente humana llega a tener una conciencia plena de sí misma, lo que quiere decir que en su actividad de pensamiento la mente puede entenderse como algo que piensa y que, por lo tanto, existe. Este es el eje del argumento viquiano en contra del *cogito*: la mente pensante se autopercibe a sí misma pensando, o sea como existente que participa en el ser, pero no puede de su autopercepción llegar a decir algo acerca del ser en general. Lo que, según Vico, la mente no puede tener es un conocimiento del ser a partir de su propia autoconciencia¹⁰, como se demuestra en el párrafo dos del primer capítulo del *De antiquissima ...*, *De primo vero, quod Renatus Carthesius [sic] meditatur*, donde Vico retoma directamente el argumento del *cogito* a partir del bien conocido genio maligno al que hace referencia el mismo Descartes en el *Discours*:

Homo in dubium revocare potest, an sentiat, an vivat, an sit extensus, an denique omnino sit: et in ejus argumentum opem advocat cujusdam genii fallacis, qui nos decipere possit [...] Sed nullo sane pacto quis potest non esse conscius quod cogitet, et ex cogitandi conscientia colligere certo, quod sit. Quare primum verum aperit id esse Renatus: *Cogito: Ergo sum*¹¹.

9. G. VICO, *De antiquissima*, cit., p. 22.

10. Para una perspectiva interesante acerca de estos problemas véase E. GLASERSFELD VON, *Radical Constructivism. A Way of Knowing and Learning*, The Falmer Press, London – Washington, 1995.

11. VICO, *De antiquissima*, cit., p. 24.

Hacemos hincapié en los dos momentos individuados por Vico dentro de la argumentación de Descartes: el primero consiste en el hecho que ninguno puede tener duda acerca del hecho de pensar mientras que está pensando. Este primer momento, en el que se delata la autoconciencia de la mente pensante, lleva a la misma mente a la conclusión de existir, y no acaso le facilita a Vico la argumentación en contra de los escépticos, que ocupa la segunda parte del párrafo¹². En la reconstrucción hecha por Vico del argumento del *cogito*, este primer momento consiste en una argumentación de tipo gnoseológico.

Pero Descartes pasa de la argumentación gnoseológica a la argumentación metafísica, asumiendo que desde la percepción de su propio ser la mente puede deducir la existencia del ser; en esto consiste el segundo momento del *cogito*. Según Vico hay que rechazar este segundo momento, puesto que conlleva un salto lógico. La postura que Vico defiende, como hemos visto, es que no se pueden sacar conclusiones acerca del ser puro a partir de la autoconciencia de la mente pensante.

Tanto el *cogito* cartesiano como su confutación viquiana consisten en un entrelazamiento entre conocimiento y ser, plan gnoseológico y plan ontológico; para entender las diferentes conclusiones a las que los dos pensadores llegan hay que hacer hincapié en la manera radicalmente novedosa de entender el conocimiento por parte de Vico.

Mientras que para Descartes hay una coincidencia fundamental entre percibir y conocer, que permite definir el conocimiento en términos de percepción aclarada y argumentada, para Vico el conocimiento deja de pertenecer al ámbito de la percepción y la representación, para ingresar en el área de la actuación. Conozco lo que puedo hacer, pero no puedo conocer lo que se encuentra más allá de mis capacidades de acción, aunque pueda claramente percibirlo y argumentarlo.

En este sentido el saber viquiano representa una *potestas*, puesto que consiste en el hecho de poder hacer algo directa o indirectamente, por ejemplo, originando las causas de las que depende la existencia de algo.

El cambio de régimen del conocimiento conlleva una diferente articulación del discurso acerca del ser. Aunque no se pueda aceptar una lectura que reduzca el discurso de Descartes al lema *esse est percipi*, hay que reconocer

12. Véase P. ALARCÓN, «La relación entre la tradición del conocimiento del hacedor y el escepticismo», *Cuadernos sobre Vico*, 37, 2023, pp. 33-58.

que para él tiene validez el lema *esse per perceptionem se delatat*, por eso el hecho de que la mente pensante se perciba pensando puede ser una prueba acerca del ser puro, una prueba tan básica y general que quien quiera puede referirla a su propia actividad intelectual y llegar así a la conclusión según la que: *cogito ergo sum*¹³.

Es justo la idea de que la percepción de algo permite también su conocimiento lo que Vico contesta. Para él, como decíamos, el conocimiento consiste en hacer que algo exista, y justo por eso el ser humano es como dios con respecto a las medidas abstractas y geométricas con las que describe la naturaleza, pero no en relación con la naturaleza misma. La geometría está hecha por el ser humano, por lo tanto, este puede conocerla; la naturaleza, al revés, se da al ser humano como algo que él no puede hacer. Por eso se puede representar la naturaleza, pero, quizás, no conocerla.

Esta diferencia Vico la explica empleando, al final de su contraargumentación, una cita del *Anfitrión* de Plauto: se trata de la parte final de la escena en la que Sosias, el esclavo del rey de Tebe Anfitrión, se confronta con el dios Mercurio, que ha asumido la forma física del sirviente¹⁴.

El diálogo entre Sosias y Mercurio gira alrededor del problema de la identidad subjetiva, puesto que Mercurio intenta convencer a Sosias que él es el verdadero Sosias y no el mismo Sosias, que, por su parte, no consigue desmontar las argumentaciones de Mercurio y poner a salvo su propia identidad¹⁵. Al final de la escena, comentando el perfecto parecido entre sí y el dios, Sosias acaba comentando: «Sed quom cogito, equidem certo sum, ac semper fui»¹⁶. Frente al fracaso dialéctico padecido, Sosias tira del único argumento irrefutable que tiene, la autoconciencia de su propia mente.

Con la cita de este pasaje de Plauto, Vico subraya la diferencia entre autoconciencia y percepción, por un lado, y conocimiento por el otro. Equiparando

13. Remitimos al clásico de J.L. MARION, *Sur l'ontologie gris de Descartes*, Vrin, París, 1993.

14. Acerca de este pasaje del *De antiquissima* véase G. CERCHIAI, «Il cogito di Sosia e la coscienza di Vico. La nozione di *conscientia* nel *De antiquissima Italorum sapientia*», *Rivista di storia della filosofia*, 2, 2008, pp. 1000-1023. Tiene relación con los problemas del *ego* de la autoconciencia y del *cogito* también R. DIANA, «Depotenziamiento del cogito e disappartenenza dell'Io: in margine al *De antiquissima*», *Bollettino del centro studi vichiani*, XL, 1, 2010, pp. 115-124.

15. Téngase en cuenta que el nombre del personaje ha pasado en español, así como en muchas otras lenguas europeas, a indicar a una persona que tiene un parecido tan estrecho con otra que puede ser confundida por completo con ella, o sea un sosia.

16. VICO, *De antiquissima*, cit., p. 24

la situación de Sosias que no consigue demostrar su propia identidad personal frente a Mercurio, con la conclusión a la que llega Descartes por medio del argumento del *cogito*, Vico sugiere que la autoconciencia falla como argumento en favor del conocimiento, incluso en un caso tan patente y aparentemente claro como puede ser el intento de afirmar la propia identidad personal.

Frente a Mercurio, Sosias sigue teniendo su facultad de autoconciencia, pero pierde la *potestas* de su propia persona llegando a encontrarse sin conocimiento acerca de sí mismo, hasta el punto de que él mismo, considerando el parecido exacto con el dios, llegaría a dudar de saber quién es, si no fuera por la autoconciencia que le permite seguir percibiéndose como Sosias. El *cogito* supone un cortocircuito similar entre yo y ser, porque la mente pensante, percibiendo su propio ser, llega a tener conocimiento de sí misma como sujeto, pero no puede saber nada más, puesto que desde la autoconciencia del sujeto no siguen las causas del ser, que resulta desconocido en sus formas y modalidades.

Vico retoma su argumento en contra del *cogito* en la primera carta que dirige al *Giornale dei letterati d'Italia*¹⁷; hay que enfocarse en dos pasajes de este texto.

De acuerdo con los tres diferentes reproches hechos por el anónimo autor de la reseña, Vico divide la carta en tres secciones: la primera, y más corta, pretende comprobar la exactitud de los argumentos etimológicos sobre los que

17. Revista en la que salen dos reseñas bastantes polémicas de esta obra de Vico. La primera reseña apareció anónima en el número cinco de 1711 del *Giornale dei letterati d'Italia*. A esta se refiere la contestación de la que llegan los pasajes que vamos a discutir aquí. El texto de la respuesta viquiana fue editado por la imprenta neapolitana de Felice Mosca en 1711 bajo el título: *Risposta del Signor Giambattista Vico, nella quale si sciolgono tre gravi opposizioni fatte da dotto Signore contra il Primo Libro De antiquissima Italorum sapientia, ovvero della metafisica degli antichissimi filosofi italiani tratta da' parlarì latini*. A la confutación viquiana contesta, a su vez, el *Giornale dei letterati d'Italia* en su número ocho, que aparece en 1711, donde se publica una reseña de la carta de defensa de Vico que retoma en términos aún más duros la polémica de la revista en contra del filósofo napolitano. A esta segunda reseña Vico contesta con su *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del Giornale de' letterati d'Italia*, publicada en 1712, otra vez por la imprenta de Felice Mosca. En el número doce de 1712 el *Giornale dei letterati d'Italia* informa a sus lectores de que Vico ha publicado su segunda contestación, pero la corta nota acaba con decir: «A questa niente noi replichiamo, e per riverenza all'Autore [...] e per non moltiplicare in infinito le conteste» (VICO, *De antiquissima*, cit., p. 181: «A esta [scil. a la *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del Giornale de' letterati d'Italia* de Vico] no contestamos nada, tanto por respeto hacia el Autor [...] como para no seguir indefinidamente con las polémicas»).

se funda el *De antiquissima*; la segunda intenta demostrar que la exposición de la metafísica propuesta en la obra es completa, confutando así la idea de que el texto represente un borrador; la tercera se desarrolla acerca de la argumentación llevada a cabo en el *De antiquissima*, que según Vico resulta completa, a pesar de que así no le parezca al autor de la reseña.

En la segunda parte de la carta Vico, refiriéndose al pasaje que se ha discutido arriba, afirma que:

Entonces yo no confuto para nada el análisis por medio del que Descartes llega a su verdad primera, tal y como ustedes pretenden explicar. Yo asiento, y estoy tan de acuerdo que digo que incluso los Sosias de Plauto, una vez que duden de todo hecho por causa de Mercurio, que es similar a un Genio mentiroso, apaciguan sus dudas con afirmar: *Sed quom cogito, equidem sum*. No obstante, digo que ese *cogito* es signo indudable de mi ser, pero, puesto que no es la causa de mi ser, no me proporciona el conocimiento del ser¹⁸.

En este lugar de la carta vuelve a arrancar aquella división entre momento gnoseológico y momento metafísico que ya actuaba en el *De antiquissima*; aquí, como en la obra principal, Vico defiende la exactitud del *cogito* como argumento gnoseológico, pero no como argumento metafísico. Hay que hacer hincapié en una distinción entre la carta y la obra; en la carta la exactitud del *cogito* como argumento gnoseológico está directamente relacionada con el método “geométrico” de Descartes; de hecho, poco antes Vico afirma que «las matemáticas son las únicas ciencias que inducen la verdad humana»¹⁹.

La conclusión a la que se llega es que la verdad humanamente alcanzable por sí misma, o sea sin necesidad de otra prueba externa, coincide con la autoconciencia subjetiva de la mente pensante, que delata no la necesidad del ser, sino más bien la necesidad de que haya un “soporte” en el que la mente pueda plantear el descubrimiento de su propio ser. Para Vico este “soporte” consiste, de la forma más clásica, en la esencia.

18. A continuación el original italiano del texto: «Quindi confuto non già l'Analisi, come voi ragguagliate, con la quale il Cartesio perviene al suo primo vero. Io l'approvo, e l'approvo tanto, che dico anche i Sosj di Plauto, posti in dubbio d'ogni cosa da Mercurio come da un genio fallace, acquetarsi a quello, *Sed quom cogito equidem sum*. Ma dico, che quel *cogito* è segno indubitato del mio essere, ma non essendo cagion del mio essere, non m'induce scienza dell'essere» (VICO, *De antiquissima*, cit., p. 103).

19. A continuación el original italiano del texto: «de Matematiche sono le uniche scienze, che inducono il Vero humano» (VICO, *De antiquissima*, cit., p. 102).

Esto nos lleva a tomar en consideración la conclusión de la carta de Vico donde se propone un nuevo argumento acerca de la sustancia. Se trata de una argumentación negativa, que el autor desarrolla a partir de la etimología de *existere*, que, según su propuesta, tiene el sentido de «*esserci, esser sorto, star sovra*» («ponerse, haber surgido, estar encima de»)²⁰. A partir de este, que según Vico es el sentido original del verbo *existere*, y haciendo referencia a la latinidad tardía, concluye que «con sabiduría los escritores de la Latinidad tardía nombraron lo que se queda por debajo sustancia, en la que nosotros hemos puesto la esencia verdadera»²¹.

La esencia es, por lo tanto, el soporte que se queda por debajo de la existencia que aparece, pero es también el soporte refiriéndose al cual la mente pensante puede comprender de dónde llegue su ser propio. En este sentido se puede definir la sustancia como aquel umbral que pone en relación ser personal y ser puro; por eso, regresando al *cogito*, Vico escribe:

Y aquí no puedo no advertir que Renato habla con palabras impropias allí donde reflexionando dice: *Yo pienso, por lo tanto, soy* (orig. *Io penso, dunque sono*). Habría tenido que decir: *Yo pienso, por lo tanto, existo*. Una vez que hubiera empleado esta palabra en el sentido que su sabio origen nos ofrece, habría tenido que hacer un recorrido más corto si hubiese intentado llegar de su propia existencia a la esencia con decir: *Yo pienso, y por lo tanto, me quedo allí por encima de algo* (orig. *Io penso, dunque ci sono*). Este *allí por encima de* (orig. *ci*) inmediatamente le habría sugerido [*scil. a Descartes*] esta idea: *Por lo tanto, hay algo que me sostiene, y es la sustancia; la sustancia lleva consigo la idea de sostener y no de ser sostenida, es por sí misma, y entonces es infinita y eterna; así que mi esencia es Dios, que sostiene mi pensamiento*²².

20. VICO, *De antiquissima*, cit., p. 114. La traducción de la forma italiana “*esserci*” al español resulta muy difícil. *Esserci* aquí quiere indicar a un ser parcial, para así decirlo, al ser percibido por un sujeto, o sea, en el caso de Vico, al ser subjetivo de la mente pensante. Téngase en cuenta que *esserci*, de uso muy común en italiano, no es nada más que la forma infinitiva del verbo ser (*essere*) más el clítico *ci*, y se emplea también como traducción habitual del alemán *Dasein*, que tiene una formación morfológica parecida a la forma italiana (ser más clítico). Por lo tanto, el lector que conozca la lengua italiana no puede evitar de establecer una relación fascinante, aunque quizás arbitraria, entre el *esserci* que Vico emplea aquí y el *Dasein* de Heidegger.

21. A continuación el original italiano del texto: «...sapientemente gli Scrittori della bassa latinità dissero ciò, che sta sotto sostanza, nella quale noi abbiamo riposto la vera essenza» (VICO, *De antiquissima*, cit., p. 114).

22. A continuación el original italiano del texto: «E qui non posso non notare, che con improprij vocaboli Renato parla, ove medita: *Io penso, dunque sono*. Havrebbe dovuto dire; *Io penso, dunque*

La conclusión a la que llega Vico sugiere algunas consideraciones por parte nuestra. Dejando de lado el problema de la religiosidad de Vico, hay que matizar un aspecto relevante que marca todo el recorrido teórico de este pensador: estamos hablando del tema propiamente teológico de la diferencia entre creatura y creador.

Vico matiza esta diferencia de forma original para no decir prácticamente nada acerca de Dios y para pensar, en cambio, la condición humana en términos de límite. A estas alturas, y se trata de la segunda consideración, el límite humano está pensado tan solo negativamente, puesto que al ser humano no se abre el conocimiento verdadero de la naturaleza por no poder crear las causas que le permiten a la naturaleza existir. En este sentido, incluso el problema del ser puede ser considerado un problema “natural”, puesto que también el ser, como la naturaleza, tiene su causa en Dios.

Pero, y esta es nuestra tercera consideración, podemos tener un conocimiento analógico de la naturaleza por medio de las matemáticas, que permiten al ser humano mirar por dentro de la obra creacional de Dios comprendiendo su manera de funcionar y las leyes por las que se rige. Es la imagen bidimensional a la que hace referencia el mismo Vico en el primer capítulo del *De antiquissima*²³. Si el ser humano puede hacerse una *fictio* de la naturaleza²⁴, ¿es posible que pueda también, en cierta manera, hacerse una *fictio* del poder creador de Dios? ¿En qué medida y cómo puede el ser humano mirar por dentro de la capacidad de actuar de Dios tal y como puede mirar por dentro de su actuación, o sea la naturaleza?

Y esto nos lleva a la cuarta, y última, consideración; si conocer es hacer, o sea poner las causas que permiten la existencia de algo, y dependiendo de la calidad y amplitud de nuestra capacidad hacedora podemos decidir si la nuestra es una ontología de la plenitud, como la de Dios que pone la causa del ser, o de la falta, como la nuestra, entonces ¿podemos pensar en una capacidad

esisto: e, presa questa voce nel significato, che ci dà la sua saggia origine, havrebbe destato immediatamente questa idea: *Dunque vi ha cosa, che mi sostiene, che è la sostanza; la sostanza porta seco l'idea di sostenere, non di essere sostenuta; dunque è da se; dunque è eterna, ed infinita; dunque la mia esistenza è Iddio, che sostiene il mio pensiero*» (VICO, *De antiquissima*, cit., p. 114).

23. Se hace referencia al párrafo titulado «*De origine et veritate scientiarum*» (Acerca del origen y de la verdad de las ciencias», cf. VICO, *De antiquissima*, cit., pp. 17-23).

24. Véase el reciente estudio de F. VALAGUSSA, *Lo sguardo di Vico. Vero, certo, vero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2024.

hacedora limitada que depende de nuestro ser parcial y que, por dentro del marco de la esencia eterna de dios, pueda actuar parcialmente?

La contestación de Vico es positiva, puesto que dedicará su reflexión a dibujar la dimensión histórica y discursiva del ser humano como *fictio* analógica de la creación divina.

3. EL PROBLEMA DE LOS FUNDAMENTOS EN VICO

La distinción entre la plenitud ontológica del creador y la limitación ontológica de la creatura, que se refleja en la imposibilidad humana de poner las causas del ser y la naturaleza, representa un punto fijo del pensamiento viquiano. Se podría decir que el desarrollo teórico de la filosofía de Vico consiste en larga parte en una articulación novedosa y peculiar de este límite.

Después de la publicación de la segunda carta con la que Vico contesta al *Giornale dei letterati d'Italia*, su producción para a lo largo de una década, aparte aquellas anotaciones que el autor toma entre 1711 y 1738 para su curso de retórica en la universidad de Nápoles y que acaban formando parte de las *Institutiones oratoriae* y el *De rebus gestis Antonj Caraphaei* publicado en 1716²⁵. Hay que esperar a los años veinte del siglo XVIII, o sea el periodo más intenso de la producción viquiana, para que aparezcan los trabajos más ambiciosos y relevantes del autor.

Nuestro análisis se centra en la primera parte de la década, puesto que asumimos como límite la publicación de la primera edición de la *Scienza nuova* en 1725. Entre julio 1721 y agosto 1722²⁶ Vico publica dos ambiciosas obras: el *De universi juris uno principio, et fine uno* (1720) y el *De constantia jurisprudentis* (1721). En la intención del autor las dos obras constituyen un

25. Adriano Carafa, discípulo de Vico y sobrino del Mariscal de Campo del imperador Leopoldo I Antonio Carafa, le encargó a su maestro la biografía del tío. Según Vico dice, la escritura de esta obra le mantuvo empeñado a lo largo de dos años (cf. G. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, en *Opere*, a cargo de A. Battistini, vol. I, Mondadori, i Meridiani, Milano, 1990, pp. 43-44).

26. Definimos estas fechas a partir de la introducción de Marco Veneziani a las obras jurídicas de Vico (cf. G. VICO, *Diritto universale*, a cargo de M. VENEZIANI, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2019), donde el editor escribe acerca de la *Sinopsi del diritto universale* que: «[...] viene datata da Fausto Nicolini a luglio 1720, con il *De uno* forse ancora in tipografia e ben prima che il *De constantia* fosse davvero pubblicato» (VICO, *Diritto universale*, cit., p. XVIII). En la misma introducción se fecha la publicación de las *Notae in duos libros* a agosto de 1722 (VICO, *Diritto universale*, cit., p. XIX).

trabajo único, el *De universi Juris*, tal y como demuestran así las *Notas in duos libros*, que siguen la publicación del *De constantia*, como la *Sinopsi del diritto universale*, que Vico publica en julio de 1721 antes que salga el *De universi juris uno principio, et fine uno*.

Las obras jurídicas de Vico²⁷ representan una etapa imprescindible en aquella búsqueda de los fundamentos que había tenido un papel relevante en el *De antiquissima*, pero este problema va asumiendo en las páginas de los dos poderosos volúmenes que forman el *De universi juris* un talante histórico ausente en la obra de 1710²⁸. Esto resulta evidente en particular en cuanto se considere cómo evoluciona el uso de los argumentos etimológicos, que en el *De antiquissima* parecían carecer de toda consideración cronológica e histórica, mientras que aquí van asumiendo aquella función de prueba “documental” acerca de la historia no escrita que caracterizará el uso de la etimología en la *Scienza nuova*.

Los cambios que padece la función de la etimología a lo largo de los diez años que separan las obras jurídicas del libro de 1710, marcan un giro fundamental entre la concepción lingüística del *De antiquissima*, donde la etimología parece tener el valor de una *signatura rerum* secularizada, y la que se encuentra en el *De universi juris*, en cuyas páginas la etimología evoluciona hacia el valor de una memoria por dentro de la que se ha enmarcado el recuerdo de los antiguos comienzos de la historia humana. Este cambio supone una evidente evolución en el universo teórico de Vico, pero sin que todo esto afecte también a las relaciones onto-gnoseológicas determinadas en el *De antiquissima*.

La vigencia de la postura definida en el *De antiquissima* acerca del ser, el conocimiento y la verdad, se encuentra reconfirmada al comienzo de la *Sinopsi del diritto universale*²⁹, donde se lee:

27. Véase, acerca de la producción jurídica de Vico, F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea: studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Edizione di Storia e Letteratura, Roma, 2018.

28. Véanse P. STAMBOVSKY, «Vico's Place in the Rehabilitation of Etymology», *New Vico Studies*, 26, 2008, pp. 127-142 y M. Mancini, «Ex ipsis vocabulorum originibus. Vico e l'etimologia dei filosofi», en M. MANCINI (ed.), *Fare etimologia. Passato, presente e futuro nella ricerca etimologica*, il Calamo, Palermo, 2001, pp. 213-232.

29. En la *Sinopsi* Vico supone que ambos volúmenes de que se compone el *De universi juris* están ya escritos (lo que puede corresponder a verdad) y publicados (lo que, por supuesto, no corresponde a verdad en julio 1721, cuando la *Sinopsi* aparece). En la óptica de Vico este texto tiene un valor introductorio; la *Sinopsi*, tal y como declara su propio título, pretende ser un resumen

Y una vez que haya dado dos *definiciones*, una de la *verdad* que es *lo que se conforma al orden de las cosas*, y la otra de la *certeza* que es *la conciencia a salvo de la duda*, y haya asumido como *Lemas* tan solo cinco verdades metafísicas, demuestra que el ser humano conoce la verdad de las cosas a partir de su orden, por medio de su orden y según su orden, y que, por lo tanto, la *idea del orden* nos prueba tres cosas: 1. Que Dios existe, 2. Que es mente infinita, 3. Que tal y como en nosotros <se encuentran los principios> de las ciencias, así a partir de él [*scil. Dios*], por él y en él se encuentran los principios de las cosas.

Por lo tanto, reflexiona acerca de la *Naturaleza de Dios*, que es *Conocer, Querer, Potencia infinita*; y, a partir de esta, demuestra que la naturaleza del Ser humano es *Conocer, Querer, Potencia finita, que aspira a la infinitud*³⁰.

La cita reproduce el segundo y el tercer párrafo de la *Sinopsi*. El texto citado empieza por exponer de forma sintética una diferencia fundamental para comprender el pensamiento viquiano: se trata de la distinción entre los conceptos de verdad y certeza, entre los que se mueve todo tipo de conocimiento humano.

La certeza consiste en una conciencia que se encuentre en una situación de certeza positiva, o sea en una situación en la que la duda no resulte posible por haberse solucionado definitivamente; en el texto original Vico emplea la expresión latina «*conscientia dubitandi sicura*». Si, por lo tanto, la certeza representa la seguridad del pensamiento, o sea aquel tipo de “verdad” al que le hemos otorgado la definición de *potestas* en el anterior párrafo, su relación con la verdad resulta compleja, puesto que la verdad puede ser tan solo un

de la obra mayor y al mismo tiempo una explicitación de sus fundamentos teóricos. Por lo tanto, aquí vamos a limitar la discusión tan solo a este texto, remitiendo a otros lugares para un análisis más completo de la compleja obra jurídica de Vico.

30. A continuación el original italiano del texto: «E poste *due definizioni*, una del *vero* che sia, *quod rerum ordini conformatur*, altra del *certo* che sia *conscientia dubitandi sicura*: e presi, come *Lemmi*, cinque sole verità metafisiche, dimostra, che dall'ordine, per l'ordine, e nell'ordine delle cose l'uomo conosce il vero di quelle: e che perciò l'*idea dell'ordine* ci dimostri tre cose, 1. Dio essere, 2. Essere mente infinita, 3. Che così in noi delle scienze, come da esso, per esso, e in esso, sono i pricipi delle cose. / Quindi ragiona della *Natura di Dio*, che sia *Nosse, Velle, Posse Infinitum*; dal che dimostra la natura dell'uomo, che sia, *Nosse, Velle, Posse finitum, quod tendat ad infinitum*» (VICO, *Diritto universale*, cit., p. 3. Hemos conservado las cursivas y las mayúsculas del original). El *Velle* viquiano se refiere tanto a la voluntad positiva como a la negativa. En relación a este texto véase también G. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, cit., pp. 45-46.

principio de conformidad al orden (en el texto original Vico emplea la expresión latina: «*quod rerum ordini conformatur*»).

La conversión verdad/hecho acaba así definiendo una dialéctica interna al mismo concepto de verdad. En este lugar de la *Sinopsi* la verdad funciona como criterio de conformidad, puesto que existe un orden que permite al ser humano conocer las cosas, aunque sin que este pueda tener la certeza de las cosas, y es justo la idea de este orden que demuestra no tan solo la existencia de Dios y de la infinitud de su comprensión – Dios «es mente infinita» escribe Vico – sino también su función fáctica respecto al mundo.

Vico parece casi resumir lo que había escrito en el *De antiquissima* cuando, al final del segundo párrafo de la *Sinopsi*, expone la tercera verdad que llega de la idea de orden, o sea que, a partir de Dios, por Dios y en Dios se encuentran los principios de la naturaleza, tal y como en nosotros se encuentran los principios de las ciencias. Pero el laconismo del texto italiano le otorga un matiz más al concepto, según el cual nosotros somos dioses en las grandezas geométricas así como Dios es geómetra en las grandezas físicas, porque la concisión de la comparativa supone que los principios de las ciencias (o sea las grandezas geométricas del *De antiquissima* o las abstracciones de la carta a Muzio Gaeta) se encuentran en nosotros, pertenecen a nosotros y son por nosotros tal y como aquellos de la naturaleza se encuentran en Dios, pertenecen a él y son por él.

De esta manera, la analogía entre Dios y ser humano resulta aún más fuerte, como el mismo Vico aclara en el tercer párrafo de la *Sinopsi* (el segundo de nuestra cita), donde Dios y el ser humano se encuentran definidos por las mismas cualidades; ambos tienen conocimiento (*nosse*), voluntad positiva y negativa (*velle*) y capacidad de actuar (*posse*). Cambia la modalidad en la que pueden explicitar estas cualidades, que son desvinculadas y absolutas, o sea, “infinitas” en Dios, mientras que resultan vinculadas y condicionadas, o sea finitas, en el ser humano.

La diferencia no de calidad, sino de modalidad (o amplitud) de las cualidades que definen así a Dios como al ser humano, y que hacen del primero la causa de las cosas y la naturaleza, o sea su hacedor, y del segundo la causa de la interpretación de las cosas y la naturaleza, o sea el hacedor de su hermenéutica, define al mismo tiempo una diferencia y una contigüidad ontológica.

En Dios no hay tensión hacia la totalidad o la infinitud –si queremos emplear la misma terminología de Vico–, puesto que esta se encuentra ya en acto,

mientras que para el ser humano conocimiento, voluntad negativa, voluntad positiva y capacidad de actuar existen tan solo en la tensión dialéctica que intenta ampliar sus posibilidades de actuación.

La *potestas* de Dios, o sea su capacidad de darle actuación a su propio conocimiento y voluntad, sea positiva o negativa, es infinita; por lo tanto, como él mismo es el hacedor del orden en el que se delata la verdad, para él certeza y verdad coinciden. Al revés, para el ser humano certeza y verdad pueden acercarse hasta el punto de llegar casi a convertirse la una en la otra, pero siempre habrá distinción entre las dos, puesto que la *potestas* humana padece el límite de no haber hecho la naturaleza en la que el ser humano mismo se encuentra viviendo.

La diferencia ontológica³¹ entre creador y creatura asume para Vico una interpretación puramente fáctica, que encierra la distancia entre los dos dentro del ámbito de la *potestas agendi*, de la capacidad de hacer y actuar, pero los dos, creador y creatura, comparten las mismas cualidades, son aspectos del mismo ser, y es en esta contigüidad ontológica, que define una esencia única diferenciada tan solo por la amplitud de su capacidad de actuación, donde se plantea el proyecto de una nueva ciencia.

4. UN PROYECTO NECESARIO

A través de la ciencia jurídica Vico consigue dos retos; el primero consiste en determinar un área de certeza; podemos conocer el derecho puesto que esto es creación humana, lo que quiere decir, en términos viquianos, que es el ser humano quien determina la causa de su existencia. El segundo, que es consecuencia directa del primero, consiste en el hecho de poder fundar a la jurisprudencia, pero la necesaria posibilidad de fundamentar el derecho acaba poniendo un problema de método, para solucionar el cual Vico tiene que pensar en una ciencia en cierta medida nueva.

Ya por sí misma la cronología delata la estrechez del enlace que une el proyecto de la *Scienza nuova* a la gran obra jurídica publicada entre 1721 y 1722, y si, más allá de las fechas, consideramos la estructura de la primera *Scienza nuova*, que se publica en 1725, la cercanía se hace aún más clara.

31. Véase A. GARCÍA MARQUÉS, *Metaphysica seu ontognoseologia*, Ediciones Isabor – AVK Verlag, Murcia – Marburgo, 2024.

En la primera edición de su obra maestra Vico dedica el primer libro a una presentación de la nueva ciencia que se propone en la obra, subrayando los motivos que le persuadieron a presentar esta ciencia y las dificultades metodológicas que esa supone. El tercer libro representa, quizás, el lugar en el que más claramente se define la filosofía del lenguaje de Vico; el quinto habla de la estructura política de la humanidad, mientras que el segundo, y más amplio de toda la obra, define el curso filosófico de la evolución histórica humana. Finalmente, el cuarto libro, el más corto de la *Scienza nuova* de 1725 – de hecho, un párrafo largo – tiene la peculiar función de entrelazar los libros segundo y tercero, donde Vico expone los principios de su nueva ciencia en relación con las ideas (libro segundo) y con las lenguas (libro tercero), con el quinto, dedicado a la estructura política de la humanidad³². La manera en la que este entrelazamiento se realiza consiste en dar una prueba de que los argumentos desarrollados en el segundo y tercer libro tienen una “razón”, según Vico mismo escribe, o sea una fundación cierta. Por eso, vamos a concentrar nuestra atención en este libro.

El cuarto libro de la *Scienza nuova* 1725 así empieza:

Esta es la *Lengua Universal* del *Derecho Universal* de los Pueblos, tal y como se divisa en esta *Gran Ciudad* del *Género Humano*. Esta lengua permite explicar las *maneras* en la que han nacido todas las partes que componen por completo la *Economía* de la *Naturaleza de las Naciones*, y puesto que la *Ciencia* consiste únicamente en el *conocimiento de la manera*, esta lengua indica los *tiempos* en los que nacieron las especies *primeras*. El hecho de llegar a los primeros tiempos es la *característica propia* de cada *Ciencia*, de manera que no quede ningún interés para la búsqueda de otras especies *primeras*. Esta lengua descubre las *eternas propiedades* a partir de los mismos *tiempos* y las mismas *maneras* del *nacimiento* de estas, de manera que pueda de forma unívoca averiguar cuál, y no otro, ha sido su *nacimiento* o *naturaleza*, y, a partir de su primer nacimiento, de acuerdo con el natural progreso de las ideas humanas, las guía según una ininterrumpida sucesión de las cosas, o sea con *perpetuidad*³³.

32. En el quinto libro Vico busca de forma abierta una aplicación política de sus teorías.

33. A continuación el original italiano del texto: «Questa è la *Lingua Universale* del *Diritto Universale* delle Gentì, osservato in questa *Gran Città* del *Genere umano*: che ne spiega le *guise*, come sono nate tutte le parti, che compongono l'intera *Iconomia* della *Natura delle Nazioni*; poichè nella *congnizione della guisa* consiste unicamente la *Scienza*: ne addita i *tempi*, in che nacquero in ciascuna

La lengua a la que se hace referencia en este complejo pasaje, que representa el comienzo del libro cuarto, es aquella lengua ideal común de la que se habla en el último párrafo, el cuarenta y uno, del tercer libro, titulado «*Idea de un Diccionario de Voces Mentales común a todas las Naciones*»³⁴. Al comienzo de este párrafo podemos leer:

Y aquí se va ultimando este *Libro* de las *Lenguas* con esta *Idea* de un *Diccionario de voces*, por así decirlo, *Mentales comunes a todas las naciones*, que, con explicar las ideas uniformes acerca de la sustancia y a partir de las diferentes modificaciones, que las naciones tuvieron manera de pensar en relación con las mismas humanas necesidades o utilidades comunes, de acuerdo con las diferencias de sus sitios, cielos, naturalezas y costumbres, permita narrar el *Origen de las diferentes lenguas vocales*, que todas convergen en una *Lengua Ideal común*³⁵.

En esta última cita se concentra la que, a estas alturas, era la idea fundamental de Vico alrededor de la lengua: la lengua es aquel lugar dentro del cual se puede reconstruir la historia total del ser humano, puesto que por dentro de la lengua se pueden encontrar los vestigios de la evolución que le ha permitido a este llegar a su propia humanidad. La lengua delata lo que la historia no podría decir, explicando cómo fue el paso de la bestialidad originaria a la civilización, y puesto que este paso es común a todo el género humano, toda lengua comparte con las otras un único origen ideal. Así cada lengua acaba siendo un conjunto de memorias que se esconden por detrás de sus palabras, y pueden ser descubiertas por medio de un estudio “etimológico” que tendría más bien que definirse “arqueológico”.

specie le prime; che è la nota propria di ciascuna Scienza, di pervenire a que' primi, talchè sia curiosità affatto stolta di ricercare altri primi: ne scuopre l'eterna proprietà da' tempi stessi, e dalle stesse guise del loro nascere; che ne possono unicamente accertare tale, e non altro essere stato il loro nascimento, o natura: e da' primi loro nascimenti secondo il natural progresso delle umane idee le conduce con una non ininterrotta successione di cose, che tanto vuol dire, con perpetuità [...]» (G. VICO, *La Scienza nuova*, 1725, a cargo de E. NUZZO, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2023, p. 166. En la traducción se conservan cursivas y mayúsculas del original).

34. G. VICO, *La Scienza nuova*, 1725, cit., p. 163.

35. A continuación el original italiano del texto: «E qui si pon fine a questo Capo delle Lingue con questa *Idea* di un *Dizionario di voci*, per così dire, *Mentali, comune a tutte le Nazioni*: che spiegandone l'idee uniformi circa le sostanze, che dalle diverse modificazioni, che le nazioni ebbero di pensare intorno alle stesse umane necessità, o utilità comuni a tutte, guardandole per diverse proprietà, secondo la diversità de loro siti, cieli, e quindi nature, e costumi; ne narri l'*Origini delle diverse lingue vocali, che tutte convengano in una Lingua Ideale comune*» (*Ibidem*. En la traducción se conservan cursivas y mayúsculas del original).

Esta idea que Vico tiene acerca del habla humana, el *lógos* aristotélico, y de las diferentes lenguas humanas (los particulares *lógoi* históricos), no va a cambiar a lo largo del recorrido teórico del filósofo; lo que sí cambia es la manera de pensar en este origen común. A esta altura Vico piensa todavía en un diccionario de voces mentales comunes, lo que parece indicar que para él se trata de palabras mientras que, a partir de la segunda edición de su obra magna, la del 1730, parece que Vico deja de pensar en voces para pensar en caracteres comunes, pasando de un nivel lógico/lingüístico a un nivel simbólico³⁶.

A pesar de este cambio, que, por cierto, será capital, no solo para la estructura de la *Scienza nuova*, sino también para el pensamiento de Vico, la relación entre lengua, historia y derecho permanece inalterada y corresponde a la que se determina al comienzo del libro cuarto de la *Scienza nuova* de 1725.

La lengua común del género humano, esté hecha de “voces” o de “caracteres”, es la lengua propia del derecho, porque las dos cosas, lengua y derecho, comparten la misma universalidad. No se trata de una consideración banal, puesto que orden lingüístico y orden de la ley marcan el desarrollo de humanidad y constituyen los límites a partir de los que tiene sentido hablar de humanidad.

Lengua y derecho, por lo tanto, son hechos de los que tenemos certeza puesto que son causados por el ser humano, pero el derecho no puede delatar sus causas por sí mismo, tiene que encontrar por dentro de la lengua las razones que determinan su propia existencia. Se puede así concluir que la universalidad del derecho es, en cierta medida, secundaria con respecto a la universalidad de la lengua, que resulta primaria.

La antecendencia de la lengua resulta claramente afirmada allí donde Vico escribe que a partir de esta se explican las modalidades y las causas del derecho, las «*guise*» dice el texto original, empleando un término polisémico cuyo sentido abarca tanto las causas como las modalidades de un hecho. Esta explicación tiene un valor al mismo tiempo universal y fundamental en cuanto consideramos que se refiere a la «economía total de la naturaleza de las naciones», donde hay que tomar en su sentido etimológico de “ordenación de la casa, del propio ambiente en el que se desarrolla la vida”, el término “economía”.

36. Véase F. VALAGUSSA, «Cómo nace un símbolo: Vico y Warburg», *Cuadernos sobre Vico*, 37, 2023, pp. 203-217.

Dentro de la lengua, o mejor dicho, dentro de aquella lengua universal común que se reconstruye a través de la etimología “arqueológica” definida en las páginas de la *Scienza nuova*, se encuentra el conocimiento pormenorizado y racionalmente demostrado, o sea la cognición, de las modalidades y las causas («*cognizione della guisa*» se lee en el original) en el que solo puede consistir la “ciencia” de las cosas, su certeza, se podría incluso decir de acuerdo con la distinción entre certeza y verdad que encontramos en la *Sinopsi*.

Como por dentro de la lengua se encuentra la causa del derecho, la lengua representa también el único ámbito en el que podemos encontrar el origen y el comienzo³⁷ de las instituciones jurídicas, consecuentemente la historia del derecho mismo resulta ser una historia lingüística. Para matizar de forma aún más precisa la relación entre historia y lengua, hay que hacer hincapié en el hecho de que Vico perfila la idea de una lengua ideal común justo a partir del hecho de que es esta la sola lengua capaz de delatar la continuidad de la evolución de las instituciones políticas desde su origen hasta el momento en el que llegan a tener una expresión racional en las lenguas históricas de las diferentes civilizaciones. De esta manera la idealidad y la comunalidad de esta lengua tiene su anclaje en su esencia histórica, en una relación de reciprocidad constante entre plan histórico y plan ideal, que es típico de aquella situación en la que verdad y certeza pueden sobreponerse la una a la otra, tal y como resulta posible refiriéndose a aquellas “medidas artificiales” en relación con las que el ser humano es como dios.

La nueva ciencia que se define por primera vez en la edición de 1725 de la *Scienza nuova* encuentra su premisa necesaria en la ontología de la *potestas* finita³⁸ que Vico había definido desde hace quince años en el *De antiquissima*, pero aquí el discurso se ha ampliado, cambiando no solo de tamaño sino también de amplitud. Ya no se trata de las medidas artificiales del método geométrico, sino de cómo este ámbito se abre a todo el orden del discurso lingüístico y simbólico que rige la vida humana. Ahora la “grandeza artificial” coincide con la misma historia humana, que, a su vez, coincide con la lengua como lugar en el que la humanidad del ser humano encuentra su articulación fundamental.

37. Para Vico no vale la distinción tan relevante para una larga parte de filosofía de la historia contemporánea – pensamos tan solo en Benjamin – entre origen y comienzo.

38. Evidentemente la idea se inspira en la reflexión de Pietro Piovani, del que recordamos: P. PIOVANI, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Morano, Nápoles, 1981 y *La filosofia nuova di Vico*, a cargo de F. TESSITORE, Morano, Nápoles, 1990.

5. UNA MUY SINTÉTICA CONCLUSIÓN

Las razones que hacían necesario el proyecto de *Scienza nuova* están ahora aclaradas por lo que se ha dicho en el anterior párrafo, asimismo creemos haber demostrado que habría sido imposible pensar en esta nueva ciencia sin partir de la ontología del ser humano establecida en el *De antiquissima Italorum sapientia* al principio del recorrido teórico viquiano. Se podría incluso decir que la *Scienza nuova* es la ciencia, o sea, la exposición verdadera y cierta, de cómo este ser, que tiene la misma naturaleza que Dios, pero sin la plenitud de potencia hacedora, de *potestas*, que caracteriza a la divinidad, existe.

Por cierto, la lengua es también el lugar donde creador y creatura llegan a tener la mayor cercanía, puesto que la lengua le abre al ser humano la dimensión hermenéutica en la que puede encontrar la razón de su quehacer y de la existencia del mundo mismo. Por esta razón, el momento de la génesis lingüística adquiere una importancia capital para la filosofía de Vico. En la *Scienza nuova* de 1725 se expone este momento en el párrafo tercero del libro tercero, donde «Se determina el nacimiento del Primer Mito, que fue el Comienzo de la Idolatría y de la Adivinación»³⁹. Es aquí donde por primera vez en la obra del filósofo napolitano encontramos aquel mito según el que los seres humanos, miedosos por el ruido del rayo, crean la primera historieta sagrada, imaginándose que los rayos representen un intento de comunicación por parte de la naturaleza.

En las dos ediciones siguientes de la *Scienza nuova*, las de 1730 y 1744, Vico especificará que en el momento mismo en el que los seres humanos entienden al rayo como intento de comunicación por parte de la naturaleza empiezan a hablar, aunque su primera forma de habla consista en la lengua muda de los signos naturales. En ambas versiones, la de 1725 y las de 1730 y 1744, el momento en el que empieza el orden lingüístico del mundo es aquel mismo instante en el que el ser humano le otorga a la naturaleza un intento comunicativo, poniéndose así en búsqueda de la verdad que la naturaleza quiere comunicarle, y descubriendo que podrá llegar sí a esta verdad pero careciendo siempre de toda certeza, puesto que el ser humano es tan solo habitante y no hacedor de la naturaleza, tal y como el talante simbólico de la nueva versión de la obra magna de Vico, presentada en la segunda edición de 1730 y afinada en la última de 1744, aclarará.

39. VICO, *La Scienza Nuova*, 1725, cit., p. 111.

