

BIBLIOTECA VIQUIANA

RESPUESTAS AL GIORNALE DE' LETTERATI D'ITALIA Y OTROS DOCUMENTOS RELATIVOS AL DE ANTIQUISSIMA

Giambattista Vico
(1710-1712)

Estudio introductorio, traducción y notas
por Alfonso Zúñica García (Universidad de Sevilla)

RESUMEN: El trabajo presenta por primera vez traducida al español la polémica que, entre 1711 y 1712, Vico mantuvo con el *Giornale de' letterati d'Italia* en torno al *De antiquissima*. La polémica incluye tres artículos del *Giornale* y dos *Respuestas* de Vico. Se publica también una carta de Vico al director del *Giornale*, Apostolo Zeno, y los dictámenes eclesiásticos y civiles, en edición bilingüe, sobre la conveniencia de la publicación de los escritos de Vico. El trabajo se abre con un estudio introductorio, donde se presentan los documentos (§ 1), se reconstruye el contexto y desarrollo de la polémica (§ 2), se investiga la autoría de los artículos de *Giornale*, originariamente publicados anónimamente (§ 3) y, por último, se exponen los criterios seguidos en la traducción (§ 4).

PALABRAS CLAVE: Giambattista Vico, *Giornale de' letterati d'Italia*, *De antiquissima Italorum sapientia*, Apostolo Zeno, Alfonso Zúñica García [trad.].

ABSTRACT: The work presents, for the first time in Spanish translation, the controversy that Vico conducted between 1711 and 1712 with the *Giornale de' letterati d'Italia* concerning the *De antiquissima*. The controversy comprises three articles from the *Giornale* and two *Responses* by Vico. The volume also includes a letter from Vico to the editor of the *Giornale*, Apostolo Zeno, as well as the ecclesiastical and civil opinions—published in a bilingual edition—regarding the convenience of publishing Vico's writings. The work starts with an introductory study in which the documents are presented (§ 1), the context and development of the controversy are reconstructed (§ 2), the authorship of the *Giornale* articles, originally published anonymously, is investigated (§ 3), and, finally, the criteria followed in the translation are exposed (§ 4).

KEYWORDS: Giambattista Vico, *Giornale de' letterati d'Italia*, *De antiquissima Italorum sapientia*, Apostolo Zeno, Alfonso Zúñica García [transl.].

EDICIONES CONSULTADAS PARA LA TRADUCCIÓN:

G.B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia con le risposte al «Giornale de' letterati d'Italia»*, edizione critica a cura di Vincenzo Placella, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2020.

G.B. VICO, *Le orazioni inaugurali, il De Italorum sapientia e le polemiche*, a cargo de Giovanni Gentile y Fausto Nicolini, Laterza, Bari 1914.

G.B. VICO, *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, Morano, Nápoles 1993.

Textos inéditos en español, propuestos para su publicación por el traductor y aceptado tras superar la revisión y valoración por especialistas, dentro del programa llevado a cabo desde 1991 por *Cuadernos sobre Vico* de edición de textos de Vico traducidos al español.

El traductor disfruta de un contrato postdoctoral en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla financiado por la Consejería de Transformación Económica, Industria, Conocimiento y Universidades de la Junta de Andalucía.

ÍNDICE

<i>Estudio introductorio</i>	211
1. Los documentos de la polémica	211
2. Contexto y desarrollo de la polémica.....	212
3. El autor de los artículos del <i>Giornale</i>	217
4. Criterios de traducción	218
Carta de Vico a Apostolo Zeno (31/10/1710).....	221
Primer artículo del <i>Giornale de' letterati d'Italia</i>	223
<i>Primera respuesta</i> de Vico	229
Segundo artículo del <i>Giornale de' letterati d'Italia</i>	247
<i>Segunda respuesta</i> de Vico.....	261
Tercer artículo del <i>Giornale de' letterati d'Italia</i>	295
Dictámenes eclesiástico y civil para la impresión del <i>De antiquissima</i>	296
Dictámenes eclesiástico y civil para la impresión de la <i>Primera respuesta</i>	300
Dictámenes eclesiástico y civil para la impresión de la <i>Segunda respuesta</i>	304

ESTUDIO INTRODUCTORIO

1. LOS DOCUMENTOS DE LA POLÉMICA

Con esta nueva entrega de la “Biblioteca viquiana” presentamos la primera edición completa en español de la polémica que, entre 1711 y 1712, Vico mantuvo con un recensor anónimo en el *Giornale de' letterati d'Italia* en torno al *De antiquissima Italorum sapientia*, publicado en 1710.

La polémica está compuesta por cinco artículos en italiano, dos de Vico y tres del recensor anónimo:

1. **Primer artículo del *Giornale*:** *Articolo VI del Tomo V* (1711), pp. 119-130.
2. **Primera respuesta de Vico:** *Risposta del signor Giambattista di Vico nella quale si sciogliono tre gravi oppositioni fatte da dotto signore contra il primo libro De antiquissima Italorum sapientia etc. ovvero della Metafisica degli Antichissimi Filosofi Italiani tratta da' latini parlari* (1711).
3. **Segundo artículo del *Giornale*:** *Articolo X del Tomo VIII* (1711), pp. 309-338.
4. **Segunda respuesta de Vico:** *Risposta di Giambattista di Vico all'Articolo X del Tomo VIII del Giornale de' letterati d'Italia* (1712).
5. **Tercer artículo del *Giornale*:** *Novelle letterarie d'Italia*, en el *Tomo XII* (1712), pp. 417-418.

Aun sin haber nacido con esa explícita intención, la polémica acabó dando mayor unidad y sirviendo de complemento a las ideas que Vico había expuesto en el *De antiquissima*. Así lo advierte el propio recensor del *Giornale* en su segundo artículo, donde señala que el *De antiquissima* y la polémica bien pueden considerarse partes de un «solo cuerpo». En efecto, el recensor había señalado no pocas cuestiones del *Liber metaphysicus* claramente necesitadas de desarrollo y explicación, así como otras que, leídas desde una óptica ajena al planteamiento de Vico, podrían parecer abiertamente contradictorias, llegando incluso a insinuar conclusiones panteístas. De ese modo, Vico no sólo se vio obligado a aclarar y desarrollar aspectos centrales de su metafísica, sino también a añadir, en su segunda y última intervención, una elocuente *Declaración* que da importantes claves sobre el sentido global de su metafísica y cierra con firmeza la puerta a las interpretaciones panteístas de su pensamiento que el recensor del *Giornale* había aventurado.

Por todo ello, esta polémica constituye un documento ineludible para quien quiera conocer la primera madurez del pensamiento viquiano (o segunda si no queremos considerar el periodo de las *Oraciones inaugurales* como fase de gestación).

Se incluyen también otros documentos que aportan importantes datos sobre la polémica y el contexto en que se dio. En primer lugar, la única carta que se conserva de la correspondencia entre Vico y Apostolo Zeno, director del *Giornale*, fechada en octubre de 1710; y en segundo lugar, los informes tanto eclesiásticos como civiles sobre la conveniencia de la publicación de los escritos viquianos en cuestión: el *De antiquissima* y las dos *Respuestas*.

Para la traducción de la carta a Zeno, me he servido del *Epistolario* de Vico editado por Manuella Sanna¹. Para la traducción de la polémica he seguido la edición crítica de Vincenzo Placella². Por último, para la traducción de los dictámenes sobre la publicación de los escritos de Vico, he seguido la edición preparada por Gentile y Nicolini en 1914³.

2. CONTEXTO Y DESARROLLO DE LA POLÉMICA

El *Giornale de' letterati d'Italia* había sido fundado en 1710 por Scipione Maffei, Antonio Vallisneri y Apostolo Zeno, que asumió la dirección de la revista⁴. Bajo la dirección de Apostolo Zeno la revista mantuvo su regularidad y tuvo su periodo de mayor esplendor. En 1718 la dirección fue asumida por

1. En el que ha sido publicado como novena carta: G.B. VICO, *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, Morano, Napoli 1993, pp. 83-84.

2. G.B. VICO, *De antiquissima Itolorum sapientia con le risposte al «Giornale de' letterati d'Italia»*, edizione critica a cura di Vincenzo Placella, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2020, pp. 97-177.

3. Que he consultado en una edición anastática: G.B. VICO, *Le orazioni inaugurali il De Itolorum sapientia e le polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Laterza, Bari 1968, pp. 193-194 y 291-294.

4. La relación de Maffei, poeta y dramaturgo, con el equipo de redacción fue problemática y errática, por lo que realmente fueron Vallisneri y Zeno quienes cargaron con el peso de la revista.

Sobre el primero véanse los numerosos estudios de Dario Generali (en particular, su libro *Antonio Vallisneri. Gli anni della formazione e le prime ricerche*, Leo S. Olschki, Florencia 2007 y el volumen colectivo editado por él *Antonio Vallisneri. La figura, il contesto, le immagini storiografiche*, Leo S. Olschki, Florencia 2008).

Sobre la personalidad cultural de Zeno véanse ANTONELLA BARAZZI, *Libertino o devoto? Apostolo Zeno nello specchio della sua biblioteca* y CORRADO VIOLA, *Intervista ad Apostolo Zeno* en Enza Del Tedesco (ed.), *Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo. Scienza, storia, arte, identità (1710-2010), Atti del Convegno. Padova - Venezia - Verona, 17-19 novembre 2010*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2012, pp. 133-144 y 259-270 respectivamente.

su hermano Pier Caterino. Tras la muerte de éste en 1732, la dirección pasó a manos de Antonio Federico Seghezzi hasta la extinción de la revista en 1740.

El *Giornale* nació ligado al contexto europeo donde afloraban revistas inspiradas en «el ideal racionalista de la “República de las letras”, que en ese momento se estaba concretando en las grandes academias europeas como la Royal Society y la Académie Royale des Sciences. En ese sentido, el *Giornale* [...] tuvo una importante función de información bibliográfica y comunicación científica favoreciendo una circulación cada vez más amplia de ideas y debates en la comunidad de los hombres de cultura»⁵. Una de sus principales intenciones era precisamente convertirse en «un instrumento de tendencia implicándose en los movimientos intelectuales más activos del momento, con el fin de superar el estado de decadencia de la cultura italiana y, por tanto, de colmar el hiato que durante el siglo XVII se había abierto entre ésta y los resultados más recientes de la cultura europea»⁶.

No obstante, la línea general de la revista fue de carácter erudito e informativo. Sus páginas no fueron tanto un lugar de discusión y creación de ideas, cuanto más bien de difusión de la cultura italiana en todas sus dimensiones, desde la filología a las matemáticas, pasando por la historiografía, ciencias naturales, física newtoniana, astronomía, arte y literatura. Aunque en ocasiones trataron temas de gran relevancia especulativa, los estudios sobre filosofía e historia de la filosofía fueron poco frecuentes, sobre todo en comparación con otras revistas europeas similares⁷.

En cuanto a las ideas que regían la línea editorial, la revista se caracterizó por una suerte de «moderación», deliberadamente asumida por Zeno que aspiraba a convertir la revista en punto común de referencia de toda la República de las letras. En consecuencia, el director orientó la revista pensando, por así decirlo, en el «ceto medio», formado «en la mayoría de casos por religiosos

5. CHIARA CRISTIANI, “Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo”, *Rivista di storia della filosofia*, 66, 2011, p. 564.

6. DARIO GENERALI, “Il «Giornale de' letterati d'Italia» e la cultura veneta del primo Settecento”, *Rivista di storia della filosofia*, 1984, 2, p. 244. Sobre la relación de los redactores del *Giornale* con los principales exponentes científicos y filosóficos europeos del momento, véanse las pp. 278-280 del mismo artículo.

7. Tal como ha mostrado GREGORIO PIAIA, *La presenza della letteratura storico-filosofica nel «Giornale de' Letterati d'Italia»*, en E. Del Tedesco (ed.), *Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo. Scienza, storia, arte, identità (1710-2010)*, cit., pp. 125-132.

rigoristas y arcadios, católicos ortodoxos pero a la vez alineados con los “modernos” y con una erudición racionalista»⁸.

Con todo, durante los primeros años prevaleció, por influencia de Vallisneri, la influencia cartesiana y malebranchiana, que pronto derivó hacia un mecanicismo de matriz galileana y baconiana. La línea de la revista respondía en buena medida a la cultura veneciana del momento, «que rechazaba la filosofía metafísica y más bien se orientaba hacia la filosofía inglesa de la escuela empirista, que se adecuaba mejor a un “punto medio” pluralista y antidogmático»⁹.

Probablemente ese particular trasfondo cultural sea el motivo de la rápida recepción de los escritos viquianos de esos años. Probablemente sus referencias a Galileo y Bacon en el *De studiorum ratione* y en el *De antiquissima* atrajeron la atención de los redactores de la revista, que, sin embargo, precisamente por su formación cultural, no supieron entender el trasfondo especulativo de las tesis de Vico, que ciertamente trascendían el empirismo moderno.

Como decíamos, el *Giornale* reseñó las obras de Vico desde sus primeros tomos. De hecho, antes de los artículos de la polémica, la revista había anunciado no sin cierto entusiasmo la publicación del *De antiquissima*:

Hemos recibido por carta la noticia de que el señor profesor De Vico está a punto de publicar una docta obra, en la que, mostrando a partir de las palabras latinas la escondida filosofía de los antiguos romanos, dará un ensayo de un nuevo sistema pensado por él. El título será *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae Latinae originibus desumpta*, según el ejemplo de Platón, que por la misma vía investigó en el *Crátilo* la sabiduría de los antiguos griegos. La obra estará dividida en tres libros. El primero abarcará la *Metafísica*, de la que la lógica será apéndice; el segundo será la *Física*, y el tercero, la *Moral*. En la *Metafísica*, que ya está terminada, se traerán a partir de sus principios muchas cosas mencionadas en su disertación *De ratione studiorum*, que en realidad es como el preámbulo de estos esperadísimos libros¹⁰.

8. Cfr. DARIO GENERALI, “Il «Giornale de’ letterati d’Italia» e la cultura veneta del primo Settecento”, *Rivista di storia della filosofia*, 1984, 2, pp. 244-248. La cita es de p. 248.

9. STEFANIA DE TOMA, «Ecco l’origine delle scienze umane». *Aspetti retorici del confronto tra Giambattista Vico e Bernardo Trevisan*, p. 242.

10. Lo tomo de G.B. VICO, *Le orazioni inaugurali il De Italorum sapientia e le polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Laterza, Bari 1968, p. 287. El anuncio se cerraba con una señalación de seis principales tesis del *De studiorum ratione*, que ya había reseñado anteriormente (ahora en la edición Gentile-Nicolini, pp. 281-286). En 1716 el *Giornale* también anunciaría la publicación del libro sobre la *Vida de Antonio Carafa* (ahora en la edición Gentile-Nicolini, p. 289).

Los artículos que siguieron fueron algo más críticos, provocando la reacción de Vico y la polémica que aquí presentamos¹¹. Primero apareció una reseña (*Primer artículo del “Giornale”*) que, tras una larga enumeración de las ideas y tesis tratadas en la obra, terminaba con un breve párrafo crítico insinuando que el autor había intentado abarcar tantas cosas que en muchas había faltado una adecuada demostración, resultando en consecuencia más un esbozo que un verdadero tratado de metafísica.

Vico responde con cierta acritud con un artículo (*Primera respuesta*) donde fundamentalmente defiende la completitud de su obra. Vico se defiende de tres las acusaciones que había recibido: primero insiste en la tesis que sostiene todo su sistema metafísico, a saber, la identidad de significado de los vocablos latinos *verum y factum, causa y negocium*; a continuación expone el esquema al que un completo sistema de metafísica debe responder, para así mostrar que su metafísica lo satisface; y, por último, insiste en la demostración de las principales tesis de su obra, respondiendo así a la genérica acusación de que había afirmado «muchas cosas» sin demostrarlas.

La réplica del recensor anónimo (*Segundo artículo del “Giornale”*) intenta mantener un tono educado y respetuoso, pero sin dejar de ocultar su firme contraposición a las ideas de Vico. Confirma las tres críticas que ya le había dirigido y las desarrolla, explicitando aquellas ideas que le parecen necesitadas de demostración. De este segundo artículo, cabe resaltar el uso del plural. Aunque en varias ocasiones sigue formulando sus críticas en primera persona del singular, el tono general del artículo transmite la impresión de estar hablando en nombre de todo el equipo de redacción de la revista. De ese modo, el recensor no sólo evitaba que la polémica se enmarcase en el ámbito personal, sino que también se adecuaba mejor al objetivo de la revista de ser un medio de difusión e información cultural. Con todo, algunas nuevas críticas que el recensor especifica en esta réplica son bastante duras, pues cuestiona todo el planteamiento filológico de fondo del *De antiquissima* y, desde el punto de vista especulativo, saca conclusiones metafísicas que atentan gravemente contra los principios de la religión.

11. No es nuestra intención hacer aquí un análisis de la misma. Para ello remitimos al ya citado trabajo de Stefania De Toma y al de FRANCESCA MARIA CRASTA, *Un dialogo interrotto. Il «Giornale de' Letterati d'Italia»*. Vico e le polemiche sul *De antiquissima Italorum sapientia*, en Enza Del Tedesco (ed.), *Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo. Scienza, storia, arte, identità (1710-2010)*, cit., pp. 115-124. Aquí más bien me limitaré a señalar en esquema cómo se desarrolló.

Vico responde una segunda vez (*Segunda respuesta*). Se trata de un larguísimo artículo, casi tan largo como todos los anteriores artículos juntos, en el que Vico, aun respetando las reglas de cortesía y elegancia, deja ver su enfado. La revista tenía como fin dar a conocer su obra y los temas tratados por él, y, sin embargo, ha acabado planteando una no breve lista de objeciones que ciertamente no dejan a Vico en buen lugar. Así pues, aprovecha esta segunda respuesta, además de para reprochar a los redactores del *Giornale* este modo de proceder, para explicar con más detalle su tesis sobre los orígenes históricos de esa presunta antiquísima sabiduría italiana, y desarrollar las principales tesis de su metafísica. De ese modo, resultó un valiosísimo documento del pensamiento de Vico en esa importante fase de su desarrollo.

Tras la segunda respuesta de Vico, la revista decide cerrar tajantemente la discusión. Publica una breve nota (*Tercer artículo del "Giornale"*) de apenas unas líneas con la que declara no querer continuar la discusión «sea por reverencia al autor, que se declara muy favorable a nosotros, sea para no multiplicar al infinito las disputas». De ese modo termina la polémica entre Vico y el *Giornale de' letterati d'Italia*¹².

En términos generales, la polémica fue una experiencia positiva para Vico, a pesar de la acritud que tuvo en ciertos momentos y del cuestionamiento público de sus ideas. Desde un punto de vista meramente pragmático, la polémica brindó a Vico una espléndida ocasión para demostrar que conocía las principales líneas del pensamiento europeo y posicionarse públicamente respecto a ellas. Asimismo, gracias a la amplia difusión del *Giornale*, la polémica se convirtió inevitablemente en un amplio escaparate que le dio mayor notoriedad fuera de Nápoles, no sólo en Italia sino también en ambientes europeos.

Desde el punto de vista especulativo, el balance es más complejo. Por un lado, es innegable que muchas de las críticas del recensor anónimo son ciertas, especialmente las que atañen a las tesis específicamente filológicas. Sin embargo, también es cierto que la línea filosófica seguida por la revista no era

12. En realidad, este abrupto final no fue improvisado. Ya en el anterior artículo se venía preparando: «Si el señor Giambattista Vico, cuya gentileza siempre hemos estimado igual a su doctrina, querrá considerar esta *Réplica* nuestra digna de una nueva *Respuesta*, entonces nosotros, uniendo a la vez como en un solo cuerpo su primer librito de *Metafísica* y el segundo librito de la *Respuesta*, y lo que nosotros hemos dicho en el presente artículo y lo que creará oportuno responder, entonces, decía, estaremos convencidos de haber obtenido nuestro propósito, a saber, que del conjunto de todas estas obras habrá resultado ya no una brevísima idea de metafísica, sino una entera metafísica acabada en todas sus partes».

la más adecuada para penetrar la sustancia del pensamiento viquiano y el análisis del recensor anónimo se resiente de ello. El autor de los artículos desmonta con eficacia la carcasa de la que artificiosamente Vico había revestido su metafísica (carcasa que Vico niega con mucha más claridad en la *Ciencia nueva*¹³), pero no es capaz de comprender el verdadero sentido de su metafísica. Y en ese sentido, la polémica no debió de resultar tan buena carta de presentación en ciertos ambientes filosóficos de la época, más ligados al cartesianismo y al mecanicismo.

3. EL AUTOR DE LOS TRES ARTÍCULOS DEL *GIORNALE*

No podemos terminar esta introducción sin preguntarnos quién fue el autor de los tres artículos del *Giornale de' letterati d'Italia*, publicados anónimamente.

Los tres principales difusores del pensamiento viquiano en el siglo pasado, Croce por un lado, y Gentile y Nicolini por otro, intentaron resolver esta incógnita. Sin embargo, los documentos de que entonces disponían no les permitieron llegar a una conclusión clara:

Todas las investigaciones hechas por Croce y nosotros –escriben Gentile y Nicolini– no han dado lugar a ningún resultado, de modo que, hasta que no aparezca algún documento que pueda suplir la destruida correspondencia entre Apostolo Zeno (en el cual, sin duda, se habría encontrado la solución del problema) hay que resignarse a dejar en la sombra este particular bastante importante de la vida científica de Vico¹⁴.

No obstante, considerando que la revista era veneciana, Croce se aventura a conjeturar «con muchas reservas» que el autor de los artículos fue Bernardo Trevisano, pues era «el único que entonces se ocupaba de filosofía en Venecia en modo digno y, por tanto, el único capaz en esa ciudad de plantear, con pleno conocimiento del argumento y gran agudeza dialéctica, e incluso a veces con razón, objeciones al áureo librito de Vico»¹⁵. Gentile y Nicolini

13. En ese sentido, siguen siendo válidas las observaciones de Bertrando Spaventa mostrando cómo la filosofía de la historia teorizada en la *Ciencia nueva* desmiente sin paliativos la teoría de una antiquísima sabiduría italiana oculta en el latín antiguo. Cfr. *La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea* (1862). Lección II en *Cuadernos sobre Vico*, 34, 2020, pp. 309-319.

14. GENTILE & NICOLINI, *Nota*, en GIAMBATTISTA VICO, *Le orazioni inaugurali il De Italarum sapientia e le polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Laterza, Bari 1968, p. 314.

15. *Ibidem*. Croce propone esta hipótesis en su edición de la *Autobiografía* viquiana (p. 112).

reconocen que la «conjetura merece ser profundizada», pero no dejan de notar que la única confirmación posible sería una «incierta comparación estilística entre los artículos del *Giornale* y las obras de Trevisano» y que, con todo, «nada impide suponer que los artículos hayan sido escritos en otra parte de Italia (por ejemplo, en la misma ciudad de Nápoles por alguno de los tantos cartesianos entre los que solitario vivía Vico)»¹⁶.

Desde entonces no hubo avances en la investigación hasta que en 1979 Vincenzo Placella encontró y publicó una de las cartas de la perdida correspondencia entre Vico y Apostolo Zeno, director del *Giornale*¹⁷. En ella, tras agradecer la atención que el *Giornale* había dedicado a sus obras, Vico ruega a Zeno que envíe una copia del *De antiquissima* a Bernardo Trevisano, «que me parece profundamente versado en este género de estudios». De ese modo, la carta parece confirmar la conjetura de Croce. A ello se suma el análisis estilístico realizado por Placella¹⁸, que confirma los rasgos venecianos de los artículos.

Así pues, si bien es cierto que los argumentos no son absolutamente dirimientes, parece que puede afirmarse con suficiente seguridad que el autor de los tres artículos del *Giornale* fue Bernardo Trevisano¹⁹.

4. CRITERIOS DE TRADUCCIÓN

Concluimos con algunas observaciones sobre la traducción. En primer lugar, señalamos que el estilo usado por el recensor anónimo y, sobre todo, por Vico, a menudo repetitivo y con numerosas frases cargadas de muchas

16. GENTILE & NICOLINI, *Nota*, p. 314.

17. VINCENZO PLACELLA, *Dalla «cortesia» alla «discoverta del vero Omero»*. *Studi di critica e filologia italiana e umanistica (con un inedito di G. Vico)*, Università degli Studi, Perugia 1979, pp. 125-133.

18. En su *Introduzione* a G.B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia con le risposte al «Giornale de' letterati d'Italia»*, cit., pp. XLIV-XLVIII.

19. Y así lo asumen muchos estudiosos como, por ejemplo, P. ULVIONI (*Atene sulle Lagune. Bernardo Tervisan e la cultura veneziana tra Sei e Settecento*, Ateneo Veneto, Venecia 2000, pp. 145-147), MANUELA SANNA (*Introduzione* a G.B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. XVIII), DARIO GENERALI («Il «Giornale de' letterati d'Italia» e la cultura veneta del primo Settecento», *Rivista di storia della filosofia*, 1984, 2, p. 281, nota 118), CHIARA CRISTIANI («Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo», *Rivista di storia della filosofia*, 66, 2011, p. 564) o STEFANIA DE TOMA («Ecco l'origine delle scienze umane». *Aspetti retorici del confronto tra Giambattista Vico e Bernardo Trevisan*, en Enza Del Tedesco (ed.), *Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo. Scienza, storia, arte, identità (1710-2010)*, cit., pp. 235-245).

subordinadas, puede resultar pesado para el lector contemporáneo. Ante esta situación, he creído más oportuno intentar reflejar, en la medida de lo posible, esa complejidad. En consecuencia, el lector encontrará a menudo expresiones que pueden resultar arcaizantes y, sobre todo, estructuras sintácticas complejas que rara vez encontrará en textos contemporáneos. De ese modo, he intentado transmitir no sólo el contenido de los artículos, sino también la particular forma en que era expresado en la barroca República de las letras. No obstante, en algunas ocasiones ha sido inevitable recomponer las estructuras sintácticas o incluso dividir las frases. Lo mismo sucede con la división de párrafos, que a veces he dividido para facilitar la lectura.

En consecuencia, considerando que el fin principal de esta traducción es ofrecer al lector español contemporáneo un texto compuesto en un ámbito cultural muy distinto, he adaptado la puntuación y las reglas estilísticas a los criterios actuales. En concreto, he puesto entre comillas las citas (que, tal como documenta la edición crítica, en el original aparecían en cursiva). Y, en general, he adaptado el uso de cursivas y mayúsculas a los criterios del español contemporáneo.

Otra cuestión que estos textos plantean es la grafía, que en esos momentos todavía sufría considerables oscilaciones según las distintas regiones lingüísticas. En su edición crítica, Placella se ha esforzado en reconstruir la particular grafía viquiana de las *Respuestas*, muy distinta de la usada luego en la *Ciencia nueva*. De hecho, ni siquiera es constante entre una respuesta y otra²⁰. Como es natural, todas las cuestiones relativas a la grafía desaparecen en la traducción. La única excepción son los nombres, en cuya grafía también encontramos oscilaciones. En esos casos, he optado por conservar la grafía original. Así, por ejemplo, en la carta a Apostolo Zeno, he conservado la grafía *Egitio* con la que Vico se refiere a su amigo, el literato Matteo Egizio.

Para las fórmulas de cortesía, cuando Vico se dirigía a una sola persona, he preferido el ya desusado *vos* en lugar de *usted*, porque la fórmula usada por Vico, *voi*, tiene las mismas connotaciones arcaizantes en el italiano actual, al haber sido sustituida por *ella* o *lei*. En cambio, en la *Segunda respuesta*, donde Vico se dirige a varias personas, he usado *ustedes*, distinguiéndola así con claridad de la *Primera respuesta*, dirigida a un único interlocutor.

20. Véase el análisis lingüístico de Placella en su *Introduzione* a G.B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia con le risposte al «Giornale de' letterati d'Italia»*, cit., pp. XXIX-XLIII.

Las notas, a menos que se indique lo contrario, son mías. En ese sentido, señalo que, contrariamente a lo acostumbrado en las ediciones italianas, no he indicado en nota los lugares del *De antiquissima* discutidos a lo largo de la polémica. Es cierto que la mayoría de ediciones italianas sí los indican, ya que normalmente la polémica es publicada junto con el *De antiquissima* y remiten a las páginas de esa misma edición. Aquí, en cambio, he optado por no señalarlas, ya que la polémica se publica por separado.

Por último, no querría terminar sin agradecer a los profesores Fabrizio Lomonaco y Stefania De Toma sus valiosas indicaciones bibliográficas, y al profesor Alfonso García Marqués la inestimable ayuda que me ha brindado, primero discutiendo conmigo los problemas que la traducción me ha ido planteando y luego corrigiendo los manuscritos.

CARTA A APOSTOLO ZENO

Ilustrísimo Señor, Señor mío y siempre veneradísimo valedor,

Con toda la reverencia que se debe a hombre de tantos óptimos conocimientos como posee Vuestra Ilustrísima Señoría, os mando el primer libro de *Antiquissima Italarum sapientia*, que contiene la Metafísica¹. Ruego a Vuestra Ilustrísima Señoría que lo lea considerando que, si hay en él algo bueno (lo cual será determinado por vuestro criterio), proviene del estímulo a aspirar a cosas por encima de mis débiles fuerzas que Vos me habéis dado mediante las inestimables alabanzas con las que me habéis distinguido en vuestra tan honorable revista². En breve publicaré los otros dos libros prometidos, si así me lo permitieren mis continuas ocupaciones y me dieran alguna pausa las indisposiciones que todo el día me afligen. Enseguida mandaré de éste más ejemplares en ocasión más oportuna. Pero ahora me atrevo a suplicaros que tengáis la bondad de darle una copia al señor Trivisani³, que me parece profundamente versado en este género de estudios. En efecto, su suavisimo libro sobre el buen gusto⁴ no parece sino una finísima metafísica abajada hasta el entendimiento de las damas y de la corte; lo cual, que cosas por naturaleza altísimas descendiesen a los entendimientos vulgares, no podía ser

1. Como es sabido, el proyecto inicial de Vico comprendía una obra en tres libros. Al de metafísica debía seguir un segundo de física y un tercero de moral, a los que hace referencia a continuación. Sin embargo, finalmente ninguno de los dos fue escrito.

2. Se refiere a la recensión del *De nostri temporis studiorum ratione* que publicó el *Giornale dei letterati* en 1710, tomo I, art. X, pp. 321-333 (consultable en VICO, *Le orazioni inaugurali il De Italarum sapientia e le polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Laterza, Bari 1968, pp. 281-286). Como señala Sanna, esa recensión probablemente sea fruto de su amistad con Matteo Egizio, sobre la cual véase S. USSIA, *Un altro rapporto napoletano difficile: Egizio e Vico*, en ID., *L'epistolario di Matteo Egizio e la cultura napoletana del primo Settecento*, Nápoles 1977, pp. 55-60.

3. Se refiere a Bernardo Trevisani. La grafía de los nombres no es constante, por lo que opto por recoger en el cuerpo de la carta la misma grafía usada por Vico.

Esta petición es lo que permite a Placella dar por confirmada la hipótesis propuesta por Croce de que el autor de los artículos fue Trevisani.

4. *Introduzione all'Opera del Pritanio, cioè la Teorica del Buon Gusto di Bernardo Trevisano P.V.*, en *Delle Riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nelle Arti, di Lamindo Pritanio: Parte Prima*, Colonia Renan, 1715, pp. 48 inn. + 207; pp. 1-24.

hecho sino por un doctísimo hombre de tal ciencia. Y además de a él, os ruego que mandéis otra copia al señor Garofalo, con el cual me veo por todos los aspectos obligado con amabilísimas maneras, puesto que el Señor Egitio me dice que fue él quien me honró reseñando y juzgando mi disertación⁵. Y al mismo tiempo muestre a ambos todos mis obsequiosos respetos.

Quedando ansioso de su temido y deseado juicio, hago a su Señoría Ilustrísima una humilísima reverencia.

Nápoles, último día de octubre de 1710.

Devotísimo y obligadísimo verdadero servidor de su Señoría Ilustrísima,

Giambattista di Vico

5. Biagio Garofalo había sido el autor de la recensión del *De nostri temporis studiorum ratione*.

PRIMER ARTÍCULO DEL *GIORNALE*

El fin principal que este docto señor se ha propuesto es dar a conocer cuál fue la filosofía de los antiguos pueblos de Italia. Y puesto que no se puede mostrar a partir de sus libros, ya que no nos ha llegado ninguno, él promete ir recopilándola a partir del origen y significado de distintas palabras de la lengua latina. Mientras consideraba el origen del latín –declara él en el *Proemio*¹–, encontré muchas voces tan doctas que ciertamente no pueden haber llegado del uso del vulgo, sino más bien de alguna doctrina intrínseca a esa nación que las usaba, pues no es inverosímil que un lenguaje se haya enriquecido de expresiones filosóficas, si en él la filosofía está muy en uso. Así pues, –concluye– puesto que los romanos fueron completamente ignorantes de toda ciencia hasta los tiempos de Pirro, y sin embargo se sirvieron de vocablos cargados de sentimientos filosóficos, aun sin entender la fuerza de su significado, es necesario que los hayan tomado de otras naciones limítrofes. Esas naciones eran, por un lado, las que profesaban la filosofía itálica, que hasta allí había sido llevada desde Jonia, y, por otro lado, los antiguos toscanos², los cuales el autor prueba que fueron muy doctos en toda clase de ciencia y principalmente en teología. Es más, no hay duda de que los romanos recibieron de ellos no sólo las cosas relativas a la religión de los dioses, sino también las relativas a las expresiones y frases usadas por los pontífices en las ceremonias sagradas.

Divide esta obra filosófica suya en tres libros, a saber, en *Metafísica*, en *Física* y en *Moral*. En el primer libro, o sea el de *Metafísica*, dediado al sapientísimo señor Paolmattia Doria, trata esas maneras de hablar, a partir de las cuales podemos conjeturar cuáles fueron las opiniones de los antiguos sabios de Italia acerca de la primera Verdad, el sumo Dios y las mentes humanas. Y lo divide en ocho capítulos, confesando que fue estimulado a escribirla por tres doctísimos amigos suyos, los señores Agostino Ariano, Giacinto di Cristoforo y Niccolò Galizia.

En primer lugar afirma que, para los latinos, los dos vocablos *verum* y *factum* son términos convertibles; que el verbo *intelligere* significa lo mismo que *leer perfectamente* y *conocer con evidencia*; y que el verbo *cogitare* signi-

1. Lo que sigue es una suerte de resumen y paráfrasis del *Proemio* del *De antiquissima*.

2. O sea, los etruscos.

fica lo que nosotros vulgarmente decimos *pensar e ir reuniendo*. Y por eso conjetura que ha sido opinión de los antiguos sabios italianos que en Dios se encuentra la primera Verdad, porque él es infinito y perfectísimo y es el primer hacedor y el hacedor de todas las cosas y porque su Verdad le representa los elementos tanto extrínsecos como intrínsecos de todas las cosas. Y puesto que saber no es sino componer los elementos de las cosas, él concluye que la inteligencia es propia sólo de Dios, el cual, conteniendo en sí todas las cosas, lee no sólo lo externo de las cosas, sino también lo interno. En cambio, es propio de la mente humana (la cual es finita y está fuera de las cosas) solo pensar, es decir, recoger no todas las cosas por entero, sino sólo las extremidades y lo que está fuera, por así decir.

Luego pasa a demostrar que, estando sólo en Dios la verdad perfecta, nosotros no tenemos ciencia más cierta que la teología revelada, es decir, aquella que mediante la fe hemos recibido del mismo Dios. Dios sabe todo, pues contiene en sí los elementos de los que toda cosa se compone; pero el hombre se esfuerza en saber cada cosa mediante la división, por lo que podemos decir que la ciencia humana es como una anatomía de las obras de la naturaleza. Así pues, solemos dividir, por ejemplo, al hombre en cuerpo y alma, al alma en intelecto y voluntad, abstraer del cuerpo la figura y el movimiento, y de éstas, como de cualquier otra cosa, el ente y lo uno. He ahí el origen de las ciencias humanas: entre las cuales, la metafísica contempla el ente; la aritmética, lo uno y sus multiplicaciones; la geometría, la figura y sus medidas; la mecánica, el movimiento en torno al centro; la física, el movimiento desde el centro; la medicina, el cuerpo; la lógica, la razón; y la moral, la voluntad. Sin embargo, la mayor parte de estas ciencias son imperfectísimas en el hombre y lejanas de la verdad. Nosotros, teniendo las cosas solo fuera de nosotros, no podemos conocerlas más que por medio de la abstracción, usando en nuestro favor lo que es puro defecto de nuestra mente. De esa abstracción nacen dos ciencias, que son las más útiles porque son las más ciertas: la geometría y la aritmética; y de éstas luego se generó la mecánica, de la que nacieron todas las artes necesarias al género humano. En consecuencia, puesto que estas ciencias son hacedoras, son también las más verdaderas, asemejándose a la ciencia divina, en la cual la verdad y lo hecho son convertibles.

Por último, puestos estos fundamentos por los que la mente humana conoce, si no todas, al menos muchas verdades, pasa a confutar primero a

Descartes, el cual asigna como regla principal para su metafísica el despojarse no sólo de todo prejuicio, sino también de cualquier verdad; luego a los escépticos, los cuales ponen en duda toda verdad y sostienen que de nada se puede tener certeza.

De ahí pasa al segundo capítulo, donde examina los dos vocablos *genus* y *species*, el primero de los cuales —dice— para los latinos significaba la «forma», y el segundo, lo que en la tradición escolástica se llama «individuo» y que nosotros coloquialmente decimos *imagen* y *apariencia*. Y, puesto que todas las tradiciones filosóficas concuerdan en que los géneros son infinitos, de ahí concluye que fue opinión de los antiguos filósofos de Italia que los géneros son formas infinitas no sólo en extensión, sino también en perfección, y que, en cuanto infinitas, se encuentran sólo en Dios. En cambio, las especies o cosas singulares son imágenes hechas según las mismas formas. Y, puesto que lo verdadero y lo hecho tienen una misma significación, es necesario que los géneros de las cosas no sean los universales de la escolástica, sino formas, y formas metafísicas, es decir, ideas y modelos sobre los que se elaboran las formas físicas, es decir, de las cosas singulares. De ahí deduce muchas cosas utilísimas para las ciencias:

1. que para las ciencias el método sintético es mejor que el analítico.
2. que las artes que proponen a la mente la idea de lo que se debe hacer alcanzan con más certeza su fin que las que proceden por medio de conjeturas.
3. que es muy peligroso quedarse demasiado en las cosas generales, y que no hay camino más seguro para alcanzar la verdad que saber acordar la universalidad de la idea a todas las particularidades de las circunstancias que se encuentran en cualquier cosa singular.

Sigue el tercer capítulo. Fueron sinónimos en la lengua latina los vocablos *causa* y *negocium*, que significa *operación*, y lo que de ello nace lo llamaron *efecto*. Así pues, si lo verdadero y lo hecho son una misma cosa, es decir, el efecto, demostrar cualquier cosa por medio de las causas será hacerla; y, puesto que la materia, o sea, los elementos de las cosas son sus causas, desmostrará a partir de las causas quien dé orden y disposición a los elementos mal ordenados y dispuestos, de lo cual resulta la forma de la cosa, la cual induce en ella una naturaleza especial, lo cual es propio de la geometría y la aritmética.

Luego, en el capítulo siguiente, el autor discurre ampliamente con sutileza sobre muchas cosas acerca de las esencias o virtudes de las cosas, de los puntos metafísicos, de las tendencias al movimiento y acerca del movimiento mismo. Ahora bien, quien quisiese exponer todas ellas no haría un resumen del libro, sino un nuevo libro, del cual más bien el original parecería el resumen.

En el quinto capítulo observa que los antiguos latinos distinguieron estos dos vocablos *animus* y *anima*, de modo que *ánima* era aquello por lo que se vive, y *ánimo* aquello por lo que se siente³. Pero, puesto que también el aire, que él muestra ser el principio común de todos los movimientos, fue llamado por los antiguos latinos con el nombre de *anima*, él argumenta que los antiguos sabios de Italia consideraron que el ánimo y el alma en los animales no era más que un particular movimiento de aire, el cual, introducido a través de la respiración en el corazón, y de éste en las arterias y venas, impulsa el movimiento de la sangre; y de ese modo, pasándolo desde ahí a los canales de los nervios y agitando sus humores, produce todos esos movimientos que se suelen atribuir a las facultades sensitivas. De todo ello, y considerando que para los latinos el significado del vocablo *brutum* no era más que *cosa móvil*, deduce que su opinión era que las bestias no tenían, como sí tenemos nosotros, un principio interno de movimiento, y que en sí mismas serían inmóviles, si no fuese porque la presencia de los objetos externos las determinara al movimiento.

Sigue el capítulo sexto, donde examinando el vocablo *mens* y advirtiendo que a menudo significaba entre los latinos lo que nosotros llamamos *pensamiento*, y observando que las locuciones latinas con las que decían *mentem hominibus a diis dari, immitti* [la mente es dada, infundida en los hombres por los dioses], conjetura que los primeros maestros de la sabiduría italiana enseñaron que Dios es el autor primero y el principio de nuestras mentes, no sólo de cualquier idea y pensamiento, sino también de todos los actos de nuestra

3. Utilizo la palabra arcaizante *ánima* para así mantener el paralelo también en español. Nótese que aquí el autor de la reseña utiliza el verbo *sentir* en el amplio sentido que le da Vico, que incluye también opinar, saber, creer, etc.: «Con el vocablo “sentidos” los latinos no sólo acogían los externos, como, por ejemplo, el sentido de vivir, y el interno, que se llamaba “sentido del ánimo”, como el dolor, el placer, la molestia, sino también los juicios, las deliberaciones y los deseos: *ita sentio*, “así juzgo”; *stat sententia*, “se ha determinado”; *ex sententia evenit*, “sucedió según mi parecer”, como deseaba; y, entre las fórmulas, aquello de *ex animi tui sententia* “según tu parecer”» (VICO, *Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, tr. de Francisco J. Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona 2002, p. 178).

voluntad; lo cual luego demuestra cómo se puede compaginar con la infinita bondad de Dios y con la libertad de nuestro arbitrio.

Todo el séptimo capítulo está dedicado a examinar mediante tales principios las facultades de nuestra alma, cuáles son, qué son y de qué manera obran. Considera las tres conocidas operaciones de nuestra mente: percepción, juicio y razonamiento, las cuales son objeto de la lógica, que él divide en tópica, crítica y método. De ese modo, la tópica es la facultad, o sea, el arte de aprehender; la crítica, de juzgar; y el método, de razonar. Somete a crítica el método geométrico, y lo estima del todo inútil en algunas ciencias y artes, y en otras más bien dañino. Al final antepone el método sintético al analítico puesto que, para llegar a la verdad, es más segura la vía de componer que la de resolver, de modo que así se venga a alcanzar la verdad.

Finalmente en el último capítulo se pone a considerar los significados de los vocablos *numen*, *fatum*, *casus* y *fortuna*, y a partir de ellos conjetura cuáles fueron los sentimientos de los filósofos de Italia respecto a la divinidad y al orden y ejecución de sus eternos decretos y consejos. A este capítulo, el autor añade la conclusión de toda la obra, que no es más que una brevísima recapitulación de las cosas dichas antes con mucha menos brevedad.

Así pues, no sorprende que hayamos pasado por alto una grandísima parte de las cosas muy sutilmente tratadas en este libro, y que ni siquiera hayamos aludido a ellas. El motivo es que su docto autor pone masificadas no sólo en cada página, sino casi en cada línea innumerables especulaciones con tal brevedad que querer tocarlas todas, incluso rápidamente, requeriría hacer un compendio tan extenso como el propio libro. Así pues, eso nos hace creer que, al escribir este librito, el autor tenía la intención de darnos una idea y un ensayo de su metafísica, más que su metafísica completa. En efecto, muchísimas cosas se encuentran meramente afirmadas, de modo que parecen necesitar de demostración, lo cual esperamos poder ver cuando el autor publique la obra completa. Pero sobre todo deseáramos ver demostrado lo que es el principal y singular fundamento de toda la obra: de dónde toma que en latín *factum* y *verum*, *causa* y *negocium*, etc. significan una misma cosa.

**RESPUESTA DEL SEÑOR GIAMBATTISTA VICO EN
LA QUE SE RESUELVEN TRES GRAVES OBJECIONES
HECHAS POR UN DOCTO SEÑOR CONTRA EL
PRIMER LIBRO *DE ANTIQUISSIMA ITALORUM
SAPIENTIA*, O SEA, *DE LA METAFÍSICA DE LOS
ANTIGUOS FILÓSOFOS ITALIANOS
SACADA DE LA LENGUA LATINA***

Respetabilísimo Señor mío,

Vuestra Señoría, con la autoridad que tiene sobre mí, me plantea tres importantes dudas en torno a mi primer libro *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae Latinae originibus eruenda*, que contiene la metafísica.

- I. Que desearíais ver demostrado lo que es el principal y singular fundamento de toda la obra: de dónde yo tomo que en latín *factum* y *verum*, *causa* y *negocium*, etc. significan una misma cosa.
- II. Que os dais a creer que, al redactar este librito, yo he tenido la intención de dar una idea y un ensayo de mi metafísica, más que mi metafísica completa.
- III. Que en ella encontráis muchísimas cosas meramente afirmadas, de modo que parecen necesitadas de demostración.

Yo, con esa brevedad propia de mí, no desacompañada de la reverencia que os profeso, os respondo:

- I. Que las locuciones, fundamentos principales, es más, únicos de mi metafísica, han tenido cabe los latinos los significados que yo digo.
- II. Que en ese librito mi metafísica está completa respecto a toda su idea.
- III. Que nada falta de demostración.

I

QUE LAS VOCES *VERUM* Y *FACTUM*, *CAUSSA* Y *NEGOCIUM*
SIGNIFICARON CABE LOS LATINOS DOS COSAS

Por lo que se refiere a las dos primeras voces, Fedria en el *Eunuco* de Terencio pregunta a Doro: *Cherean' tuam vestem detraxit tibi?* [¿Quieres te despojó de tu vestimenta?] Y éste responde: *Factum*. Añade el joven patrón: *Et ea est indutus?* [¿Y la lleva puesta?] Y el eunuco responde del mismo modo: *Factum*. Lo cual, un italiano traduciría en ambos casos por *è vero* [es verdad].

Cremes, en *El verdugo de sí mismo*, reprehende a su hijo Clitifón: «*Vel here in convivio quam immodestus fuisti?*» [¿Incluso ayer fuiste tan descarado en el banquete?] Y Siro, que finge estar de acuerdo con el viejo, confirma: *Factum*.

Pero puesto que podría decirse que en estos referidos pasajes se razona de hechos, en donde *factum* bien podría estar por lo que nosotros decimos *ha sucedido*, *acaecido* o algo parecido, recogemos a continuación uno de los muchos pasajes donde se habla de cosas y *factum* no puede tomarse sino por *verum*.

El Pséudolo de Plauto y Calidoro insultan alternadamente al rufián de Balión, y éste descaradamente afirma que son verdaderos todos los insultos que se le dicen.

PSÉUDOLO. *Impudice!*

BALIÓN. *Ita est.*

CALIDORO. *Sceleste!*

BALIÓN. *Dicis vera.*

PSÉUDOLO. *Verbero!*

BALIÓN. *Quippini?*

PSÉUDOLO. *Furcifer!*

BALIÓN. *Optime factum!*¹

1. PS. ¡Desvergonzado!; BA. Así es; CA. ¡Criminal!; BA. Dices la verdad; PS. ¡Deberían azotarte!; BA. ¿Y por qué no?; PS. ¡Eres reo de horca!; BA. *Optime factum* (cuya traducción se discute a continuación). Vico cita este pasaje de Plauto de memoria (o quizás de una edición distinta a la que la crítica actual ha reconstruido). Eso explica que falten dos intervenciones entre «*Quippini?*» y «*Furcifer!*»: CA. *Bustirape!*; BA. *Certe!* [CA. ¡Infame!; BA. ¡Ciertamente!]. Asimismo, en original de Plauto, *furcifer!* es dicho por Calidoro, y no por Pséudolo.

Lo cual nadie puede entender sino como *es totalmente verdad* [è verisimo].

Pero respecto a las otras dos voces, es latín tan vulgar que *caussa* y *negocium* significan la misma cosa que nuestro vulgar *cosa* no viene de otro sitio sino del vocablo latino *caussa*. De ahí que lo que nosotros llamamos *cosa*, los latinos lo digan en género neutro: y nosotros decimos, por ejemplo, *buona cosa* [buena cosa] lo que los latinos dicen *bonum* [bueno], donde los gramáticos añaden *negocium* [negocio]. Pero puesto que una cosa es el habla de los gramáticos y otra, la de los latinos, según la distinción que hace Fabio Quintiliano, para resolver esta dificultad vayamos a los escritores latinos.

Los jurisconsultos, fieles depositarios de la pureza latina incluso en los tiempos más corrompidos, la primera idea que se forman al oír la voz *caussa* es la de *negocio*, tal como lo advirtió Juan Calvino en su léxico. De ahí viene la diferencia, que ellos enseñan a los principiantes, entre *pacto* y *contrato*. Contrato es donde está contenido un negocio que explica algún hecho, como el préstamo, la determinación del precio de la mercancía o las solemnidades del interrogatorio y de la respuesta; y, por eso, una hipoteca, una venta o una estipulación son contratos. Por el contrario, *pacto* es aquello que no contiene *negocio* ni hecho alguno, sino que es un simple acuerdo de hacer. Tales son las promesas de dar en préstamo, vender, estipular, las cuales son llamadas *nudas promesas* o *nudos pactos*, porque están desnudos de causas, desnudos de negocios, desnudos de hechos.

Pero alguno podría objetar que estas voces son de arte culta², y que nuestro propósito era el de sacar la antigua sabiduría de Italia a partir del habla vulgar latina. Que no quede insatisfecha esa persona, y de entre los innumerables lugares de los cómicos, cuyos hablars son vulgarísimos, elijo el diálogo entre Pánfilo y Cremes en el *Andria* de Terencio. Pánfilo dice que Cremes se conforma con que Pasíbula sea su mujer: «*De uxore, ita ut possedi, nihil mutat Chremes?*» [Respecto a mi esposa, tal como la he poseído, ¿Cremes no cambia nada?] Cremes responde: *Causa optima est*. Lo cual nosotros traduciríamos al italiano como *il negotio, il partito é buonísimo* [es muy buen negocio].

La diferencia más sutil que se podría encontrar entre estas dos voces es la referida por Quintiliano, a saber, que *causa* significa ὑπόθεσιν, y *negocium*,

2. Traduzco así la expresión «Arte riposta», pues aquí *riposta* se contrapone a *vulgare*.

περίστασις, que es como decir aquélla *lo gordo del suceso* y ésta, *las circunstancias*. Lo cual no hace que la voz *caussa* no implique lo que nosotros llamamos *negocio*.

Si no me equivoco, creo que ya me he confirmado suficientemente como hombre con pundonor que se mueve en el mundo literato con esa buena fe a la que está obligado precisamente quien razona y escribe sin aportar citas, testimonios y autoridades. Así pues, esta duda vuestra podría haber reposado sobre el crédito que por vuestra parte era cortesía usar conmigo.

II

QUE NUESTRA METAFÍSICA ESTÁ COMPLETA RESPECTO A TODA SU IDEA

Una idea completa de metafísica es aquella en la que se define el ente, la verdad y, por decirlo en una palabra, el verdadero ente, de tal manera que no sólo sea la primera sino también la única verdad. De ese modo, la meditación sobre ella nos muestra el origen y el criterio de las ciencias subalternas, y que esta única verdad resiste contra aquellos dogmáticos que la buscan en otro sitio, y contra los escépticos, que no admiten verdad alguna. En ella se trata de las ideas, que llenaron todas las páginas de la metafísica platónica, y de los universales, materia perpetua de la metafísica aristotélica. Y puesto que en esta ciencia se investiga la primera causa, se ha de fundamentar cuál es; y puesto que trata de las cosas eternas e inmutables, el razonamiento acerca de las esencias y la sustancia ha de ocupar el mayor y mejor lugar, y se ha de demostrar cuál es la del cuerpo, cuál la de la mente y, por encima de una y otra, cuál es la sustancia, que todo sostiene y mueve. Y puesto que esta es la ciencia que reparte a todas las demás ciencias sus propios objetos y materias particulares, de ella se derivan las primeras definiciones en las matemáticas; y los primeros principios en la física; las facultades propias para usar bien la razón en la lógica; el último fin de los bienes, que se unen en la moral. Estas son todas las líneas que esbozan el diseño de una metafísica completa en la cual, como por buena proporción del diseño, se requiere que, siendo escrita por un ciudadano de una república cristiana, las materias sean tratadas en acuerdo a la religión cristiana.

Los orígenes de las voces vulgares latinas me han puesto delante este diseño, según el cual he meditado del siguiente modo.

Primero establezco que la verdad se convierte con lo hecho, y así entiendo lo *bueno* de la escolástica³, que lo convierte con el *ente*. Y luego concluyo que en Dios está la única Verdad, porque en él está contenido todo lo hecho y, por eso, Dios mismo es el verdadero Ente. Así pues, comparadas con él, todas las cosas particulares no son verdaderos entes, sino disposiciones del verdadero Ente. Y poniendo esta sabiduría de los gentiles al servicio de la cristiana, demuestro que, puesto que los filósofos de la ciega gentilidad estimaron el mundo eterno y que Dios está siempre obrando *ad extra*, convertían absolutamente lo verdadero con lo hecho. Pero, puesto que nosotros creemos que el mundo ha sido creado en el tiempo, debemos tomarlo con esta distinción, que en Dios la verdad se convierte *ad intra* con lo engendrado, y *ad extra* con lo hecho; y que sólo Dios es la verdadera inteligencia porque sólo Él conoce todo, y que la Divina Sabiduría es el Verbo perfectísimo, porque representa todo, conteniendo dentro de sí los elementos de todas las cosas, y conteniéndolos, dispone sus modos, o sea, su formas de infinitud; y disponiéndolas las conoce, y conociéndolas las hace. Y ese conocimiento de Dios es toda la razón, de la que el hombre participa, y por eso fue llamado por los latinos *animal partícipe de razón*. Así pues, el hombre no posee la inteligencia (*intelligenza*), sino el discurrir (*cogitatione*) sobre el todo, que es como decir que no comprende lo infinito, pero bien lo puede ir reuniendo (*raccogliendo*).

Formada esta idea de verdad, reduzco a ella el origen de las ciencias humanas y mido los grados de su verdad. Principalmente demuestro que las matemáticas son las únicas ciencias que inducen la verdad humana, porque únicamente ellas proceden de modo parecido a la ciencia de Dios, porque en cierto modo ellas mismas se han creado los elementos al definir los nombres, los han llevado hasta el infinito con los postulados, han establecido ciertas verdades eternas con los axiomas, y mediante este infinito suyo y disponiendo sus elementos desde esta finita eternidad suya, hacen la verdad que enseñan; y el hombre, conteniendo dentro de sí un imaginado mundo de líneas y números, obra en él con la abstracción del mismo modo que Dios obra en el universo con la realidad. Siguiendo el mismo camino, paso a dar el origen y el criterio de otras ciencias y artes.

3. Con esta expresión («delle Scuole»), Vico se refiere no sólo a la filosofía propia de las escuelas y universidades medievales, sino a la tradición que, originada en esas instituciones, se siguió cultivando y desarrollando a lo largo de toda la Edad Moderna y ha dado sus últimos frutos en la neoescolástica.

Por tanto, yo no confuto –como vos sostenéis– el análisis con el que Descartes llega a su primera verdad. Yo lo apruebo, y tanto es así que también digo que el Sosias de Plauto, al que Mercurio, cual genio falaz, hace dudar de todo, se aquieta en lo siguiente: *Sed quom cogito, equidem sum* [pero como pienso, ciertamente soy]. Pero digo que ese *cogito* es signo indudable de mi ser, mas no siendo causa de mi ser, no me lleva a la ciencia del ser.

Luego me dirijo contra los escépticos, y los conduzco hasta forzarlos a confesar que se da la comprensión de todas las causas, de las cuales provienen los efectos que les parece ver. Y dicha comprensión de todas las causas yo pongo como primera Verdad.

A continuación, paso a razonar sobre los géneros o modos o modificaciones o formas, o como se quieran llamar, y sobre las especies o simulacros o apariencias o como queráis llamarlas; y pruebo que las formas metafísicas son las formas con las que cada cosa particular ha sido llevada a su actual ser a partir de sus principios, desde donde primero se movieron, y desde toda parte de donde se movieron. Y así el verdadero modo de cada cosa ha de referirse a Dios y, en consecuencia, los géneros son infinitos no en universalidad, sino en perfección. Y ése es el breve y verdadero sentido del largo y complejo *Parménides* de Platón. Ése es el significado que ha de darse a la famosa escala de las ideas, de donde los platónicos llegan a las perfectísimas y eternas. Lo cual confirmo a partir de los efectos, enumerando rigurosamente los bienes y males que respectivamente las ideas y los universales traen al saber humano.

Pruebo que las formas físicas son formadas por las metafísicas, y que, al compararlas, éstas resultan verdaderas, y aquéllas, falsas; éstas, firmes y completas, y aquéllas, simulacros y apariencias. Pero puesto que las huellas llevan evidencia de sí y razón de lo que significan, en consecuencia, mientras yo considero mi forma particular puesta en mi pensamiento, no puedo dudar de ella en absoluto; pero adentrándome en la forma metafísica, encuentro que es falso que yo pienso, y que, en realidad, Dios piensa en mí. Y así entiendo que en toda forma particular está la huella de Dios. Pero reflexionando que los géneros son llamados en la escolástica *materia metafísica*, observo que eso es dicho sabiamente si se toma en el siguiente sentido: que la forma metafísica consiste en estar desnuda de toda forma particular, es decir, que ella recibe todas las formas particulares con toda facilidad y adecuación, y así concluyo que esa es la forma a la que el sabio debe conformar su mente.

Continúo y demuestro que verdadera, es más, única causa es la que, para producir el efecto, no necesita de ninguna otra, es decir, aquella que contiene dentro de sí los elementos de las cosas que produce y los dispone, y forma y comprende su modo de tal manera que, comprendiéndolo, da a luz el efecto. Esta definición de causa, no establecida en metafísica, ha hecho caer a muchos en muchísimos errores, por lo que han opinado que Dios obra como artesano, y que las cosas creadas son causa de otras cosas y no más bien partes de los modos que comprende la mente eterna de Dios. Pero no hay que pasar por alto que, por no haber sido considerada la verdadera causa, comúnmente se estima que las matemáticas son ciencias contemplativas y que no prueban a partir de las causas. Pero, en realidad, dichas ciencias son las verdaderas ciencias operativas, y prueban partir de las causas, porque de entre todas las ciencias humanas ellas son las únicas que proceden similarmente a la ciencia divina.

Hasta aquí se ha formado la cabeza de nuestra metafísica; ahora sigue el cuerpo, por así decir. Dentro del vasto campo de las esencias, y a la luz de las verdades geométricas encendida en la fuente de toda luz del saber humano, o sea, la metafísica, muestro que (puesto que la nada no puede comenzar ni delimitar lo que es; y dividir es en cierto modo delimitar) la esencia consiste en una sustancia indivisible, la cual no es sino una indefinida virtud o un esfuerzo del universo de sacar afuera y sostener todas las cosas particulares. Así pues, la esencia del cuerpo es una indefinida virtud de mantenerlo extenso que subyace por igual a cosas tan desiguales; y ella misma es una indefinida virtud de mover, que subyace a movimientos cuanto se quiera desiguales. Y dicha virtud es eminentemente acto en Dios. De ahí proviene que, con suma proporción, se correspondan por una parte Dios, materia y cuerpo y, por otra, quietud, conato y movimiento: Dios, acto simplísimo, disfruta de verdadera quietud, porque es todo perfección; la materia es potencia y esfuerzo; y los cuerpos se mueven, porque constan de materia que en todo punto –y, por tanto, en todo instante– se esfuerza, de modo que por la continuidad de las partes, cada esfuerzo impide a los demás. En consecuencia, el movimiento no es sino esfuerzo impedido, que si se pudiese desplegar iría a aquietarse en el infinito y volviendo así a Dios, de donde ha salido.

Por todo ello, la sustancia, cabe los antiguos filósofos italianos, fue llamada *punctum* en cuanto que es virtud de sostener lo extenso; y en cuanto que sostiene el movimiento, *momentum*. Tomaron uno y otro como una misma cosa y por una misma cosa indivisible. De ese modo, reivindico los puntos de

Zenón para la filosofía de Italia y los libero de los siniestros significados que les dio Aristóteles, seguido en esto por Descartes. Y muestro que son algo totalmente distinto de lo que hasta ahora se había entendido; que el cuerpo físico no consta de puntos geométricos (idea por la cual se dio tanto crédito a la objeción de que *punctum additum puncto non facit extensum* [un punto añadido a un punto no crea extensión]). Pero, al igual que el punto geométrico (puesto que se ha definido que no tiene partes) nos demuestra que las líneas de otra manera incommensurables se cortan iguales en sus puntos, así en la naturaleza hay una sustancia indivisible que subyace por igual a los sólidos extensos desiguales. De tal manera, el punto geométrico es un ejemplo o algo parecido a esta virtud metafísica que sostiene y contiene lo extenso, y por eso Zenón la llamó punto metafísico. Y es que sólo con esta semejanza podemos razonar sobre la esencia del cuerpo, porque no tenemos ninguna ciencia humana más que las matemáticas, que proceden de modo similar a la divina.

La serie de estas cosas me lleva a razonar sobre los momentos y los movimientos, en aquello que respecta a la metafísica.

Y pruebo que las cosas extensas no se esfuerzan, pero que sí se mueven, porque los puntos son los principios de los cuerpos, y los cuerpos que se mueven son movimientos, y los principios de los movimientos son los momentos.

Que *no se dan movimientos rectos en la naturaleza*, sino que los esfuerzos tienden a los movimientos rectos, y que los movimientos están compuestos de esfuerzos hacia los rectos. E imaginar que los cuerpos en el vacío se mueven en línea recta es propio de una mente empapada por el error de los espacios imaginarios. Y es que no sólo no se moverían en línea recta por el vacío, sino que no se moverían, es más, no existirían en absoluto, pues los cuerpos tienen consistencia y son cuerpos en cuanto que el universo los sostiene con su plenitud y en su plenitud los contiene.

Que *en la naturaleza no se da quietud*, porque los esfuerzos son la vida de la naturaleza, y el conato no es la quietud.

Por último, que *los movimientos no se comunican*, porque, siendo el movimiento un cuerpo que se mueve, comunicar el movimiento sería como que los cuerpos se penetrasen. E imaginar que el cuerpo movido arrastra consigo todo o parte del movimiento del cuerpo que mueve es mucho más que imaginar la atracción.

Tras haber razonado sobre la sustancia extensa y el movimiento, paso a la sustancia pensante y trato sobre el ánimo⁴ o vida; del ánimo, o sea, del sentido⁵; y del aire o éter, que los latinos llamaban *anima*. Y pruebo que el aire⁶ de la sangre es el vehículo de la vida, y el aire de los nervios, del sentido; y no –como afirmáis– que el movimiento de los nervios se deba a la sangre, sino que el movimiento de la sangre, a los nervios, debiéndose al corazón, que es un completo músculo y una obra reticulada formada por incontables nerviecillos.

Sostengo que esta opinión relativa al ánimo de los brutos era conocida y aprobada por los antiguos filósofos de Italia, que llamaron *brutum* a lo inmóvil.

Razono sobre la *sede del ánimo*, es decir, dónde éste principalmente realiza sus funciones, y la coloco en el corazón.

Así, completa la doctrina acerca de las dos sustancias, paso a tratar la mente, o sea, el pensamiento. Y aquí cito a Malebranche, que sostiene que Dios crea en nosotros las ideas, lo cual es como decir que Dios piensa en nosotros, y llega a la primera verdad de Descartes y admite como verdadero que *ego cogito*. Razono sobre la libertad del arbitrio humano y la inmutabilidad de los decretos divinos y cómo éstos se componen.

Como apéndice a estas cosas, abordo las facultades del ánimo; y siendo la facultad una prontitud a obrar, concluyo que el ánimo se fabrica su propio objeto mediante cada facultad: los colores mediante la vista, los olores mediante el olfato, los sonidos mediante el oído y así con las demás.

Razono sobre la memoria y la fantasía, estableciendo que son la misma facultad.

Luego, derivando de tales principios la particular facultad de saber, digo que ésta es el ingenio, pues con ésta el hombre compone cosas que a los que no tienen gran ingenio parecen privas de cualquier relación. De ahí que el ingenio humano sea en el mundo de las artes como la naturaleza en el universo, la cual es el ingenio de Dios. Con eso discurro sobre las tres operaciones de la mente humana, y doy tres artes para regularlas: tópica, crítica y método.

4. Una vez más uso la palabra arcaizante para reflejar el paralelismo lingüístico del que Vico se sirve entre *ánima* (en latín *anima*) y ánimo (en latín *animus*).

5. Una vez más entendido como capacidad de pensar, entender, apreciar, juzgar, tener conciencia, etc. Así lo usamos también en español en expresiones como “perder, quitar el sentido”.

6. Me parece oportuno señalar que aquí Vico usa la palabra *aere*, mientras que en la frase anterior ha usado *aria*.

Yo las llamé artes y no facultades –como vos afirmáis–, porque la facultad es la que está dirigida, regulada y asegurada por el arte. Y aquí, razonando sobre el método, expongo las ventajas de la síntesis sobre el análisis, porque aquélla enseña el modo de hacer la verdad, ésta la va encontrando a tientas.

Por último, me paro a contemplar al Sumo Hacedor, y muestro que es la divinidad, pues con un gesto, o para hablar con precisión, con el obrar instantáneo, quiere, y con el hacer habla. En consecuencia, las obras de Dios son sus hablares, que llamaron *hados* [*fati*]; con sus desvíos fuera de nuestra opinión, es *azar*; y puesto que todo lo que hace es bueno para el universo, es *fortuna*.

Y a partir de esta metafísica, muestro aquí y allá cómo la geometría y la aritmética toman de ella ciertos falsos indivisibles: la geometría, el punto, que se dibuja; y la aritmética, el uno, que se multiplica. Sobre la definición de esos dos nombres la matemática apoya toda la inmensa mole de sus demostraciones.

De modo parecido, las mecánicas ha tomado de la metafísica la virtud indivisible del mover, el momento o conato; e imaginándola en los cuerpos particulares, construye sobre ella sus máquinas.

La física toma de la metafísica los puntos metafísicos, es decir, la indivisible virtud de la extensión y el movimiento; y desde los puntos y los momentos, mediante términos mecánicos, pasa a tratar su propio objeto, que es el cuerpo móvil.

La moral toma de la metafísica la idea de la perfecta mente del sabio, concebida como informe de toda idea particular o huella, y que mediante la contemplación y la práctica de la vida humana es movida como una pasta y se reblandece, por así decir, para recibir fácilmente las marcas de las cosas con todas sus últimas circunstancias. De ahí proviene la indiferencia activa del sabio, esa capacidad de comprender muchas y diversas cuestiones, esa destreza en el obrar, ese juicio de las cosas según su mérito y, por último, ese hablar y ese hacer tan propio que, por mucho que otros lo intenten, nadie puede hablar ni hacer más acertadamente que él. Por eso, se transmiten y conservan tanto los dichos y hechos memorables de los hombres sabios.

Desde estos principios de metafísica se afirma y confirma la verdad a las matemáticas y se explica el motivo. Y es que los hombres comúnmente se aquietan en sus demostraciones, porque en ellas los hombres son la causa completa de los efectos que obran, comprenden todo el modo de obrar y, de ese modo, hacen la verdad al conocerla.

Sólo de estos mismos principios y de ningún otro sitio, nace la razón por la que los hombres se aquietan en la física: y es que ésta muestra las cosas meditadas mediante experimentos que nos dan apariencias similares a las que nos da la naturaleza. De esa manera, la física se contenta con las apariencias, cuyas causas conoce la metafísica; y la mecánica racional, promovida por los mejores ingenios, se esfuerza en construir esas semejanzas.

Pero lo que sobre todo más importa es que sirve a la teología cristiana, por la cual profesamos un Dios totalmente libre de cuerpo, en el que están contenidas todas las virtudes de las cosas particulares, y en él son acto purísimo. Y es que sólo él es acto infinito, y en toda cosa finita, hasta en la más mínima, muestra su omnipotencia. Por eso, Dios es todo en todo, y todo en la más mínima parte del todo.

Eso es el resumen, o mejor dicho, el espíritu de nuestra metafísica, todo brevemente comprendido, sin necesidad de que el resumen iguale la amplitud del libro. A partir de él, cualquier hombre culto puede comprender fácilmente cómo todas las cosas se armonizan en un sistema de una metafísica completa, y no a partir de una reseña parcial y confusa que, escrita por otros que no han leído mi librito, sostiene que mi metafísica no es más que una idea. Por otra parte, deberían haberos detenido las «incontables especulaciones de las que – vos mismo decís– está repleta cada página, es más, cada línea», así como que, ahí donde yo he empleado tantos pensamientos, yo no he tenido intención de dar un diseño, que por muy amplio que sea se puede diseñar con pocas líneas, sino que efectivamente yo he querido ofrecer una obra ya completa.

Y perdonadme que después de que vos me hayáis presentado, sin yo merecerlo, como hombre que con títulos magníficos quiere atraer la curiosidad de los doctos, luego yo defraude sus expectativas. Pero sea cual sea la causa de ello, yo debo y quiero estar a buenas particularmente con vos, estimadísimo Señor mío, y pensar que os ha parecido una idea por la brevedad del librito. Pero era vuestro deber considerar que los escritores útiles a la república de las letras se reducen a dos suertes. Una es la de aquellos que quieren ayudar a la juventud. A los jóvenes es necesario explicar las cosas desde los primeros términos, exponer llanamente las opiniones ajenas y referirles todas las razones con precisión o para apoyarse en ellas o para confutarlas, y de ahí poner alguna cosa en medio y hacerles ver todas sus consecuencias y concluir así hasta los últimos corolarios. Esos escritores son los voluminosos, y al reseñarlos es lícito, es más, se deben pasar por alto muchas cosas, a saber, todo lo ajeno.

Otros son los que no quieren gravar a los doctos con más esfuerzos, ni obligarlos a que, para leer unas cosas suyas, tengan que releer muchísimas que ya han leído en otros. Éstos publican libritos pequeños, pero todos llenos de cosas propias. Yo me he preocupado por estar en este segundo grupo. Si lo he conseguido o no, es cosa que han de juzgar los doctos. En particular porque el objeto de nuestra metafísica son los puntos metafísicos. Ahora bien, vos los habréis estimado en poco o nada, pues en la reseña pasáis por encima de ellos diciendo secamente «razona sobre los puntos metafísicos», sin decir ni una palabra más. Quizás por eso, mi metafísica os habrá parecido una idea. Pero al actuar como ahora hago, hablan los hombres, no las cosas, de lo cual no me alegro en absoluto, por lo que gustoso paso a vuestra tercera duda.

III

QUE NINGUNA DE LAS COSAS AFIRMADA ESTÁ FALTA DE PRUEBA

Vos decís que hay muchísimas cosas que os parecen necesitadas de prueba. El juicio está expresado en términos demasiado generales, y los hombres graves nunca se han dignado a responder sino a las objeciones particulares y determinadas que se le han hecho. No obstante, por el honor en que debo teneros, quiero investigarlo y procurar encontrar alguna de esas muchísimas cosas.

[1] Un lugar puede ser el siguiente: que no se demuestra que aquello que contiene los elementos de las cosas y los modos en que son hechos y, en consecuencia, las cosas mismas, es mente. Un filósofo pagano podría decir que es un cuerpo infinito en movimiento.

Pero a eso se ha respondido ahí donde digo que, puesto que lo uno, virtud del número, genera el número y no es número, así el punto, virtud de la extensión, crea lo extenso pero no es extenso. Y a dicho ejemplo ahora añadido que el conato, virtud del movimiento, produce el movimiento pero no es movimiento.

Pero aquél replicará que sólo tiene la idea de extensión y movimiento; y que, antes que la extensión, tiene la idea de su pensamiento, pues el pensamiento es el movimiento particular que lo constituye en su ser hombre y, por eso, sólo puede razonar sobre las demás cosas mediante los principios de extensión y movimiento.

Y sin embargo, a esto ya respondimos cuando observamos que peca sea Aristóteles al tratar la física metafísicamente mediante potencias y virtudes infinitas, sea Descartes al tratar físicamente la metafísica mediante actos y formas finitas. Y la razón del error de ambos es una: y es que ambos discurren sobre las cosas mediante una regla infinitamente desproporcionada. Por eso, Zenón no llevó una a la otra, sino que interpuso entre ellas la geometría, la única ciencia que trata infinitos y eternos finitos; y así, con su ayuda, razonó. Puesto que la esencia es una razón de ser, la nada no puede iniciar ni terminar lo que es, ni, en consecuencia, puede dividirlo, pues dividir es un cierto modo de terminar. Por tanto, la esencia del cuerpo consiste en indivisibles y, sin embargo, el cuerpo se divide. Por tanto, la esencia del cuerpo no es cuerpo, sino algo distinto del cuerpo. ¿Qué es entonces? Es una virtud indivisible que contiene, sostiene y mantiene al cuerpo, y subyace por igual a partes desiguales del cuerpo; sustancia de la que solamente es lícito razonar mediante los principios de la única ciencia humana que se asemeja a la divina y es, por tanto, la única que demuestra la verdad humana. Mediante este camino, intentando razonar sobre ello, el gran Galileo en el *Primer diálogo de la ciencia nueva*, a partir de las amenísimas demostraciones que hace, se ve obligado a prorrumper en las siguientes palabras:

Éstas son las dificultades que derivan del razonamiento que, mediante nuestro intelecto finito, nosotros hacemos acerca de los infinitos, dando a éstos los atributos que damos a las cosas finitas y limitadas. Lo cual pienso que es inconveniente, porque estimo que los atributos de mayor, menor e igual no convienen a los infinitos, de los cuales no puede decirse que sean mayores o menores o iguales que otra cosa.

Y algo más adelante, confiesa ingenuamente que se pierde «entre los infinitos y los indivisibles». Galileo miró la física con ojo de gran geómetra, pero no con toda la luz de la metafísica y, por eso, creyó que lo indivisible es distinto de lo infinito, y habla de varios infinitos. No hay varios infinitos, sino uno igual a sí mismo en todas sus partes finitas, cuanto se quiera desiguales. Uno es lo indivisible, porque uno es lo infinito; y lo infinito es indivisible, porque no tiene en qué dividirse, ya que la nada no puede dividirlo.

Aquí el objetor me esperará como en una emboscada, y me responderá que todo eso bien se da en un cuerpo finito, y que será indivisible mientras no exista un vacío en que pueda dividirse.

Y esa dificultad ya la hemos señalado nosotros antes. Y es que, aun cuando nos abandonemos en la vasta fantasía de un cuerpo infinito, sin embargo el cuerpo de un pequeñísimo grano de arena no es infinito y aun así contiene una virtud infinita de extensión, por la cual, dividiéndolo, llegaréis al infinito. Esto es lo que yo dije cuando razonaba que Aristóteles disiente de Zenón en cosas distintas, pero concuerda en lo mismo: él habla de división del cuerpo, que es movimiento y acto; Zenón habla de virtud, por la cual todo cuerpecillo corresponde a una extensión infinita. Dividid actualmente un granito de arena, y siempre os queda algo que dividir. Pero es un necio quien de ahí concluya: *El granito de arena es un cuerpo de infinita extensión y tamaño*. Y es que a la idea de un granito está unida una pequeña extensión, y la idea de una extensión indefinida está toda ocupada por el universo. Eso es lo que yo digo en varios lugares, a saber, que están mal aconsejados aquellos que quieren hacer las cosas formadas regla de las informes. Al contrario, se ha de hablar de las cosas conforme al decir: en el granito de arena hay algo que, si vos dividís ese pequeño cuerpecillo, os da y os sostiene una infinita extensión y tamaño. De modo que la mole del universo en el cuerpo del granito de arena no está en acto, sino en potencia, en virtud. Eso es lo que yo llamo esfuerzo el universo, que sostiene todo pequeñísimo cuerpecillo, y que no es ni la extensión del cuerpecillo ni la extensión del universo: es la mente de Dios, pura de cualquier corporeidad, que agita y mueve el todo.

Pero el objetor insistirá diciendo que hay más evidencia del pensamiento y la extensión que de cualquier demostración geométrica; y que, en consecuencia, dichas ideas deben ser regla de todo el saber humano.

También se ha respondido a eso ahí donde se ha dicho que conocer clara y distintamente es vicio más que virtud del entendimiento humano, y ahí donde se ha probado que las formas físicas son evidentes mientras no se comparen con las metafísicas, y ahí donde se ha confirmado que, mientras me considero a mí mismo, estoy segurísimo de que «si yo pienso, existo», pero que, adentrándome en Dios, que es el único verdadero ente, conozco que realmente no soy. Así, mientras consideramos la extensión y sus tres medidas, establecemos verdades eternas en el mundo de las abstracciones, pero en realidad *caelum ipsum petimus stultitia*⁷.

7. Es un verso de Horacio que significa «neciamente pretendemos alcanzar el cielo».

Porque sólo en Dios están las verdades eternas. Consideramos como una verdad eterna que «el todo es mayor que la parte». Sin embargo, volviendo a los principios, encontramos que el axioma es falso, pues vemos demostrada tanta virtud de extensión en el punto del círculo, por ejemplo, como en toda la circunferencia dibujando líneas desde todos los puntos de la circunferencia y pasando por el centro. Concluyamos, en metafísica habrá aprovechado quien, en la meditación de esta ciencia, se haya perdido a sí mismo.

[2] Puede que otro de esos lugares sea aquel en el que, puesta la infalibilidad de los decretos divinos, no parece probada la libertad del arbitrio humano. Pero no debo estimar propio de vuestro gran ingenio que, habiendo leído el pasaje donde pruebo que los movimientos no se comunican, no haya advertido fácilmente una analogía. Y es que sobre un misterio incomprensible no podemos razonar de otro modo. Por tanto, bien creo que vos fácilmente habréis aplicado al movimiento de los animales lo que razono acerca de los movimientos de los cuerpos. Del mismo modo que el movimiento común del aire deviene verdadero movimiento de la llama, la planta y la bestia gracias a los mecanismos particulares por los que cada una de esas cosas particulares tiene su propia forma, así la voluntad divina deviene verdadero movimiento de nuestra voluntad gracias a nuestra ánima, que es la forma particular de cada uno de nosotros. De modo que cada querer nuestro es a la vez verdadero arbitrio nuestro y decreto infalible del sumo Dios.

Pero eso parece ser contradicho por aquello que los latinos sintieron acerca de los brutos, que concibieron *inmóviles*.

En respuesta, podría decir que los llamaron inmóviles porque los consideraron en cuanto movidos por el aire, y no en cuanto que se mueven por sí mismos. Pero según lo que acabamos de razonar, no por ser movidos por el aire se les quita el moverse por sí mismos. Sin embargo, yo no entro a sostener esa tesis, que los más fieles intérpretes de Descartes consideran una hermosa fábula, recomendable sólo por la belleza de su trama.

Pero ciertamente a vos habrá parecido afirmado y no demostrado que los cuerpos no se esfuerzan. Y a ello os habrá empujado la máxima de los cartesianos que pone por primera base de su física que «los cuerpos tienden a alejarse del centro».

Pero uno es el esfuerzo en el universo, puesto que es del universo, y es lo indivisible, centro que no es lícito encontrar en el universo, y que, sosteniendo

en las líneas de su dirección con igual fuerza todos los pesos desiguales, sostiene todas las cosas particulares y las hace girar⁸. Ésa es la sustancia que tiende a sacar afuera las cosas por las vías más convenientes a su suma potencia, a saber, las más breves, las rectas, pero impedida por la continuidad de los cuerpos, los mueve en curva. Y así, en cualquier lugar y de cualquier modo, puede desplegar su actividad, forma proporcionada de sístole y diástole, por la cual todas las cosas tienen sus formas particulares. Tanto es así que no es propio de los cuerpos el esfuerzo por alejarse del centro, sino más bien es propio del centro sostener las cosas con todo su poder. Pero los mecánicos han imaginado este conato en los cuerpos, porque ninguna ciencia comienza bien si no toma de la metafísica sus principios. Y es que la metafísica es la ciencia que reparte a las demás sus respectivos objetos y, puesto que no puede darles el suyo propio, les da ciertas imágenes del suyo. De ella, la geometría toma el punto y lo dibuja; la aritmética toma el uno y lo multiplica; la mecánica toma el conato y lo asocia a los cuerpos. Ahora bien, puesto que el punto que se dibuja sigue siendo un punto, ni el uno que se multiplica sigue siendo uno, tampoco el conato de los cuerpos sigue siendo conato.

No se me ocurre ninguna otra cosa, si no quizás que vos dudéis de cómo la esencia sea una cosa metafísica y la existencia, una cosa física.

En verdad confieso que no lo he deducido de los principios del habla latina, pero se deduce de esos principios. Y es que *existere* significa *estar ahí* [esserci], *haber surgido*, *estar encima*, como podría demostrar mediante miles de citas tomadas de los escritores latinos. Lo que ha surgido, ha surgido de otra cosa. Por tanto, haber surgido no es propio de los principios. Y por la misma razón, no lo es estar encima, porque estar encima significa que otra cosa está debajo; y los principios no significan nada más allá de sí mismos. Por el contrario, ser es propio de los principios, porque el ser no puede nacer de la nada. Por tanto, sabiamente los escritores de la baja latinidad llamaron a lo que está debajo *sustancia*, en la cual nosotros hemos puesto la verdadera esencia. Pero en tal proporción que la sustancia tiene razón de esencia; y los atributos, de existencia. Nosotros demostramos que la esencia es materia metafísica, es decir, virtud. Por tanto, cada uno puede sacar por sí mismo las

8. Nota de Vico: Los latinos nombraron esas dos acciones con un solo verbo: *torqueo* [hacer dar vueltas, hacer girar]: *axem humero torquet stellis ardentibus aptum* [«con el hombro hace girar el eje dispuesto para las ardientes estrellas»]. N. del T.: El verso está tomado de la *Eneida* (lib. IV, 482) y se refiere al titán Atlas, que según la mitología antigua sostenía el cielo sobre sus hombros.

consecuencias: la sustancia es virtud, y los atributos son existencia y actos de la virtud. Y aquí no puedo no señalar que Descartes habla impropriamente cuando afirma: «Yo pienso, luego soy». Tendría que haber dicho: «Yo pienso, luego existo». Y, queriendo llegar a la esencia a partir de su existencia, habría alcanzado antes su conclusión si, tomando esta voz en el significado que nos da su sabio origen, hubiese razonado así: «Yo pienso, luego estoy ahí». Ese *ahí* [ci] le habría despertado inmediatamente la siguiente idea: «Por tanto, hay una cosa que me sostiene, y que es la sustancia; la sustancia trae consigo la idea de sostener, no de ser sostenida; por tanto, es por sí misma; por tanto, es eterna e infinita; por tanto, mi esencia es Dios, que sostiene mi pensamiento». Tanto importan los modos de hablar cuyos autores han sido sabios hombres, pues nos ahorran largas series de razonamientos. Y por estas mismas razones, también se debe señalarse que, cuando a partir de su existencia quiere inferir la existencia de Dios, despliega impropriamente su piedad, pues del hecho de que yo existo no se sigue que Dios exista, sino que es; y por nuestros razonados principios de metafísica, mi existencia resulta falsa, una vez se ha llegado a la de Dios. Y es que ella no es en Dios, a razón de que la existencia de las cosas creadas es esencia en Dios. Dios no está ahí, sino que es, pues sostiene, mantiene y contiene todo; de él sale todo y a él regresa todo.

Ésa es la investigación que, para satisfaceros, he realizado acerca de las muchísimas cosas que a vos parecen estar necesitadas de demostración. No sé ver otras. Os ruego que me las señaléis, pero al mismo tiempo que consideráis estas tres cosas:

1. que por verdadera causa entiendo aquella que, para producir su efecto, no necesita de nada más.
2. que el modo en que cada cosa se forma debe remontarse a aquello por lo cual los elementos fueron puestos en movimiento en un principio, y a todas las partes del Universo.
3. que la virtud es el esfuerzo del todo, mediante el cual manda afuera y sostiene todas las cosas particulares.

Os ruego veáis si todas vuestras dificultades pueden ser resueltas remitiéndose a alguna de estas tres definiciones o a las tres, y luego me las escriba. Devotamente os reverencio.

SEGUNDO ARTÍCULO DEL *GIORNALE*

Ya había publicado el señor Giambattista Vico su librito de *Metafísica*, del que dimos noticia en el tomo quinto de nuestro *Giornale* con muchas muestras de estima tal como podrá comprobar cualquiera que con ánimo imparcial se tome la molestia de leer el sexto artículo. Sin embargo, a ese docto señor le ha parecido lo contrario y se ha declarado agraviado y ofendido por quien redactó el informe, sea porque ha dado una siniestra interpretación a las alabanzas que digna y sinceramente le damos, sea porque se toma con demasiada acritud las pequeñas cosas que con toda modestia le objetamos. Y ésa es la razón por la que ha mandado publicar la presente *Respuesta* contra los redactores. Nosotros, por tanto, movidos únicamente por el respeto que profesamos a su persona, para que no parezca que vilipendiamos dicha *Respuesta* y, al mismo tiempo, a su autor, nos hemos considerado obligados a escribir el presente artículo, exponiendo primero una por una las quejas del señor Vico, y añadiendo luego modestamente nuestra defensa.

Vico divide su respuesta en tres capítulos, y reduce a tres dudas todo lo que le parece que reprobamos en su metafísica:

- 1º que, sobre todo, desearíamos ver demostrado lo que es el principal y singular fundamento de toda la obra, a saber, de dónde toma que en latín *factum* y *verum*, *causa* y *negocium*, etc. significan una misma cosa.
- 2º que nos hemos dado a creer que, al redactar este librito, el autor ha tenido la intención de dar una idea y un ensayo de su metafísica, más que su metafísica completa.
- 3º que en ella encontramos muchísimas cosas simplemente expuestas, de modo que parecen necesitadas de demostración.

Y a estas dudas responde:

- 1º que las locuciones, fundamentos principales, es más, únicos de su metafísica, han tenido cabe los latinos los mismos sentimientos que él dice;
- 2º que su metafísica, expuesta en ese libro, está completa respecto a toda su idea;
- 3º que nada falta de demostración.

Sin embargo, si bien le es lícito decir con libertad su opinión para defenderse, nosotros decimos que el señor Vico se equivoca. En efecto, no tres, sino una sola es la cosa que le objetamos, y es la que él recoge en segundo lugar, a saber, que en su librito está contenida más una idea que una metafísica completa. Y la razón de ello es lo que él señala como tercera duda: porque nosotros advertimos que se afirman muchas cosas necesitadas de prueba. Por último, lo que él llama «primera duda», no es más que una exposición o, mejor, una parte de la misma razón, a saber, que es deseamos ver demostrado especialmente que en el latín antiguo tenían el mismo sentido *factum* y *verum*, *causa* y *negocium*, etc. Por tanto, volvemos a decir que «no sin motivo ese librito nos ha parecido una idea más que una metafísica entera y completa». Y para demostrar más claramente nuestra tesis, añadimos las siguientes razones:

- 1º porque en el libro encontramos no pocas cosas mencionadas demasiado fugazmente que convendría desarrollarse más detenidamente;
- 2º porque hay en él algunas cosas oscuras que deberían ser expuestas más claramente;
- 3º porque parece que hay cosas puramente afirmadas, las cuales, por cierto, ya que o no son muy conocidas o se discuten entre los filósofos, parecen necesitar alguna clase de prueba;
- 4º (nótese, sin embargo, que ésta no es una razón distinta de la aducida en tercer lugar, sino más bien una especie de apéndice suyo) porque no todos saben que las palabras latinas, principal y único fundamento de la metafísica del señor Vico, tienen el significado que éste les atribuye.

I

En primer lugar, afirmamos que en ese librito muchísimas cosas son mencionadas brevísimamente, pero convendría que fuesen desarrolladas más detenidamente. El autor no nos lo niega, y a su vez reconoce aquello que dijimos con el único fin de elogiarlo, a saber, que «su libro está repleto de incontables especulaciones no sólo en cada página, sino casi en cada línea». Es más, él mismo afirma en su *Respuesta* que ha escrito su metafísica no para la juventud, todavía novata en este género de estudios, sino para ser contado entre las personas ya experimentadas en dichos estudios. Éstas no quieren gravarse con

grandes volúmenes, por lo que les basta un pequeño tratadito lleno sólo de esas pocas cosas que no se encuentran en ningún otro lugar. También nosotros somos del parecer de que, escribiendo para hombres doctos, no es justo obligarlos a emplear mucho tiempo en la lectura ociosa y aburrida de ciertos libros que últimamente se publican cargados únicamente de cosas ya dichas y redichas por otros, y que poco o nada añaden de propio. Pero, por otra parte, consideramos que, cuando alguien sostiene, mediante nuevos principios y nuevo método, cosas en su mayor parte desconocidas en alguna ciencia, como el señor Vico declara hacer, esa persona está obligada a tratarlas un poco extensamente, para que así, ya que con la novedad atrae la atención del lector, no confunda las cosas al condensarlas. Así lo aconseja Quintiliano¹, pues a veces es más útil decir mucho a menudo con tedio, que correr el riesgo de callar lo necesario.

II

Pero mucho más debíase evitar la brevedad para no incurrir en oscuridad, vicio tan afín a ella. Y aquí la necesidad nos obliga a decir lo que en el extracto habíamos callado para no dar la impresión de querer actuar más como críticos que como editor de revista. Y es que en el extracto habíamos pasado secamente diciendo «razona sobre los puntos metafísicos» sin mediar más palabras, porque dichos «puntos metafísicos» nos habían parecido un término necesitado de explicación y definición. Y por cierto, al quedar oscuro dicho término, todo el tratado queda a su vez envuelto en tinieblas, por así decir, palpables. Tanto más porque, a nuestro parecer, no hay en la obra cosa más difícil de concebir que esas invisibles virtudes de la sustancia, por las cuales la sustancia, sin ser extensa, es principio de lo extenso y, sin ser divisible, es principio de la división. Por otra parte, esos vocablos de *virtudes*, *potencias* y *actos* se entienden tan mal como las *simpatías* y *antipatías*, esas *cualidades ocultas* que él quiere eliminadas de toda buena filosofía.

III

Añádase como tercer lugar necesitado no sólo de explicación sino también de prueba, allí donde el señor Vico afirma que Zenón y los estoicos

1. N. del recensor: *De inst. orat.*, IV, 2.

enseñaban que existen esos «puntos metafísicos» suyos, a pesar de que en los autores antiguos ni siquiera se encuentre el vocablo. Del mismo modo, debe probarse que, cuando Zenón hablaba de puntos y extensión, no entendía las partes en que puede dividirse el continuo o la sustancia extensa en cuanto que es extensa, sino la sustancia del cuerpo tomada en su concepto metafísico, el cual –según el modo de hablar escolástico– «*consistit in indivisibili*» [consiste en lo indivisible] y «*non suscipit magis et minus*» [no se da en grados]. Además, puesto que ese concepto de sustancia conviene a las sustancias espirituales y pensantes, se podría deducir de ello que éstas también son principio de extensión, lo cual es manifiestamente absurdo.

No menos explicación y prueba necesitan las cosas que el autor dice sobre el *conato* y el *movimiento*. La materia –dice– o sustancia corpórea, en cuanto que es «virtud» de sostener el movimiento, es «momento, conato, esfuerzo». Pero si el cuerpo es «virtud de moverse», entonces es lo mismo que el conato; pero el conato –según enseña nuestro autor– es el movimiento mismo, por tanto, también la virtud de moverse es su movimiento. Pero la virtud de moverse, o sea, el conato, es el principio del movimiento, por tanto, se identifican el principio y aquello de lo que el principio es principio. Pero argumentemos de nuevo. Dios es principio del conato («*Deus excitat conatum*» [Dios excita el conato]²); el conato es principio del movimiento («*conatus autem incipit motum*» [el conato inicia el movimiento]). Por tanto, una de dos: o puesto que Dios se distingue del conato de la materia y de los cuerpos, entonces también el conato se distingue de sus movimientos; o puesto que el movimiento y el conato se identifican, entonces también se identifican Dios y el conato. Ahora bien, ambas cosas parecen absurdas, a menos que alguna explicación dilucide tamaña oscuridad y alguna razón ayude al intelecto a entender lo que por sí solo no puede entenderse.

Lo mismo sucede con las siguientes palabras: «Todo lo que se genera tiene su origen en el movimiento; el movimiento lo tiene del conato; y el conato, de Dios» («*rerum geneses motum, motus conatum, conatus Deum sequitur*»). De ahí se deduce o que el resultado, el movimiento, el conato y Dios son todas cosas distintas, o que todas son una misma cosa. Es más, el conato es un nosequé medio entre la quietud y el movimiento: «*conatus inter quietem et motum est medius*». Pero el conato es lo mismo que el movimiento. Por

2. Todas las citas latinas que siguen están tomadas del *De antiquissima*.

tanto, también el movimiento es un nosequé medio entre la quietud y sí mismo. Por tanto, así como el conato está al movimiento, así la quietud está al conato. Pero el conato es lo mismo que el movimiento. Por tanto, también la quietud es lo mismo que el conato. Por tanto, también serán una misma cosa la quietud y el movimiento.

Pasemos a otra dificultad. Tres son –dice– las operaciones de nuestra mente: *percepción*, *juicio* y *razonamiento* o *discurso*. Pero puesto que a menudo el hombre «aprende lo falso, juzga temeraria y desconsideradamente, y razona mal», en consecuencia, nos son dadas tres artes para ayudar a nuestra mente, a saber, la tópica, la crítica y el método, de modo que la tópica dirija la facultad de aprender, la crítica la de juzgar, y el método la de razonar. De ahora en adelante, para agradar al señor Vico, también nosotros llamaremos *arte* a aquello que orienta y regula, y *facultad* a aquello que es orientado y regulado por el arte, a pesar de que en los diccionarios tanto de latín como de toscano el vocablo *facultad* también signifique *arte*. Así pues, no cometimos tan grande error cuando llamamos *facultades* a la tópica, la crítica y el método. Pero sin atender mucho a ello, pues es mera cuestión de nombres, más bien consideremos cuál es su doctrina y busquemos sus fundamentos, si acaso los hubiere.

Primero supone que hay aprehensiones que son falsas, lo cual quizás ya sea una falsedad, pues una gran parte de los filósofos enseñan que las aprehensiones son esencialmente verdaderas, como también lo son todas las sensaciones. En segundo lugar, queríamos entender en qué sentido la tópica es un arte que orienta y regula la facultad perceptiva o aprehensiva. Y es que, siendo un arte de encontrar (*ars inveniendi*), todas sus reglas tan sólo señalan los lugares comunes y universales mediante los cuales se pueden encontrar y reunir razones y argumentos para las demostraciones; ni jamás hasta ahora hemos visto tópica alguna que nos dé reglas para bien regular y dirigir las simples aprehensiones de nuestras mentes.

Del mismo modo, ya sabemos que la crítica es un arte que enseña cómo se debe juzgar las obras producidas tanto por nuestros ingenios como por los ajenos, pero no sabíamos que también es un arte que dirige esa operación de nuestro intelecto que ocupa el segundo lugar y comúnmente es llamada “juicio”.

Por último, en cuanto al método, nosotros observamos que los cartesianos lo definen como un arte de ordenar y disponer adecuadamente nuestros pensamientos para poder alcanzar alguna ciencia o enseñarla a otros. Así pues,

puesto que nos llevan a la misma ciencia distintas definiciones, divisiones, postulados, axiomas y demostraciones, el método no enseña cómo tenemos que definir adecuadamente, ni dividir adecuadamente, ni juzgar adecuadamente, ni discurrir adecuadamente, pues todo eso es propio de las otras partes de la lógica, sino que sólo nos enseña cómo debemos ordenar y disponer correctamente todas estas cosas, de manera que resulte fácil y cómoda la adquisición de la ciencia a la que aspiramos. Por tanto, si se considera el método como una ordenación y disposición de nuestros pensamientos, puede parecer una nueva operación de nuestra mente, distinta de las otras tres primeras; y si se considera como el arte de ordenar y disponer adecuadamente los mismos pensamientos, entonces parecerá un arte que dirige no la facultad de razonar y discurrir, sino la facultad de ordenar y disponer. De lo cual, nosotros concluimos que si el autor quería introducir en la filosofía esa nueva lógica, era necesario definir más claramente esos términos suyos de *tópica*, *crítica* y *método*, y establecer mejor con sus razones dicha doctrina.

También tenemos alguna duda respecto a lo que él enseña en el quinto capítulo. Los vocablos latinos *animus* y *anima* se distinguen del siguiente modo: *anima* significa aquello con lo que vivimos, y *animus*, aquello con lo que sentimos. Y puesto que los latinos también llamaron *anima* al aire, y dado que el aire, en cuanto que es el cuerpo más apto al movimiento, es el único principio de todos los movimientos del universo, en consecuencia, él conjetura que los latinos creyeron que el ánimo y el ánima no eran en nosotros más que movimiento de aire o aire que se mueve dentro de nosotros. De ahí que lo que vulgarmente hoy en día llamamos *espíritus vitales* no sean más que el mismo aire introducido en el corazón y las arterias a través de la respiración, y que, una vez introducido en ellos, causa los movimientos de la sangre y se convierte en vehículo de la vida. Del mismo modo, lo que llamamos *espíritus animales* son el aire mismo que, tras haberse introducido en los canales de los nervios, causa todos los movimientos de éstos y de sus humores.

Luego el autor continúa discurriendo que, cuando los antiguos latinos hablaban de la inmortalidad del alma, se referían a los *ánimos* y no a las *ánimas*. Y el motivo es que los movimientos del alma dependen de la máquina del cuerpo, que es corruptible, mientras que los movimientos del ánimo son libres, voluntarios y proceden de nuestro arbitrio; lo cual es prueba evidente de que el ánimo es inmortal. De ahí concluye que la metafísica de los antiguos sabios de Italia era muy conforme a nuestra metafísica cristiana:

1º porque para ella también se diferencia el hombre de las bestias en que el hombre tiene libre arbitrio y las bestias, no.

2º porque ellos también enseñaron que el ánimo humano es inmortal, tal como nos enseña nuestra fe.

A pesar de todo, a nosotros nos parece que necesita alguna prueba más lo que dice acerca de la opinión de los antiguos respecto a los ánimos humanos y su inmortalidad. Y nos lo parece por los siguientes motivos:

1º si el ánimo no es más que aire que se mueve dentro de los nervios, y si el aire es cuerpo, puesto que todo cuerpo es corruptible, ¿cómo concluiremos luego que el ánimo no es corruptible sino inmortal?

2º si los antiguos italianos juzgaron que el ánimo es aire y cuerpo, y si la fe nos enseña que el ánimo es espíritu puro, ¿cómo argumentaremos luego que la antigua metafísica italiana concuerda con nuestra metafísica cristiana?

3º si en las bestias no sólo encontramos el corazón, las arterias y la sangre, sino también nervios, humores y espíritus animales, entonces no sólo tienen ánima sino también ánimo. Así pues, ¿dónde está entonces la diferencia entre el hombre y las bestias?

4º si los nervios reciben el movimiento de los espíritus animales, que constituye la esencia del ánimo, y si de los nervios lo reciben el corazón, las arterias y la sangre, y si ninguno de esos movimientos es voluntario, ¿por qué, entonces, los antiguos sabios italianos decían que todos los movimientos del ánimo son voluntarios y todos proceden de un arbitrio que es libre?

5º si el ánimo recibe sus movimientos de un arbitrio que es libre, ¿este arbitrio en el hombre es ánima o ánimo?

6º si *anima* significó *aire* cabe los latinos, siendo también verdad que esta misma palabra deriva del vocablo griego *ἄνεμος*, que también significa *viento* o *aire en movimiento*, ¿no es, entonces, evidente que esa doctrina acerca de nuestras ánimas no fue propia de la antiquísima filosofía italiana, sino que fue llevada a Italia por los griegos?

Llegados a este punto, no podemos no lamentarnos de la injusticia del señor Vico, que en su *Respuesta* erradamente nos culpa de haber entendido

mal o haber informado erróneamente acerca de su doctrina sobre el ánima. Él dice que nosotros hemos afirmado que él había escrito que «el movimiento de los nervios se debe a la sangre», sin embargo ni siquiera se nos ha pasado por la cabeza decir eso. He aquí, por tanto, las palabras exactas:

Luego él argumenta que los antiguos sabios de Italia consideraron que el ánimo y el ánima en los animales no era más que un particular movimiento de aire, el cual, introducido a través de la respiración en el corazón, y de éste en las arterias y venas, impulsa el movimiento de la sangre; y de ese modo, pasando desde ahí [¿quién, pues?: el propio aire; desde ahí, es decir, desde las arterias y venas] a los canales de los nervios y agitando sus humores, produce todos esos movimientos que se suelen atribuir a las facultades sensitivas³.

Ciertamente aquí no «informamos» que él dice que «el movimiento de los nervios se debe a la sangre», sino que el mismo aire que provoca los movimientos de la sangre en sus vasos, pasando luego a los canales de los nervios, mueve en ellos los humores, etc. Ciertamente parece que el señor Vico comete contra nosotros la injusticia que, según el autor del *Arte del pensare*⁴, Aristóteles a menudo habría cometido contra ciertos filósofos atribuyéndoles equivocadamente algún grave error para luego mostrar gallardamente que los ha confutado.

Aprovechando esta ocasión, también nosotros respondemos a otra objeción que nos hace el propio autor en su *Respuesta*:

Yo no confuto –como vos sostenéis– el análisis con el que Descartes llega a su primera verdad. Yo lo apruebo, y tanto es así que también digo que el Sosias de Plauto, al que Mercurio, cual genio falaz, hace dudar de todo, se aquieta en lo siguiente: *Sed quom cogito, equidem sum* [pero como pienso, ciertamente soy]. Pero digo que ese *cogito* es signo indudable de mi ser, mas no siendo causa de mi ser, no me lleva a la ciencia del ser.

Sin embargo, al llamar el autor en su *Metafísica* «falaz» al genio de Descartes, tanto en la obra como en la *Respuesta*, y al decir que en el análisis de Descartes el *cogito* es sí «un signo indudable», pero no «la causa de nuestro ser» y que, por tanto, «no induce en nosotros la ciencia de nuestro ser»;

3. El texto entre corchetes es del censor.

4. Nota del recensor: Parte I, cap. 19.

correctamente podríamos argumentar que no confuta el análisis de Descartes, pero lo desprecia; que lo aprueba, pero sin embargo lo reprueba.

Después de lo que observamos acerca del alma humana, presentamos otra pequeña duda respecto a lo que luego se dice acerca del alma de las bestias. La bestia –dice el autor– fue llamada por los antiguos italianos *brutum*, es decir, inmóvil. El motivo es que la bestia no tiene en sí misma principio alguno de movimiento, sino que sólo se mueve en la medida en que la mueven los objetos circunstantes, al igual que una máquina es empujada al movimiento. Por tanto, yo argumento, que la opinión de los antiguos italianos fue que las bestias no constaban de materia ni eran cuerpos, pues la esencia de la materia y el cuerpo es el conato, por el cual el cuerpo se esfuerza por moverse, y este conato es el movimiento mismo.

A éstas podrían añadirse muchísimas otras cosas que en ese librito simplemente son mencionadas y supuestas. Para que fuesen discutidas por los peripatéticos o por los modernos o entre unos y otros, sería necesario demostrarlas, sobre todo porque en esa metafísica se procede con un método completamente nuevo y las cosas son tomadas de principios completamente nuevos.

IV

Pero vengamos por fin a lo más importante, es decir, que nosotros hemos dicho con razón que «desearíamos ver demostrado lo que es el principal y singular fundamento de toda la obra: de dónde toma que en latín *factum* y *verum*, *causa* y *negocium*, etc. significan una misma cosa», donde ese «etc.» indica que esa misma dificultad se da respecto a otros vocablos.

1 — De lo que él aduce como prueba, no se prueba que *factum* y *verum* significan lo mismo. Por un lado, porque él mismo reconoce que las citas que aporta de Terencio, tomadas del *Eunuco* y *El verdugo de sí mismo*, son argumentos poco seguros para su defensa. Por tanto, sólo queda por examinar el pasaje del *Pséudolo* de Plauto, donde el rufián Balión descaradamente confiesa que son verdaderas los insultos que le dicen Calidoro y Pséudolo:

PSÉUDOLO. *Impudice!*

BALIÓN. *Ita est.*

CALIDORO. *Sceleste!*

BALIÓN. *Dicis vera.*

PSÉUDOLO. *Verbero!*

BALIÓN. *Quippini?*

PSÉUDOLO. *Furcifer!*

BALIÓN. *Optime factum!*⁵

«Estas últimas palabras —añade aquí el señor Vico— nadie puede entenderlas sino como *es totalmente verdad*». Ahora bien, si eso es así, diciendo uno, por ejemplo, que «Dios es remunerador de los buenos», se le responderá con un buen latín: «*Optime factum*». Del mismo modo, si el rufián a las dos primeras injurias («*impudice*» y «*sceleste*») hubiese respondido «*optime factum*», habría hablado muy buen latín. Pero otros quizás opinarán diversamente. Plauto, con gran propiedad, hace que a la injuria «*furcifer*» aquél responda: «*optime factum*», «está perfectamente hecho», es decir, «fue una cosa óptimamente hecha que yo fuese condenado al suplicio de los esclavos malvados y que yo sea arrastrado por todos los caminos y plazas de la tierra con una horca a las espaldas»⁶, o también «es totalmente verdad, yo me merezco esa horca que ha sido cargada sobre mis espaldas: está muy bien hecho».

Es cierto que, si se quisiera, bien podría decirse en nuestro idioma *es totalmente verdad* la expresión *optime factum*, pero tanto una como otra manera de decir, por sí sola, estaría truncada, y, completando una con la otra, la frase entera se traduciría así: «Es totalmente verdad que eso está perfectamente hecho». Y la razón es que —como agudamente observa Onorato Fabri⁷—, cualquier proposición, además de lo que explícitamente afirma o niega, también pronuncia tácitamente la verdad de sí misma, o sea, afirma que es verdadera, de modo que, por ejemplo, es lo mismo decir «una fe sin obras está muerta» y «es verdad que una fe sin obras está muerta». De ello se deduce que, en tales respuestas, cualquier otro verbo puede traducirse a lengua vernácula como *es totalmente verdad*. Por ejemplo, acúsese a alguien diciéndole: «Me has robado tal cosa» (*Id mihi furatus es*). Si él respondiera del mismo modo, «*Furatus sum*» [Lo he robado], podríamos traducirlo por «es verdad», es decir, «es verdad que te lo he robado». Sin embargo, nadie jamás afirmaría que *furatus sum* y *verum est* tienen el mismo significado.

5. PS. ¡Desvergonzado!; BA. Así es; CA. ¡Criminal!; BA. Dices la verdad; PS. ¡Deberían azotarte!; BA. ¿Y por qué no?; PS. ¡Eres reo de horca!; BA. *Optime factum* (cuya traducción se discute a continuación). Véase la nota # de la página #.

6. *Furcifer* significa literalmente “el que lleva una horca”. Originariamente era el nombre que recibían los esclavos condenados a la horca, pero su uso se extendió como insulto.

7. Nota del recensor: *Tractatus de homine*, lib. II, propos. 60.

2 —También nosotros reconoceremos que *causa* y *negocium* tienen a veces el mismo significado, como lo enseña Calvino en su *Lessico*⁸, o más bien como nos lo enseñó Quintiliano antes que él⁹. Ya antes el gran maestro de la juventud romana había señalado que cabe los latinos las tres voces *quaestio*, *causa* y *negocium* significaron lo mismo que entre los griegos θέσις, ὑπόθεσις y περίστασις. De modo que, cuando la cuestión era infinita o universal, la llamaban simplemente *cuestión* o *tesis*; cuando era finita o estaba particularizada por alguna circunstancia, la llamaban *causa* o *hipótesis*; y cuando una gran número de circunstancias o incluso todas concurrían a particularizarla, entonces le daban el nombre de *negocio* o *peristasis*, es decir, *circunstancia*. Pero si tenemos que decir la verdad, eso no tiene nada que ver con nuestro asunto. La controversia es si el vocablo *causa*, que en italiano diríamos *causa* [*cagione*], en el sentido que tiene sobre todo la eficiente, es decir, no como la entiende el orador o el legislador, sino como la entienden el metafísico y el físico, significa lo mismo que este otro vocablo, *negocium*, es decir, *operación* o *negación de ocio*, tal como sostiene nuestro autor de la *Metafísica*. Nosotros deseáramos ver alguna prueba de ello, de modo que, por ejemplo, en la frase de Cicerón «*in seminibus est causa arborum et stirpium*» [La causa de los árboles y las raíces se halla en las semillas]¹⁰, la palabra *causa* se pueda sustituir por *negocium*. O del mismo modo, se pueda decir *negocium* en lugar de *causa* en el verso de Virgilio «*felix qui potuit rerum cognoscere causas!*» [¡Dichoso el que pudo conocer las causas de las cosas!]¹¹.

3 —Cabe los latinos era lo mismo *intelligere* [entender] que «*perfecte legere et aperte cognoscere*» [leer perfectamente y conocer abiertamente]; *cogitare* era lo mismo que para nosotros *pensar* e *ir reuniendo*. Por tanto, puesto que sólo a Dios compete leer perfectamente y conocer claramente cualquier cosa, y a la mente humana sólo compete reunir los extremos de las cosas y de éstos ni siquiera todos, el autor concluye que «*humanae mentis cogitatio, divinae autem intelligentia sit propria*» [el discurrir es propio de la mente humana; de la divina, en cambio, es propia la inteligencia]. Pero a nosotros nos parece que podemos argumentar diversamente.

8. Nota del recensor: En la voz «*causa*».

9. Nota del recensor: *Instit. orat.*, III, 5, 7.

10. *Philip.* II, 22.

11. *Georg.* II, 490.

El motivo es que el verbo *intelligo* se forma a partir del verbo *lego*, es decir, *colligo* [recojo]¹², y que, en realidad, en los antiguos escritores se encuentra no *intelligo*, sino *intellego*. En consecuencia, *intelligo* es lo mismo que *intus lego*, tal como piensan algunos, es decir, *recojo interna y mentalmente*, o más bien como sostienen otros, *interlego* (siendo fácil y frecuente la transformación de la *r* en *l*), es decir, «entre muchas cosas voy reuniendo aquéllas que me parecen las mejores y más verdaderas». Por tanto, por la susodicha razón, parece que el verbo *intelligo* compete más al hombre que a Dios. Y, para decir la verdad, es frecuentísimo el uso del verbo *intelligo* en los escritores latinos de los mejores siglos cuando se habla del pensamiento y el conocimiento de las mentes humanas.

4 — Con la voz *genus* los latinos entendían la forma. Eso necesita ser demostrado. En cambio, encontramos el vocablo *genus* usado con el significado de *especie*, y otras veces con el significado de *forma* o *modo de decir* u *obrar* y similares; pero todavía no lo hemos encontrado con el significado que entre los filósofos tiene el término *forma*.

5 — Los latinos usaron la voz *species* para significar lo que los filósofos llaman *individuo*. Eso también necesita ser demostrado. Aunque Cicerón¹³ no repruebe el vocablo *species* por bárbaro, sin embargo considera mejor *forma* para denotar el conjunto determinado de cosas en que se divide el género.

6 — El significado de *animus* y *anima* es el siguiente: *animus* significa aquello con lo que el hombre siente; y *anima*, aquello con lo que el hombre vive; y tal significado lo ha tomado Lucrecio de Epicuro. En primer lugar, nosotros argumentamos aquí del siguiente modo. Lo que el señor Vico filosofa sobre el ánimo y el ánima no fue el parecer de los antiguos sabios italianos, sino que tardíamente Lucrecio lo trajo al Lacio desde Grecia, tomándolo de los amenos jardines de Epicuro, donde había nacido y florecía. En segundo lugar, más bien nos parece que cabe los latinos *anima* significaba aquello con lo que vivimos y que tenemos en común con a las bestias; *animus*, en cambio, significaba aquello con lo que pensamos y conocemos, también llamado *mente e intelecto*, que es lo que nos distingue de las bestias¹⁴.

12. Nota del recensor: Véase la voz *intelligo* en el diccionario etimológico de Vossio.

13. Nota del recensor: *Topica*, 7.

14. Nota del recensor: Véase el *Tesoro della lingua latina*, en las voces *anima* y *animus*.

«*Animus est quo sapimus, anima qua vivimus*»¹⁵ [El ánimo es con lo que sabemos, el ánimo con lo que vivimos]. «*Sapimus animo, fruimur anima*»¹⁶ [Sabemos con el ánimo, disfrutamos con el alma]. «*Animus consilii est, anima vitae*»¹⁷ [El ánimo es propio del juicio, el ánimo de la vida]. Aparte de eso, los siguientes versos muestran claramente cuál fue el sentimiento de Tito Lucrecio acerca del ánimo y el ánimo:

*Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri
inter se atque unam naturam conficere ex se,
sed caput esse quasi et dominari in corpore toto
consilium, quod nos animum mentemque vocamus:
idque situm media regione in pectoris haeret.
[...]
Cetera pars animae per totum dissita corpus
paret et ad numen mentis momenque movetur*¹⁸.

Yo no niego que a veces el elegantísimo poeta y filósofo romano atribuya al ánimo el sentir y el sentido. ¿Pero quién no sabe que a menudo los vocablos *sentio* y *sensus* tienen cabe los latinos el mismo significado que *intelligo* e *intellectio*, *iudico* y *iudicium*?

Y permítasenos aquí declarar abiertamente que todas esas cosas no han sido aducidas con intención de contradecirlas y denunciarlas como falsas o siquiera como improbables. Tan sólo pretendemos sencillamente señalarlas como necesitadas de alguna explicación o prueba. Si el señor Giambattista Vico, cuya gentileza siempre hemos estimado igual a su doctrina, querrá considerar esta *Réplica* nuestra digna de una nueva *Respuesta*, entonces nosotros, uniendo a la vez como en un solo cuerpo su primer librito de *Metafísica* y el segundo librito de la *Respuesta*, y lo que nosotros hemos dicho en el presente

15. Nota del recensor: NON. MARC., ad. V.

16. Nota del recensor: ACCIO, en el *Epig.*

17. Nota del recensor: SERVIO, ad *Aen.*

18. *De rerum natura*, libro III, 136-145. Corrijo el último verso, pues el autor del artículo había copiado *nomen* (nombre) en vez de *momen* (movimiento). Una traducción de los versos podría ser la siguiente: «Ahora digo que el ánimo y el ánimo están íntimamente unidos entre sí, y de sí mismos forman una sola naturaleza, pero el juicio es como la cabeza y domina en todo el cuerpo. Nosotros llamamos ánimo y mente al juicio, que está situado en medio del pecho. [...] La restante parte del alma, distribuida por todo, obedece las señas de la mente y se mueve según su movimiento».

artículo y lo que creará oportuno responder, entonces, decía, estaremos convencidos de haber obtenido nuestro propósito, a saber, que del conjunto de todas estas obras habrá resultado ya no una brevísima idea de metafísica, sino una entera metafísica acabada en todas sus partes.

Por otra parte, pedimos a la benignidad de ese erudito señor la potestad de decir con modestia nuestro sentimiento al respecto, es decir, que, queriéndose investigar cuál fue la antiquísima filosofía italiana, no debía buscarse entre los orígenes y significados de los vocablos latinos, pues es una vía inciertísima y sujeta a miles de controversias, sino que debía procurársela retomando y desenterrando, por cuanto se puede, los monumentos más antiguos de la vieja Etruria, de los que los romanos recibieron las primeras leyes relativas tanto al gobierno civil de su república como a los ritos sagrados de su religión. O al menos debía investigar cuáles fueron los principios de esa filosofía que Pitágoras llevó a Italia desde la Jonia y que, por eso, fue llamada «filosofía itálica». Ésta, tras echar sus primeras raíces en las tierras donde ahora el señor Vico tanto destaca por su elocuencia y doctrina, también se expandió por el Lacio en muy breve espacio de tiempo.

Por último, terminamos nuestros razonamientos presentando nuestras disculpas a ese cortés señor, si en alguna o incluso en todas nuestras dudas no le hemos dado crédito, lo cual no era cuestión de «cortesía», sino más bien deber nuestro para con él. Y al mismo tiempo le rogamos que considere que hoy en día se ha establecido la máxima de que en las cosas filosóficas es bastante peligroso querer fundamentar el conocimiento sobre el crédito de alguien, sea éste quien sea, más que sobre la fuerza y evidencia de las razones.

**RESPUESTA DE GIAMBATTISTA VICO
AL ARTÍCULO X DEL TOMO VIII
DEL *GIORNALE DE' LETTERATI D'ITALIA***

Me considero muy favorecido e igualmente honrado por la *Réplica* que Vuestras Señorías Ilustrísimas han escrito en el artículo décimo del tomo octavo del *Giornale de' letterati d'Italia* contra la *Respuesta* que yo publiqué en defensa de la metafísica contenida en mi primer libro *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae Latinae originibus eruenda*. En efecto, dirigí esa *Respuesta* a un docto señor anónimo para demostrar que quería defenderme a mí mismo y de ningún modo molestarles a ustedes. A pesar de que los ejemplos de ello sean frecuentes y numerosos en Francia, Holanda y Alemania, no quería yo ser el primero en hacerlo en Italia con ustedes, que tanto mérito tienen respecto a las letras italianas. Y es que temía que otros, siguiéndolo, promovieran disputas si alguna vez se sintieran poco satisfechos con vuestros informes y juicios, ni sabía con certeza quién de ustedes había redactado el extracto de mi librito. Sin embargo, aun habiéndolo sabido con certeza, por consideración a ustedes y a él no lo habría nombrado siquiera, porque no es lícito descubrir a quien desea permanecer oculto, y mucho menos a quien debe hacerlo, para no vulnerar la libertad que ha de dejarse intacta a un orden de hombres que desempeñan la tarea de historiadores veraces y de jueces imparciales de los literatos vivos. Con todo ello, ustedes, por su bondad, no han querido, como con razón podían, que el anónimo mismo refutara individualmente mi *Respuesta*, sino que toda su asamblea, es decir, una universalidad de hombres letrados, con la voz común de su *Giornale*, ha querido responder, y así hacerme en cierto modo digno (cuando yo no lo soy, ni he osado, ni podía osar pretenderlo) de enfrentarme a ustedes de igual a igual.

Me ha causado maravilla, sin embargo, lo que escriben al principio: «Que yo me haya sentido agraviado y ofendido por quien redactó el extracto, y que demasiado acremente me haya dolido por algunas pequeñas cosas que ustedes, con toda modestia, me oponen». Muy lejos está de la verdad que yo sea de naturaleza tan feroz o delicada —no sé cómo decirlo— que, tras leer aquel *Artículo*, sintiera siquiera un leve estímulo de pasión, pero, puesto que el amor propio es más enemigo nuestro cuanto más nos halaga, no quise atenderla a solas; sino que, me dirigí al señor Matteo Egizio, a quien elegí entre todos

porque lo sabía más afecto que nadie a la asamblea de ustedes. Así pues, le pregunté, tras haberle dado el artículo para que lo considerara, qué haría él si así hubieran escrito sobre una obra suya; y él, hombre de afectos por lo demás reposadísimo, me respondió que se estimaría obligado a dar razón de lo que hubiera escrito. Por lo cual yo, no por dolor de agravio o de ofensa alguna, sino para no faltar a mi obligación, me decidí a defenderme.

Además, cualquiera que haya leído aquella *Respuesta* verá que la manera que empleé con ustedes muestra cualquier cosa menos acritud, porque siempre he sido de la opinión de que las cuestiones pertenecientes a las ciencias deben tratarse con el modo más sereno de razonar, y además, considero que sostener las cosas con enojo y con rabia, es grave indicio de que esas cosas son nulas o poco verdaderas, y asimismo observo en las costumbres que quien tiene poder no amenaza y quien tiene razón no injuria. A lo sumo, las disputas filosóficas, aparte del trabajo de la mente, no admiten otro afecto del ánimo, para restaurarse de vez en cuando del duro trabajo de la atención, que ciertos dichos agradables, los cuales den a entender que los ánimos de los razonadores son plácidos y tranquilos, no perturbados ni agitados; y, cuando tengamos que reprender, hagámoslo con tal gravedad que podamos punzar civilmente, no ofender como villanos, a fin de que los filósofos, que disputan de cosas que no están sujetas al apetito, se distingan del vulgo, que defiende sus cosas con la compasión y con la ira. Y esto sea dicho en general para defensa de mi actitud.

Ahora paso a las cuestiones. Y permítanme primeramente pedir su benevolente licencia si no sigo el orden de su réplica. Primero, porque perseguir con un camino ininterrumpido los escritos de los adversarios me parece propio de hombre pendenciero, que quiere más bien oprimir al oponente que rastrear la verdad, a la cual no se persigue por cualquier camino, sino por aquel que absolutamente permiten las cosas; en segundo lugar, porque ustedes mismos me dan motivo para ello, pues no siguieron el orden que yo mantuve en la *Respuesta*.

Veo que su *Réplica* contiene en total cuatro partes:

- I. Una reprensión de la división que yo hice de su censura, en confirmación de su afirmación de que en mi libro se expone «una idea de metafísica, más que una metafísica completa»;
- II. La objeción a las cosas que en él he meditado;
- III. La refutación de los orígenes que yo aduzco de las voces *verum* y *factum*, *caussa* y *negocium*, y de algunas otras;

IV. Un deseo sobre el método que querrían que yo hubiese seguido al rastrear la antigua filosofía de los italianos.

Me parece conveniente comenzar respondiéndoles desde la parte que pusieron en último lugar, o sea, el método; luego, defenderme de la distribución que hice de su censura; después confirmar los orígenes de las voces; y finalmente establecer las cosas que he meditado: porque primero en esta empresa decidí el método, a la cual siguió después la obra, y los orígenes deben preceder, pues me dieron ocasión de meditar las cosas.

I

SOBRE EL MÉTODO DE LA OBRA

Respecto al método, dicen de mí muy honorablemente así:

Por otra parte, pedimos a la benignidad de ese erudito señor la potestad de decir con modestia nuestro sentimiento al respecto, es decir, que, queriéndose investigar cuál fue la antiquísima filosofía italiana, no debía buscarse entre los orígenes y significados de los vocablos latinos, pues es una vía inciertísima y sujeta a miles de controversias, sino que debía procurársela retomando y desenterrando, por cuanto se puede, los monumentos más antiguos de la vieja Etruria, de los que los romanos recibieron las primeras leyes relativas tanto al gobierno civil de su república como a los ritos sagrados de su religión. O al menos debía investigar cuáles fueron los principios de esa filosofía que Pitágoras llevó a Italia desde la Jonia y que, por eso, fue llamada «filosofía itálica». Ésta, tras echar sus primeras raíces en las tierras donde ahora el señor Vico tanto destaca por su elocuencia y doctrina, también se expandió por el Lacio en muy breve espacio de tiempo.

En cuanto a lo que dicen de las ceremonias y leyes romanas, no niego que sean deseos nobilísimos; pero a igual incertidumbre, y quizá mayor, habrían estado sujetas la una y la otra obra. Pues a una habrían traído grandísimas tinieblas el secreto de la religión, que siempre, para hacerla más venerable, fue tenido en gran cuenta, habiéndose de descubrir misterios, que por eso lo son porque son difíciles de descubrir. En consecuencia, juzgo que habría costado el mismo esfuerzo que rastrearla a partir de las antiguas fábulas, puesto que los fundadores de las repúblicas tomaron las deidades de los poetas y las

propusieron a sus pueblos para que las temiesen y las reverenciase. Pero todos saben cuánto han trabajado en tal labor con infeliz resultado los mitólogos.

Por otro lado, el escaso número de leyes regias, que bien pudieron pasar de la Toscana a Roma, y el hecho de que actualmente no sepamos con certeza cuáles entre los fragmentos de la ley de las Doce Tablas lo son (a diferencia de las traídas de Grecia, que bien llenaron diez de ellas), hacían no menos difícil y disputada esta otra empresa.

Por último, remontar a la Jonia y la escuela pitagórica no era investigar la filosofía antiquísima de Italia, sino una más reciente de Grecia. Porque yo, a partir de aquellas pocas memorias que nos han llegado de sus doctrinas, que son poquísimas y oscurísimas, la remonto sí a Pitágoras, pero no la hago venir de Grecia, sino que la considero más antigua que la de Grecia. Pues en el *Proemio de toda la obra* aduje la fuerte conjetura de que en Italia hubiera letras mucho más antiguas que las griegas, por razón de que la arquitectura toscana es la más simple de las otras cuatro griegas restantes; y todas las invenciones en sus principios son simplicísimas, luego poco a poco van adornándose y componiéndose. Por lo cual, sostengo la firme opinión de que, cuando en Egipto florecía aquel grandísimo imperio que se extendía por casi todo el Oriente y África, del que hoy no tendríamos noticia alguna, si no hubiera sido porque a Germánico se le ocurrió ir a ver las antigüedades de aquel país¹, y entre ellas sus antiquísimas columnas donde en caracteres sagrados estaban esculpidas las magníficas memorias. Por lo cual, es verosímil, es más, necesario, que los egipcios, dominando todo el mar interior, fácilmente hubieran establecido colonias por sus riberas y, de ese modo, hubieran llevado a la Toscana su filosofía. Y allí habiendo surgido después un reino muy grande, que dio nombre a todo este tramo de nuestro mar que baña por sus riberas desde la Toscana hasta Reggio, es forzoso que también se hubiera difundido la lengua y que de ésta hubieran tomado más cosas los pueblos del Lacio, que están más próximos. A esto se añade lo que es certísimo: que la ciencia augural de la Toscana llegó a Roma; y tan fantasioso es que Numa hubiera ido a la escuela de Pitágoras como verdadero es que fue el fundador de la religión romana.

Por todo ello, al encontrarme con un gran número de *expresiones latinas* llenas de profunda sabiduría, y puesto que, según lo razonado, los griegos no

1. Nota de Vico: Tácito, *Anales*, II, 60.

fueron sus autores, estimé que se me había abierto una nueva y segura vía de rastrear, adentrándome en sus orígenes, la antiquísima sabiduría de Italia. A esta empresa me estimuló el ejemplo de Platón, que por la misma vía, en el *Crátilo*, intentó investigar la antigua sabiduría de los griegos, y la autoridad de Marco Varrón, que, aun siendo versadísimo en la [sabiduría] griega y en tanta literatura que mereció el elogio «*doctissimus et Romanorum doctissimus*» [«el más docto y el más docto de los romanos»], en sus *Orígenes de la lengua latina* se esfuerza por dar a las voces cualquier otro origen fuera del griego. Por ejemplo, quiere más bien que se diga *pater* [padre] de *patefaciendo semine* [haciendo patente la semilla] que de *πατήρ*.

Ahora bien, por todo lo razonado, me atrevo a afirmar resueltamente que Pitágoras no trajo de Jonia a Italia su doctrina, porque eso era costumbre de los sofistas, que, para enriquecerse con su arte, iban vendiendo por todos lados su vano y ostentoso saber; cosa que da ocasión y decoro al diálogo de Platón titulado *Protágoras*. Los filósofos, en cambio, salían de sus patrias y se trasladaban a países lejanos, llevados por el deseo de adquirir nuevos conocimientos. En ese sentido, así como se dice de Platón respecto a Egipto, también de Pitágoras se dice que, tras haberse trasladado con tal fin a Italia y haber aprendido aquí la filosofía italiana resultando en ella doctísimo, le plació quedarse en la Magna Grecia, en Crotona, y fundar allí su escuela. De esta opinión he sido yo cuando en el *Proemio* dije: «*Ab Ionibus autem bonam et magnam linguae partem ad Latinos importatam ethymologica testatum faciunt*» [«Pero las etimologías atestiguan que una buena y gran parte de la lengua fue importada de los jonios a los latinos»]; es decir, que, para rastrear la antiquísima sabiduría de Italia, podían servir los orígenes griegos traídos procedentes de los habitantes del mar Jónico, entre los cuales floreció la escuela italiana, de modo que, si hay voz latina de sabio significado que tenga de allí el origen, ha de estimarse que fue llevada mucho antes desde la Toscana a la Magna Grecia y, antes que a la Magna Grecia, al Lacio.

Así, razonando a partir de los orígenes esclarezco el dogma pitagórico de que el mundo consta de *números*, tan oscuro hasta ahora que hoy no encuentra seguidores; y a partir del dogma pitagórico explico la opinión de los antiquísimos filósofos de Italia acerca de los puntos, que luego Aristóteles tergiversó enormemente en Zenón. Los latinos confundieron *punto* y *momento*, y por una y otra voz entendieron una misma cosa, y cosa indivisible; por *momento* propiamente se entiende *cosa que mueve*. Pitágoras dijo que las cosas constan de

números; y que, en última instancia, los números se resuelven en la unidad; ahora bien, el uno y el punto son indivisibles y, sin embargo, producen lo divisible: aquél el número, éste la línea, y todo ello en el mundo de los abstractos. Por tanto, en el mundo verdadero y real hay algo indivisible que produce todas las cosas que nos parecen divisibles. Puesto que, por la misma vía, yo había descubierto que nuestros antiquísimos filósofos tuvieron entre sus máximas que el hombre obra en el mundo de las abstracciones como Dios obra en el mundo de las realidades; así pues, el modo más propio de concebir la generación de las cosas se aprende de la geometría y de la aritmética, las cuales no difieren más que en la especie de cantidad que tratan, siendo en lo demás una misma cosa. Por eso, los matemáticos, según les viene a la mente o más les conviene, demuestran una misma verdad ora por líneas, ora por números.

Pero más que difícil y disputada, como ustedes dicen, otros pueden estimar esta vía inverosímil, porque los romanos comenzaron a gustar las letras tardíamente y, sin embargo, esta sabia lengua que yo imagino debía hacerlos doctísimos desde el principio.

Preví esta objeción en el *Proemio*, donde dije, precisamente por ese motivo, que los romanos «*eas [locutiones] ab alia docta natione accepisse et imprudentes usos*» [«habían recibido esas locuciones de otra docta nación y las habían usado inconscientemente»]. Porque yo reduzco todas las riquezas que comúnmente se estiman que tenían los romanos a esta sabiduría: que ellos supieron hacer buen uso de los frutos de la doctrina de otras repúblicas, y mantener la ignorancia, y por medio de ésta conservar la ferocidad entre los suyos; en cuyos tiempos se establecieron absolutamente como imperio del mundo, con la destrucción de Cartago. Tomaron de los toscanos la religión lo más trágica, por decirlo con Polibio, que se podía imaginar, y, lo que más importa para nuestro propósito, un arte de presentar batalla, única en el mundo, por la cual un autor sapientísimo de tal arte estima que fueron invencibles. No podía, por tanto, ser sino fruto de las matemáticas de los toscanos. Tomaron las leyes de los espartanos y los atenienses (los dos pueblos más preclaros del mundo, uno por doctrina, otro por virtud): luego extinguieron del todo el imperio y el nombre toscano, y por trescientos años después de las leyes no tuvieron comercio con los griegos, al estimar que se bastaban a sí mismos para mantener el buen orden, la religión y las leyes, observándolas inviolablemente; de donde procedió aquella suma escrupulosidad suya de las

fórmulas. Y así los romanos hablaron lengua de filósofos sin ser filósofos.

Así los orígenes que yo estoy investigando no son los de los gramáticos, como hasta ahora otros han hecho con otro propósito, pues consideran las derivaciones de las voces. Las etimologías, que ellos, en gran parte, sacan de la lengua griega de los pueblos habitantes de las riberas del mar Jónico, me sirven sólo de argumento de que la antigua lengua etrusca estuvo difundida entre todos los pueblos de Italia y también en la Magna Grecia; ni me sirven para otro uso. Yo me he dedicado a contemplar las razones de cómo los conceptos de los sabios hombres se oscurecieron y se perdieron de vista y se divulgaron de modo que el vulgo se apropió sus doctas expresiones.

Eso es lo arcano con que he estimado poder descubrir cuál fue el saber de los antiquísimos filósofos italianos. Y así basándome, por ejemplo, en las mismas objeciones de ustedes, *caussa*, en el sentido propio de los filósofos, significa «cosa que hace». Los romanos significaron con esta voz lo que también se llama *negocio*. Me pongo a investigar cómo pudo acontecer que la voz que significa *lo que hace*, pasó a significar *lo que es hecho*. Reflexiono asimismo que lo que nace de la causa es llamado por los latinos *effectus* [*efecto*], y el efecto en su elegante significación denota *hecho perfectamente*. No encuentro cómo estas cosas tengan entre sí relación alguna; y, sin embargo, estoy seguro de que las voces no se pusieron al azar. Por tanto, ha de decirse necesariamente que fue opinión de aquellos primeros sabios que dieron los nombres a las cosas, que causa es lo que contiene dentro de sí el efecto, y que es una misma cosa con éste, y lo produce con toda perfección; lo cual es absolutamente propio de Dios. Así *genus* [*género*] entre filósofos significa *lo que se divide en especies*; y en el vulgo significa la *guisa* o *manera*. Al contrario, *species* [*especie*] vulgarmente denota *apariencia*, pero filosóficamente *parte del género* o *individuo*. Considero cosas diversísimas bajo las mismas voces: alguna razón de conexión debió interponerse. Y no la encuentro sino en que los sabios autores de la lengua opinaron que se da la verdadera unidad, que se divide en varias unidades aparentes, de modo que éstas son apariencias y simulacros de aquella; y la unidad es la manera, los muchos son trabajos sobre la manera; aquella es verdadera como un original, éstos son falsos como pinturas.

Pero, con todo eso, no dejará de maravillar a alguno por qué a ninguno de los romanos, nacidos en aquella lengua e instruidos en ella, le haya venido jamás a la mente rastrear por tal vía sus orígenes. Yo respondo del siguiente

modo: porque a ninguno de ellos se le ocurrió investigar como filósofo las causas de sus costumbres y usos. ¿Luego es falso lo que escribió acerca de ello un filósofo extranjero, Plutarco? Disipemos pues la maravilla. Fue extinguido el reino etrusco muchos y muchos cientos de años antes de que los romanos cultivaran las letras. La lengua latina, dominante en los tiempos de los doctos, había oscurecido las otras lenguas menores de Italia. El fasto de la grandeza romana desdeñaba también las delicadezas del Ática, como hemos visto en Varrón. Su felicidad los lisonjeaba, como suele ocurrir, con la idea de que todos los bienes de que gozaban eran propios y nativos. Luego no es extraño, sino necesario que no reflexionasen sobre lo que yo he reflexionado.

Ahora bien, consideren, por favor, por un lado todo lo siguiente: que los más antiguos sabios del mundo pagano fueron los egipcios; que su imperio se difundió en colonias por las riberas del Mediterráneo; el potente reino de los toscanos que se estableció en Italia; que las lenguas se difunden con los imperios; la arquitectura toscana, que es más antigua que las griegas; la religión, que es más trágica, y que el arte militar, más sabio, llegó desde allí a los romanos; que siempre han sido tenidos por sabios los autores de lenguas sabias; y que un gran número de voces latinas no dan razón alguna de su progreso, pero que, si se remontan a los orígenes que yo argumento, resultan estar llenas de profunda sabiduría. Y, por otro lado, consideren el arcano de la religión, que no se deja descubrir fácilmente; el escaso número e incertidumbre de las leyes reales, y los pocos y oscurísimos dogmas de Pitágoras. Y juzgad cuál de los dos métodos es el más aconsejable.

II

SOBRE LA DIVISIÓN CON LA QUE EN LA *PRIMERA RESPUESTA*
SE DIVIDIÓ LA CENSURA QUE EL *GIORNALE*, EN EL TOMO V, ARTÍCULO VI,
HABÍA DADO A NUESTRA METAFÍSICA

Retomen la división que yo, en mi anterior *Respuesta*, hice de su censura. Dicen ustedes que las objeciones hechas allí contra mi metafísica no son tres, sino solo una, y propiamente aquella que yo pongo como segunda; a saber, que he dado una idea de metafísica más que una metafísica completa. Sostienen que la tercera y la primera son razones de la segunda, y no partes que, junto con la segunda, conformen la totalidad de aquel juicio. Y, para probar más claramente tal proposición, añaden ustedes las siguientes razones:

- 1º Porque en el libro encontramos no pocas cosas mencionadas demasiado fugazmente que convendría desarrollarse más detenidamente;
- 2º Porque hay en él algunas cosas oscuras que deberían ser expuestas más claramente;
- 3º Porque parece que hay cosas puramente afirmadas, las cuales, por cierto, ya que o no son muy conocidas o se discuten entre los filósofos, parecen necesitar alguna clase de prueba;
- 4º (Nótese, sin embargo, que ésta no es una razón distinta de la aducida en tercer lugar, sino más bien una especie de apéndice suyo) porque no todos saben que las palabras latinas, principal y único fundamento de la metafísica del señor Vico, tienen el significado que éste les atribuye.

En primer lugar, yo podría excusar la cortedad de mi mente, que, cuando estaba entregada a otros asuntos, habría hecho entrar el todo que se divide en las partes que lo dividen, actuando así contra las reglas de una buena división. Podría excusar, digo, mi cortedad de mente con la comprensión de ustedes y, sin embargo, ustedes mismos, al tiempo que me reprenden por ello, redistribuyen las cosas que primero declararon en su censura «necesitadas de prueba», en «breves», «oscuras» y «meramente afirmadas pero no probadas», que es como decir *necesitadas de prueba*, bajo las cuales también incluyen las disputadas todavía entre filósofos y, además de éstas, los orígenes.

Pero inocentemente confieso a todos los que ustedes consideraban –como yo también los considero– adecuados para oponérseme, que, tras la *Réplica* en la que ustedes han descendido a los detalles, confieso, digo, que mi división es viciosa. Pero antes, debido a que sus objeciones eran generales, yo no podía adivinar que aquella voz *idea* quisiese significar bosquejo carente de una última mano en los orígenes de las voces y en las pruebas de las cosas allí afirmadas. Ni podía adivinar que más bien, dado que en aquel libro no se habían tratado todas las cuestiones que suelen tratarse en metafísica (como en verdad no son tratadas, sino sólo las principales, de las cuales las otras son corolarios que se dejan en manos de los doctos en estas materias), la controversia fuese acerca de qué cosas deben tratarse principalmente en metafísica. Por eso me pareció que ustedes habían dicho algo así como que “esta construcción carece

de cimientos y, como no se han levantado todas las partes que la completarían, parece más bien un plano o un diseño que un edificio terminado, y en muchas de las partes ya levantadas faltan los acabados”.

Por tal razón, pues, dividí aquella *Respuesta* de la manera en que lo he hecho; y en segundo lugar, me dediqué a delinear una *idea* de una metafísica, completa en sus partes principales y necesarias, sobre la cual se trabajase la nuestra. Pero, puesto que ahora ustedes han precisado la ambigüedad de la voz *idea*, yo de buen grado convengo con ustedes en el vicio de nuestra división.

Sin embargo, tras su explicación, quedo obligado a darles razón de la *brevedad*, de la *oscuridad* y de las *cosas* que aquí sólo se mencionan y son *todavía disputadas entre los filósofos*.

En cuanto a la *brevedad*, digo que aquí, antes que vicio, es virtud. Porque aquí no se trata de física, en la cual se necesita una copiosa y exacta historia de las cosas naturales, un gran aparato de mecánica, y se ha de proceder tentando mil experiencias con la razón. Tampoco se trata de geometría, donde se requiere abundancia de nombres definidos, de máximas incontrovertibles, de postulados discretos, y de avanzar recto y sin saltos por una estrecha y larga vía de demostraciones. Se trata de metafísica, en la cual el hombre ha de conocer y desplegar su mente, cosa purísima y simplicísima. De tal modo que a este propósito viene muy a cuento aquello que se observa todos los días: que aprovechan mucho más en las cosas del espíritu cristiano las meditaciones que proponen brevemente pocos puntos, por los cuales el hombre entra en sí mismo a purgar el alma, que los más elocuentes y más desarrollados sermones de predicadores elocuentísimos. Por lo cual, me parece que Descartes sabiamente intituló *Meditaciones* a estos estudios, donde trata las cosas principales con tanta brevedad que su metafísica se contiene en pocas páginas; y sin embargo él, tal como ahora ustedes me oponen, escribió «con nuevos principios y nuevo método cosas en su mayor parte nunca oídas». De ahí que el consejo de Quintiliano no parece obrar a vuestro favor, «que a veces aproveche más el excesivo decir con tedio, que el peligroso callar lo necesario»; porque ahí razona sobre la narración de los hechos a los jueces, que ignoran los hechos; pero cuando se ha propuesto razonar con entendidos, se ha de observar aquello: «*sapienti verbum sat est*» [al sabio basta una palabra].

De la *oscuridad*, puesto que nace de no definir los nombres, yo me purgaré de ella allí donde me lo objetéis.

Por último, las cosas que aquí sólo se insinúan y son *todavía disputadas entre los filósofos*, por mí déjense a que ellos mismos las determinen, porque mi propósito fue publicar un librito todo lleno de cosas propias, y estaría muy contento de haber probado las mías.

Sea de ello un ejemplo lo siguiente. El *ingenio* fue también llamado por los latinos *memoria* en el bello es el pasaje del *Andria*², donde Parmenón, que quiere tramar con Mísida un gran engaño, le dice: «*Misis, nunc opus est tua mihi ad hanc rem exprompta memoria atque astutia*» [«Mísida, ahora me es necesaria, para este asunto, tu pronta memoria y tu astucia»].

Aquello que nosotros decimos *imaginar*, *imaginación*, también entre los latinos se decía *memorare* y *memoria*; de ahí que *comminisci* y *commentum* significan *hallar* y *hallazgo* o *invención*. Por eso, también es digno de notarse lo que aparece en otro pasaje del *Andria*³, donde Carino, quejándose de la supuesta malignidad y perfidia de Pánfilo, dice: «*Hoccin'est credibile, aut memorabile, tanta vecordia innata cuiquam ut siet, ut malis gaudeant, etc.*» [«¿Es esto creíble o memorable, que haya tanta necedad innata en algún hombre, que se regocije con los males [de los demás], etc.?»].

Y sin embargo el ingenio es el hallador de cosas nuevas, y la fantasía o la fuerza de imaginar es la madre de las invenciones poéticas; lo cual no fue advertido por los gramáticos y, por eso, dicen muchas cosas poco verdaderas acerca de Memoria, diosa de los poetas. A ella recurren los poetas en sus mayores necesidades, y, al implorar su ayuda, dan a entender al vulgo que las cosas han sucedido como las narran; pero en verdad la imploran para hallar cosas nuevas.

Esto me basta para deducir que estas voces fueron usadas con tan sabio sentido por los antiguos filósofos italianos, que ellos opinaban que no tenemos conocimiento alguno que no nos venga de Dios. Que luego esto se haga por vía de los sentidos, como quiso Aristóteles y Epicuro; o que aprender no sea otra cosa que recordar, como falsamente agradó a Sócrates o a Platón; o que las ideas en nosotros sean innatas o congénitas, como medita Descartes; o que Dios continuamente nos las cree, como discurre Malebranche, por quien de buen grado me inclinaría, lo dejo irresuelto, porque no quise tratar en aquel librito cosas de otros.

2. Nota de Vico: Act. 4, sc. 3, vv. 722-723.

3. Nota de Vico: Act. IV, sc. 1, vv. 625-627.

III

SOBRE LOS ORÍGENES

En cuanto a los orígenes de las voces, en esa *Réplica* ustedes muestran que no quedan satisfechos con los pasajes en que confirmo los dos primeros pares, y dudan de algunos otros siguientes. Y primeramente no os satisface el pasaje de Plauto, donde explico «*optime factum*» como «*adprime verum*» [muy verdadero]; y replican que al insulto «*furcifer*», que le dice Pséudolo, Balión responde «*optime factum*», esto es, *fue hecho óptimamente*, es decir, *hecho con suma razón*.

Pero dudo fuertemente que la buena índole del hablar latino permita tal explicación, porque un tal sentido suele expresarse con la frase *iure factum*, y no con *bene factum*; ya que vemos usarse la frase *bene factum* cada vez que se nos cuenta que ha sucedido algo que deseábamos. De ahí que en infinitos pasajes de los dos comediógrafos, al oír buenas nuevas, quien se alegra responde *bene factum*; *bene, inquam, factum*; *bene, ita me dii ament, factum*; lo cual se traduciría al italiano como *io ne ho un gran gusto* [*me da un gran gusto*, o sea, *me alegro mucho*]. Por tanto, a lo sumo, aquel pasaje debería explicarse así: que a la injuria que le dice Pséudolo de «*furcifer*», Balión responde: «¡Oh, qué grandísimo gusto me has dado!».

De modo que, siguiendo tal interpretación, parece no contribuir en nada a vuestro propósito la otra interpretación que le dais, *es muy verdadero que esto esté óptimamente hecho*, ni nada de lo que que en confirmación de vuestra tesis aducís del aristotélico de buen gusto Onorato Fabri. Y es que todo ello tendría lugar si Balión hubiese respondido *iure factum* y, por la serie de las primeras respuestas, todas indicando verdad, «*ita est*», «*vera dicis*», «*quip-pini?*», ésta última se enunciaría: «es verdad que esto es muy verdadero»; enunciación de la cual no puede imaginarse nada ni más inútil ni más vano.

Sobre la voz *causa* usted objetan que debería significar *negocio*, no en el sentido en que la usa el orador y el jurista, sino como la considera el metafísico, en sentido de *causa*, y en especial de la *eficiente*, de modo que, como se lee en Cicerón: «*in seminibus causa est arborum et stirpium*» [«La causa de los árboles y las raíces se halla en las semillas»], y en Virgilio: «*Felix qui potuit rerum cognoscere causas!*» [«¡Dichoso el que pudo conocer las causas de las cosas!»] se hubiese podido sustituir en latín por la voz *negocium*.

De la misma manera, ustedes querían que yo hubiese aducido pasajes donde la voz *genus* significase *forma*, tal como la entienden los físicos, y la voz *species* significase lo que los filósofos llaman *individuo*.

Creo haber satisfecho ya una y otra de esas objeciones cuando razonamos acerca del *método*, pues actuando del modo en que ustedes me exigen las pruebas de los orígenes, yo habría derivado la antigua sabiduría de Italia de las voces latinas, y no de sus orígenes, que es mi propósito.

Lo que más me objetan —que la palabra *anima* en sentido de *aire* venga del griego, cabe los cuales el aire movido se llamó ἄνεμος y que, por eso, yo hago mal en poner como autores de esa palabra a los filósofos italianos— queda también resuelto por todo lo razonado acerca del *método*. Porque de las pruebas allí aducidas se puede fácilmente deducir que aquellos antiquísimos egipcios, que enviaron a Italia esa voz con ese sentido, la enviaron igualmente a Grecia; y así ambas naciones se sirvieron de ella sin haber tenido relación alguna entre sí.

Pero es necesario que yo les niegue además esto otro: que Lucrecio transportase al Lacio desde los jardines de Epicuro la distinción de las voces *animus* y *anima*, con esas elegancias suyas: «*anima vivamus*» [«vivimos por el alma»], «*animus sentiamus*» [«sentimos con el ánimo»]. A tal propósito ustedes aducen sus elegantísimos versos, y de ello infieren que es doctrina extranjera, no nativa de Italia.

Yo mismo lo dije⁴, razonando acerca de las elegancias de estas dos voces:

Elegantia duūm horum verborum “animus” et “anima”, quod “anima vivamus”, “animus sentiamus”, tam scita est, ut T. Lucretius eam veluti in Epicuri hortulo natam vindicet suam [La elegancia de estas dos palabras “ánimo” y “ánima” es tan conocida, que “vivimos por el ánimo”, “sentimos con el ánimo”, que Lucrecio la reivindica como suya, como si hubiese nacido en el jardín de Epicuro].

Pero la palabra «*veluti*» [como si] implica impropiedad: y en verdad Lucrecio no podía traerla de Grecia, porque ellos, con la misma voz ψυχή, significan ambas cosas; y cuando razonan de la inmortalidad, que los latinos dicen *animorum*, no *animarum*, ellos usan la misma. Y por eso, el *Fedón*, donde *ex professo* se trata de *imortalitate animorum* [de la inmortalidad de los ánimos], se titula Περί ψυχῆς [*Sobre el alma*]. Además, Lucrecio halló que esta elegancia de voces con sentidos filosóficos corría desde antiguo por las bocas romanas, mucho antes de que él llevase allí la filosofía epicúrea.

4. Nota de Vico: cap. V, § I.

En torno a los versos de Lucrecio, sólo me resta añadir que aquel giro vigoroso con el que ustedes remachan ese sentido: «¿Pero a quién no es notorio que a menudo los vocablos *sentio* [*siento*] y *sensus* [*sentido*] entre los latinos tienen el mismo significado que *intelligo* [*entiendo*] e *intellectio*, *iudico* y *iudicium* [*intelección, juzgo, juicio*]?», podían haberlo allanado reconociéndome que yo mismo también dije en el margen del parágrafo *De sensu*: «*Latinis omnia mentis opera sensus*» [«Para los latinos, todas las operaciones de la mente son sensaciones»]; y que allí investigo sus razones.

Pero volvamos a la cuestión de los orígenes. En particular, el origen combatido por ustedes mediante la autoridad de los gramáticos, a saber, que *intelligere* significaba *cogerlo todo y conocer abiertamente*, ni aun siguiendo su etimología parece haber sido derribado. Y es que la palabra *intelligere* no viene de *intus legere*, que sería *recoger interiormente*, de donde inferís por absurdo que sería la «inteligencia propia del hombre, no de Dios»; sino que viene de *interlego*, suavizado en *intellego*, tomada la preposición *inter* no en sentido de interposición —de modo que significase *escoger entre muchas las mejores cosas*, es decir, las verdaderas—, sino en sentido de acrecentamiento o perfección, como lo demuestran las voces *interminari*, *amenazar fuertemente*; *intermortuus*, *totalmente muerto*; *interficere*, *acabar a fuerza de heridas*; *interdicere*, *ordenar abiertamente* (cosa que, no entendiéndola algunos intérpretes de las leyes, se desvían mucho de la verdad acerca del origen de la voz *interdictum* [*interdicto, prohibición*]).

Resta finalmente, en lo que respecta a esta parte sobre los orígenes, que no debe descuidarse aquello que llamáis «cuestión de nombre»: si la tópica, la crítica y el método han de llamarse *artes*, y no *facultades*.

Porque de ninguna otra parte procede la dificultad que los latinos tuvieron para verter a su idioma la voz *ῥητορικὴ*, cuyos auxilios son comúnmente naturaleza, arte y ejercicio; esto es, la naturaleza la promueve, el arte la encamina, el ejercicio la confirma; y *ῥήτορες* entre los griegos no significa *maestros del arte*, sino *oradores*, los cuales ciertamente no deben estimarse si no han adquirido aquella facultad de hablar bien que les permita, al instante, defender con elocuencia las causas. De modo que, tratando yo en aquel libro de sutiles diferencias que han de observarse acerca de la propiedad de las voces, me importaba no confundirme, especialmente cuando las distinguía *ex professo*, por las graves consecuencias que de ello se siguen, como ésta: que el hombre, con cada facultad, se hace el objeto propio de ella. De ahí puede darse

fundamento a todo lo que razona, por vías no ensayadas antes por otros, el barón Herberto en su libro *De veritate*: que en cada sensación se despliega y manifiesta en nosotros una nueva facultad, que es el mayor argumento de aquella metafísica⁵.

Cierro esta parte del razonamiento con el mismo fin que hice precisamente de este lugar en la *Respuesta*, y que vosotros habéis hecho fin de toda vuestra *Réplica*: que no podía vuestra gentileza descansar en el crédito de aquello que yo afirmaba; porque «hoy se ha asumido esta máxima: que en las cosas filosóficas es muy peligroso querer fundar el propio saber más en el crédito de quien sea, que en la fuerza y evidencia de las razones». Porque yo os lo rogaba no donde trataba de las cosas y de sus causas (donde ha de observarse religiosamente la máxima), sino de las voces y de sus orígenes, en las cuales señorean el uso y la autoridad.

IV

SOBRE LAS COSAS MEDITADAS

Llegamos finalmente a las objeciones que atañen a las cosas que yo he meditado en mi metafísica. Parte que importa mucho más que todas las otras tres juntas, porque la contienda sobre el reparto de vuestra censura hecho en mi *Respuesta* es cuestión del juicio de un hombre, que nada o poco importa al conjunto de las letras; las dos sobre el método y sobre los orígenes pueden quizá tomarse por contiendas de ingenio, que en los hallazgos más extravagantes y en las mayores paradojas suele reportar mayor alabanza; pero ésta, que atañe a los principios del saber humano, debe y merece considerarse como asunto profundo y gravísimo.

Ahora bien, antes de entrar en ella, no puedo menos de mostrar mi pesar de que en nada me hayan hecho el favor de aquello que al final de la *Respuesta* les había rogado: que, antes de objetarme otras dificultades, además de las que yo mismo me propuse y resolví, tuviesen ante los ojos aquellas tres definiciones –de la causa, del esfuerzo y del modo–, y ver si quizá, recurriendo a una o a todas ellas, se pudiera acaso resolver.

5. Edward Herbert, primer barón Herbert de Cherbury (1583-1648), militar, político, historiador y filósofo inglés. Su obra principal es la mencionada por Vico: *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso* (París, 1624).

Ahora me objetan ustedes que yo digo cosas diametralmente opuestas: que, al mismo tiempo que «repruebo el análisis» de Descartes, con el cual él rastrea su primera verdad en metafísica, «simultáneamente lo apruebo», y en consecuencia «no lo confuto, sino que lo desprecio».

Con la venia de ustedes, en esto basta responderles replicando solamente lo que en aquel librito escribí al respecto⁶. Concedo que ese método es bueno para hallar los indicios ciertos e indudables de mi ser, pero no es bueno para hallar sus causas. Yo en la *Respuesta* definí *causa* como aquello que, para producir el efecto, no necesita cosa ajena. De tal definición es corolario inmediato que la ciencia consiste en tener conocimiento de esta suerte de causa (por tanto, el criterio de tener ciencia de una cosa es llevarla a efecto), y que probar por la causa es hacer la cosa; y que esto es absolutamente verdadero, porque se convierte con lo hecho, y que su conocimiento y la operación son una misma cosa. Este criterio está en mí asegurado por la ciencia de Dios, que es fuente y regla de toda verdad⁷; y este criterio me asegura que las ciencias humanas son únicamente las matemáticas⁸, y que únicamente ellas prueban por las causas. Además me muestra en qué se distinguen de las otras, que no son ciencias, sino noticias no científicas: o ciertas por vía de indicios indudables, o probables por fuerza de buenos razonamientos, o verosímiles por la elaboración de conjeturas potentes. ¿Quieren enseñarme una verdad científica? Indíquenme la causa que está totalmente contenida dentro de mí, de modo que yo entienda a mi manera un nombre, establezca un axioma de la relación que hago entre dos o más ideas de cosas abstractas, y en consecuencia contenidas en mí; partamos de un indivisible imaginado, detengámonos en un infinito imaginado, y ustedes podrán decirme: haz una demostración del teorema propuesto; que es tanto como decir: haz verdadero lo que quieres conocer. Y yo, al conocer la verdad que me habéis propuesto, la haré, de modo que no me quede motivo alguno para dudar, porque yo mismo la he hecho. El criterio de la «percepción clara y distinta» no me asegura el conocimiento científico, porque usado en las cosas físicas y en las cosas ágiles no me da una verdad de la misma fuerza que me da en las matemáticas. El criterio de *hacer lo que se conoce* me da la diferencia; porque en las matemáticas conozco la verdad haciéndola; en las físicas y en las otras, las cosas van de otro modo.

6. Nota de Vico: cap. I, § III.

7. Nota de Vico: cap. I, § I.

8. Nota de Vico: cap. I, § I.

Pero dicen los cartesianos que conocen con percepción clara y distinta que «donde hay tres dimensiones, hay cuerpo» del mismo modo en que conocen que «el todo es mayor que la parte». Pregunto: ¿por qué de este axioma matemático nace una ciencia en la cual todos convienen, y de aquel físico nace una definición que los epicúreos, para defender su vacío, la combaten? Esta manera de confutar no es censurar el análisis de Descartes, sino más bien hacerle justicia; y así lo *apruebo* en la razón que tiene, y lo *desapruebo* en aquella que pretende usurpar.

Asimismo ustedes me oponen «que no halláis en los autores antiguos ni siquiera una palabra acerca de que Zenón y los estoicos enseñasen mis puntos metafísicos».

Confieso en verdad que, teniendo ocasión de meditarlos a partir del significado de las dos voces *punctum* y *momentum*⁹, dirigí el pensamiento a Zenón. Porque siempre he estimado que, puesto que apoyarse enteramente en la autoridad es caminar a ciegas en filosofía, y fiarse enteramente del propio juicio es andar sin ninguna escolta, en consecuencia la autoridad debe hacernos considerar e investigar las causas que pudieron inducir a los autores –y sobre todo a los gravísimos– a opinar esto o aquello. Yo tenía, como todos, en gran estima a aquel filósofo, y particularmente en las cosas de metafísica; por otra parte consideraba su sentencia acerca de los puntos, tal como Aristóteles nos la refiere, demasiado improbable: que el cuerpo consta de puntos geométricos, que es como decir que una cosa real está compuesta de cosas abstractas. En consecuencia, me dediqué seriamente a meditar qué razones podían hacer probable tal sentencia. De Grecia regresé de nuevo a Italia, a Pitágoras, que consideraba que las cosas constan de números, que en cierto modo son líneas más abstractas. Luego, reflexionando sobre la grandísima fama de sabios que tuvieron estos dos príncipes de escuelas filosóficas; y, con su autoridad y con los significados de las voces *punctum* y *momentum*, y juntando lo que ahora añado: que los latinos llamaban *vis* a lo que nosotros llamamos *cantidad*, y lo que nosotros llamamos *esencia* ellos lo explicaban con las voces *vis* y *potes-tas*¹⁰; y añadiendo la común opinión de los filósofos, que consideran las esencias como algo indivisible e inmutable; y asentando todas estas reflexiones sobre lo que por la misma vía ya había meditado acerca de los principios¹¹:

9. Nota de Vico: cap. IV, § II.

10. Nota de Vico: cap. IV, § I.

11. Nota de Vico: cap. I, § I.

que el hombre obra en el mundo de las abstracciones como Dios en el mundo de las cosas reales; en consecuencia, deduje de todo ello que la única hipótesis por la que se puede descender de la metafísica a la física son las matemáticas; y que el punto geométrico es una semejanza del punto metafísico, esto es, de la sustancia; y que ésta es algo que verdaderamente es y es indivisible; que nos da y sostiene extensiones desiguales con igual fuerza, porque, según las demostraciones de Galileo y otras llenas de maravilla, las desigualdades, por grandes que se quieran, al atender a su principio indivisible –esto es, a los puntos– todas desaparecen y se confunden. Y así, las esencias de todas las cosas son virtudes eternas particulares y divididas de Dios, que los romanos llamaron «*dii immortales*» [«dioses inmortales»]; las cuales, tomadas todas juntas en acto, entendemos y veneramos como un solo Dios omnipotente. Si hubiese querido seguir sólo la autoridad, habría incurrido en los informes alterados que Aristóteles hace de la sentencia de Zenón; si hubiese querido seguir sólo mi propio juicio, la habría descuidado junto con todas las demás. Ustedes desean ahora autores que testimonien este sentido que yo atribuyo a Zenón. Yo os doy el mismo no alterado por Aristóteles, no improbable según está expuesto, sino defendido de los torcidos sentidos ajenos y asistido por la razón. Que si finalmente ustedes no quieren recibir esta sentencia como de Zenón, lamento dársela como mía; pero aun así se la daré sola y no asistida de nombres grandes.

Desean ustedes después mayor explicación y prueba de que los puntos no se entienden como

las partes en que puede dividirse el continuo o la sustancia extensa en cuanto que es extensa, sino la sustancia del cuerpo tomada en su concepto metafísico, el cual –según el modo de hablar escolástico– «*consistit in indivisibili*» [consiste en lo indivisible] y «*non suscipit magis et minus*» [no se da en grados].

A mí nunca se me ocurrió que la sustancia del cuerpo se dividiera, sino que ella es el principio en el cual las cosas extensas, aunque desiguales, dividiéndose, con igual camino retornan¹², como me esfuerso en esclarecer discutiéndolo ampliamente en aquel librito.

Mas a ustedes este término de *puntos* os parece no explicado, no definido y oscuro.

12. Nota de Vico: cap. IV, § II.

Yo lo defino, a lo largo de todo aquel razonamiento, como una cosa indivisible que, bajo cosas realmente extensas desiguales, está debajo igualmente, de la cual el punto geométrico puede absolutamente darnos una semejanza. Me piden, al definirla, ideas específicas, no similares. Pero la metafísica no nos permite mirar sus cosas de otro modo. ¿Por eso, pues, es oscura? Al contrario, por eso ella es clara como la luz (cap. III):

*Ad cuius instar metaphysicum verum illustre est, nullo fine concluditur, nulla forma discernitur: quia est infinitum omnium formarum principum: physica sunt opaca, nempe formata et finita, in quibus metaphysici veri lumen videmus*¹³.

El único medio proporcionado para ver la luz metafísica en las cosas físicas son las matemáticas, que de cosas formadas y finitas, o sea, del cuerpo extenso, abstraen lo infinito, lo informe, el punto, y lo imaginan indivisible y sin extensión alguna, y a partir del punto así definido proceden a hacer sus verdades.

Digámoslo con palabras de ustedes: «Este término no definido envuelve todo el tratado en tinieblas, por así decir, palpables», pero añadiendo esta aclaración: a ciertos cartesianos, que miran las cosas metafísicas con ojos de físicos, mediante actos y formas finitas, es decir, no creen que haya luz sino donde ella se refleja, lo cual es un vicio diametralmente opuesto al de los aristotélicos, que miran las cosas físicas con ojos de metafísicos, mediante potencias y virtudes, y así creen que son luminosas aquellas cosas que son opacas. Nosotros nos esforzamos por mirarlas con los ojos adecuados: las físicas mediante actos, las metafísicas mediante virtudes¹⁴.

*Non vidit haec Aristoteles, quia metaphysicam recto in physicam intuit: quare de rebus physicis metaphysico genere disserit per virtutes et facultates. Non vidit Renatus, quia recta physicam in metaphysicam extulit, et de rebus metaphysicis physico genere cogitat, per actus et formas. Utrumque vicio vertendum*¹⁵.

13. Por eso, la verdad metafísica es ilustre de este modo: no se encierra en ningún límite, no se discierne con ninguna forma, porque es el principio infinito de todas las formas; las cosas físicas son opacas, es decir, formadas y finitas, en las cuales vemos la luz de la verdad metafísica.

14. Nota de Vico: cap. IV, § II.

15. Aristóteles no vio esto, porque introdujo directamente la metafísica en la física. Por eso, disertó sobre las cosas físicas con géneros metafísico, a través de virtudes y facultades. Renato no lo vio, porque elevó directamente la física a la metafísica, y pensó sobre las cosas metafísicas con géneros físico, a través de actos y formas. Ambos deben ser considerados como vicios.

Nosotros hemos interpuesto la geometría, que es la única hipótesis por la cual de la metafísica se desciende a la física.

Sin embargo, me replicáis: «El refinado buen gusto del siglo ha desterrado estos vocablos de *virtud*, *potencias* y *actos*; y así los reputa mal inteligibles, como los de *simpatías*, *antipatías* y *cualidades ocultas*».

Ésta es, en verdad, una gran objeción, y es grande porque no es objeción. En efecto, cuando los adversarios se refugian en el tribunal del propio juicio, diciendo *de esto que tú dices, no tengo ni idea*, de adversarios se convierten en jueces. Pero ofrezcan ellos una definición de sustancia algo mejor, y luego podrán decir *mal inteligibles* las voces *potencias* y *actos*. Ellos definen la sustancia como «cosa que es», «cosa que existe», pero yo mostré en la *Respuesta* cuán impropia es esa definición y contraria a sí misma: confunde lo que es con lo que existe, es decir, el ser y el existir, lo que está debajo y sostiene con lo que está encima y se apoya, la sustancia con el atributo, y finalmente la esencia con la existencia. De lo cual luego nacen aquellos tan impropios modos de hablar: *Ego sum*, *Deus existit*, que significan *yo soy* y *Dios existe*; mientras que Dios propiamente es, y yo soy propiamente en Dios. Lo cual, con mucha propiedad de vocablos, los escolásticos dicen *Dios es sustancia por esencia*, *las cosas creadas lo son por participación*.

Enséñenme luego de qué otra metafísica se obtiene el criterio por el cual todos uniformemente convienen en las verdades geométricas, ya que no puede dárnoslo la percepción clara y distinta. En efecto, usándola ellos en física, el conocimiento de las cosas naturales no se ha vuelto en absoluto más científico. Explíquenme también con qué idea clara y distinta conciben ellos que la línea consta de puntos que no tienen partes; ¿y, aunque no puedan soportar esta indivisible virtud en las cosas reales, asumen unánimemente el punto impartible, en vez de definirlo *mínimo divisible en infinito*? Pero el punto definido como impartible nos da aquellas demostradas maravillas de que magnitudes y movimientos inconmensurables, retornando a los principios, es decir, a los puntos, igualen toda desigualdad. Y finalmente habría querido ser instruido acerca de aquel «granito de arena» que mencioné en la *Respuesta*: ¿qué es aquello que, dividiéndolo, nos da y nos sostiene una extensión y grandeza? ¿Y esta grandeza está en acto, y el granito de arena es actualmente infinito, o lo es en sustancia y en virtud de modo que responda a cualquier extensión tan grande como que se quiera? Era necesario primero disipar estas cosas y hacerme ver que son nieblas; y luego habría sido razonable decir: «el refinado buen gusto del siglo», etc.

Pero, dejando el siglo, es decir, los filósofos cartesianos de este siglo, retorno a ustedes; y me sea permitido decirlo con su buena licencia: que, al replicarme esto, no me hacéis justicia. Yo me sirvo de los vocablos de *virtud* y *potencia* justamente como se sirven de ellos los físicos, entre los cuales son voces celeberrimas, pero con esta diferencia: que ellos las aplican a los cuerpos particulares, y yo digo que es dote propia y sola del universo. Yo en la *Respuesta* definí virtud como «el esfuerzo del todo, con el cual produce y sostiene toda cosa particular». Y dije eso mismo siguiendo el buen y refinado gusto del siglo, porque me parece igual conceder conato a los cuerpos que talento, apetito y voluntad a las cosas insensatas. Por eso dije abiertísimamente:

*Iam enim meliorum virtute physicorum illud disserendi genus per “studia” et “aversiones naturae”, per “arcana eiusdem consilia” quas “qualitates occultas” vocant, iam, inquam, sunt e physicis scholis eliminata. Superest adhuc ex metaphysica id ‘conatus’ vocabulum. Quare quo disserendi genus de rebus physicis omnino perficiatur, e physicorum scholis est ad metaphysicos amandandum*¹⁶.

Así pues, los propios cartesianos, en razón de sus principios, debería concluir que el conato es uno en el todo y, en consecuencia, en todos los movimientos desiguales siempre igual a sí mismo. Ellos reciben con los aristotélicos la división del cuerpo en partes divisibles al infinito, en lo cual también nosotros convenimos con ellos. Aristóteles discrepa de Zenón en diversas cosas, pero conviene en lo mismo: él divide al infinito la extensión, el atributo; Zenón dice indivisible la sustancia, la esencia¹⁷. «Itaque mihi videtur de alio Aristoteles cum Zenone contendere, in idem autem convenire. Nam ille de actu (es decir, del atributo), hic loquitur de virtute (es decir, de la sustancia)»¹⁸. Recibirán, por tanto, la misma división en el movimiento. En efecto, dada una

16. Cap. IV, § III: «Pues ya, gracias a la capacidad de los mejores físicos, aquel género de disertación por medio de “preferencias y aversiones de la naturaleza”, por medio de “decisiones arcanas de la misma” que llaman “cualidades ocultas”, ya, digo, ha sido eliminado de las escuelas de física. Aún queda de la metafísica aquel vocablo “conatus”. Por tanto, para que el género de disertación sobre las cosas físicas se perfeccione completamente, dicho vocablo debe ser desterrado de las escuelas de los físicos y enviado a los metafísicos».

17. Nota de Vico: cap. IV, § II.

18. Los añadidos son de Vico. «Así pues, me parece que Aristóteles y Zenón disputan sobre cosas distintas, pero en el fondo coinciden. Aquél habla del acto (es decir, del atributo), éste de la virtud (es decir, de la sustancia)».

balanza equilibrada de la que cuelguen cuantos pesos iguales se quieran, añádase un granito en uno de los lados. Pregunto entonces si todo o parte de él la hará desequilibrarse. Ciertamente nadie responderá que la desequilibra todo el granito, porque en ese caso yo lo dividiré, y con una parte quizá la balanza también se desequilibrará. Vuelvo a preguntar de la mitad, si toda o parte de ella; y de ese modo, preguntando lo mismo de las demás partes menores, y cada más pequeñas, mediante la división los llevaré al infinito. Por tanto, el principio de ese movimiento, que llamamos desequilibrio, ha de encontrarse en el universo. Pero el todo, añadido ahora, está lleno. Luego aquello que es movimiento en los cuerpos particulares, en el universo no es movimiento, porque el universo no tiene otro respecto al cual pueda modificar su distancia, en lo cual ellos ponen la esencia del movimiento. Luego es una fuerza que actúa dentro de sí mismo: este esforzarse en sí mismo es un revolverse hacia sí mismo. Esto no puede ser del cuerpo, porque cada parte del cuerpo se revolvería contra sí misma¹⁹; lo cual sería como si las partes del cuerpo se replicasen. Por tanto, digo yo, el conato no es del cuerpo, sino del universo material.

Esta metafísica evita aquel duro escollo de la *comunicación de los movimientos*, que es mucho más indefinido, oscuro e imperceptible que las *cualidades ocultas*, las *simpatías* y las *antipatías*. En efecto, las *cualidades ocultas* son nombres honestos de la ignorancia de las causas; las *simpatías* y *antipatías* son invenciones de los poetas, que dan a las cosas inertes sentido y voluntad. Sin embargo, la *comunicación de los movimientos*, al implicar cosas del todo opuestas entre sí, en cuanto imposible e increíble, ni siquiera puede ser materia de fábula: que deje el cuerpo aquello que no puede estar sin el cuerpo, y que pase de cuerpo a cuerpo aquello que en sustancia no es otra cosa que cuerpo y cuerpo. En el impacto, por ejemplo, está en movimiento la mano que golpea; está en movimiento la bola que parece quieta, según lo que razonamos de que no se da quietud en la naturaleza²⁰; está en movimiento el aire que rodea tanto la bola como la mano, y lo está el espacio que entre la mano y la bola se interpone; está en movimiento el aire próximo al espacio, y el otro próximo a éste hasta el universo. Por tanto, el movimiento de la mano, dado que todo está lleno, repercute en el universo. Y así el movimiento de cada

19. Nota de Vico: Esta prueba es de Proclo matemático, que la demuestra en su *Teología platónica demostrada*.

20. Nota de Vico: cap. IV, § VI.

parte se convierte en esfuerzo del todo: el esfuerzo del todo se halla indefinido en cada una de sus partes. Por tanto, el impacto no sirve sino como ocasión para que el esfuerzo del universo, que era tan débil en la bola que parecía estar quieta, al impacto se despliegue más y, desplegándose más, nos dé apariencia de movimiento más sensible.

Y tan lejos de la verdad está que esta metafísica contradice el buen gusto de nuestra época, que ahora en las matemáticas, y por ende en la mecánica, se habla con términos de *infinitos máximos, mínimos, mayores, menores, mayores y mayores, menores y menores, y uno infinitamente mayor o menor que el otro*: términos que ciertamente trastornan el entendimiento humano, pues lo infinito rehúye toda multiplicación y comparación. La metafísica viene en nuestra ayuda estableciendo que en toda parte extensa (acto finito), en todo movimiento (acto determinado), hay debajo una virtud o potencia de extensión y de movimiento siempre igual a sí misma, es decir, infinita en todos los extensos actuales y movimientos actuales.

Es, pues, el conato propiedad de la materia de los cuerpos: de la materia, digo, metafísica, que es la sustancia, no de la materia física, que es el cuerpo mismo, del cual es propio el moverse. La diferencia entre materia física y metafísica fue explicada por mí donde escribí:

*Atque hoc differt inter materiam physicam et metaphysicam. Physica materia ideo quamlibet formam peculiarem educat, educit optimam; quia qua via educit, ea ex omnibus una erat. Materia autem metaphysica, quia peculiare formae omnes sunt imperfectae, genere ipso, sive idea, continent optimam*²¹.

De este modo, la materia física es óptima para recibir de todas una forma particular; la metafísica es óptima para recibirlas todas juntas, porque la materia física es el cuerpo, que está circunscrito; la metafísica, en cambio, es la sustancia del cuerpo, que no la puedes definir. Y por eso, para la generación de una planta, por ejemplo, no basta cualquier agua, cualquier aire, cualquier terreno; y, por eso, bajo cielos diversos se producen unas, que, trasplantadas,

21. Nota de Vico: cap. II. [Y en esto precisamente se diferencia la materia física de la materia metafísica, en que la materia física siempre que educa cualquier forma particular, educa la óptima, porque la vía por la que la educa era, entre todas, la única. La materia metafísica, en cambio, puesto que todas las formas particulares son imperfectas, contiene la óptima en el género mismo, o sea, en la idea].

no arraigan en otro lugar. Pero la materia metafísica es dócil a recibir igualmente todas, porque la sustancia está debajo de todas por igual, pues el esfuerzo por producirlas y sostenerlas es igual en todas. De lo cual se infiere que, así como en física se tratan las cosas con términos de cuerpo y movimiento, en metafísica deben tratarse con los de sustancia y conato. Y, como el movimiento no es realmente otra cosa que cuerpo, así el conato no es realmente otra cosa que sustancia. De todas estas cosas así consideradas, verán satisfechos, espero, todo aquel grupo de objeciones que me hacen en torno al *conato*, las cuales todas dependen de aquella primera premisa menor: «Mas el conato, conforme enseña nuestro autor, es lo mismo que el movimiento», la cual sí que parece necesitar prueba.

Me valga terminar esta disputa con esta reflexión. El refinado buen gusto del siglo queda hoy totalmente satisfecho si ve los efectos de la física probados con los efectos de la mecánica, es decir, con experimentos que nos den trabajos similares a los de la naturaleza. Por tanto, debería también satisfacerse si viera probadas las causas de la física con las causas de la geometría, que en el mundo de las abstracciones actúan similarmente a como la metafísica en el mundo de las realidades. Y reciba la sustancia definida de la manera que se puede, con el atributo demostrado por la igualdad de sus sustentos y esfuerzos; de donde se entiende aquel «*Jupiter omnibus aequus*» [Júpiter es igual para todos]; pues los únicos conocimientos científicos que podemos tener son aquellos relativos a las relaciones de tamaño y de multitud. De modo que la primera idea que los filósofos tienen de Dios, a partir de la cual luego recogen todos los atributos divinos, es la de *infinito*, que es una relación de tamaño.

Pero ustedes dicen que «del concepto que yo doy a la sustancia, al venir también a las sustancias espirituales y pensantes, se podría deducir que éstas también son principio de extensión y movimiento; lo cual por lo demás es manifiestamente absurdo».

Esta dificultad, al igual que aquellas que ustedes objetan sobre la inmortalidad del alma —donde parece que me aprietan las clavijas con bien siete argumentos—, si no hubieran sido hechos por ustedes, yo juzgaría que iban más profundamente a penetrar en una parte que, aunque se protege y se sostiene con la vida y las costumbres, sin embargo se ofende con la misma defensa. Pero tratemos las cosas. *Sustancia en general* digo ser aquello que está debajo y sostiene las cosas, indivisible en sí, dividida en las cosas que ella sostiene; y debajo de las cosas divididas, aunque desiguales, está igualmente.

Dividámosla en sus especies. *Sustancia extensa* es aquella que sostiene igualmente extensiones desiguales; *sustancia pensante* es aquella que sostiene igualmente pensamientos desiguales; y, así como una parte de la extensión está dividida de la otra, pero indivisa en la sustancia del cuerpo, así una parte del pensar, es decir, un pensamiento, está dividida de la otra, es decir de otro pensamiento, y está indivisa en la sustancia del alma. Creo, si no yerro, que se ha esquivado todo absurdo.

Pasemos ahora a las dificultades acerca de la inmortalidad del alma humana. Creyeron los antiguos que el *ánimo* era vehículo del sentido y aire introducido en los nervios; como el *alma* era vehículo de la vida y aire introducido en la sangre. Sin embargo, nunca he creído que en esto la teología pagana sirviera a la cristiana. Por el contrario, yo en la *Respuesta* definía la forma metafísica: «Guisa de donde cada cosa se forma, que se ha de remontar a allí de donde fueron movidos los elementos desde el principio y a todas las partes del universo». Dije en otro lugar que el verdadero saber es conocer la guisa: «*Scire enim est tenere genus seu formam, qua res fiat*» [«Saber es tener el género o la forma por que la que la cosa se hace»]. Y en el mismo lugar di la diferencia entre la verdad divina y la humana: «*verum divinum est imago rerum solida, tamquam plasma; humanum... plana, tamquam pictura*» [«la verdad divina es una imagen sólida de las cosas, como una estatua; la humana... plana, como una pintura»]. Y la razón se explica allí:

*Scientia sit cognitio generis, seu modi, quo res fiat, et qua, dum mens cognoscit modum, quia elementa componit, rem faciat; solidam Deus quia comprehendit omnia, planam homo quia comprehendit extima*²².

De ahí que la mente humana venga a ser como un espejo de la mente de Dios. Por eso la mente humana piensa lo infinito y lo eterno, y no está limitada por el cuerpo ni, en consecuencia, está tampoco limitada por el tiempo, que se mide por los cuerpos. Por tanto, ella es, en última conclusión, inmortal. Si no hubiese establecido aquellas definiciones de guisa y ciencia, y aquella diferencia entre la verdad humana y la divina, tendrían lugar aquellas bien siete dificultades de ustedes.

22. La ciencia es conocimiento del género o modo con el que se hace la cosa, y en la medida en que la mente conoce el modo, porque, componiendo los elementos, hace la cosa; Dios, sólida porque comprende todos los elementos, el hombre, plana porque comprende sólo los externos.

Pero aquí ustedes me acusan sin razón (sea dicho con todo respeto) de injusticia, porque yo dije en la *Respuesta* que había escrito que el movimiento de la sangre se debe a los nervios, y ustedes han referido lo contrario.

En efecto, falta en el informe aquella explicación que hacéis ahora en la *Réplica* («¿y quién? ¿el aire mismo de allí, es decir de las arterias y de las venas?»). Además de que, al decir «de allí a los canales de los nervios», parece negarse que primero se haya introducido el movimiento del aire en los canales de los nervios; y razonablemente podría alguno creer que, habiendo en el corazón vasos sanguíneos y nerviosos, el aire no se ha introducido en los nerviosos, que mueven los músculos de sus ventrículos (los cuales son las llaves mayores de la sangre), sino que primero se introducen en los canales de la sangre. Y, aunque endulzan la picadura del mal hábito con estas palabras: «Ciertamente parece que el señor de Vico comete contra nosotros aquella injusticia que refiere el autor del *Arte del pensar*, que ha solido cometer Aristóteles contra ciertos filósofos, a los cuales él atribuía sin razón algún grosero error, para luego mostrar haberlos gallardamente confutado». Yo, sin embargo, me prefiero conformarme con mi poco e ingenuo saber a ser comparado con la mala costumbre de un gran filósofo.

La última de sus objeciones es la que hacen contra lo que he razonado acerca de la *tópica*, la *crítica* y el *método*. Primero dicen que yo supongo que hay aprensiones falsas: «y quizás eso es una falsedad, pues una gran parte de los filósofos enseñan que las aprensiones son esencialmente verdaderas, como también lo son todas las sensaciones». Yo nunca he pretendido decir que son falsas las aprensiones en su ser, porque los sentidos, incluso cuando engañan, hacen fielmente su oficio; y toda idea, por falsa que sea, lleva consigo alguna realidad, pues lo falso, al ser nada, es imperceptible. Pero las he llamado falsas, en cuanto son empujones e impulsos que precipitan a la mente en juicios falsos.

Dicen ustedes que «la *tópica* es arte de encontrar razones y argumentos para probar lo que sea; ni nunca hasta ahora se ha visto *tópica* alguna que nos dé reglas de bien regular y dirigir las simples aprensiones de nuestras mentes».

Yo por cierto defino así la *tópica*, pero *argumento*, en este arte, no suena a *disposición de una prueba*, como vulgarmente se toma y los latinos llaman *argumentatio* [argumentación]; sino que se entiende aquella *tercera idea* que se encuentra para juntar las dos de la cuestión propuesta. Es lo que los escolásticos llaman *término medio*. Así pues, la *tópica* es el arte de encontrar el

término medio. Pero digo más: la tópica es el arte de aprender lo verdadero, porque es el arte de ver en la cosa propuesta, según todos los lugares tópicos, aquello que nos hace distinguirla claramente y tener un concepto adecuado de ella. Y es que la falsedad de los juicios se produce porque las ideas nos representan más o menos de lo que las cosas son, de lo cual no podremos estar seguros, si no habremos pasado la cosa por todas las cuestiones propias que de ella se puedan jamás proponer. Ésta es la vía que sigue Herberto en su búsqueda *de la verdad*, que en realidad no es más que una tópica aplicada a los usos de los físicos experimentales.

Dicen ustedes: «Crítica es el arte que enseña cómo se han de juzgar las obras producidas, sea por nuestros ingenios, sea por los ajenos, pero nosotros no sabíamos que es el arte que dirige aquella operación de nuestro intelecto, que ocupa el segundo lugar y comúnmente se llama juicio».

El arte no es más que un amasijo de preceptos ordenados a un fin determinado: quisiera saber ¿con qué otro vocablo –si se quiere hablar con propiedad– puede llamarse a la comprensión de todas aquellas reglas que se prescriben en lógica acerca del criterio de verdad, sino con el vocablo «crítica»? Ciertamente no con otro, nos responderá uno que sepa griego. Y es tan verdadero que esta arte de juzgar es una gran parte de la lógica, que los estoicos, los cuales era todos doctos en ella, con aquel fasto suyo, la nombraron con el nombre del todo, o sea, *dialéctica*. Así razona de ello Cicerón:

Cum omnis ratio diligens disserendi (ésta es la lógica) duas habeat partes, unam inveniendi, alteram iudicandi, utriusque princeps, ut mihi quidem videtur, Aristoteles fuit. Stoici autem in altera elaboraverunt. Iudicandi enim vias diligenter persecuti sunt, ea scientia, quam dialecticem appellant (no dice por casualidad que los estoicos la llamaban así, porque la lengua común la llamaría «crítica»). Inveniendi vero artem, quae topice dicitur, quaeque ad usum potior erat, et ordine naturae certe prior (porque primero es el aprender, luego el juzgar), totam reliquerunt²³.

23. *Topica*, 1, 6. Los añadidos entre paréntesis son de Vico; entre corchetes son míos: «Puesto que todo método riguroso de razonar (ésta es la lógica) posee dos partes, una dedicada a la invención [de argumentos] y la otra al juicio [*sc.* evaluación de ellos], Aristóteles fue, a mi juicio, el principal exponente de ambas. Los estoicos, en cambio, se esforzaron solo en una de ellas: persiguieron diligentemente los caminos del juicio, mediante aquella ciencia que llaman dialéctica [no dice por casualidad que los estoicos la llamaban así, porque la lengua común la llamaría «crítica»]. En cambio, abandonaron por completo el arte de la invención, que se denomina

Pero ustedes por ventura han tomado la voz *crítica* en el sentido de los gramáticos, o digamos literatos, no de los filósofos y, por eso, se han visto inducidos a decir eso.

Del método finalmente observáis:

los cartesianos lo definen como «un arte de ordenar y disponer adecuadamente nuestros pensamientos para poder alcanzar alguna ciencia o enseñarla a otros». Así pues, puesto que nos llevan a la misma ciencia distintas definiciones, divisiones, postulados, axiomas y demostraciones, el método no enseña cómo tenemos que definir adecuadamente, ni dividir adecuadamente, ni juzgar adecuadamente, ni discurrir adecuadamente, pues todo eso es propio de las otras partes de la lógica, sino que sólo nos enseña cómo debemos ordenar y disponer correctamente todas estas cosas, de manera que resulte fácil y cómoda la adquisición de la ciencia a la que aspiramos.

De ello, ustedes concluyen que ordenar es una operación distinta de las tres primeras; «y, dado que es arte, ella no es directriz de la facultad de razonar y discurrir, sino directriz de la facultad de ordenar y disponer».

Aquí, o ustedes entienden por «método» el *análisis*, tal como parecen usarlo los cartesianos. Con él, de un tema propuesto se separan las cosas comunes, para pasar al conocimiento de las propias, y conocer así sus propiedades y poder luego definirla bien. Del él se sirvieron mucho los antiguos, como Platón en el *Sofista*, diálogo que no es más que un continuo análisis mediante el cual Sócrates se dedica a dividir dicho arte y, apartando todas sus otras especies, define la sofística. Sin embargo, el dividir y el definir son trabajos de la segunda operación de nuestra mente; y éstos están regulados por la crítica, en la que destacan los hombres de agudo ingenio, pues con ella se ha de dividir. En cambio, ir componiendo algo con todas las demás cosas que tienen conexión o relación con ello (que es la otra especie de método, que se llama *síntesis* y, de hecho, consiste en encontrar), es obra de la simple percepción, que se regula por la tópica. Ese camino fue seguido por Aristóteles, que casi nunca descende a definir algo, si previamente no ha visto en la cosa todo lo que en ella hay dentro y fuera. La *tópica* encuentra y amasa; la *crítica* divide y aparta de entre lo amasado. Y por eso, los ingenios tópicos son más copiosos y menos verdaderos; y los críticos son más verdaderos, pero más secos.

tópica, arte que era más útil en la práctica y, sin duda, anterior en el orden natural (porque primero es el aprender, luego el juzgar)»].

O ustedes entienden por método hacer nacer inmediatamente lo verdadero de lo verdadero; y ésa es la famosa regla de la escolástica, cuyo uso es el mayor fruto de aquella su lógica: poner siempre lo negado en la conclusión y no cambiar nunca el término medio; y ése es el arte de regular los discursos. Pero ustedes entienden por método aquello que dispone definiciones, postulados, axiomas, demostraciones.

Hablemos con vocablos propios, para intercambiar ideas distintas. Aquello, que ustedes con los cartesianos llaman en general *método*, es en concreto el *método geométrico*. Pero el método va variando y multiplicándose según la diversidad y multiplicación de las materias propuestas. Reina en las causas el método oratorio, en las fábulas el poético, en las historias el histórico, en las geometrias el geométrico, en la dialéctica el dialéctico, que es arte de disponer un argumento. Si el método geométrico es la cuarta operación de nuestra mente, entonces una de dos: o la oración, la fábula y la historia han de disponerse con método geométrico, o no hay operación de nuestra mente a la que se deban reducir sus disposiciones. Si el método geométrico es digno de ser la cuarta operación de nuestra mente, no teniendo él razón sobre las otras ya mencionadas, pretenderán entonces que la oratoria sea la quinta, la poética la sexta, la histórica la séptima, y podrán aspirar a tener su propio lugar el orden de la arquitectura, el orden de presentar batalla, y, sobre todos ellos, puesto que manda sobre todos ellos, el orden con el que se ordenan las repúblicas. En efecto, todos ellos son también ordenaciones del pensar.

Pero dirán: nosotros aquí discutimos sobre el método que nos conduce a la adquisición de una ciencia, y no sobre otros métodos. Sin embargo, las percepciones, los juicios y los discursos no científicos también se reducen a las tres operaciones de nuestra mente. Por tanto, o el método, incluso tal como ustedes lo quieren, es operación de nuestra mente, a la que se reducen tanto los científicos como los no científicos; o las percepciones, los juicios y los discursos no científicos no son operaciones de nuestra mente.

Pero todas las demás materias, más allá de cantidades y medidas, son totalmente incapaces de método geométrico. Dicho método no procede sino definiendo primero los nombres, estableciendo los axiomas firmes y acordando las preguntas. Sin embargo, en física se han de definir cosas y no nombres; no hay acuerdo que no sea discutido, ni puedes suscitar nada de la esquivia naturaleza. De modo que me parece una afectación poco digna aquel decir en palabras: *por la definición 4, por el postulado 2, por el axioma 3*, y concluir con

aquellas solemnes abreviaturas Q.E.D. [*Quod erat demonstrandum*, o sea, “que era lo que había que demostrar”]; y, de hecho, no se debe hacer ninguna violencia a la mente con la verdad, sino dejarla en toda la libertad de opinar que tenía antes de oír tales métodos estruendosos. El verdadero método geométrico actúa sin hacerse notar y, donde hace ruido, signo es de que no actúa, exactamente igual que en los combates, donde el hombre tímido grita y no hiere, y el hombre de ánimo firme calla y da golpes mortales. Por eso, uno que se jacta del método, cuando el método no obliga a darle la razón, pero dice «esto es axioma», «esto está demostrado», me parece similar a un pintor que escribiera debajo de sus dibujos informes, por sí mismos irreconocibles: «esto es hombre», «esto es sátiro», «esto es león», «esto otra cosa».

Desengañémonos: con el mismo método geométrico, Proclo demuestra los principios de la física de Aristóteles, y Descartes los suyos, mientras que ambos si no totalmente opuestos, al menos son diferentes; y sin embargo, son dos grandes geómetras, de los cuales no se puede decir que no supieron usar el método. Por lo tanto, hay que concluir que las cosas que no son líneas ni números no soportan en absoluto el método geométrico; y, una vez transportadas a ese terreno, no actúa más que la tópica, que sirve para probar una proposición o cuestión desde ambas partes opuestas. De ahí que cuando se dice «para mí, esto es una demostración», de hecho es una forma de reconocer que no lo es, porque, si verdaderamente lo fuera, lo sería para todos. Y el adversario que por ventura no reconoce la demostración, podría confutarla, como Cicerón²⁴ refuta el sorites —que en todo responde al método cartesiano—, con estas palabras: «*Huc si perveneris, me tibi primum quidque concedente, meum vitium fuerit; sin ipse tua sponte processeris, tuum*» [«Si has llegado a este punto, habiéndote yo concedido cada paso uno a uno, la culpa es mía; pero si tú has avanzado por tu propia voluntad, la culpa es tuya»²⁵]. Pero yo no te he concedido que los cuerpos se esfuerzen, o que se den movimientos rectos en la naturaleza, o que en la naturaleza se dé la quietud, o que el movimiento se comunique; que son los primeros hilos con que tejes esta tela física. Así pues, proceder de esa manera es atender a las partes, pero hemos de tener en cuenta el conjunto.

24. Nota de Vico: *Academica priora*, II, 16, 49.

25. Aquí se entiende el sorites como razonamiento encadenado, que puede dar lugar a falacias como la del montón o la del calvo. Por perder un pelo, no se es calvo, por perder otro, tampoco, etc., pero entonces nadie sería calvo. Cicerón sostiene que no hay que conceder los pasos sucesivos.

Las filosofías no han servido en el mundo para otra cosa más que para volver a las naciones, entre las que florecieron, ágiles, diestras, capaces, agudas y reflexivas, de modo que los hombres fueran plegables, prontos, magnánimos, ingeniosos y prudentes en el obrar. Las matemáticas, para que fueran ordenados, y de ahí obtuvieran el buen gusto de lo bello, de lo conveniente, de lo bien entendido. Ahora bien, la república de las letras fue al inicio fundada de manera que los filósofos se contentaran con lo probable y se dejara a los matemáticos tratar lo verdadero. Mientras se conservó esa ordenación en el mundo del que tenemos noticia, Grecia dio todos los principios de las ciencias y de las artes. Y aquellos felicísimos siglos fueron ricos en inimitables repúblicas, empresas, trabajos y en grandes dichos y hechos; y la humanidad, civilizada por los griegos, gozó de todas las comodidades y todos los placeres de la vida por encima de los bárbaros. Surgió la escuela estoica, y ambiciosa, quiso subvertir esa ordenación y ocupar el lugar de los matemáticos con aquella fastuosa sentencia: «*Sapientem nihil opinari*» [«El sabio no opina»]; y la república ya no volvió a disfrutar de nada mejor. Es más, nació una ordenación del todo opuesta, la de los escépticos, inútilísimos para la sociedad humana. Éstos, al ver que los estoicos afirmaban como verdaderas cosas dudosas, se escandalizaron de ellos y se pusieron a dudar de todo. La república, destruida por los bárbaros, se restableció después de largos siglos sobre la misma ordenación, de tal manera que el ámbito de los filósofos fuera lo probable, y el de los matemáticos lo verdadero. Así se devolvieron casi todas las artes y disciplinas de lo honesto, lo cómodo y el placer humano a su antiguo perdido lustre, y en muchas partes quizá también mayor.

Últimamente la ordenación se ha visto trastornada de nuevo, y lo probable ha ocupado el lugar de lo verdadero. Se ha envilecido el nombre *demonstración*, aplicándolo a toda razón no sólo probable, sino a menudo aparente. Así ocurrió con los títulos, que el de *señor*, que fue rechazado por Tiberio como demasiado soberbio, luego se usó para darlo a todo hombre vilísimo, haciéndonos perder la grave idea de tal voz. Del mismo modo, el vocablo *demonstración*, dado a probables y a veces abiertamente a falsas razones, nos ha profanado la veneración de la verdad. Ahora vemos sus consecuencias, sin tener en cuenta los grandes daños que causa y que mucho mayores ha de causar en breve: que el sentido propio se haya hecho regulador de lo verdadero y que no se lea o raramente se lea a los antiguos filósofos, porque la mente es como un terreno, que, por mucho que sea de fecundo ingenio, si no se abona

con una lectura variada, al cabo del tiempo se esteriliza. Y, si a veces alguno se lee, se lee traducido, porque se estiman hoy inútiles los estudios de las lenguas, sobre la autoridad de Descartes, que decía: «Saber de latín no es saber más de lo que sabía la sirvienta de Cicerón»; y, entendiéndose lo mismo también de la griega, el cultivo de estas dos lenguas ha sufrido pérdidas considerables, que amargamente lamenta, aunque francés, Dupino²⁶, porque las dos naciones, una la más docta, la otra la más grande del mundo, solamente con la lectura de sus escritores nos podían comunicar su espíritu.

Se piensan, sí, nuevos métodos, pero no se encuentran nuevas cosas, sino que éstas se toman de las experimentales y se preparan con nuevos métodos. Y es que el método es bueno para descubrir, ahí donde se puedan disponer los elementos con el método, lo cual sucede únicamente en las matemáticas, pero en la física nos es negado. Pero, lo que más importa es que se ha introducido un escepticismo adornado de verdad, porque de toda cosa particular se hacen sistemas, lo cual quiere decir que no hay cosa común en que se convenga y de la cual dependan las cosas particulares. Y se da ese vicio que Aristóteles²⁷ observa en los hombres de mente corta: que de todo particular evento determinan máximas generales de vida. Hay que estar agradecidos con Descartes, que quiso que el propio sentir fuese regla de lo verdadero, porque era servidumbre demasiado vil estar en todo sometido a la autoridad; hay que estarle agradecidos porque quiso poner orden en el pensar, pues ya se pensaba demasiado desordenadamente con aquellos tantos y tan sueltos entre sí «*obiicies primo*», «*obiicies secundo*» [primera objeción, segunda objeción]. Pero que no reine otra cosa más que el propio juicio y que no se ponga orden más que con el método geométrico, es demasiado.

Ya sería tiempo de reducirse al medio desde esos extremos: seguir el propio juicio, pero con algún respeto a la autoridad; usar el orden, pero el que soportan las cosas. De lo contrario, se darán cuenta, tarde sin embargo, de que Descartes ha hecho lo que siempre han solido hacer aquellos que se han vuelto tiranos, los cuales han crecido en crédito mostrándose partidarios de la libertad, pero, una vez asegurados en el poder, se han convertido en tiranos más duros que aquellos que derrocaron. Y es que Descartes ha hecho descuidar la lectura de los demás filósofos, al profesar que con la fuerza de la luz

26. Louis Ellies Dupin (1657-1719), erudito francés, profesor de Filosofía en el Collège de France.

27. Nota de Vico: *Rhetorica*, II, 21 [1395 b 2-10].

natural el hombre puede saber cuanto otros supieron. Y los jóvenes sencillos caen gustosos en el engaño, porque la larga fatiga de muchísima lectura es molesta, y es grande el placer de la mente de aprender mucho en breve. Pero él, en efecto, aunque de palabra lo disimule con grandísima arte, fue versadísimo en toda suerte de filosofías, matemático celeberrimo en el mundo, oculto en una vida retiradísima y, lo que más importa, con una mente que no todo siglo suele dar una semejante. Con esos requisitos, que uno quiera seguir el propio juicio, lo puede, pero ningún otro tiene razón para hacerlo. Lean cuanto Descartes leyó a Platón, Aristóteles, Epicuro, san Agustín, Bacon de Verulamio, Galileo; mediten cuanto Descartes hizo en aquellos larguísimos retiros suyos; y el mundo tendrá filósofos de tanto valor como Descartes. Pero, con Descartes y con la fuerza de la luz natural, siempre serán menores que él; y Descartes establecerá su reino entre ellos y disfrutará el fruto de aquel consejo de mala política, que es extinguir por completo a aquellos gracias a los cuales se ha llegado al sumo del poder.

Y aquí declaro haber dicho estas cosas un poco más clara y ampliamente, siguiendo su mandato de explicarme y atendiendo a su reproche de brevedad, pues nunca quise desagradar a los doctísimos cartesianos, con los cuales tengo estrechos vínculos de amistad. Y puesto que ellos son doctísimos, más incluso que Descartes, deben ser tomarlo más bien por ese aspecto que, para utilidad del mundo, yo propongo como ejemplo a los jóvenes que quieren llegar a ser filósofos valiosos.

Válgame concluir finalmente con una respuesta, que sirva para todas vuestras objeciones: que cuanto me habéis objetado, lo habéis hecho por los jóvenes, que se deleitan con tales estudios, cuya causa y papel habéis asumido según la costumbre de los abogados, que dicen que es su razón la que, en verdad, es de sus clientes. En efecto, ustedes me han objetado las dificultades que ellos podían aducir y ustedes mismos podían resolver, para que el libro, que habría escrito para doctos y para ustedes, ahora sirviera también para ellos. La honorabilidad de ustedes me honra y me inducen a creerlo aquellas palabras de ustedes:

Y permítasenos aquí declarar abiertamente que todas esas cosas no han sido aducidas con intención de contradecirlas y denunciarlas como falsas o siquiera como improbables. Tan sólo pretendemos sencillamente señalarlas como necesitadas de alguna explicación o prueba. Si el señor Giambattista Vico, cuya gentileza siempre hemos estimado igual a su

doctrina, querrá considerar esta *Réplica* nuestra digna de una nueva *Respuesta*, entonces nosotros, uniendo a la vez como en un solo cuerpo su primer librito de *Metafísica* y el segundo librito de la *Respuesta*, y lo que nosotros hemos dicho en el presente artículo y lo que creará oportuno responder, entonces, decía, estaremos convencidos de haber obtenido nuestro propósito, a saber, que del conjunto de todas estas obras habrá resultado ya no una brevísima idea de metafísica, sino una entera metafísica acabada en todas sus partes.

Y así yo quiero, y debo quererlo, que el mundo crea que, con esta *Respuesta* yo no deseo disputar con ustedes, sino haberles obedecido. Y, con obsequio a todas Sus Señorías ilustrísimas, les hago humildísima reverencia.

DECLARACIÓN

Para que en estos libritos míos de metafísica ninguno pueda, con mente menos que benigna, interpretar torcidamente alguno de mis dichos, recojo aquí las siguientes doctrinas esparcidas en él, de las cuales se desprende lo que profeso: que las sustancias creadas no sólo en cuanto a la existencia, sino también en cuanto a la esencia, son distintas y diversas de la sustancia de Dios. En el cap. IV, § I de la *Metafísica*, digo que las esencias son las virtudes de las cosas. En la *Primera respuesta*, digo que la esencia es propia de la sustancia. En la *Segunda respuesta*, digo que el ser es propio de Dios, el existir es de las criaturas, y que los escolásticos dicen con gran propiedad que «Dios es sustancia por esencia, las cosas creadas por participación». Y así, puesto que Dios es sustancia de un modo, y las criaturas de otro modo, y puesto que la razón de ser o esencia es propia de la sustancia, se declara que las sustancias creadas, también en cuanto a la esencia, son diversas y distintas de la sustancia de Dios.

TERCER Y ÚLTIMO ARTÍCULO DEL *GIORNALE*

Del señor Giambattista Vico hemos recibido una nueva muy docta y modesta respuesta a cuanto dijimos en el octavo tomo de nuestro *Giornale* acerca de la otra *Respuesta* a las objeciones que él juzgo que habíamos hecho contra su librito de metafísica titulado *De antiquissima Italorum sapientia* etc. La obra está escrita con mucha doctrina, defendiéndose de las cosas que tanto en el lugar susodicho cuanto en el tomo quinto se le oponen, algunas de las cuales no obstante amablemente reconoce que son verdaderas. El título es *Respuesta de Giambattista Vico al artículo X del tomo VIII del «Giornale de' letterati d'Italia»*, en Nápoles, 1712, en la imprenta de Felice Mosca, en-12º, pp. 93. A ésta nada respondemos sea por reverencia al autor, que se declara muy favorable a nosotros, sea para no multiplicar al infinito las disputas.

DICTÁMENES ECLESIAÍSTICO Y CIVIL PARA LA IMPRESIÓN DEL *DE ANTIQUISSIMA*

1. DEL REVISORE ECCLESIASTICO¹

Reverendissimus pater abbas dominus Benedictus Laudati Casinensis videat et referat².

Neapoli, 4 Augusti 1710.

SEPTIMIUS PALUTIUS, vicarius generalis.
D. P. M. Giptius, canonicus deputatus.

Eminentissime Princeps³,

Inaccessam usque adhuc novamque metaphysicae methodum iuxta antiquum Italorum sensum ex primitivarum vocum fodinis ab utriusque iuris doctore Io. Baptista de Vico, regio eloquentiae professore, consueta, qua pollet, industria elucubratam, auctoritate Eminentiae Vestrae, diligenter ac animi voluptate examinavi; nihilque in eadem, quod orthodoxae fidei vel Christianorum morum puritatem laedat, deprehendi; quare prae materiae novitate rerumque obscurarum dilucida brevique explicatione opusculum hoc dignum puto, si ita Eminentiae Vestrae placuerit, quod publicis typis mandetur; in eo etenim sapientiae amatores semina non pauca habebunt, ex quibus et aliis, quae vir doctissimus, Deo dante, promittit, faecundiores ad religionis cultum ac opera naturae contemplanda excitari possunt ideae.

Neapoli, in monasterio Sancti Severini, die XXIV mensis Octobris 1710.
Eminentiae Vestrae

addictissimus servus
D. BENEDICTUS LAUDATI.

Visa supradicta relatione, imprimatur.

SEPTIMIUS PALUTIUS vicarius, generalis.
D. P. M. Giptius, canonicus deputatus.

1. Lo escribo en italiano porque así aparece en la edición Gentile-Nicolini. Lo mismo para el «censore civile».

2. La fórmula «videat et referat» o «videat et in scriptis referat» es típica del procedimiento censorio: ordena examinar el texto y emitir un informe escrito (*relatio*).

1. DEL REVISOR ECLESIAÍSTICO

El reverendísimo padre abad, señor Benedicto Laudati, de Montecasino, examine y emita un informe².

En Nápoles, a 4 de agosto de 1710.

SEPTIMIO PALUCIO, vicario general.
D. P. M. Gipcio, canónigo delegado.

Eminentísimo Príncipe³,

He examinado con diligencia y con placer de ánimo, por autoridad de Vuestra Eminencia, el nuevo e inédito método de metafísica, extraído de las minas de las palabras primitivas conforme al antiguo sentir de los italianos, que ha sido elaborado, con la habitual diligencia que le caracteriza, por Giambattista de Vico, doctor en ambos derechos y profesor regio de elocuencia. No he hallado en él nada que dañe la fe ortodoxa ni la pureza de las costumbres cristianas. En consecuencia, tanto por la novedad de la materia como por la explicación clara y breve de asuntos oscuros, considero que este opúsculo es digno –si así le placiere a Vuestra Eminencia– de ser confiado a la imprenta pública. En él, en efecto, los amantes de la sabiduría encontrarán no pocas semillas, a partir de las cuales, junto con otras que el doctísimo varón con la ayuda de Dios promete, podrán suscitarse ideas más fecundas para el cultivo de la religión y la contemplación de las obras de la naturaleza.

En Nápoles, en el monasterio de San Severino, a 24 octubre de 1710.

De Vuestra Eminencia

su más devoto servidor,
D. BENEDICTO LAUDATI

Vista la relación arriba escrita, imprímase.

SEPTIMIO PALUCIO, vicario general.
D. P. M. Gipcio, canónigo delegado.

3. Tratamiento dirigido a un prelado de alto rango (probablemente el arzobispo o cardenal), superior jerárquico del revisor.

2.DEL CENSORE CIVILE⁴

Reverendus dominus Petrus Contegna videat et in scriptis referat.

Gascon regens, Biscardus regens, Gaeta regens, Rosa regens, Argento regens⁵.

Provisum per Suam Excellentiam, Neapoli, 22 Octobris 1710.

MASTELLONUS⁶

Excellentissime Domine,

Legi librum, cui titulus: *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda libri tres* utriusque iuris doctoris Ioannis Baptistae a Vico, Neapolitani, regii eloquentiae professoris; et non solum in eo nihil offendi contrarium bonis moribus ac regali iurisdictioni, sed miratus sum arcanarum rerum profundissimam eruditionem, Divinae naturae, quantum homini licet, distinctam ac vividam expositionem. Auctor vero huius cultissimi libri Dei vim, tam creatricem, quam universitatis rerum gubernatricem, optimis rationibus probat: germana philosophandi libertas pietate coniuncta ab eo summopere promovetur: principia rerum subtili ac facili ratiocinandi methodo explicantur. Quin proinde nobilissimum opus ut typis mandetur omnino censeo.

Neapoli, VII kalendas Novembris 1710.

Excellentiae Tuae
addictissimus famulus
PETRUS CONTEGNA

Visa supradicta relatione, imprimatur, et in publicatione servetur regia pragmatica⁷.

Gascon regens, Biscardus regens, Gaeta regens, Rosa regens, Argento regens.
Provisum per Suam Excellentiam, Neapoli, 29 Octobris 1710.

MASTELLONUS

4. El censor civil era la autoridad encargada de verificar que una obra no atentara contra las leyes del reino, la jurisdicción real o el orden público. Su función, por tanto, se distinguía de la censura eclesiástica.

5. Los regentes eran magistrados del Consejo Colateral del Reino de Nápoles, órgano supremo del gobierno virreinal. Su mención válida jurídicamente el mandato.

2. DEL CENSOR CIVIL⁴

El reverendo señor Pedro Contegna examine la obra e informe por escrito. Gascon, regente; Biscardo, regente; Gaeta, regente; Rosa, regente; Argento, regente⁵.

Ordenado por Su Excelencia, en Nápoles, a 22 de octubre de 1710.

MASTELLONE⁶

Excelentísimo Señor,

He leído el libro cuyo título es *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda, libri tres*, del doctor en ambos derechos Giambattista Vico, napolitano, profesor regio de elocuencia. Y no sólo no he hallado en él nada contrario a las buenas costumbres ni a la jurisdicción real, sino que he admirado una profundísima erudición en las cosas más arcanas, así como una exposición clara y vivaz de la naturaleza de Dios, en la medida en que es lícito al hombre. El autor de este cultísimo libro demuestra con excelentes razones el poder de Dios, tanto creador como gobernante de la totalidad las cosas; fomenta en máxima medida la genuina libertad de filosofar unida a la piedad; y explica los principios de las cosas mediante un método de razonamiento sutil y a la vez accesible. Por todo ello, considero plenamente que esta nobilísima obra debe ser confiada a la imprenta.

En Nápoles, siete días antes de las calendas de noviembre [26 de octubre] de 1710.

De Vuestra Excelencia
servidor fidelísimo,
PEDRO CONTEGNA

Vista la relación arriba escrita, imprímase, y obsérvese en la publicación la pragmática real⁷.

Gascon, regente; Biscardo, regente; Gaeta, regente; Rosa, regente; Argento, regente.

Ordenado por Su Excelencia, en Nápoles, a 29 de octubre de 1710.

MASTELLONE

6. Mastellone actúa en este documento como secretario o funcionario que da fe del decreto.

7. La pragmática real regulaba datos tipográficos obligatorios, responsabilidad legal del impresor, control posterior a la impresión, etc.

DICTÁMENES ECLESIAÍSTICO Y CIVIL PARA LA IMPRESIÓN DE LA *PRIMERA RESPUESTA*

1. DEL REVISORE ECCLESIASTICO

Reverendissimus pater abbas dominus Laudati revideat et referat.

Neapoli, 3 Septembris 1711.

SEPTIMIUS PALUTIUS, vicarius generalis.

D. P. M. Giptius, canonicus deputatus.

Illustrissime domine,

Vir doctissimus Ioh. Baptista de Vico ex libro *De antiquissima Italorum sapientia*, nuper edito, unanimi legentium consensu, magnam suam laudem promeruit. Nunc vero ex hac apologetica pro eodem libro epistola maiorem sibi parat: quapropter, cum in ea nil contra fidem aut Christianos mores deprehenderim (quantum mea refert), dignissimam censeo quae typis mandetur.

Neapoli, in monasterio SS. Severini et Sosii, idibus Septembris 1711.

D. BENEDICTUS LAUDATI

Visa supradicta relatione imprimatur.

SEPTIMIUS PALUTIUS, vicarius generalis

D. P. M. Giptius, canonicus deputatus.

1. DEL REVISOR ECLESIAÍSTICO

El reverendísimo padre abad, señor Laudati, revise la obra y emita un informe.

En Nápoles, a 3 de septiembre 1711.

SEPTIMIO PALUCIO, vicario general
D. P. M. Gipcio, canónigo delegado

Ilustrísimo Señor:

El doctísimo varón Giambattista Vico ha merecido, por unánime consenso de los lectores, gran alabanza por su libro *De antiquissima Italorum sapientia*, recientemente publicado. Ahora bien, con esta carta apologética en defensa de dicho libro, se procura aún mayor gloria. Por lo cual, dado que en ella no he hallado nada contrario a la fe ni a las costumbres cristianas (por lo que a mí compete), la considero dignísima de ser confiada a la imprenta.

En Nápoles, en el monasterio de los Santos Severino y Sosio, en los idus [13] de septiembre de 1711.

D. BENITO LAUDATI

Vista la relación arriba escrita, imprímase.

SEPTIMIO PALUCIO, vicario general.
D. P. M. Gipcio, canónigo delegado.

2. DEL CENSORE CIVILE

Reverendus dominus Nicolaus Galisio videat et in scriptis referat.
Gascon regens, Gaeta regens, Rosa regens, Argento regens.

Provisum per Suam Excellentiam, Neapoli, 11 Septembris 1711.

MASTELLONUS

Eccellentissimo signore,

Ho letto per ordine di Vostra Eccellenza il libro del signor Giovan Battista Vico, chiamato *Risposta all'articolo del «Giornale de' letterati d'Italia»* ecc., nel quale non è cosa che alla regal giurisdizione contrasti; ma in esso ho scorti nobilissimi lumi di sublime ingegno, co' quali verità molto riposte e di gran lieva si fanno chiare. Per la qual cosa lo reputo degnissimo di esser pubblicato colla stampa, a comune utilità de' letterati e per onore di questa città, se così parrà a Vostra Eccellenza.

Li 23 settembre 1711.

Umilissimo servitore
NICOLA GALISIO

Visa relatione, imprimatur et in publicatione servetur regia pragmatica.

Gascon regens, Gaeta regens, Rosa regens, Argento regens.

Provisum per Suam Excellentiam, Neapoli, 26 Septembris 1711.

MASTELLONUS

2. DEL CENSOR CIVIL

El reverendo señor Nicolás Galisio examine la obra e informe por escrito. Gascon, regente; Gaeta, regente; Rosa, regente; Argento, regente.

Ordenado por Su Excelencia, en Nápoles, a 11 de septiembre de 1711.

MASTELLONE

Excelentísimo Señor:

He leído, por orden de Vuestra Excelencia, el libro del señor Giambattista Vico, titulado *Respuesta al artículo del «Giornale de' letterati d'Italia»* etc., en el cual no hay nada que se oponga a la jurisdicción real; antes bien, he advertido en él nobilísimas luces de un ingenio sublime, con las cuales se esclarecen verdades muy recónditas y de gran importancia. Por ello, lo considero dignísimo de ser publicado por la imprenta, para utilidad común de los hombres de letras y para honor de esta ciudad, si así le pareciere a Vuestra Excelencia.

Allí, a 23 de septiembre de 1711.

Humildísimo servidor,
NICOLA GALISIO

Vista la relación, imprímase, y obsérvese en la publicación la pragmática real.

Gascon, regente; Gaeta, regente; Rosa, regente; Argento, regente.

Ordenado por Su Excelencia, en Nápoles, a 26 de septiembre de 1711.

MASTELLONE

DICTÁMENES ECLESIAÍSTICO Y CIVIL PARA LA IMPRESIÓN DE LA *SEGUNDA RESPUESTA*

1. DEL REVISORE ECCLESIASTICO

Reverendissimus pater abbas Laudati revideat et referat.

Neapoli, die 30 Iulii 1712.

SEPTIMIUS PALUTIUS, vicarius generalis.

D. P. M. Giptius, canonicus deputatus.

Eminentissime princeps,

Librum, cui titulus *Risposta*, ecc. [*sic*], Eminentiae Tuae imperio, recensui, in quo, uti et superiore *Responsione* typis data, auctor comprobat nihil ab eo in suae *Metaphysices* libro, vel brevissime scriptum, quod meditantibus non sit uberrimum novarum ac sublimium rerum argumentum. Quare, cum nil in eo offenderim, quod orthodoxam fidem moresque Christianos minimum la-befactet, posse typis mandari censeo.

Neapoli, in regali monasterio SS. Severini et Sosii, die IV Augusti 1712.

Humillimus servus

D. BENEDICTUS LAUDATI

Visa supradicta relatione, imprimatur.

SEPTIMIUS PALUTIUS, vicarius generalis.

D. P. M. Giptius, canonicus deputatus.

1. DEL REVISOR ECLESIAÍSTICO

El reverendísimo padre abad Laudati revise la obra y emita un informe.

En Nápoles, a 30 de julio de 1712.

SEPTIMIO PALUCIO, vicario general.
D. P. M. Gipcio, canónigo delegado.

Eminentísimo Príncipe,

por mandato de Vuestra Eminencia, he evaluado el libro titulado *Respuesta* etc., en el cual, al igual que en la anterior *Respuesta* dada a la imprenta, el autor demuestra que nada de lo que escribió, aunque muy brevemente, en su libro de *Metafísica*, deja de ofrecer a quienes reflexionan un ubérrimo argumento de cosas nuevas y sublimes. Por ello, dado que no he hallado en él nada que menoscabe en lo más mínimo la fe ortodoxa ni las costumbres cristianas, considero que puede ser confiado a la imprenta.

En Nápoles, en el monasterio real de los Santos Severino y Sosio, a 4 de agosto de 1712.

Humildísimo siervo,
D. BENITO LAUDATI

Vista la relación arriba escrita, imprímase.

SEPTIMIO PALUCIO, vicario general.
D. P. M. Gipcio, canónigo delegado.

2. DEL CENSORE CIVILE

Reverendus dominus Nicolaus Galisio videat et in scriptis referat.

Gascon regens, Gaeta regens.

Provisum per Suam Excellentiam, Neapoli, 8 Augusti 1712.

MASTELLONUS

Eccellentissimo signore,

Per adempiere il comando di Vostra Eccellenza, ho letto il libro chiamato *Risposta*, ecc., nel quale non ho ritrovato cosa che la regale giurisdizione offenda; ma egli è pieno di profondissima sapienza, sicché in grandissimo pregio sarà tenuto da' letterati uomini, e 'l suo autore altresí. Onde lo stimo degnissimo di esser divulgato colla stampa, se cosí parerá a Vostra Eccellenza.

Napoli, li 16 agosto 1712.

Umilissimo servitore

NICOLA GALISIO

Visa supradicta relatione, imprimatur; verum in publicatione servetur regia pragmatica.

Gascon regens, Argento regens.

Provisum per Suam Excellentiam, Neapoli, 24 Augusti 1712.

MASTELLONUS

2. DEL CENSOR CIVIL

El reverendo señor Nicolás Galisio examine la obra e informe por escrito.
Gascon, regente; Argento, regente.

Ordenado por Su Excelencia, en Nápoles, a 8 de agosto de 1712.

MASTELLONE

Excelentísimo Señor,

Para cumplir el mandato de Vuestra Excelencia, he leído el libro llamado *Respuesta* etc., en el cual no he hallado cosa alguna que ofenda la jurisdicción real; antes bien, está lleno de profundísima sabiduría, de modo que será tenido en grandísima estima por los hombres de letras, al igual que su autor. Por ello, lo estimo dignísimo de ser divulgado por medio de la imprenta, si así le pareciere a Vuestra Excelencia.

En Nápoles, a 16 de agosto de 1712.

Humildísimo servidor,
NICOLÁS GALISIO

Vista la relación arriba escrita, imprímase; pero obsérvese en la publicación la pragmática real.

Gascon, regente; Argento, regente.

Ordenado por Su Excelencia, en Nápoles, a 24 de agosto de 1712.

MASTELLONE

