

GIAMBATTISTA VICO  
**LA ANTIQUÍSIMA SABIDURÍA DE LOS ITALIANOS  
PARTIENDO DE LOS ORÍGENES DE LA LENGUA LATINA.**

Trad. del latín por Francisco J. Navarro Gómez

GIOVANNI BATTISTA VICO  
TRES LIBROS  
SOBRE LA REVELACIÓN  
DE LA ANTIQUÍSIMA SABIDURÍA DE LOS ITALIANOS  
PARTIENDO DE LOS ORÍGENES DE LA LENGUA LATINA

---

LIBRO PRIMERO: METAFÍSICO  
LIBRO SEGUNDO: FÍSICO  
LIBRO TERCERO: MORAL

---

1710

PROEMIO

Ocasión de lo que vamos a escribir - Lenguas doctas merced a los filósofos de sus respectivos pueblos - La escuela italiana, la más sabia - Los etruscos eran doctísimos en metafísica - Los etruscos, anteriores a los griegos en geometría - Esta obra está escrita a imagen del *Cratilo* platónico - Difiere de la de Varrón, Escalígero, Sánchez y Schopp.

Mientras meditaba sobre los orígenes de la lengua latina, advertí que los de muchísimas palabras son, ciertamente, tan doctos que no parecen éstas emanar de un vulgar uso del pueblo, sino de alguna íntima sabiduría. Y nada se opone, en verdad, a que la lengua de un pueblo se halle colmada de locuciones filosóficas, si en él es muy celebrada la filosofía. De mis propios recuerdos podría extraer, a título de ejemplo, el hecho de que, en tanto florecían los filósofos aristotélicos y los médicos galénicos, se prodigaban, por boca de hombres iletrados, locuciones como «huida del vacío»<sup>1</sup>, «aversiones y propensiones de la naturaleza»<sup>2</sup>, «los cuatro humores»<sup>3</sup>, «cualidades», y otras innúmeras de esta índole; mas, luego que cobraron fuerzas la física moderna y el arte de la medicina, por doquier se oye al vulgo decir «circulación sanguínea», «coágulo», «fermentos útiles y nocivos», «presión del aire», y otras de tal género. Antes del emperador Adriano los vocablos «ente», «esencia», «substancia», «accidente»<sup>4</sup>, eran inauditos para los latinos, porque se desconocía la *Metafísica* de Aristóteles; posteriormente los hombres doctos la celebraron y se divulgaron esos vocablos. Por ello, al haber reparado en que la lengua latina se desborda en locuciones bastante doctas, y siendo así que la historia atestigua que, hasta los tiempos de Pirro<sup>5</sup>, los

N.B.- Tomamos como base para las referencias clásicas correspondientes a las citas textuales la edición a cargo de G. Gentile y F. Nicolini [Ed. Gius. Laterza e Figli, Bari, 1914], con alguna corrección y numerosos añadidos.

1. Efecto de la más clásica *horror vacui*. Principio de la filosofía peripatética por el cual la materia propende siempre a llenar el espacio vacío. El mismo principio encontramos formulado en Descartes (*Natura abhorret vacuum*).

2. Como, v. gr., las más adelante citadas fuerzas centripeta y centrífuga (v. infra).

3. Húmedo, seco, cálido, frío.

4. La afirmación es cierta respecto de *ens*, siendo así que el part. pres. de *sum* es inusitado en latín clásico; también lo es para *essentia*, cuyo uso principia Quintiliano. No lo es tanto respecto de *substantia* y de *accidens*, términos que encontramos ya acuñados en Séneca, si bien son generalizados por el mismo Quintiliano.

5. Hasta la época de Pirro -comienzos del s. III a. C.- los testimonios escritos son esporádicos y, con frecuencia, tienen poco de literarios (así los *Carmina* de Saífos y Arvales, *Fasti*, *Commentarii*, *Annales Maximí* y diversos *tituli* y *elogia*, la archifamosa *fibula prenestina* y, en lo jurídico, la *Ley de las XII Tablas*, y, ya plenamente integrado en lo que entendemos por literatura, Apio Claudio el Ciego, a fines del s. IV a. C.). La cultura literaria latina propiamente dicha no surgirá hasta que, con ocasión de la expansión de Roma hacia el Sur, se produzca el contacto con el helenismo de la Magna Graecia, dando así lugar a una civilización grecolatina.

antiguos romanos no se habían consagrado más que a la agricultura y a la guerra, conjeturaba que ellos a su vez las habían recibido de otra nación docta y habían hecho uso de ellas sin dominarlas.

Y encuentro que son dos las naciones doctas de quienes pudieran recibirlas: los jonios y los etruscos. De la ciencia de los jonios no hay por qué explayarse en demasía, ya que entre ellos floreció la escuela filosófica italiana, muy docta, sin duda, y eminente. La doctrina de sus magníficos ritos<sup>6</sup>, por la que descollaban, confirma que los etruscos, por su parte, fueron un pueblo muy erudito. En efecto, la teología civil se ha cultivado allí donde se cultiva la teología natural; y son más augustas las religiones allí donde se tienen opiniones más dignas acerca de la Suma Divinidad; y por ello entre nosotros los cristianos son las ceremonias las más puras de todas, porque son los más santos de todos nuestros dogmas acerca de Dios. Mas también la arquitectura de los etruscos, mucho más simple que las restantes, proporciona un argumento de peso de que ellos, en geometría, precedieron a los griegos. La etimología, de un lado, da testimonio de que buena y gran parte de la lengua fue importada de los jonios a los latinos<sup>7</sup>. Y consta, de otro, que de los etruscos se procuraron los romanos el culto a los dioses<sup>8</sup> –y con él también las locuciones sacras– y las palabras pontificias<sup>9</sup>. Por ello con certeza conjeturo que los doctos orígenes de las palabras latinas provinieron de ambos pueblos; y por esta causa me di a desvelar la antiquísima sabiduría de los italianos, partiendo desde los orígenes de la propia lengua latina. Obra ésta no intentada hasta hoy, por lo que yo sé, mas digna quizás de contarse entre los anhelos de Francis Bacon<sup>10</sup>.

Platón, en efecto, se esforzó en el *Cratilo*<sup>11</sup> en acceder por esta misma vía a la antigua sabiduría de los griegos. Por esta razón, lo que llevaron a cabo Varrón en los *Orígenes*, Julio Escalígero en *De las causas de la lengua latina*, Francisco Sánchez en su *Minerva* y Gaspar Schopp en las notas a éste último dista mucho de nuestra empresa<sup>12</sup>. Pues ellos se esforzaron en desvelar las causas de la lengua y en aprehender su sistema a partir de la filosofía en la que habían sido instruidos y que cultivaban; nosotros en cambio, sin estar adscritos a escuela filosófica alguna<sup>13</sup>, vamos a indagar cuál haya sido la sabiduría de los antiguos italianos desde los propios orígenes de los vocablos.

6. Son, v. gr., de procedencia etrusca los métodos de adivinación de *augures* y, sobre todo, de *haruspices*.

7. Según la teoría del árbol genealógico, ambas lenguas proceden de una rama común: la italo-greca. Sin embargo, se propugna un origen griego del alfabeto latino, indirectamente, a través del etrusco.

8. «Roma es en realidad una creación etrusca. Los etruscos la han convertido en una auténtica polis y le han dado su religión peculiar» (L. Pericot y R. Ballester, *Historia de Roma*, Ed. Montaner y Simón, S.A. Barcelona, 1978, pág. 45).

9. Se ha visto una ascendencia etrusca incluso en el propio término *pontifex*, de origen y significado oscuros (¿*pontem facere?*).

10. En *De sapientia veterum liber* y en *De dignitate et augmentis scientiarum*. Véanse, a este respecto, así como en la subsiguiente referencia al *Cratilo* platónico, las palabras del propio Vico en su *Vita scritta da se medesimo*, en G. Vico, *Opere*, a cargo de Andrea Battistini, I Meridiani, A. Mondadori Editore, Milano, 1990, pág. 38.

11. Ya en el *Cratilo*, obra que corresponde a la época de su primer viaje a la Magna Graecia, alumbró Platón su teoría de las Ideas. Coincide Vico con Platón en la búsqueda de la sabiduría de un pueblo (el latino en el primer caso, el griego en el segundo) a través de los vocablos de su propia lengua. Platón concluye la imposibilidad de acceder a la verdad y a la esencia de las cosas mediante los orígenes de las palabras, de sus etimologías.

12. Todos ellos emprenden sus obras respectivas desde una visión íntima de la lengua de que se trata, una visión y un tratamiento, por así decir, meta-lingüístico. La falsedad de alguna de las etimologías que propugnan y de que se valen para la defensa de sus hipótesis ha sido –de forma intencionada o no– moneda corriente hasta épocas tan recientes como los comienzos del presente siglo. A este estado de cosas tampoco es ajeno el propio Vico (v. gr. la relación entre ἀλήθεια y θεός; la «verdad» y la «divinidad»: *Oratio inauguralis* II).

13. Resulta recurrente esta alusión de Vico a la necesidad de un punto de vista filosófico independiente de adscripción alguna y, sobre todo, de cualquier sometimiento a la autoridad de los maestros –el «ipse [magister] dixit» de los pitagóricos– por el mero hecho de serlo. Referencias a ello podemos encontrar, amén de en este pasaje, en el *De nostri temporis studiorum ratione*, III. Vid. también su Autobiografía, y nota 33 al *De mente heroica*. Cfr. Horacio, *Epistulae*, I, 1, 14: *Nullius addictus iurare in verba magistri, quo me cumque rapit tempestas, deferor hospes*. (No me vi obligado a jurar por las palabras de maestro alguno, me dejó llevar como huésped de paso adonde me arrebató la tempestad).

LIBRO PRIMERO  
O  
METAFÍSICO  
DEDICADO AL MUY NOBLE VARÓN  
PAOLO MATIA DORIA,  
ILUSTRÍSIMO FILÓSOFO

Y para comenzar resolví indagar en este primer libro aquellas locuciones que nos dan ocasión de conjeturar qué opiniones tenían los antiguos sabios de Italia sobre la verdad primera y la Suma Divinidad y sobre el ánimo humano, y dedicártelo, Paolo Matia Doria<sup>14</sup>, varón ilustrísimo, o, más bien, resolví tratar en este libro de cuestiones metafísicas a instancias tuyas, tú que, como corresponde a un filósofo eminentísimo por su linaje y saber, te deleitas, amén de en las restantes disciplinas filosóficas, en estos elevadísimos estudios, y los cultivas con la mayor magnanimidad y sabiduría. Pues es propio de un espíritu magnánimo el hecho de que, sin duda, admiras y elogias las preclaras meditaciones de otros sublimes filósofos, pero otras incluso mayores nos haces esperar, fundadamente, de ti y nos ofreces. Y no responde a una sabiduría menor el que seas el único de entre todos los filósofos más modernos en haber derivado la verdad primera hacia la utilidad humana, y en haberla encaminado por un lado hacia la mecánica, y por otro hacia la ciencia política, y formas a un príncipe incontaminado por todas las malas artes de gobierno, de las que imbuyeron a los suyos Cornelio Tácito<sup>15</sup> y Nicolás Maquiavelo: nada hay más conforme que esto con la ley cristiana y nada más deseable para la felicidad de los Estados. Mas éstos son méritos tuyos universales para con cualquiera, incluso aquél a quien haya llegado la sola fama de tu muy ilustre y preclaro nombre. Pero a ellos se agregan aquellos otros méritos tuyos personales para conmigo: el acogerme a mí y a lo mío, por tu singular humanidad, con la mayor benignidad, y haberme alentado –tú más que nadie– a estudios de esta índole. En efecto, tras la conversación que mantuve en tu casa el pasado año, en la sobremesa, en la que, partiendo de estos mismos orígenes de la lengua latina, emplazaba la naturaleza en un movimiento por el que, en virtud de la cuña<sup>16</sup>, cada cosa se ve impulsada por una fuerza centrípeta, y expulsada del centro por la fuerza inversa, la centrífuga, y que todas las cosas nacen, viven y mueren mediante un cierto movimiento de sístole y diástole, tú y los más eximios varones de esta ciudad por su ciencia, Agustín Ariano, Jacinto de Cristóforo y Nicolás Galizia, me aconsejasteis que acometiese tal empresa desde un principio, con objeto de que pareciese bien establecida, de forma reglada y ordenada. En consecuencia, perseverando en el mismo método de los orígenes del latín, he meditado sobre estas cuestiones metafísicas que te dedico personalmente por estas razones: pues de mis posteriores trabajos dedicaré algunos a estos tres muy preclaros hombres, en prueba de mi gratitud y de mi consideración más distinguida.

14. Autor de una *Difesa della metafisica contro il signor G. Locke*, en que sigue a Descartes y, en cierta medida, a Malebranche.

15. Desde un ángulo meramente ético puede resultar inteligible la crítica a Maquiavelo, mas no así a Tácito, por diversas razones: la función política de éste dista mucho de asemejarse a la de aquél; como historiador resulta digno de todo crédito debido a sus bien documentadas fuentes –si bien este extremo es censurable para Vico, dado que trata de las cosas «como son, no como debieran ser»–; y, finalmente, no cabe imputar la defensa de «malas artes de gobierno» y baja catadura moral a quien ha engendrado un aforismo como el de que «las legiones crean un desierto y lo llaman 'paz'» (Tácito, *Agricola*, XXX, 7: [las legiones] *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant.*), o a quien, con ocasión de presentar las condiciones ideales para el desarrollo de la elocuencia (*Didlogo de los oradores*, X, 4, donde, curiosamente, coincide con el propio Vico –*Oratio inauguralis V*– en la censura a la situación política de Esparta, y, si a ello vamos, con Aristóteles, en la *Política*, VII-II), lleva a cabo un tan encendido elogio de la libertad.

16. V. *op. cit.* en nota 10, final. La mención, aquí, de la cuña resulta extraña si entendemos por tal el peralte, pues la física de Descartes, en este aspecto, se ciñe casi exclusivamente al ejemplo simple, sin intervención de nuevos factores incidentes, de la honda agitada en círculos en el aire, impulsada por una fuerza centrífuga –que haría que si soltásemos en un instante dado la correa que la une a la mano, el proyectil saliese despedido en una línea recta tangente a la circunferencia descrita–, y otra centrífuga –que lo atrae al punto de sujeción–.

## CAPÍTULO I

## I

## SOBRE LO VERDADERO Y LO HECHO

Para los latinos era lo mismo «lo verdadero» y «lo hecho» - Qué sea «entender» - Qué «pensar» - Qué «razón» - Se ha dicho que el hombre era «partícipe de la razón» - Lo verdadero es lo propio hecho - Por qué está en Dios la verdad primera - Por qué es ésta infinita - Por qué es exactísima - Qué sea saber - El pensamiento es propio del hombre, la inteligencia de Dios - La verdad divina es una imagen tridimensional de las cosas, la humana bidimensional - La ciencia es el conocimiento del modo en que una cosa se produce - Por qué para los antiguos filósofos de Italia es lo mismo lo verdadero que lo hecho - En nuestra religión debemos distinguir entre ambos conceptos - Por qué la sabiduría divina fue llamada «Verbo».

Para los latinos *verum* [«lo verdadero»] y *factum* [«lo hecho»] son recíprocos, o, según suelen decir los escolásticos, son convertibles; y también para ellos es lo mismo *intelligere* [«entender»] que «leer perfectamente» y «conocer abiertamente»<sup>17</sup>. En cambio denominaban *cogitare* a lo que nosotros en lengua vernácula llamamos *pensare* y *andar raccogliendo*. *Ratio* [«razón»], de otro lado, significaba para ellos tanto una agrupación de elementos aritméticos como un don propio del hombre por el que se diferencia y eleva sobre los animales brutos<sup>18</sup>: vulgarmente describían al hombre como animal «partícipe de la razón», en modo alguno su dueño<sup>19</sup>. Por otra parte las ideas son símbolos y significantes de las cosas, tal como las palabras lo son de las ideas<sup>20</sup>: por ello, como el leer es privativo de aquél que abarca los elementos de la escritura de los que se componen las palabras, así entender es abarcar todos los elementos de una cosa, partiendo de los cuales se expresa una perfectísima idea de la misma.

De ello nos es dado conjeturar que los antiguos sabios de Italia llegaron a los siguientes principios acerca de lo verdadero: lo verdadero es lo propio hecho; y, consecuentemente, en Dios está la verdad primera, porque Dios es el primer Hacedor; infinita, puesto que es el Hacedor de todo; exactísima<sup>21</sup>, porque se representa tanto los elementos exteriores como interiores de las cosas, pues los contiene. De otro lado, saber es componer los elementos de las cosas: de donde el pensamiento es propio de la mente humana, y en cambio la inteligencia lo es de la divina<sup>22</sup>; porque Dios comprende dentro de sí todos los elementos de las cosas, tanto exteriores como interiores, pues los contiene y dispone: mas la mente humana, por ser finita y exterior a todas las demás cosas que no son ella misma, puede tan sólo tratar de agrupar los extremos de las cosas, pero nunca los abarca todos; de modo que puede pensar en las cosas, mas no entenderlas; y es, por ello, partícipe, mas no dueña de la razón.

Para ilustrar esto mismo con un símil, la verdad divina es una imagen tridimensional de las cosas, como un modelo; la humana es un esbozo lineal o imagen plana, como una pintura; y tal como la verdad divina es lo que Dios, en tanto que sabe, dispone y genera, así la verdad humana es lo que el hombre, en cuanto que conoce, compone y hace<sup>23</sup>: y de esa

17. Conocimiento perfecto éste que, como diré más adelante, es privativo de Dios.

18. *Ratio*, en efecto, significa en latín tanto lo que entendemos por «razón» como el conjunto de operaciones aritméticas que dan lugar a lo que denominamos «cálculo».

19. Esta diferencia la encontramos, amén de en Cicerón (*De officiis*, I, 30), también en Aristóteles, mas referida a los esclavos, «partícipes», aunque no «poseedores» de la razón, lo que los diferencia de los hombres libres (αἰσθάνεσθαι λόγου ἀλλὰ μὴ ἔχειν. *Política*, I-V).

20. Se revela aquí Vico, en cierta medida, como precursor de la dicotomía saussureana entre significante y significado: cosa, objeto (significado) / idea (significante) // idea, concepto (significado) / palabra [secuencia fonética, según Vico lo entiende] (significante).

21. Vía positiva o de atribución, coincidente, en este caso con la segunda y cuarta vías tomistas, de influencia claramente agustiniana y platónica.

22. El hombre puede pensar, mas no conocerlo todo por lo limitado de su mente. Como diré en la Conclusión: «... ni permite al hombre todas las verdades, ni todas se las niega».

23. Por ello, el hombre debe operar siguiendo el método sintético.

forma la ciencia es el conocimiento del género, o modo en que la cosa se hace, y por qué medio –siendo así que la mente conoce el modo, ya que compone los elementos– hacer la cosa; una cosa tridimensional Dios, pues comprende todo, y bidimensional el hombre, pues comprende lo más externo.

Para que tales disertaciones se puedan comparar con nuestra religión con mayor facilidad, es preciso saber que los antiguos filósofos de Italia pensaron que lo verdadero y lo hecho eran convertibles, pues creyeron en un mundo eterno; y por ello los filósofos paganos rindieron culto a una divinidad que siempre obró hacia fuera, lo que nuestra teología niega<sup>23bis</sup>. Por esta razón, en nuestra religión, en la que profesamos un mundo creado de la nada en el tiempo, debemos establecer, en este asunto, una distinción: la de que lo verdadero creado es convertible con lo hecho, y lo verdadero increado con lo generado<sup>24</sup>. De ese modo las Sagradas Escrituras, con elegancia divina en verdad, llamaron «Verbo»<sup>25</sup> a la Sabiduría de Dios, que contiene en Sí las ideas de todas las cosas y, por ende, los elementos de todas las ideas: porque en Él es lo mismo lo verdadero que la comprensión de todos los elementos, comprensión que compone este universo de cosas y que podría, si quisiese, fundar innumerables mundos: y de ellos, conocidos en su divina omnipotencia, nace el verbo real perfectísimo, que, siendo conocido desde la eternidad por el Padre, también desde la eternidad fue por Él generado.

## II

### DEL ORIGEN Y LA VERDAD DE LAS CIENCIAS

Por qué la teología revelada es la ciencia más cierta de todas - La ciencia humana es una suerte de anatomía de la naturaleza - Los objetos de las ciencias son distintos en Dios y en el hombre - Dios es el Ser, de Quien es privativo lo creado - Lo verdaderamente único es lo que no se puede multiplicar - Lo infinito está por encima del cuerpo, y no se contiene en lugar alguno - Lo que es raciocinio en el hombre, en Dios son obras - En el hombre está el libre albedrío, en Dios la voluntad ineluctable - «Dividir» y «disminuir» son lo mismo para los latinos - Método resolutorio - mediante silogismos es vano - mediante números, adivinatorio - mediante el fuego y los disolventes, tentativo - La abstracción ha nacido de un defecto de la mente humana - La abstracción es la madre de la ciencia humana - El hombre finge para sí una suerte de mundo de formas y números - Las matemáticas son una ciencia que opera - Dios define las cosas según la verdad - El hombre define los nombres - La «cuestión de la definición» y «del nombre» son lo mismo para los latinos - A la ciencia humana le ocurre lo que a la química - Las ciencias más útiles para el género humano son las más ciertas - Aquella ciencia en la que lo verdadero y lo hecho son convertibles resulta semejante a la divina - El criterio de lo verdadero es haberlo hecho - Por qué son menos ciertas las ciencias que más se sumergen en la materia - Se demuestran aquellas reflexiones físicas a las que se asemeja lo que operamos - Cuándo es convertible con lo bueno la verdad humana.

De tales principios de los antiguos sabios de Italia acerca de lo verdadero y de esta distinción, que en nuestra religión se acoge, entre lo *generado* y lo *hecho*, tenemos en primer lugar que, al estar tan sólo en Dios lo cabalmente verdadero, debemos profesar absolutamente la verdad que por Dios nos ha sido revelada; y no indagar su género, cómo es esa verdad, ya que de ningún modo podemos comprenderla. Desde ahí podemos retornar al origen de las ciencias humanas, y, en fin, obtener la norma para reconocer cuáles son verdaderas. Dios lo sabe todo, porque en Sí contiene los elementos de los que lo compone todo; el hom-

23bis. Atributos operativos *ad intra* (ciencia, voluntad) y *ad extra* (creación, conservación y providencia, que engloban la potencia divina). *Ad intra*: «desde la eternidad»; *ad extra*: «en el tiempo» (Cap. I B II, párr. último).

24. Sólo se puede comprender perfectamente lo que uno mismo ha hecho. Por ello lo verdadero y lo hecho en la naturaleza («física») sólo son convertibles en Dios. El hombre, en cambio, no posee en sí los elementos de los que las cosas se componen; así pues, debe recogerlos de fuera y componerlos (método sintético) para formarse las imágenes de las cosas. Sólo puede el hombre, pues, abarcar y entender enteramente lo por él mismo hecho o generado: la aritmética, la geometría, y, en definitiva, su propia historia.

25. Volverá sobre el tema en Cap. VIII, B II, referido al acto de la Creación.

bre, en cambio, se afana en saberlo dividiendo<sup>26</sup>. Así pues, la ciencia humana parece una suerte de anatomía de las obras de la naturaleza.

Y así, por poner un ejemplo ilustrativo, diseccionó al hombre en cuerpo y ánimo, y éste en intelecto y voluntad; y del cuerpo separó o, según dicen, abstraigo la figura, el movimiento, y de éstos, como de todas las demás cosas, extrajo el ser y el uno. Y la metafísica contempla el ente, la aritmética el uno y su multiplicación, la geometría la figura y sus dimensiones, la mecánica el movimiento desde la órbita, la física el movimiento desde el centro, la medicina el cuerpo, la lógica la razón, la moral la voluntad.

Mas respecto de esta anatomía de las cosas sucede lo mismo que con aquella otra anatomía habitual del cuerpo humano —en la que los más rigurosos físicos discrepan no poco sobre la situación, estructura y función de las partes—, que, al haberse coagulado los líquidos por efecto de la muerte, al cesar el movimiento y debido a la propia disección, tanto la situación como la estructura del cuerpo vivo se han perdido, por lo cual no se puede explorar la función de las mismas<sup>27</sup>.

Pues este ser, esta unidad, esta figura, el movimiento, el cuerpo, el intelecto, la voluntad, son una cosa en Dios, en Quien constituyen una unidad, y otra en el hombre, en quien están divididos: en Dios viven, en el hombre perecen. En efecto, siéndolo Dios todo «con eminencia»<sup>28</sup>, según dicen los teólogos cristianos, y al no alterarlo en nada la perenne generación y corrupción de los seres, pues en nada lo acrecientan ni lo disminuyen<sup>29</sup>, los seres finitos y creados son disposiciones del Ser infinito y eterno, de modo que sólo Dios es verdaderamente Ser, las demás cosas son más bien privativas del Ser. Por ello Platón, cuando dice «ser» con valor absoluto, entiende por ello la Suma Divinidad. Mas ¿para qué necesitamos del testimonio de Platón, cuando el propio Dios se nos define: «El que soy», «El que es»<sup>30</sup>, como si, ante Él, todas y cada una de las cosas no fueran<sup>31</sup>. Y nuestros ascetas, o metafísicos cristianos, predicán así: nosotros, por grandes que seamos, y cualquiera que sea la causa por la que lo seamos, somos nada en comparación con Dios. Y siendo únicamente Dios el Uno, por ser infinito (y lo infinito no se puede multiplicar), la unidad creada perece en comparación con Él: y por esto mismo perece ante Él el cuerpo, pues lo inmenso no admite medida; perece el movimiento —que se define en un lugar—, porque perece el cuerpo, y el lugar es ocupado por el cuerpo<sup>32</sup>; y perece esta razón humana, porque, al tener Dios dentro de Sí lo que entiende, y teniéndolo todo presente, lo que en nosotros es raciocinio en Dios son obras<sup>33</sup>; y por último, esta voluntad nuestra se doblega con facilidad, en tanto que en Dios, no habiéndose propuesto ningún otro fin más que a Sí mismo, y siendo éste óptimo, su voluntad es ineluctable<sup>34</sup>.

Y observamos un vestigio de estas cosas que disertamos en las locuciones latinas: pues el mismo verbo *minuere*<sup>35</sup> significa disminución y división; como si las cosas que divi-

26. Debe, pues, el hombre dividir (análisis) para saber y componer (síntesis) para hacer.

27. Este párrafo, así como más adelante, al definir *minuere*, y algunos pasajes de las *Oraciones* inaugurales, son, en buena medida, un trasunto del heraclítico πάντα ῥετ.

28. Vía de eminencia.

29. V. nota 137.

30. Cfr. Éxodo, III, 14.

31. San Agustín: *Enarratio in Psalmis*, CXXXIV, 4: *Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea, quae facta sunt, non sint* (En efecto, él es, como si, en comparación con él, las cosas que han sido creadas no fueran).

32. El movimiento no es más que un accidente del cuerpo, por completo ajeno a su esencia y sin existencia independiente.

33. Reitera Vico su argumentación: sólo en Dios es convertible lo verdadero con lo creado, puesto que sólo Él posee en Sí los elementos de los que compone las cosas; elementos éstos que están fuera del hombre, quien, por ello, sólo puede pensarlos. Es así como en el hombre es raciocinio lo que en Dios son obras.

34. Quinta vía tomista o argumento de carácter teleológico.

35. Cfr. notas 26 y 27.

dimos no fuesen ya las que eran como compuestos, sino disminuidas, mutadas, corruptas. ¿Será acaso ésta la razón por la cual el método que llaman «resolutivo» – y que tanto se celebra por los aristotélicos–, mediante géneros y silogismos, resulta vano; mediante números –el que nos enseña el álgebra– es adivinatorio; mediante el fuego y los disolventes –por el que marcha la química–, va a tientas?

Por todo ello, en consecuencia, al advertir por fin el hombre, mientras trataba de investigar la naturaleza de las cosas, que de ningún modo le resultaba ésta asequible, puesto que no tiene dentro de sí los elementos de los que están compuestas las cosas, y que ello sucede por lo limitado de su mente, pues todo lo tiene fuera de sí, convirtió en aplicaciones útiles este defecto de su mente, y mediante lo que llaman abstracción fingió para sí dos cosas: el punto, al que poder describir, y el uno, al que poder multiplicar. Mas ambos son ficticios: en efecto, el punto, si lo describes, ya no es punto; el uno, si lo multiplicas, deja de ser uno. Por añadidura se tomó la libertad de proseguir desde ellos hasta el infinito, de modo que pudiese trazar líneas hasta la inmensidad y multiplicar el uno infinitas veces. Y de ese modo se construyó una suerte de mundo de formas y números al que poder abarcar por entero dentro de sí; y alargando, acortando o combinando líneas, sumando, restando u operando con números lleva a cabo infinitas obras, porque conoce dentro de sí infinitas verdades<sup>36</sup>.

Y no sólo en los problemas sino incluso en los propios teoremas, que vulgarmente se piensa que se contienen en la sola contemplación, es necesario operar. En efecto, mientras la mente reúne los elementos de esa verdad que contempla, no puede suceder que deje de hacer las verdades que conoce. Además, puesto que el físico no puede definir las cosas según la verdad, esto es, asignar a cada cosa su propia naturaleza, y hacerlas de acuerdo con la verdad –pues esto es privativo de Dios, no del hombre–, define los propios nombres y, a imagen de Dios, sin basarse en cosa alguna, crea como de la nada el punto, la línea, la superficie: de modo que, con el nombre de «punto» entiende un quid que no tiene partes; bajo la apelación de «línea» una prolongación del punto o longitud, carente de anchura y de altura; bajo la acepción de «superficie», el encuentro de dos líneas distintas en un solo punto, o anchura junto con longitud, privada de altura<sup>37</sup>. Y así, al estarle vedado el poseer los elementos de las cosas, de los que éstas ciertamente nacen, finge para sí los elementos de las palabras de los que se evocan las ideas sin controversia alguna. Y también de esto se percataron claramente los sabios autores de la lengua latina, ya que sabemos que los romanos usaron indistintamente las locuciones «cuestión del nombre» y «de la definición»; y creían buscar la definición al inquirir qué se evocaba en la generalidad de las mentes humanas al pronunciar la palabra<sup>38</sup>.

Por ello se puede ver que a la ciencia humana le ha ocurrido lo mismo que a la química: pues tal como ésta, mientras se afana en un objeto absolutamente vano, alumbró, más allá de su propósito, la «espargírica»<sup>39</sup>, el arte de operar más útil para el género humano, así la

36. La geometría y la aritmética. Cfr. nota 24.

37. Siguiendo a los pitagóricos en la representación de la unidad por el punto, el número binario por la línea, el ternario por la superficie. En su *Autobiografía*, Vico considera que probablemente, al ser el triángulo la figura compuesta más simple –por estar configurado sólo por tres líneas–, los egipcios, a los que tanto deben los pitagóricos, dieron forma a la pirámide como sólido procedente del número cuaternario. Aquí, en cambio, prescinde de éste último, probablemente para proporcionar mayor eficacia visual al símil que propone (en Cap. I B I, párr. 3) de una ciencia divina tridimensional, cual un sólido, y una ciencia humana bidimensional, como una superficie.

38. Nueva alusión (v. nota 20) a la estrecha relación existente entre el significante y el significado. Ante la vieja cuestión aristotélica de si el lenguaje lo es por naturaleza (φύσει) o por convención (θέσει), Vico parece decantarse en las líneas inmediatamente anteriores por la segunda opción («...[el hombre] finge para sí los elementos de las palabras de los que se evocan las ideas...»).

39. Suerte de antigua farmacología, deudora en buena medida de la alquimia, consistente en aplicar a la curación de las enfermedades remedios y medicamentos de origen químico. Encontramos referencias a ella en Paracelso.

curiosidad humana, mientras investiga lo verdadero –lo que, por naturaleza, le ha sido negado–, generó dos ciencias utilísimas a la comunidad humana: la aritmética y la geometría, y de ellas engendró la mecánica, progenitora de todas las artes necesarias para el género humano. Así pues, ya que la ciencia humana ha nacido de un defecto de nuestra mente, a saber, su mayúscula limitación, por la que se encuentra fuera de todas las cosas y por la que no contiene lo que aspira a conocer, y, puesto que no lo contiene, no opera las verdades que estudia<sup>40</sup>, son las más ciertas aquellas ciencias que lustran este pecado original y resultan, en su forma de operar, similares a la ciencia divina, pues en ellas lo verdadero y lo hecho son convertibles.

Y de lo que hasta aquí hemos disertado podemos colegir con todo fundamento que el criterio y la regla de lo verdadero es haberlo hecho: de ahí que nuestra idea clara y distinta de la mente<sup>41</sup> no pueda ser criterio, no ya de las restantes verdades, sino incluso de la propia mente; pues, mientras la mente se conoce, no hace, y, puesto que no hace, desconoce el género o la forma en que se conoce. Y siendo así que la ciencia humana nace de la abstracción, por ello las ciencias son menos ciertas según se sumergen más unas que otras en la materia corpórea<sup>42</sup>: de modo que es menos cierta la física que la mecánica, porque la mecánica contempla el movimiento externo, de las circunferencias, y la física el interno, de los centros; menos cierta la moral que la física, porque la física considera los movimientos internos de los cuerpos, que son por naturaleza, y ésta es cierta; la moral escruta los movimientos de los ánimos, que son profundísimos y provienen, en buena medida, del capricho, que es infinito. Y de ahí que en física se prueban aquellas lucubraciones a las que experimentamos algo similar; y por ello se tienen por brillantísimas las reflexiones sobre la naturaleza –y son acogidas con el mayor consenso de todos– si les aportamos experimentos<sup>43</sup> en que hacemos algo semejante a ella.

Y, en una palabra, para concluir, así es convertible lo verdadero con lo bueno, si lo que se conoce como verdadero tiene también su ser de la mente por la que es conocido; y así es la ciencia humana imitadora de la divina, por la que Dios, mientras conoce lo verdadero, lo genera desde la eternidad hacia *dentro* y lo hace hacia *fuera* en el tiempo<sup>44</sup>. Y el criterio de lo verdadero, tal como en Dios es haber comunicado la bondad a sus pensamientos durante la creación: «vio Dios que eran buenos»<sup>45</sup>, así se ha dispuesto que sea en los hombres el haber hecho las que conocemos como verdades. Mas, para que estas cuestiones se sitúen en lugar más seguro, deben ser defendidas de dogmáticos y escépticos.

### III

#### DE LA VERDAD PRIMERA, SOBRE LA QUE MEDITA RENÉ DESCARTES

La metafísica confiere su sujeto a las otras ciencias, a cada una el suyo - Cuál sea la línea fronteriza entre dogmáticos y escépticos - El genio falaz de Descartes es lo mismo que el sueño enviado por la divinidad de los estoicos - y que el Mercurio que se finge Sosia en el *Amphitruo* de Plauto - La consciencia es cosa distinta de la ciencia - Qué es la ciencia - Qué la consciencia - Las causas del pensamiento están ocultas - Y ello especialmente en nuestra religión - La mente humana es representada por nuestros metafísicos como semejante a una araña - Si de la consciencia de pensar puede nacer la ciencia del ser - Qué sería saber según los escépticos.

40. No es, pues, convertible en la ciencia humana lo hecho («...no opera...») con lo verdadero.

41. Contra Descartes: «...las cosas concebidas con mucha claridad y distinción son todas verdaderas...» (*Discurso sobre el método*, p. IV).

42. ...y ello por tres razones, a saber: a) lo limitado de la mente humana, por lo que no posee en sí los elementos de que se componen las cosas; b) «nuestra idea clara y distinta...», por la que vemos los elementos de forma diferenciada, aislados del universo; c) la inmersión de la ciencia humana en la materia corpórea.

43. La física experimental se encuentra en esta época en pleno apogeo.

44. Cfr. nota 23 bis.

45. Cfr. Génesis, 1-31.



Los dogmáticos de nuestra época, ante la metafísica, ponen en duda todas las verdades, no sólo aquéllas que incumben al curso de la vida, como las morales y las mecánicas, sino también las físicas, e incluso las matemáticas: pues nos enseñan que es la metafísica la única que nos da una verdad indudable, y de ella, como de una fuente, se derivan las segundas verdades a las otras ciencias; pues, al no demostrar ser lo que es ninguna verdad de las restantes ciencias, y al ser una cosa su mente y otra distinta su cuerpo, en nada son ciertas respecto de los sujetos sobre los que versan. Por ello estiman que la metafísica confiere al resto de las ciencias sus propios fundamentos, a cada una el suyo. Y así su gran meditador prescribe que quien quiera iniciarse en sus misterios acuda limpio<sup>46</sup>, no sólo de las creencias o, como dicen, prejuicios que concibieron desde la infancia a través de los sentidos, como falaces mensajeros<sup>47</sup>, sino incluso de todas las verdades que habían previamente aprendido por las demás ciencias; y, puesto que no nos es dado olvidar, que se aplique a oír a los metafísicos con una mente, si no ya como una *tabula rasa*<sup>48</sup>, al menos como un libro cerrado que abra más tarde, a mejor luz. Así pues, la línea fronteriza que separa a dogmáticos de escépticos será la verdad primera, que nos desvela su metafísica. Y cuál sea aquella línea nos lo enseña así el máximo filósofo.

El hombre puede poner en duda si siente, si vive o si es extenso, y, en suma, si en verdad es; y en argumentación de ello invoca la ayuda de cierto genio falaz<sup>49</sup> que puede engañarnos, del mismo modo en que el estoico en las *Cuestiones Académicas* de Cicerón<sup>50</sup>, para probar lo mismo, recurre a un *deus ex machina*<sup>51</sup> y se sirve de un sueño enviado por la divinidad. Mas de ningún modo puede alguien no ser consciente de que piensa, y, de tal consciencia de que piensa, no colegir con certeza que es. Por ello Descartes nos pone de manifiesto que la primera verdad es ésta: «Pienso, luego soy»<sup>52</sup>. Y en verdad el plautino Sosia, movido a dudar de sí mismo, de si es, por Mercurio, que había asumido su propia imagen –del mismo modo que el genio falaz de Descartes o el sueño enviado por la divinidad del estoico–, meditando sobre la misma cuestión, confía en esta primera verdad.

«Ciertamente, por Pólux, cuando contemplo a aquél y reconozco mi imagen, tal como la he visto con frecuencia en el espejo, se me asemeja en exceso. Y tiene mi mismo sombrero y vestido: tanto se me parece como yo mismo: pantorrillas, pies, estatura, corte de pelo, ojos, nariz, dientes, labios, mejillas, mentón, barba, cuello: todo, ¿para qué decir más? Si tiene la espalda llena de cicatrices, no hay mayor parecido. Pero cuando lo pienso, con seguridad soy el que siempre fui»<sup>53</sup>.

46. Utiliza Vico, de hecho, términos adoptados de los ritos iniciáticos recogidos en la *Ley de las XII Tablas*: «sacris initiari», «castum adire».

47. «Como los sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no había nada similar a lo que ellos nos hacen imaginar...», «...decidí fingir que todo lo que había penetrado en mi espíritu no encerraba más verdad que las ilusiones de los sueños» (*Discurso sobre el método*, p. IV).

48. Según la Escolástica, antes de recibir impresiones sensibles, nuestro entendimiento es *sicut tabula rasa qua nihil est scriptum*, haciendo suyo un aforismo que se remonta a Aristóteles.

49. Descartes, *Meditaciones*, I.

50. *Academicæ quaestiones*, II-15 al 17.

51. Recurso literario, propio del drama griego y muy utilizado en el teatro grecolatino, por el que –mediante un artilugio– se hacía descender a escena a una divinidad que resolvía la situación. Figuradamente, se trata de un desenlace más feliz que verosímil. Encontramos una alusión en el mismo sentido en el *De nostri...*, V («...y no hagamos intervenir a un dios...»).

52. Sobre el pensamiento de Vico acerca del principio cartesiano «Cogito, ergo sum», véase el Cap. VI de esta misma obra *De antiqüissima...*, en que objeta a Malebranche en relación con el mismo tema (apartándose en ello del muy encomiado Paolo Matia Doria, a quien va dedicada), así como su conclusión –que de ello hace derivar– de la existencia de Dios en *Oratio inauguralis I*.

53. Cfr. Plauto, *Amphitruo*, 441-447. En el aparato crítico se consideran hoy más aceptables otras lecturas del último verso. Aun pudiendo sintácticamente entenderse en general como proposición causal («porque») o temporal («cuando»), la referencia nos parece fuera de contexto si observamos los antecedentes y consecuentes de los versos plautinos citados, pues Sosia no duda de si es, sino de si es él mismo. No se trata, por tanto, de un «soy, porque pienso», o «pienso, luego soy», sino de «cuando pienso en ello, sé con seguridad que soy el que siempre he sido».

Pero el escéptico no duda de que piensa; más aún, manifiesta que es tan cierto que le parece verlo, y con tanta firmeza que lo defiende incluso con sofismas y argucias; y no duda de que él es; es más, procura salir bien parado dejando en suspenso el asenso<sup>54</sup>, para no añadir a los inconvenientes que comportan las cosas mismas aquéllos otros de la opinión. Mas sostiene que la certidumbre de que piensa es consciencia<sup>55</sup>, no ciencia, y un conocimiento vulgar, susceptible de acaecerle a cualquier indocto —como Sosia—, y no una verdad rara y exquisita que necesite de tan gran meditación del mayor filósofo para que se la encuentre. En efecto, saber es estar en posesión del género o forma en que la cosa se origina; en cambio la consciencia es de aquellas cosas cuyo género o forma no podemos demostrar; de modo que, por doquier, en la vida cotidiana ponemos a la consciencia por testigo de las cosas de las que no nos es dado presentar señal o argumento alguno. Pero, aunque el escéptico sea consciente de que piensa, ignora, no obstante, las causas del pensamiento, o de qué forma el pensamiento se origina; y aún más confesaría que lo ignora hoy en día, cuando en nuestra religión profesamos que el alma humana es algo puro de toda corporeidad.

De donde aquellas zarzas y espinas contra las que se batan y con las que se punzan recíprocamente los muy sutiles metafísicos de nuestra época, mientras investigan de qué modo actúa la mente humana en el cuerpo y el cuerpo en la mente, siendo así que sólo los cuerpos pueden tocar y ser tocados por otros cuerpos<sup>56</sup>. Obligados por estas dificultades recurrentes, como un artificio, a una oculta ley de Dios, la de que los nervios estimulan la mente cuando son movidos por objetos externos; y la mente tensa los nervios cuando el obrar le place. Y así se figuran la mente humana como una araña quieta en la glándula pineal<sup>57</sup> tal como aquélla en el centro de su tela; y cuando, desde algún lugar cualquier hilo de la tela resulta movido, la araña lo siente; y en cambio cuando, sin moverse la tela, la araña presiente el momento oportuno, mueve todos los hilos de su tela. Y traen a colación esta ley oculta porque ignoran la forma en que se produce el pensamiento, y por ello afirmará el escéptico que no está en posesión de la ciencia del pensar.

Pero replicará el dogmático que el escéptico adquiere la ciencia del ser de la consciencia del pensar, pues de la consciencia del pensar nace la irrefutable certidumbre del ser. Y nadie puede estar absolutamente cierto de que es si no elabora su ser de una cosa de la que no pueda dudar. Así pues, el escéptico no está cierto de que es porque no lo colige de una cosa absolutamente indudable. Mas ante esto el escéptico negará que de la consciencia del pensar se adquiera la ciencia del ser. Pues sostiene que saber es conocer las causas de las que nace la cosa; pero yo, que pienso, soy mente y cuerpo; y, si el pensamiento fuese la causa de que yo sea, el pensamiento sería la causa del cuerpo. Mas son cuerpos los que no piensan. Y yo, puesto que consto de cuerpo y mente, pienso a causa de ambos; de modo que el cuerpo y la mente unidos son la causa del pensamiento: pues si yo sólo fuese cuerpo, no pensaría; si, en cambio, sólo fuera mente, entendería. Y en verdad el pensar no es la causa de que yo sea mente, sino la señal de ello<sup>58</sup>; mas la señal no es la causa; en efecto, el escéptico sensato no negará la certidumbre de las señales; sí, en cambio, la de las causas.

54. El «asenso» filosófico. A ello dedica Cicerón un amplio pasaje del l. II de las *Academicæ questiones*. Hay una actividad perceptiva, según la Escolástica, de las verdades universales a las cuales el entendimiento asiente en cuanto se le ofrecen: son las llamadas *per se notae*.

55. Frente a la ciencia, que se propugna como conocimiento de unas verdades objetivas, la consciencia —etimológicamente— tiene un origen subjetivo, si bien puede derivar en común, general o colectiva. La ciencia se adquiere o se alcanza, la consciencia —como un accidente— sobreviene o «acaece».

56. Problema éste que dejó planteado Descartes.

57. La amplia transcendencia que se dio a la glándula pineal se debe, de un lado, a su misteriosa función —aún no totalmente definida—, y, de otro, a su ubicación —situada en el centro del cerebro y en su parte frontal: «...desde su atalaya...», dice Vico—.

58. Se trata, pues, de un mero indicio, por el que lograr, no ya saber que se es, sino sólo ser consciente de ello. V. nota 55.

## IV CONTRA LOS ESCÉPTICOS

Dios es la comprensión de todas las causas - La ciencia divina es la regla de la humana.

No existe ninguna otra vía expedita, por la que poder arrancar de raíz el escepticismo, salvo que el criterio de lo verdadero sea haberlo hecho. En efecto, manifiestan reiteradamente ellos [los escépticos] que las cosas les parecen, mas ignoran qué sean en realidad<sup>59</sup>: confiesan los efectos y, por ello, conceden que éstos tienen sus causas; pero niegan saber las causas, porque ignoran los géneros o formas en que cada cosa se hace. Estas concesiones tuyas puedes volverlas contra ellos mismos de la siguiente forma: esta comprensión de las causas en la que se contienen todos los géneros, o todas las formas, en los que se dan todos los efectos cuyos simulacros confiesan los escépticos que se ofrecen a sus mentes, y que ignoran qué sean en realidad, es la primera verdad, pues comprende todas las causas, entre las que se contienen también las últimas; y, puesto que las comprende todas, es anterior al cuerpo, del que es causa, y, por ende, es un quid espiritual, esto es, Dios<sup>60</sup>, y el Dios ciertamente que profesamos los cristianos, ante cuya norma de verdad debemos medir las verdades humanas<sup>61</sup>; y son, sin duda, verdades humanas aquéllas cuyos elementos nos representamos nosotros mismos, los contenemos en nuestro interior y los proseguimos hasta el infinito mediante postulados; y, cuando los componemos, hacemos las verdades que conocemos componiéndolos; y por todo ello conocemos el género o la forma en que las hacemos.

### CAPÍTULO II

#### DE LOS GÉNEROS O IDEAS

«Género» y «forma» son una misma cosa para los latinos - *Species* significa tanto «individuo» como «simulacro» - En qué forma son infinitos los géneros - La forma metafísica es la forma plástica, la forma física es la forma seminal - Las formas físicas se han formado a partir de las metafísicas - Utilidad de las formas - Por qué la geometría a través de las formas es muy cierta no sólo en sus procedimientos, sino también en su obra - Por qué aquella otra [ geometría ] mediante especies es cierta en su obra e incierta en sus procedimientos - Por qué las artes ideales son con certeza dueñas de su fin - Por qué no lo son también las conjeturales - Inutilidad de los géneros aristotélicos - Por qué son las ciencias, cuanto más genéricas, menos útiles - Ventajas de la física experimental - A los juristas se los valora no por las reglas, sino por las excepciones - Los mejores oradores son los que se ciñen a las cuestiones propias de la causa - ¿Quiénes, de entre los historiadores, son los útiles? - A los buenos imitadores se los observa en la mejora de los aspectos secundarios - De donde las escalas de las ideas de Platón - La sabiduría no es de aquellas cosas que se contienen en el género - Cómo los géneros son materia de la metafísica - Acusada diferencia entre la materia de la física y la de la metafísica - Inconvenientes de los universales: en la jurisprudencia; en la medicina; en la vida cotidiana - Todos los errores derivados de la homonimia deben ser referidos a los géneros - Los hombres rehuyen naturalmente la homonimia - Sobre si los géneros inducen a error a los filósofos más de lo que inducen al vulgo a los prejuicios - Qué significa «*certum*» para los latinos -> Lo verdadero» y « lo equitativo» son lo mismo para los latinos - El hombre, puesto que ni es nada ni lo es todo, percibe algo, mas no el infinito - Los universales tienen cierta forma de arquetipos.

Los latinos, cuando dicen *genus* entienden «forma» y cuando dicen *species* lo hacen en un doble sentido, tanto lo que la Escolástica llama «individuo» como «simulacro» o «apariencia». En lo que respecta a los géneros, todas las escuelas filosóficas convienen en

<sup>59</sup>. Véase a este respecto, el pasaje de Cicerón citado en nota 50.

<sup>60</sup>. Cfr. *Oratio inauguralis* I.

<sup>61</sup>. Esto es, que lo verdadero sea convertible con lo hecho.

que éstos son infinitos. Por tanto, los antiguos filósofos de Italia deben haber opinado que los géneros son formas infinitas, no por su extensión, sino por su perfección<sup>62</sup>, y, en tanto que infinitos, existentes sólo en Dios; en cambio las especies, o cosas particulares, son simulacros hechos a imagen de esas formas<sup>63</sup>. Y, sin duda, si lo verdadero era para los antiguos filósofos de Italia lo mismo que lo hecho, los géneros de las cosas deben haber sido, no los universales de la Escolástica, sino las formas.

Entiendo por formas las metafísicas, que son tan distintas de las físicas como la forma plástica de la forma seminal<sup>64</sup>. En efecto, la forma plástica, mientras algo se modela de acuerdo con ella, permanece idéntica es siempre más perfecta que lo modelado<sup>65</sup>; la forma seminal, mientras se desarrolla de día en día, cambia y se perfecciona más; de modo que las formas físicas se han formado a partir de las metafísicas. Y resulta fácil discernir, si comparamos la utilidad de unos y otros, que los géneros deben ser considerados infinitos, no por su extensión, sino por su perfección. Pues la geometría, que se enseña por el método sintético, esto es, por las formas, es certísima tanto en su obra como en sus procedimientos por esto: porque, procediendo de lo mínimo al infinito mediante sus postulados, enseña el modo de componer los elementos de los que se forman las verdades que demuestra<sup>66</sup>; y enseña el modo de componer los elementos por esto: porque el hombre tiene en su interior los elementos que enseña. Mas por esto mismo el análisis, aunque nos ofrece una obra propia cierta, es incierto, sin embargo, en sus procedimientos; porque enfoca la cosa desde el infinito, y desde allí desciende a lo más pequeño; pues bien, nos es posible descubrirlo todo desde el infinito, mas no se nos da el método con que poder hacerlo.

De otro lado, con más certeza se dirigen al fin que se han propuesto las artes que enseñan los géneros o modos en que las cosas se hacen, como la pintura, escultura, plástica, arquitectura, que las que no los enseñan, como todas las conjeturales, entre las que se encuentran la oratoria, la política, la medicina; y aquéllas los enseñan porque versan en torno a prototipos que la mente humana contiene en su interior; no los enseñan éstas porque el hombre no tiene dentro de sí ninguna forma de las cosas que conjetura. Y ya que las formas son individuales, pues una sola línea – sea larga, ancha o alta– de más o de menos, deforma la faz de tal modo que no puede uno saber si es la misma, resulta de ello que las ciencias o artes, cuanto más se elevan sobre los géneros, no platónicos, sino aristotélicos, más confunden las formas, y cuanto más magníficas aparecen, tanto menos útiles resultan ser. Por esta razón tiene hoy poco eco la física de Aristóteles, porque es demasiado universal; cuando, por el contrario, han enriquecido al género humano con innumerables verdades nuevas el fuego y la máquina, instrumentos de los que usa la moderna física, una física experimental de cosas que se asemejan a las obras peculiares de la naturaleza<sup>67</sup>. Y de ahí también que en la jurisprudencia no se valore a aquél que, por su feliz memoria, se sabe el derecho positivo, esto es, el más elevado y general de las reglas, sino a aquél otro que, con agudo

62. Dios repugna toda extensión o medida y su perfección es infinita (un «cúmulo de todas las perfecciones» dirá en la *Oratio* I); método de sublimación o «vía de eminencia», a la que alude en las páginas subsiguientes, y que fue llevada a su culmen por Duns Escoto en su concepto de «infinitud radical» como atributo divino.

63. Reminiscencias de la teoría de las Ideas platónicas.

64. La forma plástica –dirá en otro lugar– es la del plasma con el que el alfarero configura su modelo, y de ella deriva la seminal. Así, Dios creó al hombre del «admirable barro alfarero de Damasco»: *Oratio inauguralis III*.

65. Se trata de un proceso decadente: «la forma plástica... es siempre más perfecta que lo modelado», así como «siempre son mejores los modelos que las copias» (v. *infra*).

66. Es decir, es certísima la geometría porque, como expone anteriormente, se trata de una ciencia humana que opera por el método sintético (Cap. II, final) o de composición, según la regla de la divina.

67. Y son muy celebrados, dice más tarde, aquellos experimentos de la física en que hacemos algo similar a las obras de la naturaleza.

juicio, ve en las causas las últimas perístasis o circunstancias de los hechos que merezcan la equidad, es decir, las excepciones por las que verse eximidos de la ley universal<sup>68</sup>. Y no son los mejores oradores aquéllos que vagan por lugares comunes, sino los que –para utilizar el juicio y la frase de Cicerón– «se ciñen a sus asuntos propios». Ni son historiadores útiles quienes narran más *grosso modo* los hechos y las causas genéricas, sino los que persiguen las últimas circunstancias de los hechos y revelan las peculiaridades de las causas<sup>69</sup>. Y en las artes que consisten en la imitación, como la pintura, escultura, plástica o poética, destacan quienes adornan un arquetipo, tomado de una naturaleza vulgar, con detalles no vulgares, sino nuevos y sorprendentes; o matizan y hacen suyo el expresado por otro artista con detalles propios y mejores. Y, sin duda, ya que pueden conformarse algunos de estos arquetipos mejores que otros –pues siempre son mejores los modelos que las copias<sup>70</sup>–, los platónicos construyen aquellas escalas de ideas, y mediante ideas más y más perfectas, como por pedañs, ascienden a Dios Óptimo Máximo, que en Sí contiene las mejores de todas.

Es más, incluso la propia sabiduría no es otra cosa sino pericia en hacer lo debido, por la que en todas las nuevas situaciones el sabio habla y se conduce de modo que no puede acomodarse nada, tomado de parte alguna, que sea tan apropiado a tal propósito<sup>71</sup>. Así pues, el sabio, con el prolongado y abundante uso de cosas honestas y útiles<sup>72</sup>, troca su mente en, por así decir, sumisa para recibir las imágenes expresas de las cosas nuevas tal como son en sí mismas; y está preparado, según el momento, para hablar y conducirse en todas las circunstancias con dignidad, del mismo modo en que el valiente tiene su ánimo presto ante cualquier terror inesperado<sup>73</sup>. Pues bien, las cosas nuevas, sorprendentes, inesperadas, no son previstas por aquellos géneros universales. A este respecto habla con bastante propiedad la Escolástica cuando dice que los géneros son materia metafísica, si por ello se entiende que la mente, mediante los géneros, deviene informe en cierto modo, para con mayor facilidad vestirse con las formas de las especies. Lo que, sin duda, se revela como verdadero; pues percibe con mayor facilidad los hechos y asuntos –como conviene que se los perciba– quien está en posesión de los géneros e ideas de las cosas que quien ha instruido su mente en las formas particulares y, desde éstas, considera otras formas particulares también: pues una cosa formada difícilmente se adapta a otra cosa formada. Por lo cual es peligroso juzgar mediante ejemplos o deliberar mediante ejemplos, pues nunca, o en muy contadas ocasiones, las circunstancias de las cosas coinciden en todos sus extremos<sup>74</sup>. Y esto establece una diferencia entre la materia física y la metafísica. Cualquiera que sea la forma particular que la materia física produzca, produce la mejor; puesto que, por el método en que la produce, ésta era única entre todas. La materia metafísica, en cambio, puesto que las formas particulares son imperfectas, contiene la forma mejor en el propio género o idea<sup>75</sup>.

68. Véase lo que, al respecto, dice en *De nostri temporis studiorum ratione*, XI, relativo a la jurisprudencia.

69. Búsqueda de las causas históricas que, trascendiendo el mero relato de los hechos, en la historiografía occidental tiene su origen en Tucídides, el primero en distinguir πρόφοσις de αἰτία.

70. V. *De nostri...*, XII.

71. Según se revela en este pasaje y en muchos otros (*passim*) se trata de una prudencia práctica.

72. De la dicotomía o la identidad entre «lo honesto» y «lo útil», v. Cicerón, *De officiis*, L. III, de quien toma Vico buena parte de los argumentos para sus *Orationes inaugurales*.

73. Vid., sobre el mismo tema, *De nostri...*, X, así como la *Or. inaug.*, V, referida a las normas bélicas, donde reitera la misma idea.

74. Trátase, pues, de un proceso inductivo por el que de lo particular se llega a lo general para proyectarse luego sobre otro particular.

75. La naturaleza («física») es la creación de Dios, por lo que en Él se encuentran sus géneros, y sus formas particulares deben ser, amén de únicas, las mejores, en tanto que son creación divina. Las formas particulares en metafísica son, en cambio, imperfectas, en tanto que plasmaciones o simulacros de una idea superior.

Hemos visto las utilidades de las formas; expongamos ahora los inconvenientes de los universales. Hablar con palabras universales es propio de niños pequeños o de bárbaros. En la jurisprudencia, sobre todo, muy a menudo se yerra bajo el propio derecho positivo, o bajo la autoridad de las reglas. En medicina, quienes avanzan directamente de una tesis a otra, se afanan más en que no se corrompan los sistemas que en que sanen los enfermos. En la vida cotidiana, ¿con cuánta frecuencia cometen error los que dispusieron la suya mediante proposiciones<sup>76</sup>? Acerca de éstos la locución griega se nos ha transformado en otra vernácula, por la que llamamos a esos hombres «temáticos».

En filosofía, todos los errores nacen de homónimos, vulgarmente términos equívocos. Los equívocos, con todo, no son otra cosa sino voces comunes a muchas cosas; pues sin los géneros no habría equívocos; los hombres, en efecto, sienten una aversión natural por la homonimia; prueba de ello es que un niño al que se ha mandado que llame a Ticio, sin especificar, cuando hay dos con este nombre, puesto que la naturaleza tiende a lo particular, al instante plantea: —¿A cuál de los dos Ticios quieres que llame? —Así pues, no sé si no inducen más a error los géneros a los filósofos de lo que los sentidos arrojan al vulgo a falsas creencias y prejuicios. Pues los géneros, como dijimos, confunden las formas, o, como dicen, hacen las ideas confusas, no en menor medida de lo que los prejuicios las hacen oscuras. Y en verdad todas las sectas en filosofía, medicina, jurisprudencia, todas las controversias y disputas en la vida cotidiana nacen de los géneros, puesto que de los géneros provienen las homonimias o equivocaciones que se dice que proceden del *error*. En la física, porque son genéricos los nombres de materia y forma; en la jurisprudencia porque la denominación de «justo» se extiende en un largo y ancho campo; en medicina porque «sano» y «corrupto» son vocablos amplios en exceso; en la vida cotidiana porque la voz «útil» no está definida<sup>77</sup>.

Y en la lengua latina subsisten los siguientes vestigios de que los antiguos filósofos de Italia fueron de este parecer: que *certum* significa dos cosas: tanto lo que ha sido investigado y es indudable como lo particular, que se opone a lo común<sup>78</sup>; como si lo particular fuera cierto, y dudoso, en cambio, lo común. Y también para los latinos era lo mismo «lo verdadero» y «lo equitativo»: en efecto, lo equitativo se observa en las últimas circunstancias de las cosas, como lo justo en el propio género; como si lo que consiste en el género fuese falso, y verdaderas, en cambio, las últimas especies de las cosas. Y en verdad esos géneros, de palabra, son infinitos, y el hombre ni es nada ni lo es todo. Por ello, ni puede pensar en la nada sino mediante algo negado, ni en lo infinito sino mediante negaciones finitas. —Mas todo triángulo tiene ángulos iguales a dos rectos.— Así es, sin duda: pero no es eso para mí una verdad infinita; mas, puesto que tengo impresa en mi mente la forma de un triángulo —del que conozco esta propiedad—, esa forma es para mí el arquetipo de los demás triángulos<sup>79</sup>. Pero si continúan sosteniendo que ése es un género infinito, porque a ese arquetipo pueden acomodarse otros innumerables triángulos, en lo que a mí respecta, sea, se lo concedo; pues les hago gracia del vocablo, de buen grado, mientras ellos consientan con-

76. Rigidez de las reglas que, en muchos casos, las hace inoperantes. De lo relativo a la jurisprudencia trata, en el mismo sentido, en *De nostri...*, XI; en lo que respecta a la medicina, se debe tomar en consideración el sometimiento imperante a la autoridad de Galeno; por lo que se refiere a la vida práctica o cotidiana, quienes intentan reducir a un arte todo lo relativo a la prudencia, asumen por principio una obra inane; porque la prudencia resuelve a partir de las circunstancias de las cosas, que son infinitas; por lo cual toda comprensión de ella, por amplísima que sea, nunca es suficiente: *De nostri...*, X.

77. De la lectura del párrafo se deduce que entiende Vico por homonimia no sólo lo que nosotros entendemos por tal, sino también —y aún en mayor medida— la polisemia.

78. *Certum* significa tanto «lo cierto», «lo seguro», como «lo determinado».

79. Perfecta definición de lo que, en lingüística, constituye el significado: un concepto, idea, arquetipo, al que podemos acomodar todo lo que se encuadra bajo el mismo género.

migo respecto a la cosa en sí. Mas, con todo, hablan incorrectamente quienes llaman infinita a la vara de medir porque, de acuerdo con su norma pueden medir todo lo extenso.

### CAPÍTULO III

#### DE LAS CAUSAS

Para los latinos «causa» [*caussa*] y «actividad» [*negotium*] son la misma cosa - Por qué se llama «efecto» [*effectus*] a lo que se origina de la causa - Probar por causas es efectuar - Efecto es lo verdadero que resulta convertible con lo hecho - Géneros de las causas - «Probar a partir de las causas» es reunir los elementos de la cosa - La aritmética y la geometría prueban de verdad a partir de las causas - Las cuestiones físicas no pueden probarse a partir de las causas - Cualquier cosa finita es engendrada por una potencia infinita - Los sabios cristianos reconocen la infinita potencia de Dios en cualquier cosa por pequeña que sea - Impía piedad es querer probar la existencia de Dios por las causas - La claridad de la verdad metafísica es la misma que la de la luz - Comparación muy a propósito de este asunto.

Los latinos confunden «causa» con «actividad» u «operación», y llaman «efecto» a lo que nace de la causa. Esto parece coincidir con lo que hemos disertado de lo verdadero y lo hecho; pues, si lo verdadero es lo que se ha hecho, probar por causas es lo mismo que efectuar; y así serán lo mismo causa y actividad, esto es, operación; y lo mismo también lo verdadero y lo hecho<sup>80</sup>, a saber, el efecto. Las principales causas a que se atiende en la naturaleza son la materia y la forma, como en la moral el fin y en la metafísica el autor. Así pues es verosímil que los antiguos filósofos de Italia opinaron que prueba a partir de las causas quien organiza los elementos desordenados de la cosa y compone en uno solo los dispersos; de tal orden y composición de elementos se deriva la forma cierta de la cosa, que induce en la materia su particular naturaleza.

Si esto es verdad, la aritmética y la geometría, que no cree el vulgo que prueben a partir de las causas, demuestran verdaderamente partiendo de ellas. Y demuestran a partir de las causas por esto: porque la mente humana contiene los elementos de las verdades que puede organizar y componer; y de estas disposiciones y composiciones nace la verdad que demuestran; de modo que demostración es lo mismo que operación, y verdadero lo mismo que hecho. Y por eso mismo no podemos probar las cuestiones físicas a partir de las causas, porque los elementos de las cosas naturales están fuera de nosotros. Pues, aunque fuesen finitos, es sin embargo privativo de una potencia infinita el organizarlos, componerlos y obtener de ellos un efecto. Y no es, en efecto -si atendemos a la primera causa-, característico de una potencia inferior el producir una hormiga que el haber creado este universo de cosas; pues no aporta menos a la formación de la hormiga que a la génesis de este mundo el movimiento por el que este mundo ha sido creado de la nada y por el que la hormiga es producida de la materia subyacente<sup>81</sup>.

Y, sin duda, en sus discursos ascéticos los sabios de nuestra religión, esto es, quienes han sido ilustres tanto por el conocimiento de la Suma Divinidad como por la santidad de sus costumbres, llegan a menudo al pensamiento acerca de Dios desde la meditación sobre una florecilla, porque conocen en la generación de ésta una infinita potencia. Y esto es lo que decíamos en nuestra disertación *De nostri temporis studiorum ratione*, que «demostra-

80. «... *idem factum et verum*». Cfr. Cap. I, I.

81. «De la nada, lo pequeño y lo ingente distan por igual», dice en otro lugar (Cap. IV B II). Y así subyace la misma potencia genética creadora en la hormiga y en el universo, como subyace el mismo punto metafísico -indefinida potencia de la extensión- en extensiones desiguales o el mismo conato -indefinida potencia del movimiento- en movimientos desiguales: v. el mismo Cap. IV B II.

mos las cuestiones geométricas porque las hacemos; si pudiésemos demostrar las físicas, las haríamos»<sup>82</sup>.

Y por ello deben ser tachados de impía curiosidad quienes se afanan en probar a Dios Óptimo Máximo *a priori*, pues sería tanto como hacerse Dios de Dios, y negar al Dios que buscan<sup>83</sup>. En efecto, la claridad de la verdad metafísica es de la misma intensidad que la de la luz, que no conocemos sino por las cosas opacas. Pues si uno mira de forma atenta y prolongada hacia una ventana enrejada, que deja pasar la luz al interior de la casa, y luego vuelve la vista hacia un cuerpo absolutamente opaco, le dará la impresión de ver, no la luz, sino rejas luminosas. En la misma forma es brillante la verdad metafísica: no se encuentra confinada por ninguna frontera ni diferenciada por forma alguna, pues es el principio infinito de todas las formas; lo físico es opaco, esto es, formado y finito, y en ello vemos la luz de la verdad metafísica.

## CAPÍTULO IV

### I

#### DE LAS ESENCIAS O POTENCIAS

*Essentia* fue llamada por los latinos «fuerza» [*vis*] y «facultad» [*potestas*] - La ciencia lo es de cosas eternas e inmutables - «Los dioses inmortales» [*Dii immortales*] de los latinos son las potencias infinitas de todas las cosas - Por qué es la metafísica la ciencia más verdadera de todas.

A lo que la Escolástica llama «esencia», los latinos lo denominan «fuerza» y «facultad»<sup>84</sup>. Todos los filósofos establecen que las esencias son eternas e inmutables. Aristóteles asevera elocuentemente que éstas son indivisibles, o, como dice la Escolástica, consisten en lo indivisible. Por su parte Platón, después de Pitágoras, es de la opinión de que la ciencia lo es de cosas eternas e inmutables.

De ahí podemos conjeturar que los antiguos filósofos de Italia pensaron que las esencias son las indivisibles potencias, eternas e infinitas, de todas las cosas, a las que, por ello, el vulgo de los latinos llamaba «dioses inmortales»; mas los sabios las entendían como la única Suma Divinidad<sup>85</sup>; y por esta causa era la metafísica la única ciencia verdadera, porque trataba de las potencias eternas. Cabe dudar, por esta razón, de si, tal como se dan el movimiento y el conato, que es la potencia del movimiento, así también se da lo extenso y la potencia por la que algo se extiende, y si, como el cuerpo y el movimiento son el sujeto propio de la física, así el conato y la potencia son materia propia de la metafísica. Te tengo por defensor, ilustrísimo Paolo, de esta opinión, pues eres del parecer de que en el dominio de la física están los actos, y en el de la metafísica las potencias<sup>86</sup>.

82. *De nostri...* IV. Vid. nuestra trad. *Del método de estudios de nuestro tiempo* (1708) en *Cuadernos sobre Vico*, 9-10, 1998, pp. 401-438.

83. Crítica ésta en la que abarca a todos los defensores del argumento ontológico de la existencia de Dios, desde San Anselmo de Canterbury a Malebranche y Descartes -quien, debido a su estricto racionalismo, enuncia un argumento muy similar al de San Anselmo-. Recibió ya la censura de Santo Tomás y, modernamente, de Kant entre otros.

84. V. nota 4.

85. La afirmación es cierta en algún caso, mas no cabe la generalización que se asevera. Más que la *única Suma Divinidad*, se trata de un cierto animismo; así, en Virgilio, *Bucólica* III, 60: *lovis omnia plena* (Todo está lleno de Júpiter). Podríamos hallar, incluso, situaciones similares si nos remontamos a la primera época del cristianismo, como en los *Hechos de los Apóstoles*, XVII, 28. *In ipso vivimus, et movemur, et sumus* (En él vivimos, y nos movemos, y somos).

86. Existe aquí una cierta discrepancia con Aristóteles, para quien -como medio de superación de la oposición ser/no-ser- todos los seres de la naturaleza («física») contienen en sí tanto potencia como acto; y, v.g., Leibniz se pronuncia en el mismo sentido en sus escritos sobre dinámica, considerando el conato como tensión o potencia del movimiento de todo cuerpo físico, si entendemos por físico el existente en la naturaleza (φύσις). Para los escolásticos, movimiento no era sólo cambio de lugar, de donde la famosa definición *actus entis in potentia, prout in potentia ad actum perfectum*. El acto, pues, implica falta de una cosa para la que el ser está en potencia.



## II

## DE LOS PUNTOS METAFÍSICOS Y LOS CONATOS

«Momento» [*momentum*] y «punto» [*punctum*] significaban lo mismo para los latinos: ambos, algo indivisible - La doctrina sobre los puntos metafísicos se atribuye a Italia - La geometría y la aritmética, las más verdaderas tras la metafísica - La metafísica, fuente de toda verdad - Por qué método se deriva la verdad de la metafísica a la geometría - La potencia de lo extenso es anterior a lo extenso y, por ende, algo inextenso - La potencia de un número no es un número - De qué modo la definición del punto es la de un nombre - La geometría trata la materia pura, tal cual se la proporciona la metafísica - El punto geométrico es similar al metafísico; y el punto metafísico es la potencia del cuerpo físico - Juicio acerca de la física pitagórica - Lo mismo sobre la de Zenón - Cuatro son las clases de filósofos - Primera - Segunda - Tercera - Cuarta - En cuál de ellas se encuadra Zenón - En cuál Descartes - Por qué Epicuro y Descartes tropiezan en los principios de la física, y progresan con éxito - Si las demostraciones aristotélicas benefician o perjudican a Zenón - Dios es un cúmulo de todas las perfecciones - El conato en Dios es reposo, la potencia de la extensión en Dios es mente - La división es movimiento y cosa física, la divisibilidad potencia y la metafísica esencia - Aristóteles disputa con Zenón de otra cuestión, y conviene en lo mismo - Las demostraciones de Aristóteles contra los puntos metafísicos provienen de la definición de punto geométrico - Zenón contempla una metafísica trasladada a la física desde la geometría - La potencia de la extensión es indivisible, y por ello se extiende plana en extensiones desiguales - A los movimientos desiguales les subyace igual conato - El conato es el don del punto - La naturaleza comenzó a existir en el conato - El conato es el término medio entre reposo y movimiento - El punto es el término medio entre Dios y lo extenso - Dios está en reposo - La materia en conato - Lo extenso se mueve - Razón de lo que piensa Descartes sobre la reflexión y refracción del movimiento - Las cosas pequeñas y las ingentes distan por igual de la nada - La división es un mal, los bienes son indivisibles - Hay en metafísica un género de cosas inextenso, capaz de extensión - Descartes importa el análisis a la física - Zenón atiende a la física a través de la síntesis - Aristóteles importa la metafísica a la física sin ninguna hipótesis - Descartes llevó la física a la metafísica - Es incorrecto pensar sobre cosas físicas en el género metafísico, y sobre metafísicas en el físico - No se puede comprender de qué manera el infinito ha descendido hasta estas cosas finitas - Conocer distintamente es un defecto de la mente humana - La claridad de la verdad metafísica es la misma que la de la luz - La luz metafísica o paso de potencias a actos se genera en el conato.

En verdad, para los latinos «punto» y «momento» significaban lo mismo<sup>87</sup>: pues momento es una cosa que mueve; y, para los latinos también, se denominaba tanto punto como momento un *quid* indivisible. ¿Fueron, pues, de la opinión los antiguos sabios de Italia de que existe una cierta potencia indivisible de la extensión y el movimiento? ¿Y fue esta doctrina, habiendo pasado de Italia al otro lado del mar, a Grecia (como otras muchas), renovada más tarde por Zenón? En efecto, sobre esta potencia indivisible de la extensión y el movimiento me parece que nadie ha sostenido una opinión más correcta que los estoicos, quienes disertaron acerca de ella mediante la hipótesis del punto metafísico.

En primer lugar, no cabe duda alguna de que la geometría, así como también la aritmética, son, por encima de todas las demás ciencias, a las que llaman «subalternas», o las más verdaderas o ciertamente presentan una eminente apariencia de verdad; y es, a su vez, especialmente verdadero que la metafísica es fuente de toda verdad, y de donde ésta se deriva a todas las demás ciencias. Todo el mundo sabe que los geómetras principian sus métodos sintéticos en el punto, y avanzan ininterrumpidamente hacia la contemplación de la realidad infinita con aquellos numerosos postulados suyos, para poder prolongar las líneas al infinito. Si alguno, sin embargo, investiga por qué medio esa verdad, o esa apariencia de verdad, se ha derivado de la metafísica a la geometría, no existe ningún otro acceso que el mezquino del punto. Pues la geometría asumió de la metafísica la potencia de extender, que, en tanto que potencia de lo extenso es anterior a lo extenso y, evidentemente, inextensa. Y tal como el aritmético asumió de la metafísica la potencia del número, naturalmente el uno

87. V. g. en *punctum temporis* y *momentum temporis*: «un momento», «un instante», no susceptible de ser dividido.

—que, en tanto que potencia del número, no es número—, y tal como el uno, que no es número, engendra el número, así el punto, que no es extenso, alumbró la extensión<sup>88</sup>. En efecto, cuando el geómetra define como número lo que carece de partes, es ésta la definición de un nombre, pues no subyace cosa alguna que no tenga partes y a la que pueda uno, con todo, representar con la mente o la pluma. Así también la definición del uno para el aritmético es la de un nombre, pues éstos determinan un uno multiplicable, lo que, en realidad, no es uno<sup>89</sup>.

Mas los discípulos de Zenón estiman que la del punto es definición de una realidad, en cuanto el punto es el valor de acuerdo con el cual la mente humana puede pensar en la indivisible potencia de la extensión y el movimiento. Por lo cual consideran falsa opinión vulgar aquello de que la geometría depura su sujeto, o, como dice comúnmente la Escolástica, lo «abstrae» de la materia. Mas los discípulos de Zenón estimaban que ninguna ciencia trataba la materia con mayor exactitud que la geometría, materia, por supuesto, que le proporcionaba pura la metafísica, esto es, la potencia de la extensión. Y las demostraciones de Aristóteles sobre los puntos metafísicos contra los seguidores de Zenón<sup>90</sup> no tendrían tan gran autoridad entre sus partidarios si el punto geométrico no fuese para los estoicos un signo similar al metafísico, y el punto metafísico la potencia del cuerpo físico. Y cuando ni Pitágoras ni sus seguidores —de entre los cuales ha llegado a nosotros Timeo, en la obra platónica—, al tratar de las cosas de la naturaleza mediante números, pensaron que ésta verdaderamente estuviese constituida mediante números, sino que se afanaron en explicar el mundo fuera del cual se encontraban mediante el mundo que contenían en su interior, el mismo juicio debemos forjarnos sobre Zenón y su escuela, quienes estimaron que los puntos eran los principios de las cosas.

Y, en verdad, de toda la memoria histórica cabe establecer cuatro clases de filósofos. En efecto, unos fueron eximios geómetras, que disertaron sobre los principios físicos mediante hipótesis matemáticas; y entre éstos está Pitágoras. Otros, bien instruidos en geometría y diligentes cultivadores de la metafísica, reflexionaron sobre los principios de las cosas sin hipótesis alguna, y por ello tratan de las cosas de la naturaleza en el género metafísico; y entre éstos está Aristóteles. Otros, desconocedores de la geometría y enemigos de la metafísica, dispusieron el simple cuerpo extenso para el uso de la materia; y éstos tuvieron un gravísimo tropiezo, como en el umbral de una puerta, en la explicación de los principios, mas, con todo, reflexionaron con mejor resultado sobre los fenómenos particulares de la naturaleza; y entre éstos está Epicuro. Otros, en fin, quisieron que los principios de las cosas fuesen el cuerpo, cuantitativo y cualitativo<sup>91</sup>, como, de entre los antiguos, quienes entendieron como principios la tierra, el agua, el aire y el fuego, bien de uno en uno, bien de dos en dos, o bien todos ellos<sup>92</sup>; y, de entre los modernos, los químicos. Mas éstos no tratan de los principios de acuerdo con su valor; y, partiendo de sus principios, las explicaciones de las particularidades de la naturaleza, salvo en contadas ocasiones derivadas más del ensayo que de la reflexión, tienen éxito.

88. En tanto en cuanto el hombre es capaz de abarcar los elementos de que ambas —aritmética y geometría— se componen, pues se los representa o finge para sí.

89. «Definición de un nombre» como secuencia fonética, esto es, puro significante, dado que sólo poseen una posible representación mental, al no tener una entidad real (tratándose de meras abstracciones: una unidad y un punto susceptibles de dejar de ser tales por la multiplicación y la prolongación respectivamente, vale decir, potencias). Se trata, pues, de una definición nominal, no real.

90. Aristóteles, *Phys.* VI, 2, 233 a II ss.

81. Cantidad y cualidad, al margen de cualesquiera otros accidentes o predicamentos.

82. Entre los primeros, buena parte de los llamados «presocráticos»; y entre los últimos —como principios simultáneos— principalmente Empédocles de Agrigento.

Zenón, sumo metafísico, se sumó a las hipótesis de los geómetras; y comenta los principios de las cosas por los puntos, como Pitágoras lo hace por los números. En cambio Descartes, máximo metafísico y geómetra por igual, se adhirió a Epicuro; y los errores en que incurre en sus principios sobre el movimiento y formación de los elementos, sus tropezos respecto del vacío y la repulsión del átomo en todo lo lleno<sup>93</sup>, como Epicuro, los compensa con el éxito de las realidades particulares felizmente explicadas. ¿Será quizás la razón de ello que ambos explican las cosas de la naturaleza con la figura y la máquina, y los efectos particulares de la naturaleza son, efectivamente, formados y móviles, mas en lo que respecta a los principios y potencias, en tanto que carentes de forma no hay figura posible, y en tanto que indefinidos no existe máquina alguna? Esto que hasta aquí se ha dicho ha sido acorde con la explicación y la autoridad de las opiniones de Zenón. Expongamos ahora los argumentos propios del tema que nos hemos propuesto.

Prueba Aristóteles con demostraciones geométricas que cualquier partícula, por pequeña que sea, de una cosa extensa se disgrega hasta el infinito. Mas Zenón permanece imperturbable ante ellas, y en ellas mismas confirma sus puntos metafísicos. En efecto, debe darse en la metafísica la potencia de esta cosa física; pues, de lo contrario, ¿cómo puede ser Dios un cúmulo de todas las perfecciones<sup>94</sup>? Lo extenso está en la naturaleza<sup>95</sup>; en Dios es sacrilego hablar de algo extenso: medimos lo extenso, lo infinito repugna toda medida. Es de todo punto acorde con nuestra religión el que en Dios se contenga la potencia de lo extenso «con eminencia», según dicen nuestros teólogos<sup>96</sup>. Así pues, de la misma forma en que el conato es la potencia del movimiento, y en Dios, autor del conato, es reposo<sup>97</sup>, así la primera materia es la potencia de la extensión, que en Dios, creador de la materia, es mente purísima<sup>98</sup>. Hay, por tanto, una substancia en metafísica que es la potencia de la división infinita de lo extenso. La división es un hecho físico; la potencia para que una cosa se divida es un argumento metafísico; la división, en efecto, es un acto del cuerpo, mas la esencia del cuerpo, con la de las demás cosas, consiste en lo indivisible: y tanto más debe confesarlo Aristóteles, que lo enseña. En consecuencia, soy del parecer de que Aristóteles disputa con Zenón respecto de otra cuestión, pero en esto ambos convienen. Pues aquél habla del acto y éste de la potencia<sup>99</sup>. Y cuando Aristóteles sostiene la división de las partes hasta el infinito con la demostración de una diagonal que se cortara en los mismos puntos con una lateral<sup>100</sup> —dos líneas éstas que no permiten una misma medida—, ya entonces no divide el punto sino algo extenso, pues lo describe. Esta misma demostración, así como otras sobre los círculos concéntricos que se cortaran en todos sus puntos con el centro, y de las paralelas que, prolongándose en sentido oblicuo al horizonte, jamás dividirían por entero la perpendicular que cortasen, y otras de este género, provienen con toda su solidez de la definición del punto como algo caren-

93. Repulsión de los átomos en todo lo lleno como condición necesaria del espacio vacío entre los diversos átomos que propugna Epicuro. La doctrina física de Epicuro, que sigue a Demócrito en ella («Si yo, por ejemplo, siguiese en física las doctrinas de Epicuro, es decir, las de Demócrito», dice Cicerón, *Academicæ quæstiones*, I, I.), se halla plagada de lagunas y contradicciones. Su formación física era prácticamente inexistente («*stotus alienus*», dice en *De finibus*, libro I, Cicerón, quien considera igualmente que, queriendo mejorar la teoría corpuscular de Demócrito, la estropeó: *ut ea quæ corrigere vult, mihi quidem depravare videatur [ibidem]*).

94. Método de atribución o vía positiva. V. *Or. inaug. I.*

95. V. nota 86.

96. Vía de eminencia o método de sublimación.

97. La inmutabilidad como atributo entitativo de Dios. Debe ser, por simple, inmutable e inmóvil, ya que el movimiento o tránsito de potencia a acto implica imperfección, carencia o defecto.

98. Atributo operativo interno. Dios es inextenso por su infinitud, ajeno a la limitación que deriva de la materia.

99. En efecto, v.g. en el archiconocido tropo de Zenón de Aquiles y la tortuga, la distancia a recorrer sólo potencialmente es divisible en infinitos puntos; en acto no existe tal infinito. Los ejemplos de Aristóteles que a continuación propone se fundan, en cambio, en el acto.

100. Diagonal y lateral referidas, ambas, al cuadrado. V. Autobiografía.

te de partes<sup>101</sup>. Y estos prodigios no nos han sido demostrados mediante una geometría en cuyas definiciones se dijese que el punto es una mínima partícula divisible hasta el infinito, sino mediante aquélla otra por la que se establece un punto indivisible; y a partir del punto así definido se llega a estas prodigiosas demostraciones. Por ello Zenón, por medio de estas demostraciones, mas bien se reafirma en su parecer (tanto dista de ser refutado por ellas). En efecto, tal como en este mundo de formas que el hombre se representa y cuyo Dios es, en cierto modo, el hombre, este nombre definido, esta realidad imaginaria, carente de partes subyace por igual en extensiones desiguales, así también, y de acuerdo con este ejemplo, en el mundo verdadero que Dios creó existe una cierta e indivisible potencia de la extensión que, en tanto que indivisible, está, por igual, en la base de las extensiones desiguales<sup>102</sup>. Hasta tal punto son indefinidas las potencias, y, en tanto que indefinidas, no nos es dado hablar en ellas de «tantos» y «cuantos», ni es lícito pensar en «más» y «menos numeroso» y repugnan aquello otro de «más» y «menos»<sup>103</sup>.

Y estas mismas demostraciones, que lo prueban, hacen también que a movimientos desiguales les sea subyacente igual conato o potencia del movimiento, como realidad metafísica. Y, en primer lugar, es mucho más acorde con la libérrima capacidad de obrar de la Divina Omnipotencia el haber creado una materia que fuese simultáneamente potencia de la extensión y del movimiento que, en una doble operación, haber creado con una la materia y con otra el movimiento. También persuade de ello la buena metafísica: pues, no siendo el conato un «qué», sino un «de qué» —evidentemente un modo de la materia—, debió necesariamente haber sido creado con la misma creación de la materia<sup>104</sup>. Y esto mismo está acorde con la física: en efecto, al existir la naturaleza, o, como dice la Escolástica, *in facto esse*, todo se mueve; antes de existir, todo reposaba en Dios; así pues, la naturaleza comenzó a existir en el conato, o, como también dice la Escolástica, la «naturaleza» del conato *in fieri est*. El conato es, pues, el punto medio entre reposo y movimiento. Las cosas en la naturaleza son extensas; y antes que toda naturaleza existe una realidad que repugna toda extensión: Dios; por tanto, entre Dios y lo extenso existe una realidad intermedia, inextensa sin duda, mas capaz de extensión, esto es, los puntos metafísicos<sup>105</sup>. Y no de otra parte procede la correspondencia, con la mayor simetría entre sí, o, como dicen, «proporción», de todo lo que sigue: de ahí el reposo, el conato, el movimiento; y de ahí Dios, la materia y el cuerpo extenso. Dios, motor de todo, se encuentra en reposo en Sí mismo, la materia en conato y los cuerpos extensos en movimiento<sup>106</sup>; y, tal como el movimiento es el modo del cuerpo y el reposo atributo de Dios, así el conato es el don del punto metafísico; y tal como el punto metafísico es la indefinida potencia de la extensión subyacente por igual en extensiones desiguales, así el conato es la indefinida potencia del movimiento, que desarrolla por igual movimientos desiguales<sup>107</sup>.

101. Y esta fundamentación en la definición del punto como algo indivisible pero que da lugar a lo extenso (potencia) es lo que respalda la siguiente aseveración de que Zenón, lejos de ser refutado por tales demostraciones aristotélicas, se ve corroborado por ellas.

102. Reitera la idea en tres ocasiones más a lo largo de este mismo párrafo.

103. Siendo las potencias infinitas, e indivisibles por ende, no cabe en ellas cantidad alguna. La cantidad, según la Escolástica, pertenece a la materia: «*Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I Physic.*» (S. Tomás, I p., q 50, art. 2).

104. El conato, en tanto que potencia del movimiento, es, como éste del cuerpo, inseparable de la materia, sin entidad independiente, por lo que debió - como apunta anteriormente - ser generado en un solo acto creador.

105. Esto es, las potencias aristotélicas entre el ser y el no-ser.

106. Perfecta correspondencia de los atributos uno a uno; si bien anteriormente (v. supra) enuncia el movimiento -y no el conato- asociado a la materia y no al cuerpo.

107. V. nota 102.

Como fundamentos de todas estas cosas que medita de modo sobresaliente sobre la reflexión y la refracción de los movimientos, cimienta Descartes aquello de que, a partir de su propia determinación, hay un movimiento distinto, de tal forma que, bajo el mismo modo de la determinación, o, según dicen, «cantidad», puede producirse más movimiento. De donde deduce que existe más movimiento en las determinaciones oblicuas que en las rectas. Y a partir de ello sienta la razón por la que un cuerpo en movimiento oblicuo satisface dos causas *simultáneamente*: de un lado la de su peso, por la que es conducido en línea recta hacia abajo<sup>108</sup>, y de otra la de la dirección, por la que tiende oblicuamente hacia el horizonte; y así, cuando incide sobre una superficie lisa absolutamente impenetrable<sup>109</sup>, provoca simultáneamente los efectos de ambas causas, y refleja el movimiento de modo que el ángulo de reflexión sea igual al ángulo de incidencia; si, en cambio, incide sobre una superficie lisa penetrable, refracta el movimiento, y, según la mayor o menor fluidez<sup>110</sup> del medio por el que discurre, se aleja más o menos de la perpendicular que describiría si se moviese a través de un medio penetrable homogéneo. Ve, sin duda, Descartes esa verdad, la de que bajo el mismo modo de la determinación puede producirse más movimiento; mas disimula la razón de ello, porque está de acuerdo con Aristóteles en contra de Zenón<sup>111</sup>; disimula, digo, que tal como a la diagonal y a la lateral les subyace igual potencia de extensión, así al movimiento recto y al oblicuo respecto al horizonte les subyace también igual potencia de movimiento<sup>112</sup>.

La razón de todas estas cosas que hasta aquí hemos disertado es, o mucho me equivoco, que son los puntos y el conato por los que en primer lugar las cosas comienzan a existir partiendo de la nada; y de la nada lo muy pequeño y lo muy grande distan por igual<sup>113</sup>. Y por esta razón la geometría recibe su verdad de la metafísica, y revierte lo recibido en la propia metafísica; esto es, expresa una ciencia humana a imagen de la divina y confirma la divina partiendo, a su vez, de la humana. ¡Con cuánta aptitud resultan congruentes entre sí todas estas cosas! El tiempo es divisible; la eternidad está en una realidad indivisible; si no se mueven otras cosas, no tenemos con qué poder medir el reposo: por lo que las perturbaciones del ánimo disminuyen y se acrecientan; la tranquilidad no conoce grados; lo extenso se corrompe, lo inmortal consiste en lo indivisible; el cuerpo tolera divisiones, la mente no permite partes; en el punto se halla la oportunidad, y de todas partes lo envuelven las circunstancias; la verdad es abrupta, lo falso accesible desde cualquier lado; la ciencia, en efecto, no se divide, la opinión engendra sectas; la virtud no se encuentra ni más allá ni más acá, el vicio se extiende a lo largo y a lo ancho; lo recto es uno, las depravaciones innumerables; lo óptimo en cada género de cosas se ubica en una realidad indivisible. Y el mundo físico es de cosas imperfectas y divisibles hasta el infinito<sup>114</sup>; el mundo metafísico, de ideas o realidades óptimas, esto es, de potencias indivisibles, que son de una eficacia infinita.

Existe, pues, en metafísica un género de cosas que no es extenso, pero sí capaz de extensión. No ve esto Descartes, porque, según la costumbre de los analíticos, dispone y divide la materia creada. Sí lo ve, en cambio, Zenón, porque se empeñó en tratar del mundo

108. Fuerza de la gravedad; «...en línea recta hacia abajo», es decir, una recta que, prolongándose, pasase por el centro de gravedad de la Tierra.

109. Hoy se prefiere «indeformable».

110. No depende tanto de la «fluidez» como de otras características, tales como la «viscosidad» y, en definitiva, de la propia estructura atómica y la forma de organización de los átomos.

111. Mientras Zenón llega a negar la legitimidad del testimonio de los sentidos y, como consecuencia, la existencia de movimiento, materia y espacio, permaneciendo en la esfera de las potencias, Descartes —con Aristóteles— admite la legitimidad de la evidencia. V. nota 41.

112. V. notas 102 y 107.

113. V. Cap. III, con la ejemplificación del universo y la hormiga.

114. Las formas de dichas cosas, en cambio, son indivisibles; pues, según afirma en Cap. II: «Cualquiera que sea la forma particular que la materia produzca, produce la mejor, puesto que, por el método en que la produce, ésta era única entre todas.»

de los sólidos, que había creado Dios, partiendo del mundo de las formas, que el hombre se configura a partir de los puntos, mediante la síntesis. No vio esto Aristóteles, pues transfirió directamente la metafísica a la física, por lo que diserta sobre cuestiones físicas en el género metafísico, mediante potencias y facultades. No lo vio Descartes, porque exportó directamente la física a la metafísica, y piensa en cuestiones metafísicas dentro del género físico, mediante actos y formas. Ambas cosas deben ser censuradas como un defecto: pues, si definir es disponer los límites de las cosas, y los límites son los extremos de lo formado, y todo lo formado es extraído de la materia mediante el movimiento, y por ello debe cargarse en el haber de una materia ya existente, es inadecuado, preexistiendo ya la naturaleza, cuyos actos ya tenemos, definir las cosas por medio de las potencias; e inoportuno, antes de que la naturaleza exista y las cosas se hayan formado, describirlas por medio de los actos<sup>115</sup>. La metafísica trasciende a la física, porque trata de las potencias y del infinito; la física es parte de la metafísica, pues trata de las formas y lo determinado.

No se nos podría alcanzar, aunque Dios nos lo enseñase, de qué forma el infinito ha descendido a estas cosas finitas: pues es ésta una verdad propia de la mente divina: la de que saber y haber hecho son lo mismo. En cambio la mente humana es finita y formada, y no puede, por ello, entender lo infinito e informe, si bien puede pensarlo<sup>116</sup>; lo que en lengua vernácula diríamos: *puó andarle raccogliendo, ma non giá raccôrle tutte*<sup>117</sup>. Pero el propio pensar es confesar que lo que piensas carece de formas y de límites. Y por eso mismo conocer distintamente<sup>118</sup> es más bien un defecto de la mente humana que una virtud; pues es conocer los límites de las cosas. La mente divina ve las cosas en el sol de su verdad, esto es, mientras ve una cosa, conoce infinitas cosas junto con la que ve; la mente humana, cuando conoce una cosa distintamente, la ve de noche a la luz de una lámpara, y, mientras la ve, pierde de vista las situadas junto a ella. Siento dolor y no conozco forma alguna del dolor, ningún límite de la enfermedad anímica: el conocimiento es indefinido, y, en tanto que indefinido, digno del hombre; la idea del dolor es vívida y luminosa como ninguna otra.

Pero esta claridad de la verdad metafísica es la misma, cuantitativamente, que la de la luz, que no distinguimos sino por medio de lo opaco; en efecto, las verdades metafísicas son luminosas, pues no pueden verse confinadas por límite alguno, ni ser distinguidas por ninguna cosa formada; las físicas, en cambio, son opacas, en las que distinguimos la luz de las cosas metafísicas<sup>119</sup>. Esta luz metafísica, o, como dice la Escolástica, este llevar las potencias a actos –sin todo ese trasiego verbal– se genera verdaderamente en el conato, esto es, la indefinida potencia del movimiento, que subyace igual en movimientos desiguales, que es la cualidad natural del punto o potencia indefinida por la que algo se extiende, y está en la base, por igual, de extensiones desiguales<sup>120</sup>.

### III

#### EN LO EXTENSO NO CABE CONATO

O no existe conato alguno en lo extenso - o existe un muy verdadero movimiento - Que la luz nace de un verdadero movimiento - No es apropiado que los físicos expliquen los efectos de la naturaleza con la potencia y la facultad.

115. En el primer caso se encuadraría Aristóteles, al tratar de potencias en el mundo físico, y en el segundo Descartes, al hacerlo de actos en el metafísico.

116. La inteligencia o conocimiento perfecto es privativo de Dios, el pensamiento lo es del hombre.

117. «... ni permite al hombre todas las verdades ni todas se las niega, sino algunas;» dice en la Conclusión.

118. V. nota 41.

119. El mismo símil en Cap. III, párr. 3f.

120. V. notas 102, 107 y 112.

tad - «Conato» es un vocablo que debe ser relegado de las escuelas de física a las de metafísica - La naturaleza es movimiento; el principio del movimiento es el conato; es Dios quien suscita el conato.

Lo extenso, sin duda, no parece capaz de conato alguno: o todo lo pleno es de un solo género de cuerpos, que se oponen recíprocamente con igual fuerza –pues con una igual resistencia de las cosas en todo lo pleno no puede suscitarse la potencia del movimiento–, o todo lo pleno es de diversos géneros de cuerpos, de los que unos hacen fuerza y los otros ceden su lugar –y entre éstos se producen muy verdaderos movimientos<sup>121</sup>–. Pues, en caso de que yo quiera romper la pared con un brazo, no se trataría, en verdad, de conato, siendo ésa una auténtica moción de los nervios que, de remisos, se tornan tensos; y no de otro modo se mueve el pez que se pega a la orilla y resiste contra corriente. Pues suceden a esta tensión unos y otros espíritus vitales<sup>122</sup> –y se trata, por ello, de auténtico movimiento–, hasta que, sucediéndoles otros más tarde, los nervios languidecen y remiten. Y genéricamente, si el conato es la potencia del movimiento, por la que tiene vigor lo extenso, ¿se ve ésta dificultada?, o, por más dificultada que se vea, ¿se desarrolla de alguna forma?; ¿acaso puede nunca desarrollarse por entero? Pues, si de alguna forma se desarrolla, es éste auténtico movimiento; en cambio, si no puede desarrollarse en modo alguno, ¿qué género de fuerza es éste que nunca causa su efecto? Pues no puede producirse fuerza alguna que no se desarrolle en el momento en que se produce, de modo que ni siquiera esté en tensión, o se mueva aquello en que la fuerza se aplica<sup>123</sup>. Por ello, si reconocemos todos los efectos de la naturaleza, descubriremos que nacen del movimiento, y no del conato.

Los físicos de mayor renombre enseñan que incluso la propia luz, que parece difundirse en un momento, se produce en un proceso temporal y con auténtico movimiento<sup>124</sup>. ¡Y ojalá la luz se produjese en un instante, pues tendríamos una brillantísima obra de la naturaleza nacida del punto! Y en efecto, si la luz se genera en un instante temporal, en él deben darse necesariamente, en la naturaleza, los efectos del punto. Pues un instante temporal está afecto a un punto local. Así pues, si la luz es la alineación de ondas<sup>125</sup>, que se produce en un instante, las ondas no pueden alinearse en una parte de sí que sea extensa. Pues lo extenso está limitado por los extremos, y los extremos separados de los medios; y los extremos y los medios se recorren en el tiempo y con auténtico movimiento. En consecuencia, para que la luz se genere en el conato y en un instante temporal, las ondas deben alinearse en puntos, carentes de parte alguna. Y he aquí que existiría en la naturaleza una cosa que no tendría extensión. Mas esos puntos, en los que dicen que se difunde la luz, y nacen las tinieblas, son corpulentos en exceso, y no vacíos –de acuerdo con el natural esbelto de la geometría–, o, más bien, despojados de toda extensión –según la sutileza de la metafísica–. Por ello, al existir ya la naturaleza, en que hay extensos de diverso género –de los que unos son duros, otros deformables–, no existen tales conatos, sino auténticos movimientos.

Por tanto, no es adecuado explicar los fenómenos de una naturaleza ya existente por la potencia y la facultad<sup>126</sup>. Ya, en efecto, merced a los mejores físicos, aquel género de discurso por las *atracciones y repulsiones de la naturaleza*, por *sus secretos designios*, que

121. Deja bien sentado el hecho de que parte de «lo pleno», prescindiendo de la existencia de espacio vacío, doctrina que desde Leucipo y Demócrito alcanzó gran repercusión.

122. Sobre la diferencia entre «espíritus vitales» y «espíritus animales», véase Cap. VB I.

123. Son reveladores a este respecto los escritos de dinámica de Leibniz.

124. Ya Galileo había tratado de medir su velocidad.

125. La luz posee características que se explican en parte por la física de ondas y en parte por la de partículas.

126. Censura a Aristóteles. V. nota 115.

denominan «cualidades ocultas»<sup>127</sup>, ya, digo, ha sido eliminado de las escuelas de física. Resta aún, procedente de la metafísica, el vocablo «conato». Por ello, para que este género de discurso sobre hechos físicos se perfeccione por completo, debe ser relegado de las escuelas de los físicos a las de los metafísicos.

Llevemos esta cuestión hasta el final. La naturaleza es movimiento; el conato es la indefinida potencia de mover de este movimiento, que suscita una infinita mente que reposa en sí: Dios. Las obras de la naturaleza se perfeccionan por el movimiento y comienzan a producirse por el conato; de modo que las génesis de las cosas siguen al movimiento, el movimiento al conato y el conato a Dios.

#### IV

### QUE TODOS LOS MOVIMIENTOS SON COMPUESTOS

Es compuesto el modo de una cosa compuesta - como la figura - el lugar - el tiempo - Los latinos usan indistintamente las partículas de «lugar» y de «tiempo» - El movimiento - Ningún movimiento es recto - Lo recto y lo mismo son cosas metafísicas; son cosas físicas lo no recto y lo diferente- Tal como una línea curva consta de innumerables rectas, así el movimiento consta de infinitos conatos - No existe movimiento alguno en el vacío, porque en él no hay proximidad - Es lo mismo concebir que un cuerpo se mueve a través del vacío que inventarse espacios imaginarios - Por ello subsisten los cuerpos, porque se mueven en espacio lleno - Por qué para los latinos «nada» [*nihil*] y «bien» [*recte*] son opuestos.

Necesariamente debe ser compuesto el modo de una cosa compuesta. Pues si el modo es la propia cosa configurándose de tal manera, y una cosa extensa tiene partes, el modo de la cosa extensa son muchas cosas que se disponen de esa manera. Y es, en verdad, un modo compuesto la figura, pues consta como mínimo de tres líneas<sup>128</sup>; es un modo compuesto el lugar, pues consta de tres dimensiones; es un modo compuesto la situación, pues es un complejo de muchos lugares; es un modo compuesto el tiempo, pues son dos lugares de los que uno permanece estático y el otro se mueve. Y esto mismo lo sabían los autores de la lengua latina, para quienes era indistinto el uso de las partículas con las que se significa el lugar y aquéllas otras con las que se significa el tiempo: como aquéllas de «allí» por «entonces», «desde allí» por «después», «en alguna parte», «en ninguna parte» por «alguna vez», «nunca», y otras de este tenor si las hay<sup>128bis</sup>. De acuerdo con estos ejemplos, es compuesto el movimiento, pues consta de «de dónde», «por dónde» y «adónde»<sup>129</sup>.

Y entonces, puesto que todos los movimientos se producen por el impulso del aire, de ninguna manera pueden ser simples y rectos. Y aunque los cuerpos, bien cayendo a través del aire, bien avanzando por la superficie de la tierra o del mar, parecen describir una línea recta, ésta en realidad no es recta. Pues «lo recto» y «lo mismo» son cosas metafísicas. Yo me parezco el mismo; pero, con el perpetuo acceso y partida de las cosas que penetran en mí y salen de mí, en cada momento temporal soy distinto<sup>130</sup>. Así también el movimiento que me parece recto, en todo momento no es recto<sup>131</sup>.

Mas si uno observa atentamente esto desde el punto de vista de la geometría, concertará fácilmente las cuestiones metafísicas con las físicas. Pues la única hipótesis más verda-

127. Los cuerpos están dotados de verdadera actividad. Para los escolásticos dicha actividad, radicada en la forma sustancial, se ejercita por formas accidentales -*qualitates*- que por ser con frecuencia ignoradas se denominan «*occultae*».

128. De este modo, «primera figura compuesta, en geometría, es el triángulo, así como la primera figura simple es el círculo, símbolo de Dios perfectísimo», en palabras del propio Vico (*Autobiografía*). V. nota 37.

128bis. En efecto, en latín tales adverbios de lugar lo son también de tiempo indistintamente. Para los latinos es lo mismo «lugar en que ocurre algo» («donde») que «momento en que ocurre algo» («cuando»).

129. Las llamadas en gramática latina «cuestiones de lugares»: *unde*, *qua* y *quo* respectivamente, según las enuncia Vico. Falta el lugar «en dónde» (*ubi*), al tratarse ésta de un concepto estático, y que expresa, por tanto, la ausencia de todo movimiento.

130. V. nota 27.



dera es aquélla por la que descendemos de la metafísica a la física. Pues tal como las líneas no rectas se componen de rectas –por lo que las circulares constan de infinitas rectas, pues constan de infinitos puntos<sup>132</sup>–, así los movimientos compuestos de los cuerpos extensos se componen de los conatos simples de los puntos. Lo no recto y lo imperfecto están en la naturaleza, y por encima de la naturaleza está lo recto, regla de lo no recto.

Pero hoy se fundamenta el conato de los cuerpos extensos en los movimientos rectos, por el hecho de que, si el cuerpo se uniese libremente, esto es, carente de obstáculos, se movería sin duda en línea recta y hacia la inmensidad<sup>133</sup>. Mas impide el imaginárselo así, en primer lugar, que quienes así lo hacen definen el movimiento por la mutación de la proximidad de los cuerpos. Pero ¿qué proximidad hay en el vacío? Alguien podría decir que se ha de atender a la proximidad del lugar desde donde primero se movió el cuerpo. Mas, si se atiende a esto, ¿de qué modo puede aquello ser la inmensidad? Si así lo declara, ¿en qué difiere del escolástico que propone espacios imaginarios? Pues es propio de una misma mente el imaginar un espacio vacío desde el plano más elevado del cielo e inventar que el cuerpo avanza a través del inmenso vacío cada vez más lejos, desde el lugar de donde primeramente se movió. Y, en segundo lugar, la naturaleza no permite en absoluto imaginarlo así<sup>134</sup>, y por ello subsisten los cuerpos, porque se mueven en espacio lleno; y por ello subsisten más o menos, porque oponen a otros mayor o menor resistencia, y a su vez les oponen resistencia los otros. Si tal resistencia no existiese, no sólo no se movería (ni en línea recta ni hacia el infinito), sino que, tal como si de un lugar se sustrajese todo el aire que contiene, sus paredes se unirían, así un cuerpo llevado al vacío se disiparía.

Conocen esta verdad los sabios autores de la lengua latina –que las cuestiones metafísicas son rectas, y no lo son las físicas–, puesto que los latinos, por causas religiosas, dicen «nada» por oposición a «bien»: como si a la nada se opusiese lo recto, exacto, perfecto, infinito; y lo finito, lo no recto, lo imperfecto fuesen casi nada.

## V

### LO EXTENSO NO ESTÁ EN REPOSO

El reposo es realidad metafísica, el movimiento lo es física - Ser compuesto es moverse - La vida de las cosas es similar a un río - La forma física es mutación continua de la cosa - No hay reposo perfecto en la naturaleza.

El reposo es cosa metafísica, el movimiento física. E imaginar un cuerpo íntegro de por sí, o, como dicen, «indiferente» al movimiento y al reposo, no lo permite la física. Y no resulta posible imaginar algo simultáneamente dentro y fuera de la naturaleza. Pues la naturaleza es el movimiento por el que las cosas se componen y viven y se disuelven<sup>135</sup>; y en todo momento algo se nos agrega o se nos disgrega. Por ello ser compuesto es moverse. En efecto, el movimiento es la mutación de la proximidad o de la situación; siempre los cuerpos próximos a otros están cambiando de situación; los cuerpos están siempre fluyendo, hacia fuera o hacia dentro; y es ésta la vida de las cosas, similar a un río, que parece el

131. De nuevo el «genio falaz» de los sentidos cartesiano.

132. Entendiendo por línea recta la que constituyen dos puntos consecutivos.

133. Es decir, existiría un movimiento continuo (perpetuo) si no existiesen «obstáculos» tales como el contacto con otros cuerpos (v.g. el rozamiento) o la atracción gravitatoria.

134. Si la extensión constituye la esencia del cuerpo, donde hay extensión hay cuerpo; luego el vacío o extensión sin cuerpo es intrínsecamente imposible, dice Descartes (*Principios de Filosofía*, p. II, § 18). El horror vacui en la naturaleza aplicado a la existencia de lo pleno, no, como en Escolástica, a la de atracciones y movimientos.

135. V. nota 137.

mismo y siempre fluye con distinta agua<sup>136</sup>. Por lo cual nada en la naturaleza mantiene tal proximidad de cuerpos, o la misma situación, ni siquiera un momento.

Y aquella opinión de que las cosas continúan manteniendo la forma de la que una vez fueron dotadas conviene a la Escolástica<sup>137</sup>, que cuenta, entre las causas de los hechos naturales, tales designios tutelares de la naturaleza. Pues, sin duda, ¿cuál es la forma propia de una realidad natural cuando en todo momento algo se le está añadiendo o separando? Por ello la forma física no es sino la mutación continua de la cosa. Así pues, ese perfecto reposo debe ser absolutamente eliminado de la física.

## VI

### QUE LOS MOVIMIENTOS NO SE COMUNICAN

Que el movimiento se comunique es que los cuerpos se penetren - Comunicación del movimiento parece lo mismo que atracción - Todo movimiento nace del impulso - Dios es el autor de todo movimiento - En nosotros hay una determinación del movimiento - El mecanismo común de todos los movimientos es la impulsión ambiental del aire - Cómo el movimiento común del aire se torna el propio de cada cosa - Todos los movimientos son locales, proceden del impulso y son de un único modo.

El movimiento no es otra cosa sino el cuerpo que se mueve; y, si queremos decirlo según la más rigurosa metafísica, no es tanto un «qué» como un «de qué». Pues es un modo del cuerpo, que ni siquiera mentalmente se discierne de la cosa cuyo modo es. Por lo cual, tanto da que el movimiento se comunique como que los cuerpos se penetren.

Y no parece, sin duda, acreedora de una menor crítica la opinión de que el movimiento se comunica de un cuerpo a otro que aquella otra, que sostiene el vulgo de la Escolástica, de atracciones y movimientos por la huida del vacío<sup>138</sup>; pues tanto me parece que el cuerpo proyectado porte consigo todo el impulso de la mano que lo proyecta, como que el aire aspirado en la bomba arrastre tras de sí el agua hacia arriba. Ya, en virtud de una mejor física, por medio de brillantes experimentos, esas atracciones se han revelado como verdaderos impulsos ambientes del aire; y se es cada vez más de la opinión de que todo movimiento nace del impulso. Contra estos escollos se bate quien piense que algunos cuerpos extensos están en reposo.

Pero quien entiende que todo se mueve en perenne movimiento y que no existe en la naturaleza reposo alguno concluirá que el cuerpo, que parece en reposo, no es excitado al movimiento por impulso de la mano, sino determinado a un movimiento distinto; y no nos es dado mover nada, sino que es Dios el autor de todo movimiento, y Él provoca el conato; el conato principia el movimiento; y en nosotros hay una determinación al movimiento; y se producen distintas determinaciones por diverso género de mecanismos; y el mecanismo común de todos los movimientos es el aire, y la impulsión ambiente es la sensible mano de Dios, por la que todo se mueve; que cada cosa, una por una, se mueve de diversa forma, cada una por el mecanismo que le es propio. Y, si todo movimiento es local y nace del impulso, no admitirá diferencia alguna entre el movimiento por el que penetra en el sifón el agua —que, lejos de toda duda, es elevada en él por el aire— y aquél otro por el que los cuerpos

136.V. nota 27.

137. (En relación con la 135) Según la Escolástica, en un mismo compuesto no pueden darse dos formas simultáneamente, y como una materia no puede existir sin forma, gana una al perder otra, pasando así de un compuesto a otro. De ahí que *generatio unius est corruptio alterius et corruptio unius est generatio alterius*. Esto es así en las llamadas formas sustanciales, en las accidentales tan sólo hay alteración, no generación o corrupción. Vico debe referirse al hecho de que, también para la Escolástica, materia y forma unidas constituyen la esencia, la naturaleza de un cuerpo, así que una cosa deja de ser si la forma se separa de la materia, y si ésta adquiere otra forma, deja de ser una cosa para transformarse en otra distinta.

138. V. nota 134.

proyectados avanzan por el aire libre. Ni juzgará que exista ninguna diferencia entre el movimiento de los cuerpos proyectados y el movimiento por el que arde la llama, crece la planta o retoza el animal por los prados. En efecto, todos ellos son impulsos ambientes del aire; y tal como, con ayuda de los mecanismos particulares, el movimiento común del aire se torna en el propio de la llama, de la planta o del animal, así también se convierte en el propio de los objetos proyectados. Ciertamente, el calor que la pelota recibe por el movimiento no le ha sido comunicado por la mano: y sin embargo ese calor es, con la mayor certeza, propio de la pelota. ¿Y qué es el calor sino movimiento<sup>139</sup>? En consecuencia, la mano es el mecanismo particular de la proyección, por la que se determinan los nervios, que en el movimiento están sometidos a la intención de la mano; y se determina el cuerpo, que en el movimiento está para moverse de otra forma; y se determina el aire ambiente, que también está en el movimiento para hacer avanzar el cuerpo proyectado: y este mecanismo común, esto es, la impulsión ambiente del aire, se torna en el propio de cuerpo proyectado, por lo que es propio de éste el calor, y con frecuencia el fuego.

## CAPÍTULO V

### I

#### DEL ÁNIMO Y DEL ALMA

*Anima vivimus, animo sentimus* [Por el alma vivimos, sentimos por el ánimo] - El aire fue llamado *anima* [«alma»] - El aire es el vehículo de la sangre vital - El aire es el vehículo de los nervios de la sensibilidad - El espíritu vital es más inerte; el animal, más activo - El movimiento de la sangre se debe a los nervios - Entre los latinos se decía *animus immortalis* [«ánimo inmortal»], no *anima* [«alma inmortal»].

Tan exquisita es la elegancia de estos dos vocablos: «ánimo» y «alma» –pues *por el alma vivimos, sentimos por el ánimo*– que T. Lucrecio la reivindica como suya, como si hubiese nacido en el jardincillo de Epicuro<sup>140</sup>. Pero debemos observar que los latinos llamaron también *anima* al aire, que nos consta que es lo más móvil de todo; y nosotros hemos expuesto ya más arriba que es el único que se mueve con movimiento común a todo, y luego, con ayuda de mecanismos particulares, se transforma en el propio de cada cosa. Así pues, de ello nos es dado conjeturar que los antiguos filósofos de Italia definieron «ánimo» y «alma» por el movimiento del aire. Y, en verdad, el aire es el vehículo de la vida, que inspirado y respirado mueve el corazón y las arterias, y –dentro del corazón y las arterias– la sangre, movimiento, éste de la sangre, que es la propia vida. De otro lado, el éter<sup>141</sup> es el vehículo de la sensibilidad, que, insinuándose a través de los nervios, agita su jugo, tensa, hincha y retuerce sus fibras. En la Escolástica se denomina ahora al aire que mueve la sangre en el corazón y las arterias «espíritus vitales», y al que mueve los nervios y su jugo y filamentos, «espíritus animales»<sup>142</sup>. Y es mucho más rápido el movimiento del espíritu animal que el del vital; pues, cuando uno quiera, puede mover un dedo al instante; pero tarda mucho tiempo –al menos veinte minutos, según calculan algunos naturalistas– en llegar la sangre del corazón al

139. Transformación en calor de la energía cinética. A la inversa, el movimiento molecular del cuerpo es mayor cuanto más calor recibe, lo que incide en los cambios de estado.

140. Adquirió en Atenas –donde fundó escuela– una casa con jardín, y en ella impartía sus enseñanzas. De ello la denominación de «filósofos del jardín» (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων) y la alusión de Vico.

141. Utilizamos en este párrafo la terminología de Vico en la Autobiografía. Si bien en el texto latino el vocablo usado es *aër*, en su Autobiografía habla de aire referido a la sangre («espíritus vitales») y de éter cuando se trata de los nervios («espíritus animales»).

142. «*Spiritus vitales*» - «*spiritus animales*». V. Autobiografía.

dedo en su circulación. Además, los músculos del corazón se contraen y dilatan por los nervios y por esa sístole y diástole la sangre se mueve continuamente; de donde resulta que la sangre debe cargar en el haber de los nervios su movimiento. Por tanto, llamaron a este movimiento del éter a través de los nervios, masculino y activo, «ánimo»; y «alma» al movimiento en la sangre debilitado y que reviste, por decirlo así, características femeninas<sup>143</sup>.

De otro lado, cuando hablaban de la inmortalidad, los latinos decían que ésta era propia de los «ánimos», no de las «almas». Acaso el origen de esta locución se deba a que sus autores advertían que los movimientos del ánimo son libres y procedentes de nuestro albedrío, y en cambio los movimientos del alma no se generan sin el mecanismo del cuerpo, que se corrompe; y, puesto que el ánimo se mueve libremente, ansía lo infinito, y por ende la inmortalidad. Esta razón es de tan gran peso que incluso los metafísicos cristianos pensaron que el hombre se distingue de los brutos por su libre albedrío<sup>144</sup>. Ciertamente los Padres de la Iglesia fundamentan principalmente en este hecho el que el hombre fue creado con un ánimo inmortal, que tiende a alcanzar lo infinito, y fue creado así a causa de Dios inmortal.

## II DEL ALMA DE LOS BRUTOS

Para los latinos *brutum* [«bruto»] significaba «inmóvil» - Los brutos se mueven por los objetos presentes, como por un mecanismo.

Es congruente con esto que acabamos de tratar aquella locución por la que los latinos llamaron «brutos» a los animales irracionales; pues para ellos «bruto» significaba lo mismo que «inmóvil»; y, sin embargo, veían que los brutos se movían. Deben, por tanto, haber opinado los antiguos filósofos de Italia que los brutos son inmóviles, ya que no se mueven más que por los objetos presentes, y que son movidos por los objetos presentes como por un mecanismo<sup>145</sup>; y que, en cambio, los hombres tienen un principio interno de movimiento (el ánimo, sin duda) que se mueve libremente.

## III DE LA SEDE DEL ÁNIMO

Los latinos ubicaron la prudencia en el corazón - «Vivo ingenio del corazón» - «¡Qué talento de hombre!» - «Necio» - «Demente» - «Sabio» - «Corazoncito» - Opinión de los antiguos sobre el origen de los nervios - Por qué nos da la impresión de que pensamos con la cabeza - De si la sede del alma está en la glándula pineal - Los hombres con su capacidad cerebral disminuida usan correctamente la razón - La mecánica es contraria a que la mente, en la cabeza, presida al cuerpo - En las plantas la sede de la vida está en la semilla - El corazón se genera el primero y es el último en morir - ¿Se encuentra quizás en el corazón el principio de la vida, y en el principio de la vida el principio de la razón? - «Faltarle a uno el ánimo», «encontrarse mal de ánimo» - Quién es sabio - *Mens animi* [«La mente del ánimo»] - Dos apetitos son los estímulos de los afectos - Sedes y vehículos de los apetitos - Que la mente pende del ánimo - Cuál de las dos precauciones sea más segura para pensar la verdad, la de despojarse de los afectos o de los prejuicios.

La antigua filosofía de Italia opinó que la sede y domicilio del ánimo era el corazón; pues el vulgo de los latinos decía que en el corazón estaba colocada la prudencia y en el

143. La adscripción a una determinada flexión latina no es, pues, casual. Los inanimados o no sexuados se incluyen en una u otra dependiendo de determinadas características que se les suponen. No es de extrañar, por ello, que *animus* pertenezca a los temas en -o, muy preponderantemente masculinos, y *anima* a los en -a, femeninos en su inmensa mayoría.

144. Brutos y vivientes intelectuales perciben el objeto por los sentidos, pero los segundos además lo conocen y distinguen en él la razón de fin y sus relaciones con los medios, por lo que no lo aceptan determinados por una necesidad natural, sino que se lo proponen y pueden aceptarlo o no. La voluntad o apetito racional, en tanto que procede de la razón, sólo puede darse en los segundos, y sólo ellos, por ende, están en posesión del libre albedrío como atributo de la voluntad.

145. Descartes negó el alma de los brutos, afirmando que se mueven por un mero mecanicismo. Dicha opinión la sustentaron muchos antiguos estoicos y el cínico Diógenes, y, entre los modernos, antes que Descartes, Gómez Pereira en su *Antoniana Margarita*.

corazón se alojaban los designios y preocupaciones, y en el pecho se hallaba la agudeza inventiva, o, para decirlo a la manera plautina, que provenía «del pecho el vinagre» [*e pectore acetum*]<sup>146</sup>, esto es, el ingenio; y están también aquellas locuciones de «¡qué talento de hombre!» [*cor hominis!*] y *excors* por «estúpido», *vecors* por «demente», *socors* por «tardo en el pensar», y, por el contrario, *cordatus* por «sabio» —de donde P. Escipión Nasica fue apodado «corazoncito» [*Corculum*], por haber sido considerado en la sentencia del oráculo como el más sabio de todos los romanos—. ¿Será esto debido a que la escuela italiana convino con el resto de la antigüedad en que el origen de los nervios radicaba en el corazón? ¿Y el que nos dé la impresión de que pensamos con la cabeza, se deberá a que en la cabeza están los órganos de dos sentidos, de los que uno es el más educable de todos —evidentemente el oído—, y el otro —el de la vista— es el más agudo?

Mas la opinión de que el origen de los nervios partía del corazón se ha revelado ya falsa merced a la anatomía de nuestro tiempo; pues se observa que éstos se difunden por todo el cuerpo desde el cerebro, como desde una raíz. Por ello los cartesianos colocan el ánimo humano en la glándula pineal, como en una atalaya, y opinan que desde ahí percibe a través de los nervios todos los movimientos del cuerpo, y mediante los movimientos otea los objetos. Y, sin embargo, con frecuencia se ha observado que hombres con su capacidad cerebral disminuida viven, se mueven, sienten y usan felizmente la razón.

Pero no parece verosímil que el ánimo se asiente en una parte del cuerpo donde hay mucha mucosidad y muy poca sangre<sup>147</sup>, y que, por tanto, es densa y lenta. Pues la mecánica enseña que en el reloj las ruedas que el aire mueve con mayor prontitud son las más tenues y móviles de todas; y en las plantas la sede de la vida está en la semilla, y desde allí se difunde a través del tronco hacia las ramas, y por su parte inferior hacia las raíces. ¿Opinaban así, pues, porque observaban que el corazón es lo primero, en la generación de un animal, en existir y palpar, y lo último en ser abandonado por el movimiento y el calor en la muerte<sup>148</sup>? ¿Quizás porque pensaban que en el corazón arde la llama de la vida? ¿O porque, cuando alguien se veía privado del sentido por un desvanecimiento —que es una enfermedad cardíaca, cuya versión en italiano es *svenimento di cuore*—, veían que cesaba el movimiento, no sólo de los nervios, sino incluso el de la sangre<sup>149</sup>, y pensaban y decían que «le faltaba el ánimo» [*animus deficere*] y que «se encontraba mal de ánimo» [*animus male habere*]? ¿Y porque pensaban que en el corazón está el principio del alma o vida y en éste el principio del ánimo o razón? ¿O acaso, puesto que es sabio quien piensa lo verdadero y quiere lo justo, pusieron por ello el ánimo en los afectos y en el ánimo la mente, a la que, por tal razón, llamaron «mente del ánimo»?

Ciertamente los estímulos de todas las perturbaciones o afectos del ánimo son el apetito concupiscible y el irascible<sup>150</sup>; y la sangre parece ser el vehículo de la concupiscencia, y la bilis el de la ira; y la sede principal de ambos fluidos está en las vísceras<sup>151</sup>. Así pues, pensaron que la mente pende del ánimo, porque, del mismo modo en que cada uno piensa según

146. Plauto, *Bacch.*, 405 y *Pseudolus*, 739.

147. De nuevo los «humores».

148. Con los instrumentos de que hoy disponemos, se piensa más bien que lo último es el cerebro.

149. De ahí, de la palidez que sobreviene, el sentido figurado de «exangüe» [*exsanguis*].

150. V. *Oratio inaguralis* I.

151. La ira en el estómago, de donde la ingente cantidad de vocablos latinos derivados del lexema «stomach-» [*stomachus*: «estómago»] que tienen significados relacionados con la ira, irritación, cólera, furia...

su ánimo, así también cada cual siente de manera distinta sobre las mismas cosas de acuerdo con sus diversos afanes<sup>152</sup>.

Yo casi diría que es una precaución más segura, para pensar la verdad, el despojarse de los afectos de las cosas<sup>153</sup> que despojarse de los prejuicios<sup>154</sup>; pues nunca podrás acabar con los prejuicios mientras el afecto permanezca; mas, extinguido el afecto, se les quita a las cosas la máscara que nosotros les impusimos, y en adelante quedan las cosas mismas.

#### IV

### DEL PENSAMIENTO CIVIL DE LOS ROMANOS

Fórmulas de «opinar», «juzgar», «jurar» de los romanos.

¿Quizás por ello los romanos alumbraban cada una de sus sentencias con las palabras «dar la impresión» [*videri*], «parecer» [*parere*], y sus juramentos «según la opinión de su ánimo», porque pensaban que nadie podía garantizar de sí mismo un ánimo libre de afectos, y era sagrado juzgar y jurar, para no cometer perjurio si las cosas fuesen de otro modo?<sup>155</sup>.

### CAPÍTULO VI

#### DE LA MENTE

*Mens* [«mente»] para los latinos es lo mismo que para nosotros «pensiero» [«pensamiento»] - *Mentem a diis dari* [«La mente nos es dada por los dioses»] - Las ideas son creadas por Dios en los ánimos de los hombres - *Mens animi* [«La mente del ánimo»] - El intelecto agente de los aristotélicos - El sentido etéreo de los estoicos - El *daemon* [«demonio»] de los socráticos - Se objeta a la doctrina de Malebranche - Dios es el primer autor de todo movimiento - ¿De dónde proceden los males? - ¿En qué forma es libre el albedrío humano? - Dios resplandece en las propias tinieblas de los errores - Por qué la metafísica trata de la verdad indudable.

«Mente» para los latinos es lo mismo que para nosotros «pensamiento»; y ellos mismos decían que la «mente es dada por los dioses» a los hombres. Podemos, pues, creer que quienes pensaron estas locuciones opinaron que las ideas son creadas y provocadas por Dios en los ánimos humanos; y por ello dijeron *animi mens* [«mente del ánimo»<sup>156</sup>]; y refirieron a Dios el libre derecho y albedrío de los movimientos del ánimo, de modo que la «libido», o cualquier facultad de desear, «sea para cada cual su propio Dios». Dios éste particular de cada uno que parece ser el intelecto agente de los aristotélicos<sup>157</sup>, el sentido etéreo de los estoicos<sup>158</sup> y el demonio de los socráticos<sup>159</sup>. Sobre esta cuestión los muy sutiles metafísicos de esta época disertaron muchísimas cosas con el mayor ingenio.

Mas si el muy agudo Malebranche se empeña en que esto es verdad, me causa asombro cómo se aviene a la primera verdad de René Descartes: *Cogito, ergo sum*, cuando, del

152. V. § siguiente. Así la conocida máxima expresada por Terencio, *Phormio*, 454: *Quot homines, tot sententiae* (Tantos son los hombres, tantas las opiniones).

153. *Passim*, en las *Orationes inaguralis*.

154. V. Cap I, § III, párr. 1.º

155. Pues, como dice Ovidio, *Fasti*, V. 191: *Hominum sententia fallax* (La opinión de los hombres es engañosa).

156. V. Cap. V, § III, final.

157. Si bien los escolásticos admiten que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (adoptado como principio posteriormente por Locke y Leibniz), distinguen lo intelectual de lo sensible mediante la actividad del «intelecto agente». Mediante él y su «luz» accede lo sensible al entendimiento, haciéndose las especies inteligibles.

158. Para los estoicos, al no haber más que cuerpos, no hay más inteligencia que la sensación, que se realiza por grados, como explica Zenón: *visus, assensus, comprehensio*, y por último la *scientia* (Cicerón, *Academicae quaestiones*, I,II).

159. Δαίμων particular, el *genius* latino. Ante la supuesta existencia de tal δαίμων que inspiraría en él la reflexión, se responde en algunos casos con el dicho –sarcástico– de que Sócrates tenía un genio familiar con el que se comunicaba frecuentemente.

hecho de que Dios crea en mí las ideas, más bien debería colegir: «Algo piensa dentro de mí, luego es; en el pensamiento no reconozco idea alguna del cuerpo; así pues, lo que en mí piensa es una mente purísima, indudablemente Dios»<sup>160</sup>. A no ser que casualmente la mente humana venga dispuesta de modo que, cuando llega desde las cosas, de las que ningún modo puede dudar, al conocimiento de Dios Óptimo Máximo, después de conocerlo reconozca como falsas incluso aquellas cosas que tenía por absolutamente indudables. Y por ello todas las ideas, en general, sobre las cosas creadas son falsas en alguna medida ante la idea de la Suma Divinidad, porque lo son sobre cosas que, referidas a Dios, no parecen ser en verdad. A tal punto que, si Malebranche quisiese ser consecuente con su doctrina, hubiese debido enseñar que por Dios se reviste la mente humana del conocimiento, no ya del cuerpo del que es mente, sino incluso de sí misma; de modo que ni siquiera a sí se conoce, si no se conoce en Dios. Pues la mente se muestra pensando; Dios piensa dentro de mí; en Dios, por tanto, conozco mi propia mente. Así esta doctrina de Malebranche sería consecuente<sup>161</sup>.

Lo que nosotros, en cambio, asumimos es el hecho de que Dios es el primer Autor de todo movimiento, sea de los cuerpos o de los ánimos. Mas aquí surgen los bajíos y escollos siguientes: ¿de qué modo, siendo Dios el motor de la mente humana, son tantas las depravaciones, tantas las ignominias, tantas las falsedades, tantos los vicios<sup>162</sup>? ¿de qué modo existe en Dios un conocimiento veracísimo y absolutísimo y en el hombre el libre albedrío para obrar las cosas<sup>163</sup>? Sabemos con certeza que Dios es omnipotente, omnisciente, óptimo, cuyo entendimiento es la verdad y cuya voluntad el bien, cuyo entendimiento es simplicísimo y actualísimo y cuya voluntad es fija e ineluctable. Más aún, como nos enseñan las Sagradas Escrituras, «ninguno de nosotros puede ir al Padre, si el propio Padre no lo atrae hacia sí». ¿Cómo lo atrae, si lo atrae por su propia voluntad? Dice Agustín: «No sólo atrae a quien va por propia voluntad, sino a quien va de buen grado y con placer»<sup>164</sup>. ¿Qué hay más acorde con la constancia de la voluntad divina y con la libertad de nuestro albedrío? De ahí sucede que hasta en los mismos errores no perdemos a Dios de nuestra vista: pues abrazamos lo falso bajo la apariencia de verdadero, el mal bajo la imagen del bien; vemos lo finito, nos sabemos finitos; pero es por esto mismo por lo que pensamos lo infinito. Nos da la impresión de ver que los movimientos son provocados por los cuerpos y por los cuerpos se comunican; pero estas mismas provocaciones y comunicaciones del movimiento nos aseguran y confirman a Dios, y a un Dios que es mente, autor del movimiento; distinguimos la depravación como recititud, la multiplicidad como unidad, la diversidad como identidad, la actividad como reposo,

160. En relación con el «*cogito, ergo deus est*» agustiniano.

161. Malebranche sostuvo en general que no hay verdadera causalidad en ninguna criatura, ni corpórea ni intelectual, «sólo la voluntad de Dios es verdadera causa» (*Rècherche de la vérité*, I, VI, § II, Cap. III), llegando al extremo de dudar que fuera posible que se comunicara a las criaturas verdadera causalidad. No ve todo en Dios, pero sí los cuerpos y a Dios mismo; por ello lo acusa Vico de inconsecuencia, porque, en el asunto de que se trata, no llega a la conclusión que se desprende de su propia doctrina.

162. Problema de la existencia del mal en el mundo y cómo se concierta ésta con la doctrina de la providencia divina (cfr. Cicerón, *Academicæ Quaestiones*, I.II. V. Nota 73 respecto a la ejemplificación de la hormiga). Históricamente se han dado diversas respuestas de las que destacamos dos, por más conocidas: a) La de Zoroastro y el maniqueísmo: el mal en lucha con el Bien (Dios), interpretación que no se concilia, entre otras cosas, con la divina omnipotencia. b) El mal existe sólo en la mínima proporción indispensable para que resalte la máxima cantidad de bien posible («optimismo universal» de Leibniz, que se granjeó la respuesta cargada de fina ironía en el *Cándido* de Voltaire de que «todo ocurre para lo mejor en éste el mejor de los mundos posibles»).

163. Malebranche negó la consecuencia de lo apuntado en nota 161, pero, si no existe verdadera causalidad, no hay verdadera actividad; mas entonces, ¿cómo se explica el libre albedrío? Se mueve, pues, al borde de un doble abismo: por la negación de la comunicación de la causalidad el que de la idea de la creación se pase a la «emanación», y por la negación implícita de un libre albedrío (aunque de palabra lo niegue) en un cuasi-determinismo.

164. San Agustín, *Tract. in Ioh.* § 4: «*Nemo venit ad me, nisi quem Pater traxerit*». *Nolite cogitare invitum trahi: trahitur animus et amore*.

pero, como no existe en la naturaleza ni la rectitud, ni la unidad, ni la identidad, ni el reposo, el engañarse en estas cosas no es sino que los hombres ignorantes o engañados respecto de las cosas creadas contemplan a Dios Óptimo Máximo en estas mismas imitaciones<sup>165</sup>.

Por ello trata la metafísica de una verdad indudable; porque lo hace sobre un argumento del que puedes estar cierto incluso si tienes dudas, te equivocas o te engañas.

## CAPÍTULO VII

### I

#### DE LA FACULTAD

De dónde procede la llamada *facilitas* [«facilidad»] - Las elegantemente llamadas *animae facultates* [«facultades del alma»] en la Escolástica - Las facultades son propias de aquellas cosas que hacemos - Sentidos externos - Las cosas «exhalan olores», los hombres «perciben los olores» - La fantasía - Sentido interno - Intelecto verdadero - La aritmética, la geometría y la mecánica están en la facultad del hombre - La física en la de Dios - La verdadera facultad se encuentra en Dios - Cómo todas las cosas son verdaderamente «pensieri di Dio» [«pensamientos de Dios»].

*Facultas* se pronunciaba como si fuese *facilitas*, de donde posteriormente *facilitas* [«facilidad»], como si se tratase de una habilidad expedita y pronta para actuar. Así pues, la facilidad es aquella mediante la que la potencia es llevada al acto. El alma es potencia; la visión, un acto; el sentido de la vista, una facultad<sup>166</sup>. Por ello habla con bastante elegancia la Escolástica cuando llama al sentido, la fantasía, la memoria, el intelecto, «facultades del alma»<sup>167</sup>; pero tal elegancia desmerece cuando opinan que los colores, sabores, sonidos y tacto se encuentran en las cosas<sup>168</sup>. Pues, si los sentidos son facultades, viendo hacemos los colores de las cosas; degustándolas, sus sabores; oyéndolas, sus sonidos; y tocándolas, hacemos lo frío y lo caliente. De este parecer de los antiguos filósofos de Italia nos queda un íntegro vestigio en las palabras *olere* y *olfacere*, pues se dice que las cosas «exhalan olores», y que el animal «percibe los olores» [*olfacere*: «hacer el olor»], porque el animal hace el olor con el olfato.

La fantasía es una facultad certísima, pues mientras la usamos fingimos en nosotros las imágenes de las cosas. El sentido interno también<sup>169</sup>: pues los que se retiran del combate sienten dolor al advertir su herida. De acuerdo con estos ejemplos es una facultad el intelecto verdadero, por el que, cuando entendemos algo, lo hacemos verdadero. Por lo tanto, la aritmética, la geometría, y su descendiente, la mecánica, están en la facultad del hombre -pues en ellas demostramos la verdad porque la hacemos-. La física, en cambio, está en la facultad de Dios Óptimo Máximo<sup>170</sup>, el único en Quien es verdadera la facultad, porque es expeditísima y prontísima, de modo que lo que en el hombre es facultad, en Dios es acto purísimo<sup>171</sup>.

Y de estas cosas que hemos disertado se sigue que, como el hombre, aplicando su mente, engendra los modos de las cosas, sus imágenes y la verdad humana, así Dios, entendiendo, genera la verdad divina y hace la verdad creada. De modo que lo que nosotros en

165. Por lo que tales virtudes observadas en la creación no serían sino un mero trasunto de lo que son en Dios. De nuevo la vía de eminencia.

166. Los órganos de la sensibilidad son diferentes según la potencia o facultad sensitiva a la que han de servir.

167. Distingue cinco especies de facultades vitales, de las que la superior es el intelecto, al que corresponde la voluntad racional.

168. La facultad sensitiva es pasiva («*Est autem quaedam potentia passiva quae nata est immutari ab exteriori sensibili*»: Santo Tomás, p. 1, q. 78, art. 3)

169. Sin el sentido interno el ser sensitivo no podría percibir sino lo presente.

170. V. Cap. I. § 1.

171. El Ser acto puro, en que existencia y esencia se identifiquen, sólo conviene a Dios.



lengua vernácula decimos impropriamente, que las estatuas y pinturas son «pensamientos de los autores», se podría decir con propiedad de Dios: que todo lo que existe son «pensamientos de Dios».

## II DEL SENTIDO

Para los latinos *sensus* [«sentidos»] eran todas las obras de la mente - y ésta era la metafísica pagana - la metafísica cristiana enseña lo contrario.

Con la apelación «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 «según tu parecer» [*ex animi tui sententia*]. ¿Será quizás porque los antiguos filósofos de Italia opinaron que la mente humana nada percibe sino a través de los sentidos, como los aristotélicos<sup>172</sup>; o que ésta no es sino sentido, como los seguidores de Epicuro<sup>173</sup>; o que la razón es cierto sentido etéreo y purísimo como los platónicos y estoicos<sup>174</sup>? Y ciertamente ninguna de las escuelas paganas reconoció una mente humana pura de toda corporeidad. Y por ello pensaron que toda obra de la mente es sentido, esto es, que cualquier cosa en que la mente sea agente o paciente es un contacto de cuerpos. Pero nuestra religión enseña que ésta es totalmente incorpórea, y nuestros metafísicos afirman que, mientras los órganos corporales de la sensibilidad son movidos por los cuerpos, con ocasión de ello son movidos por Dios.

## III DE LA MEMORIA Y LA FANTASÍA

Qué es «memoria» - Qué es «recuerdo» - Para los latinos *phantasia* [«fantasía»] es lo mismo que *memoria* [«memoria»] - Al hombre no le es dado representarse nada excepto la naturaleza - Por qué son las Musas hijas de la Memoria.

Se llama «memoria» para los latinos aquello que encierra en su despensa lo percibido mediante los sentidos y que, al sacarlo, se llama «recuerdo». Pero significaba también la facultad por la que configuramos imágenes y se llamó «fantasía» para los griegos, y para nosotros «imaginativa»; pues los latinos dicen «recordar» a lo que nosotros decimos vulgarmente «imaginar». ¿Será acaso porque no podemos representarnos sino lo que recordamos, y no recordamos sino lo que percibimos por los sentidos<sup>175</sup>? Ciertamente, no hay ningún pintor que haya pintado jamás un género de planta o animal que la naturaleza no haya proporcionado<sup>176</sup>: pues esos hipogrifos y centauros son verdades de la naturaleza falsamen-

172. A Aristóteles se debe el principio de *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, -o, lo que es lo mismo, todos nuestros conocimientos provienen de las sensaciones- y que el alma, antes de recibir sensaciones es *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*. Por medio de las sensaciones se despierta en el ánimo una actividad independiente, superior a lo sensible, que se eleva a la esfera intelectual y engendra las ideas. Por tanto, el criterio de la verdad no está en los sentidos, sino en el intelecto.

173. Para los epicúreos el origen de los conocimientos es la sensación, sin más, y su criterio de la verdad son las emociones internas («*Cyrenaicorum, qui praeter per motiones intimas, nihil putant esse criteriis*»; Cicerón, *Academicae quaestiones*, lib. II, § 46).

174. V. nota 158.

175. V. nota 172.

176. Séneca, *Epistulae*, LXV, 3: *Omnis ars naturae imitatio est* (Todo arte es imitación de la naturaleza).

te mezcladas. Ni los poetas han pensado una forma de virtud que no se encuentre en la realidad humana, sino que elevan por encima de lo verosímil una elegida del común y de acuerdo con ella dan forma a sus héroes<sup>177</sup>. Por ello los griegos nos han transmitido en sus mitos que las Musas —que son las potencias de la fantasía— son hijas de la Memoria.

#### IV DEL INGENIO

Qué es «ingenio» - Por qué se le llamó «agudo» y «obtuso» - «Ingenio» es lo mismo que «naturaleza» - El ingenio es la naturaleza propia del hombre - El hombre es el único en ver la simetría o proporciones de las cosas - Dios es el artífice de la naturaleza, el hombre es el dios de las cosas artificiales - Por qué se dijo *scitum* [“exquisito”] por *pulchrum* [“bello”] - Por qué la geometría y la aritmética son las ciencias más investigadas - Por qué son llamados así los «ingenieros».

«Ingenio» es la facultad de unir en una sola cosas dispersas y diversas; los latinos lo llamaron «agudo» u «obtuso», ambos términos tomados de lo más hondo de la geometría: porque lo agudo penetra con mayor rapidez y une de forma más cercana cosas diversas, como dos líneas en un punto en ángulo inferior al recto; y obtuso, en cambio, porque entra en las cosas más lentamente, y deja las cosas diversas, como dos líneas unidas en un punto en ángulo superior al recto, situadas en lugares muy alejados de la base. Y así ingenio obtuso es el que une cosas diversas más tarde, y agudo el que lo hace con mayor prontitud. Además, «ingenio» y «naturaleza» es lo mismo para los latinos. ¿Quizás porque el ingenio humano es la naturaleza del hombre, pues es propio del ingenio ver las proporciones de las cosas, qué es apto, qué conveniente, hermoso y feo<sup>178</sup>, lo que les ha sido negado a los brutos? ¿Quizás porque tal como la naturaleza engendra los objetos físicos, así el ingenio humano alumbró los mecánicos, de modo que Dios es el artífice de la naturaleza y el hombre el dios de lo artificial<sup>179</sup>? Ciertamente que «exquisito» [*scitum*] tiene la misma etimología que «ciencia» [*scientia*], lo que con no menor elegancia traducen los italianos por *ben inteso* y *aggiustato*. ¿Quizás porque la propia ciencia humana no es sino hacer que las cosas se correspondan con hermosa proporción, lo que únicamente los ingeniosos están en disposición de garantizar? Y por ello la geometría y la aritmética, que enseñan esto, son las ciencias más investigadas, y a quienes destacan en su práctica los italianos los llaman «ingenieros».

#### V DE LA FACULTAD SEGURA DEL SABER

Tres son las operaciones de la mente: percepción, juicio y razonamiento - Por tres disciplinas son dirigidas: la tópica, la crítica y el método - Por qué para los antiguos no había ninguna disciplina particular del método - Por el método geométrico no deben tomarse decisiones - ni se debe organizar el discurso político - Orden expositivo de Cicerón - Demóstenes era desordenado - y en su confuso orden expositivo se contiene toda la fuerza de su elocuencia - El método no es una cuarta operación de la mente, sino la disciplina de la tercera - Toda la antigua dialéctica se divide en tópica y crítica - La crítica cartesiana no es cierta sin la tópica - Por qué razón son útiles los predicamentos y la tópica de Aristóteles para descubrir - Las disciplinas son las leyes de la república literaria - Por

177. De nuevo el aristotélico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

La doble esfera en el pensamiento griego: humana y divina. El hombre que llega al límite de la propia (aquí virtud que los poetas «elevan por encima de lo verosímil tras extraerla del común») asciende a la categoría de héroe. Mas, si la sobrepasa comete ὑβρις, y sobreviene el castigo divino (ἄτη), lo que está en la base del drama griego. Es éste el sentido del γνοῦθι σεαυτὸν del oráculo de Apolo Delfico, y del *nemento homo* posterior.

178. Desarrolla la cuestión con mayor amplitud en las *Orationes inaguales*.

179. Redunda en ello en diversos pasajes de esta misma obra.

qué están divididas entre los griegos la tópica y la crítica - El ingenio es la facultad propia del saber - En el hombre se manifiesta desde niño - Qué es sentido común - La similitud es la madre de toda invención - Por qué se llamó así *argumentum* [«argumento»] - Quiénes son *arguti* - Qué es el ingenio - La invención es actividad y obra del ingenio - La más antigua dialéctica es la inducción y la comparación de cosas semejantes - Qué es el silogismo - Qué el sorites -Cuál es la forma sutil de disertar y cuál la aguda - Por qué el método geométrico es útil en geometría para descubrir - Fuera de las cuestiones geométricas, es útil para organizar lo descubierto - En la física no se debe importar el método geométrico, sino la demostración - Cuándo la geometría aguja el ingenio - La síntesis descubre las verdades, el análisis las hace - La fantasía es el ojo del ingenio, como el juicio es el ojo del intelecto.

Estas reflexiones dan la ocasión de investigar cuál es la facultad propia dada al hombre para saber. Pues el hombre percibe, juzga, razona; mas con frecuencia percibe lo falso, con frecuencia juzga temerariamente y con frecuencia razona erróneamente. Las escuelas filosóficas griegas opinaron que estas facultades le han sido dadas al hombre para saber, y que cada una era dirigida por su propia disciplina: esto es, la facultad de percibir por la tópica, la de juzgar por la crítica y la de razonar, en fin, por el método. Sin embargo, no nos transmitieron en sus dialécticas precepto alguno sobre el método, pues a los niños les bastaba y sobraba con aprenderlo en la propia práctica mientras se aplicaban a la geometría. Fuera de la geometría los antiguos pensaron que se había de confiar el orden a la prudencia, que no se dirige por disciplina alguna, y, puesto que no se dirige por ninguna disciplina, es prudencia<sup>180</sup>. Pues sólo los artesanos prescriben que uno ordene unas cosas en primer lugar, otras en segundo, y así sucesivamente, disposición ésta que forma no tanto a un hombre prudente cuanto a un artesano.

Y, en verdad, si importas el método geométrico a la vida cotidiana,

*nihil plus agas,  
quam si des operam ut cum ratione insanias*<sup>181</sup>:

y proseguir en línea recta por los recodos de la vida, como si en los asuntos humanos no reinasen el capricho, la temeridad, la ocasión y la fortuna. Disponer el discurso político según el método geométrico es lo mismo que no admitir nada agudo en el discurso ni mostrar nada salvo lo que está situado ante tus pies<sup>182</sup>, no dar a los oyentes nada que llevarse a la boca —como si fuesen niños— sino lo previamente masticado, y, para resumirlo en una palabra, representar en la reunión el papel de docente en lugar del de orador. Y en verdad que me causa asombro por qué razón éstos que tantísimo recomiendan el método geométrico en el discurso político proponen únicamente a Demóstenes como modelo de elocuencia. Y, si así les place a los dioses, Cicerón será confuso, irregular, desordenado; Cicerón, en quien hasta hoy los hombres más doctos admiran que tan grande sea su orden y tanta la fuerza de su disposición que, lo primero que dice lo despliega en cierto modo, y lo segundo lo retoma, de modo que lo que dice en segundo lugar parece, no tanto ser dicho por él, como brotar y fluir de las propias cosas. Mas, ¡por Hércules!, Demóstenes, ¿qué otra cosa es todo él sino mero hipérbaton, como correctamente apunta Dionisio Longino<sup>183</sup>, el más juicioso de todos los rétores?

180. V. nota 76.

181. «no haces más / que empeñarte en volverte loco con toda la razón» Terencio, *Eunuchus*, 62-63.

182. Tiende Vico a utilizar (v.g. en las *Orationes*) el recurso estilístico consistente en, no ya —como apunta a continuación de Demóstenes— aseverar algo que da la impresión de no tener relación alguna con el tema propuesto, sino, aun teniéndolo, lograr que el enunciado se revista de características que lo hagan sorprendente para el auditorio, pasando luego a la *sermocinatio* («¿Veo vuestros ceños fruncidos porque afirmo...?», «¿Os sorprendéis porque digo...?») y, por último, retomar *ab initio* la argumentación hasta llegar a la conclusión propuesta.

183. Dionisio Longino, *De sublim.* XXII.

A lo que yo añadiría que en su confuso orden discursivo se tensa, como una catapulta, toda la fuerza expansiva del entimema. En efecto, según su costumbre, expone un argumento para advertir a los oyentes de qué se trata: luego se precipita sobre un asunto que nada parece tener en común con el tema propuesto, para, en cierto modo, enajenar y distraer a los oyentes; y al fin se esfuerza en mostrar algún tipo de relación entre el tema asumido y el propuesto, de modo que los rayos de su elocuencia caigan más poderosos por más imprevistos.

Y no debemos pensar, sin duda, que toda la antigüedad hizo un uso incompleto de la razón porque no reconocieron esta actividad mental, la cuarta según las numeran hoy. Pues no es una cuarta operación mental, sino la disciplina de la tercera, por la que se ordenan los razonamientos<sup>184</sup>. Así pues, toda la antigua dialéctica se dividió en arte de descubrir y de juzgar<sup>185</sup>. Los académicos se volcaron por entero en el de descubrir y los estoicos en el de juzgar, y ambos erróneamente: pues ni el descubrimiento puede ser cierto sin juicio ni el juicio sin descubrimiento. En efecto, ¿de qué modo puede ser regla de la verdad la idea clara y distinta de nuestra mente<sup>186</sup> si no observa todo lo que en la cosa está y a la cosa es afecto?; ¿y de qué manera puede alguien estar seguro de haberlo observado todo si no intenta hacerse con todas las preguntas que sobre el tema propuesto se pueden plantear? Para empezar, con la pregunta de si la cosa existe, no vaya a resultar que esté tratando de nada; en segundo lugar, con la pregunta de qué es, para que no haya controversia alguna sobre el nombre; luego, sobre su magnitud, sea por su extensión, peso, o número; más tarde, cuál es, y contemplar en esto su color, sabor, blandura, dureza y otras características táctiles; además, cuándo nace, cuánto dura, y en qué se deshace al corromperse; y, según esto, compararla con los restantes predicamentos y cotejarla con todas las cosas que en alguna medida le son afectas, ya sea las causas por las que nace, o qué efectos produce, o qué opera, comparada con una cosa semejante, desemejante, contraria, mayor, menor o igual<sup>187</sup>.

Así los *Predicamentos* de Aristóteles, y sus *Topica*, son de lo más inútil si alguien quiere encontrar en ellos algo nuevo; y resultaría ser un seguidor de Lulio o de Kircher<sup>188</sup>, y se tomaría semejante a aquél que sin duda conoce las letras, pero no las junta para leer el gran libro de la naturaleza. Mas si se toman como índices y alfabetos de lo que hay que indagar sobre el tema propuesto, para abarcarlo en toda su perspectiva, nada hay más feraz para descubrir; de modo que, de esas mismas fuentes de las que provienen los oradores elocuentes, puedan provenir también los máximos observadores. Y viceversa, si alguien confía en observar la cosa en la clara y distinta idea de su mente<sup>189</sup>, se engaña con facilidad, y con frecuencia pensará conocer la cosa distintamente cuando aún confusamente la conoce, porque no conoce todo lo que está en la cosa y la distingue de las demás. Pero si, a la luz de la crítica, recorre todos los lugares de la tópica, estará entonces seguro de conocer la cosa clara y distintamente<sup>190</sup>, porque la ha examinado pasando por todas las preguntas que sobre el tema propuesto pueden plantearse, y habiéndola examinado con todas las preguntas tópica será

184. El método (μετά ὁδός) es el camino, el proceso para alcanzar el saber, pudiendo ser heurístico o didáctico y el primero a su vez analítico o sintético.

185. Tópica y Crítica, respectivamente.

186. V. nota 41.

187. En buena medida coinciden con los nueve accidentes que, junto con la substancia, constituyen las diez categorías aristotélicas: *quid est, quantum, ad quid (refertur), quale, quid agit, quid patitur, ubi est, quando, quo situ, quo modo*.

188. Los procesos lógicos y combinatorios del *Ars Magna* de R. Lulio tentaron posteriormente a autores como Giordano Bruno y Leibniz (*Dissertatio de arte combinatoria*). Basándose en tales procesos lógicos, los lulistas del XVII trataron de componer una enciclopedia que compilase todo el saber. Atanasio Kircher, jesuita alemán, lo sigue en su *Ars Magna Sciendi*, aun proponiendo algunos cambios sobre la obra de Lulio.

189. V. nota 41.

190. V. nota 41.

la propia crítica. En efecto, las artes son ciertas leyes de la república literaria, pues son las percepciones de la naturaleza de los más doctos varones, que se convirtieron en reglas de las disciplinas. Así, quien hace una cosa según su arte, está seguro de convenir con todos los hombres doctos; sin arte uno se engaña fácilmente, porque fía en su propia naturaleza exclusivamente. Y sin duda tú, sapientísimo Paulo, crees esto mismo, tú que al instruir al Príncipe no le recomiendas avanzar directamente hacia el arte de la crítica, sino imbuirse durante mucho tiempo y abundantemente de ejemplos antes de formarse en el arte de juzgar acerca de ellos<sup>191</sup>. ¿Y ello con qué fin, sino para que primero florezca el ingenio y luego se lo cultive con el arte de juzgar? Esta dicotomía del descubrimiento y el juicio no tiene entre los griegos otro origen sino el de no haber atendido a la facultad propia del saber. Ésta es el ingenio, por el que el hombre es capaz de contemplar y hacer lo semejante. Vemos, sin duda, en los niños, cuya naturaleza es más íntegra y menos corrupta por las creencias o prejuicios, que ésta es la primera facultad que se manifiesta, la de ver la semejanza: por ello llaman «padres» a todos los hombres y «madres» a todas las mujeres, y hacen cosas semejantes,

*aedificare casas, plostello adiungere mures,  
ludere par impar, equitare in harundine longa*<sup>192</sup>.

De otro lado, la similitud de costumbres en los pueblos engendra el sentido común. Y quienes han escrito sobre los descubridores de las cosas nos transmiten que todas las artes y utilidades, cuyos artificios han enriquecido al género humano, fueron descubiertas bien casualmente, por azar o por alguna semejanza que les mostraron los animales, aun siendo irracionales, o que los hombres con su aplicación idearon.

Nos muestra que la escuela itálica conoció lo que hasta aquí hemos dicho el siguiente vestigio: que el razonamiento que en la Escolástica se denomina «término medio», lo llamaron *argumen* o *argumentum*. *Argumen* tiene el mismo origen etimológico que *argutum* o «aguzado». «Agudos» [*arguti*] son quienes advierten en cosas muy dispersas y diversas alguna relación de semejanza, y saltan sobre lo que tienen a sus pies y buscan relaciones útiles a las cosas de que tratan en remotos lugares; es ésta una prueba de ingenio, y se llama «agudeza». De donde resulta que se necesita el ingenio para descubrir, ya que, en general, el descubrir cosas nuevas es la actividad y la obra del solo ingenio.

Siendo así estas cosas, es una verosímil conjetura la de que los antiguos filósofos de Italia no aprobaban ni el silogismo ni el sorites, sino que usaron en su dialéctica de la inducción de los símiles. Y aboga por ello la razón histórica: pues la más antigua dialéctica consistía en la inducción y en la comparación de cosas semejantes, que Sócrates fue el último en utilizar. Posteriormente basaron su exposición dialéctica Aristóteles en el silogismo y Zenón en el sorites<sup>193</sup>. Y, en verdad, quien se sirve del silogismo, no une tanto lo diverso cuanto despliega una especie subordinada a un género del seno del propio género<sup>194</sup>; quien utiliza el sorites enlaza unas causas a otras, a cada una la más próxima: quien de los dos aventaje al otro, no parece tanto unir dos líneas en un ángulo inferior al recto como prolongar una línea sola, ni parece ser tan agudo como sutil –aunque quien utiliza el sorites es tanto más sutil que

191. La tópica en primer lugar, luego la crítica. Cfr. *De nostri*.... III.

192. «[...] edificar casas, unciar ratones a un carrito, jugar a pares y nones, cabalgar en una larga caña»: Horacio, *Sermones*, II, 3, 247-248.

193. Diógenes Laercio: VII, I, 49 y Cicerón, *Academicae questiones*, II, 48.

194. Porque, como viene a decir en las *Orationes*, en la premisa mayor o en la menor va implícita la conclusión.

quien usa el silogismo, cuanto más densos son los géneros que las causas particulares de cada cosa. Al sorites de los estoicos responde el método geométrico de Descartes, pero éste es útil en geometría, porque la geometría, en la que es lícito definir los nombres<sup>195</sup> y postular posibilidades, lo permite. Mas ésta, separada del argumento de las tres dimensiones y de los números e importada a la física, no es tan útil para que podamos descubrir cosas nuevas como para que podamos poner en orden lo descubierto. Tú mismo, doctísimo Paolo, me lo has confirmado. Pues ¿qué quiere decir, si no, el que otros muchos sean expertísimos en ese método, y sin embargo no son capaces de descubrir esas cosas en las que tú, ilustrísimo, piensas? Tú, en cambio, ya en edad avanzada, te aplicaste a los estudios de las letras; has pasado tu vida administrando justicia en asuntos sobre ingentes fortunas con príncipes y hombres muy poderosos, íntimos tuyos; desempeñas todos los deberes de un hombre liberal, en este siglo cargado de ellos hasta la saciedad, durante el día y gran parte de la noche; y tanto has aprovechado en poco tiempo cuanto apenas hubiera podido hacerlo otro que se hubiese entregado a estos estudios durante toda su vida. Mira de no contabilizar, por tu modestia, en el haber del método lo que sólo es debido al privilegio de tu divino ingenio.

Concluyamos, finalmente, que a la física no debe ser importado el método geométrico, sino la propia demostración<sup>196</sup>. Los más grandes geómetras atendieron a los principios de la física desde los principios matemáticos, como, de entre los antiguos, Pitágoras y Platón, y, de entre los más modernos, Galileo. Así, es adecuado explicar los efectos particulares de la naturaleza por experimentos particulares, que son obras particulares de la geometría. De ello se ocuparon en nuestra Italia el gran Galileo y otros brillantísimos físicos, quienes, antes de que el método geométrico fuese importado a la física, explicaron inúmeros y muy grandes fenómenos de la naturaleza de esta forma. Tan sólo de ello se preocupan celosamente los ingleses, y por eso mismo se les prohíbe que enseñen públicamente la física con el método geométrico. Así la física puede progresar. Y por ello en mi disertación *De nostri temporis studiorum ratione* indiqué que los inconvenientes de la física pueden evitarse con el cultivo del ingenio— de lo que quizás se haya asombrado alguno absorto en el método. Pues el método supone un obstáculo para los ingenios, al mirar por la facilidad, y anula la curiosidad, pues vela por la verdad. Y la geometría no agudiza el ingenio cuando se la enseña con el método, sino cuando es llevada a la práctica a través de lo diverso, lo distinto, lo complejo, lo dispar. Y por ello deseaba que se la aprendiese, no por la vía analítica, sino por la sintética<sup>197</sup>, de modo que componiendo demostrásemos, esto es, no descubriremos las verdades, si no las haremos —pues descubrir está en manos de la fortuna, y el hacer, en cambio, de la laboriosidad. Y por eso mismo deseaba que no se la enseñase por números ni por especies, sino por las formas, de modo que, si no se cultivase el ingenio durante el aprendizaje, al menos cobrase firmeza la fantasía, que es el ojo del ingenio como el juicio lo es del intelecto. Y, verdaderamente, los cartesianos, a los que tú, Paolo, llamas elegantemente «cartesianos en la letra y no en el espíritu», podrían advertir esto que decimos, que ellos, aunque de palabra lo nieguen, en realidad reconocen que quienes disponen

195. Definición nominal, no definición real.

196. Mas una demostración inductiva, no deductiva. V. nota 189. El mundo físico no se explica por mera extensión, sino que reclama actualidades y fuerzas que no pueden medirse por principios geométricos. Así opina Leibniz en su *Systema theologicum*, y Vico, admitiendo virtualidades como la de extensión

197. De hecho, la geometría utiliza el método sintético, en tanto que las llamadas «ciencias naturales», que versan sobre fenómenos complejos, se sirven del analítico. En este punto existe una aparente discrepancia con lo expresado en el *De nostri...*, donde señala como propio «de la geometría, el análisis»; sobre ello volveremos en las notas correspondientes a esta última obra..

las restantes verdades —excepto la que demandan de la consciencia: *Cogito, ergo sum*— de acuerdo con su norma, no sacan provecho de otra parte sino de la aritmética y la geometría, esto es, de la verdad que hacemos<sup>198</sup>; y celebran aquello de: «sea la verdad semejante a aquello de que tres y cuatro suman siete, de que dos ángulos de un triángulo son, ambos, mayores que el tercero»<sup>199</sup>: lo que es tanto como atender a la física desde la geometría; y quien postula esto, en realidad postula lo siguiente: «para mí serán verdaderas las cuestiones físicas cuando las hayas hecho, del mismo modo en que las geométricas son verdaderas para los hombres por que las hacen».

## CAPÍTULO VIII

### I

#### DEL SUMO HACEDOR

*Numen, fatum, casus, fortuna.*

Con estas cosas que hemos disertado sobre lo verdadero y lo hecho, tanto que lo verdadero es la reunión de elementos de la propia cosa<sup>200</sup>— de todos ellos en Dios, y de los más externos en el hombre—, y la palabra «mente» se hace propia en Dios e impropia en el hombre, y que la facultad es de aquellas cosas que hacemos, y que hacemos hábil y fácilmente, están de acuerdo estas cuatro palabras latinas: «voluntad divina» [*numen*], «destino» [*fatum*], «caso» [*casus*] y «fortuna» [*fortuna*].

### II

#### DE LA VOLUNTAD DIVINA

La divina bondad hace las cosas con su voluntad - Por qué a los poetas y pintores se los denomina «divinos» - Qué es la naturaleza.

Llamaron *numen* a la voluntad de los dioses, como si Dios Óptimo Máximo significase su voluntad con el propio hecho, y lo hiciese con tan gran celeridad y facilidad, cuanto rápido y fácil es un parpadeo. De tal modo que lo que Dionisio Longino admira de Moisés, que éste expresó la omnipotencia divina con dignidad y grandeza en aquella locución: «dijo, y fue hecho»<sup>201</sup>, parece que los latinos lo significaron, ambas cosas, con una sola palabra. Pues la divina bondad hace con su voluntad las cosas que quiere, y con tan gran facilidad las hace que éstas parecen existir por sí mismas.

Por ello cuando Plutarco cuenta que los griegos elogiaron por esa razón la poesía de Homero y las pinturas de Nicómaco<sup>202</sup>, porque parecían generadas espontáneamente y no creadas por arte alguno, yo pienso que, por esta facultad de imaginar, a los poetas y pintores se les llamó «divinos», de modo que esta divina facultad de hacer es la naturaleza; en el hombre, en cambio, aquella virtud es rara y preclara, tan difícil que, cuando se nos ha con-

198. Esto es, allí donde —para el hombre— lo verdadero es convertible con lo hecho.

199. ¿*Lapsus calami*? La suma de dos ángulos de un triángulo (dado que los tres suman dos rectos, es decir, 180°), sólo es superior al tercero si los tres ángulos son agudos. Luego la afirmación no es válida si uno cualquiera de los ángulos es recto u obtuso. ¿Quizás se refiere a los *lados* del triángulo, para los que la aseveración sería cierta, siendo siempre la suma de dos lados mayor —y la resta menor— que el tercero?

200. Esto es, composición o método sintético..

201. Dionisio Longino, *De sublim.*, IX.

202. Plutarco, *Timol.* § 36, 2.

fiado, la llamamos *naturalizza*; Cicerón lo traduciría como «género difundido espontáneamente y, en cierto modo, natural»<sup>203</sup>.

### III DEL DESTINO Y EL CASO

*Dictum, certum, fatum* - *Dictum, factum, casus* - Por qué es inexorable el destino.

*Dictum* [«dicho»], para los latinos, es lo mismo que *certum* [«cierto»]; y *certum* es, para nosotros, lo mismo que «determinado» [*determinatum*]; *fatum* [«destino»], en cambio, y *dictum* [«dicho»]<sup>204</sup>, son lo mismo, y *factum* [«hecho»] y *verum* [«verdadero»] son convertibles con *verbum* [«palabra»]. Y los propios latinos, cuando querían significar que una cosa dada había sido llevada a cabo con celeridad, decían «dicho y hecho» [*dictum factum*]. Además, llamamos *casum* [«caso»] a la llegada a término de cosas y palabras. Así pues, los primeros sabios latinos que idearon estos vocablos, opinaron que el eterno orden de las causas era *fatum* [«destino»]<sup>205</sup>, y el término de tal eterno orden de las causas era «caso»; de modo que los hechos son dichos de Dios, y los términos de las cosas son los «casos» de las palabras que Dios pronuncia, y que «destino» [*fatum*] y «hecho» [*factum*] son lo mismo. Y por ello pensaron que el destino era inexorable, porque los hechos no pueden ser no hechos.

### IV DE LA FORTUNA

De dónde procede *fortuna* - *Fortus* - Qué es *fortuna* - El mundo es el Estado de la naturaleza - En qué sentido es la fortuna la reina de todas las cosas.

Se decía *fortuna*, ya fuese ésta favorable o adversa<sup>206</sup>; y no obstante fue llamada *fortuna* por proceder del antiguo *fortus*<sup>207</sup>, o «bueno». Por ello más tarde, para separar la una de la otra, decían «fuerte fortuna». La fortuna, sin embargo, es Dios, que opera desde causas ciertas más allá de lo que esperamos. ¿Quizás, pues, la antigua filosofía de Italia opinó que es buena cualquier cosa que Dios hace y que todo lo verdadero y todo lo hecho es el mismo bien, y que nosotros, en cambio, por nuestra iniquidad –por la que atendemos tan sólo a nosotros mismos y no a este universo de cosas– consideramos malas las cosas que nos son adversas, siendo éstas, no obstante, buenas en tanto que resultan beneficiosas para el común del mundo<sup>208</sup>? Por tanto, el mundo es una suerte de Estado de la naturaleza en el que Dios Óptimo Máximo atiende como Príncipe al bien común, y cada cual, como persona privada, atiende al suyo concreto; y el mal privado es el bien público; y tal como la salud pública es la ley suprema fundada por los hombres en el Estado<sup>209</sup>, así en este universo de cosas establecido por Dios es la reina de todo la fortuna, o voluntad de Dios, por la que, atendiendo a la salvación del conjunto, impera sobre los bienes privados de todos, o naturalezas

203. Cicerón, *De oratore*, II, 15, 54 y 77.

204. Acierta aquí Vico en la convertibilidad, creemos que más por azar –debido tan sólo a la similitud fonética entre *fatum* y *factum*– que con fundamento –en otras varias ocasiones yerra al seguir la misma pauta–, ya que *factum* procede de *facere* (hacer) y *fatum* de *furi* (decir, hablar), es decir, *fatum* es lo que la divinidad pronuncia que debe producirse.

205. *Fatum*: determinismo.

206. Existen diversos vocablos (*fortuna, fama*...) que no tienen un sentido determinado –positivo o negativo– en latín, pero sí solemos dárselo en las lenguas vernáculas.

207. ¿*Fortus*? *Fortuna* deriva de *fors*: «suerte», «casualidad», «caso», «azar», relacionado con el lexema de *fero*.

208. Enuncia aquí, como en el resto del párrafo, las mismas consideraciones de índole política que en *De nostri*..., en el capítulo dedicado a la jurisprudencia: la ley debe atender al bien común del Estado, aunque ello suponga perjuicios particulares.

209. Cicerón, *Leges*, III, 3, 8: *Salus populi suprema lex est* (Sea ley suprema la salud pública).



particulares. Y tal como la salud privada cede su lugar a la salud pública, así también es relegado el bien particular de cada uno en aras de la conservación del conjunto, y de esa forma las adversidades de la naturaleza son buenas.

## CONCLUSIÓN

Valor de la obra - Capítulos más importantes de la obra.

Aquí tienes, sapientísimo Paolo Doria, una metafísica digna de la debilidad humana, que ni permite al hombre todas las verdades ni todas se las niega, sino algunas<sup>210</sup>; una metafísica acomodada a la piedad cristiana, que discierne lo divino de lo humano y no propone la ciencia humana como regla de la divina, sino la divina de la humana; que sirve a la física experimental, que ahora se cultiva con ingente provecho del género humano, pues partiendo de ella hacemos mediante experimentos algo similar a aquello que, en la naturaleza, tenemos por verdadero.

Y, en efecto tienes aquí que es lo mismo lo verdadero y lo hecho (Cap. I, § I), y de ahí que Dios sabe lo físico y el hombre lo matemático (§ II), y así ni los dogmáticos lo saben todo (§ III) ni los escépticos nada (§ IV). Y de ello que los géneros son ideas perfectísimas, por las que Dios hace las verdades absolutamente, e imperfectas, por las que el hombre hace las verdades partiendo de la hipótesis (Cap. II). Desde estas mismas cosas, que probar partiendo de las causas es el propio hacer (Cap. III). Pero, puesto que Dios hace cualquier cosa por pequeña que sea por su infinita potencia, tal como la existencia es acto y realidad física, así la esencia de las cosas es potencia y realidad metafísica, el argumento propio de nuestra doctrina (Cap. IV, § I). Y así en la metafísica está el género de cosas que es la potencia de la extensión y el movimiento, y que subyace por igual a las cosas desiguales o extensas, o a los movimientos; y que éste es el punto metafísico, esto es, una cierta realidad que contemplamos desde la hipótesis del punto geométrico (§ II); y que desde estos misterios de la geometría se demuestra que Dios es mente purísima e infinita; que, siendo inextenso, hace lo extenso, provoca los conatos (§ III), compone los movimientos (§ IV) y el reposo (§ V) y lo mueve todo (§ VI). Tienes aquí que en el alma del hombre gobierna el ánimo (Cap. V), y en el ánimo la mente, y en la mente Dios (Cap. VI). Y que, advirtiendo, la mente humana hace (Cap. VII, § I) las verdades imaginadas desde la hipótesis, y la divina las verdades absolutas (§§ II, III, IV). Y de aquí que el ingenio le ha sido dado al hombre para saber o hacer (§ V). Tienes, finalmente, que Dios (Cap. VIII, § I) quiere con un simple gesto o haciendo (§ II), y hace hablando o con el eterno orden de las causas: a lo que nosotros, por nuestra ignorancia, llamamos «caso» (§ III) y por nuestra utilidad «fortuna» (§ IV).

Otorga tu protección, te lo ruego, a estas opiniones sobre los asuntos divinos de los italianos. Es algo propio de ti, que has nacido de una familia italiana nobilísima e ínclita por los testimonios de sus muy grandes gestas, y eres celebrado en toda Italia como doctísimo en el cultivo de la metafísica.

\* \* \*

210. Idea ésta que podemos encontrar reiteradamente a lo largo de la literatura clásica. Así en Horacio, *Odas*, IV, 4, 22: *Nec scire fas est omnia* (Y no nos es lícito saberlo todo); Varrón, *Res rustica*, II, 1: *Nemo potest omnia scire* (Nadie puede saberlo todo); o en Boecio: *De Consolatione Philosophiae*, IV, 6: *Neque enim fas est homini cunctas divini operi machinas, vel ingenio comprehendere, vel explicare sermone* (Y no le es lícito al hombre abarcar con su inteligencia o explicar con sus palabras todos los mecanismos de la obra divina).