

EN BUSCA DE LA LOGICA VIQUIANA*

Gustavo Costa

El concepto de *razón* se viene formando en Vico a través de la discusión medieval y su desarrollo en el Renacimiento en torno a la *racionalidad* y el *alma*. En la confrontación de los temas sobre la problemática de la razón con los renacentistas, y con teólogos como Suárez, se va afianzando la concepción de alma racional (concepción de la tradición platónico-aristotélica); mientras que a través del pansiquismo renacentista Vico dirige su interpretación hacia la mentalidad primitiva. La frecuentación de los textos renacentistas tuvo una función propedéutica en la formación mental de Vico, ayudándole a conocer mejor las fuentes clásicas del pensamiento moderno y preparándolo para dialogar con los representantes de la filosofía europea del XVII-XVIII.

The concept of 'reason' in Vico forms itself through the Medieval debate, and its development in the Renaissance concerning 'rationality' and the 'soul'. In confronting the issues concerning the problems posed by 'reason' to the Renaissance and Theologists such as Suárez, the concept of a rational soul (a concept of Platonic-Aristotelian tradition) becomes established; whilst Vico, through Renaissance 'Pampsiquism', directs his interpretation towards the primitive mentality. The frequent use of Renaissance text had a propedeutical function in the formation of Vico's thought, helping him to better understand the classical sources of modern thought and preparing him to debate with the representatives of seventeenth and eighteenth century European philosophy.

Desde sus primeros estudios de lógica, realizados bajo la guía del jesuita Antonio del Bazo, «filósofo nominal»¹, Vico aprendió, a través de la lectura de Pedro Hispano (Juan XXI), que el término latino *ratio* tiene una multiplicidad de significados: «'Ratio' multipliciter dicitur».² Puede equivaler a definición o descripción, como Pedro Hispano demuestra sobre la guía de Aristóteles, el cual, en las *Categorías*, I, 1a, 1-10, distingue los homónimos (*δμῶνυμα*) de

*Relación tenida en el VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo. Università di Roma, «La Sapienza», 9-11 de enero de 1992.

los sinónimos (συνώνυμα): «Uno enim modo idem est quod diffinitio vel descriptio, ut hic: 'univoca sunt quorum nomen est commune et ratio substantie secundum illud nomen est eadem'»³. Aunque la traducción adoptada por Pedro Hispano no coincida ni con las de Boecio y Guillermo de Moerbeke, ni con la versión compuesta, la terminología no se aleja al expresar con *ratio* el griego λογος⁴. El término puede significar una virtud del alma («quedam virtus anime»), un discurso demostrativo, por el cual se habla de las razones de los disputantes («rationes disputantium»), la forma de la materia («forma materie»), la esencia común acerca de los predicables de muchas cosas, como la esencia del género, de la especie o de la diferencia («essentia generis vel speciei vel differentie»), y por último el término medio sobre el que está basada una conclusión («ratio idem est quod medium inferens conclusionem»).⁵ Esta última es la acepción de *ratio* en la definición del argumento, que Pedro Hispano deduce del *De differentiis topicis*, I, en el cual Boecio lo considera como una razón que genera certeza en torno a una materia dudosa («Argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem»), añadiendo en ello la fuerza, el contenido mental y el sentido de la argumentación, consistente en la explicación del argumento mediante el discurso («argumenti per orationem explicatio»).⁶ También Pedro Hispano afirma que el argumento es una razón que da certeza entorno a una cosa dudosa, repitiendo palabra por palabra la formulación boeciana («Argumentum est ratio rei dubie faciens fidem»), pero añade una nota personal, identificando el argumento con el término medio que prueba la conclusión para confirmar con el argumento mismo («idest medium probans conclusionem que debet confirmari per argumentum»).⁷

Todo esto debía afectar a Vico que, profundizando ulteriormente en el problema, no podía no advertir una definición del argumento análoga a aquella de Pedro Hispano, la cual se lee en otra obra de Boecio, los *Commentaria in Topica Ciceronis*, I: «Argumentum autem ratio est dubiae faciat fidem».⁸ Los *Commentaria* boecianos, que Vico cita en el *Diritto universale* (1720-1721),⁹ contribuyen a aclarar la sibilina definición que Pedro Hispano da del término medio: «Medium est quod habet duo extrema».¹⁰ Según los *Commentaria*, I, en realidad, el argumento no puede establecer la verdad en los casos dudosos si no viene expresado en un discurso constituido por proposiciones («Argumentum vero nisi sit oratione prolatum, et propositionum contexione dispositum, fidem facere dubitationi non poterit») Tal discurso es precisamente la argumentación, llamada también entimema o silogismo, sobre lo cual Boecio se¹¹ propone volver en el *De differentiis topicis*. Visto que el entimema o el silogismo consta de proposiciones, todo argumento se hace argumentación, decreciéndose en el silogismo o en el entimema («omne igitur argumentum syllogismo vel enthymemate profertur»).¹² El entimema no es otra cosa que un silogismo imperfecto, del que han sido omitidas algunas partes, por razones de brevedad o porque son bien conocidas, y por tanto debe considerarse una argumentación silogística («haec quoque argumentatio a syllogismi genere non recedit»).¹³ También Pedro Hispano identifica la argumentación con el silogismo y con el entimema («sillogismus imperfectus, idest oratio in qua non omnibus antea positis propositionibus infertur festinata conclusio»), cuando afirma que existen cuatro especies de argumentaciones, o sea el silogismo, la inducción, el entimema y el ejemplo: «Argumentationis quatuor sunt species: sillogismus, inductio, entimema, exemplum».¹⁴ Resulta lícito por tanto creer que Pedro Hispano, al sostener que por *ratio* se puede entender el término medio sobre el que está basada

una conclusión, pensase en el término medio de la argumentación silogística. En este sentido es comprendida la afirmación, según la cual «ad hoc quod sit argumentum exigitur quod sit medium et quod habeat virtutem probandi conclusionem».¹⁵

Vico, que en el *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) se hace eco de la identificación de la razón con el término medio del silogismo, típica de la Escolástica («ratio, quae in Scholis 'medius terminus' dicitur»),¹⁶ ahondó ulteriormente esta problemática en las arduas páginas de Paolo Veneto (Nicoletti), «el más agudo de todos los sumulistas».¹⁷ Vico podía hallar una nueva formulación de la razón como esencia común a los predicables (análoga en sustancia a aquella encontrada en Pedro Hispano) en esa sección de la *Logica parva*, en la cual Paolo Veneto afirma que el predicable es un término unívoco y simple, apto para significar muchas cosas según un concepto único («terminus univocus est terminus simplex plura significans secundum unicum rationem»).¹⁸ Ejemplo de término unívoco es «hombre», el cual denota Sócrates, Platón y todos sus significados según el concepto de animal racional («sicut iste terminus *homo* qui significat Socratem et Platonem et omnia sua significata et secundum hanc rationem *animal rationale*»).¹⁹ Al término unívoco se opone aquél equívoco que significa muchas cosas según conceptos diversos, como «perro» con el cual se puede entender el perro verdadero y propiamente, el escualo agresivo [«pescecane»] y la constelación: «Terminus aequivocus est terminus simplex plura significans secundum diversas rationes, sicut est iste terminus *canis* qui significat canem latrabilem, pescem marinum et caeleste sidus: et hoc diversis rationibus».²⁰ El predicable es divisible según cinco universales: género, especie, diferencia, propiedad y accidente. Por ejemplo, el género es un término unívoco, no complejo, que se puede predicar *in quid* de muchas cosas de especies diferentes respecto a aquello que son («Genus... est terminus univocus incomplexus praedicabilis in quid de pluribus differentibus specie in eo quod quid»), como «animal», predicable de hombre y de asno que difieren como especie respecto a lo que son.²¹

Paolo Veneto vuelve sobre el mismo argumento en la sección de la *Logica parva*, en que pone las objeciones y respuestas al objeto de hacer más perspicua la materia tratada («ponendae sunt quaedam obiectiones contra certas regulas vel definitiones quibus solutis reluctancia habeantur»).²² Alguien podría objetar que «cuerpo animado» es un género, pero no es un término unívoco, y que por tanto la definición dada precedentemente ha de considerarse defectuosa. Todo término unívoco, en efecto, es simple, pero «cuerpo animado» no es tal, y por tanto no es un término unívoco. A esta objeción se puede responder que «cuerpo animado» no es un género, como no lo es «animal racional», en cuanto todo género debe ser un término simple. En verdad Porfirio parece expresar una opinión diferente en la *Isagoge*, en la cual el género es definido, según la traducción de Boecio, «quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quid sit praedicatur ut animal» (τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφορόντων τῷ ἔδει ἐν τῷ τί ἐστι κατερογούμενον οἶον τὸ ζῶον).²³ Pero, según Paolo Veneto, Porfirio no pretendía decir que «animal» (τὸ ζῶον) fuese un género: lo usó como ejemplo en falta de un término simple («gratia exempli aut quia caruit termino simplici»).²⁴ Por tanto, en el lugar de «cuerpo animado» se debe poner un término simple, como «viviente» o «vívido», que media entre «animal» y «cuerpo». Se puede decir que todo animal es viviente, pero no al contrario; que todo animal es cuerpo, pero no al contrario, cuando se habla del ser viviente, constituido de materia y forma («sicut omne vivens est corpus et non e contrario, loquendo de vivente

composito ex materia et forma».²⁵ Ni se debe poner como género «animal racional», que es la definición del hombre («animale rationale frustra positum est pro genere quia est definitio hominis»).²⁶ Porfirio podía permitirse hacerlo, porque seguía la opinión de Platón, para nosotros inaceptable, según la cual el cielo sería un animal racional («Sed ideo posuit Porfirius quia sequebatur opinionem Platonis ponentis caelum esse animal rationale»).²⁷ La crítica de Paolo Veneto a Porfirio remonta en último análisis al *De civitate Dei*, X, XIX, donde Agustín, sobre la base del *De regressu animae*, ataca a los seguidores de Porfirio porque están convencidos, como su maestro, de la teoría platónica del alma del mundo, expuesta en el *Timeo*: «Platone quippe auctore animal esse dicitis mundum et animal beatissimum, quod vultis esse etiam sempiternum»).²⁸ No sabemos si el adolescente Vico hubo perseverado en estudiar la *Logica parva* hasta las objeciones y respuestas, en la cual se confronta el ataque contra Porfirio. La duda es legítima, si se piensa que Vico confiesa en la *Vita* (1725-1728) el haber tenido que abandonar el estudio de Paolo Veneto, porque su sensible [tierno] ingenio no acababa de señorear «aquella especie de lógica crisípea». ²⁹ Queda sin embargo la posibilidad de que Vico había hallado en Paolo Veneto uno de los primeros estímulos para profundizar la problemática del platonismo, destinada a llegar a ser, en una supuesta y equívoca relación con el espinosismo, uno de los pilares del pensamiento viquiano.

Tras un período de pausa, Vico pudo absorber otros despuntes preciosos en la escuela del jesuita Giuseppe Ricci, «escotista de secta pero zenonista en el fondo», y sobre todo cuando «se encierra un año en casa para estudiar a Suárez». ³⁰ En las *Disputationes metaphysicae* (1957) de Francisco Suárez, autor capital de la Escolástica del Renacimiento, la problemática de la razón es ampliamente desarrollada en todos sus puntos de despliegue. En la Disputa XV («De causa formali substantiali»), Suárez se preocupa de establecer, sobre la base del pensamiento aristotélico, la existencia de las formas sustanciales, premisa indispensable de la racionalidad del mundo: «Dicendum vero est omnes res naturales seu corporeas constare forma substantiali (praeter materiam) tamquam principio intrinseco et causa formali». ³¹ En varios pasajes de sus obras, Aristóteles reprende a esos filósofos antiguos que dedicaban sus indagaciones exclusivamente a la materia, sin tener en cuenta la forma sustancial («saepe reprehendit veteres philosophos quod, fere praetermissa substantiali forma, omnem inquisitionem circa materiam adhibuerint»). ³² Suárez reclama la atención sobre el primer libro de la *Física*, en el que Aristóteles, a través de una concisa crítica de los presocráticos, desentraña el concepto de cambio, arribando a la individuación del principio formale (ἡ κατὰ τὸ εἶδος ἀρχή [192a, 34] o «principium secundum Formam»), ³³ para el cual se remite a la *Metafísica*, VII-IX y XII, donde trata por igual de la sustancia (περὶ τῆς οὐσίᾳς ἡ θεωρία. [1069a, 18]: «Speculatio de substantia est» o «Consyderatio quidem de substantia est»). ³⁴ Suárez tiene también presente el primer capítulo del segundo libro de la *Física*, donde Aristóteles distingue la naturaleza en cuanto sustrato de las cosas sujetas a movimiento y cambio y la naturaleza como forma o especie correspondiente a la definición: por una parte ἡ πρώτη ἐκάστω ὑποκειμένη ἕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς (prima unicuique subiecta materia habentium in seipsis motus principium et mutationis) o «prima materia subiecta unicuique eorum, in quibus est principium motus et transmutationis»); por otra parte ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. (193a, 28-

31), que en las traducciones latinas difundidas en el Renacimiento está restituida con «forma et species, quae secundum rationem» o «forma, quae est secundum rationem».³⁵

Suárez subraya el hecho de que Aristóteles considera la forma como una naturaleza más perfecta que la materia («formam perfectiorem naturam dicit esse quam materiam»),³⁶ según la interpretación que las traducciones latinas corrientes daban del pasaje *καὶ μᾶλλον αὕτη φύσις τῆς ὕλης* (193b, 6-7), sobre la cual los estudiosos modernos no están de acuerdo («et magis natura haec est quam materia» o «illa autem est dignior materia ut sit natura»).³⁷ Suárez cita también el *De partibus animalium* (639b, 11-16), en donde Aristóteles se detiene sobre las causas relativas a los procesos de formación, y señala en la causa final la esencia (*λόγος* o *ratio*) que es principio tanto de los productos artificiales cuanto de aquellos naturales: *λόγος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δ' ὁ λόγος σμοίωζ' ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς φύσει συνεστηκόσιν* (en la traducción latina de Teodoro Gaza, «haec enim ratio est: ratio autem principium est pariter in rebus tam arte quam natura constituendis»).³⁸ Ni tampoco Suárez deja de hacer referencia a la *Metafísica*, VII, 4, donde Aristóteles «vocat formam quod quid est»,³⁹ aludiendo al pasaje (1030a, 21-23) en el que el estagirita afirma que, como el término «es» se refiere a todas las cosas, pero en diferente medida, en cuanto se refiere en modo primario a una y en modo secundario a las otras, así la esencia (τὸ τί ἔστιν ο, según la traducción latina del cardenal Bessarione, «quod quid est») pertenece en sentido absoluto a la sustancia y sólo en cierto modo a las otras cosas: *ὡσπερ γὰρ καὶ τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως τοῖς δ' ἐπομένως, οὕτω καὶ τὸ τί ἔστιν ἀπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις. (quemadmodum enim et ipsum est inest quidem omnibus, non tamen similiter, sed huic quidem primo, illis vero consequenter, ita et quod quid est simpliciter substantiae, caeteris vero quodam modo)*.⁴⁰

Entre otros textos aristotélicos citados, Suárez tiene presente también el *De anima* (412a, 6-10), en el cual se lee que la sustancia puede considerarse en cuanto materia indeterminada, forma determinada o compuesto de ambas («distinguit substantiam in materiam, formam et compositum»).⁴¹ El pasaje aristotélico, al cual se refiere Suárez, desemboca en la definición de la materia como potencia y de la forma como acto (*ἔστι δὴ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια*), donde el término técnico *ἐντελέχεια*, entendido por Argiropulo como «actus atque perfectio»,⁴² resulta asociado a una famosa polémica humanística, sobre la cual tiene el mérito de llamar la atención Eugenio Garin.⁴³ Si bien no habla explícitamente de ella, Suárez estaba al corriente de esta disputa, iniciada por Poliziano, como resulta del hecho de enviar al lector al jesuita portugués Pedro da Fonseca («et forma vocat ἐντελέχεια, de quo nomine multa erudite scribit Fonseca»).⁴⁴ Efectivamente, en los *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* (15778-1612), Fonseca, cuyos escritos eran conocidos por Giuseppe Valletta,⁴⁵ elenca los diversos términos que designan la forma sustancial, a comenzar por *species*, nombre que es desplegado con el hecho de que precisamente de la forma sustancial deriva la belleza de las cosas naturales, por lo que se puede decir que la materia apetezca la forma, como lo feo desea lo bello («unde et materia illa dicitur appetere, ut turpe appetit pulchrum»).⁴⁶ Además de esto, el término *species* podría significar también el hecho de que la materia, de otro modo invisible, es producida visible por la forma («quod materiam alioqui

invisibilem speciendam, ut ita dicam, sive sectandam exhibeat»), o el hecho de que la forma, añadida a la materia, realiza la idea («quia addita materiae speciem compleat»).⁴⁷

Como observa Fonseca, la forma sustancial puede asumir también el nombre de razón o *ratio*, porque sobre todo de ella deriva la definición de las cosas naturales, por la cual la forma también es llamada quiddidad o *quidditas* y razón de la quiddidad o *ratio quidditatis*: «Dicitur quoque *Ratio*, quia ab ea praecipue sumitur rerum naturalium definitio; qua etiam causa nonnumquam appellatur *quidditas* et *ratio quidditatis*». ⁴⁸ Además la forma sustancial se dice *finis ac terminus*, porque determina la materia que por sí misma es indefinida e indiferenciada, o porque es el fin y el término formal de la generación («vel quia ipsa primo determinat materiae infinitatem et indifferentiam; vel quia est finis ac formalis terminus generationis»). ⁴⁹ Por otra parte, Fonseca sabía bien que en *Timeo*, 50c, Platón señala en las figuras cambiantes otras tantas copias de las ideas eternas (τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων βεῖ μιμήματα). ⁵⁰ Este pasaje platónico había sido traducido fielmente por Calcidio («quae introeunt et egrediuntur simulacra sunt vere existentium rerum») y por Marsilio Ficino («Quae vero ingrediuntur et exeunt, vere ac semper existentium rerum simulacra sunt»). ⁵¹ Fonseca, por tanto, podía lograr una ulterior confirmación de la forma sustancial: aquello que Platón llama «vere existentium simulacrum», es el fruto de una «incompleta quaedam imitatio substantiarum separatarum». ⁵² Suárez sigue a Fonseca, cuando prueba, sobre la provisión del mismo pasaje del *Timeo*, que Platón había reconocido la forma sustancial antes que Aristóteles: «Non tamen fuit Aristoteles huius veritatis inventor, nam ante eum substantialem formam agnovit Plato, ut constat ex *Timeo*, ubi formas appellat vere *existentium simulachra*, id est, idearum participationes, cum tamen ipse non ponat ideas nisi substantiarum». ⁵³ Era cuanto bastaba para llamar la atención del principiante Vico sobre el *Timeo* platónico, que llegaría a ser una de las fuentes del *De Italorum sapientia*, donde es mencionado. ⁵⁴ Tanto más en cuanto que Suárez llama la atención hacia los filósofos que, también antes de Platón, habían entrevisto la forma sustancial («Et ante Platonem nonnulli e philosophis creduntur substantiales formas attigisse»). ⁵⁵ Además de eso, Suárez tiene presente un pasaje del *De partibus animalium* (642a, 18-22), donde Aristóteles afirma que Empédocles, citado por Vico en el *De Uno* (1720) como típico exponente de los primeros filósofos «physici», ⁵⁶ fue costreído a decir que la sustancia y la naturaleza son razón (τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ἀναγκάζεται φάναι τὸν λόγον εἶναι): según la traducción de Teodoro Gaza, «Empedocles etiam in eam interdum indicit, ductus ab ipsa veritate, et substantiam atque naturam esse rationem fateri compellitur». ⁵⁷

En este punto, Fonseca comienza el tratamiento de la entelequia, otro término usado para indicar la forma sustancial, fundándose extensamente en la disertación *De anima rationali* (1543) de Francesco Vimercati, profesor del Collège Royal de París. ⁵⁸ Naturalmente, Vimercati no había dejado de detenerse en la disputa surgida en torno al pasaje de las *Tuscolane* (I, X, 22), en que Cicerón atribuye a Aristóteles el concepto del alma como ἐνδελέχεια, o sea como continuo movimiento («quintum genus adhibet vacans nomine et sic ipsum animum ἐνδελέχεια appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem»). ⁵⁹ Según Vimercati, Cicerón yerra no una, sino tres veces. No sólo, efectivamente, atribuye a Aristóteles una quinta naturaleza de la cual deriva la mente, sino que interpreta la entelequia aristotélica como movimiento continuo y perenne, e identifica el alma con este movimiento: «in quibus verbis

trifariam peccasse Cicero manifeste deprehenditur, primum quod quintam naturam, e qua sit mens, ab Aristotele positam fuisse dixerit; secundo quod entelechiam verterit continuatam et perennem motionem; tertio quod animam eiusmodi motionem esse ab Aristotele creditam esse asseruerit». ⁶⁰ Ni Vimercati había pasado silenciosamente por la polémica entre Argiropulo y Poliziano, que había tenido amplia repercusión en la cultura europea de Renacimiento, sin ocultar la propia simpatía por el estudioso bizantino: «Quam Ciceronis sententiam cum Argiropylos aliquando refutasset, tanquam Aristotelis doctrinae omnibusque eius Graecis interpretibus adversam minimeque consentaneam, Angelus Politianus, magis (ut arbitror et scripta eius testantur) in Cicerone quam in Aristotele versatus, in Miscellaneis suis magna contentione tutari voluit, sed non successit res ex voto». ⁶¹

Tras esta referencia al primer capítulo de la *Miscellaneorum centuria prima* (1489), en la cual Poliziano defiende la posición de Cicerón contra el ataque de Argiropulo, de quien se profesa discípulo («Argyropylos ille Byzantius, olim praeceptor in philosophia noster»), afirmando que la antigüedad y la superioridad intelectual de Cicerón ponen su gloria por encima de cualquier ataque («quamquam illam sua non antiquitas modo, sed quaedam prope divinitas extra ictum supraque iniuriam posuit»), ⁶² Vimercati había llamado la atención sobre los ecos que la disputa había tenido en Francia y Alemania. Guillaume Budé, citado por Vico en el *Diritto universale*, en las *Vindiciae* (1729) y en las segunda y tercera ediciones de la *Scienza Nuova* (1730 y 1744), ⁶³ había afirmado en el *De asse* (1514) que la entelequia es perfección y forma, en cuanto coincide con el acto gracias al cual no sólo los hombres, sino también los animales y las plantas vienen al mundo: «Aristotelis entelechia perfectio est et forma, cum corpus naturale a potestate, id est a materia nuda, in actum prodiit, et animal esse coepit, vel vivum esse; quare entelechia etiam brutorum est, et stirpium etiam eorumque corporum quae vegetabilia sunt». ⁶⁴ Por este motivo, Budé había sostenido que Poliziano hubiese abrazado una causa desesperada más bien por deseo de protagonismo que por convicción íntima: «A Graecis... neotericis entelechiae interpretatio Ciceroni criminose obiecta est, idque meritissimo, cuius defensionem Politianus ad sui magis ostentationem suscepisse mihi videtur, quam diluendi criminis fiduciam habuisse». ⁶⁵ Junto a Budé, Vimercati había puesto a Filippo Melantone -autor bien conocido por Giuseppe Valletta⁶⁶-, el cual se había ocupado del problema en el *Liber de anima* (1530), aduciendo argumentos válidos a favor de la posición ciceroniana: «Ex his quae recitavi, lector candidus et non rudis Aristotelicae doctrinae iudicare potest et quid vocabulum Entelechia significet, et Ciceronis interpretationem cum sententia Aristotelis recte congruere». ⁶⁷

Decididamente anticiceroniana es la conclusión que alcanza Fonseca en las huellas de Vimercati. La palabra *ἐντελέχεια* no puede haber sido usada por Aristóteles como sinónimo de *ἐντελέχεια*, porque ningún comentador griego consiente una explicación similar, mientras que su interpretación por parte de Cicerón no designa la forma sustancial, sino sólo una operación («neque ea verbi interpretatio formam ullam substantialem, sed in solam operationem convenit»). ⁶⁸ La entelequia viene entendida cual hábito de la perfección, como escribe Temistio en la *Parafrasi dei libri di Aristotele sull' anima*, III, I, 72, que Fonseca había leído en traducción latina de Ermolao Barbaro: «Nihil utique aliud id nominis significaverit quam eum quem exprimere volumus habitum perfectionis» (*σημαί νοι ἂν οὐδὲν ἄλλο ἢ ἐντελέχεια*

ἢ τὴν ἔξιν τῆς τελειότητος).⁶⁹ Por tanto, como observa Fonseca, no han errado los peripatéticos, cuando usan el término entelequia para indicar la forma sustancial, que es la suprema perfección de las cosas naturales (quia forma substantialis est praecipua rerum naturalium perfectio, cum sit prima et essentialis, non inmerito Peripatetici saepe accipiunt nomen ἐντελέχειας pro sola substantiali forma»).⁷⁰ Suárez es fiel a Fonseca, cuando escribe que la palabra entelequia, que vale cuanto significa perfección o acto perfectivo de una cosa, es más comprensiva de la forma sustancial, a la que todavía se refiere por antonomasia en cuanto acto principal y perfección máxima de la cosa sustancial («Per antonomasiam vero attribui solet formae substantiali quod sit praecipuus actus et maxima perfectio rei substantialis»)⁷¹. La teoría de las formas sustanciales es acorde con la filosofía y con la religión cristiana, como declara Suárez, apelándose no solamente a la luz natural sino también a la fe («placet huius veritatis probationem a quodam principio fide certo et lumine naturali evidente inchoare»)⁷².

En este contexto, Suárez atribuye una posición privilegiada a la forma sustancial racional, de la cual se llega a comprender toda otra forma sustancial («Ex rationali caeterae substantiales formae colliguntur»)⁷³. Como el hombre consta de una forma sustancial que es su causa intrínseca, así se debe creer igualmente de todas las cosas naturales. Pero la forma sustancial del hombre es el alma racional, la cual no es accidente, sino sustancia, en cuanto puede estar por sí, separada del cuerpo, y es inmortal: «anima rationalis substantia est et non accidens, ut patet, quia per se manet separata a corpore, cum sit immortalis; est ergo per se subsistens et independens a subiecto; non est ergo accidens, sed substantia»⁷⁴. El alma racional, al ser indivisible, tiene todo aquello que es necesario para que pueda ser forma de la corporeidad. Ella, de hecho, contiene eminentemente los grados intermedios, vegetativo y sensitivo, que está en grado de comunicar al compuesto («concludi potest continere etiam sufficienter gradus intermedios, vegetativum, scilicet, et sensitivum, ita ut eos formaliter conferre possit composito»)⁷⁵. No por nada se dice que el alma racional contiene los grados intermedios en modo virtual y eminente. Esto no significa enteramente que el concepto de alma racional como forma de la corporeidad imponga que ella sea corpórea. Ni más ni menos que como el concepto de alma vegetativa y sensitiva no comporta que tales almas sean materiales y extensas («sicut de ratione formae corporeitatis non est ut sit corporea formaliter, ita ratione animae vegetativae et sensitivae non esse quod sint materiales et extensae»)⁷⁶. Suárez está preocupado por refutar la posición de Guillermo de Occam, el cual, en los *Quodlibeta septem*, I, q. 10 («Utrum possit demonstrari quod anima intellectiva sit forma corporis»), niega concisamente que, sobre la base de la razón y de la experiencia, sea posible demostrar que exista en nosotros un alma intelectual, entendida como forma inmaterial e incorruptible, que está en todas partes del cuerpo y toda en cualquier parte; que el comprender en nosotros sea propio de tal sustancia; o que este alma sea la forma del cuerpo: «dico quod intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem, incorruptibilem quae tota est in toto corpore et tota in qualibet parte, nec potest evidenter sciri per rationem vel per experientiam quod talis forma sit in nobis, nec quod intelligere tali substantiae proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis»⁷⁷.

Por prescindir de la «superflua abundancia», Valletta no vacila en elogiar a Suárez por su fidelidad al pensamiento de Tomás de Aquino, el cual ha sabido «utilizar a Aristóteles contra Aristóteles para conducir a los Peripatéticos hacia la verdadera creencia con los principios de

su Maestro» para aplicar una teología fundada «no sobre la razón humana, sino sobre las verdades reveladas»⁷⁸. En cuanto a Occam (u Ockun, como escribe Valletta en la *Istoria filosofica*), queda relegado entre aquellos jefes de las facciones escolásticas, los cuales, «luchando acerbamente entre ellos, han llenado el mundo de especulaciones Metafísicas antes que de consideraciones dignas de un Cristiano o de un pío Teólogo»⁷⁹. Más generoso en los enfrentamientos con el teólogo inglés se muestra Vico en un pasaje recusado de la *Scienza Nuova*, en el cual elogia por igual a Juan Duns Scoto, Guillermo de Occam y Tomás de Aquino, autores de «capaces sistemas de sutilísima filosofía»⁸⁰. En realidad Vico alimentaba sentimientos ambivalentes en las confrontaciones de la tradición aristotélica, de la que se sentía atraído y repelido a la vez. Sabemos por su autobiografía, la *Vita*, que en cierto momento Vico se da cuenta que Aristóteles, en cuyo pensamiento había sido iniciado sobre todo por Suárez, «no le había ayudado para los estudios de la moral, así como de nada le ayudase a Averroes, cuyo *Comentario* no hizo a los árabes más humanos y civiles de lo que lo habían sido antes»⁸¹. Esta pulla contra Averroes hace pensar en la *Istoria filosofica*, en donde Valletta ataca al filósofo árabe, culpándole de haber dicho una cantidad de herejías, y de haber negado «la Creación del Mundo y la inmortalidad del alma»⁸². Necesitaba hallar una guía diversa de Aristóteles, cuya «metafísica conduce a un principio físico, que es la materia de la cual se sacan las formas particulares y, así, hace a Dios un alfarero que fabrica las cosas fuera de sí»⁸³. Esta guía alternativa no podía ser más que Platón, en quien Valletta reconoce el filósofo cristiano por excelencia, contraponiéndolo a Aristóteles. Además de eso, Valletta rechaza netamente toda tentativa de asimilar la concepción platónica del alma inmortal con la entelequia aristotélica, en implícita polémica con una ilustre tradición cristiana que había tenido en Suárez a uno de sus máximos exponentes: «Platón dice que el Alma humana inmortal ha sido creada por Dios. Aristóteles, que ella es mortal y creada del quinto Elemento... y, no pudiendo conocer la naturaleza de ella ni poco ni mucho, inventó aquel enredo de palabras, que no significa nada verdadero y sustancial, esto es que ella es el *Acto principal del cuerpo*, pero que es traída de la potencia de la Materia; definición que puede ajustarse también a aquella de las bestias»⁸⁴.

La teoría aristotélica del alma se encuadra en una concepción de Dios impregnada de materialismo, mientras que la teología platónica es netamente espiritualista. Como aprecia Valletta, Platón sostiene que «Dios es sobre todo ser, sobre toda sustancia», mientras Aristóteles afirma que «es sólo sustancia»: «Platón, que Dios es libre de todo cuerpo. Aristóteles, que está ligado a una esfera para moverla. Platón, que Dios es aquello que gobierna el Universo. Aristóteles, que reinan la Naturaleza y la Fortuna»⁸⁵. También Vico descubrió la superioridad de la «metafísica de Platón», fundada en un principio espiritual, «la idea eterna que saca y crea de sí la materia misma»⁸⁶. Mas este cambio de perspectiva comportaba la profundización de la filosofía italiana del Renacimiento, que había desarrollado la problemática platónica en relación con esa otra aristotélica. De ahí el interés de Vico por un humanista como Lorenzo Valla, que fue el autor no sólo de los seis libros *Elegantiarum latinae linguae* (1435-1444), en los que el filósofo napolitano reconoce una guía válida para «cultivar el estudio de la lengua latina»,⁸⁷ sino también de las *Dialecticae disputationes* (1439-1457), donde se lee una crítica radical de la teoría aristotélica del alma «Quum omnium opiniones confutat Aristoteles ut ineptas, ipse omnium pene sensit ineptissime, vel ob hoc quod animam dat arboribus et

herbis; in quo verecundius poëtae, quibus summa loquendi licentia est, facere videntur» (I, IX)⁸⁸. En la misma obra, Valla había atacado el concepto aristotélico de entelequia, atribuido indiscriminadamente también a los árboles y a las piedras, y había acusado a Aristóteles de querer parecer agudo a toda costa, poniendo en peligro su credibilidad: «Quid tertium vocabulum ἐντελέχεια? si idem quod actus significat, quid opus inventu? quid sibi vult? quid in possessione iam occupata quaerit? quid optat? eam Aristoteles non modo animae et animatis attribuit, sed etiam trunco et lapidi... Valeant igitur haec superstitiosa et calumniosa Aristotelis vocabula, in quibus cum vult videri argutus, mihi videtur potius arguendus» (I, XVI)⁸⁹.

El antiaristotelismo de Valla había encontrado un autorizado sostenedor en Mario Nizolio, el cual, en el *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos* (1533), había elogiado al humanista romano por su independencia de los comentadores, reclamando la atención sobre los pasajes de las *Dialecticae disputationes* citados por mí: «Quare mihi rectius et verius sensisse ac fecisse videtur Laurentius Valla, qui, praetermissis Interpretibus, omnem tantorum errorum et falsitatum culpam in Aristotelem, tanquam in verum authorem ac primum fontem, rejicit et ipsum reprehendit apertissime ubicunque videtur errare» (IV, VIII)⁹⁰. Una paráfrasis de este elogio de Valla, hecho por Nizolio, aparece en la *Lettera in difesa della moderna filosofia e de' coltivatori di essa* (1691-1697) de Valletta: «Por lo que le parece que mejor que nadie hubiese hecho Valla, que, dejando a los Intérpretes, aferró el asunto de culpar a Aristóteles como verdadero Autor y primera fuente de tantos errores y falsedades, reprendiéndole abiertamente donde hubo errado»⁹¹. No resulta por tanto arbitrario imaginarse que, en el ambiente vallettiano, frecuentado por Vico, hubiese conocido cuanto escribió Valla, en las mismas *Dialecticae disputationes*, I, IX («De anima»), a propósito de la razón, entendida como la segunda facultad del alma, cuya función está desplegada en relación a la primera facultad, que es la memoria. Esta consiste en el aferrar y el retener, como se hace con la mano: «Memoria prima vis animae est, seu prima potentia quae a retinendo appellata, cum eadem sit quae capiat, ut manus quae capit quippiam, eadem tenet et pene in capiendo tenet»⁹². La razón tiene la tarea de examinar o enjuiciar las cosas percibidas o recordadas por la memoria, y por tanto viene inmediatamente después de la primera facultad: «Proxima vis animae est ratio, cuius munus est res memoria perceptas et retentas examinare, et quasi de his ferre sententiam».⁹³ Tras la razón se coloca la voluntad, tercera facultad del alma, que no puede cumplir sus funciones si la memoria no retiene y la razón no enjuicia: «Tertia vis, quae nisi memoria teneat et ratio iudicaverit officio suo vacat, haec dicitur voluntas quasi semper velit, quae aliquando etiam non vult»⁹⁴.

La estrecha ligadura existente entre la voluntad y la razón induce a Valletta a subrayar la presencia de la razón en los brutos («ergo non potest in brutis sequi voluntas, nisi antecesserit iudicatio»)⁹⁵. Como nosotros, los animales tienen la memoria, la razón y la voluntad, porque poseen un alma y están animados exactamente como nosotros lo estamos. Valla corrobora esta tesis con los testimonios competentes de Cicerón y Quintiliano. En el *De natura deorum*, III, IX, 21, Cicerón afirma que en la hormiga no se encuentra sólo la sensación, sino también una mente que razona y recuerda («in formica non modo sensus, sed etiam mens, ratio, memoria»)⁹⁶. En la *Institutio oratoria*, II, XVI, 12, Quintiliano declara que el hombre es superior al animal

no tanto por la razón cuanto por la palabra: «Et hercule deus ille princeps, parens rerum fabricatorque mundi, nullo magis hominem separavit a ceteris, quae quidem mortalia essent, animalibus, quam dicendi facultate»⁹⁷. Quintiliano no quiere ciertamente negar la importancia de la razón que asemeja los hombres a los dioses. Pero está convencido de que la misma razón no podría sernos útil, si no estuviésemos en grado de expresar con el lenguaje aquello que concebimos con la mente: «Sed ipsa ratio neque tam esset in nobis manifesta, nisi, quae concepissemus mente, promere etiam loquendo possemus» (II, XVI, 15)⁹⁸. A los animales les falta exactamente la capacidad de hablar más que la de razonar, como anota Quintiliano en un pasaje (II, XVI, 15-16), citado por Valla por extenso, en el cual elenca las pruebas de la racionalidad de los brutos: «Nam et mollire cubilia et nidos texere et educare fetus et excludere, quin etiam reponere in hiemem alimenta, opera quaedam nobis inimitabilia (quantia sunt cerarum ac mellis) efficere, nonnullius fortasse rationis est»⁹⁹. A los testimonios de Cicerón y de Quintiliano agrégase aquél de Lactancio, el cual todavía falta en la edición de Basilea de 1540 (la considerada *vulgata* de las obras vallianas), que reproduce la segunda redacción de las *Dialecticae disputationes*, terminada antes del retorno definitivo del humanista a Roma (1448)¹⁰⁰. La referencia a Lactancio aparece en la tercera y última redacción de la obra, intitulada de *Retractatio totius dialectice* (1449-1457): «Lactantius quoque, vir christianus, de summo bono disputans hoc ingenue fatetur, inquiring: 'Equidem sic arbitror universis animalibus datam esse rationem, sed mutis tantummodo ad vitam tuendam, homini autem ad vitam propagandam'»¹⁰¹. Esta cita de las *Divinae institutiones*, III, X, de Lactancio, no obstante dictada por el deseo de neutralizar la censura eclesiástica que Valla debía tener en cuenta después del proceso inquisitorial en Nápoles (1444), no modifica del todo la tesis sostenida por el humanista¹⁰².

Digno de destacar resulta el hecho de que tanto la edición *vulgata*, accesible a los contemporáneos de Vico, cuanto la redacción final continúan el discurso sobre la racionalidad de los animales con un agudo intento por explicar filológicamente cómo pudo nacer la tesis opuesta, que Valla consideraba errada. El error nace del significado equívoco del término *λόγος*, que quiere decir tanto palabra como razón, por lo que la voz *βλόγος*, usada originariamente para denotar la incapacidad de hablar propia de los animales, terminó con significar su pretendida falta de razón: «Graeci uno vocabulo dicunt *βλόγα*, quia uno nomine dicunt orationem et rationem *λόγον*. Qua de re libet mihi suspicari bruta fuisse vocata ab initio *ἄλογα*, quia carerent oratione; postea propter ambiguitatem verbi a captiosis philosophis adiectum etiam *βλόγα* dici, quia carerent ratione. Nam et prius orationem sive sermonem significavit quam rationem»¹⁰³. Este está en perfecta armonía con el espíritu de las *Dialecticae disputationes*, en las que Valla tiende a reducir la lógica a las artes sermonales, como justamente ha destacado Cesare Vasoli¹⁰⁴. Una operación de esta clase, comprendida para reivindicar la anterioridad del lenguaje respecto al pensamiento racional, no podía dejar indiferente a Vico. Este podía bien polemizar con Valla en el *Diritto universale*, donde ataca al humanista romano por sus etimologías estrictamente gramaticales, que no tienen en cuenta la historia del derecho trazada por el filósofo napolitano («Quae si Laurentio Vallae in mentem venire potuissent, non tam acerbe super hac re iurisconsultos reprehenderet») ¹⁰⁵. Vico no dudaba al alinearse con Justiniano que, en las *Institutiones*, II, X, propone una errada etimología de *testamentum*

(«Testamentum ex eo appellatur quod testatio mentis est»),¹⁰⁶ contra Valla que en el libro VI, XXXVI de las *Elegantiarum latinae linguae* hace valer la correcta etimología de *testamem* («testamem, addita syllaba tum, fit testamentum»)¹⁰⁷. A los ojos de Vico, Valla no tenía razón por no haberse percatado del hecho de que los juristas habían conservado las fórmulas arcaicas del derecho, modos en relación a una situación histórica precisa, por lo que la interpretación de los términos jurídicos no debía fundarse en la gramática, sino en la fuerza y en el significado de las cosas mismas («ex rerum ipsarum vi et potestate»): «consenescente lingua, iurisconsulti eius puritatem formularum custodia conservarunt, quod Laurentius Valla minus intellexit»¹⁰⁸. Mas si bien era consciente de haber penetrado más a fondo que Valla en el estudio de la civilización antigua, Vico reconocía en la *Vita* su deuda intelectual en las confrontaciones con el humanista romano: «Lorenzo Valla, con motivo de que por él han sido reeditados con latina elegancia los jurisconsultos romanos, le encaminó a cultivar el estudio de la lengua latina, comenzando por las obras de Cicerón»¹⁰⁹.

Naturalmente el lector no debe dejarse engañar por la expresión «estudio de la lengua latina». No se trataba simplemente del aprendizaje de una lengua muerta, sino de un instrumento lingüístico esencial para la comprensión filosófica de aquellas locuciones, que permiten remontarse a las opiniones de los antiguos sabios acerca de la primera verdad, sobre la divinidad suprema y sobre el ánimo humano, como se lee en la dedicatoria del *De Italorum sapientia* a Paolo Mattia Doria («eas locutiones, quae coniecturare locum faciunt, quas prisci Italiae sapientes de primo vero ac summo Numine animoque humano opiniones haberent»)¹¹⁰. Se puede por tanto estar seguro de que las consideraciones de Valla sobre la voz *λόγος*, la cual significó en un primer tiempo *oratio* o *sermo* y, en un segundo tiempo, *ratio*, hubieron quedado sedimentadas en la mente de Vico para reafiorar en uno de los pasajes más tortuosos de las segunda y tercera *Scienza nuova* (par. 401). Aquí el filósofo napolitano afronta el análisis de la «lógica poética», afirmando que «*λόγος* significa idea y palabra»,¹¹¹ en un amplio contexto en el que la teoría viquiana de la anterioridad no sólo de la fábula o mito sobre el razonamiento filosófico, sino también del lenguaje mental de los mudos sobre el verbal, está sobrepuesta arbitrariamente en un pasaje de la *Geografía*, I, 2, 6 (C 18), en el que Estrabón proclama el primado cronológico de la poesía sobre la prosa (*ὁ πεξὸς λόγος, ὃ γε κατεσκευασμένως, μῦθημα τοῦ ποιητικοῦ ἐστι*)¹¹².

La lógica poética de Vico, consistente en la elaboración del mito expresado mediante el lenguaje gestual o jeroglífico, presupone la enseñanza de las *Dialecticae disputationes*, III, I, en las que Valla hace derivar de *λέγω* las voces «dialéctica» y «lógica» («quorum utrunque a *λέγω*, quod est dico, ortum est»)¹¹³. El término «dialéctica», más antiguo que el término «lógica», es definido «ciencia sermonal» por Valla («Quam quidam definierunt scientiam sermocinantem, qua definitione... contenti sumus»)¹¹⁴. Polemizando implícitamente con Pedro Hispano, Valla rehúsa las etimologías basadas en *δίκα* (dos) y *λόγος* («sermo»), es decir *λέξις* («ratio») como si fuese un discurso de dos adversarios («vel a *λέξις* quod est ratio, ut sit duorum ratio»)¹¹⁵. En cuanto al término «lógica», si bien deriva de «decir», ha sido acreditado por Aristóteles en una acepción estrictamente racional, por la cual viene definido por Valla como «ciencia racional»: «Logica videtur vocabulum ab Aristoteles impositum, etsi a dicendo dictum est, tamen pro rationali frequentibus usurpatur, eaque ut ipsam breviter et usitato modo

definiamus, potest dici rationalis scientia»¹¹⁶. Como Pedro Hispano, Valla identifica la razón con el término medio del silogismo, subrayando su carácter de invención probable («Ratio definitur probabile inventum, a quibusdam nimium dure et aspere, ut sit medium inferens conclusionem»),¹¹⁷ de manera que coincide con el argumento, que Cicerón define en el *De partitione oratoria*, II, 5, un hallazgo probable, apto para alcanzar confianza («Probabile inventum ad faciendam fidem») ¹¹⁸. Valla no pone el argumento en relación con la argucia, como hace Vico en el *De Italorum sapientia*, donde después de haber afirmado la identidad de la razón, del término medio del silogismo y del argumento («'argumen' sive 'argumentum'»), declara que los términos «argumento» y «agudo» tienen el mismo origen: «'Arguemem' autem inde unde et argutum, seu acuminatum»¹¹⁹. Pero, en el libro I, XXX de las *Elegantiarum latinae linguae*, Valla define agudo a quien está en grado de argumentar y de indagar con perspicacia («Argutus qui est acuta quadam et accurata solertia, quasi acute arguens et vestigans»),¹²⁰ ofreciendo la ocasión a la interpretación viquiana.

Vico no dejó de confrontar los temas sobre la problemática relativa a la razón, que había deducido por Valla, con aquellos ofrecidos por otros pensadores del Renacimiento. Cuáles fueran los autores por él frecuentados, es algo que se puede conocer fácilmente por un famoso pasaje de la *Vita*, en el cual elogia: «los Marsilio Ficino, los Pico de la Mirandola, además de los Agustini y Nifo y Steuchio, los Giacopi Mazzoni, los Alessandro Piccolomini, los Matteo Acquaviva, los Francesco Patrizzi», gracias a los cuales «toda la Grecia, en los tiempos en los que fue más docta y elocuente, parecía haber resucitado en Italia»¹²¹. Resulta del contexto, en el cual se halla insertado este elogio, que los filósofos mencionados representan la metafísica de Platón, que Vico consideraba particularmente apta para ser empleada hacia fines político-sociales, diversamente de la «moral de los solitarios»,¹²² elaborada por los estoicos y los epicúreos. Como Vico remacha en el parágrafo 130 de la *Scienza nuova*, su preferencia se dirige hacia los «filósofos políticos» y sobre todo a los «platónicos», que son netamente distintos de los «filósofos monásticos o solitarios»¹²³. Resulta singular que la idea de dividir en dos el pensamiento antiguo, contraponiendo los «platónicos» a los «monásticos», tenga su raíz en un pasaje del *Gorgias*, 486b-c, en el que Sócrates es injustamente acusado de practicar un arte que hace a los hombres peores de lo que son, incapaces de proveerse a sí mismos y de salvarse a sí mismos o a los otros de los peligros, exponiéndoles a la rapacidad ajena y haciéndoles llevar una vida de marginados en la ciudad-estado (*βαρυνῶς δὲ ἄτιμον ζῆν ἐν τῇ πόλει*)¹²⁴. Mas conviene tener presente que, también en este caso, operaba sobre Vico la sugestión de Valla, el cual, en la *vulgaria* del *De vero falsoque bono* (1431-1449), o sea en el *De voluptate*, I, III, atribuye a Leonardo Bruni una interpretación del pasaje platónico que justifica la actitud de Vico («Hinc est quod Plato philosophos reprehendit, qui ocium ac solitudinem consecantur studiorum gratia») ¹²⁵.

Marsilio Ficino, que Vico pone en el primer puesto de su elenco de filósofos renacentistas, era plenamente consciente de la equivalencia *ratio* / *λόγος*, como lo era del hecho de que ambos términos significan también *sermo*, *oratio* o *verbum*¹²⁶. Sería interesante examinar proporcionalmente el uso que Ficino hace de estas palabras y de sus significados. Pero motivos obvios de espacio aconsejan que vayamos directamente a lo esencial. En la *Theologia platonica* (1482), I, III, la razón es identificada con el alma racional, que está más arriba del cuerpo y de

la forma corpórea, es incorpórea, subsiste por sí misma, y es por tanto llamada verdadera forma y esencia («Quae quoniam per se subsistit, vera forma et essentia nominatur») ¹²⁷. Los platónicos estiman el alma racional una esencia verdadera e inmortal, porque no tiene necesidad de partes, en las cuales pueda eventualmente disolverse o dispersar su potencia; no está ligada a un sujeto que, abandonándola, la haga disolver; no se mezcla con ninguna forma contraria que pueda alterarla; no está supeditada a ningún lugar o tiempo o movimiento, gracias a la simplicidad indivisible y en sí presente de su sustancia («neque vel loco clauditur, vel tempori, vel motui, ob individuum et in se manentem simplicitatem substantiae, subest») ¹²⁸. Esta concepción del alma racional, entendida como forma sustancial, se armonizaba bien con aquella que Vico había encontrado en un teólogo ortodoxo como Suárez. Pero, profundizando la posición de Ficino, Vico podía hallar más de lo que había estudiado en el teólogo español. En el libro IV, I, Ficino demuestra que, como enseñan los seguidores de Hermes Trimegisto, el alma racional alcanza todo el cosmos. Existen, en efecto, tres grados de almas racionales: el primero está constituido por el alma del mundo; el segundo, por las almas de las esferas celestes; el tercero, por las almas de los seres vivientes que se hallan en alguna esfera. Esta grandiosa visión hermético-mágica del universo proyecta la razón en todas sus partes, así que no sólo los cielos, sino también los elementos son vivientes («Non solum autem coelos, verum etiam elementa vivere Platonici arbitrantur») ¹²⁹. El aire, el fuego, la tierra y el agua están animados («Animam suam habeat aër, suam ignis, eadem ratione qua terra suam, et aqua») ¹³⁰. Ni tampoco se puede dudar acerca de que el alma de la tierra sea racional, desde el momento que los animales terrestres no están privados de razón («Animam ipsam terrae rationalem esse necessarium est, quandoquidem animalia quaedam terrae ratione non caret») ¹³¹. Sin contar con que la tierra produce obras que son más bellas que aquellas producidas por el hombre («praesertim cum opera terrae pulchriora sint quam hominum opera») ¹³². Se trata de conceptos que alcanzan profundamente a Vico, el cual hizo del pansiquismo renacentista la clave de vuelta de su interpretación de la mentalidad primitiva. Pero debe haberle costado trabajo exorcizar una visión del mundo así de cautivadora, como resulta en la polémica de la *Scienza nuova*, par. 378, contra la llamada «'Natura simpatetica'», ¹³³ que presupone la desmistificación de la «impostura» del «*Pimandro* de Trimegisto» (par. 427) en el plano filológico, el progreso del método experimental en el plano científico, la así llamada «*filosofía colonnese*» y el advenimiento del spinozismo, proclamado por Bayle, en el plano filosófico ¹³⁴.

En el *Heptaplus* (1489), IV, I, Giovanni Pico della Mirandola, el segundo filósofo renacentista exaltado por Vico en la *Vita*, afronta la problemática de la razón en el cuadro de la exégesis del relato bíblico de la creación. Pico pasa audazmente del hombre (microcosmos), constituido de cuerpo y alma racional, al cielo (macrocosmos) que no duda en identificar con el alma racional: «Constat homo ex corpore et anima rationali. Rationalis animus caelum dicitur; nam et caelum animal a se ipso moto vocat Aristoteles, et animus noster (ut probant Platonici) substantia est se ipsam movens» ¹³⁵. En realidad Aristóteles critica en el *De caelo*, 248a 27-29, la teoría del alma del mundo, expuesta por Platón en el *Timeo* 41d, donde es definida τοῦ παντὸς ψυχῆς y es considerada una construcción del Demiurgo, personificación de la razón: ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὑπὸ ψυχῆς ἐύλογον ἀναγκασούσης μένειν αἰδῖον («At vero nec ab anima cogente sempiternum manere consentaneum est rationi»), según la versión de Argiropulo, que recalca

la traducción antigua)¹³⁶. Sin discusión, por el contrario, es la interpretación que Pico ofrece de la teoría platónica del alma inmortal en cuanto semoviente, como resulta de un pasaje del *Fedro*, 245c (τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον... μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινουῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖ πον ἑαυτὸ, οὐ ποτε λήγει κινούμενον.) que había sido traducido por Cicerón en las *Tusculanas*, I, XXIII («Quod semper movetur, aeternum est... Solum igitur, quod se ipsum movet, quia numquam deseritur a se, numquam ne moveri quidem desinit») ¹³⁷. La analogía entre el alma racional y el cielo ha de profundizarla ulteriormente Pico sobre la base de Plotino, el cual, en las *Enéadas*, IV, 4, 23-25, programa una díada de círculos concéntricos, teniendo al Bien como centro, de los cuales el Intelecto constituye el círculo no movido, mientras el Alma corresponde a aquel que se mueve por aspiración (εἰ δὲ τῶανθόν τις κατὰ κέντρον τάξειε, τὸ νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ κύκλον κινούμενον ἂν τάξειε, κίνουμενον δὲ τῇ ἐφessei): «caelum circulus est et animus itidem est circulus, quinimmo, ut scribit Plotinus, ideo caelum circulus, quia animus eius circulus est» ¹³⁸. Como el cielo, también el alma racional tiene un movimiento circular, porque se vuelve en el giro del raciocinio, moviendo por las causas a los efectos y viceversa: «animus rationalis, a causis ad effectus se transferens, rursusque ab effectibus recurrens in causas, ratiocinationis orbe circumvolvitur» ¹³⁹. Esta visión hermética de la razón, fundada en la correspondencia entre alma racional y cielo, a la que se contrapone la correspondencia opuesta de cuerpo y tierra, tiene que recurrir al «espíritu» de la medicina medieval para superar el dualismo de sustancia corpórea y sustancia racional o celeste: «Verum inter terrenum corpus et caelestem animi substantiam opus fuit medio vinculo, quod tam distantes naturas invicem copularet; huic numeri delegatum illud tenue et spiritale corpusculum, quod et medici et philosophi spiritum vocant» ¹⁴⁰. El espíritu es una sustancia extremadamente luminosa que, por consenso unánime entre filósofos y médicos, goza, se excita y se recrea de la luz más que de cualquier otra cosa («communis est consensus esse illum substantia maxime lucida et nulla remagis quam luce gaudere, fovere et recreari») ¹⁴¹. Prosigue una alusión a Avicena (Ibn Sina), por lo que parece lícito deducir que Pico tuvo presente el tratado *De viribus cordis* de Avicena, en que el espíritu es definido, según la traducción de Arnaldo de Villanova, «substantia luminosa», de manera que el alma goza de la luz que le es conforme y se aflige en las tinieblas que le son contrarias: «Et exinde anima gaudet ex intuitu lucis et tristatur in tenebris, quoniam spiritui, qui sedes est animae, illud est conforme, id autem contrarium» ¹⁴².

Pero la razón no es el único componente del alma humana. Más abajo de la parte racional del alma, por la que somos hombres, hay la parte sensual que se acerca a los animales, mientras más arriba de ella hay la parte intelectual, gracias a la cual podemos decir, con Juan (I Juan I, 3), que nosotros pertenecemos a la comunidad de los ángeles («quemadmodum infra rationem est sensus unde commercium cum animalibus, ita supra rationem intelligentia est, per quam dicere illud Ioannis possumus 'societas nostra cum angelis est'») ¹⁴³. La misma concepción de la razón, entendida como facultad media del alma, colocada entre el sentido y el intelecto, había sido sostenida por Pico en el *Commento... sopra una canzone de amore, composta da Girolamo Benivieni*, publicada por Biagio Buonaccorsi en 1519: «La naturaleza racional, situada entre estas dos como un medio entre los extremos, ora en una parte, es decir, inclinándose al sentido, ora a la otra, esto es elevándose al intelecto, a los deseos de una y otra por propia elección puede

acercarse»¹⁴⁴. La razón humana puede así traducirse tanto como «elección de razón al sentido inclinada», cunato como «elección de razón a la sublimidad del intelecto erigida y elevada»¹⁴⁵. Sobre la posición intermedia de la razón entre sentido e intelecto reposa precisamente la exaltación del libre arbitrio que Pico hace en la *Oratio de hominis dignitate* (1486), tomando las indicaciones del *Asclepio*: el hombre, intérprete de la naturaleza gracias a la agudeza de sus sentidos, a la indagación de su razón y a la luz de su intelecto («sensuum perspicacia, rationis indagine, intelligentiae lumine»), ha sido creado por Dios ni celestial ni terrenal, de modo que pueda escoger bajarse hasta el nivel de los brutos o regenerarse en los seres superiores: «poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari»¹⁴⁶.

La influencia de la *Oratio* de Pico ha sido indicada en la segunda oración inaugural (1700), en la que Vico sostiene que el necio es el más terrible enemigo de sí mismo que pueda imaginarse («Hostem hosti infensorem infestoremque quam stultum sibi esse neminem»)¹⁴⁷. Esta hipótesis es legítima, si se considera la fortuna de Pico en la Nápoles seis-sietecentista, a la que Vico, él mismo admirador del filósofo renacentista, dirigía la segunda oración inaugural. Baste pensar en las citas de Pico que se encuentran en los escritos de Valletta y de Doria¹⁴⁸. De cualquier modo que sea, es menester tener en cuenta no sólo las afinidades, sino también las divergencias entre la oración de Pico y ésta de Vico. Este introduce en su discurso una famosa hipotiposis, en la que Dios prescribe al hombre la ley de la sabiduría en términos que subrayan la libertad de la razón humana, análogamente a cuanto hace Pico: «ratio vitae auspiciū, ductum imperiumque habeto; cupiditates rationi ancillantor»¹⁴⁹. Pero en esta hipotiposis falta el intelecto entendido como facultad de intuir las cosas celestes, que garantiza la posición central de la razón y del hombre entre la tierra y el cielo en la *Oratio* de Pico. Ni se puede decir que el rol del intelecto sea sumido por la mente, que Vico usa justo como sinónimo de razón: «mens verum falsumque cognoscito; sensus menti ne imponunto... Ne mens de rebus ex opinione, sed sui conscia iudicato»¹⁵⁰. Bajo tal aspecto, Vico muestra claramente ser un filósofo postcartesiano, en cuanto pone la razón en el centro de la gnoseología, sin tener en cuenta la distinción entre el pensamiento discursivo y la capacidad de aprehender inmediatamente lo suprasensible.

Esta distinción era fundamental para los autores del Renacimiento. Gianfrancesco Pico della Mirandola, sobrino de Giovanni, ofrece una definición clásica en el tratado *De imaginatione* (1501), XI, donde se lee que la razón puede ser engañada por la imaginación más fácilmente que cuanto pueda serlo el intelecto, porque la razón debe andar aquí y allá entre las imágenes de las cosas, yendo en busca de la verdad, mientras que el intelecto contempla las esencias eternas: «Et certe decipi ratio facilius potest atque ab imaginatione ludificari impensius quam intellectus, illius enim opus discurrere recurrereque per rerum imagines ut veri notitiam investiget, huius vero simplices rerum notas intueri»¹⁵¹. Si la razón es propia de los hombres, el intelecto debe necesariamente pertecer en grado sumo a las criaturas angélicas y sólo en pequeña medida a los seres humanos («Illius usus hominis propius est, huius autem usu quamquam homines pollent, magis tamen angelorum peculiaris»), porque corresponde al modo de conocer que es propio de Dios, el cual no sólo conoce las cosas, sino que, en el acto de conocerlas, les confiere su realidad («per propriam eamque simplicissimam essentiam, non

modo res ipsas intellegit, quia sunt, sed quia intellegit, et fiunt et permanent»¹⁵². Esto es el mismo principio teológico que subtiende el *De Italarum sapientia*, I, I, en el que Vico fondea la convertibilidad del *verum* y del *factum* en la distinción entre el modo de proceder de la mente humana, consistente en el pensamiento racional (*cogitatio*) y aquél de la mente divina, consistente en el intelecto (*intelligentia*): «unde mentis humanae cogitatio, divinae autem intelligentia sit propria»¹⁵³. Pero la terminología viquiana no permite leer en el *De Italarum sapientia* aquella dicotomía razón-intelecto que Gianfrancesco Pico expresa de modo tan perspicuo en el *De imaginatione*. A Vico le urge establecer una afinidad entre el *intelligere* divino y el *cogitare* humano que tienen entrambos el significado de recoger: el primero, efectivamente, significa «perfecte legere», lo que es entendido no sólo como leer perfectamente, sino también como «colligare omnia elementa rei, ex quibus perfectissima exprimitur idea»; el segundo es «quod nos vernacula lingua dicimus *pensare* et *andar raccogliendo*», por lo que el *cogitare* revela su identidad con la razón, que quiere decir cálculo aritmético («arithmeticae elementorum collectionem») y, al mismo tiempo, la facultad por la cual el hombre se diferencia de los animales y los supera («dotem hominis propriam, qua brutis animantibus differt et praestat») ¹⁵⁴. Ambos significados del término *ratio* habían sido sancionados por Ambrogio Calepino en su famoso léxico («Nobilissima animae facultas, qua una a caeteris animantibus homo secernitur, et a qua rationalis appellatur... Ratio item quandoque dicitur supputatio, calculus») ¹⁵⁵. Vico se sirve de estos temas para acercar la *cogitatio* humana a la *intelligentia* divina, las cuales se revelan, en último análisis, como dos aspectos diversos de una misma cosa, o sea de aquel recoger que es la razón: por un lado, en efecto, tenemos la razón humana que es limitada, por la que el hombre es partícipe, pero no dueño absoluto de ella («hominem autem vulgo describebant animantem 'rationis participem', non compotem usquequaque»); por otro lado, tenemos la razón divina, que es infinita, porque la primera verdad es Dios, primer hacedor y además hacedor de todas las cosas («in Deo esse primum verum, quia Deus primus factor; infinitum, qui omnium factor») ¹⁵⁶. En otros términos, Dios es dueño absoluto (*compos*) de la razón, que el hombre posee sólo en parte.

Como justamente ha sido observado por Garin, resulta errado considerar el pensamiento viquiano como un fruto exclusivo de la filosofía del Renacimiento ¹⁵⁷. Ciertamente Vico había meditado en los textos renacentistas, y no había dejado de sacarles provecho. En un libro como el *De perenni philosophia* (1540) de Agostino Steuco, admirado no sólo por Vico sino también por Leibniz y por Berkeley, ¹⁵⁸ había sacado entre otras cosas la confirmación de la validez del platonismo, basado en el principio de la inmortalidad del alma. Basta ver el libro IX, XXIV, en el que Steuco resume las argumentaciones precedentes, fundadas sobre una desbordante erudición clásica, en la afirmación de que el consenso unánime quiere que el alma sea inmortal («Consensus igitur omnium, qui Naturae vox putatur, praecipue maiorum, declarat animos sempiternos») ¹⁵⁹. El «consensus omnium» de Steuco, que se injerta en la evolución del racionalismo ético estoico-ciceroniano, del que debía nacer el iusnaturalismo, ¹⁶⁰ daba a Vico la posibilidad de reflexionar sobre lo cierto, que, según la definición del *Diritto Universale*, está con la autoridad en la misma relación que lo verdadero lo está con la razón, entendida como conformidad de la mente con el orden de las cosas («Ea autem conformatio cum ipso ordine rerum est et dicitur 'ratio'») ¹⁶¹. De cualquier modo que fuere la razón es más comprensiva que

la autoridad, que es una parte de la razón misma, en cuanto nuestros sentidos o las palabras de otro pueden errar, haciendo degenerar la autoridad en el prejuicio: «Sed ipsa auctoritas est pars quaedam rationis: nam si sensus non falsi sint vel aliorum dicta sint vera, persuasio vera erit; sin sensus aut dicta falsa, erit persuasio quoque falsa, ad quam omnia, quae dicuntur 'praeiudicia', revocantur»¹⁶². Es obvio que, también en este caso, la fuente renacentista no basta para explicar por sí sola la posición de Vico, que presupone su conocimiento del *De iure belli ac pacis* (1625) de Grocio, el «cuarto autor» (junto a Platón, Tácito y Bacon), mencionado en un bien conocido pasaje de la *Vita*¹⁶³. En el Libro I, I, XII, 1, de hecho, Grocio pone la razón y el consenso universal a la base de la demostración de la existencia del derecho natural: ésta puede probarse *a priori*, teniendo en cuenta el acuerdo o desacuerdo de una cosa con la naturaleza racional o social del hombre («si ostendatur rei alicuius convenientia aut disconvenientia necessaria cum natura rationali ac sociali»); *a posteriori*, comprobando de manera altamente probable cuáles son los principios jurídicos aceptados por todos los pueblos o al menos por los más civilizados («si non certissima fide, certe probabiliter admodum, juris naturalis esse colligitur id quod apud omnes gentes, aut moratiores omnes tale esse creditur»)¹⁶⁴.

La frecuentación de los textos renacentistas tuvo una función propedéutica en la formación mental de Vico, ayudándole a conocer mejor las fuentes clásicas del pensamiento moderno y preparándolo para dialogar con los representantes de la filosofía europea del XVII-XVIII. Bajo este aspecto, creo que vale la pena subrayar la deuda contraída por Vico en los confrontamientos de los textos renacentistas, donde está ampliamente desarrollado el tema del alma del mundo. Además de aquellos ya mencionados, desearía llamar la atención sobre otros que Vico conocía. En el *De intellectu* (1492), III, 1, Agustino Nifo, elogiado también en la *Vita*, afronta el problema de la unidad del alma racional, deteniéndose un poco en la posición de los más antiguos filósofos, enclavada en la teoría del alma del mundo, que comporta la extensión de la racionalidad a toda la naturaleza. Nifo, que se guarda bien de abrazar esa teoría, pero declara explícitamente andar a la búsqueda de la verdad a través de lo falso («maxime veritas invenitur per contraria»), considera el *Timeo* de Platón como la desembocadura de una larga tradición, fundada sobre la analogía entre el hombre (microcosmos) y el mundo (macrocosmos): «Antiquissimi igitur philosophi... totius mundi, et cuiuslibet partis mundi, unam posuere animam, et eam deum vaticinati sunt: crediderunt enim quod quemadmodum est in parvo mundo, ita esset in maiori»¹⁶⁵. El alma del mundo de Platón coincide exactamente con el dios que, según los antiquísimos filósofos, anima el cosmos («erit autem illa deus apud vetustissimos, apud vero Platonem mundi est anima»)¹⁶⁶. En el *Timeo*, 30c, Platón presenta el cosmos como un ser viviente, dotado de alma y de razón por la providencia divina (δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἄληθειᾷ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν)¹⁶⁷. «Ex quo apparet sensibilem mundum animal intelligens esse divinae providentiae sanctione», según la traducción en sentido de Calcidio, de la que Marsilio Ficino se distancia por la adherencia al texto griego: «Quocirca sicut ratio nobis haec probabilis persuadet, dicendum est hunc mundum animal esse, idque intelligens, revera divina providentia constitutum»¹⁶⁸. En el *De intellectu*, III, 2, Nifo reclama la atención sobre este pasaje del *Timeo*, citándolo en la traducción ficiniana: «Rursum omnia esse unum in una anima testatur et Plato, qui in Timaeo sic inquit: 'Quo circa sicut ratio nobis haec probabilis persuadet, dicendum est hunc mundum

animal esse, idque intelligens, re vera divina providentia constitutum'. Ecce igitur quam plane unum omnia esse in colligatione ad mundi animam inquit Plato»¹⁶⁹.

Decididamente «platónico» y por tanto congenial a Vico era otro autor elogiado en la *Vita*: Andrea Matteo Acquaviva d'Aragona, discípulo de Pontano y figura de esplendor del Renacimiento meridional. Buen conocedor de Plutarco, como atestigua su versión comentada (1526) del *De virtute morali*, Acquaviva permitió a Vico conocer un texto, en el que la teoría del alma de Platón es vista en la perspectiva de conferir una dimensión cósmica al contraste entre racionalidad e irracionalidad (441e-442a). Una parte del alma del universo es siempre regulada de modo uniforme y se mueve en círculo según un orden estable («partim semper circa eadem uno ordine et ratione circumfertur et regitur»), mientras otra parte de ella está separada en movimientos y círculos irregulares, y genera así toda diferencia y diversidad («totius differentiae ac dissimilitudinis origo, principium et generatio est») ¹⁷⁰. Entre tanto se puede decir del alma humana que, siendo parte y copia del alma del mundo (ἡ τ' ἀνθρώπου ψυχὴ μέρος τι ἡ μίμημα τῆς τοῦ παντός οὔσα), reproduce los principios y las proporciones: «anima hominis cum pars aut sectio animae mundi sit, et eius rationibus ac numeris accommodata, non simplex neque incomposita est, nec semper eodem modo affecta, sed alteram partem habet, qua semper intelligit, ratiocinatur et dominatur in homine suapte natura, alteram vero affectui subiectam et sine ratione, inordinatam, et suapte natura egenam, multiplicibusque erroribus semper obnoxiam»¹⁷¹. En la elegante versión latina de Acquaviva, Plutarco expone del modo más persuasivo la discordia platónica entre la razón y las facultades inferiores del alma, en que se lleva a cabo el drama individual y universal: «Ostendunt autem vel maxime differentiam hanc inter rationalem partem et ratione carentem partes ipsae rationis expertes, quae reprimenti et obviam eunt rationali et sapienti parti, appetitui et iracundiae obtemperant, et tamquam omnino diversae repugnant, atque adversus optimam partem bellum gerunt»¹⁷².

Eran bastante tranquilizadores los filósofos del Renacimiento que Vico gustaba mencionar en la *Vita*. Hasta un aristotélico impenitente como Alessandro Piccolomini, que en su juventud había llevado una vida desenfadada y se había divertido escribiendo un diálogo poco edificante como *La Raffaella* (1539), se quitaba el sombrero delante de Platón en la *Institutione morale* (1560), VIII, I, en aquel italiano refinado suyo, apropiado para todas las ocasiones, incluso la enseñanza de la filosofía. Piccolomini se disculpaba por la posible acusación de no haber tenido la debida cuenta hacia Platón, el cual «doctamente razona de la Ciencia del Alma y del mundo y de otras cosas de la naturaleza», sosteniendo que el carácter asistemático del pensamiento platónico lo hace muy difícil para los principiantes: «esto lo hago no por excluir a Platón, sino por la dificultad de su proceder, el cual sólo se puede hacer patente a aquellos quienes no sean nuevos en la Filosofía»¹⁷³. Por motivos pedagógicos, conviene estudiar antes la filosofía de Aristóteles, «el cual, por su maravilloso orden de enseñanza, muestra mucho más fácil que Platón el camino a quien quiere llegar a ser Filósofo», y después «la doctrina de Platón, la cual, aún cuando en algunas cosas no sea conforme con aquella de Aristóteles, no obstante no es deforme en la mayor parte»¹⁷⁴. Es evidente que la concepción de la razón, con la que Vico podía encontrarse casualmente en los escritos de Piccolomini, era aquella de la tradición platónico-aristotélica. Era la razón en cuanto alma racional, que está por encima y comprende en sí las

almas vegetativa y sensitiva. Como resulta de la *Institutione morale*, II, IX, «el alma humana, que es la forma del hombre, viene a incluir en sí la fuerza de tres cuasi almas, esto es de aquella que presenta la vida, de aquella que dona el sentido y de aquella de la razón»¹⁷⁵. Ni Vico podía quedar indiferente frente al libro I, IV, en el cual Piccolomini procuraba historizar la razón, poniéndola en una grandiosa perspectiva, inferida de la narración bíblica del Diluvio y de la leyenda de la edad de oro: «Después de pasado el último diluvio, aquellos nuestros primeros antiguos, que poquísimos escaparon del agua, viéndose pocos y solos y por la Naturaleza misma, poco menos que de fieras, invitados a la generación, dieron principio a producir hijos y nietos, hasta que comenzó también en alguna parte a rellenarse la Tierra de hombres»¹⁷⁶. Nace así una civilización extremadamente primitiva, esencialmente vegetariana, donde todas las artes eran desconocidas, incluso la agricultura, porque la tierra, fecundada por el reciente Diluvio, producía en abundancia los alimentos ordinarios, de los que nuestros antiguos padres tenían necesidad para sustentarse. La absoluta falta de avidez y de ambición garantizaba la paz universal: el «no tener ellos conocimiento aún del precio que el oro y la plata tienen hoy, y el no saber qué cosa importase la virtud y la gloria que tienen dentro», eran las condiciones ideales, por las que «vivían tranquilísimos, de manera que, más por simplicidad que por virtud, llevaban tan justa vida, que la virgen Astrea, como fabularon después los Poetas, habitaba con ellos»¹⁷⁷.

Este cuadro de la civilización primitiva presupone el carácter natural de la ciudad-estado, afirmado por Aristóteles en un famoso pasaje de la *Política*, 1253a, 1-4, en el cual, además de una probable alusión al *μονότροπος* de Frinico, se advierte una toma de posición polémica en las confrontaciones de los Cínicos: *ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος* (según la traducción latina de Leonardo Bruni, típico representante del Humanismo cívico: «Ex his igitur patet civitatem esse ex his qui natura sunt, et quod homo natura civile est animal. Et qui absque civitate est per naturam, non per fortunam, aut nequam est, aut potior quam homo»)¹⁷⁸. Es en realidad por la predisposición natural del hombre para la vida política que brota el proceso gradual de la civilidad, en que la racionalidad celebra su triunfo a través de la observación y la experiencia: «Volviendo entonces a nuestros primeros padres, que casi en un nuevo mundo habían nacido ignorantes, digo que, poco a poco por la observación y la experiencia de las cosas comenzando a encenderse en ellos la chispa de las ciencias y de las artes, que ocultas por la naturaleza están casi adormecidas en el ánimo del hombre, comenzó del mismo modo la razón, la cual se puede verdaderamente llamar ley de la vida, a resplandecer y hacerse bella»¹⁷⁹. Era cuanto bastaba para convencer a Vico que Piccolomini, lejos de pertenecer a la lista de los filósofos «monásticos», debía adscribirse, como el mismo Aristóteles, a aquella de los platónicos. Pero Piccolomini pretendía demostrar también que los primeros hombres habrían inventado directamente el silogismo, como resulta en el *Instrumento della filosofia* (1551): «conociendo los primeros filósofos que el instrumento de la filosofía no ha de tener otra operación y uso, que con la verdad comprendida de alguna cosa hacer conocer la otra que está más oculta, y guiarlo por vía de aquello que el intelecto conoce a aquello que no sabe, por esta operación y uso utilísimo descubrieron el silogismo»¹⁸⁰. Aquí Vico no podía seguir más a Piccolomini, porque, como resulta en la *Scienza Nuova*, par. 499, pensaba que el silogismo, «el cual es un método que más bien despliega los

universales en sus particulares que unir particulares para recoger universales», era una invención mucho más tardía¹⁸¹. Como sea, también en este caso, Vico podía hallar estímulo en meditar la problemática de la razón. Baste ver la sutil argumentación, con la cual Piccolomini intenta explicar la existencia de la lógica silogística antes de su invención formal, sosteniendo que hay «dos modos de discurrir y probar las cosas»: uno natural y connatural a todos los seres humanos, «con el cual por instinto natural afirman y niegan y rinden razón de aquello que dicen», por el cual se puede decir que «no es hombre y sí tosco al mundo el que, al hablar y tratar conversando, no usa alguna razón, buena o mala, en confirmación de lo que dice, argumentando indecentemente y sin arte, y no sabiendo hacerlo»; el otro modo, a su vez, es culto y reflexivo, «todo... con arte y con reglas y observaciones, según las cuales el hombre, ordenadamente y agudamente afirmando, negando, probando, concluyendo y discurriendo, viene a hacer limado y perfecto el discurso que por la naturaleza tiene en sí adormecido»¹⁸².

El rol de la razón espontánea e irrefleja de Piccolomini es asumido en Vico por el ingenio, que en la primera oración inaugural (1699) es presentado como una dote divina, teniendo la tarea de guiarnos en la investigación de la verdad a la cual aspiramos naturalmente («Natura enim nos ad veritatem fecit, ingenium ducit»)¹⁸³. En el *De Italorum sapientia*, VII, IV, el ingenio es la facultad de unir las cosas separadas («facultas est in unum dissita, diversa coniungendi»)¹⁸⁴. En otras palabras, es aquella misma «vía unitiva llamada sintética», gracias a la cual las «matemáticas... habían hecho en los tiempos de Platón sus mayores progresos en la escuela italiana de Pitágoras, como se puede ver en el *Timeo*» (*Scienza Nuova*, par. 499 -en adelante citada abreviadamente SN-)¹⁸⁵. No por nada el ingenio puede ser agudo u obtuso, que son términos tomados de la geometría, como afirma Vico en el *De Italorum sapientia* («id 'acutum' Latini, 'obtusumve' dixerunt: utrumque ex geometriae penetralibus»)¹⁸⁶. Y, para que nadie dude que hay una estrechísima relación entre el ingenio, la ciencia y la técnica, Vico hace una clara referencia a la exactitud de la geometría y de la aritmética («ideo geometria et arithmetica, quae haec docent, sunt scientiarum exploratissimae») y a los ingenieros que son precisamente buenos matemáticos («qui in earum usu excellunt, 'ingegneri' Italis appellantur»)¹⁸⁷. ¿Cuáles son las tareas respectivas del ingenio y de la razón? La respuesta a este interrogante se lee en el *Diritto Universale*, donde dice que la virtud propia de ingenio consiste en la invención, mientras que a la razón concierne perfeccionar aquello que el ingenio ha descubierto («Ingenii virtus est invenire, ut est rationis perficere»)¹⁸⁸. Por tanto el ingenio no es distinto de aquella «tópica sensible», de la que se servían «los primeros autores de la humanidad», cuando «unían las propiedades o cualidades o relaciones, por así decir, concretas de los individuos o de las especies, y con ellas formaban sus géneros poéticos» (SN, par. 495)¹⁸⁹. Pero ahora hay que decir también que el ingenio corresponde a la fantasía, que tiene en Vico un significado más extenso que aquél estrechamente estético. Tanto es verdad que en el Medioevo el adjetivo fantástico significaba ingenioso: «en los tiempos bárbaros retornados fue dicho *fantasía* por *ingenio*, y, en vez de decir *hombre de ingenio*, decían *hombre fantástico*» (SN, par. 699)¹⁹⁰. Ingenio y fantasía tienen ambos el mismo fundamento, que es la memoria, en cuanto «la fantasía no es más que resalto de reminiscencias, y el ingenio no es más que trabajo en torno a las cosas que se recuerdan» (*ibid.*)¹⁹¹. Se debe más bien decir que memoria, fantasía e ingenio, que «pertencen... a la mente, pero tienen sus raíces en el cuerpo y toman vigor de él», son tres aspectos diversos

(«differenze») de una misma actividad mental, «que es memoria, mientras recuerda las cosas; fantasía, mientras las altera y distorsiona; ingenio, mientras las perfila, compone y arregla convenientemente» (*SN*, par. 819).¹⁹²

En términos de lógica aristotélica, el ingenio, entendido como tópica, inventa el término medio del silogismo, o lo que es lo mismo aquel argumento que para Vico coincide con la argucia, como resulta en el *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), III: «topica, sive medii inveniendi doctrina... ('medium' Scolastici dicunt, quod Latini 'argumentum' appellant)»¹⁹³. La misma idea era impartida por Vico a sus discípulos de la Universidad de Nápoles. Basta ver las *Institutiones oratoriae*, en las que Vico establece un estrecho ligamen entre la argumentación oratoria y la argumentación dialéctica, destacando el hecho de que cada argumentación está fundada sobre el argumento, que no es otra cosa que el término medio del silogismo: «Est autem argumentatio ipsius argumenti expositio: argumentum autem est ratio ex qua quaestio conficitur, quae in scholis medius terminus appellatur»¹⁹⁴. La argumentación puede ser perfecta o imperfecta: la primera está representada por el silogismo, constituido de mayor, menor y consecuente («'Syllogismus', Latine 'ratiocinatio', est argumentatio perfecta, constat partibus tribus, propositione, assumptione et complexione, vulgo scholarum maiori, minori et consequenti»);¹⁹⁵ la argumentación imperfecta está constituida por un silogismo incompleto, llamado entimema, porque una de las premisas es ya conocida («'enthymema' vocant vel mutilum syllogismum, cum unam praemissarum, utpote notam, omittunt»)¹⁹⁶. Se puede decir por tanto que la tarea del ingenio es aquella de hallar el entimema o su equivalente oratorio, la sentencia entimemática, que tiene la fuerza del entimema («'enthymematica sententia' utpote quae vim enthymematis habet»),¹⁹⁷ mientras que la tarea de la razón es aquella de perfeccionar el entimema, haciendo de él un silogismo.

Vico insiste en la importancia de la invención o tópica respecto a la razón o crítica, pero, a la vez, considera ambas como instrumentos de un único proceso cognoscitivo, que es retórico y lógico a la vez. A Antoine Arnauld y Pierre Nicole que, en la famosa *Logique* (1662), III, XVII, habían negado la importancia de la tópica, en polémica con los antiguos escritores y en particular con Cicerón, reprochando a la invención de producir «un amas confus de raisonnemens bons & mauvais, dont on replit les livres & les discours»,¹⁹⁸ Vico responde que tanto la tópica cuanto la crítica son útiles, porque con la primera se llega a ser elocuentes y con la segunda se consigue la verdad: «Ultri credendum, Arnoldone, qui negat, an Ciceroni, qui se a topica potissimum eloquentem factum affirmat et profitetur, aliorum esto iudicium: nos autem, ut ne quo alteri donemus, alteri rapiamus, dicimus, ut critica veraces, ita topica nos fieri copiosos» (*De ratione*, III)¹⁹⁹. Antes, bien mirado, tanto el ingenio cuanto la razón son, tomados cada uno por sí, defectuosos, en cuanto la tópica nos hace muchas veces asumir como verdaderas las cosas que en realidad son falsas, mientras la crítica refuta lo verosímil: «utraque disserendi ratio viciosa: topicorum, quia saepe falsa arripiunt; criticorum, quia verisimilia quoque non assumunt» (*ibid.*)²⁰⁰. Vico, por tanto, aconseja un acercamiento pedagógico integral, en el que la tópica venga empleada en función de la crítica, evitando de tal manera los inconvenientes que pueden derivar del uso exclusivo de una de ellas. Una cosa resulta cierta para Vico: el ingenio no se puede separar de la razón, y por tanto la tópica de la crítica, como demuestra la misma *Logique* de Arnauld y Nicole, la cual contiene una cantidad de ejemplos que no se pueden

entender sin una buena preparación filológico-literaria: «hanc studiorum rationem Arnoldus ipse, quamquam verbis negat, re tamen ipsa mihi confirmat et profitetur: qui abditissimis cuiusvis generis disciplinarum exemplis suam logicam refert» (*ibid.*).²⁰¹

La actitud abierta y conciliante de Vico abría perspectivas que iban bastante más allá del campo de la pedagogía, acometiendo aquél de la historia de la civilización. Si el ingenio (tópica) necesita de la razón (crítica) y viceversa, la completa evolución del pensamiento podía ser interpretada a la luz de aquellas corrientes que, habiendo no obstante prevaricado en las comparaciones de la razón platónico-cristiana, sin embargo habían contribuido al progreso de la humanidad. En otros términos, Vico tenía la posibilidad de recuperar, aunque fuera implícitamente, aquellos pensadores «monásticos o solitarios», que dividía en estoicos, «los cuales desean la insensibilización de los sentidos» y se dejan «arrastrar por el destino», y en epicúreos que «convierten en regla» sus sentidos y sostienen la opinión de que «las almas humanas mueren con los cuerpos», atribuyendo a los primeros y a los segundos la impiedad de negar el plano providencial de Dios («ambos niegan la providencia»), como se lee en la *Scienza Nuova* (par. 130)²⁰². Estos filósofos minaban la religión, y por ello eran combatidos. Mas Vico no podía dejar de advertir que un pensador como Spinoza, aunque fuera en un modo más bien radical, volvía a proponer la teoría clásica, medieval y renacentista del alma del mundo, como había notado Bayle: esa misma teoría que Francesco Patrizzi, uno de los filósofos renacentistas elogiados en la *Vita*, había atribuido a casi todos los pensadores antiguos desde Tales a los estoicos, con la vistosa excepción de los atomistas y los epicúreos. Es cuanto consta desde el comienzo del cuarto libro de la *Pampsychia*, tercera parte de la *Nova de universis philosophia* (1591), por la que Vico podía sentirse autorizado a separar los epicúreos de los estoicos: «Inter divinos animos principem locum philosophorum multi mundano animo assignarunt. Ut qui corporum omnium praestantissimo perfectissimoque vitam, cognitionem motionemque praestaret. Inter hos de schola Ionica omnes forte videntur numerandi: Thales, Heraclitus, Anaxagoras, Archelaus. Et de Italica Pythagoras eiusque cuncti sectatores, Parmenides, Zeno, Empedocles, Plato denique cum suis omnibus, et Stoici forsani universi. Contrariam hisce viam ingressus est Leucippus et cum eo Democritus eius auditor, et post hos et cum hic Epicurus»²⁰³.

Vico recibe la perspectiva histórica de Patrizzi, aportándole un retoque significativo: la neta separación de los estoicos de los platónicos. Esta separación se le impone a Vico porque está sensibilizado de los peligros implícitos al panteísmo legendario que circunda el nombre de Spinoza, sobre todo por obra de Bayle. No por nada, Vico homologa el estocismo con el espinocismo, porque los seguidores de ambas doctrinas «suponen a Dios una infinita mente en un infinito cuerpo sujeta al destino (que sería semejante a los espinocistas)» (*SN*, par. 335)²⁰⁴. Pero el conocimiento que Vico tenía de Spinoza, no estaba ciertamente limitado a la leyenda corriente en sus tiempos. Es por eso posible pensar que el autor de la *Scienza Nuova* no ignorase las frecuentes llamadas de atención a la razón que se leen en la *Ethica* (incluida en las *Opera posthuma* (1677), conocidas en el círculo vallettiano), comenzando por el famoso pasaje en el que Spinoza se detiene en los tres modos de conocimiento, gracias a los cuales formamos nuestras nociones universales: la razón es el segundo modo, derivante «ex eo, quod notiones communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus» (Pars II, Propositio XL, Scholium II)²⁰⁵. La razón está precedida por el primer modo cognoscitivo, consistente en la

opinión o imaginación, que trae alimento «ex signis», o sea «ex eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur» (*ibid.*)²⁰⁶. Por encima de la razón se coloca el tercer modo cognoscitivo, que Spinoza llama ciencia intuitiva, la cual «procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum» (*ibid.*)²⁰⁷. No se le había escapado a Vico cómo, en el *Tractatus theologico-politicus*, XV, Spinoza había destacado la incompatibilidad de la razón con las Sagradas Escrituras («Absolute igitur concludimus, quod nec Scriptura Rationi, nec Ratio Scripturae accommodanda sint») ²⁰⁸. Lo que no dispensa de usar la razón para entender la verdad revelada con aquella certeza moral que era propia de los profetas («Sed ad haec respondeo, me absolute statuere... nos iudicio uti posse, ut id jam revelatum morali saltem certitudine amplectamur») ²⁰⁹. Si bien Vico aprovechaba la lección metodológica de Spinoza, prefirió cubrirla, en el laberinto de su desbordante prosa, bajo los ataques contra «Benito Spinoza, el cual, por hebreo, no tenía ninguna república» y por ello «buscó una metafísica para arruinar todas las repúblicas del mundo» ²¹⁰.

No menos intransigente aparecía Vico en los enfrentamientos con la otra especie de filósofos «monásticos», o sea aquellos epicúreos dentro de los cuales es fácil entrever no sólo a Lucrecio sino también a Pierre Gassendi sobre todo, que estaba de moda en la Nápoles de finales del s. XVII, como se aprecia en la *Vita* («se había comenzado a cultivar la filosofía de Epicuro a través de la de Pier Gassendi, y dos años después... la juventud se había dado a celebrarla con ímpetu») ²¹¹. En el *Syntagma philosophicum* (1658), I, VII, Gassendi había señalado en el sensismo la característica fundamental de la lógica de Epicuro, según el cual la razón no puede contradecir los resultados de la sensación, de la que depende («quia Rationis functio, seu ratiocinatio a praevis pendeat sensibus»), por lo que se puede decir que, si es menos la certeza de los sentidos, son barridas toda ciencia y todo criterio de vida, que está basado sobre lo cierto («quod sublata sensus certitudine, omnis et scientia et vitae ratio, quae aliquid certum supponit, tollatur») ²¹². Vico, que había profundizado en su conocimiento del epicureísmo en las páginas de Lucrecio («en él se despertó el deseo de entenderla [la filosofía de Epicuro] a través de Lucrecio»), ²¹³ no podía acoger ciertamente el materialismo de Epicuro, el «Graius homo» exaltado como enemigo de la religión en el *De rerum natura*, I, 62-79, donde viene destacado su vigor intelectual: «ergo vivida vis animi pervicit, et extra / processit flammantia moenia mundi / atque omne inmensum peragravit mente animoque» ²¹⁴. Es más bien probable que Vico pensase también en estos versos, más adelante en el *De rerum natura*, III, 136-160, cuando observaba en el *De Italarum sapientia*, V, I, a propósito de la distinción entre *animus* y *anima*, que no se trataba ciertamente de un descubrimiento realizado en el jardín de Epicuro («in Epicuri hortulo») ²¹⁵. Aquella distinción, sobre la que había llamado la atención Patrizi en el primer libro de la *Pampsychia* («Quod Graeci veteres unico ψυχῆς nomine significarunt, id duplici, Animi et Animaе expressere Latini») ²¹⁶ estaba muy lejos de ser rigurosa en Lucrecio, el cual declara explícitamente que *animus* y *anima* son en sustancia una sola cosa: «tu fac utrumque uno sub iungas nomine eorum, / atque animam verbi causa cum dicere pergam, / mortalem esse docens, animum quoque dicere credas, / quatenus est unum inter se coniunctaque res est» (*De rerum natura*, III, 421-424). ²¹⁷ Mas Vico sostenía que el ánimo no se confunde con el alma: el primero, en realidad, es un movimiento masculino y vigoroso del aire, transmitido

por los nervios, mientras que la segunda es un movimiento afeminado y pasivo, que actúa a través de la sangre. Contrario a Lucrecio, según el cual tanto el ánimo como el alma son mortales (*De rerum natura*, III, 417-418), Vico afirmaba que el ánimo es inmortal («Cum autem immortalitate Latini loquebantur, ean ‘animorum’, non ‘animarum’ dicebant»).²¹⁸

Pero hasta prescindir de las dificultades de carácter teológico, a Vico no le era ajeno considerar el epicureísmo como una exigencia fundamental del proceso cognoscitivo: aquella de una adherencia al dato de la experiencia sensible, que consiente a cuantos la practican el no perderse detrás de minucias y sutilezas, como ocurría a los cartesianos, equiparados a los estoicos, sino antes bien ser límpidos y algo difusos, según el *De studiorum ratione*, III («Stoici, quibus aeque ac nostris mentem veri regulam esse placuit, omnium maxime minuti et exiles; Epicurei, qui sensum esse voluerunt, puri et aliquanto amplius explicati»).²¹⁹ Entendido en su significado más amplio, el epicureísmo coincide con la autoridad sugerida por los sentidos que se llama *αὐτοψία*, y constituye, junto con las la autoridad derivante de las palabras de otros, la esfera de lo cierto, que es diferente de aquella de la razón, como precisaba Vico en el *Diritto Universale*: «Ut autem verum constat ratione, ita certum nititur auctoritate, vel nostra sensuum, quae dicitur *αὐτοψία*, vel aliorum dictis, quae in specie dicitur ‘auctoritas’». ²²⁰ Como fuere, Vico no veía los dos términos como inconciliables. Si los sentidos o las palabras de otros no engañan, su resultado es aquella conformidad con el orden de las cosas, en el que consiste precisamente la razón («Ea autem conformatio cum ipso ordine rerum est et dicitur ‘ratio’»).²²¹ Epicuro erraba por tanto cuando, mediante la evidencia sensible o *αὐτοψία*, creía poder negar las verdades eternas («ex eadem impia doctrinae consensione tractus, *αὐτοψίαν*, sive sensuum evidentiam, veri *κριτήριον* statuit nimis ambitiose»).²²² Pero no está dicho que la evidencia de los sentidos deba conducir necesariamente en todo terreno, como Vico demuestra sobre la base de la historia de la filosofía, en la *Scienza nuova*, par. 499. El epicureísmo, en realidad, no fue más que un desarrollo de la «primera manera de filosofar toscamente que usaron los hombres», la cual coincidía precisamente con «la *αὐτοψία* o evidencia de los sentidos», en la que está basada la filosofía de Bacon, «seguido todavía por los ingleses con gran fruto para la filosofía experimental». ²²³ La evidencia sensible, por tanto, es una forma auroral de razón que puede ofrecer óptimos resultados, como demuestra la filosofía de Bacon, el tercer autor de Vico, exaltado en la autobiografía como «hombre igualmente de incomparable sabiduría tanto vulgar como refleja». ²²⁴

Por tanto se puede afirmar con certeza que Vico había meditado sobre la tripartición del alma racional en memoria, fantasía y razón y sobre la correspondiente tripartición del saber humano en historia, poesía y filosofía, que se encuentran en el *De augmentis scientiarum*, II, I («Historia ad Memoriam refertur; Poësis ad Phantasiam; Philosophia ad Rationem»).²²⁵ La razón tiene la tarea de abrazar las nociones abstractas desde las primeras impresiones individuales, componiéndolas y dividiéndolas según la ley de la naturaleza y la evidencia de las cosas mismas: «*Philosophia* individua dimittit, neque impressiones primas individuorum sed notiones ab illis abstractas complectitur; atque in iis componendis et dividendis ex lege naturae et rerum ipsarum evidentia versatur. Atque hoc prorsus officium est atque opificium *Rationis*». ²²⁶ Ni Vico podía dejar de confrontar la concepción baconiana de la razón con aquella de otro partidario de la evidencia sensible que es Thomas Hobbes, el cual, en el *Leviathan*, Parte

I, *De homine* («De sensu»), había remontado los sentidos al origen de todo concepto de nuestra alma: «Nulla enim est animi conceptio, quae non fuerat ante genita in aliquo sensuum, vel tota simul, vel per partes». ²²⁷ Por cuanto Vico asociase Hobbes, junto a Maquiavelo, Spinoza y Bayle, a la escuela de Epicuro, que pone el mundo a merced del azar, negando la divina providencia, como acontece en varios pasajes del *Diritto Universale* y de la *Scienza Nuova*, el filósofo napolitano se había dado cuenta ciertamente del hecho de que, en el *De homine*, V («De ratione et scientia»), hay una definición de la razón como cómputo, es decir como adición o sustracción, análoga pero mucho más elaborada respecto a aquella de Calepino, y seguramente muy cercana a esa que se lee en el *De Italorum sapientia*: «Qui ratiocinatur, vel totum quaerit additione partium; vel residuum, subtractione partis a parte: id quod, si verbis fiat, nihil aliud est, praeter conceptionem consequentiae nominis partis ad nomen totius, vel nominum totius et partis ad nomen partis reliquae». ²²⁸ En sustancia la razón no es más que un cómputo («reckoning»), o sea un adicionar o un sustraer los nombres generales, comúnmente aceptados sea por la anotación que hacemos solos sin ayuda («marking»), sea por la demostración dirigida a otros seres humanos («signifying»): «Ratio... nihil aliud est praeter computationem sive additionem et subtractionem nominum generalium, quae ad notationem sive significationem cogitationum nostrarum recipiuntur. Notationem, inquam, quando computamus soli; significationem, quando aliis computationem nostram demonstramus». ²²⁹

A la escuela materialista pertenecía también Locke, al cual reprochaba Vico en la autobiografía haber elaborado, tras las huellas de Epicuro, un sistema materialista fundado sobre la evidencia sensible («una metafísica toda del sentido, cual sería precisamente aquella de Giovanni Locke»). ²³⁰ Se trataba exactamente -como se lee en la segunda edición de la *Scienza Nuova*- de esa «falsa y por tanto culpable metafísica», basada en la impía opinión de que «el mundo sea Dios... operativo al azar (que se sigue en la metafísica que Gianni Locke hace de Epicuro)». ²³¹ Según Vico, Locke había caído en una forma de panteísmo que difería de la de Spinoza, porque sustituía el «ciego azar de Epicuro» al «sordo hado de los estoicos». ²³² No hay duda, por tanto, que el pensamiento de Locke es rechazado cuanto aquel de Spinoza. Pero, también en este caso, Vico se hallaba frente a una desviación monstruosa que lo atraía y lo repelía a la vez. ¿Quizás no pertenecía el pensamiento lockiano a aquella historia de la ἀποψία, que había dado en Inglaterra óptimos resultados en la «filosofía experimental»? He de remarcar que Vico había leído la traducción latina del *Essay Concerning Human Understanding*, que a finales de 1699 había suscitado una viva curiosidad en Giuseppe Valletta, el cual escribió a Jean Le Clerc para que le enviase el *Extrait* «del Entendimiento humano de Locke», que ya poseía en la «originaria Lengua Inglesa», pero que habría preferido leer en francés «por la facilidad del Idioma». ²³³ Vico, por tanto, había meditado sobre el *Essay*, IV, XVII («Of Reason»), 2, donde Locke asigna a la razón la tarea de ampliar nuestro horizonte intelectual más allá de los datos de la percepción externa e interna, enriqueciendo nuestro conocimiento con la razón o nuestra fe con una razonable presunción de probabilidad: «Puesto que, así como la razón percibe la conexión necesaria e indudable de todas las ideas o evidencias entre sí, en cada paso de toda demostración productora de conocimiento; así también percibe igualmente la conexión probable de todas las ideas o evidencias entre sí, en cada paso de un discurso, del cual pensará que debe asentir»

«Ut enim *ratio* necessariam et non dubiam *Idearum* sive mediorum omnium inter se connexionem videt, singulos demonstrationis cujusvis progressus quae cognitionem parit: Ita probabilem etiam connexionem cernit *idearum* sive argumentorum omnium inter se, in omni argumentationis parte, quam assensum mereri putat».²³⁴

Más allá de los puntos de fricción, Vico reconocía una notable afinidad entre el pensamiento de Locke y el de Descartes, que consideraba sin razón un oportunista ecléctico. Vico, en realidad, consideraba a Henricus Regius (Hendrik de Roy) como un *alter ego* de Descartes, a quien atribuía cuanto se lee en la *Philosophia naturalis* (1646), V («De homine»), I («De mente humana sive anima rationali»): cualquiera que sea nuestro pensamiento, tanto de las cosas materiales cuanto de aquellas espirituales y divinas, debe surgir necesariamente mediante una sensación e imaginación, derivada de cosas materiales y humanas, con el socorro de las impresiones impresas en nuestro cerebro de espíritus animales («ut de corporeis, it etiam de divinis et spiritualibus rebus non nisi corporea sensatione et imaginatione de humanis et corporis rebus praecedente, et corporeis memoriae notis cerebro impressis adjuvantibus spiritibusque animalibus auxiliantibus, quicquam cogitare possumus»).²³⁵ Vico, por tanto, veía en Descartes al autor de una «física maquinada sobre un diseño similar a la de Epicuro, aparecida por primera vez en las cátedras de una de las más célebres universidades de Europa, cual es la de Utrecht, por un físico médico»,²³⁶ esto es Regius. Al mismo tiempo, Vico constataba que Descartes era el autor de las *Meditationes de prima philosophia* (1641), en las que, sobre la base de la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, demostraba la existencia de Dios mediante la idea de una sustancia infinita que el hombre, sustancia finita, encuentra en sí mismo: «Totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscan fieri non posse ut existam natuarae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera etiam existeret, Deus, inquam, ille idem cujus idea in me est, hoc est, habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere, sed quocumque modo attingere cogitatione possum, et nullis plane defectibus obnoxius».²³⁷ Aquí Vico descubría las «primeras líneas de metafísica a la manera de Platón»: en este «demostrar sobre la materia un agente que no sea material, cual es el *dios* de Platón»,²³⁸ Descartes se alineaba en formación con los platónicos contra los epicúreos.

Pero, ¿podía bastar para resolver los problemas de la filosofía moderna, la clamorosa identificación de la razón con el buen sentido que Descartes había realizado en el *Discours de la méthode*? Los escépticos podían continuar diciendo con Montaigne, autor conocido por Valletta y por Doria,²³⁹ que la razón, lejos de ser la cosa más divulgada del mundo, como quería Descartes («El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo»),²⁴⁰ es sólo una «apariencia de discurso que cada uno forja en sí... un instrumento de plomo y de cera, alargable, plegable y acomodable a todos los sesgos y medidas» (*Essais*, II, XII: «Apologie de Raymond Sebond»).²⁴¹ Vico se hallaba convencido de que el *cogito* cartesiano no estaba en grado de refutar a los escépticos, que tenían conciencia del pensar, aunque no ciencia, en cuanto ignoraban las causas del pensamiento, como se lee en el *De Italorum sapientia*, III («quamquam conscius sit septicus se cogitare, ignorat tamen cogitationis caussas, sive quo pacto cogitatio fiat»).²⁴² Era necesario recorrer un camino completamente distinto del elegido por Descartes. Necesitaba afrontar con energía aquel montón de aparentes monstruosidades de las que hablaba Montaigne en la *Apologie de Raymond Sebond*, para demostrar a los escépticos que no convenía

suspender el juicio, lamentando la debilidad de la razón, porque la racionalidad humana no es estática, sino que está en perenne devenir y transformación. Este programa sólo se podía realizar adoptando el criterio de la *ἀπόψις*, que había dado ya excelentes resultados en el campo científico. En cuanto reconstrucción de la mentalidad primitiva, la «ciencia de las naciones» de Vico está modelada sobre la ciencia o «filosofía experimental», inglesa, que es lo mismo que decir sobre el «epicureísmo» de Locke. Sería muy difícil explicar el núcleo más consistente y original de la *Scienza Nuova* sin referirse a la tradición epicúrea, de la que Locke era el exponente más actual, según Vico.

También es verdad que la sorprendente serie de hallazgos, abordada en el asombroso «descubrimiento del verdadero Homero», no debía tener fin por sí misma. Propiamente sobre la base de sus descubrimientos relativos a la civilización primitiva, Vico tenía la ambición de proponer una apología del cristianismo más eficaz que aquellas intentadas sobre la base del cartesianismo por Malebranche y por Pascal («tampoco el padre Malebranche supo edificar sobre aquéllas un sistema de la moral cristiana, y los *Pensamientos* de Pascal son relámpagos aislados solamente»).²⁴³ Pero Vico no consiguió dar una concepción original del proceso cognoscitivo y de la razón que estuviese en grado de apuntalar la amenazada ortodoxia católica. Su «platonismo» no es capaz de explicar las relaciones entre alma y cuerpo, si no es en los términos avanzados por otros filósofos. En la segunda respuesta a las críticas hechas al *De Italarum sapientia*, Vico invoca la autoridad de Herbert of Cherbury, un pensador acorde, que en el *De veritate* (1624) insiste en la razón como deducción de informaciones comunes («quaedam deductio notitiarum communium»), porque la norma de lo verdadero es el consenso universal («Summa... veritatis norma erit *Consensus Universalis*»).²⁴⁴ Herbert se había interrogado: «quid vetat, nova si indies darentur *Objecta*, novas easque innumeras in nobis excitari posse *Facultates?*»²⁴⁵ Vico se había quedado fascinado por la tesis herbertiana, según la cual «por cada sensación se despliega y se manifiesta en nosotros una nueva facultad». ²⁴⁶ La posición de Herbert, que estaba en la raíz de la definición en el *De Italarum sapientia*, VII, I, de la facultad como facilidad («*Facultas*’ dicta quasi ‘*facultas*’, unde postea ‘*facilitas*’, quasi sit expedita, seu exprompta faciendi solertia»),²⁴⁷ continuó intrigando a Vico, que la volvió a proponer en una variante de la *Scienza Nuova* (publicada por Nicolini como parágrafo 1303), donde se habla de la «*Lógica o bien Metafísica* del barón inglés Herberto, con la cual se quiere probar que por cada nueva sensación se suscita en el alma una nueva facultad». ²⁴⁸

En la misma respuesta a las oposiciones al *De Italarum sapientia*, Vico remacha la tesis, basada en la filología, del origen divino de nuestras cogniciones, pero no la demuestra con argumentaciones filosóficas originales. Él se limita a recordar el sensismo de Epicuro, maniobrado por Aristórteles, la teoría de la anámnesis de Sócrates y Platón, el innatismo de Descartes, la visión en Dios de Malebranche, por la que sentía cierta inclinación, y concluye con la siguiente significativa afirmación: «lo dejo sin resolver, porque no quiero tratar en ese librito cosas de otros». ²⁴⁹ Algo menos latitudinario, pero siempre disponible a las sugerencias de otros, aparece Vico en el *Diritto Universale*, donde Descartes, la lógica de Port Royal y Malebranche son sumariamente recordados a propósito del problema del origen de las ideas: «vel ideas menti Deus, dum eam creat, indit, ut Renato Carthesio; vel per occasiones aut creat, ut Antonio Arnaldo, aut exhibet, ut Malebrancio videtur». ²⁵⁰ Sobre la base de estos indicios,

parece lícito concluir que el problema del conocimiento tuviese para Vico una importancia secundaria respecto al de la comprensión de la historia. Quizás Vico creía haber llevado a término su tarea, habiendo demostrado, con la ayuda de la filología, la validez histórica tanto del platonismo como del epicureísmo. Quizás la importancia de sus descubrimientos era tal por absorber completamente sus energías mentales en una actividad más mundana y concreta que metafísica y abstracta. No excluiría que hubo contribuido a esta actitud la predilección, alimentada por los mismos descubrimientos, por el ingenio y por la fantasía en menoscabo de la racionalidad. Después de todo, el principio de la identidad de filosofía y filología comportaba la desvalorización de la lógica formal.

(Trad. del italiano: J. M. Sevilla)

NOTAS

1. G.B. Vico, *Vita*, en *Opere filosofiche*, introducción de N. Badaloni, textos, versiones y notas a cargo de P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 6 (En adelante citado *Op. fil.*). Sobre la relación entre Vico y la Escolástica medieval y renacentista véanse las equilibradas consideraciones de C. Vasoli, «Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, IV (1974), pp. 5-35. Me permito también enviar al lector a mi «'Idea' nella cultura italiana del Settecento: la posizione di Vico», en *Idea, VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, 5-7 gennaio 1989, a cargo de M. Farotti y M.L. Bianchi, Roma, 1990, pp. 280-287.

2. Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), *Tractatus, Called Afterwards Summule Logicales*, a cargo de L.M. De Rijk, Assen, 1972, p. 55 (V, 1). Sobre Pedro Hispano (alrededor de 1205-1277) véase R. Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft (Occam, Buridan und Petrus Hispanus, Nikolaus von Autrecourt und Gregor von Rimini)*, Berlin, 1970, pp. 41-52, 93-94 y *passim*; W.O. Ong, S. J., *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge, Mass., 1983 2ed., pp. 55-74 y *passim*; *Boethius's De Topicis Differentiis*, a cargo y trad. de E. Stump, Ithaca-London, 1978, pp. 215-236.

3. Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), *Tractatus* cit., p. 55. Para el texto aristotélico véase *Aristotle in Twenty-Three Volumes, I, The Categories; On Interpretation*, a cargo y trad. de H.P. Cooke / *Prior Analytics*, a cargo y trad. de H. Tredennick, Cambridge, Mass.-London, 1973 (Loeb), pp. 12-13. Véase también la traducción italiana de Giorgio Colli en *Aristóteles, Opere*, Roma-Bari, 1973, I, p. 7.

4. *Aristoteles latinus*, I 1-5, *Categoriae vel Praedicamenta, Translatio Boethii, Editio composita, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii commentario decerpta, Pseudo-Agustini Paraphrasis Themistianae*, a cargo de L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, 1961, pp. 5, 47, 85 y 203.

5. Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), *Tractatus* cit., p. 55.

6. J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, LXIV (1860), col. 1174D.

7. Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), *Tractatus* cit., p. 55 (V, 2).

8. J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, LXIV (1860), 1048D.

9. G.B. Vico, *Opere giuridiche, Il Diritto universale*, introd. de N. Badaloni, a cargo de P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 695, n. 5. (Citado en adelante *Op. giur.*). Vico se refiere a las *Institutiones* de Gaio, citadas por Boecio en *Commentaria*, III: vid. J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, LXIV, 1094-1095. Otras alusiones a Boecio, encuadrado en la evolución de la lengua latina, se hallan en G.B. Vico, *Institutiones oratoriae*, a cargo de G. Grifò, Napoli, 1989, pp. 246-247 y 254-255.

10. Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), *Tractatus* cit., p. 55.

11. J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, LXIV, 1050B.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), *Tractatus* cit., p. 55 (V, 3). Sobre este aspecto del pensamiento de Pedro Hispano ha llamado la atención Ong: «he follows the mistaken reading which Boethius gives to Aristotle and which after Boethius was general all through the Middle Ages and Renaissance and into the twentieth century; he makes out an enthymeme to be a syllogism which is defective not in the sense that it proceeds from merely probable arguments to a merely probable conclusion (always Aristotle's sense), but in the cruder sense that one of its propositions is not made explicit but simply understood» (W.J. Ong, S. J., *Ramus*, cit., p. 61). El malentendimiento boeciano aparece también en Vico, como veremos seguidamente.

15. Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), *Tractatus* cit., p. 55 (V, 2).

16. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 123.

17. G.B. Vico, *Vita*, *ibid.*, p. 6. Sobre Paolo Veneto (1369-1429) vid. B. Nardi, *Saggi sull' aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958, pp. 75-93; A.D. Conti, «Alcune note sulla 'Expositio super universalia Porphyrii et artem veterem Aristotelis' di Paolo Veneto: analogie e differenze con i corrispondenti commenti di Walter Burley», en *English Logic in Italy in the 14th and 15th Centuries: Acts of the 5th European Symposium on Medieval Logic and Semantics. Rome, 10-14 November 1980*, a cargo de A. Maierù, Napoli, 1982, pp. 293-303; M. Mugnai, «La 'Expositio reduplicativarum' chez Walter Burleigh et Paulus Venetus», *ibid.*, pp. 305-320; R. van der Lecq, «Paul of Venice on Composite and Divided Sense», *ibid.*, pp. 321-330; E. Karger, «La supposition matérielle comme supposition significative: Paul de Venise, Paul de Pergula», *ibid.*, pp. 331-341; Z. Kuksewicz, «Paul de Venise et sa théorie de l'âme», en *Aristotelismo veneto e scienza moderna, Atti del 25° Anno Accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto*, a cargo de L. Olivieri, Padova, 1983, I, pp. 297-342; F. Bottin, «Paolo Veneto e il problema degli universali», *ibid.*, pp. 459-468; M. Cristiani, «Il misticismo della conoscenza nel 'Prologo' di Giovanni da Ripa al commentario delle 'Sentenze' e l' 'Abbreviato' di Paolo Veneto», *ibid.*, II, pp. 591-606; G. Dell'Anna, «Paolo Veneto: appunti sull' infinito fisico e sull' infinito matematico», *ibid.*, II, pp. 623-635; L. Pozzi, «La teoria delle 'consequentiae' nella logica di Paolo Veneto», *ibid.*, II, pp. 873-886; A.R. Perreiah, *Paul of Venice: A Bibliographical Guide*, Bowling Green, Ohio, 1986, pp. 7-27 y *passim*.

18. Paulus Venetus, *Logica*, Hildesheim-New York, 1970 («Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Venedig 1472»), p. 19. Sobre esta edición fototipográfica de la edición príncipe, primer libro imreso de la lógica escolástica, véase A.R. Perreiah, *Paul of Venice* cit., pp. VII y X, nota 1.

19. Paulus Venetus, *Logica*, cit., p. 19.

20. *ibidem*. Para los trozos citados cfr. Paulus Venetus, *Logica Parva, Translation of the 1472 Edition*, a cargo de A.R. Perreiah, München-Wien, 1984, pp. 133-134.

21. Paulus Venetus, *Logica* cit., p. 19. Vid. Paulus Venetus, *Logica Parva* cit., p. 134.

22. *Id.*, *Logica* cit., p. 162. Vid. *Id.*, *Logica Parva*, cit., p. 257.

23. *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, a cargo de A. Busse, Berolini, 1887 («Commentaria in Aristotelem Graeca... consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussiae, IV: 1»), pp. 2 y 27; *Aristoteles Latinus*, I 6-7, *Categoriarum supplementa, Porphyrii Isagoge, translatio Boethii et Anonymi fragmentum, vulgo vocatum «Liber sex principiorum»*, a cargo de L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, 1966, p. 7. Vid. a propósito del pasaje citado: Porphyry the Phoenician, *Isagoge*, trad. de E.W. Warren, Toronto, 1975, p. 30, nota 18. Sobre Porfirio (233/234-305 aprox.) véase A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague, 1974; C. Evangelou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden, ecc., 1988.

24. Paulus Venetus, *Logica* cit., p. 180. Vid. Paulus Venetus, *Logica Parva* cit., p. 274.
25. Id., *Logica* cit., p. 180. Vid. Id., *Logica Parva* cit., p. 274.
26. Id., *Logica* cit., p. 180. Vid. Id., *Logica Parva* cit., p. 274.
27. Id., *Logica* cit., p. 180. Vid. Id., *Logica Parva* cit., p. 274.
28. Saint Augustine, *The City of God against the Pagans*, III, cuidado y traducción de D.S. Wiesen, London-Cambridge, Mass., 1968 (Loeb), pp. 388-389. Sobre la postura de San Agustín en la confrontación de Porfirio véase las observaciones pertinentes de P. Brown, *Agustine of Hippo: A Biography*, New York, 1986, p. 307. Sobre la relación entre Agustín y el platonismo en general véase A.H. Armstrong, «St. Augustine and Christian Platonism», en *Agustine: A Collection of Critical Essays*, a cargo de R.A. Markus, Graden City, N.Y., 1972, pp. 3-37.
29. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 6. Vid. G. Gentile, «La prima fase della filosofia vichiana», en *Studi vichiani*, tercera edición revisada y ampliada a cargo de V.A. Bellezza, Firenze, 1968, p. 23.
30. G.B. Vico, *Vita*, en *Op. fil.*, cit., p. 7. El adjetivo «zenonista» es referido del mítico Zenón (fundición de Zenón de Citium y de Zenón de Elea), de quien Vico habla en el *De Itatorum sapientia*, IV, II: vid. G.B. Vico, *Opere*, a cargo de F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953, p. 6, nota 6 y p. 270, nota 4. También Bayle sostenía que Suárez era «l'un des plus subtils Scholastiques du XVII (sic) siècle» (P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam: Chez Michel Bohm, 1720 [Bancroft Library, Berkeley: fCT 95. B 2], II, p. 1092, Nota E). Sobre la relación Bayle-Vico véase E. Garin, «Per una storia dei rapporti fra Bayle e l'Italia», en *Dal Rinascimento all' Illuminismo, Studi e ricerche*, Pisa, 1970, pp. 175-193; G. Cantelli, *Vico e Bayle: premesse per un confronto*, Napoli, 1971; A. Corsano, *Bayle, Leibniz e la storia*, Napoli, 1971.
31. F. Suárez, *Disputationes metafisicas*, a cargo y trad. de S. Rábade Romero, S. Caballero Sánchez y A. Puigserver Zanón, Madrid, 1960-1966, II, p. 635. Sobre Francisco Suárez (1548-1617) véase C. Giacon, *Suarez*, Brescia, 1945; Id., *La seconda Scolastica*, Milano, 1944-1947, II, pp. 169-321; A. De Angelis, *La «ratio» teologica nel pensiero giuridico-politico del Suárez. La teoretica suaresiana e la recensione dei suoi critici*, Milano, 1965; W.M. Neidl, *Der Realitätsbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes metaphysicae*, München, 1966; A. Gnemmi, *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura nelle Disputationes metaphysicae di F. Suarez*, Milano, 1969; A. Molina Meliá, *Iglesia y Estado en el siglo de oro español: el pensamiento de Francisco Suárez*, Valencia, 1977; W.L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden, 1988, pp. 207-233; L. Alanen & S. Knuuttila, *The Foundations of Modality and Conceivability in Descartes and His Predecessors, in Modern Modalities: Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*, a cargo de S. Knuuttila, Dordrecht-Boston-London, 1988, pp. 3-11.
32. F. Suárez, *Disp. met.*, cit., II, p. 635.
33. Aristotle, *The Physics*, a cargo y trad. de P.H. Wicksteed & F.M. Cornford, I, London-New York, 1929 (Loeb), pp. 96-97; *Aristotelis opera cum Averrois commentariis, Venetiis apud Junctas, 1562-1574*, Frankfurt am Main, 1962 (Unveänderter Nachdruck), IV, p. 47r. Vid. también la traducción italiana de Antonio Russo en Aristóteles, *Opere*, cit., II, p. 25.
34. *Aristotle in Twenty-Three Volumes*, XVIII, *The Metaphysics: Books X-XIV*, a cargo y trad. de H. Tredennick / *Oeconomica and Magna Moralia*, a cargo y trad. de G.C. Armstrong, Cambridge, Mass.-London, 1977 (Loeb), pp. 122-123; *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, cit., VIII, p. 290v.
35. Aristotle, *The Physics*, cit., I, pp. 112-113; *Aristotelis cum opera...* cit., IV, p. 51v.
36. F. Suárez, *Disp. met.*, cit., II, p. 636. Según la traducción española, «la forma es una naturaleza más perfecta que la materia» (*ibid.*).
37. Aristóteles, *The Physics*, cit., I, pp. 114-115; *Aristotelis cum opera...*, cit., IV, p. 52r. Según Philip H. Wicksteed y Francis M. Cornford, se ha de entender: «And this view of where to look for the nature of things is preferable to that which finds it in the material» (Aristotle, *The Physics*, cit., I, p. 115). Henri

Carteron traduce: «Et cela est plus nature que la matière» (Aristote, *Physique*, Paris, 1929-1931, I, p. 61). Antonio Russo sigue a Carteron: «Y la forma es más naturaleza que la materia» (Aristotele, *Opere*, cit., II, p. 29).

38. Aristotle, *Parts of Animals*, a cargo y trad. de A.L. Peck / *Movement of Animals; Progression of Animals*, a cargo y trad. de E.S. Foster, Cambridge, Mass.-London, 1937 (Loeb), pp. 56-57; *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, cit., VI, p. 117v. Peck prefiere transcribir *λογος*, «a term of very varied meanings, a term which brings into mind a number of correlated conceptions» (Aristotle, *Parts of Animals*, cit., p. 26). Esta es su versión: «that is the *logos* of the thing -its rational ground, and the *logos* is always the beginning for products of Nature as well as for those of Art» (*ibid.*, p. 57). Peck es seguido por Luigi Torraca: «ésta es el *logo*, y el *logo* es el principio tanto en las producciones del arte como en aquéllas de la naturaleza» (Aristotele, *Le parti degli animali*, Padova, 1961, p. 118). Mas un reciente traductor inglés entiende *λογος* como «definición»: «For this is the definition, and the definition is the beginning alike in things composed accordind to an art and in things composed naturally» (*Aristotle's «De partibus Animalium» I and «De Generatione Animalium» I*, trad. de D.M. Balme, Oxford, 1972, p. 4). Los traductores alemanes traducen *λογος* con *Begriff*: «dies ist Begriff, der Begriff aber ist das Prinzip aller Kunst- und Naturgebilde» (Aristoteles' vier Bücher ueber die Theile der Thiere, a cargo y trad. de A. von Frantzius, Leipzig, 1853, p. 13); «diese ist Begriff; der Begriff ist aber der Hebel gleichmässig in den Kunstund Naturgebilden» (Aristoteles, *Über die Teile der Tiere*, trad. de A. Karsch, Berlin-Schöneberg, 2ed., s.a., p. 3); «da sie den Begriff hergibt, der für künstliche wie für natürliche Dinge in gleicher Weise den Ausschlag gibt» (Aristoteles, *Über die Glieder der Geschöpfe*, trad. de P. Gohlke, Paderborn, 1959, p. 25). Análogamente a Teodoro Gaza, Pierre Louis interpreta *λογος* con «raison»: «Car elle est la raison et la raison est principe, aussi bien dans les productions de l'art que dans celles de la nature» (Aristote, *Les parties des animaux*, Paris, 1956, p. 3). Mario Vegetti, en cambio, traduce *λογος* con «essenza»: «ésta es efectivamente la esencia, y la esencia es principio así en las producciones de la técnica como en aquéllas de la naturaleza» (Aristotele, *Le parti degli animali*, en *Opere biologiche*, a cargo de D. Lanza & M. Vegetti, Torino, 1971, pp. 557-558 [reimpreso en Aristóteles, *Opere*, cit., II, p. 699]).

39. F. Suárez, *Disp. met.*, cit., II, p. 636.

40. Aristotle in *Twenty-Three Volumes*, XVII, *The Metaphysics: Books I-IX*, a cargo y trad. de H. Tredennick, Cambridge, Mass.-London, 1980 (Loeb), pp. 324-325; *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, cit., VIII, p. 163v.

41. F. Suárez, *Disp. met.*, cit., II, p. 636.

42. Aristotele, *De anima... Ioanne Argyropylo interprete*, en *Exphysiologia Aristotelis libri duodetriginta*, Parisiis: in aedibus Henrici Stephani, 1518 (Bancroft Library, Berkeley: fPA 3895. A 44 1518), p. 256r. En otras traducciones latinas que circulaban durante el Renacimiento, *ἐντελέχεια* es traducido por «entelechia»: «Est autem materia quidem potentia, species autem entelechia», o bien «est autem materia quidem potentia; species vero entelechia» (*Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, cit., Supp. II, p. 49r). Para el texto original véase Aristotle in *Twenty-Three Volumes*, VIII, *On the Soul; Parva Naturalia: On Breath*, a cargo y trad. de W.S. Hett, Cambridge, Mass.-London, 1975 (Loeb), pp. 66-67.

43. E. Garin, «*ἐνδελέχεια* y *ἐντελέχεια* nelle discussioni umanistiche», *Atene e Roma*, Serie III, Anno V (1937), pp. 177-187; Id., «L'ambiente del Poliziano», en *La cultura filosofica del Rinascimento italiano, Ricerche e documenti*, Firenze, 1961, pp. 346-348 (reeditado como «Poliziano e il suo ambiente», en *Ritratti di umanisti*, Firenze, 1967, pp. 144-147); G. Cammelli, *I doti bizantini e le origini dell'Umanesimo*, II, «Giovanni Argiropulo», Firenze, 1941, pp. 176-178.

44. F. Suárez, *Disp. met.*, cit., II, p. 636.

45. G. Valletta, *Opere filosofiche*, a cargo de M. Rak, Firenze, 1975, pp. 107-108n, 141-142, 162n, 344 y 557-558. Sobre Giuseppe Valletta (1636-1714), vid.: G. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Torino,

1966, II, pp. 873-874; Id., «Giuseppe Valletta storico della filosofia», en *Dal Rinascimento all' Illuminismo*, cit., pp. 207-222; V.I. Comparato, *Giuseppe Valletta, Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, Napoli, 1970.

46. *Commentarium Petri Fonsecae, Doctoris Theologi, Societatis Iesu, in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae tomus primus*, Lugduni: ex officina Iuntarum, 1597 (Graduate Theological Union, Berkeley: CLgA 196. 81 F 733), 2, p. 279. Sobre Pedro de Fonseca (1528-1599) véase A. Carlini, «Note sul Fonseca», en *Italia e Spagna, Saggi sui rapporti storici, filosofici ed artistici tra le due civiltà*, Firenze, 1941, pp. 245-259; E. Giacon, *La seconda Scolastica*, cit., II, pp. 34-35 y 49-51.

47. *Commentariorum... tomus primus*, cit., 2, p. 279.

48. *ibidem*.

49. *ibidem*.

50. *Plato in Twelve Volumes, IX, Timaeus; Critias; Cleitophon; Menexenus; Epistles*, a cargo y trad. de R.G. Bury, Cambridge, Mass.-London, 1989 (Loeb), pp. 116-117.

51. *Plato Latinus*, a cargo de R. Klibansky, IV, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, a cargo de J.H. Waszink, Londini et Leidae, 1962, p. 48; *Omnia d. Platonis opera, Tralatione Marsilii Ficini et ad Graecum codicem accurata castigatione... opera et diligentia Iacopi Tapia Aldana, Venetiis: Apud Hieronymum Scotum, 1571* (Bancroft Library, Berkeley: FB 357. F 5 1571 Fontana), p. 411.

52. *Commentariorum... tomus primus*, cit., 2, p. 279.

53. F. Suárez, *Disp. met.*, cit., p. 639.

54. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., pp. 86-87.

55. F. Suárez, *op. cit.*, II, p. 636.

56. G.B. Vico, *Op. giur.*, cit., pp. 264-265. Téngase presente el hecho de que Valletta consideraba a Empédocles un seguidor de la «Filosofía Italiana» (G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., p. 231).

57. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, cit., VI, pp. 119v-120r. Para el texto original, vid. Aristotle, *Parts of Animals*, cit., p. 76 (reproducido en H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a cargo de W. Kranz, Berlin, 1951-1952 6a. ed., I, p. 299 n. 10). También en este caso, Beck no traduce el término *λόγος*: «Empedocles, being led and guided by Truth herself, stumbles upon this, and is forced to assert that it is the *logos* which is a thing's essence or nature» (Aristotle, *Parts of Animals*, cit., p. 77). Balme entiende *λόγος* como «definición»: «Occasionally even Empedocles stumbles on it, led by the truth itself, and is compelled to say that the being and nature of a thing is its definition» (Aristotle's «*De Partibus Animalium*» I, cit., p. 10). Vegetti es fiel al término «esencia»: «A veces también Empédocles, guiado por la verdad misma, se encuentra casualmente en esto, y es costreñido a declarar que las realidades naturales no son más que esencias» (Aristotele, *Opere biologiche*, cit., p. 570 [reeditado en Aristotele, *Opere*, cit., II, p. 707]). El mismo Vegetti observa que se trata de «un interesante documento de la evolución semántica de *logos*» (Aristotele, *Opere biologiche*, cit., p. 570 n. 43).

58. «Hos refert Vicomerc[atus] in disceptatione de Anima rationali» (*Commentariorum... totus primus*, cit., 2, p. 279n). Sobre Francesco Vimercati (1474-1570) véase C.-P. Goujet, *Mémoire historique et littéraire sur le Collège Royal de France, I-III*, Genève, 1971 (reed.), pp. 213-216 (tomo II, pp. 187-199 de la edición parisina de 1758) y *passim*; F. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, Ridgewood, N.J., 1965-1966 (reed.), II, 1, c. 1661-1663; B. Nardi, *Saggi sull' aristotelismo padovano*, cit., pp. 404-410.

59. Cicero, *Tusculan Disputations*, a cargo y trad. de J.E. King, Cambridge, Mass.-London, 1590 (Loeb), pp. 26-29.

60. F. Vimercati, *De anima rationali peripatetica disceptatio*, en *Commentarii in tertium librum Aristotelis de anima*, Parisiis: ex officina Christiani Wecheli, 1543, pp. 216-217. Hago uso de un microfilm de un ejemplar de la Biblioteca Vaticana (colocación: Barberini K XII 78).

61. *ibid.*, p. 217.
62. *Omnium Angeli Politiani operum (quae quidem extare novimus) tomus prior*, Parisiis: Venundantur in aedibus Ascensianis, 1519 (Bancroft Library, Berkeley: fPA 8560. A 1 1519), pp. CXXVIIIv-CXXIXr.
63. G.B. Vico, *Op. giur.*, cit., pp. 39n, 194-195 y 568-569; *Id.*, *Op. fil.*, cit., pp. 360-361 y 689. La cita de Budé, que figura en el parágrafo 1074 de la *Scienza Nuova, giusta l'edizione del 1744*, a cargo de F. Nicolini (Bari, 1928, II, p. 143), aparece ya en las «Correzioni, Miglioramenti ed Aggiunte» a la segunda edición: vid. G.B. Vico, *Principj d'una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni (1730)*, a cargo de M. Sanna y F. Tessitore, Napoli, 1991 (reed.), p. 478.
64. G. Budé, *De asse et partibus eius libri quinque, ab ipso authore novissime et recogniti et locupletati*, Parisiis: Imprimebat Michael Vascosanus, 1541 (Bancroft Library, Berkeley: fHG 237 B8 1541), p. XIr.
65. *ibid.*, p. Xv.
66. G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., pp. 110, 306, 318, 344, 361 y 580.
67. F. Melantone, *Opera quae supersunt omnia*, a cargo de C.G. Bretschneider, Halis Saxonum, 1834-1860, XIII, p. 14.
68. *Commentariorum... tomus primus*, cit., 2, p. 279.
69. *Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis*, a cargo de R. Heinze, Berolini, 1899, p. 39. Para la traducción latina véase *Libri paraphraseos Themistii, peripatetici acutissimi... Interprete Hermolao Barbaro*, Venetiis: Per Bartholomeum de Zanis de Portesio, 1499, p. 78v. Me sirvo del microfilm de un ejemplar de la Biblioteca Vaticana (Ed. Prop. IV 207). La traducción de Hermolao Barbaro concuerda con aquella de Guillermo de Moerbeke: «significabit utique nihil aliud endelichia quam habitum perfectionis» (Thémistius, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, a cargo de G. Verbeke, Louvain-Paris, 1957, pp. 92-93). Ambas traducciones se corresponden con la reciente italiana: «entelequia no puede significar nada más que hábito de la perfección» (Temistio, *Parafraasi dei libri di Aristotele sull'anima*, trad. de V. Di Falco, Padova, 1965, p. 61). Bayle refiere la leyenda según la cual Hermolao Barbaro conjuró al Diablo para conocer el significado del término ἐντελέχεια: vid. P. Bayle, *Dictionnaire*, cit., I, p. 439. Leibniz afirma que Aristóteles llama entelequia al acto, entendido como «accomplissement de la puissance», y observa que Hermolao Barbaro «n'avait point besoin de consulter le diable, comme il a fait, à ce qu'on dit, pour n'apprendre que cela» (G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, a cargo de J. Brunshwig, Paris, 1969, pp. 151-152).
70. *Commentariorum... tomus primus*, cit., 2, p. 280.
71. F. Suárez, *Disp. met.*, cit., II, p. 636. La traducción española ofrece la expresión «actum perfectientem rei» como «el acto perfectivo de una cosa» (*ibid.*).
72. *ibidem*.
73. *Ibidem*.
74. *ibid.*, II, p. 637.
75. *ibid.*, II, p. 744.
76. *ibid.*, II, p. 745.
77. *Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham Quodlibeta septem*, a cargo de J.C. Wey, St. Bonaventure, N.Y., 1980 (*Opera theologica*, 9), p. 63.
78. G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., pp. 363-364.
79. *ibid.*, p. 361.
80. G.B. Vico, *La Scienza Nuova, giusta l'edizione del 1744*, cit., II, p. 208 (par. 1247). El pasaje citado (cfr. con el parágrafo 498, *ibid.*, I, p. 213) no aparece ni en la segunda ni en la tercera edición.
81. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 11.
82. G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., p. 334.

83. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 11.
84. G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., p. 299.
85. *ibidem*.
86. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 11. Como observa Gentile, el platonismo viquiano «no es filosofía platónica, sino posterior a Aristóteles, neoplatónica» (G. Gentile, *La prima fase della filosofia vichiana*, cit., p. 28).
87. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 10. También Gianvincenzo Gravina, en *De conversione doctrinarum* (1696), elogia a Valla por la pureza de su latinidad: «Haerentem enim adhuc barbariem insolentiamque verborum clam in aliorum scriptis incubantem unus Valla detexit» (G.V. Gravina, *Scritti critici e teorici*, a cargo de A. Quondam, Roma-Bari, 1973, p. 146). Gravina reiteró su punto de vista en las oraciones *De sapientia universa* y *De jurisprudentia* (publicadas en 1712): vid. *ibid.*, pp. 381 y 393. También Bayle afirma que Valla «combatit avec une grande force la barbarie sous laquelle la Langue Latine gémissoit depuis plusieurs siècles» (P. Bayle, *Dictionnaire*, cit., IV, p. 2790).
88. L. Valla, *Opera omnia*, con una introducción de E. Garin, Tomus I: Scripta in editione Basilensi anno 1540 collecta, Torino, 1962 (reimpr.), p. 660. Vid. el mismo pasaje en L. Valla, *Retractatio totius dialectice*, en *Repastinatio dialectice et philosophie*, a cargo de G. Zippel, Patavii, 1982, I, p. 59. Téngase presente la siguiente observación de Bayle a propósito de Valla: «Dans sa Dialectique il abaisse le plus qu'il put l'autorité d'Aristote» (P. Bayle, *Dictionnaire*, cit., IV, p. 2792, nota H). Sobre las *Dialecticae disputationes* vid. C. Vasoli, «Filologia, crítica e logica in Lorenzo Valla», en *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo, «Invenzione» e «metodo» nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, 1968, pp. 28-77.
89. L. Valla, *Opera omnia*, cit., I, p. 679; Id., *Retractatio*, cit., p. 130.
90. M. Nizolio, *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IV*, a cargo de Q. Breen, Roma, 1956, II, p. 192. Sobre Mario Nizolio (1489-1566) vid. E. Garin, *Storia della filosofia*, cit., II, pp. 741-744; Id., «Alle origini rinascimentali del concetto di filosofia scolastica», en *La cultura filosofica del Rinascimento*, cit., pp. 466-479.
91. G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., p. 201.
92. L. Valla, *Opera omnia*, cit., I, p. 662; Id., *Retractatio*, cit., p. 66.
93. L. Valla, *Opera omnia*, cit., p. 662; Id., *Retractatio*, cit., p. 66.
94. *Ibidem*.
95. *Ibidem*.
96. L. Valla, *Opera omnia*, cit., I, pp. 662-663; Id. *Retractatio*, cit., p. 70. Para el texto ciceroniano véase Cicero in *Twenty-Eight Volumes*, XIX, *De Natura Deorum*; *Academica*, a cargo y trad. de H. Rackham, Cambridge, Mass.-London, 1979 (Loeb), pp. 306-307.
97. *The Institutio Oratoria of Quintilian*, a cargo y trad. de H.E. Butler, I, Cambridge, Mass.-London, 1980 (Loeb), pp. 322-323.
98. *Ibidem*.
99. *Ibid.*, I, pp. 324-325. Vid. L. Valla, *Opera omnia*, cit., I, p. 663; Id. *Retractatio*, cit., p. 70.
100. Véase a tal propósito las observaciones de Gianni Zippel en L. Valla, *Repastinatio*, cit., I, pp. VIII-XIV.
101. L. Valla, *Retractatio*, cit., p. 70.
102. Estoy de acuerdo con Zippel que explica la nueva redacción de las *Dialecticae disputationes* con «la oportunidad práctica de atenuar la hostilidad de los censores», y, a la vez, advierte que «Valla no sacrificó nunca... las convicciones críticas esenciales» (L. Valla, *Repastinatio*, cit., I, p. XIII). Para el texto de Lactancio véase J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, VI (1844), c. 374B-375A.
103. L. Valla, *Opera omnia*, cit., I, p. 663; Id., *Retractatio*, cit., p. 70.
104. C. Vasoli, *Filologia, crítica e logica*, cit., pp. 28-77. Francesco Piccolomini recuerda que la

lógica, en su significado más comprensivo del término, se refiere también a la gramática, puesto que λόγος significa tanto razón cuanto oración: «Latissime sumpta extenditur etiam ad Grammaticam, quatenus λόγος ex quo deducitur Logica, et rationem et orationem significat» (F. Piccolomini, *De rerum definitionibus liber unus*, Venetis: Apud Haeredes Francisci de Franciscis, 1600 [Casanatense, Roma: L III 29], p. 147v). Sobre Francesco Piccolomini (1523-1607) véase D. Meschini, *Narrazione delle solenni esequie del Molto Illustre Signore Francesco Piccolomini, filosofo chiarissimo*, In Siena: Appresso Silvestro Marchetti, 1608 [Biblioteca Vaticana: Chigi IV 1219 int. 3]; P. Ragnisco, «Giacomo Zabarella il filosofo, La polemica tra Francesco Piccolomini e Giacomo Zabarella nella Università di Padova», *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienza, Lettere ed Arti*, Serie VI, Tomo IV (1885-1886), Dispensa VIII, pp. 1217-1252; E. Garin, *Storia della filosofia*, cit., II, pp. 656-661; C.J.T. Lewis, «Scotist Influence on the Natural Philosophy of Francesco Piccolomini (1520-1604)», en *Regnum hominis et Regnum Dei, Acta quarti Congressus Scotistici Internationalis*, a cargo de C. Bérubé, Romae, 1978, pp. 291-296 (reed. en *La tradizione scotista veneto-padovana*, a cargo de C. Bérubé, Padova, 1979, pp. 291-296); L.A. Kennedy, «Francesco Piccolomini (1520-1604) on Immortality», *Modern Schoolman*, LVI, 2 (enero 1979), pp. 135-150; A.E. Baldini, «Per la biografia di Francesco Piccolomini», *Rinascimento*, Serie II, vol. XX (1980), pp. 389-420. Baldini corrige los datos del nacimiento y la muerte (fijados tradicionalmente en años 1520-1604) en 1523-1607.

105. G.B. Vico, *Op. giur.*, cit., p. 243.

106. *The Institutes of Justinian*, a cargo y trad. de T.C. Sandars, London, 1927, p. 164.

107. L. Valla, *Opera omnia*, cit., I, p. 217. Sobre la polémica de Valla contra Justiniano y los jurisconsultos clásicos, véase D. Maffei, *Gli inizi dell' Umanesimo giuridico*, Milano, 1956, pp. 37-41, 100-102 y *passim*.

108. G.B. Vico, *Op. giur.*, cit., pp. 243 y 479. La posición de Vico es completamente opuesta a la de Bayle, que había elogiado a Valla por haber escrito «des Livres où il recueillit les Elégances de la Latinité qui étoient si peu en usage dans les Livres... des Jurisconsultes» (P. Bayle, *Dictionnaire*, cit., IV, p. 2790).

109. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 10.

110. *Ibid.*, p. 11.

111. *Ibid.*, p. 484. Se trata del parágrafo 401 de la edición nicoliniana (G.B. Vico, *La Scienza Nuova, giusta l' edizione del 1744*, cit., I, p. 161), que aparece ya en la segunda edición con algunas variantes. Por ejemplo, el pasaje citado presenta una especificación ulterior: λόγος «significa e idea, e parola, e sermone» (G.B. Vico, *Principj d' una scienza nuova... [1730]*, cit., p. 203).

112. *The Geography of Strabo*, a cargo y trad. de H.L. Jones, I, Cambridge, Mass.-London, 1989 (Loeb), pp. 64-65. Vico pudo hallar un tema precioso para la elaboración de su «Logica poetica» en la *vulgata* de las *Dialecticae disputationes*, III, XV, donde Valla habla de los λόγοις μυθικοῖς en un contexto en el que comparecen Esopo y la famosa fábula de Menenio Agrippa, recogido por Vico en el *Diritto Universale* y en las tres ediciones de la *Scienza Nuova*: vid. L. Valla, *Opera omnia*, cit., I, p. 754 (el pasaje aparece modificado en la tercera y última redacción de la obra: vid. Id., *Retractatio*, cit., p. 339); G.B. Vico, *Op. giur.*, cit., pp. 172-172 y 920-921; Id., *Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni, Ristampa anastatica dell' edizione Napoli 1725*, a cargo de T. Gregory, Roma, 1979, p. 111; G.B. Vico, *Principj d' una scienza nuova... (1730)*, cit., p. 239; Id., *Op. fil.*, cit., pp. 492 y 517-518.

113. L. Valla, *Opera omnia*, cit., I, p. 732; Id., *Retractatio*, cit., p. 278.

114. L. Valla, *Opera omnia, ibid.*. El texto de la *vulgata*, reflejado en la segunda redacción, es distinto del que aparece en la tercera y última redacción de las *Dialecticae disputationes*: vid., L. Valla, *Retractatio*, cit., p. 278.

115. L. Valla, *Opera omnia*, cit., I, p. 732; Id. *Retractatio*, cit., p. 279. Valla tiene presente a Pedro Hispano que, en las *Summulae logicales*, I, 1, observa a propósito del término dialéctica: «Dicitur autem 'dialectica' a 'dia', quod est duo, el 'logos', quod est sermo, vel a 'lexis', quod est ratio, quasi duorum sermo vel ratio, scilicet opponentis et respondentis disputando» (Peter of Spain [Petrus Hispanus

Portugalensis], *Tractatus*, cit., p. 1).

116. L. Valla, *Opera omnia*, cit., I, p. 732. También en este caso en la *vulgata* se destaca la tercera y última redacción: «'Logica' videtur vocabulum ab Aristotele impositum, et si non ab eo inventum, quippe quo Plato fuerat usus et alii nonnulli, incertum tamen an a 'disserendo' potius appellandum duxerit, an a 'ratione'» (L. Valla, *Retractatio*, cit., p. 279). La definición de la dialéctica como ciencia racional estaba ya en la primera redacción de la obra: «'dialecticen' in latinum transferentes, 'disputatricem', 'logicen' vero 'rationalem scientiam' vocaverunt» (L. Valla, *Repastinatio*, cit., II, p. 527).

117. L. Valla, *Opera omnia*, cit., I, p. 723; Id., *Retractatio*, cit., p. 279.

118. Cicero, *De oratore, II: Book III, Together with De Fato; Paradoxa Stoicorum; De Partitione Oratoria*, a cargo y trad. de H. Rackham, London-Cambridge, Mass., 1948, pp. 314-315.

119. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 123.

120. L. Valla, *Opera omnia*, cit., I, p. 38.

121. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 16.

122. *Ibid.*, p. 11.

123. *Ibid.*, p. 433. Se trata precisamente del párrafo 130 de la edición nicoliniana: vid. G.B. Vico, *La Scienza Nuova...1744*, cit., I, p. 75.

124. *Plato in Twelve Volumes, III, Lysis; Symposium; Gorgias*, a cargo y trad. de W.R.M. Lamb, Cambridge, Mass.-London, 1967 (Loeb), pp. 392-393.

125. L. Valla, *Opera omnia*, cit., I, p. 901. El mismo pasaje es atribuido a Catone Sacco en L. Valla, «*De vero falsoque bono*», a cargo de M. De Panizza Lorch, Bari, 1970, p. 7. La traducción italiana se lee en L. Valla, *Scritti filosofici e religiosi*, trad. de G. Radetti, Firenze, 1953, p. 17.

126. M. Ficino, *Lessico greco-latino, Laur. Ashb. 1439*, a cargo de R. Pintaudi, Roma, 1977, pp. 127 y 131 (LX, 27 y LXIII, 14). Véase a propósito la nota bibliográfica de Kristeller: «This is not a work by Ficino, but a dictionary copied by him and attributed to Pollux. It is not identical with the ancient text of Pollux, but obviously copied from some earlier manuscript. Its precise sources remain to be investigated, and it is no doubt of great interest for Ficino as a Greek scholar and as a translator» (P.O. Kristeller, «Marsilio Ficino and His Work After Five Hundred Years», en *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, Studi e documenti*, a cargo de G.C. Garfagnini, Firenze, 186, I, p. 158).

127. M. Ficino, *Opera omnia*, a cargo de M. Sancipriano, con presentación de P.O. Kristeller, Torino, 1959, I, 1, p. 14; Id., *Theologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, a cargo de R. Marcel, Paris, 1964, I, p. 55.

128. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., I, 1, p. 14; Id., *Theologie*, cit., I, p. 55.

129. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., I, 1, p. 128; Id., *Theologie*, cit., I, p. 159.

130. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., I, 1, p. 125; Id., *Theologie*, cit., I, p. 151.

131. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., I, 1, p. 125; Id., *Theologie*, cit., I, p. 152.

132. *Ibidem*. Como ha observado justamente Garin, el pensamiento ficiniano, centrado en la «razón divina que todo lo rige y que se recibe en el hombre de modo eminente», por lo cual se puede decir que la «razón que llega en él a conciencia clara es la misma que se esparce por el universo», está a la base de la filosofía del *Cinquecento* y está destinada a proveer «algunas líneas maestras que... alimentarán además de Vico las expresiones más significativas del pensamiento italiano» (E. Garin, *Storia della filosofia*, cit., II, pp. 500-501).

133. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 477. Como siempre, el número del párrafo corresponde a la edición nicoliniana: vid. G.B. Vico, *La Scienza Nuova...1744*, cit., I, p. 148. El mismo párrafo figura en la segunda edición: vid. G.B. Vico, *Principj d'una scienza nuova... (1730)*, cit., pp. 194-195.

134. Me permito enviar al lector a mi «G.B. Vico e la Natura Simpatetica», *Giornale critico della filosofia italiana*, Serie III, Vol. XXII (1968), pp. 401-418. Sobre la posición de Vico en las confrontaciones del *Pimandro* véase G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 493 (correspondiente al par. 427 de la edición

nicoliniana: vid. G.B. Vico, *La Scienza Nuova...1744*, cit., I, p. 175); E. Garin, «Nota sull'ermetismo», en *La cultura filosofica del Rinascimento*, cit., pp. 143-154. Sobre la «filosofía colonnese» vid. mi trabajo «La fortuna europea della filosofia colonnese», en *Il libertinismo in Europa*, Milano-Napoli, 1980, pp. 417-433. Al repetir las líneas fundamentales de mi interpretación de Vico, creo oportuno, en evitación de equívocos, clarificar mi posición en las confrontaciones de una famosa polémica antiidealista que ha marcado una vuelta en la historia de los estudios viquianos. El panteísmo es usado por Vico como instrumento heurístico para reconstruir la mentalidad primitiva. Considero por tanto errada la posición de Gentile, según la cual Vico se inserta en la historia de una filosofía italiana, más o menos orientada hacia el idealismo, que va de Ficino hasta el mismo pensamiento gentiliano, arbitrariamente superpuesto al bruniano. Por otro lado, un estudioso de línea católica como Amerio tiene razón al observar que es «absolutamente inútil aferrarse a ciertos textos que se expresan de manera perspicaz y menos cuidada, para construir el edificio del panteísmo viquiano» (F. Amerio, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, Torino, 1947, p. 239). Pero queda el hecho de que la posición errada de Gentile es más estimulante que aquella sin embargo demasiado correcta de Amerio, porque Vico no habría jamás logrado reconstruir la mentalidad primitiva sin la sugestión del panteísmo de Spinoza. Ni debe olvidarse que la parte original del pensamiento viquiano está toda en el descubrimiento de esa mentalidad, desconocida por el orgullo de los doctos.

135. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cargo de E. Garin, Firenze, 1942, p. 270.

136. *Exphysiologia Aristotelis libri duodeviginti*, cit., p. 119v. Esta es la traducción antigua: «At vero nec ab anima cogente rationabile est manere sempiternum» (*ibid.* [vid. también *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, cit., V, p. 98r]). Para el texto original de Aristóteles, vid. Aristotle, *On the Heavens*, a cargo y trad. de W.K.C. Guthrie, London-Cambridge, Mass., 1939, pp. 134-135. Para el texto original de Platón, vid. *Plato in Twelve Volumes*, IX, *Timaeus*, cit., pp. 90-91. Ténganse presentes también las observaciones de R.G. Bury a propósito del Demiurgo (*ibid.*, p. 8).

137. *Tusculan Disputations*, cit., pp. 62-63. Para el texto platónico citado véase *Plato in Twelve Volumes*, I, *Euthyphro; Apology; Crito; Phaedo; Phaedrus*, a cargo y trad. de J.E. King, Cambridge, Mass.-London, 1971 (Loeb), pp. 62-63.

138. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, cit., p. 270. Para el texto citado de Plotino véase *Plotinus*, a cargo y trad. de A.H. Armstrong, IV, *Enneads, IV. 1-9*, Cambridge, Mass.-London, 1984 (Loeb), pp. 176-179. Téngase presente la traducción ficiniana: «Sic enim singula disponuntur, ac si quis ipsum bonum pro centro posuerit; mentem vero velut immobilem circulum adhibuerit, sed animam velut mobilem addiderit circulum, motum inquam per appetitum» (*Plotini, Platoniorum Coriphaei, opera quae extant omnia, per celeberrimum illum Marsilium Ficinum Florentinum ex antiquissimis codicibus Latine translata et eruditissimis commentariis illustrata*, Basileae: Impensis Ludovici Regis, 1615 [Bancroft Library, Berkeley: fB 693 1615], p. 409).

139. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, cit., p. 270.

140. *Ibidem*.

141. *Ibid.*, p. 272. Sobre el concepto de espíritu véase E. Garin, «relazione introduttiva», en *Spiritus, IV Colloquio internazionale, Roma, 7-9 gennaio 1983*, a cargo de M. Fattori & M. Bianchi, Roma, 1984, pp. 3-14; J. Hamesse, «'Spiritus' chez les auteurs philosophiques des 12^e et 13^e siècles», *ibid.*, pp. 157-190; D.P. Walker, «Medical 'Spirits' and God and the Soul», *ibid.*, pp. 223-244.

142. *Avicennae, principis et philosophi sapientissimi, libri in re medica omnes, qui hactenus ad nos pervenerunt*, Venetiis: apud Vicentium Valgrisium, 1564 (Bancroft Library, Berkeley: fR 128. e A 8), II, p. 325. Sobre Avicena (980-1037) ver S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by Ikhwān al-Safā, al-Birūnī, and Ibn Sinā*, Boulder, 1978, pp. 177-274.

143. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, cit., p. 274.
144. *Ibid.*, p. 494.
145. *Ibidem*.
146. *Ibid.*, pp. 102 y 106. Sobre la *Oratio* de Pico ver las equilibradas observaciones de E. Garin, «Giovanni Pico della Mirandola», en *Ritratti di umanisti*, cit., pp. 215-217; Id., «Prefazione», en G. Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cargo de G. Tognon, Brescia, 1987, pp. VII-VIII.
147. G.B. Vico, *Le orazioni inaugurali, I-VI*, a cargo de G. Galeazzo Visconti, Bologna, 1982, pp. 96 y 223-224. [Esta segunda oración de Vico, «Que nadie es un enemigo más hostil y devastador para con su enemigo que el necio para consigo mismo», pronunciada el 18 de octubre de 1700, puede confrontarse en este mismo número 3 de *Cuadernos sobre Vico*, publicada por primera vez en español y traducida del latín al castellano por Francisco Navarro Gómez. N.T.].
148. G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., pp. 112, 116, 127, 163 y *passim*; *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, IV, a cargo de P. De Fabrizio, Galatina, 1981, p. 134.
149. G.B. Vico, *Le orazioni inaugurali*, cit., p. 100.
150. *Ibidem*.
151. G. Pico della Mirandola, *On the Imagination*, a cargo y trad. de H. Caplan, Westport, Connecticut, 1971, p. 80.
152. *Ibidem*.
153. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 63. Sobre los precedentes del *verum-factum* viquiano, vid. B. Croce, *Le fonti della gnoseologia vichiana*, en *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, 1948 4a. ed., pp. 235-262; R. Mondolfo, *Il «verum-factum» prima di Vico*, Napoli, 1969; A. Child, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, introd. de E. Garin, trad. de M. Donzelli, Napoli, 1970.
154. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 63.
155. *Ambrosii Calepini dictionarium, quanta maxima fide ac diligentia fieri potuit accurate emendatum*, Lugduni: 1581 (Bancroft Library, Berkeley: fPA 2631. C 25 1581), p. 1064r. En el frontispicio del ejemplar que he usado, proveniente de una biblioteca eclesiástica de Logroño, se lee la siguiente anotación manuscrita: «expurgado de orden del Sto. Oficio de la Inquisicion». Sobre Ambrogio Calepio, llamado el Calepino (1435 aprox.-1509/1510), ver *Dizionario biografico degli italiani*, 16 (1973), pp. 669-670.
156. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 63.
157. E. Garin, «Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento», en *Vico Oggi*, a cargo de A. Battistini, Roma, 1979, pp. 69-93. El mismo presupuesto subtiende mi «Vico e la critica del Rinascimento (con particolare riguardo alla cultura veneta)», en *Vico e Venezia*, a cargo de C. De Michelis & G. Pizzamiglio, Firenze, 1982, pp. 283-299.
158. A. Steuco, *De perenni philosophia*, a cargo de C.B. Schmitt, New York-London, 1972 (reed.), pp. VI y XIII-XIV. Sobre Agostino Steuco (1497/1498-1548) ver E. Garin, *Storia della filosofia*, cit., II, pp. 603-607; M. Crociata, *Umanesimo e teologia in Agostino Steuco, Neoplatonismo e teologia della creazione nel «De perenni philosophia»*, Roma, 1987; M. Muccillo, «La 'prisca theologia' nel 'De perenni philosophia' di Agostino Steuco», *Rinascimento*, Serie II, Vol. XXVIII (1988), pp. 41-111.
159. A. Steuco, *De perenni philosophia*, cit., p. 539.
160. Véase a propósito C.J. Friedrich, *Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1955, pp. 16-21 y *passim*.
161. G.B. Vico, *Op. giur.*, cit., p. 35.
162. *Ibidem*.
163. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., pp. 28-29. Sobre la relación Grocio-Vico véase G. Fassó, *Vico e Grozio*, Napoli, 1971.
164. U. Grozio, *De iure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturae et gentium: item iuris publici*

praecipua explicantur, a cargo de B.J.A. Kanter-van Hettinga Tromp, Lugduni Batavorum, 1939, p. 38. Véase también Id., *De jure belli et pacis libri tres*, a cargo y trad. de W. Whewell, Cambridge, 1835, I, p. 16. La importancia del consenso ha sido destacada por Grocio en clave religiosa (*τὰ τοῖς χριστιανοῖς ὁμολογούμενα*) en un tratado teológico, descubierto en nuestros días y por lo tanto desconocido para Vico: vid. H. Grotius, *Meletius, sive de iis quae inter Christianos conveniunt epistola*, a cargo de G.H.M. Posthumus Meyjes, Leiden, 1988, pp. 23-24, 76 y *passim*. Pero ténganse presentes también las páginas en las que Corsano ilumina la afinidad entre el naturalismo renacentista y el jurídico de Grocio, que instituye una perfecta armonía entre naturaleza y razón: vid. A. Corsano, *U. Grozio, l'umanista, il teologo, il giurista*, Bari, 1948, pp. 235-239.

165. *Augustini Niphi, Suessani philosophi, in via Aristotelis de intellectu libri sex, Eiusdem de demonibus libri tres*, Venetiis: apud Hieronymum Scotum, 1553 (Bancroft Library, Berkeley: fB 444. A2. N5 1550), p. 26r. También Bayle consideraba a Nifo «l'un des meilleurs Philosophes du dernier siecle» (P. Bayle, *Dictionnaire*, cit., I, p. 277, nota C). Sobre Agostino Nifo (1470-1538) véase E. Garin, *Storia della filosofia*, cit., II, pp. 506-509, 535-538 y *passim*; E.P. Mahoney, «Nicoletto Vernia and Agostino Nifo on Alexander of Aphrodisias: An Unnoticed Dispute», *Rivista critica di storia della filosofia*, XXIII (1968), pp. 268-296; Id., «Agostino Nifo's Early Views on Immortality», *Journal of the History of Philosophy*, VIII (1970), pp. 451-460; Id., «A Note on Agostino Nifo», *Philological Quarterly*, L (1971), pp. 125-132; Id., «John of Jandun and Agostino Nifo on Human Felicity («status»)», en *L'homme et son univers au Moyen Age, Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 septembre 1982)*, a cargo de C. Wenin, Louvain-la-Neuve, 1986, I, pp. 465-477; P. Zambelli, «'Aristotelismo eclettico' o polemiche clandestine? Immortalità dell'anima e vicissitudini della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russilliano», en *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert, In memoriam Konstany Michalski (1879-1947)*, a cargo de O. Pluta, Amsterdam, 1988, pp. 535-572; P. Larivaille, «Nifo, Machiavelli, principato civile», *Interpres*, IX (1989), pp. 150-195.

166. *Augustini Niphi... de intellectu libri sex*, cit., p. 26r.

167. *Plato in Twelve Volumes*, IX, *Timaeus*, cit., pp. 54-55.

168. *Omnia d. Platonis opera, Tralatione Marsilii Ficini*, cit., p. 406. Para la traducción de Calcidio véase *Plato Latinus*, IV, *Timaeus*, cit., p. 23.

169. *Augustini Niphi... de intellectu libri sex*, cit., p. 26v.

170. A.M. Acquaviva d'Aragona, *Disputationum libri quatuor, quibus... in Plutarchi Chaeronei de virtute morali praeceptionibus recondita... patefiunt*, Helenopoli: apud I. T. Schönwetterum, 1609 (Music Library, Berkeley: PA 4368 D 72 1609 Case X), p. 19. Sobre Andrea Matteo Acquaviva d'Aragona (1458-1529) ver *Dizionario biografico degli italiani*, I (1960), pp. 185-187. Es útil tener presente también la voz que Bayle dedica a Acquaviva, el cual «ajouta à l'éclat de sa naissance une érudition qui le rendit très illustre» (P. Bayle, *Dictionnaire*, cit., I, p. 275). Para el pasaje correspondiente de Plutarco véase *Plutarch's Moralia in Fourteen Volumes*, VI, 139a-523b, a cargo y trad. de W.C. Helmbold, London-Cambridge, Mass., 1939 (Loeb), pp. 24-27.

171. A.M. Acquaviva d'Aragona, *Disputationum libri quatuor*, cit., p. 19.

172. *Ibid.*, p. 20.

173. A. Piccolomini, *Della istituzione morale... libri XII*, In Venetia: Apresso Giordano Ziletti, 1560 (Bancroft Library, Berkeley: BJ 1131. P 5 1560), p. 370. La primera edición (1542) estaba titulada *Della istituzione di tutta la vita dell'uomo nato nobile et in città libera*: vid. E. garin, *Storia della filosofia*, cit., II, pp. 759-760. Sobre Alessandro Piccolomini (1508-1578), véase *ibid.*, II, pp. 754-757 y *passim*; F. Cerreta, *Alessandro Piccolomini, letterato e filosofo senese del Cinquecento*, Siena, 1960 («Accademia Senese degli Intronati, Monografie di Storia e Letteratura Senese, IV»); A. Buck, «Alessandro Piccolominis moralphilosophische Lehre im Rahmen des Vulgärhumanismus», en *Italien und die Romania in*

Humanismus und Renaissance, Festschrift für Erich Loos zum 70. Geburtstag, a cargo de K.W. Hempfer y E. Straub, Wiesbaden, 1983, pp. 1-16. Bayle observa oportunamente a propósito de Alessandro Piccolomini: «Il se servit de sa Langue maternelle en écrivant des Ouvrages de Philosophie, et il passe pour le premier qui en ait usé de la sorte» (P. Bayle, *Dictionnaire*, cit., III, p. 2288).

174. A. Piccolomini, *Della institutione morale*, cit., p. 370.

175. *Ibid.*, p. 64.

176. *Ibid.*, pp. 28-29.

177. *Ibid.*, p. 29. Sobre el mito de la edad de oro me permito enviar al lector a mi obra *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*, Bari, 1972, pp. 71-109 y *passim*.

178. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, cit., III, p. 227r. Para el texto original véase Aristotle, *Politics*, a cargo y trad. de H. Rackham, Cambridge, Mass.-London, 1967 (Loeb), pp. 8-9. Téngase también presente la vulgarización cincocentista de Bernardo Segni: «Por esto es manifiesto, que la ciudad está por debajo de las cosas; y así, que el hombre es por naturaleza animal social: y que quien por naturaleza y no por fortuna se encuentra sin ciudad, debe estimarse o bien un hombre malvado, o bien más que hombre» (Aristotele, *Trattato dei governi, secondo la traduzione di Bernardo Segni*, a cargo de C.E. Aroldi, Milano, 1927, pp. 14-15. Por la posible referencia a Frinico y a los Cínicos véase *The Politics of Aristotle*, a cargo de W.L. Newman, II, Salem, N. H., 1988 (reed.), p. 120. Según Cesare Vasoli, Bruni tradujo la *Politica* aristotélica por los años 1435-1438: vid. *Dizionario biografico degli italiani*, 14 (1972), p. 629.

179. A. Piccolomini, *Della institutione morale*, cit., p. 29.

180. A. Piccolomini, *L' instrumento della filosofia*, In Venetia: Per Francesco Lorenzini, 1560 (Bancroft Library, Berkeley: BC 50. P 53 1560), p. 12v.

181. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 518. Vid. Id., *La Scienza Nuova... 1744*, cit., I, p. 214. El pasaje citado figura también en la segunda edición: vid. Id., *Principj d'una scienza nuova...(1730)*, cit., p. 240.

182. A. Piccolomini, *L' instrumento...*, cit., p. 14r. También el léxico de Francesco Piccolomini ratifica el principio de que se puede razonar por naturaleza o por arte: «Logica est duplex, una nobis competens per naturam, altera artificiosa. Nam ratiocinari valemus natura et arte» (F. Piccolomini, *De rerum definitionibus*, cit., p. 147v).

183. G.B. Vico, *Le orazioni inaugurali*, cit., p. 90. [Esta primera oración pronunciada el 18 de octubre de 1669, «Que el conocimiento de sí mismo es para cada uno de máxima incitación para recorrer brevemente todo el círculo del saber», puede confrontarse en traducción al castellano de M. Rodríguez publicada por primera vez en español en *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992, pp. 253-259. N.T.]. Sobre el concepto viquiano de ingenio véase L. Pareyson, «La dottrina vichiana dell'ingegno», en *L'esperienza artistica, Saggi di Storia dell'estetica*, Milano, 1974, pp. 39-75; E. Grassi, «La facoltà ingegnosa e il problema dell'inconscio, Ripensamento e attualità di Vico», en *Vico Oggi*, cit., pp. 121-144. Además conviene tener presente también el papel del *ingenium* o *esprit* en el pensamiento cartesiano: vid. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, París, 1950 2ed., pp. 29-34 y *passim*.

184. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 117.

185. *Ibid.*, p. 518. Vid. G.B. Vico, *La Scienza Nuova... 1744*, cit., I, p. 214. El pasaje citado está también en la primera edición: vid. *Principj d'una scienza nuova...(1730)*, cit., p. 239.

186. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 117.

187. *Ibidem*.

188. G.B. Vico, *Op. giur.*, cit., p. 453.

189. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 517. Vid. Id., *La Scienza Nuova... 1744*, cit., I, p. 212. El texto de la segunda edición varía un poco: «*Primi Autori del Gener' Umano* attesero ad una *Topica sensibile*, con la quale *univano le proprietà de' subbjetti* per formarne i *generi poetici*» (Id., *Principj d'una scienza nuova...(1730)*, cit., p. 238).

190. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 590. Vid. *La Scienza Nuova... 1744*, cit., I, p. 337. Algo diferente

es la enseñanza ofrecida en la segunda edición: «*a' tempi barbari ritornati invece di dir'huomo d'ingegno dicevan'huomo fantastico*» (*Principj d'una scienza nuova...*[1730], cit., p. 322).

191. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., pp. 590-591. En la segunda edición se lee que «*la Fantasia altro non è che risalto di più reminiscenze, e l'Ingegno altro non è che lavoro dintorno a cose che si ricordano*» (Id., *Principj d'una scienza nuova...*(1730), cit. p. 322).

192. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 625. Vid. Id., *La Scienza Nuova...1744*, cit., II, p. 20. El mismo texto (prescindiendo de algún retoque puramente formal) se lee en la segunda edición: vid. Id., *Principj d'una scienza nuova...*(1730), cit., p. 369).

193. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 799.

194. G.B. Vico, *Institutiones oratoriae*, a cargo de G. Crifò, Napoli, 1989, p. 182.

195. *Ibid.*, p. 184.

196. *Ibid.*, p. 190.

197. *Ibidem*.

198. A. Arnauld y P. Nicole, *La logique ou l'art de penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, a cargo de P. Clair-F. Girbal, Paris, 1981, p. 236. La polémica contra Cicerón se halla en la p. 233. En la edición original, el pasaje citado está en la parte IV, XV: vid. *L'art de penser, La Logique de Port-Royal*, a cargo de B. von Freytag Löringhoff & H.E. Brekle, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965, I, *Nouvelle impression facsimilé de la première édition de 1662*, p. 245.

199. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 799.

200. *Ibid.*, p. 801.

201. *Ibidem*. Sobre la polémica de Vico contra la lógica de Arnauld y Nicole me permito enviar al lector a mi «Genesi del concetto vichiano di 'fantasia'», en *Phantasia-Imaginatio, V Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma, 9-11 gennaio 1986*, a cargo de M. Fattori & M. Bianchi, Roma, 1988, pp. 336-339.

202. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 433. Vid. Id., *La Scienza Nuova...1744*, cit., I, p. 75. El pasaje figura, de forma casi idéntica, en la primera edición, como parte del axioma IV (también del V): Vid. Id., *Principj d'una scienza nuova...*(1730), cit., p. 136.

203. F. Patrizi, *Nova de universis philosophia*, Ferrariae, Apud Benedictum Mammarellum, 1591, III (*Pampsichia*), P. 54r. Me valgo del microfilm de un ejemplar de la Biblioteca Vaticana (col.: Barberini J. IV. 97). Otro ejemplar de la misma edición estaba en la biblioteca de Valletta: Vid. G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., p. 589. Bayle define a Patrizi un «*grand Philosophe Anti-Péripatéticien*» (P. Bayle, *Dictionnaire*, cit., III, p. 2199). Sobre Francesco Patrizzi (1529-1597) véase sobre todo el reciente volumen de C. Vasoli, *Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, 1989.

204. G.B. Vico, *Opere filosofiche*, cit., p. 462. Vid. Id., *La Scienza Nuova...1744*, cit., I, p. 119. La dicción de la segunda edición es algo diferente, porque Vico escribe: «*che sarebbon'i Deisti, se pur se ne truovano, ovvero gli Spinosisti*» (Id., *Principj d'una scienza nuova...*[1730], cit., p. 171). La identificación del estoicismo con el spinozismo había sido avalada por Bayle: «*Le dogme de l'ame du monde, qui a été si commun parmi les Anciens, et qui faisoit la partie principale du Systême des Stoïques, est dans le fond celui de Spinoza*» (P. Bayle, *Dictionnaire*, cit., III, p. 2631, nota A). Sobre el papel de Bayle en la fortuna de Spinoza véase P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, 1954, I, pp. 288-306. Sobre la fortuna de Spinoza en Italia véase E. Boscherini Giaccotti, «*Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia*», *Giornale critico della filosofia italiana*, XLII (1963), pp. 339-362.

205. B. Spinoza, *Opera quotquot reperta sunt*, a cargo de J. Van Vloten & J.P.N. Land, Hagae Comitum, 1914 3a. ed., I, p. 106. Vid. Id., *opera posthuma*, Amstelodami: s. e., 1677 (Bancroft Library, Berkeley: B 3955 1677), p. 78. Para la familiaridad de Valletta con esta edición, vid. G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., p. 609.

206. B. Spinoza, *Opera*, cit., I, p. 106. Vid. Id., *Opera posthuma*, cit., p. 78.
207. *Ibidem*.
208. B. Spinoza, *Opera*, cit., II, p. 254. Vid. Id. *Tractatus theologico-politicus*, Hamburgi: Apud Henricum Künraht, 1670 (Bancroft Library, Berkeley: BS 476. M 49 1666), p. 171.
209. B. Spinoza, *Opera*, cit., II, p. 255.
210. G.B. Vico, *Principj d'una scienza nuova... (1730)*, cit., pp. 87-88. Vid. Id., *La Scienza Nuova... 1744*, cit., II, p. 171 (par. 1122). También en este caso conviene tener presente a Bayle, que define a Spinoza «Juif de naissance, et puis deserteur du Judaïsme, et enfin Athée» (P. Bayle, *Dictionnaire*, cit., III, p. 2631).
211. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 13. Sobre la posición de Gassendi en la historia del epicureísmo véase A. Alberti, *Sensazione e realtà, Epicuro e Gassendi*, Firenze, 1988, útil también por la rica bibliografía (pp. 163-171).
212. P. Gassendi, *Opera omnia, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Lyon 1658 in 6 Bänden*, a cargo de T. Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, I, p. 53.
213. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 13.
214. Lucretius, *De rerum natura*, a cargo y trad. de W.H.D. Rouse, Cambridge, Mass.-London, 1966 (Loeb), pp. 6-7. Según Bayle, «Epicure réduisoit la Nature Divine à l'inaction: il lui ôtoit le Gouvernement du Monde, il ne la reconnoissoit point pour la cause de cet Univers. C'est une énorme impiété» (P. Bayle, *Dictionnaire*, cit., II, pp. 1070-1078, nota G). El mismo Bayle subraya la impiedad de Lucrecio, que no se avergüenza de «donner des louanges infinies à Epicure, qui avoit eu le courage d'attaquer la Religion, et qui en avoit triomphé» (*ibid.*, II, p. 1804, nota E).
215. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 105. Vid. Lucretius, *De rerum natura*, cit., pp. 180-181.
216. F. Patrizi, *Nova de universis philosophia*, cit., III, p. 49r.
217. Lucretius, *De rerum natura*, cit., pp. 200-201. Rouse encuentra «a looseness in the use of *animus* and *anima* and kindred terms» (*ibid.*, p. 172n).
218. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 105. Vid. Lucretius, *De rerum natura*, cit., pp. 198-199.
219. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., pp. 799 y 801.
220. G.B. Vico, *Op. giur.*, cit., p. 35.
221. *Ibidem*.
222. *Ibid.*, p. 369.
223. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., pp. 517-518. Vid. Id., *La Scienza Nuova... 1744*, cit., I, pp. 213-214. El mismo texto figura en la segunda edición: vid. Id., *Principj d'una scienza nuova... (1730)*, cit., pp. 239-240.
224. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 20.
225. F. Bacon, *The Works*, a cargo de J. Spedding, R.L. Ellis & D.D. Heath, London, 1870-1872, I, *Philosophical Works*, I, p. 494.
226. *Ibidem*.
227. T. Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, a cargo de W. Molesworth, Londini, 1839-1845, III, p. 5. Véase también el texto inglés: «For there is no conception in a mans mind, which hath not at first, totally, or by parts, been begotten upon the organs of *Sense*» (*Hobbes's Leviathan, Reprinted from the Edition of 1651*, Oxford, 1958, p. 11). Téngase presente: E. Garin, «Per una storia della fortuna di Hobbes nel Settecento italiano», en *Dal Rinascimento all' Illuminismo*, cit., pp. 153-174; F. Focher, *Vico e Hobbes*, Napoli, 1977.
228. T. Hobbes, *Opera philosophica*, cit., III, pp. 31-32. Este es el texto inglés: «When a man *Reasoneth*, hee does nothing else but conceive a summe totall, from *Addition* of parcels; or conceive a *Remainder* from *Substraction* of one summe from another: which (if it be done by *Words*) is conceiving of the consequence of the names of all the parts, to the name of the whole; or from the names of the whole and one part, to the name of the other part» (*Hobbes's Leviathan*, cit., p. 32).

229. T. Hobbes, *Opera philosophica*, cit., III, pp. 32-33. Confróntese el texto inglés: «Reason... is nothing but *Reckoning* (that is, Adding and Subtracting) of the Consequences of generall names agreed upon, for the *marking* and *signifying* of our thoughts; I say *marking* them, when we reckon by our selves; and *signifying*, when we demonstrate, or approve our reckonings to other men» (*Hobbes's Leviathan*, cit., p. 33).

230. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 13.

231. G.B. Vico, *Principj d' una scienza nuova...*(1730), cit., pp. 86-87; Id., *La Scienza Nuova.... 1744*, cit., II, p. 171 (par. 1122).

232. G.B. Vico, *Principj d' una scienza nuova...*(1730), cit., p. 87; Id., *La Scienza Nuova... 1744*, cit., II, p. 171.

233. J. Le Clerc, *Epistolario*, II, 1690-1705, a cargo de M.G. & M. Sina, Firenze, 1991, p. 323. Desde 1690, el *Essay* de Locke («Lockij tractatus de intellectu humano») había sido indicado a Antonio Magliabechi por un íntimo amigo de Swift, St. George Ashe, cuando era capellán del embajador inglés en Viena, según resulta en un códice magliabequiano de la Biblioteca Nazionale de Florencia: vid. *Lettere e carte Magliabechi, Regesto*, a cargo de M. Doni Garfagnini, Roma, 1981, I, Parte I, pp. 153-154. Sobre St. George Ashe (sobre 1658-1718) vid. *Dictionary of National Biography*, London, 1921-1922, I, p. 640. Me permito enviar al lector a mi «The Desert and the Rock: G.B. Vico's 'New Science' vis-à-vis Eighteenth-Century European Culture», *Quaderni d'italianistica*, VI, n. 1 (1985), pp. 100-101.

234. [«For, as reason perceives the necessary and indubitable connexion of all the ideas or proofs one to another, in each step of any demonstration that produces knowledge; so it likewise perceives the probable connexion of all the ideas or proofs one to another, in every step of a discourse, to which it will think assent due»]. J. Locke, *De intellectu humano, in quatuor libris... Editio quarta aucta et emendata, et nunc primum Latine reddita*, Londini: Impensis Aunshami et Johan. Churchil, 1701, p. 295. Me sirvo del microfilm de un ejemplar de la British Library (col.: 8406. i. 11). He tenido en cuenta también otro ejemplar del fondo Passionei de la Biblioteca Angelica de Roma (col.: VV. 18. 7). Para el texto inglés véase J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, a cargo de A.C. Fraser, New York. 1959 (reed.), II, p. 387.

235. *Henrici Regii Ultrajectini philosophia naturalis*, Editio secunda, Amstelodami: apud Ludovicum Elzevirium, 1654 (Bancroft Library, Berkeley: Q 155. R 4 1654), p. 343.

236. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 15. Sobre este equívoco, tenido presente para entender plenamente la postura anticartesiana de Vico, me he detenido en mi «*Idea*» *nella cultura italiana del settecento*, cit., pp. 287-289.

237. R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, a cargo de F. Alquié, Paris, 1963-1973, II, p. 205. Esta es la traducción francesa: «Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu, consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement; ce même Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes ces hautes perfections, dont notre esprit peut bien avoir quelque idée sans pourtant les comprendre toutes, qui n'est sujet à aucun défaut» (*ibid.*, II, p. 454). A estas palabras siguen las siguientes, que no se encuentran en el texto latino: «et qui n'a rien de toutes les choses qui marquent quelque imperfection» (*ibid.*).

238. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 15.

239. Véase las citas de Montaigne que se encuentran en G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., p. 36; *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, IV, a cargo de P. De Fabrizzio, Galatina, 1981, p. 315; VI, a cargo de A. Spedicati, Galatina, 1986, pp. 71-72. Para ulteriores informaciones sobre la fortuna de Montaigne en Italia, véase V. Bouillier, *La fortune de Montaigne en Italie et en Espagne*, Paris, 1922, pp. 7-49; R. Campagnoli, «Girolamo Naselli primo traduttore italiano di Montaigne (1590)», *Studi francesi*, XVI (1972), n. 47-48, pp. 214-231.

240. [«Le bons sens est la chose du monde la mieux partagée»] (*Essais*, II, XII: «Apologie de Raymond Sebond»). 241 R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, cit., I, p. 568. Ha sido justamente observado que el buen sentido cartesiano es entendido como «puissance d'avoir des expériences», y, propiamente por esto, es inseparable de la naturaleza humana y es igual en todos: «Comment, en effet, ne se retrouverait-elle pas en tous les hommes, si elle appartient à la nature de l'homme? Et comment ne serait-elle pas égale en tous, si elle ne se résume en cet indivisible: voir ou ne pas voir?» (J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1950 2a. ed., p. 27).

241. [«apparence de discours que chacun forge en soy... un instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable Les Essais et accommodable à tous biais et à toutes mesures»] M. Montaigne, *Les Essais*, A Paris: Chez Augustin Courbé, 1652 (Houghton Library, Harvard University: Mon 16. 52*), p. 411. Esta es la edición usada por Valletta: vid. G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., p. 582. Véase también M. Montaigne, *Essais*, a cargo de M. Rat, Paris, 1962, I, p. 634. Puede ser útil confrontar el pasaje citado de Montaigne con cuanto Bayle observa a propósito de la razón: «Elle nous a été donnée pour nous adresser au bon chemin; mais c'est un instrument vague, voltigeant, souple, et qu'on tourne de toute manière comme une giroëtte» (P. Bayle, *Dictionnaire*, cit., II, p. 1472, nota D). Sobre el rol de Montaigne en el desarrollo del escepticismo, vid. R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley-Los Angeles-London, 1979, pp. 42-65.

242. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 73.

243. *Ibid.*, p. 16.

244. E.H. Herbert of Cherbury, *De veritate, Editio tertia; De religione laici; Parerga, Faksimile-Neudruck der Ausgaben London 1645*, a cargo de G. Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966, pp. 39 y 42. Véase también Id., *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, Londini: Per Augustinum Matthaeum, 1633 (Bancroft Library, Berkeley: B 1201. H 33. V 4 1633), pp. 39 y 42. Esta edición había pertenecido a Valletta: vid. G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., p. 565. El *De veritate* había sido prohibido por la Iglesia desde 1634, mientras el *De religione gentilium* sufrió la misma suerte en 1709: vid. *Index librorum prohibitorum sanctissimi domini nostri Leonis XIII. Pont. Max. jussu editus*, Augustae Taurinorum, 1894, p. 182. Christian Kortholt había colocado a Herbert of Cherbury en el mismo plano que a Hobbes y Spinoza, «viri callidi et technarum pleni, qui dum singularem veritatis amorem in editis a se commentariis praeferunt, id agunt unice ut omni Religioni tollendae viam parent, ipsumque Christianismum evertant penitus, imposturas ubique crepantes et impostores, quando de Religione revelata ejusque propagatoribus sermo est» (C. Kortholt, *De tribus impostoribus magnis liber*, Kilonj: Literis et Sumptibus Joachimi Reumannii, 1680 [Bancroft Library, Berkeley: B 801. K 67], p. 3). También Bayle había destacado el carácter impío del pensamiento de Herbert of Cherbury: «C'est le nom d'un grand Déiste... Ceux qui ont lu ces Notes, m'ont assuré qu'elles sont remplies de venin: elles ne tendent qu'à ruiner la religion révélée et à rendre méprisable l'Écriture Sainte» (P. Bayle, *Dictionnaire*, cit., I, pp. 266-267, nota I). Valletta se encontraba en sintonía con las opiniones corrientes, cuando escribía sobre Herbert of Cherbury en la *Istoria filosofica (1697-1704)*: «Y quién no sabe cómo el irreverentísimo Barón inglés Eduardo Herbert, en su libro *De Causis Errorum*, lleno de errores y de sofismas, y en otro sobre la verdad, todo engaños y mentiras, con sus términos de Universales, de Posibles y de Falsos, no conoció otro Dios que la Naturaleza: por lo que fue considerado el Príncipe de los Naturalistas?» (G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., p. 325). Ni Valletta deja de citar el *De tribus impostoribus* de Kortholt (*ibid.*, p. 326). La desentwicklung con la que Vico ignora todo esto es ciertamente digna de ser tenida en cuenta, porque hace dudar del celo ortodoxo, repetidamente profesado por el filósofo. Por lo demás, Corsano apunta que el autor de la *Scienza Nuova* «amaba demasiado ostentar reservas acerca de la ortodoxia de otros... quizás por una no del todo desinteresada tendencia a volcar sobre la cabeza de otros ese celo de ortodoxia que no podía profesar completamente en su fuero interno y en los desarrollos de su pensamiento» (A. Corsano, *U. Grozio*, cit., p. 239).

245. E.H. Herbert of Cherbury, *De veritate... London 1645*, cit., p. 35. Vid. Id., *De veritate prout distinguitur a revelatione*, cit., p. 35. Sobre Edward Herbert, barón Herbert of Cherbury (1582-1648) vid. M.M. Rossi, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury*, Firenze, 1947; J. Butler, *Lord Herbert of Chirbury (1582-1648): An Intellectual Biography*, Lewiston-Queenston-Lampeter, 1990.

246. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 155.

247. *Ibid.*, p. 113.

248. G.B. Vico, *La Scienza Nuova... 1744*, cit., II, p. 228. Sobre la relación Herbert of Cherbury-Vico vid. N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, Roma-Bari, 1984, pp. 14-19 y *passim*.

249. G.B. Vico, *Op. fil.*, cit., p. 153.

250. G.B. Vico, *Op. giur.*, cit., p. 367.

* * *