

## VICO LECTOR DE ESPINOSA

(Sobre la reprensión de la *Ética*, II, 7 en la *Scienza nuova* [1744], § 238)\*

Olivier Remaud



Pese a no mencionar apenas a Espinosa, entre *SN* § 238 y *Ética*, II, 7 hay un manifiesto paralelismo. El parentesco léxico no sólo no es accidental, sino que es clave interpretativa de la *SN*. No obstante, la asunción viquiana, al introducir el tiempo dentro del propio vínculo entre el orden de las ideas y el de las cosas, comporta una crítica del axioma espinosista. Esta circunstancia permite aquí poner de nuevo a prueba los principios filosóficos de la *Scienza nuova*.

Vico's references to Spinoza are very scarce, but there is a conspicuous parallelism between *SN* § 238 and *Ética*; II, 7. The lexical relationship, far from being an accident, is a very interpretative key for the *SN*. However, Vico's reprehension, by inserting time into the connection between the order of ideas and the order of things, involves a critic of Spinoza's axiom. This is something that allows the philosophical principles of the *Scienza Nuova* to be tested here again.

Vico casi nunca cita literalmente a Espinosa. Incluso cuando le consagra de modo especial algunas notas en las correcciones hechas a su obra principal, la *Scienza nuova*, permanece muy lejos del texto de Espinosa<sup>1</sup>. Se contenta así con hacer alusiones varias, a menudo con el objeto de denunciar, como en el caso de Epicuro, Maquiavelo, Hobbes y Bayle, el materialismo ateo, frisando en ocasiones la injuria<sup>2</sup>. Y, sin embargo, la relación entre Espinosa y Vico resulta teóricamente sorprendente.

Esta sorpresa teórica nace de la presencia de una fórmula en términos casi idénticos: la que establece la conexión entre el orden de las cosas y el orden de las ideas que se encuentra en la *Ética* II, 7 ("Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum"), pero también en el § 238 de la *Scienza nuova* de 1744 ("L'ordine dell'idee dee procedere secondo l'ordine delle cose"). La prueba más evidente de la lectura viquiana de Espinosa estriba

---

\*Para las referencias a Vico nos servimos de la edición en dos volúmenes de las *Opere* establecida por A. Battistini, Mondadori, 1990 haciéndonos responsables de su traducción. Agradezco a A. Tosel haberme dado la ocasión, el 3 de Abril de 1996, de presentar una primera versión de este artículo en su seminario de "Historia del materialismo" de la Universidad de París-I, La Sorbona.

en que este parentesco léxico no es accidental. Al contrario, dicho parentesco suministra una llave interpretativa de la obra. Si el § 238 aparece a los ojos de todos los comentaristas como una reprensión explícita del axioma espinosista, queda por señalar que el axioma viquiano posee ciertas notas específicas respecto de la proposición 7. La presencia del verbo “dee” (crasis de “deve”<sup>3</sup>) indica una postulación y el verbo “procedere” (muy poco espinosista) sitúa el proceso temporal en el interior mismo del vínculo entre los dos órdenes. Estas diferencias están confirmadas por la insistencia en la noción de “ordine” y no en la de “connexio”.

Quisiéramos, así pues, aprovechar la crítica viquiana del axioma espinosista para comprobar los principios de la filosofía que se expresan en la *Scienza nuova*.

### 1) UNA “MATERIA” COMÚN

Vico hereda, sin duda, del racionalismo problemático de Espinosa cuando plantea la cuestión de la racionalidad misma bajo la forma de su auto-reflexión. ¿De qué es capaz la razón cuando reflexiona sobre sus propios poderes, cuando se ve confrontada con los poderes de la imaginación, cuando sus poderes son extendidos a unos dominios tan diversos como el conocimiento matemático, la hermenéutica bíblica, o el campo político y sus abusos? En páginas difíciles, Vico sugiere, a lo largo de su obra, que no es suficiente afirmar la razón en su desnudez de facultad. Es preciso, pues, aprehender el funcionamiento, los límites, incluso los errores, pero también las propias capacidades en vistas a promover la investigación de “otra” racionalidad.

Este programa de la razón que quizá comienza verdaderamente con Maquiavelo y Espinosa, pliega la historia de la filosofía clásica en la cultura napolitana y desemboca en Vico<sup>4</sup>. Aparece un mismo tema que concierne al propio hombre en su naturaleza de ser pensante y actuante. Espinosa, desde una perspectiva liberatoria, sitúa la urgencia de su *Tratado teológico-político* en la exigencia colectiva de una humanidad que, al distinguir finalmente lo verdadero de lo falso, ya no se transformaría más en bestia bajo el efecto de los prejuicios<sup>5</sup>. Vivir una “vida propiamente humana”, como espera el *Tratado político* (c. V, § 5), supone, para una filosofía que ha decidido atenerse a objetos tan inestables como las representaciones teológico-políticas, pasar por el filtro de una racionalidad crítica. Vico, por su parte, renueva el pensamiento clásico de los comienzos de la sociedad imponiéndole su hipótesis de los *bestioni* y su concepción de los orígenes brutales de la humanidad. Pensar la humanidad a partir del momento en el que ella misma comenzó a pensarse como humanidad hasta el lugar de su razón totalmente desplegada, constituye el fondo de la empresa de la *Scienza nuova* y, para Vico, esto implica hacer comenzar el análisis a partir de las representaciones humanas transmitidas por una cierta concepción de la razón de la que se podrá criticar sus presupuestos.

Sin embargo, esta doble empresa crítica queda en un simple programa si no es aplicado algún método que pueda efectivamente expresar los postulados de una filosofía cuya especificidad, como veremos, es considerar la razón humana a la vez como objeto principal y como criterio de reflexión<sup>6</sup>.

El que Vico retome una fórmula de la *Ética* no hace que la *Scienza nuova* deje de sintonizar mucho más evidentemente con el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*. Sobre el fondo de un examen del imaginario religioso, Espinosa y Vico reservan un papel

fundador a las dos cuestiones centrales de la autoridad y el antropomorfismo. En este marco, la presencia de lo inadecuado como tal llega a ser el objeto primero de la reflexión filosófica, y es el *Tratado teológico político* el que mejor verifica la proposición 1 de la *Ética IV* (“Nada de lo que una idea falsa tiene de positivo es suprimido por la presencia de lo verdadero en tanto que verdadero”). La *Scienza nuova* al respecto plantea explícitamente que las representaciones primitivas de los dioses no pueden ser verdaderamente falsas (incluso en el caso del antropomorfismo), porque éstas reconocen la función de la providencia como fundadora de todo orden social. Vico atribuye así una dinámica a lo falso mismo, ya que si los mitos parecen falsos en la medida en que no cuentan objetivamente los acontecimientos, son verdaderos, no obstante, en la medida en que afectan a los hombres, y en que esas afecciones constituyen otros tantos elementos *reales* de la síntesis futura entre la filosofía y la filología. Son otras tantas maneras de reconocer una dimensión real a lo falso dentro del proceso de lo verdadero, que se precede siempre él mismo en lo falso.

La problemática filosófica que se atiende a la presencia de lo falso como tal tiene como resultado principal descubrir la inestabilidad natural de todo saber que no es causal. El saber no causal es concebido como un saber construido sobre una ignorancia, de la que la admiración y el miedo son los dos motores principales. Luego no siempre se comienza *de Deo*, dicho en términos espinosistas, con una idea verdadera. Hay una primera pasividad, en la que lo que hace un hombre se explica por la presión que ejercen sobre él las demás cosas. Saber que lo inmediato es problemático en cuanto no es inmediatamente verdadero, es atribuir una génesis a lo verdadero y permitirle volver sobre sus trazas de actualización progresiva.

Así pues, sería incorrecto deducir, del reconocimiento de una presencia de lo inadecuado el abandono de la eficacia de lo adecuado mismo. Para Espinosa, es, al contrario, la ocasión de reconquistar el punto de vista de la substancia, es decir, pasar de un estado de pasividad a una actividad en la que el *conatus*, que no es nada fuera de la esencia del modo, se hace principio del actuar. Para Vico, se tratará de no equivocarse en la operación hermenéutica. Su horizonte propio de conversión de la pasividad en una actividad se corresponde con el momento en que, tras el ejercicio de la duda sistemática a la vista de todas las fuentes disponibles, ya no se puede dudar del vínculo entre la filosofía de la humanidad y la historia universal y particular de las naciones.

Todos estos elementos permiten a Espinosa y a Vico coincidir en el empleo de un análisis de la historicidad de las creencias (e incluso de las facultades) según una ley de proporción estrictamente inversa: a más imaginación, menos entendimiento<sup>7</sup>. La ignorancia de las causas es primera, justo como el antropomorfismo que es consecuencia de ella. La religión, en su estado idólatra y no causal, es el sol visto a doscientos pies, es decir, una afección del cuerpo lo suficientemente potente como para no ser contradicha por otra cosa más poderosa que la corrigiera<sup>9</sup>. Así pues, se comienza con las ilusiones de la ignorancia y la admiración propia<sup>10</sup>. Para Vico, igualmente, el estado primero de los hombres se caracteriza por la proyección sensible de la idea de Dios en entidades naturales tales como los truenos y los relámpagos<sup>11</sup>. Este proceso de traducción sensible, en la economía general de la *Scienza nuova*, está ligado a una tesis sobre la naturaleza humana:

“La mente humana, que por su naturaleza es indefinida, se encuentra sumergida en la ignorancia y se toma a sí misma como regla del universo que ignora”<sup>12</sup>.

Lo importante es remarcar que la religión como traducción sensible de la idea de Dios responde precisamente a una constitución de la mente humana, y esta constitución, en la medida en que instruye acerca de una relación con la realidad, no es anulable como tal por la filosofía. La religión es el horizonte de inteligibilidad de un trabajo de producción efectiva de la *imaginatio*, cuyo potencial representativo es preciso descubrir. Ésta es inseparable del sistema de afecciones que engendra. De ahí la necesidad para el método de encontrar una secuencia causa-efecto válida en las primeras configuraciones de la mente humana que testimonie una organización de lo real mismo, de tal manera que la génesis social se haga inteligible. Únicamente a este precio será lícito abordar el delicado problema de la *correspondencia* entre las ideas y las cosas planteada por el § 238.

Llegado a este punto del análisis, ¿de qué manera pueden, Espinosa y Vico, descifrar el lenguaje de la imaginación civil? Articulando una estructura y un complejo de singularidades.

El capítulo V del *Tratado teológico-político* dice, en efecto, que la ley divina que da la “verdadera beatitud” es “deducida de la naturaleza humana” mientras que las ceremonias, los cultos y las prácticas religiosas son “adaptadas” a cada Estado. En el *Tratado político*, Espinosa retoma la misma idea de una naturaleza humana como conjunto común de los hombres, a partir del cual, se puede deducir una comprensión de sus diferentes actos y comportamientos:

“Dado que todos los hombres bárbaros o cultos establecen, en todas partes, unas costumbres y se dan un estado civil, no es de las enseñanzas de la razón, sino de la naturaleza común de los hombres, es decir, de su condición, de la que es preciso deducir las causas y los fundamentos naturales de los poderes públicos, tal como quiero hacerlo en el capítulo siguiente”<sup>13</sup>.

Uno creería leer la prosa viquiana en esta “naturaleza común de los hombres” que no es el comienzo de lo que excede toda razón, sino el principio de un método nuevo de la racionalidad. Una naturaleza que legitima, desde el punto de vista de la razón (“deducir”), el poder creador de los hombres, ya sean sabios o bárbaros, y su imaginación política. Una naturaleza que es la expresión reflexiva y estructural de la proporción inversa de las facultades y cuyo teorema podría ser: es necesario un zócalo antropológico que tenga en cuenta todas las cosas permanentes de la naturaleza humana así concebida para enseguida poder pensar la génesis de sus representaciones.

En la *Scienza nuova prima*, Vico deplora así el hecho de que los filósofos no hayan dado el paso que consiste en meditar sobre la naturaleza humana para deducir de ella los principios del estado civil que son la religión y las leyes:

“Porque los filósofos solamente han meditado acerca de la naturaleza humana educada ya por las religiones y por las leyes, por las cuales, y no por otra cosa, habían llegado ellos a ser filósofos, y no meditaron sobre la naturaleza humana, de la cual provinieran las religiones y las leyes, de entre las cuales provinieron los filósofos”<sup>14</sup>.

La naturaleza humana en cuestión es la racionalidad misma en todas sus manifestaciones. Hay una base común a los hombres que los hace iguales ante el trabajo hermenéutico. El análisis de las diversas constituciones propias de cada Estado o civilización reposa sobre esta estructura común a cada hombre que constituye el fondo de su relación con los principios fundamentales de la sociedad. Sin él, el complejo de *ingenii* y de leyes particulares que permite comprender un determinado pueblo en particular es indescifrable<sup>15</sup>. La tarea del filósofo, en plena primera caracterización del método, es la de medir la relación variacional entre esta estructura minimal y cada compleción singular propia de una palabra, una costumbre, un pueblo<sup>16</sup>.

Pero, hay otra "materia" común entre Espinosa y Vico. El capítulo VII del *Tratado Teológico-político* y todo el libro primero de la *Scienza nuova* reorganizan el orden del saber. Desde la exégesis bíblica hasta la cuestión más general de la escritura de la historia, tanto Espinosa como Vico movilizan, bajo la dirección del concepto general de texto, nociones tan diversas como las de lengua, costumbres, usanza o *ingenium* de un pueblo. Herederos de Valla, ambos prestan atención a la lógica de los textos transmitidos, es decir, tanto a su lógica interna (¿qué significa un texto?) como a su lógica de transmisión externa (¿en qué medida un texto ha sido corrompido al pasar de mano en mano, de corrección en corrección, de interpretación en interpretación?). Mas todo depende del estatus que se le acuerde al texto. En los dos casos, la primera puesta a prueba de la noción de texto pasa por el texto mismo. Es el texto el que va a indicar la extensión de su falsedad o de su autenticidad. Valla ya había sugerido que una civilización deja trazas que mantienen lazos de reciprocidad, a partir de los cuales se puede establecer, precisamente, la división entre la experiencia indiscutible de una época y los aportes de otra historia, de otra época. De esta manera, toda autenticidad está fundada sobre una verificación que el texto debe poder proveer en él y por él mismo. De Valla a Espinosa y Vico, se establece una extraordinaria confianza en el poder que tiene un texto de revelar los estratos de la historia y de su interpretación. Toda gramática se convierte en una gramática histórica. Una lengua, unas costumbres tienen una historia que la noción de documento-texto registra y traduce en un estilo, una elección de imágenes, una elocuencia, etc. El primer ejercicio de la razón es un ejercicio textual<sup>17</sup>. Todo el problema, desde que la interpretación del texto depende de sus usos, consiste en saber hacer la distinción entre las fuentes originales y las fuentes derivadas a fin de no equivocarse en el remonte de la secuencia causas-efectos<sup>18</sup>.

La génesis de la sociedad política, así pues, es pensada a partir del conjunto de sus representaciones y creencias así como de todas las trazas textuales que es susceptible de dejar. Pero esta convergencia de análisis entre Espinosa y Vico, lejos de ser meramente temática, se redobra en una convergencia teórica. Es sorprendente, en efecto, constatar que el recurso a las figuraciones religiosas del político se cumple menos para establecer una verdadera apología de la religión cristiana, como en el caso de Bossuet, por ejemplo, que para aprehender el poder de vinculación (o de desvinculación) de lo social propio del fenómeno religioso como tal. Más aún: la religión debe poder informar sobre la estructura de la realidad en la que el hombre piensa y actúa. Podría decirse, en este sentido, que, tanto en el caso de Espinosa como en el de Vico, lo constitutivo prima sobre lo institutivo.

Precisamente porque lo constitutivo supera a lo institutivo, la perspectiva de la génesis es común a estos dos autores. Partir de los *efectos constituidos* del fenómeno religioso,

consiste en, mediante una redefinición de la causalidad que pronto vamos a examinar, otorgarse igualmente la posibilidad genético-causal de remontar el sistema de las *causas*.

Pero, más profundamente, el primer resultado global de nuestra investigación podría enunciarse así: la ley de inmanencia es la del objeto. Los textos trabajados, ya sean la Biblia o textos paganos, prueban por ellos mismos que los orígenes de la humanidad son imaginativos. Luego es el objeto analizado el que va a engendrar el método. Se trata, en efecto, de hacer surgir de los hechos del texto, de la lengua y de las legislaciones de cada época, un método susceptible de desplegar sus contenidos específicos. El método no está impuesto desde el exterior de tal manera que el método se aplique al conocimiento. Al contrario, es el conocimiento el que se aplica en el método de tal manera que éste no precede al desarrollo de los conocimientos, sino que lo expresa y lo refleja. Aquí se reconoce el efecto mayor de “la idea de la idea” de Espinosa<sup>19</sup>. Por su parte, la manera viquiana de reconocer que el pensamiento no puede escapar a la inmanencia de sus contenidos consiste en afirmar que “este libro se medita exactamente según el orden en el que ha sido escrito”<sup>20</sup>.

## 2) EL CRITERIO Y EL MÉTODO

Este primer resultado nos anima, mientras tanto, a plantear una cuestión esencial: ¿Si el objeto engendra al método, en qué se convierte el método mismo cuando su objeto es esencialmente un objeto imaginativo? Quien piense una historicidad de las facultades no puede, sin embargo, escapar a su propio punto de vista al interpretar. Luego ¿cómo interpretar la diferenciación de las facultades?

Vico problematiza al máximo el punto de vista del filósofo hasta el extremo de forzarlo a definir los criterios de su operación hermenéutica: ¿cuáles son los criterios que permiten al filósofo interpretar con su entendimiento lo que es objeto de imaginación sin, por lo demás, deformarlo? ¿cómo comprender, a partir de la mente humana, la manera en la que ésta ha comenzado a pensar humanamente<sup>21</sup>?

Está planteado explícitamente el problema del criterio de una interpretación que debe tratar de ser exacta, incluso si sus objetos no son “verdaderos” en el sentido de la geometría.

Vico identifica dos vanidades (“*borie*”) de la razón, la de las naciones que se ponen como primeras civilizaciones y la de los doctos persuadidos de que lo que saben es tan viejo como el mundo mismo. Estas dos vanidades son responsables de los innumerables errores cometidos por aquellos que quieren comprender los orígenes y la génesis de la humanidad<sup>22</sup>. Es preciso alejarse de este orgullo y tratar de recomponer una genealogía exacta, conforme a la diferencia de los tiempos y a las épocas respectivas. Aprender el origen del origen obliga a no fiarse más de las racionalidades ya disponibles. La gran idea de Vico (compartida aquí con J. J. Rousseau) consiste en probar que el error de las “*borie*” recae sobre el encadenamiento de las causas y los efectos. Y es que anteponen los efectos a las causas, colocan su propia racionalidad en el origen de la génesis de la humanidad, y ello sin plantearse la cuestión del criterio. Por lo tanto, a los ojos de Vico, el principio de toda barbarie reside en gran parte, precisamente, en esta indiferencia respecto de la cuestión del criterio<sup>23</sup>.

Ésta se mantiene esencialmente en la diferencia entre “*immaginare*” e “*intendere*”<sup>24</sup>. Vico es muy claro sobre este punto: es imposible imaginar y muy difícil de comprender la naturaleza poética de los primeros hombres, la cual les hace identificar, según una lógica representativa sensible, a Júpiter con el rayo. Dicho de otro modo, se trata de servirse de la

“reflexión”, de la “meditación”, para recomponer la génesis de los hombres, y no de apoyarse en una simple empatía imaginativa<sup>25</sup>. De esta manera, las “dificultades” del método estriban en las relaciones entre lo inimaginable y lo que no se puede comprender más que con esfuerzo, y no en la omnipotencia de una imaginación heroica de la cual la filosofía debería participar. Lo inimaginable es la dimensión que va a autorizar la conjetura de los “*bestioni*”. Se supone un error primero y desordenado, que sólo la idea de la Providencia (incluso bajo la forma de Júpiter) puede reordenar. Es lo inimaginable, aquello que se corresponde con lo que sólo pueden imaginar los primeros hombres, lo que Vico no puede comprender sino con esfuerzo. En consecuencia, parece que cuando Vico dice que es preciso “repetir la idea espantosa de una cierta divinidad” (par. 340), justo tras haber recordado la distinción entre la imaginación y el intelecto, el criterio no puede ser el de una repetición, si se entiende por repetición la de las intenciones, mores y costumbres de los primeros hombres. La repetición concierne, por el contrario, al acto por el cual el entendimiento va a poder exhumar, por medio de los textos de los historiadores y filósofos antiguos y de la idea de la Providencia (conjunto que Vico denomina “*guise*”), la ley del desenvolvimiento del imaginario primitivo en el seno de una secuencia causa-efecto definida por la idea de método.

Luego el punto de vista del método, orientado por “el motivo del vero”, privilegia resueltamente al entendimiento en su actividad de recomposición de las diferentes “ideas” primitivas de Dios. El § 345, que defiende el punto de vista leibniciano de una combinación de los posibles, a partir de la cual se podría examinar mayor número de causas, da cuenta suficiente del primado de la secuencia causa-efecto sobre la de la imaginación como tal, o más exactamente, del primado del conjunto causa-efecto, en el cual se inscribe el poder de la imaginación. El § 345 es también el párrafo que permite a la noción de texto recuperar sus derechos y no ser relegada al bazar inútil de la sola erudición. Los textos de los historiadores y filósofos antiguos (Polibio, Platón, Homero, Tácito, Tito Livio, Herodoto), sobre los cuales trabaja Vico, se convierten en las muletas del entendimiento que le ayudan en su esfuerzo por recomponer el orden genético de la humanidad. En este sentido, no hay cronología imaginaria, sino solamente “combinaciones” de posibles textuales. La imaginación, en el caso de Vico, es más bien objeto de estudio que criterio de científicidad en la *Scienza nuova*.

Aquello que Vico retiene esencialmente de la ley de inmanencia del objeto no es, por tanto, el privilegio de una imaginación irracional, sino una función específica para el método: “*ritrovare una nuova scienza*”, tal como indica el título del libro I de la *Scienza nuova prima*. De rondón, Vico indica y resuelve la ambigüedad de su proyecto. Se trata de reencontrar de nuevo, es decir, no de repetir un arcaísmo, sino de desplegar una dialéctica de la memoria que, mediante el trabajo del intelecto sobre las causas y los efectos y la ayuda de la contemplación del lugar divino donde reina la unidad de estas mismas causas y efectos, pueda volver engendrar otra vez. En suma, acordarse lo más posible es darse la posibilidad de inventar. El objeto, por las trazas que deja, dicta un método de la memoria que es un método de descubrimiento. Así, Vico puede descubrir la hipótesis de los “*bestioni*”, que sitúa una ignorancia imaginativa al comienzo de la historia, conservando precisamente el carácter metódico de su método.

Si el objeto engendra al método, el método permanece, por consiguiente, ampliamente crítico respecto del objeto. El método de interpretación no pierde sus criterios de com-

preñión so pretexto de que el objeto no sea un objeto intelectual. La inmanencia del objeto encuentra sus propias leyes de discriminación.

### 3) ORDO COGNOSCENDI ET ORDO GEOMETRICUS

A partir de ese momento la cuestión del paralelismo del § 238 parece inseparable del plan de reelaboración de la idea misma de método, del que da cuenta la *Scienza nuova* en su conjunto. La comparación entre Espinosa y Vico obliga a situarse en el punto de vista del razonamiento correspondiente con el del método, y por ello ambos emplean el *mos geometricus*<sup>26</sup>.

¿Cuál es la función del *mos geometricus* en la *Scienza nuova*? Comprender la función exacta del *mos geometricus* exige antes considerar la modificación, cuyos principales trazos retoma Vico de Espinosa, de las nociones fundamentales de causalidad y verdad.

Desde el *Tratado de la reforma del entendimiento* (§ 41) hasta el *De antiquissima* (1. I, c. 3), es causa lo que, para producir una efecto cualquiera, no requiere de ninguna cosa exterior: una cosa no podrá juzgarse verdadera más que cuando sea producida a partir del conocimiento de las causas. La traducción viquiana de esta concepción causal afirma que lo que es verdadero no puede ser sino hecho. Así pues, el criterio de la ciencia es un criterio enteramente interno, causal y genético. Vico, en esto buen lector de Espinosa, reserva a las matemáticas los derechos de un pensamiento auténticamente genético-causal. En tanto que éste compone sus elementos, puede engendrar la cosa, alcanzando precisamente por ahí a la actividad productora divina. A resultas de ello, el valor objetivo de la matemática depende estrechamente de la actividad que ésta despliega. Es en esta actividad donde se encuentra el origen de la elección viquiana en favor de una figuración geométrica de la realidad antes que de una reducción de lo real a unas esencias matemáticas, es decir, en favor de Espinosa antes que de Descartes.

De este modo es posible decir que el *De antiquissima* emplea un criterio espinosista de verdad de las representaciones matemáticas del cual la *Scienza nuova* conserva la forma. En efecto, conocer las modificaciones de la mente humana, es siempre conocer alguna cosa por las causas correspondientes que la han creado. Así, Vico afirma en muchas ocasiones que sólo a partir de las modificaciones de nuestra mente humana se va a poder reencontrar las series de causas y efectos. Cuando la producción ideal se convierte en génesis, se está en lo cierto al suponer que ésta se confunde con el movimiento mismo de la producción del objeto, tal como parece afirmar el § 238. Toda causalidad, en la *Scienza nuova*, se muestra genética, y podría decirse, entonces, que el paso a la historia va a consistir sólo en extender los poderes del criterio genético de verdad (*verum et factum convertuntur*) al campo de las “verdades de hecho”, como diría Leibniz. Sin embargo, la cosa no está tan clara.

Basta con atender al § 349 para tomar conciencia de esto. La traducción debe seguir lo más cerca posible al texto:

“En consecuencia, nuestra ciencia viene en esto a describir simultáneamente [‘nello stesso tempo’] una historia ideal y eterna que es atravesada por el curso temporal de las historias de todas las naciones en su ascenso, desarrollo, madurez [‘stati’], declive y caída. Así, llegamos a afirmar que quien medita esta ciencia se cuenta a sí mismo esta historia ideal y eterna, -al haber sido hecho cierta-



mente este mundo de naciones por los hombres (lo que constituye el primer principio indubitable que se ha afirmado anteriormente) y por esta razón la forma ['guisa'] debe encontrarse en el interior de las modificaciones de esta mente humana que es la nuestra, -en esta misma medida, el lector se hace por sí mismo este mundo al usar las pruebas que plantean que éste ha debido, debe y deberá ser: ya que, cuando se da el caso de que quien hace las cosas es el mismo que las cuenta, la historia no puede ser más cierta. Así, esta ciencia procede exactamente como la geometría, la cual, mientras lo construye y lo contempla con sus elementos, engendra por sí misma el mundo de las dimensiones; pero con tanta más realidad cuanto es mayor la de los órdenes de cosas que concierne a las acciones de los hombres que la que tienen las líneas, las superficies y las figuras. Y este argumento muestra que tales pruebas son de una especie divina y que deben, lector, proporcionarte un placer divino, puesto que en Dios el conocer y el hacer son una sola y misma cosa”.

La densidad del propósito de Vico con respecto a Espinosa comienza a mostrarse en este § 349 de tal manera que éste precisa de toda una serie de notas explicativas:

a) La historia ideal y eterna de la *Scienza nuova* es indisociable de una operación narrativa. Ésta comporta la constitución de una subjetividad hermenéutica de un género especial: contarse a sí mismo el mundo que uno hace es aportar la prueba de que la historia puede ser una reconstrucción geométrica sin residuo del mundo humano, una aspiración absoluta a la transparencia de una lectura integral del pasado. Dicho de otra manera, esta narración produce la coincidencia entre la contemplación y la fabricación (*verum et factum*), tanto más cuanto ella se completa con la narración de todas las historias particulares de cada nación, tal y como lo indica el comienzo del párrafo. Mas esta argumentación posee una condición subyacente: esto no es posible a no ser que la historia aporte las trazas de los actos humanos y de tal suerte que se la pueda considerar como un proceso real, el cual es el que se corresponde con el proceso de la mente humana misma. Las “formas” de la historia son, así pues, paralelas a las modificaciones de nuestra mente humana. Y sin embargo, la doctrina del paralelismo no es mencionada como tal. Se queda en el orden del solo meditar “nello stesso tempo”, según la expresión del § 446.

b) Si uno se sitúa en el punto de vista de “a)”, la *Scienza nuova* se conforma, efectivamente, al modelo geométrico. Pero, inmediatamente, Vico añade que sus construcciones son, sin embargo, más reales que las del geómetra. ¿Por qué? El paso a esta idea estaba cuidadosamente preparado por la cuestión del *certum*. En efecto, Vico no dice que la historia sea verdadera. Dice que es solamente cierta. Ésta sería verdadera si se conformase *exactamente* al orden geométrico. Ahora bien, ésta no es sino sólo cierta, es decir, dependiente, para Vico, de un suplemento de realidad que escapa al orden geométrico. La historia hace entrar con fuerza en el orden del “meditar” el poder del orden eternamente cambiante de los hechos. El *certum* está ahí para evaluar los efectos del paso del objeto matemático al objeto histórico. La introducción del *certum* permite retocar de manera singular otra fórmula espinosista a la que Vico no puede verosímilmente evitar hacer una alusión explícita en el § 349<sup>27</sup>.

c) La cuestión de la participación en el verbo divino interviene para medir el impacto de la comparación a la vez propia e impropia, como se ha visto, con la geometría. La *Scienza*

*nuova* es geométrica en la medida en que quien interpreta tiene necesidad del *mos geometricus* para no dudar ya de su posición de intérprete. Pero ésta ya no es geométrica, y sus objetos llegan a ser incluso más reales que los objetos geométricos, cuando el intérprete sabe que el vínculo de la mente humana con las cosas, en el curso de la historia humana, es un vínculo fundamentalmente inestable.

De estas observaciones podemos extraer dos interrogaciones mayores: ¿es que hay que entender que el *mos geometricus* es incompatible con el *certum*? De donde surge una segunda cuestión: ¿es preciso entender que la superación del *mos geometricus* testimonia la imposibilidad del vínculo mismo entre el orden de las ideas y el orden de las cosas?

Debemos responder a las dos cuestiones con la negativa, pero con la condición expresa de no ir demasiado aprisa en la aplicación de un concepto a un campo de investigación nuevo. El § 349 plantea, en efecto, *el problema de la validez del criterio de la conversión de lo verdadero y de lo hecho en el campo de la historia*.

Observemos, de entrada, que la metodología de Vico revela una profunda ambigüedad<sup>28</sup>. Por un lado, numerosos párrafos suponen la aplicación del *verum-factum* como criterio de verdad geométrica en la historia<sup>29</sup>. Estos textos se corresponden con la situación del intérprete ideal que, como Dios, crea y cuenta los elementos. Vico propone así el postulado de una identidad de naturaleza metafísica entre la historia y el agente histórico por medio del cual puede a la vez combatir el pirronismo histórico que lo rodea y examinar la hipótesis geométrica de una cognoscibilidad integral del pasado.

Pero, por otro lado, el *certum* introduce un desnivel que parece decisivo entre el criterio de conocimiento de la naturaleza y el de comprensión del mundo humano. P. Cristofolini lo ha destacado en ocasiones varias: el *verum-factum* en ningún momento es objeto, en la *Scienza nuova* de 1744, de un tratamiento directo, es decir, de un axioma que lo re teorizara en la escala de la historia<sup>30</sup>. Desde el *De Uno*, en el que Vico utiliza por primera vez la cuestión del *certum*, el lugar del criterio de verdad parece así considerablemente problemático. De pronto, el lugar del uso geométrico de la racionalidad también resulta serlo. Y en efecto, la presencia del *certum* atestigua el hecho de que los axiomas están sacados del sentido común, deducidos, como se ha visto, de una “naturaleza común” de las naciones y no de una mente matemática.

En resumen, a través del § 349 se advierte que, por una parte, Vico moviliza un contenido a menudo más supuesto que teorizado, cuando intenta aplicar el *verum-factum* constructivista del *De antiquissima* a la *Scienza nuova*, mientras que por la otra parte, su innovación propia (hasta el punto de que Gentile lamenta que Espinosa no haya descubierto el *certum*<sup>31</sup>) reside en la dimensión abierta por el *certum*. Dimensión que no es otra que una nueva marca de inmanencia de el objeto (esta vez inestable) en la mente humana indefinida de suyo. El *certum* interviene en el campo de la historia, porque la historia impone el trabajo con “conjeturas” en lugar de verdades. El *mos geometricus* puede ser que remita al orden supuesto del método antes que al orden efectivo del conocimiento, el cual queda indicado por la obscuridad de los primeros tiempos.

Si el objeto engendra el método, como hemos avanzado en su momento, la inmanencia parece dar lugar a una división en el seno del método mismo entre el *ordo cognoscendi* y el *ordo geometricus*. Ciertamente, el modelo geométrico porta el programa de la racionalidad, mas no parece aplicable de manera total y exacta a la naturaleza de su nuevo objeto.

De aquí, una nueva serie de cuestiones suscitadas por la extrema densidad del § 349: ¿qué se hace de la causalidad comportada por el *verum-factum* que, con todo, justificaba la correspondencia genética entre las ideas y las cosas, cuando se pasa al plan del *certum* y del sentido común? ¿prohíbe la realidad suplementaria que el *certum* trae consigo toda axiomatización del sentido común? Y consecuentemente, ¿atenerse al sentido común sería abandonar el punto de vista genético-causal, es decir, el punto de vista de la *connexio*?

#### 4) ELEMENTOS PARA UNA INTERPRETACIÓN DE LA CONEXIÓN ENTRE EL ORDEN DE LAS IDEAS Y EL ORDEN DE LAS COSAS

Se va viendo progresivamente que la cuestión del paralelismo está estrechamente ligada a la otra cuestión, que es la de saber si sentido común y *certum* son compatibles con el método geométrico. La comprensión plena y entera del § 238 depende de ello.

En muchas ocasiones en toda su obra, Vico se sirve explícitamente del argumento de un vínculo entre el orden de las ideas y el orden de las cosas. Pero es el § 238 el que insiste más sobre el aspecto temporal de la ley (“procedere”) y sobre la exigencia de cientificidad (“dee”). En efecto, sólo la *Scienza nuova* de 1744 proporciona una formulación tan acabada de este axioma.

La *Scienza nuova prima*, en opinión misma de su autor, había cortado la vía de las ideas de la vía de las lenguas<sup>32</sup>. No era cuestión, entonces, más que de “*comprovar*” los dos dominios. En su *Aggiunta* a la *Vita*, Vico se excusa y declara que la separación entre la emergencia de la conciencia y su expresión lingüística es artificial, aun cuando su vínculo debe ser “natural”<sup>33</sup>.

Con lo que la *Scienza nuova* de 1744 vuelve sobre sus trazas al tomar en serio esta autocrítica. Impone una modificación decisiva estableciendo un vínculo entre el orden de las ideas y el orden de las cosas del cual se debería poder deducir una mayor certeza en los principios. El método será juzgado deficiente en tanto que no se agregue un vínculo natural entre los órdenes. Pero, ¿tenemos el derecho de preguntarnos si este vínculo es *real* o si no es más que un *postulado*? ¿Qué significa el “dee” del § 238?

La idea de un lazo natural es confirmada, en 1744, por párrafos varios, cuya lógica argumentativa se puede presentar de la manera siguiente:

\*El § 147 anuda definitivamente la noción de naturaleza a la de evolución: “La naturaleza de las cosas no es otra que la de su génesis (‘nascimento’) en ciertos tiempos y formas; permaneciendo iguales éstas y aquéllos, las cosas son engendradas de esta manera y no de otra”. El efecto principal de este párrafo consiste en hacer oscilar el concepto de naturaleza entre una determinación fija, aunque circunstanciada, y una génesis dinámica. Nos volvemos a encontrar con la articulación ya estudiada entre una estructura y un proceso.

\*Lo que confirma el § 148 cuando dice que las “propiedades inseparables de los sujetos deben ser producidas a partir de la modificación y de la forma con las que las cosas han nacido; de suerte que estas propiedades puedan asegurarnos (“avverare”) que tal fue, y no otra, la naturaleza y la génesis (“la natura o nascimento”) de estas cosas”. Así pues, el conocimiento de una cosa se hará a partir de las trazas estructurales que haya dejado en el movimiento de su génesis. Dicho de otra manera, Vico establece una completa igualdad entre la permanencia de una forma y su nacimiento como desarrollo suyo en el tiempo.

\*Una vez establecidos los §§ 147 y 148, los §§ 314 y 347 pueden afirmar que “las doctrinas deben comenzar en la época donde comienzan las materias que tratan”, es decir, que es imposible conocer una cosa sin remontarse al momento mismo de su efectuación.

Entre estos dos conjuntos de axiomas, el § 238 justifica, así, de manera muy lógica, el razonamiento precedente al decir que “el orden de las ideas debe proceder según el orden de las cosas”. Si conocer una cosa es remontarse al principio y al lugar de su génesis, entonces el conocimiento debe ser paralelo al orden del engendramiento de las cosas. Pero, no nos equivoquemos, si con el remonte bien podemos hablar de un orden genético-causal de la naturaleza, también es en este momento cuando el axioma pierde su parecido con la proposición 7 de la *Ética*. En efecto, como es sabido, aun cuando la relación con la substancia es forzosamente, al menos para el que no es sabio, una relación temporal por la que es posible una conversión de lo inadecuado en lo adecuado, la substancia espinosista, propiamente hablando, no es en sí misma, un “procedere”.

¿Cuál es, de esta manera, la substancia a la que se refiere la doctrina viquiana del paralelismo? Entre los §§ 147 y 148 y los §§ 314 y 347, el § 238 supone, para ser inteligible, el § 161:

“Es necesario que haya, en la naturaleza de las cosas humanas, una lengua mental común a todas las naciones, la cual comprenda uniformemente la substancia de los actos de la vida humana y social, y la explique con tantas modificaciones diferentes cuantas estos actos puedan recibir”.

Hay, pues, una substancia del obrar humano que está, a decir verdad, diversamente modificada por las circunstancias, pero que permanece a la base de la génesis paralela de las cosas como de las ideas, así como de la ley a partir de la cual esta génesis va a poder ser conocida.

Dos notas son necesarias para no malinterpretar esta frondosidad axiomática: 1ª) la substancia viquiana es el sentido común. Por lo tanto, está inmediatamente involucrada en lo que traduce el concepto de naturaleza, es decir, en una estructura y en una génesis. Dicho de otra manera, según lo que ha sido adelantado en los §§ 147 y 148, ahora se puede afirmar que toda cosa (palabra, idea, creencia) es una modificación temporal de una substancia común, *substancia que es ella misma un “procedere”*. 2ª) El pensamiento genético-causal de Vico debe reconocer que la totalidad de sus elementos no es independiente de las condiciones en la que se formula. La lógica viquiana de la inmanencia, hasta en su aplicación a la providencia, se efectúa en la madeja de regímenes temporales de una cosa, madeja que precisamente constituye toda la dificultad del método<sup>34</sup>. Es esta complejidad y esta dificultad lo que intenta traducir la expresión “*dee procedere*”.

Así pues, al conjunto de cuestiones que ocupan a nuestra investigación, Vico ofrece una respuesta *genética* que se refiere a una substancia. Una respuesta genética que puede informarnos definitivamente sobre la verdadera naturaleza del paralelismo según el § 238.

Hace ya tiempo que se sospecha: el vínculo viquiano del § 238 no se concibe en la inmanencia de un entendimiento concebido como modo adecuado de una substancia infinita, sino en el seno de la substancia del sentido común. No obstante, si uno se atiene a esta formulación, el paralelismo no concierne, en efecto, más que a la infinitud de vínculos que la mente humana puede formar y reencontrar por medio de las trazas de las lenguas y de las leyes o costumbres<sup>35</sup>.

De esta manera, Vico se separa de Espinosa al hacer de la substancia misma una génesis, mas el precio a pagar parece ser, a primera vista, el de una limitación del paralelismo a un paralelismo entre las ideas y las lenguas. Sin reciprocidad ontológica de los atributos, ¿cómo, en efecto, hacer paralelo el orden de las cosas y el orden de las ideas? ¿No es esto, sin embargo, hacer una lectura parcial cuyo principal resultado es el de hacer olvidar en Vico la presencia de un *ordo rerum*?

La tarea del § 349 es precisamente corregir esta lectura. Deja así un suplemento de realidad que no puede reducirse a su aprehensión por el entendimiento. Las propias lenguas, así como las leyes y las costumbres, forman parte de la esfera del *certum*. De este modo, el problema de la lengua no es un problema que pudiera ser resuelto por el mero pensamiento. Da cuenta de una modalidad real, de una resistencia concreta de la filosofía viquiana a la interpretación exclusivamente idealista, que se limitaría al criterio geométrico de verdad. Se podría hacer la misma consideración a propósito del análisis de las diversas formas de gobierno y de los complejos pasionales que los regula.

Resulta de ello que el programa del § 140 de la *Scienza nuova*, la síntesis entre la filosofía y la filología por la cual la filología torna cierta la filosofía y la filosofía torna verdadera la filología, consiste en hacer llevar la síntesis sobre la realidad misma.

A la misma vez, esta síntesis puede demostrar que el cambio de escala entre el objeto matemático y el objeto histórico del que se vale el § 349, que este surgimiento de la realidad van a referirse menos a una operación dialéctica que a un desplazamiento de poder. Porque el poder de la imaginación puede prolongarse en el de la razón, es preciso construir un método que la pueda contener y condicionar. Imaginación y razón no están separadas por las instituciones nacientes de la sociedad. Se persiguen la una a la otra a todo lo largo de la historia de los hombres y de las naciones. La historia no es artificial (no hay contrato en el caso de Vico), es una determinación natural, una especie de segunda naturaleza constituida por la dinámica conflictiva de las pasiones individuales y ordenada por ese otro poder natural y genético que es la razón.

Este real concebido como un nudo de poderes en mutua continuidad es el tema profundo de los §§ 238 y 349 tomados en conjunto. El término “*dee*”, el “*procedere*” y el suplemento de realidad son así los índices de lo que el espinosismo deja como problema *real* en el pensamiento de Vico. A pesar de que, según Gentile, Espinosa no ha descubierto el *certum*, sin embargo, nos parece posible avanzar que el *certum* es precisamente la traza de la preocupación espinosista de lo real en el pensamiento de Vico. Sería preciso así comprender la expresión “*dee procedere*” como voluntad de reducir la separación que manifiesta el § 349 entre el *mos geometricus* y el *ordo cognoscendi*, es decir, como la obligación (“*dee*”) del *mos geometricus* de integrar los *realia*. Entonces, esta expresión significa que la síntesis viquiana es una síntesis que no se reduce a la sola casualidad productora del entendimiento. De donde se hace posible interpretar el § 238, entendiéndolo que, bajo su forma escueta, plantea la exigencia de una *determinación real del movimiento de la realidad misma*. El sentido común se convierte, así pues, en una substancia real cuyo uso geométrico, a fin de no convertirse en una simple metáfora, ya no puede ahorrarse el *certum*.

La lectura viquiana de Espinosa revela así la existencia de una tendencia que caracteriza al sistema, y de la que la síntesis entre filosofía y filología aporta en cada momento las trazas cuando se quiere verificarla en la obra: la existencia de una filosofía de la mente

humana que geometriza su relación con la realidad con un pensamiento que descubre, en profundidad, la mudanza de lo real. Nos queda que es en esta última dirección donde se puede leer, paralelamente al Vico de la *Scienza nuova*, al otro Vico siempre olvidado, que se inspira en la *verità effettuale* de Maquiavelo, y que escribió el *De Rebus gestis Antonij Caraphaei libri quatuor*.

[Trad. del francés por M<sup>a</sup> Fernanda Pérez-Alors & José A. Marín-Casanova]

## NOTAS

1. Véase la *Riprensione delle metafisiche di Renato Delle Carte, di Benedetto Spinoza e di Giovanni Locke*, en *Brani delle Redazioni del 1730, 1731 e 1733 circa sopresi o sostanzialmente mutati nella redazione definitiva*, *Opere*, T. IV-2, a cura di F. Nicolini, Bari, 1928, CMA 3, §§ 1212-1217. [Trad. esp. en *Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1995-96, pp. 449-450].

2. Basta citar la *Scienza nuova* que reduce las consideraciones de Espinosa sobre la república a las que se pueden hacer sobre una "sociedad de mercaderes", T. I, § 335. Para las referencias a Espinosa, véase sobre todo el *De Uno universi iuris principio et fine uno*, en *Opere Giuridiche*, introduzione di N. Badaloni, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, pp. 6, 30, 60, 382, 410 así como las pp. 278 y 902, que, paradójicamente dentro del proyecto viquiano, asimilan los materialismos de Epicuro y Espinosa a aquel que caracteriza la imaginación corporal de los Gentiles.

3. La traducción francesa de A. Doubine no tiene en cuenta este término, vertiendo. "El orden de las ideas procede según el orden de las cosas" (2<sup>a</sup> ed, Paris, Nagel, 1986). Se ve cuánto se evita la dificultad de la relación con Espinosa.

4. Véase el análisis por N. BADALONI, (*Introduzione a Vico* Bari, 1961) de la cultura científica napolitana en el tiempo de Vico (Di Capua, Caramel, etc.) en la que nos encontramos con análogos de la temática espinosista.

5. "Hace ya mucho tiempo que las cosas han llegado hasta el punto de que casi es imposible saber lo que es un hombre" y más adelante: "Prejuicios que reducen a los hombres racionales al estado de bestias brutas, puesto que impiden todo uso libre del juicio, toda distinción de lo verdadero y de lo falso, y que parecen inventados expresamente para extinguir toda la luz del entendimiento", ed. Appuhn (*Oeuvres*, 4 tomes, GF-Flammarion, 1969), T. II, préface, pp. 22-23.

6. A este respecto, la nota en la que M. Guéroult presenta el pensamiento hermenéutico de Vico como pensamiento que abandona precisamente todo uso de la razón se mostrará en cuanto al análisis un tanto insuficiente: "Esta idea, que el 'comprender' implica el 'hacer', inspirará a Vico, a Dilthey, a Croce, etc., los cuales confirieron a las ciencias del espíritu y a la filosofía de la historia el privilegio del 'comprender', puesto que su objeto *es hecho* por el hombre. Toda vez que estos distintos filósofos conciben que ese 'hacer' es extra-racional y difiere radicalmente del acto por el cual engendramos las figuras geométricas. De donde el proceso de la inteligencia permanece exterior a la realidad concreta, y en particular el de la razón matematizante y cartesiana, extraña al verdadero 'comprender', es decir, a lo vivido, al 'hacer' propio de la actividad práctica de la mente [*esprit*]: por esto Vico es discípulo de Daniel Huet, y Dilthey discípulo de Vico." En M. GUÉROULT, *Spinoza*, Aubier, 1968, T. II, *L'âme*, p. 487.

7. Véase en el *Tratado teológico-político* el comienzo del c. II ("Allí donde domina más la imaginación hay menos aptitud para conocer las cosas por el entendimiento puro, y, en cambio, aquellos que son superiores por el entendimiento y lo cultivan más tienen un poder de imaginar más moderado, más contenido y refrenado, para que éste no se mezcle con el entendimiento", *Oeuvres*, cit., p. 49) y, en la *Scienza nuova* (1744), entre otros textos, el axioma XXXVI (T. I, § 185): "La imaginación (*fantasia*) es tanto más fuerte cuanto más débil es el razonamiento (*razziocinio*)".

8. "Todos los hombres nacen sin conocimiento alguno de las causas de las cosas", *Enca*, I, apéndice. Véase también el *Tratado teológico-político*, c. XVI, cit., p. 262.

9. *Ética*, II, 35, escolio.

10. Así, muchas dificultades de la problemática política estriban en esta voluntad del "vulgo" que "prefiere ignorar las causas naturales de las cosas y no quiere oír hablar sino de lo que más ignora, y por consiguiente, más admira", *Tratado teológico-político*, c. VI, cit., p. 118.

11. "Los hombres ignorantes de las causas naturales no pueden explicárselas ni siquiera por analogía ("per

coso simili”). De esta manera atribuyen a las cosas sus propiedades naturales. Así, el vulgo, por ejemplo, piensa que el imán ama al hierro”, *SN*, 1744, T. I, § 180.

12. *Ibid.*, § 180. Véase también el § 120.

13. Ed. cit., T. IV, l. I, § 7.

14. *SNP*, T. II, § 23.

15. Para Vico, véase el capítulo sobre Roma en *Heroes Gentium. Sapienza e politica in Vico* de R. CAPORALI, Bologna, 1992, pp. 199-223. Para el análisis de *l'ingenium* colectivo en Espinosa, véase P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Puf-Epiméthée, 1994, pp. 427-440.

16. En Espinosa, el contenido de esta estructura es bien la palabra de Dios comprendida como mensaje de justicia y caridad, o bien como asimismo dice: “conocer las cosas por sus causas primeras; domar nuestras pasiones, es decir, adquirir el estado de virtud; y, en fin, vivir de un modo seguro con un cuerpo sano”, *Tratado teológico-político*, c. III, cit., p. 71. Vico se aproximaría más bien a esta última formulación cuando identifica, a todo lo largo de la *Scienza nuova*, los tres principios fundamentales de la sociedad: la inmortalidad del alma (conoce lo verdadero), el matrimonio (comerir las pasiones corporales y hacerse virtuosos) y la sepultura (que abre la relación de toda sociedad a su pasado).

17. Éste es probablemente el descubrimiento fundamental de L. Valla. Recordemos que en su *De falso cre-dita et ementita Constantini donatione declamatio*, Valla demuestra que el acto de donación que habría sido remitido por Constantino el Grande al papa Silvestre Primero y por el cual el poder temporal de la Iglesia ha intentado siempre situarse por encima del poder de emperadores y reyes, es un apócrifo. La prueba más llamativa que Valla emplea es una prueba filológica. Compara el sentido de un término del texto del *Acto* con los sentidos dados a este mismo término en un conjunto de textos (Cicerón, Tito Livio...), el cual constituye la referencia clásica de la pre-sunta época del texto analizado. Ahora bien, el examen de las diferencias lingüísticas revela los giros lingüísticos que, según Valla, revelan un origen propio de una época más reciente que la de los textos clásicos utilizados como norma. A resultados de ello, la lengua utilizada en el *Acto* demuestra *por sí misma* su distancia respecto de una época, distancia a partir de la cual se puede deducir la obra de un falsario. De esta manera, la lengua no está separada del régimen temporal en el que ésta se forma y escribe, principio a partir del cual se puede afirmar que toda gramática remite a la historia de los hombres mismos. Precisamente en este sentido la filología es algo distinto de una simple base de erudición y llega a ser un saber verdaderamente heurístico.

18. Según la distinción establecida por A. MOMIGLIANO, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne* (trad. A. Tachet), Gallimard, 1983, p. 246.

19. Véase el *Tratado de la reforma del entendimiento*, *Oeuvres*, cit., T. I, §§ 26-27.

20. Véase la *SNP*, T. II, l. II, § 44.

21. “y debemos comenzar a razonar a partir de los que han comenzado a pensar humanamente”, *SN*, 1744, T. I, § 338.

22. *SN*, 1744, T. I, §§ 124-128.

23. En este sentido, Vico retoma las cuestiones fundamentales de la crítica escéptica de el conocimiento. Sobre este punto, nos sumamos a los análisis de S. VELLOTTI, *Sapienti e Bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in G. Vico*, Pratiche Editrice, 1995, c. I y II.

24. Para una primera localización, véase en la *SNP*, T. II, los §§ 42, 261, 316 y, en la *SN* de 1744, T. I, los §§ 34, 338, 378, 700.

25. Sobre las dificultades interpretativas ligadas a la distinción entre “imaginarre”e “intendere”, véase el debate de L. Pompa con I. Berlin y de D. Ph. Verene, en L. POMPA, *Vico. A Study of the New Science*, 2ª. edition, Cambridge University Press, 1990, pp. 222-234.

26. En línea con el *De nostri temporis studiorum ratione*, el *De Antiquissima* instruye la comparación entre las facultades humanas (la “percepción”, el “juicio” y el “razonamiento”) y las tres artes que a ellas remiten (la “tópica”, la “crítica” y el “método”) (véase la traducción de J. Michelet y la presentación con aparato crítico de B. Pinchard, GF-Flammarion, 1993, pp. 122-123). La presentación axiomática de la *Scienza nuova* deriva de esta identificación anterior entre el razonamiento y el método.

27. “Consideraré las acciones y los apetitos humanos como si fuera una cuestión de líneas, superficies y sólidos”, *Ética*, III, introducción. Véase también este pasaje en *Tratado político*, I, § 4: “He considerado también las afecciones humanas tales como el amor, el odio, la cólera, la envidia, la soberbia, la piedad y otros movimientos del alma no como vicios, sino como propiedades de la naturaleza humana: como maneras de ser que le pertenecen tal y como el calor y el frío, la tempestad, el trueno y todos los meteoros pertenecen a la naturaleza del aire”, *Oeuvres*, cit., p. 12.

28. Lo que resalta C. Vasoli, cuando escribe: “Perché qui, veramente, *nella distinzione, ma essenziale coin-*

cidenza tra 'l'ordine delle idee' e le 'discoverte' operate nell'universo dell'immaginazione e del linguaggio ( )", en C VASOLI, "Note sul 'metodo' e la 'struttura' della *Scienza nuova prima*", *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*, XIV-XV (1984-85), p. 34, énfasis nuestro.

29. En particular los §§ 331, 349, 1026 y 1133 en la *SN* de 1744, T. I.

30. Véase, por ejemplo, *Vico et l'histoire*, Puf-Philosophies, 1995, p. 26

31. "A Spinoza manca certamente la profonda teoria vichiana del certo; ma un accenno a questo concetto è nella sua dottrina del valore probativo dei fatti storici (a proposito delle profezie) nel *Trattato teologico-politico*", especialmente a propósito de *l'annotatio VIII*, en *Studi Vichiani*, Firenze, 1927, p. 76

32. "A fin de comenzar a descubrir este mundo primitivo de las naciones paganas de las que hasta ahora no habíamos tenido conocimiento alguno y de las que no podemos formarnos idea alguna a partir de nuestro mundo conocido, se proponen aquí estos principios divididos en dos partes: una que es la de las ideas y otra que es la de las lenguas", T. II, § 44

33. "En la primera *Ciencia nueva*, si no se equivocó en las materias, se equivocó en el orden, ya que estudió separadamente los principios de las ideas y los principios de las lenguas que estaban, por naturaleza, unidos ( )", T. I, p. 79 Sin embargo, parece posible reencontrar en la *Scienza nuova prima*, en germen, la idea de un vínculo entre los dos órdenes. Así: "cada lengua, por rica y docta que sea, encuentra la dura necesidad de desarrollar las cosas espirituales en relación con las cosas corporales", T. II, § 298.

34. Esto vale incluso para la providencia que ya no es el equivalente de la Idea platónica. Bien sea una ley inmanente y esencialmente correctiva de las costumbres en el curso del desarrollo de la sociedad política (véase N. BADALONI, que precisamente insiste sobre esta identificación de la providencia en el curso de las naciones, cuando escribe que el pensamiento de Vico es "una spiegazione storica dello spinozismo", en "Vico nell'ambito della filosofia europea", en AA VV, *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, p. 260), bien sea, como lo prueba "la idea de la obra", la norma del "meditare" Pero, en los dos casos, ésta no existe independientemente de su génesis natural

35. M. Papini piensa, así, que la verdadera *connexio* de Vico es la del "ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio linguarum" y no la del "ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum" de Espinosa, en M. PAPINI, *Arbor Humanæ Linguae L'etimologico di G. B. Vico come chiave ermeneutica della storia del mondo*, Bologna, 1984, p. 197.

\* \* \*

