

# ¿UN FILÓSOFO *CARTESIANO* PRECURSOR DE GIAMBATTISTA VICO? GREGORIO CALOPRESE ENTRE HOBBS Y VICO

*Franco Ratto*  
(a Angela)



Este ensayo desarrolla dos hipótesis de trabajo: 1) Hobbes como interlocutor no citado de Gregorio Caloprese; y 2) la convergencia entre Caloprese y Vico contra los teóricos de una naturaleza asocial del hombre.

This paper develops two work hypotheses: 1) Hobbes as Gregorio Caloprese's non quoted interlocutor; and 2) the convergence between Caloprese and Vico against the those who argue for man social nature.

Dos hipótesis nos guían en el curso de nuestro trabajo: la primera se refiere a Hobbes como interlocutor no citado de Caloprese<sup>1</sup>. En realidad, muchas de las argumentaciones del napolitano se dirigen contra la doctrina política del filósofo inglés, si bien él en otros pasajes se dirige a Maquiavelo, en particular allí donde se refiere al fraude y a la fuerza<sup>2</sup>. Es más, vista con mayor cuidado, esta circunstancia puede ser considerada como una ulterior confirmación de nuestra hipótesis si tenemos en mente que a menudo Vico, en todas sus obras asocia el filósofo inglés al historiador florentino por los orígenes epicúreos de sus pensamientos<sup>3</sup>. La segunda hipótesis, ligada a la precedente, 'registra' la singular convergencia entre Caloprese y Vico no sólo por el carácter polémico, sino también por las argumentaciones desarrolladas por ambos contra aquellos que sostenían que el hombre es por naturaleza asocial. Con ello no se pretende postular una presunta dependencia de Vico respecto de Caloprese. Es probable, en cambio, que Vico haya advertido la importancia de las cuestiones debatidas por Caloprese asimilando, inconscientemente, las problemáticas<sup>4</sup>. A tal fin, es necesario recordar que las 'lecciones' impartidas en la Academia abarcan un breve período que va de 1698 a 1701, contemporáneo a la redacción de las primeras tres *Orazioni* de Vico. En la *Vita*, el mismo napolitano, después de haber recordado la importante función cultural desarrollada por la Accademia di Medinaceli<sup>5</sup>, en el Nápoles de fines del seiscientos, refiriéndose a Caloprese señala haber tenido con él particulares relaciones de estima, a pesar de que fuese un "gran filósofo cartesiano"<sup>6</sup>.

Para verificar el fundamento de nuestras hipótesis, articularemos nuestro análisis por núcleos temáticos, extrapolando de las cuatro lecciones los diversos argumentos de Caloprese relacionados con Hobbes o con Vico.

## LA PROVIDENCIA

Caloprese introduce la propia disertación sobre el origen de los imperios con una indagación dirigida a determinar la ‘verdadera’ naturaleza de los hombres, porque estos constituyen la materia de las asociaciones socio-políticas; en efecto:

“al querer conocer la naturaleza y el origen de los imperios ... antes de toda otra cosa es necesario investigar que constitución anímica han obtenido los hombres de la naturaleza y cuales son los principios por los cuales son movidos a actuar y si es cierto que todas las reglas de la prudencia civil toman un camino diverso según la idea diversa, buena o mala, que nosotros tenemos de estos principios y de esta constitución anímica”<sup>7</sup>.

A tal fin, él contrapone la idea de naturaleza humana “elegida por la Providencia divina” a aquella “totalmente contraria” que algunos autores “se han inventado por maldad”<sup>8</sup>. En este contexto, la providencia es entendida, ante todo, como principio que confiere “el orden y el grado que debe guardar el hombre entre las cosas”<sup>9</sup>, aquello a lo que debe uniformarse el actuar humano en cuanto ordenamiento que se rige por las leyes de la honestidad y de la virtud<sup>10</sup>. Con otras palabras, ella es principio “indudable concedido por el mismo Epicuro”<sup>11</sup>. Esta oposición es reiterada por el autor en la segunda lección, allí donde afirma que la providencia es “un intelecto puro y una voluntad pura, que sólo puede contentarse con intelección de la verdad primera y el amor del Sumo Bien”<sup>12</sup>, ello significa que es “disposición divina, de la cual no procede ninguna cosa que no sea dirigida a nuestro bien”<sup>13</sup>. Polemizando luego con Lucrecio sobre el temor de los dioses, Caloprese<sup>14</sup> observa como ello “sea más de esperar que de temer” porque

“es una cosa segurísima que, no moviéndose el hombre [...] a operación alguna que no sea por amor al premio y por temor a la pena, cualquiera que quite la creencia de que (la Providencia) sea un juez supremo que comparta las penas y los premios a la medida del mérito y del demérito, destruye los fundamentos de la honestidad y de la felicidad”<sup>15</sup>.

Para el Autor, el hombre, “formado para amar y venerar la infinita bondad de su Creador, no puede no estar inclinado a obedecer y observar las órdenes de su Providencia, en la cual las leyes de la caridad y del amor esculpidas con eternos e indelebles caracteres son reconocidos por cualquiera que no tiene ocupada la mente por la turbación de apetitos impuros y viciosos”<sup>16</sup>.

El tema de la Providencia retorna en la cuarta y última lección, donde el autor identifica una vez más, sus leyes con las de la “naturaleza”: ellas abrazan “toda la ciencia moral y civil” y contienen todas las reglas de la prudencia, de la justicia, de la fortaleza, de la templanza y de todas las otras virtudes”<sup>17</sup>. De estas leyes él extrae algunos preceptos no sólo para el individuo sino también para los estados, por ejemplo el cuidado que deben tener los príncipes hacia sus súbditos y la obediencia de éstos hacia aquellos<sup>18</sup>. Él alude aún a la providencia cuando, al extraer las conclusiones de su discurso, retoma el tema del origen de los imperios; en particular, el autor se refiere a ella al examinar la inclinación del hombre en

cuanto parte del cuerpo civil. A su parecer, este cuerpo se origina

“en tres fuentes. La primera es que esta unión de los hombres entre sí está contenida en los órdenes de la Providencia. La segunda, que el cuerpo está de tal modo organizado que induce a los hombres a vivir junto con otros hombres. La tercera, que a esta unión debemos ser atraídos también por el amor propio”<sup>19</sup>.

Además, Caloprese no omite prevenir contra la “miserable condición” en la cual los hombres estarían obligados a vivir si fuesen gobernados por principios opuestos a aquellos inferidos de la providencia, principios que por su carácter *imaginativo*, o sea “sofístico” y “falso”<sup>20</sup> no resultan conformes a la razón<sup>21</sup>. A su parecer,

“la naturaleza humana no puede recibir mayor daño que aquel que ha recibido por obra de aquellos que han intentado poner en cuestión la Providencia divina ...; por medio de esta consideración infeliz se ha querido privar a nuestra mente del único objeto en el cual ella, por la sublimidad de su ser, puede encontrar la verdadera felicidad y el verdadero reposo”<sup>22</sup>.

Profundizando luego los contenidos conceptuales implícitos en la segunda proposición —esto es que el hombre “no tiene ninguna inclinación a amar a los otros hombres”<sup>23</sup>— el autor subraya sobre todo que esta afirmación es “mala y dañosa para el género humano” en cuanto “a sus efectos y consecuencias”<sup>24</sup>; en efecto, negar la providencia es una “opinión ... perniciosa” que implica para el hombre la renuncia “a la caridad”, “al amor” y “a la comodidad que él puede extraer de la vida civil” porque el mundo de otro modo no sería más que “discordia y confusión”:

“si como hemos demostrado en el discurso precedente —agrega él— ningún hombre puede entrar en esta sospecha de la providencia, sino en cuanto está decidido a renunciar a la caridad y al amor, que los hombres deben tener entre ellos y con los amigos y con la patria. Como esta opinión de ellos, que impide el amor hacia los hombres, no está dirigida a otro objeto que a introducir la discordia y la confusión en el mundo y a destruir todo lo cómodo que se puede extraer de la vida civil, lo cual no consiste en otra cosa que en la utilidad que extraen los hombres de los intercambios beneficiosos que ofrecen los unos a los otros”<sup>25</sup>.

A la providencia está ligado el tema más general de la religión que, para Caloprese, representa una ulterior confirmación de la propia tesis sobre la naturaleza sociable de los hombres:

“si el hombre es por naturaleza religioso, es necesario que tenga amor hacia los otros hombres y que tenga inclinación a la honestidad independientemente de la utilidad, si tiene inclinación a amar a los otros como a sí mismo, no puede no ser religioso y amante de lo honesto, si es amigo de lo honesto, por necesidad será caritativo y religioso”<sup>26</sup>.

También para Caloprese el reconocimiento del papel de la providencia desarrollado en el proceso civilizatorio de la humanidad se funda sobre el *consensus omnium*, papel “comprensible para todos los hombres de todas las naciones del mundo”<sup>27</sup>; en particular, refiriéndose a “nuestra santa Religión”, él observa que ella agrega el “premio de la vida eterna”<sup>28</sup> al amor por los bienes espirituales y al deseo de felicidad “porque está acompañada del conocimiento del Dios verdadero”<sup>29</sup>.

Por último cabe señalar que Caloprese se dirige a su propio auditorio como “no menos doctísima que religiosísima asamblea”<sup>30</sup>.

### LA PROVIDENCIA EN LA POLÉMICA ENTRE VICO Y EL RECENSO DE LEIPZIG

Refiriéndose a la *Scienza Nuova* de 1725, el recensor del *Acta eruditorum* de Leipzig había observado que Vico “multo labore contra Grotii et Pufendorffii doctrinas et principia disputat” y había agregado que el sistema viquiano, juzgado por él como un *figmentum*, se oponía a las doctrinas de los dos autores citados en cuanto se fundaba sobre principios no filosóficos porque él era “ex aliis longe quam hactenus suaverunt Philosophi, principiis deductum”<sup>31</sup>. En efecto, Vico había criticado la afirmación de Grocio “que su sistema rija y esté firme también apartando todo conocimiento de Dios”<sup>32</sup>, sosteniendo en cambio que sin una “religión de una divinidad providente los hombres jamás se juntarían en naciones”<sup>33</sup>. Además había reprochado a Pufendorf “la hipótesis totalmente epicúrea... del hombre lanzado a este mundo sin cuidado ni ayuda divinos”<sup>34</sup>, a su parecer otro modo de negar la guía de la providencia.

Vico recoge en estas palabras una alusión a su doctrina de la providencia que es un tema importante en las *Vindiciae*. En realidad, el propio Vico había atribuido a su obra un carácter polémico en su confrontación con los dos doctos protestantes en cuanto, a su parecer, ellos habían procedido prescindiendo de la intervención de la providencia; la que para Vico, en cambio, está constantemente presente en la historia.

Al ilustrar el contenido de la *Scienza Nuova in forma negativa* en una carta enviada a Monti en octubre de 1725, el filósofo dice querer “refutar los tres sistemas ... porque ninguno establece como propio y primer principio a la Providencia”<sup>35</sup>. La oposición a los doctos protestantes viene expresada de modo decisivo en la carta, de noviembre del mismo año al cardenal Lorenzo Corsini, al cual estaba dedicada la obra: “se derriban los tres sistemas del derecho natural de las gentes, que fundaron Grocio y Pufendorf con hipótesis y Selden... pero ninguno... lo estableció sobre la providencia divina”<sup>36</sup>.

Además, en diversos lugares de la *Scienza Nuova* de 1725, Vico repite las propias críticas a los iusnaturalistas del seiscientos: ellos, “erraron todos y los tres en esto: que ninguno pensó en establecer (la propia doctrina) sobre la providencia divina”<sup>37</sup>, esto es, no advirtieron “que el mundo de las naciones ha sido ordenado por Dios, observado principalmente por el atributo de la providencia”<sup>38</sup>. Pero la providencia era para nuestro autor uno de los principios sobre los cuales había fundado la *Scienza Nuova*<sup>39</sup> en cuanto “primer principio de las naciones”<sup>40</sup>, esto es fundamento de cualquier unión humana: ella “únicamente ha fundado y ordenado las naciones”<sup>41</sup>; ella es “arquitecta de este mundo de las naciones y su existencia encuentra fundamento sobre una “justa opinión universal”<sup>42</sup> de los hombres que la reconocen “naturalmente” en su función ordenadora.

Por lo que respecta a las *Note*, se pueden encontrar allí dos posiciones: por una parte el autor subraya el valor teórico del principio de la providencia en el contexto de su obra,

por otra parte él no deja de poner en evidencia la conformidad de tal principio con los dicámenes de la Iglesia. En algunas notas, Vico insiste sobre el aspecto teórico de los principios puestos como fundamento de su obra: ellos son principios con una larga tradición filosófica: “sine quibus... de iustitia, de iusto, de legibus disseri omnino quicquam non potest” y recuerda como el mismo Platón “divinam providentiam in suis placitis statuit”<sup>43</sup>. El filósofo además hace propia la afirmación de Cicerón según la cual la providencia “esse numen humanarum conscium ex communi omnium gentium et populorum consensu”. Para Vico los mismos juristas romanos definieron el derecho natural de las gentes “ius a divina providentia constitutum” y Platón la consideró “ordinem rerum naturalium intelligentem”<sup>44</sup>. En otras notas, aún sin descuidar el aspecto teórico, Vico subraya la conformidad de su pensamiento a la doctrina de la Iglesia romana, la única que “indica la verdad”, ella provee los fundamentos “ad id constabiliendum systema universo generi humano accomodatum” y los enseñó “dogmata ... duo, alterum de divina providentia, alterum de libero hominis arbitrio, in quae duo universum genus humanum consentit”<sup>45</sup>. Sin embargo él rechaza la acusación de haber adaptado simplemente, y sólo por oportunismo, su obra a los propósitos de la iglesia. En realidad, él cree que su “novum de iure naturali gentium systema” es conforme a la “pontificiae Ecclesiae” pero es también “cum genere humano universo commune”<sup>46</sup>.

Por tanto las “notas” sirven para a confirmar que la *Scienza nuova* tiene su fundamento, por un lado, en la afirmación de la providencia como “principio filosófico”, y por el otro, en que la providencia es una enseñanza de la única Iglesia que enseña la verdad.

### INGENIO, IMAGINACIÓN Y FANTASÍA

Las argumentaciones de Caloprese sobre la naturaleza sociable de los hombres remiten al ingenio que él entiende, como máximo, como artificio argumentativo no necesariamente unido a la verdad: en realidad, es por “maldad” que “algunos autores se las *ingenian* para formarse una idea (de la naturaleza humana) totalmente contraria a aquella que hemos recibido de la divina Providencia”: estos autores, “habiendo quitado todos los vínculos de la sociedad, se adelantan a corromper toda la ciencia de la vida civil”<sup>47</sup>.

El intento fraudulento con el cual estos autores se sirven del ingenio es iluminado por Caloprese con las siguientes observaciones:

“Por mucho que estos corruptores de la prudencia civil se las ingenien para imprimir sus pensamientos de nuestras mentes, jamás se han atrevido a manifestarnoslos abiertamente. Ellos los han envuelto de tal modo entre los diversos engaños de su discurso que, al modo de una serpiente que se encuentra escondida entre las flores y la hierba, primero se hacen sentir con el mordisco que con el rostro. Es más difícil reconocer su idea que refutarla. Ellos están persuadidos, y no sin mucha razón, que los hombres no habrían sufrido el verse retratados con facciones tan deformes cuanto son aquellas con las cuales allí han sido representados por sus caprichos. El sólo descubrimiento de esta imagen estaría basado en confundir las doctrinas propias y ajenas”<sup>48</sup>.

El ingenio se configura también como creación fantástica porque éstos “se han imaginado la idea del hombre al modo de un monstruo espantoso formado por la naturaleza sin

otro fin que el de perjudicar a otros”<sup>49</sup>. Pero Caloprese va más lejos: él establece una relación estricta entre *imaginación*, de un lado, y engaño y astucia del otro:

“Esta imagen –afirma él–, la cual no expresa su concepto más que a grandes rasgos, como aquella que no tiene nada de placentero ni atractivo, no habría contribuido en nada a lograr el aplauso de la gente. Por ello, vueltos al engaño y a la astucia, han estimado que no debían nunca hacerla aparecer por entero, sino, en parte dividiéndola en varios miembros, en parte recubriéndola con una máscara de grandeza y con una mal concebida idea de seguridad, hacer [...] que el hombre, sin que él mismo lo advierta, se forme un hábito mental en gran medida conforme a sus pensamientos. Pero, qué sea esto yo me las ingeniaré para aclararlo, de manera que en nada contribuya haberlas recubierto con tanto artificio”<sup>50</sup>.

La definición del ingenio como arte dirigido a corromper es repetida ulteriormente por Caloprese: “él está segurísimo de que estos autores no han ofrecido ningún argumento a su favor, es más, tal como lo he dicho desde el principio, no se han atrevido a exponer abiertamente sus sentimientos”<sup>51</sup>.

El carácter meramente instrumental del ingenio emerge no sólo en la parte conclusiva de la cita precedente sino también, de modo más explícito, donde Caloprese vuelve a subrayar como “estos maestros de la prudencia civil se las han *ingeniado* para hacer concebir a otros la naturaleza del hombre ...”<sup>52</sup>. E inmediatamente después agrega:

“En torno a esta idea, lo que más me maravilla es pensar que éstos se han fatigado tanto en inventar un arte, del cual el mayor fruto que se pudo extraer consiste en colocar a sus secuaces en el extremo de la miseria, en cuanto todas las otras artes sólo han sido inventadas para alivio de la vida humana”<sup>53</sup>.

En realidad, no se le escapan a Caloprese los “efectos” deletéreos de esta “*imaginación sofisticada*”: por ella los hombres estarían “obligados a considerar a todo el género humano como enemigo y a no poderse *imaginar* otra cosa que engaños y peligros”; además, devenidos “injuriosos y altivos ellos arrojan sobre sí mismos el odio de todo el género humano...”<sup>54</sup>.

En las conclusiones de la segunda lección, Caloprese manifestará todavía una vez más el carácter *imaginativo*, o sea “sofístico” y “falso” de los principios opuestos a aquellos inferidos de la providencia, juicio repetido en la tercera lección donde él reprochará a sus opositores haber empleado todo su “*ingenio*” para sus intereses propios y de haberse esforzado para “calumniar las vidas y los hechos de los hombres más valerosos”<sup>55</sup>.

Finalmente debe notarse que para el autor el *ingenio* es necesario tanto para “esparcir la semilla de la discordia”, como, por el contrario para imaginar la dulzura de la paz y de la tranquilidad del ánimo propia de la concepción social de la humanidad; en fin, sólo el *ingenio* permite poder imaginar una vida tan “malvada” como consecuencia de las doctrinas refutadas.

Pero Caloprese atribuye al *ingenio* también un significado positivo porque él mismo se las *ingeniará* para refutar las tesis de cuantos afirman que el hombre sea por naturaleza asocial.

## VICO Y EL INGENIUM

En la nota XI de las citadas *Vindiciae*<sup>56</sup>, Vico subraya que los críticos de Leipzig usan la palabra ingenium atribuyéndole una implícita falsedad. El término no habría sido elegido por casualidad porque, él cree, según los “novatores” significa “linguae gentium”, esto es una particular capacidad de la lengua utilizada por la Iglesia católica en las disputaciones y en las argumentaciones según la opinión preconcebida que se quiere sostener y no según la verdad. Es por esto que, al fin de la precedente nota X, Vico había sostenido que sólo un protestante, esto es “qui Lutheri aut Calvini assecla (est)” podía usar la palabra ingenio como una acusación a su adversario, intentando con ella subrayar la arbitrariedad de las argumentaciones hechas “ad ingenium pontificiae Ecclesiae”. El filósofo insiste sobre este aspecto del ingenio también en la conclusión a la nota XI: “et idem deinceps iccirco me in eo systemate magis ad ingenium pontificiae Ecclesiae accomodato, aut magis ingenio indulgere quam veritati”. La acusación formulada por los críticos de tolerar demasiado al ingenio, interpretada como tolerar a la invención fantástica es mencionada por Vico también en la nota IX con las mismas palabras del ignoto informante de la revista, al cual la *Scienza Nuova* le había parecido, “hoc suo dicto”, “figmenta coniecturarum mole sibi male cohaerentia atque adeo ineptas fabulas”. De esta crítica Vico se defiende en la nota XIII, donde afirma haber consagrado “triginta ferme vitae annos... in eo systemate tentando, firmando adornandoque”, dando a entender de tal manera que su sistema no es un producto esporádico y arbitrario sino el fruto de una meditación prolongada y profunda y de un complejo trabajo de orden teórico.

En la nota XVI, Vico va más allá de esta simple autodefensa y proyecta una verdadera transformación del concepto de ingenio. Él desarrolla una larga disgresión para demostrar mediante el análisis de la “philosophia, geometria, philologia atque adeo omnia doctrinarum genera” que la tesis, implícita en la posición de sus críticos (“ingenium cum veritate pugnare”) es absurda. Por lo que respecta a la filosofía, Vico ante todo resalta la cualidad divina del ingenio admitida también por los filósofos (“non solum vulgo dicitur, sed philosophis quoque probatur ingenium esse divinum omnium inventiorum parentem”) y observa que “ars sive scientia... cogitandi” basada sobre el ingenio es característica de la filosofía experimental particularmente cultivada por los ingleses. Él recuerda además que todo “geómetra” en su propio campo es casi un dios: “in illo suo figurarum mundo est quidam deus, uti Deus optimus maximus in hoc mundo animorum et corporum est” y para subrayar ulteriormente la capacidad inventiva del ingenio, afirma que los italianos definen “ingegneri” a aquellos que aplicando a la geometría, construyen, esto es crean “opere urbane e militari”, volviendo a presentar una interpretación del término ya señalada en *De antiquissima italorum sapientia*. En el pasaje siguiente Vico postula una relación entre “la fuerza superior del ingenio” y la capacidad cuasi divina que de ella se deriva “ex quadam divina ingenii occulta vi”, que se manifiesta en el método analítico. El filósofo, por último, examina el ingenio en la política, en la oratoria y en la filosofía. La misma carta a Estevan, ya citada, contiene otras significativas afirmaciones de Vico sobre el ingenio. Él lo define como “único padre de todas las invenciones” que permite “encontrar algo común entre cosas absolutamente dispares y lejanas” y allí subraya una vez más la importancia del ingenio en el álgebra, en la política y en la elocuencia.

El motivo por el cual el filósofo ha creído oportuno detenerse sobre el ingenio en las *Note* se encuentra en la importancia que él le había atribuido muchas veces a esa temática.



En realidad una primera elaboración de este tema está ya presente en las *Oraciones inaugurales* (1699-1707), encuentra un desarrollo ulterior en el *De antiquissima* (1710) donde se le dedica la parte IV del capítulo VII y constituye uno de los objetos de la polémica con el “Giornale de’ Letterati d’Italia”. Ya en las *Oraciones inaugurales*, Vico había considerado al ingenio como una de las facultades por las cuales se conoce el carácter casi divino del ánimo humano: “animus per rationem, qua praestat, per sagacitatem et motum, per memoriam et ingenium divinus esse percipitur”. Vico se había referido positivamente al ingenio también en otras oraciones, como en la tercera y en la cuarta: Una concepción más elaborada y por muchos aspectos afín a la desarrollada luego en las mismas *Vindiciae*, está presente en el capítulo V del *De ratione*, donde el ingenio está estrechamente ligado a la capacidad inventiva y a la ciencia en la cual tal capacidad se explica mejor, esto es la geometría: “nam nova invenire unius ingenii virtus est; ingenium vero geometria exercet”. Es aquí evidente que Vico considera a la capacidad inventiva como exclusiva del ingenio. En 1710, en su *De antiquissima italorum sapientia* Vico había atribuido al ingenio el poder de descubrir relaciones entre cosas separadas: “facultas [...] in unum dissita, diversa coniungendi”. Constatando además que para los latinos “ingenium” y “natura” teniendo el mismo significado, ponía de relieve que el ingenio constituye la mismísima naturaleza del hombre, en tanto que naturaleza e ingenio se identifican, y que como la naturaleza crea las cosas físicas, así el ingenio crea las cosas mecánicas, por lo que, como Dios es “naturae artifex”, así el hombre es “artificiorum deus”. Siempre en el *De antiquissima* el ingenio es para el filósofo la facultad “quo Homo est capax contemplandi ac faciendi similia” también porque “ingenium ad inveniendum necesse est”, esto es sostiene una vez más que inventar, en el sentido positivo del término, es connatural del ingenio. La interpretación del ingenio propuesta en esta obra fue posteriormente objeto de una polémica entre Vico y el *Giornale de’ letterati d’Italia*. En la *Risposta*, elaborada en 1711, el filósofo repite la propia tesis: el ingenio es una “particular facultad del saber porque con ella el hombre compone las cosas, las cuales ...parecen no tener entre sí ninguna relación”; esto es conduce a la unidad racional una multiplicidad de elementos aparentemente privados de cualquier conexión, conexión que sólo él descubre. En la siguiente *Risposta* de 1712 Vico, por un lado, identifica al ingenio con la memoria porque para él, “imaginar” y “recordar” significan ambos descubrir y, por otro lado, lo pone en relación con la fantasía, evaluada por él positivamente, entendida como fuerza de la imaginación y considerada “madre de las invenciones poéticas”. En este contexto, Vico presenta una interpretación personal de las invocaciones que, en los poemas, los poetas dirigen a la memoria: ella sirve para auspiciar el descubrimiento de “cosas nuevas” y no sólo para recordar acontecimientos ya ocurridos. Hay, entonces, una serie de textos viquianos anteriores que confirman y justifican la nueva y positiva interpretación del concepto de ingenio, al cual nuestro autor alude también en las *Notae*, en oposición al significado negativo implícito en la recensión aparecida en Leipzig.

#### ESTADO DE NATURALEZA

En la primera parte de las cuatro lecciones Caloprese articula en las tres proposiciones siguientes la tesis según la cual el hombre es por naturaleza asocial: “el hombre depende sólo de su arbitrio ; : [...] no tiene inclinación a amar y a conversar con otros hombres [...] no obra más que por propia utilidad”<sup>57</sup>.



Todo hombre resultaría entonces similar a un monstruo porque “sin amor, sin fe, sin piedad, sin justicia sin honestidad”, un individuo “que no sabe amar más que a si mismo y al propio interés y que estando continuamente dispuesto al engaño y al fraude, no advierte en el otro más que odio y sospechas”<sup>58</sup>.

Como en la lección precedente, no falta en la segunda las referencias a la “luz de la naturaleza” y a las “instrucciones de los primeros sabios de la antigüedad”: ellos se valen de la naturaleza para afirmar que la inclinación “de los hombres a amarse mutuamente se vuelve claramente manifiesta a partir de su orden, en el cual se puede reconocer que cada cosa tenga a todo aquello que es útil para la conservación del propio ser y de la especie a la que [...] pertenece”<sup>59</sup>.

De la cita de un pasaje extraído del segundo capítulo de la *Epístola a los romanos* de San Pablo<sup>60</sup> él concluye que “las leyes del amor y de la caridad han sido escritas por la naturaleza en los corazones de todos los hombres” y que, entonces, “todos los hombres están inclinados a amar por naturaleza”<sup>61</sup>.

En particular, por “lo tocante a las razones naturales” él contrapone “los placeres y las comodidades que los hombres extraen unos de otros” a la “suma tristeza en la que incurren todos los que alguna vez se alejan de este placer”, oposición que a su parecer, “nos ofrece un argumento tan claro como para creer que ellos tienen inclinaciones a amar y que la fuerza de este amor vuelve preferible vivir en sociedad más que en soledad y que para poder pensar lo contrario necesita despojarse totalmente de todo buen sentido”.

“Ya que –agrega– cierta cosa es estar inclinado por naturaleza hacia algún objeto, esto no puede significar más que tener un principio de amor hacia aquel objeto y un principio de aversión hacia el contrario. Estos principios contrapuestos sólo pueden ser identificados con el placer y con el displacer que producen la posesión y la privación de la cosa hacia la que estamos inclinados. Este es el lenguaje más claro y más sensible, con el que la naturaleza nos demuestra sus inclinaciones”<sup>62</sup>.

En la tercera lección, el autor repite su propia actitud crítica, refutando, en particular, “la tercera proposición que constituye la naturaleza del hombre, según el pensamiento de los que nos han enseñado que todos los hombres son malvados y que aquello que en ellos tiene la apariencia de virtud y de bondad no es otra cosa que el efecto de mera malicia y de una profunda simulación”<sup>63</sup>. Sin embargo, el enfoque con el cual él introduce sus propias argumentaciones parece menos resuelto que el precedente. En realidad, después de haber desarrollado algunas reflexiones sobre la existencia o inexistencia del error y sobre Dios como garante de la veracidad de las ideas del intelecto humano<sup>64</sup>, él no niega que “los hombres tienen una gran inclinación al mal” pero limita inmediatamente la validez de esta asersión observando como, en realidad “se ha hecho una regla universal de una cosa que tiene infinitas excepciones”. En realidad él los acusa a sus adversarios de haber elevado “una simple inclinación” a “una necesidad, que no se puede superar de ninguna manera”, o sea de haber transformado “aquello que según San Pablo no es más que una ley de la carne y del pecado” en “una ley de la naturaleza, que no tiene ninguna oposición en contrario”. Para sostener la propia tesis él agrega otras afirmaciones, a su parecer tan evidentes que no pueden ser nunca puestas en duda por nadie<sup>65</sup>.

Mientras que en las lecciones precedentes, el autor ha refutado las doctrinas “de políticos malvados”<sup>66</sup> en la cuarta lección él expone su propia concepción de la naturaleza humana. Él declara querer detenerse sobre “la inclinación que tienen los hombres en torno a la elección del bien y del mal”<sup>67</sup>. A tal fin, Caloprese articula en las siguientes partes la “materia” de sus propias argumentaciones.

“En la primera razonaré sobre la naturaleza y las varias especies de inclinaciones que hay en nosotros. En la segunda demostraré la naturaleza del bien y del mal, que es el objeto hacia el cual están dirigidas nuestras inclinaciones. En la tercera trataré las cosas principales hacia las cuales estamos inclinados y los varios tipos de inclinaciones que tenemos hacia cada una de ellas”<sup>68</sup>;

para concluir que:

“La naturaleza ha querido que nosotros tendiésemos a procurar el bien de nosotros mismos, ha hecho que el atender a nuestra perfección fuese acompañado por un gran premio y por una gran pena. Ella ha hecho que el displacer que nosotros sentimos cuando estamos privados de alguna perfección, sirviese de estímulo y de pena a aquellos que descuidan su posesión y que el placer que sentimos cuando la hemos obtenido sirviese como una recompensa de las fatigas que soportamos para adquirirla”;

pero inmediatamente después agrega que

“entre todas las voluptuosidades de las que nosotros podemos gozar según el orden de la naturaleza, no hay ni podemos imaginar ninguna que sea igual a la dulzura de aquella paz y de aquella tranquilidad de ánimo que suele ser poseída por aquellos que son conscientes de haber realizado todo su poder para conocer la verdad y para practicarla en todas las ocasiones”<sup>69</sup>.

#### **VICO Y LA CRÍTICA AL ESTADO DE NATURALEZA EN HOBBS**

Sobre este particular tema en Vico, mientras remitimos a las argumentaciones desarrolladas por él sobre la Providencia, recordemos que:

a) Él hace una explícita referencia al estado de naturaleza hobbesiano en los siguientes dos lugares del *De Uno*:

“Porque sin ella los hombres ociosos e impíos, abandonados a la incierta Venus, utilizando violentamente su robustez en actos injuriosos, vivirían del pillaje, quitarían a los industriosos el fruto de su trabajo, asaltarían y asesinarían a quien les hiciera frente. De tal modo vivirían los hombres entre sí al modo de feroces lobos y quizás en breve tiempo se extinguiría el género humano”<sup>70</sup>.

El filósofo retorna sobre esta imagen en el *De constantia iurisprudensis*:

“Durante ese tiempo la abominable multitud se acrecentaba con gran rapidez y la carencia de alimentos que la debilitaba, la incitaba a recoger temprano los frutos y a conservarlos para el invierno. Pero los violentos -que como siempre ocurre, vivían en el ocio- incitados también ellos por el hambre rapiñaban las reservas alimenticias de los más débiles, matando a aquellos que oponían resistencia. Robaban causando violencia y muerte: y así los hombres eran los lobos de los hombres”<sup>71</sup>.

b) Que él había subrayado la imposibilidad del estado de naturaleza observando como “sin un Dios providente, no sería el mundo otra cosa que error, bestialidad, fealdad, violencia, fiera, corrupción y sangre y ciertamente, por la gran selva de la tierra horrenda y muda hoy no habría género humano”<sup>72</sup>. En la versión definitiva de su obra él precisará que:

“Para entender hasta qué punto los hombres del estado salvaje se resistieron feroces e indómitos desde su libertad animal a pasar a la sociedad humana: pues para que pasaran los primeros de ellos a la primera de todas las sociedades, que fue la de los matrimonios, para hacerles entrar, fueron necesarios potentísimos estímulos de la libido bestial y, para mantenerlos dentro, se necesitaron los fortísimos frenos de horrendas religiones”<sup>73</sup>.

## LAS PASIONES

Ya hemos tenido ocasión de llamar la atención sobre la malicia, la vanagloria y la relación entre ambiciones y avaricia. En la cuarta lección Caloprese distingue sobre todo entre ‘inclinaciones’ y ‘deseos’ y luego emprende un análisis fenomenológico del ánimo humano y de las pasiones no privado de referencias a Descartes<sup>74</sup>; conecta luego la ambición a la soberbia, pasiones que se generan de la unión del cuerpo con el espíritu, unión en la cual él identifica también el origen de la idolatría y de la superstición. Refiriéndose a la ambición y a la soberbia, él cree que ellas son consecuencia de una idea errada –“de potencia y de superioridad sobre todas las cosas y especialmente sobre los demás hombres”–. En realidad, potencia y superioridad son dos atributos propios de Dios<sup>75</sup>; sin embargo los hombres, capaces de “concebir sólo cosas materiales y corpóreas, se imaginan que esta potencia consiste sólo en la posesión de muchos bienes y de tener muchas personas que estén sujetas a sus órdenes”<sup>76</sup>.

Caloprese subraya el papel que en tales teorías desempeña el temor como pulsión que estimula al hombre a salir del estado de naturaleza para vivir en “ciudadanía”, a ello alude desde la primera lección donde repite que “no es la inclinación a la sociabilidad” sino “el temor [...] que han tenido los unos de los otros “y que mientras vivían en la soledad los ha obligado a unirse en la ciudad y a establecer en ella la autoridad de imponer penas y premios, que se denomina con el nombre de imperio”<sup>77</sup>.

Refiriéndose a las *Historias* de Polibio, él acusa a sus propios interlocutores de haber creado un *arte de hacer el mal*: en realidad, lejos de “conservar a los hombres en estado de prosperidad y tranquilidad, su industria no se ocupa más que de llenar los ánimos de odio y de sospechas”<sup>78</sup>. Desarrollando entonces la antítesis virtud-vicio, él denuncia el carácter paradójico de las conclusiones que se alcanzarían cada vez que se asumiese como verdadera la afirmación según la cual nosotros estamos hechos por la naturaleza sin ninguna dispo-

sición a la virtud, sino “con la fatal necesidad de deber ser siempre viciosos y malos”<sup>79</sup>. A tal fin él se vale de “la naturaleza”, la cual discrimina “lo que es el bien de lo que es el mal”<sup>80</sup> para concluir que “la repugnancia a nuestra naturaleza es la única causa por la cual los males son males”<sup>81</sup>.

En la segunda lección, polemizando con Lucrecio, llama la atención sobre el temor de los hombres hacia los dioses y aquel que “la pena” ejerce sobre los hombres menos buenos”.

“Ni siquiera es útil decir –él agrega– que el temor a las penas es suficientemente para tenerlas en freno y para hacerles practicar las leyes de la honestidad y de la virtud. Ya que aún cuando a veces estas leyes fuesen contrarias al dictamen de la naturaleza, es seguro de que ningún hombre se habría podido inducir a someterse a ellas”<sup>82</sup>.

Justamente sobre el “temor” y la “esperanza” Caloprese funda la oposición entre Epicuro y cuantos afirman la existencia de la providencia, oposición por la cual:

“no hay otra distinción sino aquella que nace de la desigualdad de las penas y de los premios. Es decir que las penas y los premios que nos son propuestas por Epicuro son pequeñísimas, como las que no traspasan los confines de la vida. Aquellas que son propuestas por los defensores de la Providencia son eternas y por consecuencia grandísimas. De lo que se sigue que la felicidad de Epicuro está apoyada sobre una red y la de los que admiten la Providencia está fundada sobre sólido diamante”<sup>83</sup>.

De manera singular y en esta misma lección Caloprese asimila la obra de aquellos que niegan que el hombre sea naturalmente sociable a “la de ciertos hombres envidiosos y malignos, que se deleitan con el daño ajeno y envidian la felicidad de los otros, a la vez que sólo gozan introduciendo discordia y enemistad entre los ánimos más concordes y unidos”<sup>84</sup>. Así él repite su propia acusación contra aquellos que “se las ingenian para esparcir el germen de la discordia en todos los órdenes de personas” y de “impedir el reposo y la tranquilidad del mundo” con estas “máximas tan lejanas de la humanidad”<sup>85</sup>. En realidad ninguno puede “sin sentir que se le arranca el corazón del pecho [...] imaginarse que vive en unas condiciones tan malas como aquellas que ellos atribuyen al estado de naturaleza”<sup>86</sup>.

Debe subrayarse, por último, el nexo entre idolatría y superstición, por un lado y por otro la necesidad de “implorar la ayuda imprescindible para evitar el mal que se aborrece o para obtener el bien que se desea”<sup>87</sup>. Es además importante subrayar que estas pasiones, también para Caloprese, presienten una estrecha relación con los sentidos porque “naciendo nosotros inmersos en los sentidos y no adquiriendo el uso de la razón sino al cabo de muchos años [...], por mucho tiempo estamos obligados a concebir sólo cosas corpóreas”<sup>88</sup>.

Finalmente no falta en su discurso una referencia a la gloria que, a su parecer,

“reside totalmente en poder de los hombres, los cuales no la otorgan sino a aquellos que se dejan estimar por los beneficios y los afectos hacia los demás. Este

beneficio y afectuosidad no pueden de ninguna manera convivir con la máxima de que los hombres son todos malos”<sup>89</sup>.

### LAS PASIONES EN HOBBS...

Respecto de Hobbes será suficiente recordar aquí las referencias contenidas en las “cartas dedicatorias” antepuestas al *De cive* y los capítulos IX de los mismos *Elementos* y el VI del *Leviathan*, enteramente destinados a un examen profundo de las pasiones<sup>90</sup>. Hobbes, en realidad, reconduce el comportamiento de los individuos y de los diversos grupos sociales (parlamento, pueblo, predicadores) a las diversas pasiones, que resume en los dos sentimientos fundamentales de hipocresía y de presunción, causa de todas las especies de injusticia y de locura.

También para Hobbes el estado de naturaleza está dominado por “un continuo temor” por el “peligro de una muerte violenta”. En realidad, en tales condiciones, la “vida del hombre es solitaria, pobre, mezquina, brutal y corta”; el “temor a la muerte” dispone a los hombres para la paz<sup>91</sup>.

Sobre este sentimiento fundamental, Hobbes se había ya detenido en las páginas iniciales del *De Cive*, donde afirma:

“3. La causa del miedo mutuo consiste, en parte, en la igualdad natural de los hombres, y en parte en su voluntad de agredirse mutuamente. Por lo cual no somos capaces ni de esperar de los otros la seguridad ni de proporcionárnosla nosotros mismos [...].

4. En el estado de naturaleza se da en todos una voluntad agresiva, pero no se da por la misma causa, ni es igualmente condenable [...].

7. Así pues, entre tantos peligros, el precaverse de las amenazas que a diario acechan a todos por la codicia natural de los hombres no es en absoluto censurable, porque no podemos obrar de otro modo. Todos se ven arrastrados a desear lo que es bueno para ellos y a huir de lo que es malo, sobre todo del mayor de los males naturales que es la muerte; y ello por una necesidad natural no menor que la que lleva la piedra hacia abajo.

12. Si a la inclinación natural de los hombres a dañarse unos a otros, que procede de sus pasiones y en particular de su vana estimación, se añade el derecho de todos a todo, por lo cual uno invade con todo derecho, y el otro con todo derecho resiste, de lo cual se originan perpetuas sospechas y celos de todos contra todos, y se añade además la dificultad de detener a los enemigos [...] no se puede negar que el estado natural de los hombres antes de la formación de la sociedad fuera la guerra y no cualquier guerra sino la de todos contra todos [...].

13. Fácilmente se deduce lo poco idónea que es la guerra perpetua para la conservación tanto del género humano como de cada hombre”<sup>92</sup>.

### ...Y EN VICO

Al igual que el filósofo inglés, tampoco Vico tiene frente a las pasiones una actitud condenatoria; sino francamente positiva desde el momento que les asigna un papel fundamental: en realidad, como afirma en los siguientes axiomas, no es necesario violentar las pasiones

sino enderezarlas al bien: “La filosofía, para ayudar al género humano, debe aliviar y regir al hombre caído y débil, no forzar su naturaleza ni abandonarlo a la corrupción”<sup>93</sup>. Las afirmaciones que siguen completan lo enunciado sintéticamente en el axioma arriba citado:

“Este axioma aleja de la escuela de esta ciencia a los estoicos, quienes quieren el amortiguamiento de los sentidos y a los epicúreos que hacen de ellos regla [...] En cambio admite a los filósofos políticos, y principalmente a los platónicos, los cuales convienen con todos los legisladores en estos tres puntos principales: que existe la providencia divina, que se deben moderar las pasiones humanas y hacer de ellas virtudes...”<sup>94</sup>.

### LIBRE ARBITRIO

Caloprese revela agudamente el egoísmo implícito en las modernas teorías individualistas: en realidad, el hombre, “absoluto señor de todas sus operaciones y [...] y obligado sólo a obedecer a su propio querer y a su propia utilidad”<sup>95</sup>, no es “apto para amar a los otros sino sólo a sí mismo” y, en cuanto tal, “despoja(do) de todo amor hacia los otros hombres”, le resultan más convenientes las selvas y los montes”<sup>96</sup>.

Es evidente que para el autor, “aquella idea de independencia y de señoría sobre todas las cosas [...] sea un principio de ruina y de miseria” porque la satisfacción de los deseos sigue un largo recorrido de infinitas fatigas y de infinitos temores [que] frecuentemente dejan [al hombre] prisionero de la desesperación y del arrepentimiento”, esto es en “el estado más miserable que pueda estar un hombre”<sup>97</sup>.

El libre albedrío es reconducido por Caloprese a la naturaleza como “orden”<sup>98</sup>: esto es una “firme y constante voluntad de vivir y de obrar según los dictámenes de la razón”; en este contexto él retoma el motivo neoplatónico de la unión de la mente del hombre con Dios y, sucesivamente, la doctrina estoica de la virtud<sup>99</sup>.

También Hobbes había observado que “en el estado natural de la humanidad, un poder cierto e irresistible da el derecho de señorear y comandar a aquellos que no pueden oponer resistencia, de tal modo que en la omnipotencia, por esta razón, se encuentra implícito esencialmente e inmediatamente el derecho a hacer cualquier cosa”<sup>100</sup>, mientras que en el *Leviatan*, él había afirmado que “el puro estado de naturaleza, es decir de absoluta libertad, en el que no hay soberanos ni súbditos, es una anarquía y una condición de guerra”<sup>101</sup>.

### CONATO

En el ámbito del análisis sobre las pasiones Caloprese señala al conato, o sea a la capacidad que tienen los hombres de enderezar al bien las pasiones: Él sostiene que aunque “en nosotros haya un animo inclinado al mal” esta disposición “no es tanta ni tal que no pueda ser vencida y superada por una razón potente y poderosa”; o sea, afirma que “en los hombres albergan algunas semillas de virtud, las cuales, regadas con la disciplina, con buenos recuerdos y con la razón<sup>102</sup>, pueden transformarse de malas en buenas”. En breve, los hombres pueden “abandonar su culpabilidad” justamente porque pueden sofrenar “el ímpetu de su apetito irracional”<sup>103</sup>.

En las conclusiones de esta tercera lección, Caloprese no excluirá que también aquellos que tienen la mente “ofuscada” por los sentidos puedan obrar rectamente gracias a la

presencia en ellos de un “resplandor de la razón”<sup>104</sup>. Brevemente: “que en nosotros haya una inclinación que nos conduce al bien es una opinión, que ha estado siempre y en todo el mundo sostenida por la razón y por la autoridad tanto divina como humana, si es que en nosotros hay un vigor o una inclinación que nos conduce al bien”<sup>105</sup>.

Inmediatamente después él llega a la conclusión que moderar las pasiones no es sólo un principio válido para los individuos sino algo sobre lo que se fundan también las comunidades políticas<sup>106</sup>, un principio que, entre otros, se manifiesta como limitación al deseo de apropiarse de las cosas ajenas. En este contexto, Caloprese identifica a la república romana como un modelo histórico válido “para todas las repúblicas” y “para todas las monarquías que han existido en el mundo”<sup>107</sup>:

“ninguna ciudad, ningún reino, ninguna república puede mantenerse en estado de felicidad y grandeza, no nace de otra fuente que de la moderación de los deseos: así como la guerra y la discordia sólo se mueven por el ansia de poseer lo ajeno. Entonces, si la virtud es lo que atempera y corrige los deseos de los hombres y los dispone de tal modo que no aspiran a las cosas ajenas, sino que los lleva prontamente a ocuparse de sus propias cosas y la vida misma en pro de los amigos y de la comunidad, por necesidad se quiere conceder que la virtud y no otra cosa es lo que permite mantener las ciudades y los reinos en estado de felicidad y de grandeza”<sup>108</sup>.

#### EL CONATO EN HOBBS Y VICO

Ambos filósofos ligan las pasiones al conato, esto es a la capacidad del hombre de transformar los vicios en virtud, o sea de gobernar las pasiones para enderezarlas al bien de la sociedad. Hobbes afirma en los *Elementos*:

“Este movimiento en el que consiste el placer y el dolor es también una solici-tación o provocación, o un acercarse a las cosas que placen o alejarse de las que desagradan. Y esta solici-tación es el conato inicio interno del movimiento animal, que cuando el objeto agrada se llama apetito y cuando desagrada se llama aversión”<sup>109</sup>.

En Vico el conato es expresión de aquella libertad humana que constituye el otro principio sobre el que se funda la *Scienza Nuova* (además de la providencia); esta capacidad del hombre de transformar los vicios en virtud permite al napolitano oponerse tanto a la moral de los epicúreos, fundada sobre la búsqueda del placer, como a la de los estoicos, que quie-ren la represión de los sentidos. En particular, es propio de esta capacidad de transformar los vicios en virtudes que permite a los primeros *bestioni* errantes, aterrados ante el rayo, dar comienzo al proceso de civilización y es la causa del pudor. Sobre esta metamorfosis de las pasiones en virtudes se detiene Vico en los siguientes párrafos: 132; 133 y 136, en el primero de los cuales afirma:

“La legislación considera al hombre tal cual es, para hacer buen uso de él en la sociedad humana. Así de la ferocidad, de la avaricia y de la ambición, que son



los tres vicios que se encuentran en todo el género humano, nace la milicia, el comercio y la corte, y de ahí la fortaleza, la opulencia y la sabiduría de las repúblicas; y a partir de estos tres grandes vicios, que destruirían a la generación humana sobre la tierra, surge la felicidad civil”<sup>110</sup>.

Mientras que en el párrafo 1098 lo define como un “poner freno a los movimientos corporales de la concupiscencia y darles otra dirección, que, no viniendo del cuerpo, debe ser de la mente y en consecuencia propio del hombre”, en uno de los tantos axiomas de la misma obra él establece que “el hombre tiene libre albedrío, aunque débil, para hacer de las pasiones virtudes; pero es ayudado por Dios naturalmente con la divina providencia...”<sup>111</sup>.

Entonces también para el napolitano el conato está ligado a las pasiones del hombre y tiene la función de contener “el ímpetu del movimiento corpóreo de la libido”, o sea de “poner freno a los movimientos de la concupiscencia y darles otra dirección”<sup>112</sup>. Y es propio de esta acción de dirección, por la cual las pasiones se transforman en virtud, que Vico alude en el párrafo 340 de la *Scienza nuova*:

“Por tanto, debemos retroceder a una metafísica vulgar [...] y desde ella repetir el pensamiento espantoso de alguna divinidad que puso modo y medida a las pasiones bestiales de tales hombres perdidos y las convirtió en pasiones humanas. De ese pensamiento debió nacer el conato, que es propio de la voluntad humana, de poner freno a los movimientos impresos en la mente por el cuerpo, sea para aquietarlos totalmente, que es el caso del hombre sabio, o al menos darles otra dirección para su mejor uso, caso del hombre civil. Este frenar el movimiento de los cuerpos es un efecto de la libertad del albedrío humano y por tanto de la voluntad libre”.

En otro lugar de la *Scienza nuova* Vico fija de modo ejemplar la función desarrollada por el conato justo en el momento en que, luego de los rayos, se inicia el proceso de civilización de la humanidad.

“Comenzó, como debe la virtud moral por el conato, con el que los gigantes fueron encadenados bajo los montes por la espantosa religión de los rayos, y pusieron freno al vicio bestial de andar errando como fieras por la gran selva de la tierra, y se acostumbraron, contrariamente a lo que hacían, a permanecer en aquellas tierras escondidos y quietos; de ahí que seguramente se convirtieran después en los autores de las naciones y en los señores de las primeras repúblicas [...]. Con el conato, además, comenzó a despuntar en aquellos la virtud del espíritu, conteniéndose de ejercitar su libido bestial a cielo abierto, del cual tenían un miedo enorme; y cada uno arrastró consigo una mujer dentro de las grutas y tenerlas dentro como perpetua compañía de sus vidas, y así usaron con ellas del acto carnal a cubierto, escondidos, o sea, con pudor [...]. El cual después del de la religión, es el otro vínculo que conserva unidas las naciones, así como la audacia y la impiedad son las que las arruinan”<sup>113</sup>.

## UTILIDAD

Brevemente expuesto, lo que obliga al hombre a buscar a los otros hombres es la persecución de la propia utilidad.

“En cuanto al fin por el cual los hombres se mueven a obrar, están obstinados en sostener que, sin ninguna excepción, todos son tristes y malvados y que no tienen ninguna afección hacia los bienes del ánimo, que lo que el hombre hace, lo que piensa, lo que desea se debe sólo a la propia utilidad. La virtud, la honestidad, la piedad, con todo lo bello que tiene el mundo en cuanto a las costumbres, no es otra cosa que mera invención para engañar a los tontos”<sup>114</sup>.

Los textos citados encuentran una confirmación ulterior en otras argumentaciones particularmente significativas, como por ejemplo:

“el camino para ser amados y apreciados en el mundo –afirma él– no es mostrarse a hombres que se creen libres de toda ley, sino el hacerse conocer por fieles y honestos, por juiciosos y por ayudar a los amigos en sus necesidades. Por lo que toda razón quiere que los hombre amen y estimen a aquellos de los que pueden esperar alguna utilidad y no de aquellos que no puedan esperar otra cosa que daño, como es necesario que sean aquellos que hacen profesión de haberse sacudido todo yugo”<sup>115</sup>.

En otras palabras, para el autor, en un atento análisis, la sociedad se revela más ventajosa de la mera persecución de la utilidad, aunque no se excluye que los hombres “difícilmente encuentren que sea constante el ejercicio de la virtud” y aunque “algunas veces lo útil lucha contra lo honesto, por lo general lo útil no permanece victorioso”; que la virtud no se consigue sin una larga disciplina y sin una gran fortaleza de ánimo”, todas “cosas tan ciertas que no necesitan ser enseñadas por nadie” porque “son verdades de las que no se ha tenido nunca ninguna duda”<sup>116</sup>. En otra parte, Caloprese distingue “una utilidad intrínseca, que es la que nace de la satisfacción interna del ánimo, que es la verdadera y única utilidad que puede ser deseada por todos los hombres que no quieren inquietarse con los daños” de una “utilidad extrínseca, que consiste en la posesión de muchos bienes, acompañada del esplendor de la gloria y de la estima de los hombres”<sup>117</sup>.

Él se detiene luego en las relaciones entre el deseo de gloria y el deseo de lo útil: a su parecer, tal deseo implica no la utilidad sino la sociabilidad del hombre; no obstante que se pueda desear la “gloria a fin de obtener lo útil”, él cree que el verdadero motivo sea el de buscar en aquel particular “útil que nace de la estima de los hombres”<sup>118</sup>; porque “no se busca lo útil más que para la vida” y concluye “que la gloria se desea aunque no se obtenga de ella ninguna utilidad”<sup>119</sup>. A tal fin, él reconduce la misma aspiración a la gloria al dictamen «de la naturaleza y de la razón [...] las cuales nos imponen que todas nuestras acciones deban dirigirse al bien común”<sup>120</sup>.

Pero, como ya hemos dicho, la utilidad no es sólo un principio válido para los individuos sino algo que desempeña un papel fundamental en las comunidades políticas<sup>121</sup>.

### LA UTILIDAD EN HOBBS...

En el *Del ciudadano* Hobbes había identificado en la utilidad aquello que caracteriza constantemente las relaciones entre los individuos en sociedad:

“si [los hombres] se ponen de acuerdo [...] para comerciar, afirma él, cada uno no se interesa por el socio sino por sus propios bienes. Si entran en contacto por los deberes del oficio, nace una amistad puramente formal, que tiene más de temor recíproco que de afecto: donde puede surgir eventualmente una facción, pero nunca una verdadera simpatía. Si se acercan el uno al otro, por recreación o con el fin de divertirse, usualmente cada uno termina por complacerse en el enfrentamiento burlón con los otros. Estas son entonces las verdaderas delicias de las reuniones a las que estamos llevados por naturaleza, esto es los sentimientos innatos de todo ser animado [...]. En suma es claro por experiencia a quienquiera que considere internamente las cosas humanas, que toda asociación espontánea de gentes nace o de la necesidad recíproca o del deseo de satisfacer la propia ambición”<sup>122</sup>.

### ...Y EN VICO

Es sabido que Vico asume una posición crítica no sólo frente a Hobbes, sino también frente a Grocio, Selden, Pufendorf, Epicuro, Maquiavelo, Spinoza y otros, todos culpables, según dice, de haber considerado a la utilidad “causa” y no “ocasión” del origen de la sociedad; ya en la *Sinopsis del Diritto Universale* el napolitano había afirmado:

“Los escépticos Epicuro, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Bayle y otros consideraron al hombre sociable por utilidad, la cual partía de la necesidad y del temor, ya que no advirtieron que una cosa son las causas y otra las ocasiones de las cosas. Las utilidades cambian pero la igualdad de estas debe ser eterna y no pudiendo ser el temporal la causa de lo eterno, ni el cuerpo producir lo abstracto, la utilidad es el evento por el que se despierta en la mente del hombre la idea de igualdad, que es la razón eterna de lo justo”<sup>123</sup>.

Sin embargo, más allá de los tonos polémicos, Vico mismo atribuye a la utilidad una función no marginal: ella es condición –y al mismo tiempo expresión– del libre arbitrio humano, el otro principio sobre el que se funda la propia *Scienza nuova*; en el *De uno* el filósofo había afirmado:

“Nacido principalmente para comunicar socialmente la verdad y cultivar la razón, él [el hombre] está hecho igualmente para poner en comunidad las utilidades, siguiendo en ello a la verdad y la razón [...]. Entonces el hombre está destinado por la naturaleza a comunicar con los otros hombres las utilidades, siguiendo las reglas determinadas por la equidad: la sociedad es la comunidad de las utilidades”<sup>124</sup>.

Análogamente, en la versión definitiva de la *Scienza nuova* el observa: “Los primeros socios que propiamente son compañeros a los fines de comunicarse entre ellos la utilidad”.

Ya en la “Idea de la obra” Vico delinea, a nuestro juicio de modo exhaustivo, el papel desempeñado por la utilidad en los acontecimientos humanos:

“Proveyendo a la cual [a la naturaleza de los hombres] Dios ha ordenado y dispuesto las cosas humanas, de tal manera que los hombres, caídos con entera justicia a causa del pecado original, intentando casi siempre hacer todo lo distinto e incluso todo lo contrario, por aquellas mismas diversas y contrarias vías, por la utilidad misma fueron empujados como hombres a vivir con justicia y a conservarse en sociedad”<sup>125</sup>.

Finalmente, siempre en la *Scienza nuova* de 1744, con expresión lapidaria, Vico afirma que “los hombres llegan naturalmente a la razón de los beneficios, cuando descubren cómo conservar o conseguir buena y gran parte de la utilidad, que son los beneficios que se pueden esperar en la vida civil”<sup>126</sup>.

Particularmente interesante es el párrafo 341 en el cual se puede rastrear una consideración más positiva de la utilidad:

“los hombres, debido a su naturaleza corrupta, están tiranizados por el amor propio, por el que casi no siguen más que la propia utilidad; por lo que ellos, queriendo todo lo útil para sí y nada para el compañero, o pueden poner en acción [conato] las pasiones para enderezarlas con justicia. De aquí establecemos que el hombre en estado bestial ama sólo su salvación; cuando una mujer engendra hijos, ama su salvación con la de las familias; llegado a la vida civil, ama su salvación con la de las ciudades; extendidos los imperios sobre los demás pueblos, ama su salvación con la salvación de las naciones; unidas las naciones en guerras, paces, alianzas, comercios, ama su salvación con la de todo el género humano: en todas estas circunstancias el hombre ama principalmente su propia utilidad”<sup>127</sup>.

## OTROS TEMAS

Señalaremos brevemente otros temas presentes en las lecciones de Caloprese, temas sobre los que Hobbes y Vico centraron su atención, por los cuales remitimos al lector a las notas al pie.

Afrontando el tema que se había propuesto, esto es el origen de los estados, Caloprese subraya como según estas doctrinas la causa de semejante falta de sociabilidad deba identificarse en el pecado original<sup>128</sup>, con evidentes referencias a Hobbes, cuyo pensamiento parece casi aceptar, él observa cómo

“por otra parte, porque la inclinación que tenemos a la avaricia, a la ambición y a los placeres del sentido nos vuelven injuriosos y dispuestos a ofendernos mutuamente, para dejar de vivir continuamente en guerra, en discordia y temiendo por la propia salud, los hombres han estado obligados a constituir una persona por encima de ellos con la autoridad para hacer las leyes y de imponer penas y premios, a fin de obligar a todos a mantenerse entre los límites de la jus-

ticia y de la honestidad, que es lo que constituye a la naturaleza de los imperios”<sup>129</sup>.

Singular es entonces, el modo en que también para Caloprese el papel desempeñado por la religión se funda sobre el *consensus omnium* porque la obra por ella desarrollada es “visible a todos los hombres de todas las naciones del mundo”<sup>130</sup>. Señalando aquí el papel inhibitorio que “el temor al castigo” ejercita sobre los hombres “menos buenos”, él desarrolla algunas argumentaciones que valora mediante la autoridad de los “antiguos filósofos” y la “opinión universal del mundo”; en realidad él se pregunta:

“Qué razón habría podido inducir a tantos pueblos de tantas y tan diversas naciones a abrazar una ley tan severa y tan contraria a la propia utilidad, si por ella se hubiese creído que amar otra cosa que el propio interés fuese algo totalmente imposible”<sup>131</sup>.

Principio, entre los otros, “que nos han enseñado todos los concedores de las cosas humanas”. Es interesante notar cómo, entre los diversos argumentos, Caloprese señala a aquél que constituirá un principio fundamental de la *Scienza nuova*, según el cual el derecho natural no fue enseñado por una nación a otra, sino que se originó de un sentido común a todas las naciones.

Finalmente, resulta de cierto interés la referencia de Caloprese al lenguaje como capacidad que nos es dada por la naturaleza para “conservar la sociedad”<sup>132</sup>, argumentación que el autor introduce en la segunda lección, después de numerosos ejemplos de sociabilidad natural traídos del mundo animal.

## CONCLUSIONES

Resultan ser numerosos los temas discutidos por Caloprese y luego puestos por Vico en el centro de su propia investigación filosófica: la providencia, presente en las cuatro lecciones de Caloprese y entendida por él no como dogma religioso sino, principalmente, como principio y fundamento del actuar de los individuos y de la realidad toda, a la naturaleza vista como orden, desde el conato hasta el lenguaje por no decir del continuo recurso a los ejemplos históricos como señalamos en las tesis ya expuestas; recordemos también el pasaje de las selvas y los bosques a la vida civil; la crítica al utilitarismo y la importancia atribuida al ingenio y a la imaginación fantástica.

Como premisa, no hemos intentado afirmar una presunta dependencia de Vico respecto de Caloprese sino señalar cómo los temas mencionados fueron el centro del debate cultural napolitano en aquella época. De nuestra investigación nos parece que emerge, de todos modos, un dato irrefutable: Vico se inserta plenamente en el ámbito de las discusiones de su tiempo aún cuando luego elabora soluciones de otro espesor filosófico que lo colocan por encima de sus propios contemporáneos.

Múltiples son las referencias a autores antiguos y modernos: de Platón a Descartes, de Polibio a Tácito, frecuentes son las menciones a Epicuro y a Maquiavelo, en particular a este último cuando alude a la “malicia” y a la “simulación”. Sin embargo, el interlocutor principal de Caloprese parece haber sido Hobbes: del *homo homini lupus* y del *bellum omnium*

*contra omnes* a la atención por las pasiones, en particular por el temor, al carácter insostenible del estado de naturaleza y a la consiguiente necesidad de crear un poder que dé seguridad a los individuos, en las cuatro lecciones nos encontramos frente a una singular presencia de tantas temáticas “hobbesianas” que, creemos, confirman nuestra hipótesis inicial.

[Trad. del italiano por Alberto M. Damiani]

## NOTAS

1. *Dell'origine dell'imperi* del signor GREGORIO CALOPRESE, in: *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*, a c. de Michele Rak para el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, 2000; han sido editados los volúmenes I [pp. 599] y III [pp. 359] que contienen respectivamente los manuscritos 9110 y 9221 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Las lecciones de Caloprese están en las pp. 3-48 del manuscrito madrileño y en las pp. 7-48 de la edición moderna.

2. En realidad a ello hace referencia el mismo Hobbes el cual, en el *Leviatán*, afirma que “forza e frode sono in guerra (nello stato naturale di guerra reciproca) le due virtù cardinali”; trad. ital. a cura di M. Vinciguerra, Bari, Laterza, 1974, I, XIII, p. 110; a esto se refiere Vico en el párrafo 121 de la *Scienza nuova* del 25 a proposito del origen de los reinos, en donde, polemizando con Epicuro, él opone la obra de la providencia “non d'altrui frode o forza ebbero origine i regni [...] ma povidencia gli oppone l'opera della provvidenza dalla Provvidenza per mezzo delle religioni...”. El tema de la fortuna es aquel en el cual la referencia crítica a Maquiavelo nos parece más evidente. “Dopo aver tolto [l'uomo] in cotal guisa dalla soggezzione di tutte le leggi, han cercato di metterlo al di su della fortuna e di tutti i suoi beni, con darci a credere che gli uomini abbiano tutti gl'istromenti per sollevarsi a qualsivoglia grandezza e che, con l'industria, colla di[li]genza e, per dir meglio, coll'astuzia e col sapersi avvalere a tempo ed a luogo dell'inavvedutezza degli altri, si può pervenire a qual grado si vuole, perché, come essi dicono, gli uomini sono facili a lasciarsi raggirare e, per consequente, a servire per istromenti degli altrui disegni “[*op. cit.* p. 9].

3. “E Obbes dopo Macchiavello ed entrambi dopo Epicuro, per l'ignoranza di tai principi trattarono dell'altra metà con empietà verso Dio, con iscandalo verso i principi e con ingiustizia verso le nazioni...”; G. VICO, *Principi di una Scienza nuova*, 1725, in *Opere Filosofiche* a c. P. CRISTOFOLINI, Sansoni, Firenze, 1971, cpv. 269; “Adunque, di fatto è confutato Epicuro, che dà il caso, e i di lui seguaci Obbes e Macchiavello; di fatto è confutato Zenone, e con lui Spinosa, che danno il fato; al contrario, di fatto è stabilito a favor de' filosofi politici, de' quali è principe il divino Platone, che stabilisca le cose umane la provvidenza” *Scienza nuova* 1744 in *Opere*, a c. A. BATTISTINI, Mondadori, Milano, v.I, § 1109.

4. Como recuerda en el escrito autobiográfico el napolitano frecuentó aquella Academia: “onde, poichè era cominciata a salire appo l'ordine de' nobili in somma riputazione la più colta letteratura, il Vico, spintovi di più dall'onore di essere stato tra tali accademici annoverato, tutto applicassi a professare umane lettere”; G. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, in *Opere*, a c. A. BATTISTINI, cit., vol. I, p. 28.

5. “Frattanto il duca di Medinaceli vicerè aveva restituito in Napoli il lustro delle buone lettere, non mai più veduto fin da' tempi di Alfonso di Aragona, con un'accademia per la sua erudizione del fior fiore de' letterati propostagli da don Federico Pappacoda...”; G. VICO, *Vita...*, cit., p. 28; sobre la importancia de la Academia y sobre la bibliografía que reconstruye sus vicisitudes, véase las nota del mismo Battistini a la p. 1269 del volumen II.

6. “Gregorio Calopreso, gran filosofo renatista, a cui il Vico fu molto caro”; G. VICO, *Vita scritta...*, cit., vol. I, p. 22; sobre Gregorio Caloprese: cfr también la nota redactada por Battistini en el vol II, p. 1260; se encuentran también indicaciones en la *Bibliografía vichiana*, a cargo de B. CROCE, Ricciardi, Napoli, 1947-48, pp. 93, 176, 694, 760, 866.

7. GREGORIO CALOPRESE, *Dell'origine*, cit., p. 7

8. *Ibid.*; con tal propósito él agrega: “non so per qual pensiero avverso al genere umano, avendo tolto tutti i legami della società, si sono inoltrati a corrompere tutta la scienza del viver civile” (*ibid.*); y éste es uno de tantos lugares en los cuales la alusión a Hobbes nos parece evidente; explícita es en cambio la referencia a Polibio, para la cual remitimos a la conclusión de la *Scienza nuova* 1725: “Sì di fatto è convinto Polibio che, se non fussero state al mondo religioni, non sarebbero stati al mondo filosofi: tanto è vero il suo detto che, se fussero al mondo filosofi, non sarebbe bisognò di religioni!”; G. VICO, *Opere Filosofiche*, cit., p. 329.

9. *Ibid.*, p. 8.

10. En realidad “non si può esser felice e vivere con tranquillità d’animo, anche secondo il mondo, se non quando s’osservano le leggi dell’onestà e della virtù, che è l’istesso che vivere in quella maniera che richiede l’esser soggetto alla divina Provvidenza”; *op. cit.*, pp. 11-12.

11. Singular es el juicio sobre Epicuro expresado por Caloprese en este lugar, un juicio que se aparta de aquel muy superficial, expresado por Vico. Mientras este último tacha a la moral epicurea de hedonismo, para Caloprese, en cambio su “morale è così rigida e così severa che, per esser conforme alla morale cristiana, sembra che altro non le manc(a) che l’esser drizzata ad un buon fine, cioè a dire che si faccia per carità quel ch’ei vuol che facciamo per amor proprio”; *op. cit.*, p. 12.

12. CALOPRESE, *op. cit.*, p. 14.

13. *Ibidem.*

14. *Ibid.*, p. 15: “io non so concepire per qual pensiero Lucrezio [*De rerum natura*, 3.62 ss.] s’indusse a celebrare Epicuro come quello che haveva liberato il genere humano da una gran calamità, con haver procurato di togliere dalle menti degli uomini la opinione, che è in tutti, che il sommo Dio tenga cura delle loro operazioni. Egli più tosto dovea esser vituperato come distruttore di ogni bene e turbatore di ogni felicità ed altresì come un autore il quale insegna cose repugnanti a’ suoi principii”. [*ivi*]; en la *Vita Vico* recuerda su propia decisión de aprender la filosofía de Epicuro a través del poeta “si era cominciata a coltivare la filosofia di Epicureo sopra Pier Gassendi, e due anni dopo ebbe novella che la gioventù a tutta voga si era data a celebrarla; onde in lui si destò la voglia di intenderla sopra Lucrezio”; en GB VICO, *Vita*, in *Opere*, a c. de Andrea Battistini, cit., pp. 18-9.

15. *Ibidem.*

16. *Ibid.* p. 23

17. *Ibid.* p. 45; al identificar ‘provvidenza’ y ‘natura’ él se vale de la siguiente afirmación del *De vita beata*, de Seneca: “Rerum Naturae assenti[or] ad illius legem exemplumque formari sapientia est” [3.3]; señalemos cómo la síntesis de ciencia “moral y civil” y la referencia a Dios como “causa primera y universal” de todo estarán luego en el centro de la reflexión viquiana. En otra página, el autor valora su propia tesis con la autoridad de algunos filósofos e historiadores de la antigüedad: “Questo è il principio di tutte le miserie e di tutt’i mali della nostra vita, la qual cosa essendo stata conosciuta da Pitagora, da Socrate, da Platone, da Xenofonte, da Polibio, da Seneca, da Epitteto, da Plutarco e dai più saggi filosofi del Paganesimo, con somma utilità del genere umano, hanno posto ogni industria in divertire la mente dalla soverchia applicazione che ha verso cotal’oggetti ed, obligandola a riflettere all’eccellenza de’ beni dell’animo”; *ibid.*, p. 13. Refiriéndose a la Providencia como uno de los principios sobre los que él había fundado su propio sistema, interpretado malevolamente por los críticos de Leipzig como “figmentum ad pontificiae Ecclesiae”, Vico, en las *Vici vindicie*, había subrayado con fuerza el carácter “teorético” de la Providencia: como sostén de esta interpretación él se había valido de la autoridad de Platón, Cicerón y de los juristas romanos. Sobre esto cfr: F. RATTO, “Motivi di una rilettura delle *Vici Vindiciae*”, in *Da Napoli a New York. L’itinerario Vichiano di Giorgio Tagliacozzo*, a c. de F. RATTO, Edizioni Sestante, Ripatransone (AP), 1999, pp. 64-78.

18. “Da queste leggi, per la medesima ragione, s’apprende ch’e’ sudditi deono intendere con tutto il loro potere alla custodia de’ capi e delle membra principali delle loro comunità, che sono le persone de’ principi, appo i quali risiede il governo. Da queste leggi s’impara che ‘l disubedire agli ordinamenti de’ capi delle repubbliche è l’istesso che rompere il vincolo della comunità. Da queste leggi s’impara che tutta la cura di chi governa non dee essere intesa che al bene del comune”; *cit.* p. 45.

19. *Ibid.*, p. 47.

20. *Ibid.*, p. 23.

21. “Misera condizione degli uomini, se eglino non si governassero con altre leggi, con altri costumi e con altre inclinazioni che con quelle che a dispetto della natura ci vengono da costoro attribuite. Qual sarebbe la nostra vita, se la divina Provvidenza, nel formarci, non si fosse servita di altre massime che delle loro? Egli è ben grande l’ambizione dell’uomo, io no’l niego, ma per molto che costoro si studino d’ingrandirla e di fomentarla non posso persuadermi che possa giugnere a partorire effetti sì lontani dalla ragione e dall’umanità. Per molto ch’essi si affaticano di empire le nostre menti di sospetti e di pericoli, non potranno già mai indurle a vestirsi di una costituzione di animo che le renderebbe orribili a se medesime, non che a gl’altri” (*ibid.*).

22. *Ibid.*, p. 14

23. *Ibid.*, p. 15.

24. *Ibidem.* Debe advertirse que aquí Caloprese alude polémicamente a “novelli politici” entre los cuales, a nuestro parecer, se encuentra Hobbes.

25. *Ibid.*, p. 16.



26. *Ibid.*, p. 11. También para Vico la religión constituye el fundamento de todo consorcio civil: “nello stato eslege la provvidenza divina diede principio a’ fieri e violenti di condursi all’umanità ed ordinarvi le nazioni, con risvegliar in essi un’idea confusa della divinità, ch’essi per la loro ignoranza attribuivano a cui ella non conveniva; e così, con lo spavento di tal immaginata divinità, si cominciarono a rimettere in qualche ordine.” *Sn44*, § 178; en el parágrafo 923 se lee: “Perçiò la provvidenza dispose che le prime genti, per natura feroci, fussero persuasi di sì fatta loro religione, acciocchè si acquetassero naturalmente alla forza, e che, non essendo ancor capaci di ragione, estimassero la ragione della fortuna...”; finalmente: “in quest’opera [*Sn44*] appieno si è dimostrato che sopra la provvidenza ebbero i primi governi del mondo per loro intiera forma la religione, sulla quale unicamente resse lo stato delle famiglie; indi, passando a’ governi civili eroici ovvero aristocratici, ne dovette essa religione esser ne la principal ferma pianta; quindi, inoltrandosi a’ governi popolari, la medesima servi di mezzo a’ popoli di pervenirvi; fermandosi finalmente ne’ governi monarchici, essa religione dev’essere lo scudo de’ principi” (*Sn44*, § 1109).

27. *Ibid.*, p. 11; Vico, en la *Sn44*, afirmará que “idee comuni nate tra popoli tra essoloro non conosciuti, debbono avere un qualche motivo di vero”.

28. *Ibid.* p. 13.

29. Sobre la importancia de la religión en Hobbes y Vico, véase F. RATTO, *Materiali per un confronto: Hobbes – Vico*, Guerra Edizioni, Perugia, 2000.

30. Vico define como “pia et liberalia ingenia” a los jóvenes a los que estaba dirigida su cuarta oración: G. VICO, *Orazioni inaugurali*, in *Opere Filosofiche*, cit. p. 751.

31. G. VICO, *Notae in Acta eruditorum lipsiensia* [conocidas también como *Vici vindiciae*], en *Opere Filosofiche*, cit., p. 343. [Cfr. trad. esp. de F. Navarro en el presente volumen de *Cuadernos sobre Vico*].

32. En su *Autobiografía* el filósofo afirma haber interrumpido el comentario de la obra de Grocio, *De jure belli ac pacis*, poichè “non conveniva ad uom cattolico di religione adornare di note opera di autore eretico”; cit. p. 29. Es evidente que la oposición de Vico a Grocio se funda sobre cuanto éste había afirmado en el parágrafo XI de los Prolegómenos de su obra: “Et haec quidem diximus locum aliquem habentem etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana...”; afirmación ésta que, en realidad no puede considerarse original porque había sido afirmada siglos antes por Gregorio da Rimini y repetida luego por Gabriel Biel. Véase: G. FASSÒ, *La legge della ragione*, Bologna, 1964.

33. G. VICO, *Scienza nuova 1725*, in: *Opere Filosofiche*, cit., p. 175.

34. *Ibid.*, p. 176. Tal hipótesis había sido formulada en el *De jure naturae ac gentium* [II,II, 2]: “Ut igitur status naturalis faciem animo concipere quaemus, qualis is citra ulla subsidia et inventa humana, aut divinitus homini fuggesta futurus fuerat findendus nobis est homo undecumque in hunc mundum proiectus, ac sibi soli plane relictus citra omne subsidium humanum post nativitatem ipsi accidemo”.

35. G. VICO, *Carteggio*, XXVIII, cit. p. 181. F. Nicolini, en la nota ya citada subraya el carácter crítico de la *Scienza nuova in forma negativa* e del primer libro de la *Scienza nuova prima* tanto hacia los sistemas de los iusnaturalistas (Grocio, Selden y Pufendorf) como hacia los utilitaristas antiguos y modernos (estoicos, epicúreos, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Bayle y Locke).

36. G. VICO, *Carteggio*, XXXII, cit. p. 191.

37. ID., *Scienza nuova 1725*, cit., I, I, V, p. 175.

38. *Ibid.*, I, II, VII, p. 199; cfr. anche: I, I, VIII, p. 179; I, II, III, p. 190; I, II, V-VI, pp. 192-194; I, II, XV, p. 214; I, III, VIII e XI, pp. 262 e sgg..

39. Refiriéndose a la adivinación, Vico cree poder deducir también de ella significativas conclusiones, esto es que “vi sia provvidenza divina che governi le cose umane” y que “negli uomini sia libertà d’arbitrio”; *ibid.*, p. 172.

40. *Ibid.*, I,II, I, p. 188.

41. *Ibid.*, I,II, III, p. 259.

42. *Ibid.*, I,II, VII, p. 199. En la *Scienza nuova 1744* [p. 391] Vico afirma que la providencia es un “con-cetto innato degli uomini”; cfr. también las pp. 462-471 e 654.

43. G. VICO, *Vici...*, cit., p. 349.

44. *Ibid.*, p. 351.

45. *Ibid.*, p. 349.

46. *Ibid.*, p. 367.

47. CALOPRESE, *op. cit.*, p. 7

48. *Ibid.*, p. 8.

49. *Ibidem*.

50. *Ibidem*.
51. *Ibid.*, p. 12.
52. *Ibid.*, p. 9
53. *Ibidem*.
54. *Ibid.*, p. 10.
55. *Ibid.*, p. 27.
56. G. VICO, *Notae...*, cit., pp. 349 ss.
57. CALOPRESE, *op. cit.*, p. 11.
58. *Ibid.*, p. 8.
59. *Ibid.*, p. 21.
60. *Ibid.*; “Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum”.
61. *Ibidem*.
62. *Ibidem*.
63. *cit.* p. 24.
64. Evidentes son las referencias a las *Meditations* cartesianas: en particular a la IV; “Il falso per sua natura non può essere mai oggetto dell’intelletto. Egli, come quello che non ha niente di positivo e di reale che costituisca il suo essere, non ha niuna idea che lo dimostri. Si aggiugne a ciò che, essendo Iddio la prima et universal cagione di tutte le nostre idee, se elle per loro natura fossero destinate a dimostrare le cose differentemente da quelle che sono, Iddio sarebbe autore del falso, il che ripugna alla sua infinita bontà e veracità. Per la qual cosa verissima deve stimarsi l’opinione di coloro che ci hanno insegnato che tutto quello in che noi erriamo, giudicando falsamente delle cose, non è altro che un passaggio che fa la mente da quello che conosce a quello che non conosce, o pure, come a noi al presente giova di dire, è un’est[er]nazione o un dilatamento o un’applicazione di una verità conosciuta ad una cosa della quale non si ha niuna contezza.”; CALOPRESE, *cit.* p. 24.
65. *Ibid.*, p. 24; el autor agrega además que entre los hombres “difficilmente si trovi chi sia costante nell’esercizio della virtù” y que “quantunque volte l’utile contende con l’honesto, per lo più l’utile ne rimane vittorioso”; que “la virtù non si consegue senza una lunga disciplina e senza una gran fortezza di animo”, todas “cose così certe, che non bisognava che ci fossero state insegnate da niuno” perché “son verità delle quali non se n’è mai havuto alcun dubbio” (*ibidem*).
66. Ya en la tercera lacció Caloprese, para sostener su propia tesis, opone a “questi politici” al mismo Epicuro, a pesar de que éste había sostenido “che la virtù e l’onestà non siano desiderabili da se stesse, non pertanto ha negato che gli uomini non possano né debbano praticare esattamente tutte le leggi dell’onestà”.
67. *Ibid.* p. 38.
68. *Ibidem*.
69. CALOPRESE, *op. cit.*, p. 41.
70. G. VICO, *De Uno*, in *Opere Giuridiche*, a c. de P. CRISTOFOLINI, Sansoni, Firenze, 1974, CVII, 2, p. 128.
71. G. VICO, *De Constantia jurisprudentis*, in *Opere Giuridiche*, cit. II. XXI, 16, p. 573.
72. ID., *Scienza nuova* 1725, cit., p. 329.
73. ID., *Scienza nuova* 1744, cit., cpv. 554.
74. *Ibid.* pp. 40-1; sobre Descartes, cfr. la anterior nota 64.
75. “La qual potenza e superiorità, riguardandola noi qual ella è come una somma perfezione, tra perché non riflettiamo al fonte dal quale deriva, ch’è la ‘nfinità di Dio, il quale, per la sua onnipotenza, richiede che tutte le cose dipendano unicamente da lui”; *cit.* p. 47.
76. *Ibidem*. “Dal che siegue –concluye Caloprese– che quando questi beni così lontani da noi ci cagionano desiderio ed ambizione, quando si posseggono, se nella possessione di essi si lascia di riflettere alle ‘nfinite debolezze ed infirmità della nostra natura, ci caggionano la superbia, la quale non è altro che un usurpamento d’una divinità mal concepita”.
77. *Ibid.* p. 9.
78. POLIBIO, 13.3.1 y ss..., en CALOPRESE, *op. cit.*, p. 7.
79. *Ibid.* p. 29; el autor cree poder alcanzar una inversión de los dos términos vicio virtud, a partir del cual se debería perseguir no el vicio sino la virtud: en realidad, “se il vizio è secondo la natura e la virtù li è contraria, per necessità si ha da concedere che il vizio sia lodevole e la virtù degna di biasmo e, per conseguente, la virtù sarà vizio e ‘1 vizio sarà virtù.” Inoltre “secondo questa dottrina, né il vizio si può riprendere, né la virtù si può desi-

derare o, per dir meglio, il vizio è da desiderarsi e la virtù da riprendersi”.

**80. *Ibidem*:** “è cosa certissima che non per altro si dee stimar una cosa buona o cattiva, lodevole o degna di biasmo, se non in quanto è conforme o difforme dalla nostra natura”.

**81. *Ibidem*.**

**82. Cfr. nota 14.**

**83. *Ibidem*.** Se tiene la impresión de que en esta segunda lección la actitud de Caloprese frente a Epicuro, del cual cita la Epistola a Meneceo (en Diógenes laercio, *Vitae philosophorum*, 10.132) haya cambiado profundamente. También Hobbes pone como fundamento de la propia concepción antropológica el temor y la esperanza: afirma, en realidad, que “es imposible para un hombre, que continuamente se esfuerza en asegurarse contra el mal que teme y a procurarse el bien que desea, no estar en una perpetua preocupación por el tiempo futuro (...). Este temor perpetuo, que siempre acompaña al género humano...”. *Leviatano*, trad. it. a cargo de Mario Vinciaguerra, Laterza, Bari, 1984, I, XII, pp. 92-3.

**84. CALOPRESE, cit. p. 16.**

**85. *Ibidem*.**

**86. [...]** “ciò a dire che non ci sia né cittadino, né amico, né parente, né pur un uomo nel mondo che porti in seno una scintilla di amore per noi”. “Che tutti quelli che mostrano di amarci – continua Caloprese – non habbiano che una simulazione d’amicizia e che, nel fondo del cuore, nutriscono contro di noi un odio inestinguibile, che gl’induce a desiderarci ogni male, ogni qualvolta si persuadono per questo mezzo di poter migliorare la loro fortuna? Che della medesima maniera che gli altri sono inclinati verso di noi, noi siamo inclinati verso degli altri, cioè a dire che noi siamo senza niun amore, né di amici, né di patria, né di parenti ma più tosto vivamo con odio universale di tutto il genere umano?” (*ibid.*, p. 23).

**87. *Ibid.* p. 46.**

**88. *Ibidem*.** También para Vico la idolatría se origina en la primacía de los sentidos: “così ora ci è naturalmente negato di poter entrare nella vasta immaginativa di que’ primi uomini, le menti de’ quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualizzate, perch’erano tutte immerse ne’ sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite ne’ corpi...”; *Sn44*, § 378. Para Hobbes, “el temor de lo invisible, cuando está separado de la recta razón es superstición. Así era casi imposible que los hombres huyesen sin una especial ayuda de Dios, de los despojos del ateísmo y la superstición; porque esta deriva del miedo separado de la razón y aquél de un concepto de la recta razón privado, sin embargo, de temor. La idolatría ha entonces facilmente apresado a la mayor parte de los hombres y casi todos los pueblos honraron a Dios bajo imágenes y aspectos de cosas finitas, veneraron igualmente a espectros y fantasmas llamándolos arbitrariamente demonios por el gran miedo que les tenían”. HOBBS, *De cive*, XVI, 1, p. 310.

**89. *Ibid.* p. 30;** a los *Discorsi* de Maquiavelo alude en la página conclusiva, acusándolo de malicia y de engaño; cfr. p. 36. Una acusación análoga será dirigida por Vico al mismo Epicuro: “non da altrui frode o forza ebbero origine i regni, furono da altra mente ordinati, che non è il Caso di Epicuro, che divaga tra i convenuti e gli scioperati; non è il Fato degli stoici, che regna con la forza o aperta della violenza ovvero occulta della frode, che entrambe togliono l’arbitrio; ma dalla Provvedenza per mezzo delle religioni. La cui quantunque pregiudicata intelligenza unicamente produsse la nobiltà con queste belle arti civili che adornano tutta l’umanità migliore, le quali sono: vergogna di sé medesimi, che è la madre della gentilezza; castità de’ matrimoni e, con essa insieme congiunta, pietà verso i defunti, que furono le due sorgive perenni delle nazioni; industria di coltivare i campi, che è l’inesausta miniera delle ricchezze de’ popoli; fortezza di difendergli da’ ladroni, que è la inespugnabile ròcca degli imperi; e finalmente generosità e giustizia di ricevere gli ignoranti ed infelici, insegnargli e difendergli contro l’oppressioni, que è la salda base de’ regni”; *Sn44*, § 121.

**90.** Ejemplar es el análisis de las pasiones llevado a cabo por ya octogenario filósofo en el *Behemoth*: es la ambición lo que mueve a los predicadores a turbar y confundir al pueblo “con inútiles y peligrosas doctrinas” para torcer en su beneficio las obligaciones del pueblo hacia el rey; actitud que se transforma en “arrogancia” de los obispos y de otros eclesiásticos “al excomulgar, degradar y privar de beneficios a los ministros escrupulosos y píos” y este mismo sentimiento se desarrolla en los teólogos no sólo como “testarudez” y “constancia” en las confrontaciones “con el rey y con las leyes” sino también “orgullo del corazón e impostura”. Lo que empuja a desobedecer al rey es aquel “orgullo” condenado en el *Deuteronomio*: “pasiones” que en los gentilhombres se transforma en “envidia” y degenera en “odio”, en particular en individuos “de naturaleza belicosa y feroz”; sentimiento que, a veces, se encuentra unido a una cierta “perfidia” en las “pretensiones dirigidas al rey” y de “rencorosas censuras” hacia su gobierno, para transformarse, frecuentemente, en un intrigar contra cualquier cosa. Hobbes es consciente de que “persiguiendo los propios intereses particulares” se puede también actuar de “mala fe”; pero el sentimiento que más que otro incide en el comportamiento humano es el miedo que se yergue siempre para impedir: induce

a “los nativos de Irlanda” a permanecer tranquilos en los encuentros con el rey; obliga a los hombres a vivir honestamente y a no seguir sus propias opiniones, esto es a no conducir su vida injustamente como quisieran; que finalmente se transforma en terror como medio para inducir al pueblo a no obedecer al rey sino al papa. El amor es entendido por el filósofo como “cortejo” de la democracia antigua o de la elocuencia –pasiones nocivas para la solidez de un Estado– a veces se transforma directamente en sentimiento de obediencia cuando es expresión de “buenos principios”. Sin faltar referencias a otros sentimientos como el desprecio del pueblo hacia otros ministros del culto”, la “estima hacia las propias capacidades” y “la opinión elevada el propio ingenio” la “insolencia de los sacerdotes” y la “astucia” como falsa sabiduría. Al “criterio de mediocridad de las pasiones”, de origen aristotélico, Hobbes opone la obediencia a la ley como único criterio; él es consciente de que el ímpetu de las pasiones pueda pervertir y engañar al “buen sentido natural del hombre”: tanto como la avidez es “raíz de todos los males”; la hipocresía “tiene la gran prerrogativa de no poder ser atrapada en el error”, la “impudicia” es para el filósofo “la diosa de la retórica”. Hemos señalado precedentemente el estilo artificioso que los predicadores adoptan en el púlpito”; ellos, con arte, inculcan en el pueblo la sensación de ser oprimidos por el rey y los más resultan ser hipócritas impíos. Hobbes delinea también las que, según su opinión, deben ser las virtudes de los súbditos y de los soberanos: “la virtud de un súbdito se encuentra totalmente comprendida en la obediencia a las leyes del estado” y prudencia obedecer las leyes que es justicia y equidad, las que son leyes naturales. A este principio fundamental son reconducidos tanto el moderado enriquecimiento de los individuos como el no privar al estado “de aquella parte de la propia riqueza que es exigida por las leyes”. “Las virtudes del soberano son aquellas que tienden al mantenimiento del orden interior y a la resistencia contra enemigos extranjeros”, en particular, la fortaleza, la frugalidad, la generosidad y la misma religión en cuanto “comprendida en el obedecer las leyes del estado”. Pero hay también un puesto para la esperanza, que no es sólo un sentimiento de las clases menos pudientes de procurar vivir en guerra o de los jefes, que es necesario abatir antes de que se vuelva ardor, sino también la desesperanza, que circula en las páginas donde el filósofo prevé las posibles vías para una solución positiva: Sobre este argumento véase F. RATTO, *Thomas Hobbes. Tra scienza politica e teoria delle passioni*, Legas, Toronto-Ottawa-New York, 2000.

91. TH. HOBBS, *Leviatano*, ed. it. cit., I, XIII, p. 109.

92. ID. *Elementi filosofici del cittadino*, en *Opere*, a cargo de N. Bobbio, UTET, Torino, 1971 [1948], vol. I, I, 2-4, pp. 82-4; 7, p. 86; 12-14, pp. 90-2.

93. G. VICO, *Scienza nuova* 44, cit., § 129.

94. *Ibid.*, p. 130.

95. CALOPRESE, *cit.*, p. 8; sobre la ‘assoluta libertà’ del hombre en estado de naturaleza, cfr.: TH. HOBBS, *Leviatano*, ed. it. cit., II, XXXI, p. 317.

96. *Ibid.*, p. 9; para Vico cfr. la anterior nota 1.

97. *Ibid.* p. 10.

98. “La natura, ch’ha voluto che noi fossimo tutti intesi a procurare il bene di noi medesimi, ha fatto che l’attendere alla nostra perfezione fosse accompagnato da un gran premio e da una gran pena. Ella ha fatto che ’l dispiacere che noi sentiamo quando siamo privi di qualche perfezione, servisse di stimolo e di pena a quei che trascurano il di lei possedimento e che ’l piacere che sentiamo quando l’abbiamo ottenuta servisse come una ricompensa delle fatiche che si sono durate per acquistarl(a)”; y poco después añade: “tra tutte le voluttà che noi possiamo godere secondo l’ordine della natura, non ce ne possiamo immaginare niuna che uguagli la dolcezza di quella pace e di quella tranquillità d’animo che si suol possedere da coloro che conoscono d’haver posto in opera tutto il loro potere per conoscere la verità e per praticarla in tutte le occasioni”; *cit.* p. 41.

99. Cfr. pp. 41-2.

100. TH. HOBBS, *De cive*, cit., I, 14.

101. ID., *Leviatano*, cit., II, XXXI, p. 317.

102. Brevemente: “che in noi sia un vigore o una inclinazione che ci porta al bene” es “opinione, che è stata sempre in tutto il mondo sostenuta dalla ragione e dall’autorità così divina como humana, si è che in noi sia un vigore o una inclinazione che ci porta al bene”; *cit.*, p. 26.

103. *Op. cit.*, p. 25; “Qual ragione havrebbe potuto indurre tanti popoli di tante e sì diverse nazioni ad abbracciar una legge così severa, e così contraria alla propria utilità, se per essi si fosse creduto che l’amare altro che il proprio interesse fosse una cosa affatto impossibile?”, principio, entre otros, “che ci hanno insegnato tutti gl’intendenti delle cose umane”; *ibid.* p. 26.

104. Cfr. p. 35.

105. CALOPRESE, *cit.*, p. 28.

106. *Ibid.* p. 28.

107. *Ibidem*. El autor se vale aquí también de ejemplos históricos extraídos de los textos de Jenofonte para

confirmar su propio discurso.

108. *Ibidem*.

109. TH. HOBBS, *Elementi...*, cit., I, VII, 2, p. 50.

110. G. Vico, *Scienza nuova* 44, § 134.

111. *Ibid.*, 136.

112. *Ibid.*, 1098.

113. *Ibid.*, 540.

114. CALOPRESE, *cit.*, p. 9.

115. *Ibid.*, p. 12; la argumentación de Caloprese trae a la mente aquella referencia de Hobbes sobre el honor en *Leviatan*, I, X, cit., pp. 71-83.

116. *Ibidem*.

117. *Ibid.*, p. 30.

118. *Ibid.*, p. 19. Recordemos que Hobbes dedica amplio espacio en todas sus obras a la gloria y a la vanagloria, para lo cual remitimos al lector a nuestro estudio ya citado *Thomas Hobbes...*

119. *Ibid.* p. 20.

120. *Ibidem*.

121. *Ibid.*, p. 28.

122. TH. HOBBS, *De cive*, cit., I, 2, p. 81.

123. G. VICO, *Diritto Universale*, in *Opere Giuridiche*, cit., p. 6.

124. ID., *De uno*, I, XLV, 1-2, p. 58.

125. ID., *Scienza nuova* 44, § 2.

126. *Ibid.*, 260.

127. *Ibid.*, 341.

128. “I primi uomini, i quali nello stato dell’innocenza haveano sperimentato una piena oggezzione del senso alla ragione, conobbero sin dal principio questa loro reità come un effetto della dissubediencia usata al loro creatore.”; *cit.* p. 25; para Vico: “Allorquando gli uomini numerosissimi vivevano senz’ avere nozione alcuna di leggi, comportò la corrotta natura umana, che fosse in essi cancellato il senso della religione del sommo Iddio...”; *De Uno*, CIV, 5, in *Opere giuridiche*, cit., p. 118.

129. *Ibid.*, p. 25. Para el modo en que Hobbes delinea los orígenes de la sociedad y del poder civil en el *De cive* cfr. supra n. 92.

130. CALOPRESE, *cit.*, p. 25.

131. *Ibid.* p. 26.

132. *Ibid.*, p. 22; Para Hobbes “la más noble y útil invención entre todas fue aquella del lenguaje, consistente en nombres y apelaciones y en las conexiones entre ellos. Por medio de estos elementos los hombres expresan sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado y los enuncian uno a otro para la mutua utilidad y conversación. Sin él no hubiera habido entre los hombres ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo que existe entre leones, osos y lobos”; *Leviatano*, I, IV, p. 22-24. Para Vico “principio di tal’origini e di lingue e di lettere si truova esser stato ch’ i primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furon poeti, i quali parlarono per caratteri poetici [...]. Tali caratteri si truovano esser stati certi generi fantastici (ovvero immagini, per lo più di sostanze animate o di dèi o d’eroi, formate dalla lor fantasia), ai quali riducevano tutte le spezie di tutti i particolari a ciascun genere appartenenti; [...]. Quindi si fatti caratteri divini o eroici si truovan essere state favole, ovvero favelle vere; [...]. Di più, perchè tali generi (che sono, nella lor essenza, le favole) erano formate da fantasia robustissime, come d’uomini di debolissimo raziocinio, se ne scuoprono le vere sentenze poetiche, che debbon essere sentimenti vestiti di grandissime passioni [...]. Inoltre i fonti di tutta la locuzion poetica si truovano questi due, cioè povertà di parlari e necessità di spiegarsi e di farsi intendere”; *Sn* 44 cpv. 34.

\* \* \*