

VICO Y DESCARTES

José M. Bermudo



En un análisis de las relaciones de Vico con el cartesianismo, se plantea una perspectiva para la comprensión de su proyecto filosófico, enfocado a una dimensión práctica de la filosofía, a través de tres estrategias epistemológicas, dos de ellas en relación al criterio *verum-factum* y una tercera en relación con el principio *verum-certum*.

Within the context defined by Vico's relations with Cartesianism, a perspective oriented to the understanding of Vicos's philosophical project, casted onto a practical dimension of philosophy, is purported as based on three main epistemological strategies; two of them related with the *verum-factum* criterion and a third one with the *verum-certum* principle.

0. Planteamiento

Este trabajo forma parte de un proyecto, tal vez ambicioso, de reinterpretación de Vico desde una doble perspectiva. La primera, desde la comprensión de su proyecto filosófico como resultado de tres estrategias: las dos primeras (recuperación de la dignidad de lo verosímil y alternativa al *cogito* con el *verum-factum*) en diálogo crítico con el cartesianismo; la tercera, la del *verum-certum* posibilitador de una alternativa propia y sustantiva, en la *Ciencia Nueva*, exigida por la incompatibilidad de las dos anteriores y por las insuficiencias del *verum-factum*. La segunda perspectiva, desde la comprensión de su proyecto filosófico como el esfuerzo por incluir en el mismo la dimensión práctica de la filosofía, es decir, por subordinar la reflexión metafísica a la formación del hombre y a la construcción de la ciudad.

En ese marco general, este artículo persigue profundizar en las complejas relaciones de Vico con el cartesianismo, bajo el supuesto de que las mismas manifiestan fecundos esfuerzos de la filosofía por construir la racionalidad moderna. En este sentido carece de importancia para nosotros el problema del (des)conocimiento directo que Vico, encerrado en su Nápoles tredentino e inquisitorial, pudiera tener de los textos de "Renato"; nos importa más indagar en las motivaciones que le llevaron a aplicar al filósofo francés la primera regla que éste prescribiera en sus *Principios de filosofía* y que enuncia el origen de toda aventura filosófica: "*Para examinar la verdad es necesario, una vez en la vida, poner todas las cosas en*

duda tanto como sea posible”; nos interesa más comprender su rebelión contra el cartesianismo, martillo de escépticos, compartiendo el napolitano el proyecto antiescético; en fin, nos interesa poder de relieve que la relación del napolitano con el cartesianismo está determinada por la progresiva consciencia de nuestro autor de los efectos prácticos y de las insuficiencias teóricas de la fundamentación cartesiana del saber, y argumentar nuestra idea de que dicha consciencia está empujada por la intuición viquiana de que la filosofía práctica forma parte del proyecto filosófico y ocupa en el mismo un lugar privilegiado. Releyendo y reinterpretando a Vico desde nuestros tiempos filosóficos, podemos escuchar en su rebelión contra el método de los modernos preocupaciones y acentos similares a los de muchos post-wittgensteinianos y posttheideggerianos en su insurrección particular contra el reduccionismo positivista. De este modo, una vez más, Vico puede ser un lugar filosófico apropiado desde donde insistir en nuestra comprensión del presente.

1. MOMENTO CARTESIANO: EL PROYECTO ANTIESCÉPTICO

Ciertamente, Descartes no fue uno de “i quattro autori”¹ de quienes Vico reconoce una fuerte y positiva influencia (Platón, Tácito, Bacon y Grotius), todos ellos lejanos –sea en distancia *cronológica*, sea en distancia *filosófica*– de aquellos *modernos* defensores de la *mathesis universalis*, todos ellos fuertemente preocupados por los problemas de construcción de la ciudad, todos ellos sensibles a las determinaciones históricas y culturales. Descartes, símbolo de la modernidad, expresaría un salto cualitativo en la instauración de lo que en nuestros días se llama “logocentrismo”, pionero aventajado de una filosofía que se pone a sí misma como condición de posibilidad la superación de cualquier forma de “contextualismo”.

La historiografía actual no parece tener dudas a la hora de poner a Bacon y a Grotius en los orígenes del pensamiento *moderno*; pero en la época de Vico los *modernos* se identificaban genéricamente con lo que hoy diríamos programa Galileo-Descartes-Newton, es decir, con aquella filosofía inspirada y subordinada a la física matemática, a sus conceptos, criterios y modelos, en fin, con aquel peligroso *naturalismo mecanicista* que, con arrogancia, despreciaba cuanto no se sometiera al tratamiento mecánico que la física exigía a sus objetos. Con ellos más que nunca en la historia el ser, sus límites y naturaleza vienen dados por el pensar y sus reglas; el pensamiento desencarnado y descontextualizado se otorga a sí mismo la tarea de legislar-crear el mundo, condenando a la indiferencia de las sombras, al reino de lo otro, a cuanto resistiera o desafiara su ley. La filosofía de los cartesianos o modernos pronto fue vista como amenaza a cuanto no era reducible a extensión, a todo lo ambiguo y no matematizable; amenaza, por tanto, al mundo de las letras, de las humanidades, de la poesía y del derecho, de la virtud y del sentimiento².

No tardaría nuestro autor napolitano en ver con recelo aquel cartesianismo que despreciaba la historia, las lenguas muertas, la retórica, la jurisprudencia... y todo cuanto no fuera susceptible de ser traducido a teoremas. Pero antes de esa toma de consciencia Vico dio muestras de su admiración por la filosofía cartesiana, sin duda fascinado por un proyecto antiescético con aroma de triunfador. Conviene destacar este momento cartesiano de Vico tanto para comprender mejor la evolución de sus complejas relaciones con el cartesianismo cuanto para alejarnos de la tradición historiográfica de las “dos gnoseologías”³.

La primeras referencias directas y concretas a Descartes las encontramos en las primeras de sus *Disertaciones inaugurales*; y son todas en general elogiosas y acríicas. Así, en la

Oratio I, en un momento en que Vico hace una descripción de la filosofía de claro gusto platonico, como *vía de ascenso* a la verdad, como retorno del alma a Dios por el conocimiento, el napolitano sorprende al lector al decir:

“Aunque la mente humana es incierta y duda de todas las cosas, en absoluto puede dudar de esto: de su pensamiento. En realidad, la misma duda es un pensamiento. Por tanto, dado que no puede dejar de reconocerse capaz del pensamiento, desde esta conciencia de su capacidad de pensar deduce que es una cosa. De hecho, si no fuese una cosa, ¿cómo podría pensar? Después se da cuenta de tener en sí, innato, el conocimiento de una cosa infinita; entonces razona de este modo: es necesario que se dé en la causa tanta grandeza cuanta se encuentra en el efecto que deriva de dicha causa, de donde deduce que el conocimiento de una cosa infinita deriva de una cosa que es infinita. Como el hombre se reconoce limitado e imperfecto, infiere que aquel conocimiento le proviene de una cosa infinita, de la que él constituye sólo una pequeña parte. Tras esta demostración, razona así: lo que es infinito tiene en sí todas las cualidades y no está privado de ninguna de ellas. De donde deduce que aquel conocimiento innato le ha sido dado por un ser que es el más perfecto de todos. Después continúa razonando de este modo: el ser perfectísimo tiene en sí todas las perfecciones. Y una vez más deduce: luego ninguna perfección le falta. A lo que añade: la perfección comporta que aquello que es perfecto exista. Y concluye: luego Dios existe, y puesto que Dios es todo, es digno de todo amor” (O, I, 11)⁴.

El texto parece casi una transcripción libre de célebres pasajes de la segunda y tercera *Meditaciones* cartesianas. Sin pretensiones de defender la tesis de un Vico cartesiano —que, en todo caso, como ha indicado Gentile⁵, se trataría de un cartesianismo muy platonizado—, nos sirve para poner de relieve que el punto de partida del napolitano no es en modo alguno subjetivamente “anticartesiano”, por lo cual ese devenir se convierte en problema.

En la *Oratio III*, en un contexto en el que nuestro autor critica el dogmatismo de quienes se creen en posesión de la única y absoluta verdad, apostando por una concepción en la que la verdad se distribuye entre los filósofos, se referirá sorprendentemente a Descartes (junto a Platón, Aristóteles, Demócrito...) como uno de los sabios que contribuyeron poderosamente a su avance y expansión: Dice:

“Escucha qué nuevas y maravillosas investigaciones ha realizado Descartes sobre el movimiento de los cuerpos, sobre las pasiones del alma, sobre la óptica; qué meditaciones ha llevado a cabo en torno al “*primum verum*”, tras introducir el método geométrico en el estudio de la naturaleza, y comprenderás que es un filósofo como no hay otro igual” (O, III, 31).

Lo sorprendente no es el elogio a la filosofía cartesiana, sino el hecho de hacerlo en un contexto de crítica a cualquier filosofía que aspire a la verdad única y absoluta; el napolitano parece no haber aún comprendido los efectos y las carencias de la metafísica del francés. Tales elogios a la física y, sobre todo, al “*primum verum*”, es decir, al *cogito, ergo sum*,

refuerzan nuestra idea de que Vico no mantiene de principio posiciones ideológicas anticartesianas. El cambio surgirá después, a medida que Vico tome conciencia de los efectos sociales, pedagógicos y académicos del “método de los modernos”; Vico se aleja de Descartes por exigencias de la “razón práctica”, que acabará imponiendo la reformulación de una “razón teórica” a ella subordinada.

2. MOMENTO DE LA RUPTURA: EL MÉTODO DE ESTUDIOS

El cambio de posición comienza a estructurarse en el *De nostri temporis studiorum ratione* (1708). Aunque originariamente fue una disertación inaugural, tuvo la oportunidad de ampliarla antes de ser impresa, convirtiéndola en un denso “ensayo sobre el método”, tanto el de enseñanza como el del conocimiento, alternativo al cartesiano pero en diálogo con él.

En el *De ratione* Vico reflexiona en filósofo sobre el problema del *método de los estudios*, enmarcándolo en el plano histórico concreto, o sea, en la pugna entre dos maneras de ver el mundo que, entre sus múltiples efectos, se disputan también el de la organización del saber y su producción: la *clásica* y la *moderna*. Por primera vez Vico toma posición frente a la modernidad, tanto en su expresión filosófica en el atomismo naturalista epicúreo gassendista como en la forma del racionalismo abstracto y matematizante del cartesianismo. El tema es planteado en los siguientes inequívocos términos, tras describir la situación crítica en que está en juego la formación de los jóvenes en las humanidades o en las ciencias naturales: “Estas cosas, nobles jóvenes, me han llevado a argumentar ante vosotros sobre el tema: *¿Qué método de estudio es más recto y mejor, el nuestro o el de los antiguos?*” (SR, I, 77).

Bajo las promesas de neutralidad, el napolitano oculta mal sus reticencias ante la filosofía de los modernos. Vico recurre a argumentos de Bacon, sacados de su *De dignitate et augmentis scientiarum*, como réplica crítica a la *arrogancia* de sus autores y al *dogmatismo* de su filosofía; en coherencia, no rechaza tanto la filosofía cartesiana como sus pretensiones de verdad única y absoluta. Es decir, Vico comparte con los modernos el proyecto antiescéptico de fundamentación de las nuevas ciencias; pero no ve la necesidad de tener que renunciar a la cultura humanista. Le parece falsa y dolorosa la alternativa y vanidosa e ingenua la actitud de quienes se empeñaban en tratar maniqueamente la realidad. “¿Por qué no habría de ser posible abrazar la modernidad, reformar la ciencia, sin renunciar a la fecunda cultura humanista clásica?”, parece ser su preocupación.

A nuestro entender, pues, Vico no asume una posición *en contra* de dicho método, sino *a favor* de aquello que el mismo aspiraba a destruir, iniciando así un proceso de reflexión, cada vez más genuinamente filosófico, que le llevará a ser uno de los protagonistas del debate sobre la racionalidad moderna. Frente a la modernidad, que a los ojos de Vico se condensaba en la tesis de que la verdad es *única, único* o *uniforme* el objeto y *única* u *homogénea* la realidad, en base a lo cual se afirmaba la necesidad de un *solo* y *único* método para las ciencias, el napolitano defenderá con cierta timidez la irreductibilidad de los objetos de conocimiento y, en consecuencia, la conveniencia y aún la legitimidad de una pluralidad de métodos; frente a la cartesiana alternativa entre lo verdadero y lo falso, Vico balbuceará sin estridencias la conveniencia e incluso la racionalidad de una escala de incertidumbres relativas, de una gradualidad del campo de lo “*verosímil*”; en fin, frente a un criterio de evidencia basado en la *claridad* y la *distinción* –sospechoso de subjetivismo y de efectos per-

versos—, Vico acabará por ofrecer un criterio de verdad propio, el del *verum factum*, que peculiarmente aplicado servirá para introducir la inteligibilidad en la ciencia social. En definitiva, más que una posición anticartesiana, la de Vico parece el lúcido grito de un *moderno* que advierte del precio de la *modernidad*, de un cartesiano que toma consciencia de las perversiones e imperfecciones del cartesianismo.

Para ponderar con rigor esta actitud, hemos de partir de una circunstancia relevante: Vico es un profesor de *Retórica*⁶, formado en la cultura clásica y que posee una formación básicamente jurídica y una vocación irrenunciablemente humanista⁷. Desde su determinación etnocéntrica, desde su propia realidad intelectual, ideológica y profesional, vive con preocupación e interés la irrupción de la *modernidad* universalista y abstracta. Asiste con inquietud al espectáculo del abrirse paso de una nueva racionalidad que cuestiona su modelo discursivo, ligado a los principios de la retórica clásica, y que impone un nuevo método, que él genéricamente llamará “método de los modernos” o “nuevo arte de la crítica”, fundado en la evidencia, la claridad y distinción, el análisis y la ordenación deductiva de las ideas; una nueva filosofía que, además, toma todo su sentido en la pretensión optimista de una concepción absoluta de la verdad invocada por Descartes⁸; una pretensión de certeza absoluta asequible gracias a un método geométrico considerado verdadero orden del conocimiento por garantizar la claridad y la distinción, fuentes de toda evidencia, a su vez fundamento de la verdad.

El posicionamiento de Vico ante el “método de los modernos” ofrece dos niveles, que pueden asociarse a dos fases sucesivas de su reflexión. En un primer nivel de análisis describe y critica los efectos prácticos de la filosofía cartesiana: *efectos* en la formación de la mente y del carácter de los jóvenes, en el orden de los estudios, en la división y jerarquías del árbol de las ciencias, en fin, en la cultura y la vida civil. Después, en una segunda fase, a medida que avanza en sus reflexiones y sin abandonar nunca la crítica a los modernos por los efectos prácticos de su filosofía, irá asumiendo una crítica más filosófica dirigida a lo que considera insuficiencias teóricas del cartesianismo, sea a las ambigüedades del criterio de claridad y distinción, sea a las falacias que encuentra en la pretendida evidencia del *cogito*. De todas formas, esa variación de su posicionamiento está a su vez determinada por una inicial fascinación por el método cartesiano, que se irá debilitando, y por una no menor admiración por el proyecto fundamentador, que mantendría y que sólo se irá transformando; todo ello añade complejidad a la relación de Vico con Descartes⁹.

En todo caso, Vico es fiel a su posición antiescéptica, y en su proyecto filosófico, que irá elaborando en diálogo crítico con el cartesianismo, intentará dos estrategias. Una, la reivindicación de lo verosímil como tipo de conocimiento aceptable y digno; de este modo evita uno de los efectos más graves del *cogito*, que en su rigorismo arroja al menospreciado campo de la mera opinión, de la duda, la mayor parte de los conocimientos útiles para la vida. Otra, la sustitución del *cogito* por el *verum-factum*, un criterio que, según el napolitano, sería más consistente en lo teórico y con mejores efectos prácticos. En otras ocasiones hemos abordado ambas estrategias de reflexión desde perspectivas predominantemente epistemológicas¹⁰; ahora las reformularemos desde un punto de vista práctico, para reforzar nuestra interpretación de un Vico fundamentalmente preocupado por la “filosofía de las cosas humanas”.

3. LA CRÍTICA DE LOS EFECTOS

La reivindicación de la dignidad del conocimiento verosímil, si bien tiene una vertiente netamente epistemológica, presenta una cara puramente práctica. La preocupación viquiana por recuperar la dignidad del conocimiento verosímil nace al filo de su consciencia de que la conquista de la evidencia por el criterio de verdad cartesiano paga un fuerte precio al escepticismo, al ceder a la duda todo el campo de los conocimientos naturales y sociales, los conocimientos útiles al hombre; además, el desprecio de lo verosímil determina una nueva jerarquía de los conocimientos y tiene sus efectos en la enseñanza y, en definitiva, en la formación de los hombres. En este apartado queremos argumentar la idea de que la estrategia viquiana de reivindicar lo verosímil, a su vez antiescéptica y anticartesiana, está movida por exigencias prácticas, porque en su proyecto filosófico la dimensión práctica es determinante, imponiendo sus exigencias a la dimensión especulativa. En la medida en que esta interpretación sea correcta, nos aparecerá un Vico que aporta a la racionalidad moderna cierta exigencia etnográfica y contextualista; un Vico que sospecha del sujeto trascendental, que se resiste a la metafísica de fundamento epistemológico y que busca un fundamento práctico de la misma.

3.1. Efectos pedagógicos (I): escépticos de espíritu, débiles de carácter

La toma de posición anticartesiana de Vico hunde sus raíces en los presuntos efectos prácticos de su filosofía, comenzando por sus determinaciones del método de estudios. El napolitano muestra una gran sensibilidad ante lo que considera *negativos efectos pedagógicos* del nuevo orden del saber. Entiende que la nueva jerarquía de las ciencias y el nuevo modelo de conocimiento, impuestos ambos por la filosofía cartesiana y que condicionan fuertemente los planes de estudio en su contenido y método, no tienen en cuenta las cualidades propias de la naturaleza humana, por lo cual imponen un orden de estudios académicos irracional, ineficaz y peligroso. En lugar de ajustar los saberes, su selección, su orden de enseñanza, a la naturaleza humana, la nueva filosofía, ajustada a la naturaleza, hegemonizada por el modelo de la física, se olvidaría de su misión práctica sacrificada a su aspiración especulativa; ignoraría su fin natural de producir hombres y se entregaría a la búsqueda de un pensamiento universal y desculturalizado.

Los perversos efectos de la metafísica cartesiana en lo pedagógico no hacen, según Vico, más que concretar las concepciones del hombre y de la sociedad implícitas en la filosofía de los modernos. Según el napolitano, la metafísica cartesiana implica, en el plano *antropológico*, una idea del hombre caracterizada por el empobrecimiento de la mente, de sus potencias creadoras, de su memoria e imaginación; en este sentido Vico reprocha al cartesianismo que opere con una idea de hombre reducida a "sustancia pensante", empobrecida ontológicamente, ignorando sus profundas y fértiles dimensiones poéticas y cívicas. Por otro lado, en el plano *ético-político*, la metafísica cartesiana conlleva la pérdida de sustantividad de la vida práctica, vaciada de sentido ante un proyecto de vida en que el conocimiento y su aplicación técnica al dominio de lo otro agotan el campo de lo racional. Todo ello confluye, según el napolitano, en unos efectos pedagógicos que la ocasión le estimula a subrayar: el alejamiento del joven de los estudios humanistas y el menosprecio de su formación en las virtudes y artes civiles. A fuerza de conocer la naturaleza física (lo otro del hombre) y de conocerse a sí mismo como simple ser natural (su dimensión mecánica), el

hombre no sólo retrocede en el camino de su autoconciencia sino en el camino de su humanidad; al optar por su “ser natural”, por lo idéntico a lo otro, olvida su función propiamente humana, la de hacerse a sí mismo, la de devenir hombre. Es el nuevo anuncio de la “*barbarie ritornata*”.

La crítica a los efectos pedagógicos no es marginal, sino que apunta directamente al núcleo de la metafísica cartesiana, al considerar que los cartesianos tienen una concepción abstracta de la mente, como mera “sustancia pensante” sin niveles ni historia. Dado el rechazo que el cartesianismo hace de la imaginación, de la dimensión poética de la naturaleza humana, el precio que se cobra el método de los modernos en lo académico es el embotamiento de la fantasía y de la memoria en los jóvenes, pues en una edad en que la imaginación es robusta —dice el napolitano— se la sacrifica a las exigencias de orden, universalidad y abstracción de la racionalidad analítica. Todos los conocimientos de lo particular, que suponen la imaginación y la memoria, como la poesía, la literatura, la jurisprudencia, la retórica..., quedan sacrificados en la filosofía “crítica” moderna.

Por otro lado, y tal como hemos señalado, la crítica a los efectos prácticos enraiza con su reivindicación de lo verosímil, cosa que se aprecia con claridad cuando Vico unifica retóricamente todos los perversos efectos pedagógicos de la filosofía de los modernos en una figura, que enuncia un problema epistemológico tópico: la destrucción cartesiana del *sentido común*. Según nuestro autor, en la formación de la mente de los jóvenes la verdad cartesiana se cobra el terrible precio del *sentido común*, ya que el sentido común es en el plano del conocimiento “verosimilitud”: “Así como la ciencia nace de la verdad y el error de la falsedad, del mismo modo el sentido común nace de lo verosímil” (SR, III, 81).

Y si en la formación de la mente del joven el método cartesiano entierra al sentido común, en la formación de su carácter vuelve a cobrarse de nuevo el precio del *sentido común*, ahora en su dimensión ético-civil, ya que en el orden de la virtud social el sentido común es “prudencia”:

“Ese método de estudios (de los modernos) ocasiona tales males en los adolescentes que en lo sucesivo carecerán de la necesaria prudencia en la vida civil, y no sabrán dotar de colorido ni inflamar oportunamente un discurso con el calor de los sentimientos” (SR, VII, 91).

Le preocupa a Vico el abandono de la educación en el arte de la *prudencia*, la más valiosa para forjar a los jóvenes en la flexibilidad que exige el tratamiento de las cosas humanas. Por encima de la preocupación por la verdad teórica, a Vico le preocupa la vida práctica, la racionalidad que permite formar hombres y ciudades.

Vico hace una apasionada defensa del sentido común, en cuya pérdida pone la raíz de todos los males del hombre y de la ciudad. Considera que si la verdad se calumnia, si la corrupción se apodera del espíritu, si el interés y el egoísmo desplazan a la virtud y si las guerras civiles convierten las ciudades en selvas, todo ello es debido a la destrucción del sentido común. Y Vico sospecha que esa pérdida tiene mucho que ver con la arrogancia del nuevo método.

Es una idea desolada de la naturaleza humana, simbolizada en la pérdida del sentido común, que culminará en la *Ciencia nueva*:

“Pero los hombres, debido a su naturaleza corrupta, son tiranizados por el amor propio, por lo que no siguen más que la propia utilidad; por lo que, al querer todo lo útil para sí mismos y ninguna parte para los otros, no pueden poner en acción las acciones para dirigir las a la justicia”¹¹.

La pérdida del sentido común, concluye el napolitano, es la causa de la corrupción del hombre y de las ciudades.

Vico ofrece una descripción dramática del estado de corrupción del hombre y de las ciudades supuestamente derivada de la pérdida del sentido común, de la fe en los conocimientos razonables compartidos, del cultivo de esa “prudencia” imprescindible para la vida civil. Ve en la pérdida de profundidad ontológica del hombre la causa de la superficialidad en las artes, del escepticismo en las ciencias y de la fragilidad de las virtudes públicas; pone así el cartesianismo en el origen del mal.

3.2. Efectos pedagógicos (II): tópica y crítica

Para profundizar un poco en esta crítica pedagógica, antropológica y política, de Vico al cartesianismo es oportuno dedicar una reflexión al elogio que el napolitano hace de la *tópica* como componente indispensable del método de estudio y de investigación.

En el fondo, todo se reduce a la idea que Vico recogerá en la *Ciencia Nueva*: “El orden de las ideas debe proceder según el orden de las cosas”¹². Ese orden manifiesta que primero existieron selvas, luego chozas, más tarde poblados, después ciudades y, por fin, academias¹³; ese mismo orden de las cosas pone la justicia al final del recorrido ético, y la crítica como culminación del proceso de conocimiento, pues “primeramente los hombres sienten sin percibir, después perciben con ánimo perturbado y conmovido, finalmente reflexionan con mente pura”¹⁴.

El contexto de la reivindicación de la tópica reenvía al rechazo por los modernos de la retórica, que había ocupado un digno lugar en la formación clásica, pero que por sus perversiones y abusos, así como por su inadecuación para la producción de conocimientos empíricos de la naturaleza, no sólo era considerada estéril sino obstáculo. La retórica clásica, pensándose a sí misma como arte de hacer amar la verdad, tuvo su dignidad; y en su evolución había llegado a tener una lógica propia, que contaba con dos momentos: la *inventio* (o *tópica*) y la *dispositio* (o *dialéctica*), es decir, la acumulación de los argumentos apropiados para cada discurso (jurídico, político, laudatorio) y la articulación de los mismos en el orden correcto. En rigor, la tópica podía perfectamente ajustarse al conocimiento moderno, como en el programa baconiano; no así la dialéctica, inapropiada para la creación. Ya en el mundo clásico la tópica, como *ars inveniendi*, llegó a ser más valorada que la dialéctica o *ars iudicandi*; con la hegemonía de la escolástica se invertiría la jerarquía y la retórica llegaría a confundirse con la dialéctica. En consecuencia, el cartesianismo despreciaría la retórica de forma general, en todas sus modalidades; y Arnauld, en la *Lógica o el arte de pensar*, continuará la crítica y considerará que sirve sólo para la vehemencia del espíritu, que no permite encontrar razones, sino que es un obstáculo para el entendimiento.

Esta breve descripción de la situación sirve para esclarecer la posición viquiana. El cartesianismo, a los ojos de nuestro autor, rechaza la retórica (tanto su tópica como su dialéctica) y reduce el pensamiento a la “crítica”, es decir, a la analítica. Vico no reivindicará la

retórica clásica, pero sí su componente tópica, a la que añadirá la “crítica” para componer el método; ni siquiera reivindicará la *tópica* en sentido retórico, aunque a veces, tal vez por inercia, la defina como “discurso de lo elocuente”. Vico reivindica la *tópica* como herramienta para el análisis y, en cierto modo, como reivindicación de la dimensión observacional y empírica del conocimiento, como expresa su entusiasmo por Bacon. Así entendida, la *tópica* es el instrumento de una buena crítica, incluso condición de la “claridad y distinción”:

“En el caso de que se hubiera examinado de forma crítica todos los puntos de la *tópica*, se habría alcanzado la completa certeza de conocer clara y distintamente el objeto, pues habríamos examinado todas las cuestiones que se le pueden poner, y la *tópica* adquiriría el valor de la crítica” (SR, III, 83).

Es decir, no reivindica una *tópica* para un uso dialéctico de la misma, sino como procedimiento de la nueva *crítica*, que para el napolitano refiere a la analítica moderna. Sin la *tópica*, sin la perfecta observación de lo particular, de las diversas ideas de lo mismo, toda crítica deviene arrogante y estéril. Por ello, constatando su rechazo por los modernos, dirá con cierta amargura: “De modo que hoy sólo es cultivada la crítica; la *tópica*, lejos de ser situada en el primer puesto, es en todo y por todo abandonada a la cola” (SR, III, 82). Vico anticipa su idea, expuesta con rotundidad en la *Ciencia Nueva*, del conflicto entre las dimensiones poéticas y reflexivas de la mente, entre la actividad creadora y la meramente ordenadora y sistematizadora: “la fantasía es tanto más robusta cuanto más débil es el raciocinio”¹⁵.

Esto, además de ir contra sus concepciones metodológicas, es filosóficamente un despropósito en tanto que rompe el orden pedagógico natural: pues igual que la invención de un argumento precede a la valoración de su verdad, nos dice, así la doctrina *tópica* debe preceder a la *crítica*. Antes de pensar bien, viene a decirnos Vico, hay que pensar; lo dice el sentido común y la propia lógica. Vico critica a Descartes lo que ya le criticara Spinoza en su *Tratado de la reforma del entendimiento*: “no tengo necesidad, para saber, de saber que yo sé, y mucho menos de saber que sé que yo sé; [...] el orden de las ideas es el contrario: para saber que sé, es necesario primeramente saber”¹⁶.

Ciertamente, Descartes sonreiría ante tamaña ingenuidad y diría algo así como: o se piensa correctamente (lo que implica la necesidad de saber las reglas del pensar), o simplemente no se piensa; si acaso, puede decirse que se opina, se imagina, se sueña o se fantasea. Entre el pensamiento verdadero y el desvarío *no hay gradación*. Y en este no reconocimiento de la gradación se instala la insalvable diferencia. Vico, con clara conciencia, entre la verdad y la ilusión coloca el extenso y fértil campo de lo verosímil. Son dos formas, y las dos modernas, de entender el conocimiento.

Para acabar este tema, recojamos una última cita donde se puede apreciar que Vico no cuestiona el momento de la crítica, ni su dignidad, sino sólo su absolutismo. Nos dice:

“Por tanto, son defectuosos ambos métodos de discusión: el de los tópicos, porque aceptan incluso lo falso; el de los críticos, porque no aceptan ni siquiera lo verosímil. ¿Cómo, pues, evitar uno y otro defecto? Enseñando a los jóvenes todas las ciencias y artes con un criterio completo, de modo que, antes de nada, enriquecerlos con los ‘lugares comunes’ de la *tópica*; al mismo tiempo, y culti-

vando en ellos el sentido común, conducirlos a la prudencia civil y a la elocuencia, tal que, al desarrollarse en ellos la fantasía y la memoria, cultiven aquellas artes que subsisten mediante estas facultades de la mente; y entonces, por último, ejercitarlos en la crítica" (SR, III, 84).

3.3. Los efectos en las ciencias de la naturaleza

El método de los modernos no sólo tiene efectos pedagógicos, no sólo afecta al orden y contenidos de la enseñanza; también afecta a las ciencias, al método de descubrimiento y al de justificación. De esta forma la reflexión viquiana accede a una problemática filosófica más tópica, planteando con lucidez una problemática que tendrá una extensa y rica historiografía: la uniformidad del método científico, la relación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, el estatus epistemológico y veritativo de ambas, etc.

Vico, tal vez porque vive un siglo después de Descartes y puede asistir, entre las grietas del fascinante mundo matemático de la mecánica celeste que deslumbrara al filósofo francés, al nacimiento de las ciencias de la vida, de la tierra, de la sociedad¹⁷, parece intuir que la vía del conocimiento no pasa por elevarse a los cielos luminosos, sino por bajar a las sombras de la caverna; no pasa por la simplificación y elegancia de la perspectiva aérea, sino por la pluralidad y ambigüedad de las formas particulares. Tal vez por ello centra la crítica más corrosiva al cartesianismo en los efectos del mismo en el conocimiento de la naturaleza. Con no disimulada ironía nos describe Vico cómo la filosofía de los modernos conquista ilusoriamente la evidencia frente a la eterna sospecha escéptica, históricamente hegemónica en esa larga etapa de "crisis pirrónica" apuntalada en los vapores de la Reforma:

"La crítica —dice Vico— se lleva a cabo desde aquel *primum verum* por el cual, en la medida en que dudas, estás en la certeza, con lo que se mantiene siempre debilitada a la Academia Nueva" (SR, II, 79).

Con el triunfo del *primum verum*, del *cogito, ergo sum* cartesiano, sobre el escepticismo de Carnéades y los académicos, comenta Vico con ironía, el camino quedaba despejado. El álgebra cartesiana garantizaba la resolución de los problemas de la geometría insolubles para los antiguos. El álgebra y la geometría desarrolladas se aplicaban a la física, sirviendo a ésta como *hilo de Ariadna* para recorrer los secretos laberintos de la naturaleza de forma exhaustiva, segura y ordenada, en vez de perderse al andar a ciegas como los "físicos" (alquimistas). Así, "a modo de arquitectos de alguna mole inmensa, describen las causas por las que esta admirable máquina del mundo ha sido construida por Dios Op. Max." (SR, II, 79).

Es la descripción cáustica de Vico respecto a la arrogancia de quienes, desde su presunta evidencia por medio de un *arte* (cartesiano) de razonar pretenden haber iluminado todo el *arbor scientiarum*; de quienes ingenua y dogmáticamente han sistematizado y formalizado los argumentos que antes se dejaban en manos de la prudencia, de la sabiduría práctica tejida en experiencias compartidas; de quienes han construido modelos para reducir a reglas simples y claras el campo de la jurisprudencia, de la poesía, de la oratoria, de la pintura, que antes respetaban las peculiaridades etnográficas y culturales.

Vico viene a decir que los cartesianos han sido víctimas de su arrogancia, de su rigorismo metodológico: han impuesto un criterio de verdad suicida, que condena a la incertidum-

bre al conocimiento de las cosas útiles. Vencen a los escépticos concediéndoles todo el campo de la realidad. Dice:

“[Un criterio que] en tanto purifica su *primum verum* no sólo de toda falsedad, sino incluso de toda sospecha de falsedad, exige que se arrojen de la mente, al igual que la falsedad, todos los *vera secunda et verosimilia*” (SR, III, 81).

Se trata de una crítica al *rigorismo* de su criterio de verdad, que reduce el campo del conocimiento verdadero a la matemática y rechaza, junto a lo falso, a todo el extenso campo de las verdades probables, es decir, el ámbito de lo *verosímil*. En definitiva, se trata de una crítica a la *esterilidad del método* en el orden de lo empírico, en el conocimiento de la naturaleza y de la vida, en fin, en el conocimiento de las cosas que, como insistentemente dice Vico, son las que realmente tienen interés para el hombre.

La idea viquiana de que la aplicación radical del método geométrico cartesiano implicaba la negación de una ciencia de la naturaleza no era un despropósito. No iba tan desencaminado el napolitano. Si recordamos, la *Regla II* cartesiana nos prescribe: “Es necesario ocuparse sólo de los objetos de los que nuestro espíritu parezca poder alcanzar un conocimiento cierto e indubitable”. Y en el comentario Descartes esclarece el sentido de la regla de forma contundente:

“Por la presente proposición hemos descartado todos los conocimientos que no son más que probables, y hemos establecido que es necesario creer sólo en aquellos que son perfectamente conocidos y respecto a los cuales la duda es imposible. [...] de suerte que, si nuestros cálculos son correctos, no subsisten de todas las ciencias ya constituidas más que la aritmética y la geometría, a las cuales nos limita el cumplimiento de la presente regla”¹⁸.

Vico no está forzando a Descartes; al contrario, lo está interpretando literalmente y conforme a la lógica de su discurso. Vico puede legítimamente decir que, en perspectiva cartesiana: “Todas estas cosas que en el terreno de la física se presentan como verdaderas, en virtud del método geométrico no son sino verosímiles” (SR, IV, 85). El napolitano simplemente exige coherencia a los cartesianos y advierte de las consecuencias de su metafísica; y, ante tal horizonte, Vico se ve empujado a salvar de algún modo ese conocimiento, que en la práctica funciona y es imprescindible para los hombres; y buscará una filosofía capaz de salvar esos conocimientos. Ahí enraiza su defensa de lo verosímil, su dignificación de lo probable; y también ahí se da la necesidad objetiva de revisar el *cogito* y de formular un nuevo *primum verum* que evite tales efectos. La filosofía, parece decirnos Vico, no puede construir fingidas evidencias contrarias a las cosas, sino que ha de buscar una comprensión coherente de las mismas.

3.4. Efectos en las ciencias sociales

Lo dicho para las ciencias naturales es extensible para las sociales, que en el horizonte cartesiano quedan aún menos valoradas; aquí los efectos del método de los modernos son más dramáticos e inquietan más al napolitano, que no pararía hasta invertir el orden de cer-

teza de los conocimientos en su *Ciencia Nueva*. El campo de las ciencias sociales carecía de márgenes y estructura bien definidos en tiempos de Vico, quien para designarlo usa a veces de forma genérica el término “moral” y en otros casos el de “historia”; en todo caso, en dicho campo se incluye las “humanidades” o disciplinas clásicas, que preocupan especialmente al napolitano. Vico ve en la pasión por el modelo de conocimiento físico matemático un claro menosprecio, e incluso un explícito peligro, de los conocimientos clásicos como las lenguas muertas, literatura, el derecho, la historia, la retórica, la poética, etc., que llevan al napolitano a decir:

“El mayor inconveniente del método (de los modernos) consiste en que, al ocuparnos muy asiduamente de las ciencias naturales, desatendemos las morales [...] Y como hoy el único fin de los estudios es la verdad, estudiamos la naturaleza de las cosas físicas, pues nos parece cierta, y no hacemos lo propio con la naturaleza de las humanas, pues nos resulta sumamente incierta [...]”.

Y describiendo la aparente incompatibilidad entre ambos: “por cuya razón, cuanto más extendida y afianzada se da [la ciencia natural] en el Estado, más abandonadas y sin cultivar aparecen estas doctrinas entre nosotros” (SR, VII, 90-92).

Sin duda el napolitano es especialmente sensible a estos efectos, por su formación y su profesión. Su formación humanista, sus estudios de derecho, su dedicación a la cátedra de retórica..., todo ello le convierte en testimonio directo y apasionado, tal vez no neutral pero sin duda lúcido, de los efectos académicos y culturales de la modernidad. Y toma posición clara y firme con una crítica y una reivindicación: crítica al naturalismo, a la uniformidad metodológica, a la filosofía universalista y descontextualizada; y reivindicación de métodos específicos para los saberes humanistas, de la dignidad de estos saberes, de la bondad de la propia tradición cultural. Crítica y reivindicación que nos sugieren –sin pretensiones de tesis– cierta equivalencia formal entre la posición del napolitano, enfrentado simultáneamente a escépticos pirrónicos y cartesianos dogmáticos, y la de Habermas, respondiendo a la vez a los frentes positivista y deconstruccionista.

La sensibilidad de Vico ante los efectos de la filosofía de los modernos en las ciencias sociales se comprende mejor si tenemos en cuenta que, como hemos dicho, el napolitano acabaría por resarcirse en fecunda venganza. Su alternativa final, expuesta en la *Ciencia Nueva*, sería una filosofía que condenaba a la incerteza a la ciencia natural y ofrecía un fundamento definitivo a la ciencia social, tan absoluto y evidente como el de las matemáticas, con el valor añadido de ser una ciencia de lo real y no, como éstas, meramente de lo fingido:

“Pero en tal densa noche de tinieblas en que se encuentra encubierta la primera y para nosotros lejanísima antigüedad, aparece esta luz eterna, que no se desvanece, de la siguiente verdad, que de ningún modo puede ponerse en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo que se puede y se debe encontrar sus primeros principios dentro de las modificaciones de nuestra mente humana. De ahí que cuantos reflexionen sobre ello deben quedar maravillados de que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir la ciencia del mundo natural, del cual, como lo ha hecho Dios, sólo él tiene la ciencia;

y olvidaran reflexionar sobre este mundo de las naciones o mundo civil, cuya ciencia podían alcanzar los hombres por ser ellos quienes lo han hecho...”¹⁹.

Pero dicha alternativa incluía también la posibilidad definitiva de pensar lo verosímil como *certum*, y éste como manifestación empírica del *verum*, como la forma histórica y contextual de la verdad: “Los hombres que no saben la verdad de las cosas procuran atenerse a lo cierto, puesto que, al no poder satisfacer el intelecto con la ciencia, al menos la voluntad descansa sobre la conciencia”²⁰.

4. LA CRÍTICA AL COGITO

Junto a la reivindicación de lo verosímil, el proyecto filosófico viquiano pasaba por la crítica del *cogito* y la formulación de un principio alternativo. Las críticas más directas y frontales de Vico a Descartes se encuentran en el *De Antiquissima* y en la polémica que suscitó la publicación de este texto. En esta obra Vico no sólo critica el *cogito* cartesiano por sus efectos indeseables, sino por sus carencias teóricas intrínsecas; y puede hacerlo por estar ya en posesión de un *primum verum* alternativo. En rigor, es la defensa del mismo la que le empuja a atacar abierta y rotundamente las insuficiencias del principio cartesiano. Y debe hacerlo con radicalismo por cuanto el nuevo criterio viquiano, el *verum factum*, parece tener efectos paradójicos, que el mismo Vico no desea, y que son curiosamente los mismos que le empujan a la crítica al francés, a saber, la reducción del conocimiento posible al dominio de las matemáticas. En efecto, el *verum-factum* es, en rigor, tan restrictivo como el *cogito* cartesiano, del que pretende ser alternativa y al que se enfrenta precisamente por su rigorismo, ya que, entendido en sentido fuerte, en lugar de salvar “*il verosimile*”, condena irremisiblemente al mundo de la naturaleza y al de la sociedad civil al terreno de la incertidumbre. Dice:

“Puesto que las ciencias humanas son fruto de la abstracción, serán tanto menos ciertas cuanto más se sumerjan en la materia corpórea: la mecánica será menos cierta que la geometría y la aritmética, pues aunque estudia el movimiento lo hace en las máquinas” (DA, I, ii, 136).

Así, “la física será menos cierta que la mecánica; y aún lo será menos la moral, ya que ésta escruta los movimientos del ánimo, recónditos y procedentes de algo sin límite” (DA, I, ii, 136).

Paradójicamente, el *verum-factum* adolece de algunos de los defectos del *cogito*, en particular, de su condena del conocimiento verosímil. Por tanto, las dos estrategias viquianas contra el cartesianismo, desencadenadas para corregir sus efectos prácticos, resultarán no sólo insuficientes, sino aparentemente irreconciliables. La tarea pendiente de Vico, la que constituirá su verdadero proyecto filosófico positivo y alternativo, pasará por reformular *il verosimile* y el *verum-factum* en una nueva idea, la del *verum-certum*, que permita pensar la coherencia de ambas. Pero esta tercera estrategia no será aquí abordada.

Aunque el *verum-factum* comparta algunos efectos prácticos perversos con el *cogito*, permite importantes pasos adelante en la alternativa que Vico está configurando. Por ejemplo, permite invertir el orden de certeza entre las ciencias naturales y la sociales, lo que debe

satisfacer plenamente algunas de las más íntimas convicciones de Vico. De hecho, como enseguida veremos, queda abierto el camino para la inclusión de las ciencias sociales en el dominio del *verum*; no obstante, no podemos olvidar que el proyecto viquiano no se cumplirá hasta que las ciencias naturales no sean rescatadas del dominio escéptico, hasta que al menos tendencialmente puedan ser pensadas como orientadas al *verum*.

De momento nos preocupa sólo el desarrollo de la segunda estrategia viquiana en su crítica a Descartes, es decir, su posicionamiento definitivo frente al *cogito*. A efectos analíticos destacaremos, en particular, dos aspectos de la misma: la crítica de la “claridad y distinción” como rasgos esenciales de la evidencia y la crítica de la evidencia del *cogito* como conquista de la verdad.

4.1. La percepción clara y distinta

Para Descartes la exigencia de “ideas claras y distintas” en la conquista de la evidencia está determinada por su concepción analítica de la verdad. Descartes piensa la verdad como adecuación de ideas: la mente ha de tener presente ambas ideas para captar intuitivamente su relación, su identidad y su diferencia. Por eso la deducción no es sino una cadena de intuiciones; por eso la certeza absoluta sólo es propia de la intuición, no de la deducción, ya que la mente no puede tener presente todos los pasos de la cadena deductiva; por eso la verdad cartesiana exige del análisis, de la descomposición exhaustiva del objeto en sus elementos simples.

La primera crítica de Vico apunta directamente al análisis como mecanismo productor de ideas claras y distintas. Si la evidencia requiere de las ideas claras y distintas, el acceso a la misma resulta problemático. La claridad y distinción, dirá Vico, “no me asegura el conocimiento científico, pues al aplicarlo a las cosas físicas no me proporciona una verdad tan vigorosa como la que me proporciona en el caso de las matemáticas” (DA, I, iii, 138-139).

Vico cuestiona, en primer lugar, que por esa vía se puedan aislar todos los elementos inteligibles, sin lo cual no hay claridad ni distinción posibles; esta dificultad puede superarse en los objetos matemáticos, por su simplicidad, pero no en los objetos reales, a no ser que, como hacen los cartesianos, reduzcan la substancia a extensión y movimiento, empobreciendo ontológicamente la realidad, en cuyo caso el objeto real es sustituido por una ficción del mismo. Pero, en segundo lugar, el napolitano cuestiona que, en el supuesto optimista de que se consiguiera una exhaustiva descomposición, tal hecho tuviera los resultados esperados, el acceso a la verdad. Por eso dirá:

“Conocer de forma distinta es más un defecto que una virtud de la propia mente humana, pues es conocer los límites de las cosas. [...] la mente al conocer distintamente una cosa, la contempla como de noche y a la luz de un candil, de forma que mientras la contempla pierde de vista los objetos circundantes” (DA, I, iii, 138).

Lo que ahora se cuestiona es la verdad como intuición de la evidencia y el método analítico a ella subordinado; se cuestiona que el aislamiento de las ideas y la intuición de sus semejanzas y diferencias sea una vía de conocimiento científico. Y se lleva a cabo tal cuestionamiento desde otra concepción de la verdad, ligada al conocimiento de las ideas en sus

conexiones múltiples. Como en el caso spinoziano de la “idea adecuada”, el análisis como técnica de la claridad y distinción le parece a Vico una abstracción, que puede ser un momento de la construcción del conocimiento, pero no un criterio. La idea clara y distinta es una ficción, y tomarla por evidencia es una ilusión; la idea verdadera es la apprehendida en el seno del orden de las razones; la idea verdadera es la idea pensada en sus relaciones con las otras ideas.

El problema de fondo es la concepción cartesiana de la verdad como evidencia, lo que determina que el conocimiento intuitivo sea el único conocimiento absolutamente cierto. Descartes, parece insinuar Vico, podía haber distinguido entre “certeza”, o estado de consciencia derivado inmediatamente de la intuición directa de la relación entre dos ideas presentes en la mente, y “verdad”, o cualidad de una proposición de ser obtenida en un proceso deductivo. Según el napolitano, no lo hizo, tomando la simple certeza por *primum verum*; y de esta falacia se derivarían todo tipo de confusiones.

Vico tiene razón al pensar que la “claridad y la distinción” de las ideas sólo son exigencias absolutas cuando se pone la verdad como patrimonio del conocimiento intuitivo, como *evidencia*. Y no le falta razón al insistir en que esa exigencia, además de innecesaria, es excesiva para la mente humana, a no ser que se trate de objetos matemáticos u objetos reales abstractos, ontológicamente empobrecidos. Incluso tiene razón al insistir en que, si la “distinción” es un requisito difícil de conseguir, lo es más la “claridad”, que además de presuponer la distinción parece estar intrínsecamente teñida de subjetividad. Lo claro y distinto para uno es con frecuencia oscuro y confuso para otro. Y a estas dificultades habría que añadir la cuestión semántica: ¿quién garantiza la correspondencia entre el orden de las ideas reconstruido por la mente y el de las cosas? Vico sabía las insuficiencias del criterio de verdad como *adaequatio*, pues la epistemología lockeana no le era del todo desconocida. No podía aceptar la respuesta de los cartesianos, el recurso a un Dios que garantizaba que las naturalezas simples, las ideas distintas, fueran por inmanentes las mismas en cada uno de nosotros y, además, conformes al mundo transcendente. Vico no podía compartir tanto optimismo: ¿Cómo puede ser una idea clara y distinta de nuestra mente norma de lo verdadero si ésta no examina todo lo que es inherente a la cosa y lo que a ella está unida? ¿Y cómo estará alguien cierto de haberlo examinado todo, si no se indagan todas las cuestiones que pueden formularse sobre la cosa expuesta? (DA, VII, v, 180-185).

El espíritu no puede ser norma de la verdad por la simple “claridad y distinción”; al contrario, al creerlo así cometerá errores graves, por tomar por claro y distinto lo que es oscuro y confuso:

“Si la crítica recorre todos los lugares a la luz de la tópica, entonces sí tendremos certeza de conocer clara y distintamente la cosa, pues se habrá abordado la misma a través de todos los interrogantes que le pueden ser formulados; y, al haberlo abordado así, la tópica equivaldrá a la crítica” (DA, VII, ii, 177).

Puede apreciarse aquí el uso baconiano de la *tópica* al que nos referíamos más arriba. De la tópica, de la misma fuente que surgieron grandes oradores en el mundo clásico, ahora en el mundo de las ciencias modernas saldrán buenos observadores. El conocimiento es un proceso de síntesis, de acumulación de ideas referentes a la cosa; un proceso tal vez infini-

to, siempre inacabado, pero preferible a la ficción de un análisis que, para ser exhaustivo, ha de operar con objetos abstractos y fingidos.

4.2. El “cogito” y la evidencia

Ni la claridad y distinción son vías posibles para la evidencia, ni la evidencia parece un buen criterio de verdad, como se aprecia en la crítica viquiana al *cogito*, que se despliega en dos direcciones: por un lado, se niega a la evidencia el estatus de principio de conocimiento de las cosas; por otro, se le niega igualmente el carácter de criterio de conocimiento de la propia mente. En ambos casos Vico opera con un criterio de saber *aparentemente* no cartesiano, pero que nos parece exquisitamente moderno; dicho criterio aparece esbozado en la crítica implícita a Descartes que hemos señalado, por su no distinción entre “certeza” (intuitiva) y “verdad” (deductiva). El nuevo criterio viquiano de verdad responde a una nueva concepción del conocimiento y su origen: tener ciencia o conocimiento de una cosa, nos dice una y otra vez, equivale a estar en posesión del modo de ser hecha dicha cosa, o sea, equivale a poder describir su génesis. ¿No es ésta la noción de Locke, de Condillac, de Rousseau, de Hegel o de Marx, por citar grandes nombres? ¿No es éste el “paradigma” moderno que triunfa en las ciencias del hombre, de la vida y de la tierra a partir del XVIII? Conocer algo es saber construirlo, estar en posesión de los elementos y de las reglas de su generación.

Sin duda alguna, en el ámbito de la matemática, o de los saberes matematizables, el método deductivo parece más eficiente que el genético; es en él donde arraiga por la evidencia que regula cada uno de sus pasos; y todo el proceso pende de la evidencia de su origen, del *primum verum*. Por tanto, Vico debe abordar en directo la “evidencia” del *cogito* y del modelo deductivo que inspira. Comienza por deconstruir su pretendida conquista definitiva de la evidencia, para lo cual denuncia sus insuficiencias ante el escepticismo. Con este fin resalta la falta de *originalidad* y de eficacia del argumento cartesiano. Su formación filosófica en fuentes clásicas greco-latinas le permitía saber que el moderno *cogito*, e incluso el recurso dramático del “Genio Maligno”, no eran tan *modernos* como gustaban de ser presentados. Así, comentará respecto al “Genio Maligno”: “para apoyar dicha opinión recurre a cierto genio falaz, que podría arrastrarnos a engaño igual que aquel estoico del que habla Cicerón en los *Académicos*, que para demostrar la misma cosa se apoya en un sueño que considera de origen divino” (DA, I, iii, 138-139). Y respecto al *cogito*:

“Ya el Sosia de Plauto, después que Mercurio le hubiera inducido a dudar de su propia existencia tras tomar su propia semblanza, de forma no distinta a la del genio engañador cartesiano o al sueño mandado por los dioses del estoico ciceroniano, meditando sobre sí había llegado al mismo razonamiento, descansando tranquilo sobre el citado *primum verum*” (DA, I, iii, 139).

La idea implícita de Vico al menoscabar la novedad del argumento cartesiano parece ser la siguiente: semejantes argumentos, presentes en la historia desde siglos, no habían tenido suficiente eficacia para acabar con el escepticismo, ni siquiera para debilitarlo. ¿Por qué, pues, confiar ahora en su revisión remozada?

En segundo lugar, Vico denuncia una falacia en el *cogito*: según el napolitano se estaría combatiendo un escepticismo de ficción, un fantasma hecho a la medida de los ataques

dogmáticos. No falta razón al napolitano al decir que el escéptico no cuestiona ni su pensamiento ni su existencia:

“Pues el escéptico nunca duda de que piensa; al contrario, se confiesa estar seguro de las cosas que parece que ve, lo que le induce a afirmarlas con tanta firmeza que no admite al respecto ni falsedad ni cábalas. De igual modo, no duda en absoluto de su propia existencia; al contrario, su suspensión del juicio deriva precisamente del cuidado puesto por él en asegurarse de no sufrir, junto a los engaños contenidos de las cosas, aquellos derivados de la opinión” (DA, I, iii, 139).

Lo que el escéptico cuestiona, observa Vico, no es su pensamiento ni su propia existencia, sino la creencia en que la *autoconciencia* de ambas cosas sea algo más que mera *conciencia*, es decir, la creencia en que dicha conciencia del pensar y de la propia existencia sea *ciencia*: “Pues sostiene que su certeza no es ciencia, sino conciencia” (DA, I, iii, 139).

La distinción entre “ciencia” y “conciencia” es de gran lucidez: la ciencia es un orden de razones, la conciencia un simple modo del espíritu; la ciencia pertenece al *verum*, la conciencia al *certum*. La certeza de la propia existencia, del pensar, del querer o del sufrir es una afección de la mente, pero no un saber sobre ella; la misma intuición, la evidencia de la identidad o diferencia entre dos ideas presentes en la mente, no es ciencia, sino conciencia; no es verdad, sino certeza. Hoy diríamos que la verdad no pertenece a las ideas, ni a las proposiciones, sino a las teorías. A lo que ahora Vico llama “conciencia” y “ciencia”, Hume décadas después lo llamará “creencia” y “ciencia”. Pero, en uno y otro caso, se trata de distinguir el *verum* y el *certum*, el orden de la *verdad*, que es objetivo, y el de la *certeza*, que es irremisiblemente subjetivo. Así, la *certeza* del pensar y del existir es, para Vico, algo al alcance de cualquiera, incluso del *Sosia* de Plauto, sin necesidad de ser el gran filósofo Descartes. La *certeza* o conocimiento intuitivo, subjetivo y particular se distingue radicalmente del conocimiento verdadero, pues “Saber significa poseer la génesis, o sea, la forma como una cosa se hace” (DA, I, iii, 139).

Reconocer (la existencia) no es *conocer* (la génesis); y *saber que se cree* en algo, no es lo mismo que *creer que se sabe* algo; entre la *conciencia* del pensamiento o de la existencia propios, y la *ciencia* de los mismos, hay un salto en el vacío, que el escéptico no tiene por qué dar:

“Por tanto, pensar no es causa sino simple signo de una mente. Y precisamente porque los signos no son causa, ningún escéptico con sentido común negará la certeza de los signos, si bien no dejará de negar la certeza de las causas” (DA, I, iii, 140).

Conocer los signos no es conocer las causas; a través de los signos se conoce la existencia de algo y a través de las causas se conoce su esencia o naturaleza; confundir estos dos ordenes es una tosca falacia. El *cogito* cartesiano, nos viene a decir Vico, fundamenta una obviedad; pero no aporta racionalidad. Y el problema es más grave si nos situamos frente al conocimiento de la propia mente:

“La idea clara y distinta de nuestra mente, con mayor motivo que las restantes verdades, ni siquiera puede ser criterio de la propia mente, puesto que la mente, al conocerse, no se hace, y dado que no se hace, desconoce el modo de conocerse” (DA, I, ii, 135).

Podríamos tener “conciencia” de pensar, pero ignorar a un tiempo cómo se produce el pensamiento en nuestra mente. La manifestación de la mente pensando es prueba de su existencia, pero no de nuestro conocimiento de ella; podemos sentir un grito e ignorarlo todo de la persona que ha gritado: “El pensar no es causa, sino signo de que soy mente; por consiguiente, el indicio no es causa” (DA, I, iii, 140). La evidencia cartesiana no traspasa el umbral de la conciencia; por tanto, no garantiza la ciencia. El “cogito” no es una verdad; es una simple evidencia, un dato.

No es la *evidencia* cartesiana lo que el napolitano cuestiona, sino el sentido de la misma que, desbordando su límite, su ser meramente *consciencia*, pretende una objetividad gratuita y pasar por *ciencia*. Acepta, pues, el análisis cartesiano:

“Yo lo apruebo, y lo apruebo hasta tal punto que digo también que el Sosia de Plauto, llevado a la duda sobre todas las cosas por Mercurio, como si de un Genio Maligno se tratara, recurrió a aquel ‘puesto que pienso, por tanto soy’. Pero digo que aquel ‘cogito’ es signo de mi ser; y que, al no ser causa de mi ser, no me proporciona ciencia del ser” (Prima Risposta, II, 208-209).

Lo acepta como signo, lo niega como fundamento racional de la verdad. Vico cree que el escepticismo resiste a la pretendida victoria cartesiana sobre el mismo y que, por tanto, ya no se trata de rechazar el *primum verum* cartesiano por sus efectos, sino de rechazarlo como criterio de evidencia por sus deficiencias teóricas. Y el napolitano ya cuenta con una alternativa: “Para conseguir desvelar de forma efectiva este escepticismo, no disponemos de otro camino que el de considerar verdadera una cosa únicamente cuando ha sido hecha” (DA, I, iv, 141).

En rigor debería decir “cuando sabemos hacerla”, pero otras razones en las que aquí nos entramos llevan al napolitano a identificar “saber hacer una cosa” con “haberla hecho” (problema de la doble creación). Es el principio del *verum factum*, que así parece derivarse de la nueva concepción del saber, de la ciencia, como conocimiento de la génesis de las cosas, como comprensión desde sus causas: “esta comprensión de las causas es el *primum verum*” (DA, I, iv, 141).

NOTAS

1. G. FASSÒ, *I quattro autori del Vico. Saggio sulla genesi della Scienza Nuova*. Giuffrè, Milano, 1949.
2. Hemos tratado el tema de forma más extensa en J.M. BERMUDO, “Vico: del *verum-factum* al *verum-certum* (I)”, en *Convivium* 1 y 2 (1990, 1991): 79-104 y 29-58.
3. Tesis defendida tanto por Croce como por Gentile.
4. Las citas de las *Orazioni Inaugurali* (O), *De nostri temporis studiorum ratione* (SR), *De antiquissima Italorum sapientia* (DA) y de las *Risposte*, las hacemos sobre la edición de G. Gentile y F. Nicolini, *Le orazioni*

inaugurali, *Il De italorum sapientia e le Polemiche*. Laterza, Bari, 1914.

5. G. GENTILE, *Studi vichiani*, Florencia, Sansoni, 1968. El tema del platonismo viquiano ha sido estudiado por V. MATHIEU, "Vico neoplatonico", *Archivio di Filosofia*, 1. Padova, 1969.

6. La importancia de la retórica en Vico ha sido resaltada por MICHAEL MOONEY, *Vico in the tradition of rhetoric*, Princeton U.P., 1985.

7. Ver al respecto el magnífico trabajo de MARÍA DONZELLI, *Natura e humanitas nel giovane Vico*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 1976.

8. Basta recordar textos como los siguientes: "Es necesario ocuparse sólo de aquellos objetos de los cuales nuestro espíritu parece poder conseguir un conocimiento cierto e indudable" (*Regla II*); "La libertad de nuestra voluntad se conoce sin pruebas, por la experiencia que tenemos de ella" (*Principios*, 39).

9. El anticartesianismo de Vico nos parece más complejo de lo que hasta ahora ha revelado cierta historiografía dominante, de Benedetto Croce o Giovanni Gentile a Yvon Belaval. La complejidad de la relación se manifiesta en la disparidad de la historiografía. Compárese al respecto el trabajo CARLOS ESTRADA, "Vico y Descartes" (en *Vico y Herder*, Universidad de Buenos Aires, 1948, pp. 27-35), con el "Vico et Descartes" de J. CHAIX-RUY (en *Archives de Philosophie*, 31 [1968]).

10. La crítica al *cogito* cartesiano la hemos abordado en nuestros trabajos de *Convivium*, ya citados; y la reivindicación del conocimiento verosímil, en "Vico '1994", *Cuadernos sobre Vico* 4 (1994): pp. 9-27.

11. *CN*, 314.

12. *CN*, 238.

13. *CN*, 239.

14. *CN*, 218.

15. *CN*, 185.

16. *TRE*, 27

17. Ver J.M. BERMUDO, "La expansión del paradigma mecanicista y el desarrollo desigual y combinado de las ciencias", *Geocrítica* 15 (1978): 5-39; y J. ROGER, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*. Paris, Armand Colin, 1971.

18. DESCARTES, *Oeuvres philosophiques*. Tomo I. (Edic. F. Alquié). Garnier, Paris, 1963, pág. 80.

19. *CN*, 331.

20. *CN*, 137.

* * *

