



SUMARIO

‘Ignota latebat’. Trescientos años de la publicación de la *Scienza nuova* (1725), por JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ – MARCO CARMELO, *Una nota acerca del problema del ser en Vico. Líneas de continuidad entre el De antiquissima y la Ciencia nueva de 1725* – PIO COLONNELLO, *“Habitar el tiempo y la historia”. Vincenzo Vitiello intérprete de Vico* – ALFONSO GARCÍA MARQUÉS, *Prosiguiendo a Vico: el descubrimiento del verdadero Aristóteles* – LEONARDO LENNER, *La metáfora del arquitecto y el artesano en la Ciencia nueva de 1725* – FABRIZIO LOMONACO, *«Dudas» y «deseos»: la Ciencia nueva de 1725* – ALESSANDRO MONTEFAMEGLIO, *Vico en Siwa. Palabra oracular e historia a partir de la Ciencia nueva de 1725* – ENRICO NUZZO, *La «mente heroica» en las asambleas populares. El heroísmo en los «tiempos humanos» en la Ciencia nueva de 1725* – JÜRGEN TRABANT, *La Ciencia nueva de 1725 en Alemania* – FRANCESCO VALAGUSSA, *El derecho como origen de la historia ideal eterna. Inmutabilidad y universalidad del derecho natural en la Ciencia nueva de 1725* – MARCO VANZULLI, *Naturaleza y civilización en la Ciencia nueva* – BIBLIOTECA VIQUIANA: GIAMBATTISTA VICO, *Respuestas al Giornale de’ letterati d’Italia y otros documentos relativos al De antiquissima* (estudio introductorio y trad. por ALFONSO ZÚNICA GARCÍA) – GIAMBATTISTA VICO, *Inicio de la Ciencia nueva de 1725 en traducción española* (trad. por MIGUEL A. PASTOR & JOSÉ M. SEVILLA) – ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS: *Reseña de “Francesco Valagussa, Lo sguardo di Vico, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2024”*, por MARCO CARMELO – *Nuevas actividades del Progetto di Ricerca d’Interesse Nazionale (PRIN) “La ricezione di Vico e il primo Novecento italiano”*, por LEONARDO LENNER – *Presentación de “Francisco J. Navarro Gómez, Más que palabras. Naturaleza y límites de la traducción, Eds. Polifemo, Madrid, 2025”* por el AUTOR – *Reseña de “Giambattista Vico, Degli Elementi, a cura di G. Gembillo e C. Celi, Armando Siciliano Editore, Messina 2024”*, por ALFONSO ZÚNICA GARCÍA – INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA – DIRECTRIZ DE LA REVISTA Y NORMATIVA DE PROPUESTAS DE COLABORACIÓN – SUMARIOS DE LOS NÚMEROS ANTERIORES – Anuncio (2007)

D.O.I.: <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2025.i39>

<https://editorial.us.es/es/cuadernos-sobre-vico>

<https://editorial.us.es/>



Num. 39 / 2025

CUADERNOS SOBRE VICO

Cuadernos sobre Vico

Núm. 39 - 2025

TRICENTENARIO DE LA CIENCIA NUEVA DE 1725

Número coordinado por

Miguel A. Pastor, José M. Sevilla y Alfonso Zúnica García

Miguel A. Pastor
José M. Sevilla (Eds.)



civ

Cuadernos
sobre **Vico**

Núm. 39 -2025

Cuadernos *sobre* **Vico**

Núm. 39 -2025

TRICENTENARIO DE LA *SCIENZA NUOVA* DE 1725

Número coordinado por M.A. Pastor, J.M. Sevilla y A. Zúñica García

Miguel A. Pastor Pérez y José M. Sevilla Fernández (Eds.)



EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA eus

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE VICO civ

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política

2025

Reservados todos los derechos bajo la Ley de Protección Intelectual. Ni la totalidad ni parte de esta publicación puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento de edición o de publicación, sin permiso escrito del titular del ©.

Hay publicación digital del volumen original impreso de la revista, en <http://www.institucional.us.es/cuadernosvico> y en <https://editorial.us.es/es/cuadernos-sobre-vico>, con acceso libre a la lectura de los contenidos permitida para usos académicos y de investigación. Licencia de uso “Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional”.



Cuadernos sobre Vico se publica en Sistema OJS (Open Journal System)
e imprime una edición limitada no venal para staff y colaboradores de la revista.

Repositorio digital Revista US: <https://editorial.us.es/es/cuadernos-sobre-vico>

Reproducción en portada: Fragmento de grabado de Francesco di Bartolo (1866)

© Diseño de portada: CIV - SPUS

Maquetación: Alfonso Zúnica García

Edición digital y web: Alfonso Zúnica García y George Leon Kabarity

- © CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE VICO. 1991
Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política
Facultad de Filosofía. C/ Camilo José Cela s/n. – 41018 Sevilla (España)
Telfs. (34) 954 557 773 - 954 556 111 – 954 557 796;- FAX 954 559 725
Correo electrónico: sevilla@us.es mpastor@us.es
<http://www.institucional.us.es/civico> – <http://www.institucional.us.es/cuadernosvico>
- © Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 2003. Editorial Universidad de Sevilla, 2025
- © CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE VICO. 2025
- © CUADERNOS SOBRE VICO. 2025
- © Autores y traductores en el volumen n. 39, 2025

Además de publicarse en su edición electrónica bajo una licencia de uso y distribución “Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional”, el mismo número de esta revista se publica idéntico en edición impresa en papel, y bajo condición no venal, con una ayuda del Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política (Universidad de Sevilla).

Produce impresión: Gráficas la Paz
Impreso en España – Printed in Spain

ISSN: 1130-7498
e-ISSN: 2697-0732

Depósito Legal: SE-423-1991
D.O.I.: <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2025.i39>

CONSEJO DIRECTIVO / Consiglio Direttivo / Editors

Director: JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ (Universidad de Sevilla) [*Editor*]

Director Adjunto: MIGUEL A. PASTOR PÉREZ (Universidad de Sevilla) [*Associate Editor*]

CONSEJO DE REDACCIÓN / Consiglio di redazione / Editorial Staff

FRANCISCO J. NAVARRO GÓMEZ (CIV) – MARÍA JOSÉ REBOLLO ESPINOSA (Universidad de Sevilla) – AMPARO ZACARÉS PAMBLANCO (Universidad Jaume I, Castellón) – JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE (Universidad de Sevilla) – GEORGE LEON KABARITY (Universidad de Sevilla) – *Jefe de redacción:* ALFONSO ZÚNICA GARCÍA (Universidad de Sevilla)

CONSEJO CONSULTIVO / Consiglio Scientifico / Board of Consulting Editors

PABLO BADILLO O'FARRELL (Universidad de Sevilla) – JOSÉ M. BERMUDO ÁVILA (Universidad de Barcelona) – ROMÁN DE LA CALLE DE LA CALLE (Universidad de Valencia) – PIO COLONNELLO (Universidad de Calabria) – ALBERTO M. DAMIANI (Universidad de Buenos Aires - C.O.N.I.C.E.T.) – MARCEL DANESI (Universidad de Toronto) – MOISÉS GARCÍA GONZÁLEZ (U.N.E.D., Madrid) – ALFONSO GARCÍA MARQUÉS (Universidad de Murcia) – HUMBERTO A. DE O. GUIDO (Universidad de Überlândia) – ANTONIO HEREDIA SORIANO (Universidad de Salamanca) – EMILIO HIDALGO-SERNA (Universidad T. Braunschweig & Fundación Studia Humanitatis) – FABRIZIO LOMONACO (Universidad de Nápoles) – MASSIMO MARASSI (Universidad S.C. de Milán) – MAURIZIO MARTIRANO (Universidad de La Basilicata) – JOSÉ LUIS MORA GARCÍA (Universidad Autónoma de Madrid) – CIRIACO MORÓN ARROYO (Universidad de Cornell) – ENRICO NUZZO (Universidad de Salerno) – GIUSEPPE PATELLA (Universidad de Roma Tor Vergata) – ANTONIO ENRIQUE PÉREZ LUÑO (Universidad de Sevilla) – LEON POMPA (Universidad de Birmingham) – MANUELA SANNA (Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno - C.N.R., Nápoles) – ANTONIO SCOCOZZA (Universidad de Nápoles) – QUENTIN SKINNER (Universidad de Cambridge) – FULVIO TESSITORE (Accademia Nazionale dei Lincei) – JÜRGEN TRABANT (Universidad Libre de Berlín) – JORGE VELÁZQUEZ DELGADO (Universidad Autónoma de México, Iztapalapa) – DONALD PHILLIP VERENE (Universidad de Emory & Institute for Vico Studies) – AMADEU VIANA SAN ANDRÉS (Universidad de Lleida) – JOSÉ VILLALOBOS DOMÍNGUEZ (Real Academia Sevillana de Buenas Letras).

Han pertenecido también a los Consejos (†): MARIO AGRIMI (Universidad Oriental de Nápoles. 1928-2010) – LEONARDO AMOROSO (Universidad de Pisa. 1952-2021) – ANDREA BATTISTINI (Universidad de Bolonia. 1947-2020) – JOAQUÍN BARCELÓ (Universidad Andrés Bello, Chile. 1927-2014) – EDUARDO BELLO REGUERA (Universidad de Murcia. 1940-2010) – ISAAH BERLIN (Alls Souls College, Oxford. 1909-1997) – GIUSEPPE CACCIATORE (Universidad de Nápoles & Centro di Studi Vichiani. 1945-2023) – GUSTAVO COSTA (Universidad de California, Berkeley. 1930-2012) – EUGENIO GARIN (Universidad de Florencia. 1909-2004) – ERNESTO GRASSI (Universidad de Múnich. 1902-1991) – JOSEP MARTÍNEZ BISBAL (Universidad de Valencia. 1950-2021) – JACOBO MUÑOZ VEIGA (Universidad Complutense de Madrid. 1942-2018) – STEPHAN OTTO (Universidad de Múnich. 1931-2010) – ALAIN PONS (Universidad de París X, Nanterre. 1929-2022) – FRANCO RATTO (Universidad de Roma «La Sapienza». 1946-2003) – GIORGIO TAGLIACCOZZO (Institute for Vico Studies, Nueva York. 1909-1996) – G.H. VON WRIGHT (Academia Fennica, Helsinki. 1916-2003).

EDICIÓN

Centro de Investigaciones sobre Vico (CIV). J.M. Sevilla, M.A. Pastor, J. Villalobos.

DIRECCIÓN, REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Cuadernos sobre Vico. Prof. Dr. José M. Sevilla
Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política (Facultad de Filosofía)
C/ Camilo José Cela s/n. 41018-SEVILLA (España)
Telfs. (34) 95 455 77 73 - 95 455 77 96 - 95 455 61 11 – FAX (34) 95 455 97 25
e-mails: sevilla@us.es – mpastor@us.es – alfonsozunica@gmail.com
EUS: <https://editorial.us.es/es/revistas/cuadernos-sobre-vico> – OJS: <https://revistascientificas.us.es/index.php/Vico/>

PUBLICACIÓN

Editorial Universidad de Sevilla
C/ Porvenir nº 27. 41013-SEVILLA (España)
Telf. (34) 95 448 7447 - (34) 95 455 11 29 – FAX (34) 95 448 74 43 – secpub2@us.es
<https://editorial.us.es/es/cuadernos-sobre-vico>

SUMARIO

TRICENTENARIO DE LA *SCIENZA NUOVA* DE 1725

José M. Sevilla Fernández, <i>‘Ignota latebat’. Trescientos años de la publicación de la Scienza nuova (1725)</i>	15
Marco Carmello, <i>Una nota acerca del problema del ser en Vico. Líneas de continuidad entre el De antiquissima y la Ciencia nueva de 1725</i>	21
Pio Colonnello, <i>“Habitar el tiempo y la historia”. Vincenzo Vitiello intérprete de Vico</i>	43
Alfonso García Marqués, <i>Prosiguiendo a Vico: el descubrimiento del verdadero Aristóteles</i>	55
Leonardo Lenner, <i>La metáfora del arquitecto y el artesano en la Ciencia nueva de 1725</i>	85
Fabrizio Lomonaco, <i>«Dudas» y «deseos»: la Ciencia nueva de 1725</i>	103
Alessandro Montefameglio, <i>Vico en Siwa. Palabra oracular e historia a partir de la Ciencia nueva de 1725</i>	119
Enrico Nuzzo, <i>La «mente heroica» en las asambleas populares. El heroísmo en los «tiempos humanos» en la Ciencia nueva de 1725</i>	139
Jürgen Trabant, <i>La Ciencia nueva de 1725 en Alemania</i>	163
Francesco Valagussa, <i>El derecho como origen de la historia ideal eterna. Inmutabilidad y universalidad del derecho natural en la Ciencia nueva de 1725</i>	171
Marco Vanzulli, <i>Naturaleza y civilización en la Ciencia nueva</i>	187

BIBLIOTECA VIQUIANA

Giambattista Vico, <i>Respuestas al Giornale de' letterati d'Italia y otros documentos relativos al De antiquissima</i>	207
Giambattista Vico, <i>Inicio de la Ciencia nueva de 1725 en traducción española</i>	309

ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS

Francesco Valagussa, <i>Lo sguardo di Vico</i> (por Marco Carmello)	331
<i>Nuevas actividades del Progetto di Ricerca d'Interesse Nazionale (PRIN) "La ricezione di Vico e il primo Novecento italiano"</i> (por Leonardo Lenner)	339
Francisco J. Navarro Gómez, <i>Más que palabras. Naturaleza y límites de la traducción</i> (presentación por el Autor)	343
Giambattista Vico, <i>Degli Elementi</i> , a cura di G. Gembillo e C. Celi (por Alfonso Zúñica García)	355

INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA	361
---------------------------------	-----

COLABORADORES	381
DIRECTRIZ DE LA REVISTA Y NORMATIVA DE PROPUESTAS DE COLABORACIÓN	383
SUMARIOS DE LOS NÚMEROS ANTERIORES	387
ANUNCIO DE 2007 SOBRE LA EDICIÓN IMPRESA NO VENAL Y <i>ON LINE</i> EN ABIERTO	397

*«Nosotros, en cambio, que no pertenecemos a ninguna secta, hemos de indagar»
(De Antiquisima, Proemio)*



De una litografía de Luigi Rados (1821)

La revista *Cuadernos sobre Vico* no impone ninguna tendencia hermenéutica ni sostiene sistema filosófico alguno; tampoco está animada por ideología política o credo religioso de algún tipo. Explícita y llanamente profesa un ideal de libertad de pensamiento, respeto de opinión, pluralidad de ideas, rigurosa investigación y calidad de expresión.

Las tesis mantenidas en los escritos reflejan solo el pensamiento de cada autor, no comprometiéndose a los demás autores ni al propio nombre de la publicación *Cuadernos sobre Vico*.

Revista referida o indizada en:



Lista de bases de datos y repertorios en que se cita a *Cuadernos sobre Vico* (noviembre de 2022): BASE Bielefield Academic Search Engine – Biblioteca Virtual de Polígrafos FIL – CARHUS Plus 2014 – Catálogo CISCNE – CIRC – CORE – Dialnet – DICE (2010) – Dulcinea – Elenco delle Riviste Scientifiche (Aggiornato all' 08/02/2016) Area 11 – ERIH Plus – Europeana Collections – ILF Fundación Ignacio Larramendi – Google académico – Google Libros – HISPANA – Índices CSIC – ISOC Base de Datos – idUS – ITALINEMO – JSTOR – La Referencia (Red de Repositorios en abierto) – PIO – ProQuest – The Philosopher's Index – philpapers – latindex – LECHUZA – MIAR – Oalster – Open Aire / Explore – REBIUN – RECOLECTA – ReserchGate – Scilit – RBPh UCLouvain – resh (2011) – UlrichsWeb – Zbook.org

INDICACIONES SOBRE REVISTAS TUTELADAS POR LA EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA EUS

(indicaciones publicadas por la EUS en su web: <https://editorial.us.es/es/revistas/cuadernos-sobre-vico>)

Licencia de uso



do sea necesario.

4.0 Salvo indicación contraria, todos los contenidos de la edición electrónica se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional". Puede consultar desde ahí la versión informativa y el texto legal de la licencia. Esta circunstancia ha de hacerse constar expresamente de esta forma cuando sea necesario.

Política de Preservación Digital

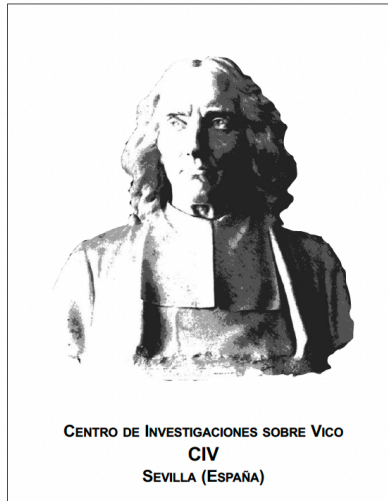


Las revistas tuteladas por la Editorial Universidad de Sevilla, alojadas en los dominios <https://editorial.us.es/es/revistas> y <https://revistascientificas.us.es>, tienen asegurado un archivo seguro y permanente gracias a la realización automática, por parte del servicio informático de la universidad, de una copia de seguridad de sus contenidos cada 24 horas. Ello permite a todas las revistas electrónicas de la Universidad de Sevilla preservar sus contenidos frente a cualquier posible eventualidad, puesto que en caso de pérdida o corrupción puntual, es factible acudir a las copias de seguridad diarias.

Antiplagio



La revista siempre velará porque los trabajos publicados sean inéditos y originales, utilizando para su comprobación la herramienta profesional de servicios antiplagios de Turnitin. La Revista se reserva la decisión de rechazar los artículos con un porcentaje de similitud inadecuado. Así mismo el autor/es garantizan la autoría y originalidad del artículo, y asumen la plena y exclusiva responsabilidad por los daños y perjuicios que pudieran producirse como consecuencia de reclamaciones de terceros respecto del contenido, autoría o titularidad del contenido del mismo.



Cuadernos sobre Vico es una revista académica especializada, impresa y en edición digital en abierto, que se publica con periodicidad anual, revisada por ‘pares ciegos’ y ampliamente referenciada. Publicada en OJS.

Todos los volúmenes de la revista *Cuadernos sobre Vico*, desde el número 1 (1991) hasta el último, se encuentran disponibles en versión digitalizada (pdf) con acceso libre solo para su lectura y en el Portal de Revistas de la Editorial Universidad de Sevilla:

<https://revistascientificas.us.es/index.php/Vico/>

La consulta de los contenidos de los números, reproducidos de su versión original impresa, solo está permitida para usos académicos e investigadores, no autorizándose su reproducción por ningún medio sin permiso expreso de la revista, manteniéndose el © de la revista impresa en papel, de los autores y de los traductores, lo mismo que en la edición digital en abierto. Contenidos bajo licencia de distribución CCANC.

Sobre la edición impresa de la revista, véase la «Nota Editorial» en la página 11 de *Cuadernos sobre Vico*, 19-20 (2006-2007) y la reproducción de la misma en la página 281 del presente volumen.

NÚMERO ESPECIAL DE *CUADERNOS SOBRE VICO*

TRICENTENARIO
DE LA *SCIENZA NUOVA* DE 1725

2025

IGNOTA LATEBAT. TRESCIENTOS AÑOS DE LA PUBLICACIÓN DE LA *SCIENZA NUOVA* (1725)

I

Hemos cumplido trescientos años de la primera edición de la *Scienza nuova* y, a su vez, de la considerada primera *Ciencia nueva* de Vico, puesto que el dinámico, inquieto y siempre evolutivo pensamiento del autor napolitano, que fue modificando la obra, cambiando, corrigiendo, añadiendo..., pasando de una ‘forma negativa’ a una ‘forma positiva’, haciendo de su proceder una verdadera ‘obra abierta’, nos habría de conducir a una ciencia tan nueva como siempre cambiante, adaptándose a la mutable realidad del hombre y al imparable devenir de los diversos tiempos humanos. A esta primera edición de 1725 seguirá aquella otra, muy laboriosa edición, doble en espacio de contenidos y breve en el tiempo transcurrido en su elaboración: la edición de 1730; y de esta, la última edición –coincidente con la muerte del autor– de la *Scienza nuova*, en 1744, fruto de una razón histórica y narrativa, obra, más que sin cerrar –que no sin concluir– siempre abierta a las modificaciones de una mente activa y hacedora. Era conocido, como ha sido señalado por Manuela Sanna, el hábito de Vico de «frecuentador asiduo de la imprenta», fuese por corregir sus textos una y otra vez, fuese por personalizar las ediciones según a quien fuera a destinarlas. Igual que recorría, siempre a paso ligero, las calles de su universo partenopeo.

Había llegado a la ciencia nueva gracias a su empeño teórico (gnoseológico) y prático (epistémico) de un criterio de lo verdadero fundado en lo hecho. Siempre en línea de ascenso, incansablemente subiendo la escalera del saber y encadenando los peldaños de la ciencia genérica, atando los principios al débito de la mente y del ingenio hacedor de las cosas, que según subía le conducían a una particular ciencia del “mundo humano”, de “las naciones”, de las “cosas humanas”, de las “ideas”, de las “palabras” y de las “lenguas”, de la ciencia que deviene de la verdad narrada y la lengua verdadera, o sea, de la “*vera narratio*”. De aquel principio del *verum ipsum factum* afirmado y argumentado en 1710, en su *De antiquissima Italorum sapientia*,

salta el ingenio viquiano al vínculo indeleble entre el *verum* y el *certum* en su obra dedicada al *Diritto naturale*, de nuevo la teoría (el *De Uno*) siempre junto a la práctica (el *De Constantia*), lo racional vinculado a lo empírico, lo ideal unido a lo real. En esta gran obra, que ve la luz entre 1720 y 1721, se anuncian bajo el neón de la novedad dos grandes postulados; uno de la ciencia: «*certum est pars veri*», lo cierto es parte de la verdad, con un derivado de esta: hay verdad, pues, en las certezas humanas, en las cosas hechas por los hombres. El otro postulado es el anuncio de la conciencia de procesualidad: «*nova scientia tentatur*», palpamos una nueva ciencia, esta es tentada, conducida ya hacia el ensayo; una sentencia que muestra al pensamiento viquiano en doloroso y continuo parto, donde no hay tiempo para amamantar a una criatura, siempre en estado naciente. Normal resulta que Vico mismo advirtiese en 1731, en su relato autobiográfico de la *Vita*, que ese *Diritto universale* era «un esbozo» de la nueva ciencia. Por tanto, en ese primer arranque en 1725, evidencia de lo antes palpado, emerge definido epistemológicamente el principio que, en una visión constructivista del conocimiento, homologa *fare* y *conoscere*, vincula ya estrechamente los criterios de *il vero e il certo*, y así enlaza las manos de ‘intelecto’ y ‘voluntad’, logra en la historicidad el abrazo humano entre ‘ciencia’ y ‘conciencia’, y en el nuevo método el maridaje entre ‘filosofía’ y ‘filología’. Si mediante el experimento y el ensayo Galileo había clavado a la derecha del conocimiento humano su emblemática ‘*nuova scienza*’ con la matemática mirante hacia la naturaleza, un siglo más tarde Vico clava a la izquierda de ese mismo conocimiento humano lo que con rigor hay que entender como la verdadera ciencia, la que Vico denomina ahora ‘*scienza nuova*’, (y no “*nuova scienza*”) porque no se trata de una nueva ciencia, de otra más fruto del avance científico del ‘método’ matemático; se trata de la ciencia no tenida hasta entonces, no habida e, incluso, sin cabida en el espacio del conocimiento científico hasta entonces. «*Ignota latebat*». En la primera *Ciencia nueva* está ya el principio básico para la «Metafísica de la mente humana»: que los principios de una ciencia deben comenzar allí donde empieza su materia objeto de estudio; por tanto, que los principios de esta ciencia nueva se encuentran dentro de las «modificaciones de la mente humana», de las maneras todas verdaderas del pensamiento humano, ora fantástico, ora ingenioso, ora racional. Por tanto, en lo empírico-filológico, que a la hora de empezar esta ciencia humana no puede hacerse partiendo del “hombre racional” a semejanza de hoy, sino partiendo del arcaico “hombre bestia”,

zote, animal, primario bajo el dominio de los sentidos y de las pasiones. Y, por resumir, que esa Ciencia tiene de nueva también el llevar por primera vez bajo un “único aliento” la filosofía y la historia de las cosas humanas, siempre andando por separado y pavoneándose de sus particulares erudiciones.

II

Desde la revista *Cuadernos sobre Vico* hemos celebrado en este año de 2025 el tricentenario de la gran obra de Vico, y en homenaje el Centro de Investigaciones sobre Vico y los editores de *Cuadernos sobre Vico* promovimos y realizamos el pasado 19 de noviembre en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla una Jornada de estudio sobre la obra, con interesantes intervenciones y debates tras las ponencias a cargo de Marco Carmello, Alfonso García Marqués, Miguel A. Pastor, José M. Sevilla y Alfonso Zúñica, y una intervención extra desde el público asistente, inesperada y afortunada, de Manuel Barrios. En ese mismo día fue anunciada y presentada la edición en español de la *Ciencia nueva* de 1725 que, prácticamente, han acabado Miguel A. Pastor Pérez y José M. Sevilla Fernández, bajo el amparo de la Stiftung Studia Humanitatis y alojada dentro de la impresionante colección editorial dirigida por Emilio Hidalgo-Serna hasta ahora en la editorial Anthropos, de Barcelona, y en La Città del Sole, de Nápoles, dedicada al Humanismo, a las obras de Ernesto Grassi, y a las obras de Giambattista Vico. Viene con ello a suplirse la carencia de una traducción crítica de la edición de 1725 recientemente asentada por Enrico Nuzzo (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2023; “Opere di Giambattista Vico”, VII; C.N.R. Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno), acompañada de un extenso y profundo estudio introductorio de medio centenar de páginas. La única traducción española continúa siendo la incompleta, y a veces errada en sus partes, que llevó a cabo José Carner (1884-1970) en México en 1941 para El Colegio de México (2ª ed. en 1978 en FCE), también con traducción bastante libre, como corresponde a un insigne poeta como fue también nuestro escritor, dramaturgo, traductor y diplomático catalán, exiliado después de 1936. En su Prólogo terminaba el poeta haciendo un llamamiento a penetrar en la obra y «gozar de su personal sentido de aventura»; una obra de la que destacaba, además de las enseñanzas, la calidad desbordante «en su valor estimulante, en sus logros especiales, en su revolvimiento de los siglos, en su pasión descubridora,

en la osadía del brinco intelectual a lo desconocido, en el tremendo calor imaginativo de incontables atmósferas...» (ed. 1941, p. 12).

Habría que hablar también del sacrificio y el dolor, del drama del investigador intelectual que ha confiado su obra a una rica edición veneciana dedicada al Cardenal Corsini, que a última hora se retiró del mecenazgo. No se doblegó Vico ante la decisión del próximamente Papa, ni retiró la dedicatoria de la obra, sino que empeñó su anillo familiar, con una piedra de cierto valor, y pagó la impresión de mil ejemplares en la imprenta napolitana de su frecuente editor Felice Mosca, e incluyó una extensa dedicatoria a las “Accademie dell’Europa”, buscando el reconocimiento de la República de las Letras, que, con el mismo escaso resultado, no consiguiera de la monarquía eclesiástica. Vico había regalado a la cultura universal una obra de arte del entendimiento humano. Y, sin embargo, como artista nunca pudo comer de su genio. La obra ni siquiera le otorgó, como amargamente se queja en su autobiografía, un grato reconocimiento literario patrio, «porque aquí [en Italia] y no en Marruecos nació y se hizo hombre de letras»; siempre luchando contra la corriente de su tiempo, braceando por asirse flotando a un trozo de fama epocal. Pero ni siquiera eso se le otorgó en su vida. Como Borges dijera a propósito de nuestro admirado Henri James, nunca alcanzó la fama, aunque la fortuna le tenía preparada «una frígida gloria».

Entre otras muchas y variadas muestras, se han sumado al Tricentenario Fabrizio Lomonaco con su libro *1725: Per fare Scienza nuova. Studi sull’“aspra Meditazione” di Giambattista Vico* (FrancoAngeli, Milán, 2025); y Jürgen Trabant con su traducción al alemán de la obra de Vico *Die Erste Neue Wissenschaft (1725)*, en una preciosa y cuidada edición (Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2022) que se abre con una, también extensa como la de Nuzzo, introducción de sesenta y seis páginas: “Einleitung von Jürgen Trabant”. *Cuadernos sobre Vico* se une al año del Tricentenario con este número monográfico 39 (2025) conteniendo contribuciones de M. Carmello, P. Colonnello, A. García-Marqués, L. Lenner, F. Lomonaco, A. Montefameglio, E. Nuzzo, J. Trabant, F. Valagussa, M. Vanzulli y A. Zúnica García.

Saludemos el aniversario de esta edición de 1725, de una obra cuya singular belleza literaria, barroca y atrayente, brilla aún más en la forma que en las dos siguientes ediciones en las que reluce tanto el contenido que ensombrece, quizás como si estuviésemos acostumbrados al momento que de su fluyente pensamiento esperamos, la forma que, como el rétor elocuente,

quiere convencernos de la grandiosa belleza de tantas nuevas verdades. La posterior edición de 1744 en cierto modo ha hecho que ocultemos el gran valor de la de 1725. El símbolo de la última *Scienza nuova*, la mujer con sienes aladas, porta el lema de la obra: «*Ignota latebat*», símbolo del contenido de la ciencia humana que ha permanecido oculto y desconocido, pero a la vez símbolo de la ciencia nueva que emerge de las tinieblas de la historia donde yacía sin desvelar. El lema de la *Scienza nuova* también asume sus metamorfosis, como la mariposa se ocultaba desconocida en la oruga, y debe significar hoy, para nosotros, que dentro de ella, de esta tercera, permanece latiendo en el interior y así ensombreada pero latente aquella primera. No resta, sino suma, el que Vico advierta de que abandonase aquel método negativo, que «procedía por vía de dudas y de deseos», que le llevó a la redacción de una *Scienza nuova* que nunca se dio a imprenta, y tratase, a la inversa, de forma positiva, de guiarse por «principios convincentes de hecho», tanto en lo que Croce y seguidores denominaron la “primera” como en la “segunda” ciencias nuevas, editadas en las tres ediciones de 1725, la una, y de 1730 y definitivamente 1744 la otra.

José M. Sevilla

Director de *Cuadernos sobre Vico*

En Sevilla, mes de diciembre de 2025

* * *

A finales del año 1725 vio la luz en Nápoles, en la imprenta de Felice Mosca, un libro en dozavo de no más de doce folios de caracteres en glosilla con el título: Principios de una Ciencia nueva sobre la naturaleza de las naciones, por los cuales se encuentran otros principios del derecho natural de gentes, y con un elogio lo dedica a las Universidades de Europa.

En esta obra el autor encuentra finalmente explicado en su totalidad aquel principio que había entendido todavía confusamente y no con suficiente distinción en sus obras precedentes.

[*Autobiografía de Giambattista Vico*, Moisés González García & Josep Martínez Bisbal (eds.), Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid, 1998, p. 149]

PRINCIPJ
DI UNA SCIENZA NUOVA
INTORNO
ALLA NATURA DELLE NAZIONI
PER LA QUALE
si ritruovano
I PRINCIPJ
DI ALTRO SISTEMA
DEL DIRITTO NATURALE
DELLE GENTI
ALL' EMINENTISS. PRINCIPE
LORENZO
CORSINI
AMPLISSIMO CARDINALE
DEDICATI.

IN Nap. Per Felice Mosca. MDCCXXV.
Con Licenza de' Superiori.

UNA NOTA ACERCA DEL PROBLEMA DEL SER EN VICO. LÍNEAS DE CONTINUIDAD ENTRE EL *DE ANTIQUISSIMA* Y LA CIENCIA NUEVA DE 1725

Marco Carmello
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Este artículo intenta definir una línea de continuidad ontológica dentro del pensamiento de Vico. La argumentación se desarrolla a partir de la idea de que en el *De antiquissima Italorum sapientia* la polémica en contra del *cogito* cartesiano lleva a Vico a proponer una ontología de la contigüidad de esencia entre creador y creatura, Dios y ser humano, frente a una diferencia en la *potestas*, o sea en la potencia hacedora, que es infinita para Dios y limitada para el ser humano. La peculiar ontología de la diferencia fáctica definida en el *De antiquissima* es previa a todo desarrollo futuro del pensamiento viquiano, hasta la publicación de la primera edición de la *Scienza nuova*. En el artículo se propone un recorrido que empieza por un análisis de algunos pasajes del *De antiquissima* y de las cartas al *Giornale de' letterati d'Italia*, pasa por una discusión de la *Sinopsi del diritto universale*, para acabar con la discusión de algunos pasajes tomados de la primera edición (1725) de la *Scienza nuova*.

PALABRAS CLAVE: ontología, *potestas*, lenguaje, diferencia, Giambattista Vico, Marco Carmello.

ABSTRACT: This article seeks to define a line of ontological continuity within Vico's thought. The argument is developed from the idea that in *De antiquissima Italorum sapientia*, Vico's polemic against the Cartesian *cogito* leads him to propose an ontology based on the contiguity of essence between creator and creature –between God and the human being– in contrast to a difference in *potestas*, that is, in creative power, which is infinite in God and limited in the human being. This peculiar ontology of factual difference, as defined in *De antiquissima*, precedes any subsequent development of Vico's thought, up to the publication of the first edition of the *Scienza nuova*. The article traces a path beginning with an analysis of selected passages from *De antiquissima* and the letters to the *Giornale de' letterati d'Italia*, followed by a discussion of the *Sinopsi del diritto universale*, and concluding with an examination of selected passages from the first edition (1725) of the *Scienza nuova*.

KEYWORDS: Ontology, *Potestas*, Language, Difference, Giambattista Vico, Marco Carmello.

Recibido: 17/11/2025. Aceptado: 1/12/2025.

1. INTRODUCCIÓN

En una carta con la que se dirige a Muzio Gaeta (epístola 92)¹ Vico hace referencia a su primer tratado filosófico, el *De antiquissima Italorum sapientia*, que se remonta a 1710². La referencia aparece en el marco de la discusión metafísica que Vico está manteniendo con su correspondiente, y resulta llamativa por encontrarse en un texto tardío, puesto que la carta, sin fecha, fue escrita en un período de tiempo sucesivo al 5 y anterior al 26 de octubre de 1737³.

Es aquí donde podemos leer que uno de los retos de Vico en aquella obra juvenil consistía en: «[...] demostrar que el Ser Humano es Dios en el mundo de las medidas abstractas y Dios es Geómetra en aquel de las medidas concretas, o sea en el Mundo de la Naturaleza y de los cuerpos»⁴. El principio al que Vico está haciendo referencia en este lugar representa, más allá de la ocasión polémica que justificó la cita, un punto fundamental de su pensamiento. Por

1. G. VICO, *Epistole. Con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cargo de M. SANNA, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2013, p. 196. Acerca de esta carta se nos permita remitir a M. CARMELLO, «Para una lectura de las cartas de Giambattista Vico a Muzio Gaeta», *Cuadernos sobre Vico*, 38, 2024, pp. 183-202.

2. Puesto que antes de la publicación del *De antiquissima* Vico es conocido tan solo por las oraciones inaugurales que, en calidad de profesor de retórica, tiene que dictar al comienzo del año académico en la Universidad de Nápoles. Para los argumentos que se tratan aquí, de particular interés resulta la séptima oración, dictada en 1709 y publicada separadamente de las otras seis ese mismo año, bajo el título de *De nostri temporis studiorum ratione*, que representa el documento más antiguo de la polémica anti cartesiana de Vico. El único tratado de Vico anterior al *De antiquissima* es una obra de carácter histórico, la *Congiura dei principi napoletani*, acerca de la conjuración en contra del gobierno español conocida como Conjuración de Macchia. Vico escribe la obra en 1701, acerca de los acontecimientos, pero la obra permanece inédita y se publicará solo tras la muerte del filósofo.

3. Esta carta de Vico a Gaeta contesta a una carta de Gaeta a Vico del 5 de octubre de 1737; a su vez Gaeta contesta a la carta en cuestión el 26 de octubre de 1737, por lo tanto, el 5 y el 26 de octubre de 1737 representan el *terminus post quem* y el *terminus ante quem* para fechar el texto. Se nos permita remitir a M. CARMELLO, «Geometrie del dire. Lo scambio epistolare fra Giambattista Vico e Muzio Gaeta», en F. LOMONACO (ed.), *Studi sull'Epistolario vichiano. Con una lettera inedita del 1728 e un autografo in appendice*, Aracne, Roma, 2025, pp. 15-53. Para una traducción española de toda la correspondencia que se conserva véase G.B. VICO, «Cartas a Muzio Gaeta», *Cuadernos sobre Vico*, 38, 2024, pp. 203-212.

4. A continuación el original italiano: «[...] dimostrare, che l'Uomo è Dio nel Mondo delle grandezze astratte, e Dio è Geometra nel Mondo delle concrete, ch'è tanto dire quanto nel Mondo de la Natura, e de' corpi» (VICO, *Epistole*, cit., p. 196). En la traducción al español se mantienen las mayúsculas del original.

lo tanto, la referencia al *De antiquissima* parece demostrar la existencia de una línea de continuidad en la obra de Vico.

El discurso metafísico que se hacía en el texto de 1710 sigue siendo válido también al final del recorrido teórico del filósofo napolitano, puesto que las razones del rechazo al *cogito* cartesiano que llevaron a Vico a definir una nueva ontología, elaborada en torno a una redefinición de la relación entre ser, conocimiento y existencia, determinan el desarrollo de su pensamiento.

A lo largo de este artículo se propondrá un análisis de esta continuidad empezando por una sintética discusión de algunos pasajes del *De antiquissima*, a continuación se intentará demostrar cómo este rechazo lleva a Vico hacia la búsqueda de una nueva fundación filosófica para su pensamiento y, finalmente, se marcarán algunas evidencias de continuidad entre el *De antiquissima* y la primera edición (1725) de la *Scienza nuova*. Se dedicarán las conclusiones a definir algunos aspectos problemáticos cuya investigación hay que remitir a otra ocasión.

2. EL *DE ANTIQUISSIMA* O EL CONOCIMIENTO COMO *POTESTAS*

Dentro del primer libro del *De antiquissima Italarum sapientia*, el único que Vico escribió, la argumentación en contra del *cogito* cartesiano juega un papel fundamental, se podría incluso decir que la confutación del *cogito* representa la razón que determinó la escritura de este trabajo⁵.

El tejido del primer tratado viquiano resulta extremadamente complejo por su relación con la metafísica de la escolástica medioeval y barroca por un lado y con los grandes pensadores del siglo XVII por el otro; debido a esta complejidad, aquí se enfoca el análisis en algunos pasajes de la obra y de las dos cartas con las que Vico contestó a los reproches aparecidos en dos diferentes reseñas de su obra publicadas en el *Giornale dei letterati d'Italia*.

Empezamos por el primer capítulo del *De antiquissima: De vero et facto* que funda tanto la epistemología como la ontología viquiana, estrechando un lazo inquebrantable entre modalidades del conocimiento y forma del ser. Como es bien conocido el capítulo inicia con la famosa afirmación según la cual «[...] *verum et factum* reciprocantur [...]». Con ella, Vico asigna a la

5. Para una presentación general de los problemas hermenéuticos acerca del *De antiquissima* véase G. MATTEUCCI (ed.), *Studi sul De antiquissima Italarum sapientia di Vico*, Quodlibet, Macerata, 2002.

verdad una definición pragmática y fáctica. La verdad consiste en conocer las causas de algo, pero solo se pueden conocer aquellas causas que un sujeto pueda producir, y, por lo tanto, hay que concluir que la verdad consiste en tener la posibilidad de hacer algo. Habría que decir que la verdad es una *potestas* (o, quizás, que coincide con la forma más pura de *potestas*).

Hay que hacer hincapié en este principio, por medio del cual Vico opone su “filosofía de la praxis” al método teórico de Descartes. Según Vico, la verdad tiene una función generativa que consiste primariamente en la posibilidad de permitir que algo sea, y es justo por eso que se ha dicho que su idea de verdad es no solo pragmática sino también fáctica⁶. Quien pone algo, permitiendo que este algo exista, tiene efectivamente en sus manos la verdad de este algo, una verdad que, al revés, se niega a quien no pueda permitir la existencia de un objeto que observa, de acuerdo con lo que el mismo Vico escribe:

[...] ex his, quae sunt hactenus dissertata, omnino colligere licet, veri criterium ac regulam ipsum esse fecisse: ac proinde nostra clara ac distincta mentis idea, nedum, ceterum verorum, sed mentis ipsius criterium esse non possit: quia dum se mens cognoscit, non facit; et quia non facit, nescit genus, seu modum, quo se cognoscit⁷.

Los límites de la verdad corresponden a los límites de actuación de un sujeto; como ya tuvimos ocasión de remarcar, si conocer es tener conocimiento de las causas de algo, y si se puede tener conocimiento tan solo de las causas a las que un sujeto pueda darles su arranque, entonces conocer y hacer coinciden. Hay así una identidad básica entre plan epistemológico y plan ontológico, puesto que el conocimiento de algo por parte de un sujeto depende de lo que su propia forma de ser le permita (o no permita) hacer. El conocimiento acaba por coincidir con las cualidades que definen a la esencia de un sujeto⁸.

6. O sea, como se dirá a lo largo de este artículo, una *potestas*. Acerca de estos temas pueden resultar interesantes algunas indicaciones que vienen de P. FABIANI, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze University Press, Florencia, 2002.

7. G. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia. Con le risposte al giornale dei letterati*, edición crítica a cargo de V. PLACELLA, Edizioni di storia e letteratura, 2002 Roma, p. 20 y p. 22.

8. Véase G. GISMONDI, «Vico e il problema del metodo tra sperimentalismo e retorica», *Laboratorio dell'ISPF*, XIII 10, 2016, pp. 2-13.

Por esto la mente no puede tener verdadero conocimiento de sí misma, puesto que no se crea a sí misma, y, por lo tanto, solo puede tener conciencia de sí misma. La conciencia consiste en un conocimiento indirecto, que finalmente acaba coincidiendo con la imitación de un conocimiento de verdad, tal y como Vico mismo declara:

Et, ut uno verbo absolvam, ita verum cum bono convertitur, si quod verum cognoscitur, suum esse a mente habeat quoque a qua cognoscitur: et ita scientia humana divinae sit imitatrix; qua Deum dum verum cognoscit, id ab aeterno *ad intra* generat, in tempore *ad extra* facit. Et veri criterium, quemadmodum apud Deum inter creandum est suis cogitatis bonitatem communicasse: *vidit Deus, quod essent bona*; ita apud homines sit comparatum, vera quae cognoscimus, effecisse⁹.

En su propio autoconocimiento, la mente humana llega a tener una conciencia plena de sí misma, lo que quiere decir que en su actividad de pensamiento la mente puede entenderse como algo que piensa y que, por lo tanto, existe. Este es el eje del argumento viquiano en contra del *cogito*: la mente pensante se autopercibe a sí misma pensando, o sea como existente que participa en el ser, pero no puede de su autopercepción llegar a decir algo acerca del ser en general. Lo que, según Vico, la mente no puede tener es un conocimiento del ser a partir de su propia autoconciencia¹⁰, como se demuestra en el párrafo dos del primer capítulo del *De antiquissima ...*, *De primo vero, quod Renatus Carthesius [sic] meditatur*, donde Vico retoma directamente el argumento del *cogito* a partir del bien conocido genio maligno al que hace referencia el mismo Descartes en el *Discours*:

Homo in dubium revocare potest, an sentiat, an vivat, an sit extensus, an denique omnino sit: et in ejus argumentum opem advocat cujusdam genii fallacis, qui nos decipere possit [...] Sed nullo sane pacto quis potest non esse conscius quod cogitet, et ex cogitandi conscientia colligere certo, quod sit. Quare primum verum aperit id esse Renatus: *Cogito: Ergo sum*¹¹.

9. G. VICO, *De antiquissima*, cit., p. 22.

10. Para una perspectiva interesante acerca de estos problemas véase E. GLASERSFELD VON, *Radical Constructivism. A Way of Knowing and Learning*, The Falmer Press, London – Washington, 1995.

11. VICO, *De antiquissima*, cit., p. 24.

Hacemos hincapié en los dos momentos individuados por Vico dentro de la argumentación de Descartes: el primero consiste en el hecho que ninguno puede tener duda acerca del hecho de pensar mientras que está pensando. Este primer momento, en el que se delata la autoconciencia de la mente pensante, lleva a la misma mente a la conclusión de existir, y no acaso le facilita a Vico la argumentación en contra de los escépticos, que ocupa la segunda parte del párrafo¹². En la reconstrucción hecha por Vico del argumento del *cogito*, este primer momento consiste en una argumentación de tipo gnoseológico.

Pero Descartes pasa de la argumentación gnoseológica a la argumentación metafísica, asumiendo que desde la percepción de su propio ser la mente puede deducir la existencia del ser; en esto consiste el segundo momento del *cogito*. Según Vico hay que rechazar este segundo momento, puesto que conlleva un salto lógico. La postura que Vico defiende, como hemos visto, es que no se pueden sacar conclusiones acerca del ser puro a partir de la autoconciencia de la mente pensante.

Tanto el *cogito* cartesiano como su confutación viquiana consisten en un entrelazamiento entre conocimiento y ser, plan gnoseológico y plan ontológico; para entender las diferentes conclusiones a las que los dos pensadores llegan hay que hacer hincapié en la manera radicalmente novedosa de entender el conocimiento por parte de Vico.

Mientras que para Descartes hay una coincidencia fundamental entre percibir y conocer, que permite definir el conocimiento en términos de percepción aclarada y argumentada, para Vico el conocimiento deja de pertenecer al ámbito de la percepción y la representación, para ingresar en el área de la actuación. Conozco lo que puedo hacer, pero no puedo conocer lo que se encuentra más allá de mis capacidades de acción, aunque pueda claramente percibirlo y argumentarlo.

En este sentido el saber viquiano representa una *potestas*, puesto que consiste en el hecho de poder hacer algo directa o indirectamente, por ejemplo, originando las causas de las que depende la existencia de algo.

El cambio de régimen del conocimiento conlleva una diferente articulación del discurso acerca del ser. Aunque no se pueda aceptar una lectura que reduzca el discurso de Descartes al lema *esse est percipi*, hay que reconocer

12. Véase P. ALARCÓN, «La relación entre la tradición del conocimiento del hacedor y el escepticismo», *Cuadernos sobre Vico*, 37, 2023, pp. 33-58.

que para él tiene validez el lema *esse per perceptionem se delatat*, por eso el hecho de que la mente pensante se perciba pensando puede ser una prueba acerca del ser puro, una prueba tan básica y general que quien quiera puede referirla a su propia actividad intelectual y llegar así a la conclusión según la que: *cogito ergo sum*¹³.

Es justo la idea de que la percepción de algo permite también su conocimiento lo que Vico contesta. Para él, como decíamos, el conocimiento consiste en hacer que algo exista, y justo por eso el ser humano es como dios con respecto a las medidas abstractas y geométricas con las que describe la naturaleza, pero no en relación con la naturaleza misma. La geometría está hecha por el ser humano, por lo tanto, este puede conocerla; la naturaleza, al revés, se da al ser humano como algo que él no puede hacer. Por eso se puede representar la naturaleza, pero, quizás, no conocerla.

Esta diferencia Vico la explica empleando, al final de su contraargumentación, una cita del *Anfitrión* de Plauto: se trata de la parte final de la escena en la que Sosias, el esclavo del rey de Tebe Anfitrión, se confronta con el dios Mercurio, que ha asumido la forma física del sirviente¹⁴.

El diálogo entre Sosias y Mercurio gira alrededor del problema de la identidad subjetiva, puesto que Mercurio intenta convencer a Sosias que él es el verdadero Sosias y no el mismo Sosias, que, por su parte, no consigue desmontar las argumentaciones de Mercurio y poner a salvo su propia identidad¹⁵. Al final de la escena, comentando el perfecto parecido entre sí y el dios, Sosias acaba comentando: «Sed quom cogito, equidem certo sum, ac semper fui»¹⁶. Frente al fracaso dialéctico padecido, Sosias tira del único argumento irrefutable que tiene, la autoconciencia de su propia mente.

Con la cita de este pasaje de Plauto, Vico subraya la diferencia entre autoconciencia y percepción, por un lado, y conocimiento por el otro. Equiparando

13. Remitimos al clásico de J.L. MARION, *Sur l'ontologie gris de Descartes*, Vrin, París, 1993.

14. Acerca de este pasaje del *De antiquissima* véase G. CERCHIAI, «Il cogito di Sosia e la coscienza di Vico. La nozione di *conscientia* nel *De antiquissima Italorum sapientia*», *Rivista di storia della filosofia*, 2, 2008, pp. 1000-1023. Tiene relación con los problemas del *ego* de la autoconciencia y del *cogito* también R. DIANA, «Depotenziamiento del cogito e disappartenenza dell'Io: in margine al *De antiquissima*», *Bollettino del centro studi vichiani*, XL, 1, 2010, pp. 115-124.

15. Téngase en cuenta que el nombre del personaje ha pasado en español, así como en muchas otras lenguas europeas, a indicar a una persona que tiene un parecido tan estrecho con otra que puede ser confundida por completo con ella, o sea un sosia.

16. VICO, *De antiquissima*, cit., p. 24

la situación de Sosias que no consigue demostrar su propia identidad personal frente a Mercurio, con la conclusión a la que llega Descartes por medio del argumento del *cogito*, Vico sugiere que la autoconciencia falla como argumento en favor del conocimiento, incluso en un caso tan patente y aparentemente claro como puede ser el intento de afirmar la propia identidad personal.

Frente a Mercurio, Sosias sigue teniendo su facultad de autoconciencia, pero pierde la *potestas* de su propia persona llegando a encontrarse sin conocimiento acerca de sí mismo, hasta el punto de que él mismo, considerando el parecido exacto con el dios, llegaría a dudar de saber quién es, si no fuera por la autoconciencia que le permite seguir percibiéndose como Sosias. El *cogito* supone un cortocircuito similar entre yo y ser, porque la mente pensante, percibiendo su propio ser, llega a tener conocimiento de sí misma como sujeto, pero no puede saber nada más, puesto que desde la autoconciencia del sujeto no siguen las causas del ser, que resulta desconocido en sus formas y modalidades.

Vico retoma su argumento en contra del *cogito* en la primera carta que dirige al *Giornale dei letterati d'Italia*¹⁷; hay que enfocarse en dos pasajes de este texto.

De acuerdo con los tres diferentes reproches hechos por el anónimo autor de la reseña, Vico divide la carta en tres secciones: la primera, y más corta, pretende comprobar la exactitud de los argumentos etimológicos sobre los que

17. Revista en la que salen dos reseñas bastantes polémicas de esta obra de Vico. La primera reseña apareció anónima en el número cinco de 1711 del *Giornale dei letterati d'Italia*. A esta se refiere la contestación de la que llegan los pasajes que vamos a discutir aquí. El texto de la respuesta viquiana fue editado por la imprenta neapolitana de Felice Mosca en 1711 bajo el título: *Risposta del Signor Giambattista Vico, nella quale si sciolgono tre gravi opposizioni fatte da dotto Signore contra il Primo Libro De antiquissima Italorum sapientia, ovvero della metafisica degli antichissimi filosofi italiani tratta da' parlarì latini*. A la confutación viquiana contesta, a su vez, el *Giornale dei letterati d'Italia* en su número ocho, que aparece en 1711, donde se publica una reseña de la carta de defensa de Vico que retoma en términos aún más duros la polémica de la revista en contra del filósofo napolitano. A esta segunda reseña Vico contesta con su *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del Giornale de' letterati d'Italia*, publicada en 1712, otra vez por la imprenta de Felice Mosca. En el número doce de 1712 el *Giornale dei letterati d'Italia* informa a sus lectores de que Vico ha publicado su segunda contestación, pero la corta nota acaba con decir: «A questa niente noi replichiamo, e per riverenza all'Autore [...] e per non moltiplicare in infinito le conteste» (VICO, *De antiquissima*, cit., p. 181: «A esta [scil. a la *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del Giornale de' letterati d'Italia* de Vico] no contestamos nada, tanto por respeto hacia el Autor [...] como para no seguir indefinidamente con las polémicas»).

se funda el *De antiquissima*; la segunda intenta demostrar que la exposición de la metafísica propuesta en la obra es completa, confutando así la idea de que el texto represente un borrador; la tercera se desarrolla acerca de la argumentación llevada a cabo en el *De antiquissima*, que según Vico resulta completa, a pesar de que así no le parezca al autor de la reseña.

En la segunda parte de la carta Vico, refiriéndose al pasaje que se ha discutido arriba, afirma que:

Entonces yo no confuto para nada el análisis por medio del que Descartes llega a su verdad primera, tal y como ustedes pretenden explicar. Yo asiento, y estoy tan de acuerdo que digo que incluso los Sosias de Plauto, una vez que duden de todo hecho por causa de Mercurio, que es similar a un Genio mentiroso, apaciguan sus dudas con afirmar: *Sed quom cogito, equidem sum*. No obstante, digo que ese *cogito* es signo indudable de mi ser, pero, puesto que no es la causa de mi ser, no me proporciona el conocimiento del ser¹⁸.

En este lugar de la carta vuelve a arrancar aquella división entre momento gnoseológico y momento metafísico que ya actuaba en el *De antiquissima*; aquí, como en la obra principal, Vico defiende la exactitud del *cogito* como argumento gnoseológico, pero no como argumento metafísico. Hay que hacer hincapié en una distinción entre la carta y la obra; en la carta la exactitud del *cogito* como argumento gnoseológico está directamente relacionada con el método “geométrico” de Descartes; de hecho, poco antes Vico afirma que «las matemáticas son las únicas ciencias que inducen la verdad humana»¹⁹.

La conclusión a la que se llega es que la verdad humanamente alcanzable por sí misma, o sea sin necesidad de otra prueba externa, coincide con la autoconciencia subjetiva de la mente pensante, que delata no la necesidad del ser, sino más bien la necesidad de que haya un “soporte” en el que la mente pueda plantear el descubrimiento de su propio ser. Para Vico este “soporte” consiste, de la forma más clásica, en la esencia.

18. A continuación el original italiano del texto: «Quindi confuto non già l'Analisi, come voi ragguagliate, con la quale il Cartesio perviene al suo primo vero. Io l'appruovo, e l'appruovo tanto, che dico anche i Sosj di Plauto, posti in dubbio d'ogni cosa da Mercurio come da un genio fallace, acquetarsi a quello, *Sed quom cogito equidem sum*. Ma dico, che quel *cogito* è segno indubitato del mio essere, ma non essendo cagion del mio essere, non m'induce scienza dell'essere» (VICO, *De antiquissima*, cit., p. 103).

19. A continuación el original italiano del texto: «de Matematiche sono le uniche scienze, che inducono il Vero humano» (VICO, *De antiquissima*, cit., p. 102).

Esto nos lleva a tomar en consideración la conclusión de la carta de Vico donde se propone un nuevo argumento acerca de la sustancia. Se trata de una argumentación negativa, que el autor desarrolla a partir de la etimología de *existere*, que, según su propuesta, tiene el sentido de «*esserci*, *esser sorto*, *star sovra*» («ponerse, haber surgido, estar encima de»)²⁰. A partir de este, que según Vico es el sentido original del verbo *existere*, y haciendo referencia a la latinidad tardía, concluye que «con sabiduría los escritores de la Latinidad tardía nombraron lo que se queda por debajo sustancia, en la que nosotros hemos puesto la esencia verdadera»²¹.

La esencia es, por lo tanto, el soporte que se queda por debajo de la existencia que aparece, pero es también el soporte refiriéndose al cual la mente pensante puede comprender de dónde llegue su ser propio. En este sentido se puede definir la sustancia como aquel umbral que pone en relación ser personal y ser puro; por eso, regresando al *cogito*, Vico escribe:

Y aquí no puedo no advertir que Renato habla con palabras impropias allí donde reflexionando dice: *Yo pienso, por lo tanto, soy* (orig. *Io penso, dunque sono*). Habría tenido que decir: *Yo pienso, por lo tanto, existo*. Una vez que hubiera empleado esta palabra en el sentido que su sabio origen nos ofrece, habría tenido que hacer un recorrido más corto si hubiese intentado llegar de su propia existencia a la esencia con decir: *Yo pienso, y por lo tanto, me quedo allí por encima de algo* (orig. *Io penso, dunque ci sono*). Este *allí por encima de* (orig. *ci*) inmediatamente le habría sugerido [*scil.* a Descartes] esta idea: *Por lo tanto, hay algo que me sostiene, y es la sustancia; la sustancia lleva consigo la idea de sostener y no de ser sostenida, es por sí misma, y entonces es infinita y eterna; así que mi esencia es Dios, que sostiene mi pensamiento*²².

20. VICO, *De antiquissima*, cit., p. 114. La traducción de la forma italiana “*esserci*” al español resulta muy difícil. *Esserci* aquí quiere indicar a un ser parcial, para así decirlo, al ser percibido por un sujeto, o sea, en el caso de Vico, al ser subjetivo de la mente pensante. Téngase en cuenta que *esserci*, de uso muy común en italiano, no es nada más que la forma infinitiva del verbo ser (*essere*) más el clítico *ci*, y se emplea también como traducción habitual del alemán *Dasein*, que tiene una formación morfológica parecida a la forma italiana (ser más clítico). Por lo tanto, el lector que conozca la lengua italiana no puede evitar de establecer una relación fascinante, aunque quizás arbitraria, entre el *esserci* que Vico emplea aquí y el *Dasein* de Heidegger.

21. A continuación el original italiano del texto: «...sapientemente gli Scrittori della bassa latinità dissero ciò, che sta sotto sostanza, nella quale noi abbiamo riposto la vera essenza» (VICO, *De antiquissima*, cit., p. 114).

22. A continuación el original italiano del texto: «E qui non posso non notare, che con improprij vocaboli Renato parla, ove medita: *Io penso, dunque sono*. Havrebbe dovuto dire; *Io penso, dunque*

La conclusión a la que llega Vico sugiere algunas consideraciones por parte nuestra. Dejando de lado el problema de la religiosidad de Vico, hay que matizar un aspecto relevante que marca todo el recorrido teórico de este pensador: estamos hablando del tema propiamente teológico de la diferencia entre creatura y creador.

Vico matiza esta diferencia de forma original para no decir prácticamente nada acerca de Dios y para pensar, en cambio, la condición humana en términos de límite. A estas alturas, y se trata de la segunda consideración, el límite humano está pensado tan solo negativamente, puesto que al ser humano no se abre el conocimiento verdadero de la naturaleza por no poder crear las causas que le permiten a la naturaleza existir. En este sentido, incluso el problema del ser puede ser considerado un problema “natural”, puesto que también el ser, como la naturaleza, tiene su causa en Dios.

Pero, y esta es nuestra tercera consideración, podemos tener un conocimiento analógico de la naturaleza por medio de las matemáticas, que permiten al ser humano mirar por dentro de la obra creacional de Dios comprendiendo su manera de funcionar y las leyes por las que se rige. Es la imagen bidimensional a la que hace referencia el mismo Vico en el primer capítulo del *De antiquissima*²³. Si el ser humano puede hacerse una *fictio* de la naturaleza²⁴, ¿es posible que pueda también, en cierta manera, hacerse una *fictio* del poder creador de Dios? ¿En qué medida y cómo puede el ser humano mirar por dentro de la capacidad de actuar de Dios tal y como puede mirar por dentro de su actuación, o sea la naturaleza?

Y esto nos lleva a la cuarta, y última, consideración; si conocer es hacer, o sea poner las causas que permiten la existencia de algo, y dependiendo de la calidad y amplitud de nuestra capacidad hacedora podemos decidir si la nuestra es una ontología de la plenitud, como la de Dios que pone la causa del ser, o de la falta, como la nuestra, entonces ¿podemos pensar en una capacidad

esisto: e, presa questa voce nel significato, che ci dà la sua saggia origine, havrebbe destato immediatamente questa idea: *Dunque vi ha cosa, che mi sostiene, che è la sostanza; la sostanza porta seco l'idea di sostenere, non di essere sostenuta; dunque è da se; dunque è eterna, ed infinita; dunque la mia esistenza è Iddio, che sostiene il mio pensiero*» (VICO, *De antiquissima*, cit., p. 114).

23. Se hace referencia al párrafo titulado «*De origine et veritate scientiarum*» (Acerca del origen y de la verdad de las ciencias», cf. VICO, *De antiquissima*, cit., pp. 17-23).

24. Véase el reciente estudio de F. VALAGUSSA, *Lo sguardo di Vico. Vero, certo, vero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2024.

hacedora limitada que depende de nuestro ser parcial y que, por dentro del marco de la esencia eterna de dios, pueda actuar parcialmente?

La contestación de Vico es positiva, puesto que dedicará su reflexión a dibujar la dimensión histórica y discursiva del ser humano como *fictio* analógica de la creación divina.

3. EL PROBLEMA DE LOS FUNDAMENTOS EN VICO

La distinción entre la plenitud ontológica del creador y la limitación ontológica de la creatura, que se refleja en la imposibilidad humana de poner las causas del ser y la naturaleza, representa un punto fijo del pensamiento viquiano. Se podría decir que el desarrollo teórico de la filosofía de Vico consiste en larga parte en una articulación novedosa y peculiar de este límite.

Después de la publicación de la segunda carta con la que Vico contesta al *Giornale dei letterati d'Italia*, su producción para a lo largo de una década, aparte aquellas anotaciones que el autor toma entre 1711 y 1738 para su curso de retórica en la universidad de Nápoles y que acaban formando parte de las *Institutiones oratoriae* y el *De rebus gestis Antonj Caraphaei* publicado en 1716²⁵. Hay que esperar a los años veinte del siglo XVIII, o sea el periodo más intenso de la producción viquiana, para que aparezcan los trabajos más ambiciosos y relevantes del autor.

Nuestro análisis se centra en la primera parte de la década, puesto que asumimos como límite la publicación de la primera edición de la *Scienza nuova* en 1725. Entre julio 1721 y agosto 1722²⁶ Vico publica dos ambiciosas obras: el *De universi juris uno principio, et fine uno* (1720) y el *De constantia jurisprudentis* (1721). En la intención del autor las dos obras constituyen un

25. Adriano Carafa, discípulo de Vico y sobrino del Mariscal de Campo del imperador Leopoldo I Antonio Carafa, le encargó a su maestro la biografía del tío. Según Vico dice, la escritura de esta obra le mantuvo empeñado a lo largo de dos años (cf. G. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, en *Opere*, a cargo de A. Battistini, vol. I, Mondadori, i Meridiani, Milano, 1990, pp. 43-44).

26. Definimos estas fechas a partir de la introducción de Marco Veneziani a las obras jurídicas de Vico (cf. G. VICO, *Diritto universale*, a cargo de M. VENEZIANI, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2019), donde el editor escribe acerca de la *Sinopsi del diritto universale* que: «[...] viene datata da Fausto Nicolini a luglio 1720, con il *De uno* forse ancora in tipografia e ben prima che il *De constantia* fosse davvero pubblicato» (VICO, *Diritto universale*, cit., p. XVIII). En la misma introducción se fecha la publicación de las *Notae in duos libros* a agosto de 1722 (VICO, *Diritto universale*, cit., p. XIX).

trabajo único, el *De universi Juris*, tal y como demuestran así las *Notas in duos libros*, que siguen la publicación del *De constantia*, como la *Sinopsi del diritto universale*, que Vico publica en julio de 1721 antes que salga el *De universi juris uno principio, et fine uno*.

Las obras jurídicas de Vico²⁷ representan una etapa imprescindible en aquella búsqueda de los fundamentos que había tenido un papel relevante en el *De antiquissima*, pero este problema va asumiendo en las páginas de los dos poderosos volúmenes que forman el *De universi juris* un talante histórico ausente en la obra de 1710²⁸. Esto resulta evidente en particular en cuanto se considere cómo evoluciona el uso de los argumentos etimológicos, que en el *De antiquissima* parecían carecer de toda consideración cronológica e histórica, mientras que aquí van asumiendo aquella función de prueba “documental” acerca de la historia no escrita que caracterizará el uso de la etimología en la *Scienza nuova*.

Los cambios que padece la función de la etimología a lo largo de los diez años que separan las obras jurídicas del libro de 1710, marcan un giro fundamental entre la concepción lingüística del *De antiquissima*, donde la etimología parece tener el valor de una *signatura rerum* secularizada, y la que se encuentra en el *De universi juris*, en cuyas páginas la etimología evoluciona hacia el valor de una memoria por dentro de la que se ha enmarcado el recuerdo de los antiguos comienzos de la historia humana. Este cambio supone una evidente evolución en el universo teórico de Vico, pero sin que todo esto afecte también a las relaciones onto-gnoseológicas determinadas en el *De antiquissima*.

La vigencia de la postura definida en el *De antiquissima* acerca del ser, el conocimiento y la verdad, se encuentra reconfirmada al comienzo de la *Sinopsi del diritto universale*²⁹, donde se lee:

27. Véase, acerca de la producción jurídica de Vico, F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea: studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Edizione di Storia e Letteratura, Roma, 2018.

28. Véanse P. STAMBOVSKY, «Vico's Place in the Rehabilitation of Etymology», *New Vico Studies*, 26, 2008, pp. 127-142 y M. Mancini, «Ex ipsis vocabulorum originibus. Vico e l'etimologia dei filosofi», en M. MANCINI (ed.), *Fare etimologia. Passato, presente e futuro nella ricerca etimologica*, il Calamo, Palermo, 2001, pp. 213-232.

29. En la *Sinopsi* Vico supone que ambos volúmenes de que se compone el *De universi juris* están ya escritos (lo que puede corresponder a verdad) y publicados (lo que, por supuesto, no corresponde a verdad en julio 1721, cuando la *Sinopsi* aparece). En la óptica de Vico este texto tiene un valor introductorio; la *Sinopsi*, tal y como declara su propio título, pretende ser un resumen

Y una vez que haya dado dos *definiciones*, una de la *verdad* que es *lo que se conforma al orden de las cosas*, y la otra de la *certeza* que es *la conciencia a salvo de la duda*, y haya asumido como *Lemas* tan solo cinco verdades metafísicas, demuestra que el ser humano conoce la verdad de las cosas a partir de su orden, por medio de su orden y según su orden, y que, por lo tanto, la *idea del orden* nos prueba tres cosas: 1. Que Dios existe, 2. Que es mente infinita, 3. Que tal y como en nosotros <se encuentran los principios> de las ciencias, así a partir de él [*scil. Dios*], por él y en él se encuentran los principios de las cosas.

Por lo tanto, reflexiona acerca de la *Naturaleza de Dios*, que es *Conocer, Querer, Potencia infinita*; y, a partir de esta, demuestra que la naturaleza del Ser humano es *Conocer, Querer, Potencia finita, que aspira a la infinitud*³⁰.

La cita reproduce el segundo y el tercer párrafo de la *Sinopsi*. El texto citado empieza por exponer de forma sintética una diferencia fundamental para comprender el pensamiento viquiano: se trata de la distinción entre los conceptos de verdad y certeza, entre los que se mueve todo tipo de conocimiento humano.

La certeza consiste en una conciencia que se encuentre en una situación de certeza positiva, o sea en una situación en la que la duda no resulte posible por haberse solucionado definitivamente; en el texto original Vico emplea la expresión latina «*conscientia dubitandi sicura*». Si, por lo tanto, la certeza representa la seguridad del pensamiento, o sea aquel tipo de “verdad” al que le hemos otorgado la definición de *potestas* en el anterior párrafo, su relación con la verdad resulta compleja, puesto que la verdad puede ser tan solo un

de la obra mayor y al mismo tiempo una explicitación de sus fundamentos teóricos. Por lo tanto, aquí vamos a limitar la discusión tan solo a este texto, remitiendo a otros lugares para un análisis más completo de la compleja obra jurídica de Vico.

30. A continuación el original italiano del texto: «E poste *due definizioni*, una del *vero* che sia, *quod rerum ordini conformatur*, altra del *certo* che sia *conscientia dubitandi sicura*: e presi, come *Lemmi*, cinque sole verità metafisiche, dimostra, che dall'ordine, per l'ordine, e nell'ordine delle cose l'uomo conosce il vero di quelle: e che perciò l'*idea dell'ordine* ci dimostri tre cose, 1. Dio essere, 2. Essere mente infinita, 3. Che così in noi delle scienze, come da esso, per esso, e in esso, sono i pricipi delle cose. / Quindi ragiona della *Natura di Dio*, che sia *Nosse, Velle, Posse Infinitum*; dal che dimostra la natura dell'uomo, che sia, *Nosse, Velle, Posse finitum, quod tendat ad infinitum*» (VICO, *Diritto universale*, cit., p. 3. Hemos conservado las cursivas y las mayúsculas del original). El *Velle* viquiano se refiere tanto a la voluntad positiva como a la negativa. En relación a este texto véase también G. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, cit., pp. 45-46.

principio de conformidad al orden (en el texto original Vico emplea la expresión latina: «*quod rerum ordini conformatur*»).

La conversión verdad/hecho acaba así definiendo una dialéctica interna al mismo concepto de verdad. En este lugar de la *Sinopsi* la verdad funciona como criterio de conformidad, puesto que existe un orden que permite al ser humano conocer las cosas, aunque sin que este pueda tener la certeza de las cosas, y es justo la idea de este orden que demuestra no tan solo la existencia de Dios y de la infinitud de su comprensión – Dios «es mente infinita» escribe Vico – sino también su función fáctica respecto al mundo.

Vico parece casi resumir lo que había escrito en el *De antiquissima* cuando, al final del segundo párrafo de la *Sinopsi*, expone la tercera verdad que llega de la idea de orden, o sea que, a partir de Dios, por Dios y en Dios se encuentran los principios de la naturaleza, tal y como en nosotros se encuentran los principios de las ciencias. Pero el laconismo del texto italiano le otorga un matiz más al concepto, según el cual nosotros somos dioses en las grandezas geométricas así como Dios es geómetra en las grandezas físicas, porque la concisión de la comparativa supone que los principios de las ciencias (o sea las grandezas geométricas del *De antiquissima* o las abstracciones de la carta a Muzio Gaeta) se encuentran en nosotros, pertenecen a nosotros y son por nosotros tal y como aquellos de la naturaleza se encuentran en Dios, pertenecen a él y son por él.

De esta manera, la analogía entre Dios y ser humano resulta aún más fuerte, como el mismo Vico aclara en el tercer párrafo de la *Sinopsi* (el segundo de nuestra cita), donde Dios y el ser humano se encuentran definidos por las mismas cualidades; ambos tienen conocimiento (*nosse*), voluntad positiva y negativa (*velle*) y capacidad de actuar (*posse*). Cambia la modalidad en la que pueden explicitar estas cualidades, que son desvinculadas y absolutas, o sea, “infinitas” en Dios, mientras que resultan vinculadas y condicionadas, o sea finitas, en el ser humano.

La diferencia no de calidad, sino de modalidad (o amplitud) de las cualidades que definen así a Dios como al ser humano, y que hacen del primero la causa de las cosas y la naturaleza, o sea su hacedor, y del segundo la causa de la interpretación de las cosas y la naturaleza, o sea el hacedor de su hermenéutica, define al mismo tiempo una diferencia y una contigüidad ontológica.

En Dios no hay tensión hacia la totalidad o la infinitud –si queremos emplear la misma terminología de Vico–, puesto que esta se encuentra ya en acto,

mientras que para el ser humano conocimiento, voluntad negativa, voluntad positiva y capacidad de actuar existen tan solo en la tensión dialéctica que intenta ampliar sus posibilidades de actuación.

La *potestas* de Dios, o sea su capacidad de darle actuación a su propio conocimiento y voluntad, sea positiva o negativa, es infinita; por lo tanto, como él mismo es el hacedor del orden en el que se delata la verdad, para él certeza y verdad coinciden. Al revés, para el ser humano certeza y verdad pueden acercarse hasta el punto de llegar casi a convertirse la una en la otra, pero siempre habrá distinción entre las dos, puesto que la *potestas* humana padece el límite de no haber hecho la naturaleza en la que el ser humano mismo se encuentra viviendo.

La diferencia ontológica³¹ entre creador y creatura asume para Vico una interpretación puramente fáctica, que encierra la distancia entre los dos dentro del ámbito de la *potestas agendi*, de la capacidad de hacer y actuar, pero los dos, creador y creatura, comparten las mismas cualidades, son aspectos del mismo ser, y es en esta contigüidad ontológica, que define una esencia única diferenciada tan solo por la amplitud de su capacidad de actuación, donde se plantea el proyecto de una nueva ciencia.

4. UN PROYECTO NECESARIO

A través de la ciencia jurídica Vico consigue dos retos; el primero consiste en determinar un área de certeza; podemos conocer el derecho puesto que esto es creación humana, lo que quiere decir, en términos viquianos, que es el ser humano quien determina la causa de su existencia. El segundo, que es consecuencia directa del primero, consiste en el hecho de poder fundar a la jurisprudencia, pero la necesaria posibilidad de fundamentar el derecho acaba poniendo un problema de método, para solucionar el cual Vico tiene que pensar en una ciencia en cierta medida nueva.

Ya por sí misma la cronología delata la estrechez del enlace que une el proyecto de la *Scienza nuova* a la gran obra jurídica publicada entre 1721 y 1722, y si, más allá de las fechas, consideramos la estructura de la primera *Scienza nuova*, que se publica en 1725, la cercanía se hace aún más clara.

31. Véase A. GARCÍA MARQUÉS, *Metaphysica seu ontognoseologia*, Ediciones Isabor – AVK Verlag, Murcia – Marburgo, 2024.

En la primera edición de su obra maestra Vico dedica el primer libro a una presentación de la nueva ciencia que se propone en la obra, subrayando los motivos que le persuadieron a presentar esta ciencia y las dificultades metodológicas que esa supone. El tercer libro representa, quizás, el lugar en el que más claramente se define la filosofía del lenguaje de Vico; el quinto habla de la estructura política de la humanidad, mientras que el segundo, y más amplio de toda la obra, define el curso filosófico de la evolución histórica humana. Finalmente, el cuarto libro, el más corto de la *Scienza nuova* de 1725 – de hecho, un párrafo largo – tiene la peculiar función de entrelazar los libros segundo y tercero, donde Vico expone los principios de su nueva ciencia en relación con las ideas (libro segundo) y con las lenguas (libro tercero), con el quinto, dedicado a la estructura política de la humanidad³². La manera en la que este entrelazamiento se realiza consiste en dar una prueba de que los argumentos desarrollados en el segundo y tercer libro tienen una “razón”, según Vico mismo escribe, o sea una fundación cierta. Por eso, vamos a concentrar nuestra atención en este libro.

El cuarto libro de la *Scienza nuova* 1725 así empieza:

Esta es la *Lengua Universal* del *Derecho Universal* de los Pueblos, tal y como se divisa en esta *Gran Ciudad* del *Género Humano*. Esta lengua permite explicar las *maneras* en la que han nacido todas las partes que componen por completo la *Economía* de la *Naturaleza de las Naciones*, y puesto que la *Ciencia* consiste únicamente en el *conocimiento de la manera*, esta lengua indica los *tiempos* en los que nacieron las especies *primeras*. El hecho de llegar a los primeros tiempos es la *característica propia* de cada *Ciencia*, de manera que no quede ningún interés para la búsqueda de otras especies *primeras*. Esta lengua descubre las *eternas propiedades* a partir de los mismos *tiempos* y las mismas *maneras* del *nacimiento* de estas, de manera que pueda de forma unívoca averiguar cuál, y no otro, ha sido su *nacimiento* o *naturaleza*, y, a partir de su primer nacimiento, de acuerdo con el natural progreso de las ideas humanas, las guía según una ininterrumpida sucesión de las cosas, o sea con *perpetuidad*³³.

32. En el quinto libro Vico busca de forma abierta una aplicación política de sus teorías.

33. A continuación el original italiano del texto: «Questa è la *Lingua Universale* del *Diritto Universale* delle Gentì, osservato in questa *Gran Città* del *Genere umano*: che ne spiega le *guise*, come sono nate tutte le parti, che compongono l'intera *Iconomia* della *Natura delle Nazioni*; poichè nella *congnizione della guisa* consiste unicamente la *Scienza*: ne addita i *tempi*, in che nacquero in ciascuna

La lengua a la que se hace referencia en este complejo pasaje, que representa el comienzo del libro cuarto, es aquella lengua ideal común de la que se habla en el último párrafo, el cuarenta y uno, del tercer libro, titulado «*Idea de un Diccionario de Voces Mentales común a todas las Naciones*»³⁴. Al comienzo de este párrafo podemos leer:

Y aquí se va ultimando este *Libro* de las *Lenguas* con esta *Idea* de un *Diccionario de voces*, por así decirlo, *Mentales comunes a todas las naciones*, que, con explicar las ideas uniformes acerca de la sustancia y a partir de las diferentes modificaciones, que las naciones tuvieron manera de pensar en relación con las mismas humanas necesidades o utilidades comunes, de acuerdo con las diferencias de sus sitios, cielos, naturalezas y costumbres, permita narrar el *Origen de las diferentes lenguas vocales*, que todas convergen en una *Lengua Ideal común*³⁵.

En esta última cita se concentra la que, a estas alturas, era la idea fundamental de Vico alrededor de la lengua: la lengua es aquel lugar dentro del cual se puede reconstruir la historia total del ser humano, puesto que por dentro de la lengua se pueden encontrar los vestigios de la evolución que le ha permitido a este llegar a su propia humanidad. La lengua delata lo que la historia no podría decir, explicando cómo fue el paso de la bestialidad originaria a la civilización, y puesto que este paso es común a todo el género humano, toda lengua comparte con las otras un único origen ideal. Así cada lengua acaba siendo un conjunto de memorias que se esconden por detrás de sus palabras, y pueden ser descubiertas por medio de un estudio “etimológico” que tendría más bien que definirse “arqueológico”.

specie le prime; che è la nota propria di ciascuna Scienza, di pervenire a que' primi, talchè sia curiosità affatto stolta di ricercare altri primi: ne scuopre l'eterna proprietà da' tempi stessi, e dalle stesse guise del loro nascere; che ne possono unicamente accertare tale, e non altro essere stato il loro nascimento, o natura: e da' primi loro nascimenti secondo il natural progresso delle umane idee le conduce con una non ininterrotta successione di cose, che tanto vuol dire, con perpetuità [...]» (G. VICO, *La Scienza nuova*, 1725, a cargo de E. NUZZO, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2023, p. 166. En la traducción se conservan cursivas y mayúsculas del original).

34. G. VICO, *La Scienza nuova*, 1725, cit., p. 163.

35. A continuación el original italiano del texto: «E qui si pon fine a questo Capo delle Lingue con questa *Idea* di un *Dizionario di voci*, per così dire, *Mentali, comune a tutte le Nazioni*: che spiegandone l'idee uniformi circa le sostanze, che dalle diverse modificazioni, che le nazioni ebbero di pensare intorno alle stesse umane necessità, o utilità comuni a tutte, guardandole per diverse proprietà, secondo la diversità de loro siti, cieli, e quindi nature, e costumi; ne narri l'*Origini delle diverse lingue vocali*, che tutte convengano in una *Lingua Ideale comune*» (*Ibidem*. En la traducción se conservan cursivas y mayúsculas del original).

Esta idea que Vico tiene acerca del habla humana, el *lógos* aristotélico, y de las diferentes lenguas humanas (los particulares *lógoi* históricos), no va a cambiar a lo largo del recorrido teórico del filósofo; lo que sí cambia es la manera de pensar en este origen común. A esta altura Vico piensa todavía en un diccionario de voces mentales comunes, lo que parece indicar que para él se trata de palabras mientras que, a partir de la segunda edición de su obra magna, la del 1730, parece que Vico deja de pensar en voces para pensar en caracteres comunes, pasando de un nivel lógico/lingüístico a un nivel simbólico³⁶.

A pesar de este cambio, que, por cierto, será capital, no solo para la estructura de la *Scienza nuova*, sino también para el pensamiento de Vico, la relación entre lengua, historia y derecho permanece inalterada y corresponde a la que se determina al comienzo del libro cuarto de la *Scienza nuova* de 1725.

La lengua común del género humano, esté hecha de “voces” o de “caracteres”, es la lengua propia del derecho, porque las dos cosas, lengua y derecho, comparten la misma universalidad. No se trata de una consideración banal, puesto que orden lingüístico y orden de la ley marcan el desarrollo de humanidad y constituyen los límites a partir de los que tiene sentido hablar de humanidad.

Lengua y derecho, por lo tanto, son hechos de los que tenemos certeza puesto que son causados por el ser humano, pero el derecho no puede delatar sus causas por sí mismo, tiene que encontrar por dentro de la lengua las razones que determinan su propia existencia. Se puede así concluir que la universalidad del derecho es, en cierta medida, secundaria con respecto a la universalidad de la lengua, que resulta primaria.

La antecendencia de la lengua resulta claramente afirmada allí donde Vico escribe que a partir de esta se explican las modalidades y las causas del derecho, las «*guise*» dice el texto original, empleando un término polisémico cuyo sentido abarca tanto las causas como las modalidades de un hecho. Esta explicación tiene un valor al mismo tiempo universal y fundamental en cuanto consideramos que se refiere a la «economía total de la naturaleza de las naciones», donde hay que tomar en su sentido etimológico de “ordenación de la casa, del propio ambiente en el que se desarrolla la vida”, el término “economía”.

36. Véase F. VALAGUSSA, «Cómo nace un símbolo: Vico y Warburg», *Cuadernos sobre Vico*, 37, 2023, pp. 203-217.

Dentro de la lengua, o mejor dicho, dentro de aquella lengua universal común que se reconstruye a través de la etimología “arqueológica” definida en las páginas de la *Scienza nuova*, se encuentra el conocimiento pormenorizado y racionalmente demostrado, o sea la cognición, de las modalidades y las causas («*cognizione della guisa*» se lee en el original) en el que solo puede consistir la “ciencia” de las cosas, su certeza, se podría incluso decir de acuerdo con la distinción entre certeza y verdad que encontramos en la *Sinopsi*.

Como por dentro de la lengua se encuentra la causa del derecho, la lengua representa también el único ámbito en el que podemos encontrar el origen y el comienzo³⁷ de las instituciones jurídicas, consecuentemente la historia del derecho mismo resulta ser una historia lingüística. Para matizar de forma aún más precisa la relación entre historia y lengua, hay que hacer hincapié en el hecho de que Vico perfila la idea de una lengua ideal común justo a partir del hecho de que es esta la sola lengua capaz de delatar la continuidad de la evolución de las instituciones políticas desde su origen hasta el momento en el que llegan a tener una expresión racional en las lenguas históricas de las diferentes civilizaciones. De esta manera la idealidad y la comunalidad de esta lengua tiene su anclaje en su esencia histórica, en una relación de reciprocidad constante entre plan histórico y plan ideal, que es típico de aquella situación en la que verdad y certeza pueden sobreponerse la una a la otra, tal y como resulta posible refiriéndose a aquellas “medidas artificiales” en relación con las que el ser humano es como dios.

La nueva ciencia que se define por primera vez en la edición de 1725 de la *Scienza nuova* encuentra su premisa necesaria en la ontología de la *potestas* finita³⁸ que Vico había definido desde hace quince años en el *De antiquissima*, pero aquí el discurso se ha ampliado, cambiando no solo de tamaño sino también de amplitud. Ya no se trata de las medidas artificiales del método geométrico, sino de cómo este ámbito se abre a todo el orden del discurso lingüístico y simbólico que rige la vida humana. Ahora la “grandeza artificial” coincide con la misma historia humana, que, a su vez, coincide con la lengua como lugar en el que la humanidad del ser humano encuentra su articulación fundamental.

37. Para Vico no vale la distinción tan relevante para una larga parte de filosofía de la historia contemporánea – pensamos tan solo en Benjamin – entre origen y comienzo.

38. Evidentemente la idea se inspira en la reflexión de Pietro Piovani, del que recordamos: P. PIOVANI, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Morano, Nápoles, 1981 y *La filosofia nuova di Vico*, a cargo de F. TESSITORE, Morano, Nápoles, 1990.

5. UNA MUY SINTÉTICA CONCLUSIÓN

Las razones que hacían necesario el proyecto de *Scienza nuova* están ahora aclaradas por lo que se ha dicho en el anterior párrafo, asimismo creemos haber demostrado que habría sido imposible pensar en esta nueva ciencia sin partir de la ontología del ser humano establecida en el *De antiquissima Italorum sapientia* al principio del recorrido teórico viquiano. Se podría incluso decir que la *Scienza nuova* es la ciencia, o sea, la exposición verdadera y cierta, de cómo este ser, que tiene la misma naturaleza que Dios, pero sin la plenitud de potencia hacedora, de *potestas*, que caracteriza a la divinidad, existe.

Por cierto, la lengua es también el lugar donde creador y creatura llegan a tener la mayor cercanía, puesto que la lengua le abre al ser humano la dimensión hermenéutica en la que puede encontrar la razón de su quehacer y de la existencia del mundo mismo. Por esta razón, el momento de la génesis lingüística adquiere una importancia capital para la filosofía de Vico. En la *Scienza nuova* de 1725 se expone este momento en el párrafo tercero del libro tercero, donde «*Se determina el nacimiento del Primer Mito, que fue el Comienzo de la Idolatría y de la Adivinación*»³⁹. Es aquí donde por primera vez en la obra del filósofo napolitano encontramos aquel mito según el que los seres humanos, miedosos por el ruido del rayo, crean la primera historieta sagrada, imaginándose que los rayos representen un intento de comunicación por parte de la naturaleza.

En las dos ediciones siguientes de la *Scienza nuova*, las de 1730 y 1744, Vico especificará que en el momento mismo en el que los seres humanos entienden al rayo como intento de comunicación por parte de la naturaleza empiezan a hablar, aunque su primera forma de habla consista en la lengua muda de los signos naturales. En ambas versiones, la de 1725 y las de 1730 y 1744, el momento en el que empieza el orden lingüístico del mundo es aquel mismo instante en el que el ser humano le otorga a la naturaleza un intento comunicativo, poniéndose así en búsqueda de la verdad que la naturaleza quiere comunicarle, y descubriendo que podrá llegar sí a esta verdad pero careciendo siempre de toda certeza, puesto que el ser humano es tan solo habitante y no hacedor de la naturaleza, tal y como el talante simbólico de la nueva versión de la obra magna de Vico, presentada en la segunda edición de 1730 y afinada en la última de 1744, aclarará.

39. VICO, *La Scienza Nuova*, 1725, cit., p. 111.

"HABITAR EL TIEMPO Y LA HISTORIA". VINCENZO VITIELLO INTÉRPRETE DE VICO

Pio Colonnello
Università della Calabria

RESUMEN: El presente artículo recorre las principales etapas de la interpretación viquiana del filósofo Vincenzo Vitiello: una primera interesante exploración referida al tema de la extensión de la *mathesis universalis* a la historia y, por tanto, la evocación del lenguaje de los orígenes, del conjunto de voz y gesto, el lenguaje que precede, precisamente, a la escisión de la palabra frente a la cosa. Un nudo ineludible de conexión entre la primera fase de las investigaciones confluyentes en Vico. *Storia, linguaggio, natura*, y los estudios sucesivos, y el volumen *L'ethos della topologia*, que diseña la trama de una finísima hermenéutica filosófica. La obra más reciente, *L'ora e l'attimo*, refiere el modo particular, sugerido por Vico, de "habitar el tiempo y la historia". Es una convicción del estudioso que, tras la teoría de los recursos históricos y la descripción del recurso "feliz", hay un fuerte sentimiento moral, que interesa a la profundización de la "dimensión terrestre de lo humano". En definitiva, el problema de la escisión entre eternidad y tiempo, problema crucial del moderno, repone a otro nivel la cuestión de la *ingens sylva* como inconsciente de la historia, la hegeliana "potencia que se horroriza de la luz", "el tiempo siempre incierto de los hombres".

PALABRAS CLAVE: *Mathesis universalis* e historia, hermenéutica topológica, relación entre eternidad y tiempo, entre la *Hóra* y el *nyn*, Pio Colonnello.

ABSTRACT: This contribution retraces the main stages of philosopher Vincenzo Vitiello's Vichian interpretation. A first, intriguing line of inquiry concerns the extension of the *mathesis universalis* to history and, consequently, the evocation of the language of the origins, the unity of voice and gesture, the language that precedes, precisely, the separation of the word from the thing. An unavoidable point of connection between the first phase of the research brought together in Vico. *Storia, linguaggio, natura* and the subsequent investigations is the volume *L'ethos della topologia*, which outlines the fabric of a highly refined philosophical hermeneutics. The most recent work, *L'ora e l'attimo*, concerns the particular way, suggested by Vico, of "inhabiting time and history." The scholar is convinced that behind the theory of historical cycles and the description of the "fortunate" cycle lies a strong moral sentiment, one that bears on the deepening of the "earthliness of the human." Ultimately, the problem of the split between eternity and time – a crucial problem of modernity – repropose, on another level, the question of the *ingens sylva* as the unconscious of history, Hegel's "power that is horrified by the light," "the ever-uncertain time of human beings".

KEYWORDS: *Mathesis universalis* and history, topological hermeneutics, the relationship between eternity and time, between the *Hóra* and the *nyn*, Pio Colonnello.

Recibido: 12/9/2025. Aceptado: 21/10/2025.

© Cuadernos sobre Vico 39 (2025)

[43]

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

© Pio Colonnello – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2025.i39.03>

© de la traducción: María José Rebollo Espinosa

La tradición filosófica napolitana siempre ha mostrado un vivo interés por el pensamiento viquiano; baste pensar en las apasionantes investigaciones y en las ediciones de obras viquianas, en el curso del siglo veinte, por parte de Benedetto Croce y de Fausto Nicolini. Nápoles es, con todo, una ciudad profundamente “viquiana”, no sólo por ser la ciudad natal del filósofo, sino sobre todo por su intrínseca vitalidad “barroca”, rica en contradicciones, que estallan en calurosas “*coincidentiae oppositorum*”; es una ciudad repleta de vida, animada por una potente fuerza telúrica, una ciudad donde a veces el gesto, el guiño, la mueca, parecen sustituir “viquianamente” a la palabra.

En el último medio siglo se ha subrayado la presencia y la importancia del Centro de Estudios Viquianos, fundado en Nápoles por Pietro Piovani, con Giuseppe Giarrizzo y Fulvio Tessitore; una institución que, por una parte, ha retomado y repensado la tradición de estudios crociana y nicoliniana, con un renovado método histórico, filológico y crítico; y, por otra parte, ha realizado valiosas ediciones críticas de las obras viquianas.

Un estudioso napolitano, que ha investigado largamente el pensamiento viquiano, reclama enérgicamente nuestra atención por la originalidad de sus investigaciones y por los resultados a los que llegan. Me refiero al itinerario especulativo de Vincenzo Vitiello, articulado en numerosos ensayos y volúmenes¹. La idea de fondo de un volumen de los primeros años dos mil, *Vico, Storia, linguaggio, natura* -es decir, «la extensión de la *mathesis universalis* a la historia, o sea: la reconducción de lo accidental y contingente en el orden de un saber necesario *a priori*: el “debió-debe-deberá” de la historia ideal eterna»²- está resumida ya en el capítulo inicial que explora, hasta las más recónditas raíces, la tensión en la que se debate el pensamiento de Vico: si la *mathesis universalis* resulta escrita en la lengua que había dividido el pensamiento de la realidad, la palabra de la cosa, ¿cómo evocar entonces el lenguaje

1. V. VITIELLO, «Parlare scrivendo, cantando. Con Vico e Nietzsche: alla radice del linguaggio», *Annuario filosofico*, 18, 2002, pp. 89-102; Id., *Vico. Storia, linguaggio, natura*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2008; Id., *L'ethos della topologia. Un itinerario di pensiero*, Le Lettere, Florencia 2013; Id., «Le ‘parole reali’ di Idantura», *Bollettino del Centro di Studi vichiani*, 68, 1-2, 2018, pp. 141-149; Id., *Anwendung. L'ermeneutica tra Vico e Gadamer*, en G. Ballocca (a cura di), *Tempo e Praxis. Saggi su Gadamer*, Aracne, Roma 2012, pp. 41-59; Id., «La Nascita dell'ordine», *Il Pensiero*, 40, 1, 2001, pp. 91-95; Id., «Le tre edizioni della Scienza nuova», *Bollettino del Centro di Studi vichiani*, 44, 2014, pp. 109-115; Id., *L'ora e l'attimo. Confronti vichiani*, InSchibboleth, Roma 2020.

2. V. VITIELLO, *Vico. Storia, linguaggio, natura*, cit., p. 15.

de los orígenes, el monosílabo, el conjunto de voz y gesto, con el que se expresaron los “mudos”, los primeros salvajes? Esta tensión nos sitúa ante al ineludible problema de si no es necesario cambiar radicalmente la gramática del pensamiento, de génesis aristotélica, la gramática del lenguaje reducido a puro significado. Esta tensión no resuelta entre *mathesis universalis* y “lengua heroica”, argumenta Vitiello, es quizá la mayor enseñanza de Vico: «Testimonio de hecho no la pobreza de su pensamiento, sino al contrario, su potencia y profundidad. Esta tensión es el problema que Vico nos ha dejado en herencia» y por eso es preciso «volver a interrogarse acerca de las categorías modales; preguntarse ¿qué “narra-piensa” la historia: “hechos” o “eventos”? ¿Hechos “reales” o eventos “posibles”?»³.

Partiendo de la observación de que en la *Scienza Nuova*, a diferencia de en el *De Antiquissima*, Vico se detiene en el origen sensible, corpóreo del lenguaje, en la relación que tienen los hombres con las cosas que designan, Vitiello localiza en Vico al interlocutor privilegiado de Kant. En efecto, el análisis viquiano de los límites de la razón, respecto al origen del lenguaje, lanzaría luz también acerca de ese “arte escondido en lo profundo del alma humana” que es el esquematismo trascendental. Ahí estaría más bien la genealogía, en cuanto que Vico muestra precisamente la formación del esquema en el paso desde el “jeroglífico divino” al “jeroglífico heroico”, o en el proceso de estilización de la “imagen” en la forma de escritura comunicativa.

La intuición kantiana -pero no más que una intuición- de que el esquema es quizá no “tercero”, sino “primero”, es decir, que el esquema es la raíz común de sensibilidad e intelecto encuentra en Vico -*avant la lettre*- su corrección y su verdad [...]. Vico es consciente de que el procedimiento cognoscitivo de los hombres modernos recorre hacia atrás el camino de los antiguos. Esos se movieron por los sentidos, por los gestos y por los sonidos del cuerpo, y llegaron a la reflexión de la mente pura; los modernos – no conscientes de que la mente pura nace del cuerpo, de la imagen del cuerpo, de que la mente pura no es más que el perfeccionamiento de la “iconología” del cuerpo- se mueven por la razón para llegar a los sentidos, a lo sensible⁴.

3. *Ibid.*, p. 35.

4. *Ibid.*, p. 68.

El hecho de que Kant considere el esquematismo como el “procedimiento”, o mejor la representación del procedimiento, con el cual la “imaginación” da el “esquema” a los conceptos puros del intelecto, argumenta Vitiello, es como un eco lejano del origen del esquema a partir de los movimientos del cuerpo: «La figura es el carácter que el cuerpo con su gesto traza en el espacio: la primera palabra “real” en sentido propio»⁵.

No menos interesante es la comparación de Vico con Hegel, respecto al común convencimiento de que en el conocimiento los hombres modernos deben hacer hacia atrás el camino de los antiguos. Sin embargo, las conclusiones a las que llegan los dos pensadores son radicalmente opuestas. La cuestión está en el papel asignado a la “noche espiritual” de la consciencia, cuando todavía no estaban separados el gesto y el sonido. La comparación, propuesta por Vitiello, representaría un ulterior testimonio de que la lengua de la *Scienza Nuova* es más “amplia” que el lenguaje de la reflexión pura. Si, por una parte, es posible avanzar la hipótesis de que en Vico la idea de introducir al lector en la “historia ideal eterna” mediante una “pintura alegórica” haya surgido leyendo los versos de Homero, hasta el punto de que es lícito suponer que él había querido dar no sólo la narración verbal de la “idea” de la obra, sino también su representación sensible, corpórea, material; por otra parte, un ejercicio tal, argumenta Vitiello, que en la imposibilidad de reconstituir que «la unidad originaria de sonido y gesto, gesto y sonido, nos lleva a los confines del lenguaje-significado. Un ejercicio, una práctica del límite, útil también para comprender cómo, nosotros “alejandrinos”, podemos aún tener experiencia viva y real de las cosas, y del mundo, y quizá de Dios, a través del lenguaje»⁶.

En Hegel, viceversa, «la consciencia, dejando atrás la apariencia polícroma del aquí sensible y la vacía noche del más allá suprasensible, penetra en el día espiritual de la presencia»⁷, descubriendo que lo que se alza ante ella «a la luz del día es solamente lo que en aquella noche dormía»⁸. La razón consciente de sí, el pensamiento que trae desde sí, de su profundo sí, la materia de su obrar, no necesita intuiciones e imágenes; piensa mediante “nombres”. Y en el nombre no está presente la figura representada, desde el mo-

5. *Ibid.*, p. 69.

6. *Ibid.*, p. 74.

7. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 273.

8. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 545.

mento en que «el nombre, cuando lo comprendemos, es la simple representación sin imagen»⁹.

Al definir y profundizar en el tema viquiano de la “escritura del cuerpo”, Vitiello advierte la co-presencia de dos historias distintas en la *Scienza Nuova*: la una, por así decir, “espiritual”, estrechamente ligada a la tradición religiosa hebraico-cristiana, y que comprende tanto la “historia ideal eterna” cuanto las historias que “corren en el tiempo”; la otra, “material”, «referente por el contrario al cuerpo, y es, en verdad, más que historia, genealogía, o, si se quiere, una historia genealógica, cuyo narrar es bien distinto del narrar típico de los historiadores, estando próximo a la fantasía del mito más que a la lógica de la historia, a la eventualidad de lo posible más que a la factualidad de lo real»¹⁰. La misma “pintura alegórica” revelaría el intento de Vico de mantener juntas en un único golpe de vista las dos historias, mostrando incluso visualmente su unidad; los dos cursos, en realidad, representan la misma narración: la historia de la educación del hombre desde la vida salvaje, o su formación de la identidad moral y política, y a la vez la historia de la “providencia”. Indudablemente sugerente es la conclusión a la que llega Vitiello:

La lengua de Vico: ejemplo magnífico de lengua de la lontananza y del exilio, la única que permite decir-pensar la proximidad de lo Sagrado. De lo Sagrado que está más allá de lo divino, en el que sin embargo debe hacerse figura, y más allá de la naturaleza, en la que sin embargo se hace carne y mundo. De lo Sagrado que, informe, está ávido de formas y devora todas las formas¹¹.

Sin embargo, no entenderíamos el desarrollo de la interpretación viquiana de Vitello y sus más recientes investigaciones confluyentes en el volumen *L'ora e l'attimo. Confronti vichiani*, sin hacer referencia a una publicación que representa una suerte de *Kehre* en su reflexión. Me refiero al volumen *L'ethos della topologia*, que dibuja la trama de una finísima hermenéutica filosófica. Si “topológica” es aquella hermenéutica «que ama lo diverso y lo múltiple; por todo –de cada pensamiento, de cada acción, de cada sentimiento– es reclamada, interrogada y molestada”, mientras “tópicos” son los “centros de fuerza”, “las mónadas, de las cuales brotan el tiempo y el espacio de nuestro

9. G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2002, III, § 462, p. 456.

10. V. VITIELLO, *Vico. Storia, linguaggio, natura*, cit., p. 75.

11. *Ibid.*, p. 96.

mundo histórico, las formas de nuestra cultura, los “lugares” de nuestro habitar»¹², ¿qué es entonces el tiempo, se pregunta Vitiello, el tiempo “verdadero” de la *topología*? La respuesta no puede ser otra que l’*exaiphnes*, el instante, l’*Augenblick*, el pestañeo, si ponemos el acento sobre el *ethos*, sobre el modo particular de habitar el tiempo y la historia. En efecto, no se entiende el tiempo sino por el espacio –advierte Vitiello– «y no porque el tiempo presupone, como enseña Aristóteles, el movimiento, sino más bien porque el tiempo es: el horizonte permanente en el que transcurren los fenómenos»¹³.

La práctica hermenéutica topológica, ligada a un personal hábito de “lectura”, a la idea de que existe una contemporaneidad en la filosofía que está en la base de su “historia”, a la idea de la sincronía de los filósofos antiguos y modernos -por ejemplo, de Hegel y de Agustín, De Schelling y de Plotino- está apoyada en la tesis de que el tiempo histórico está construido a “estratos”, no teniendo una dimensión unívoca. La consideración de la contemporaneidad de los distintos tiempos viene dada por la misma experiencia, resultando insensata la sola reducción de todo tiempo a la sucesión lineal del tiempo físico-mecánico, sobre todo si tenemos presente la diferencia entre el tiempo “moral” y el tiempo “físico”.

Las más recientes investigaciones, reunidas en el volumen *L’ora e l’attimo*, profundizan precisamente en las razones de la comparación de Vico con otros filósofos, sin ceder a la tesis del Vico “precursor” de Hegel o de Croce. Vitiello mismo sugiere una jugosa síntesis de su más reciente interpretación:

ὁ καιρὸς, el “tiempo propicio” es el *vñv*, el instante en el cual el horizonte total de la historia “se abre” y a la vez se contrae. El “contraerse” de la *ᾠπα* en el *vñv*, del horizonte en el instante, del Todo en la parte, se opone a la tradicional concepción de la “historia”, que entiende el instante sólo como un “momento” en el *continuum* de la *ᾠπα*. Se opone, pero no la niega. El “instante”, que abre el horizonte histórico, en el que él mismo se coloca, no surge del pasado: es el pasado el que surge del “instante”. ¿El pasado? La historia entera: cada vez la historia entera, la *ᾠπα*. Cada vez que “gira” existe: genealogía y apocalipsis se piensan juntos. Este instante es la “puerta estrecha”¹⁴.

12. V. VITIELLO, *L’ethos della topologia. Un itinerario di pensiero*, cit., p. 12.

13. *Ibid.*, p. 11.

14. V. VITIELLO, *L’ora e l’attimo*, cit., p. 9.

El verdadero nudo Gordiano sigue siendo, pues, el problema del tiempo o, mejor, del “instante” (*Augenblick*), que es la “puerta del tiempo” o, como lo expresó Walter Benjamin, «la pequeña puerta por la que entra el mesías»¹⁵: ἡ στενὴ θύρα: Lc 13, 24. Además, si la cuestión fundamental es la aclaración de la relación entre *mathesis universalis* e historia, o sea, la profundización en la operación viquiana de superar, a través de la extensión de la *mathesis universalis* a la historia, las dos formas tradicionales en que el saber se ha dividido a partir de Aristóteles –la lógico-matemática y la hermenéutico-retórica–, el método ahora empleado es exquisitamente “topológico”. En efecto, la topología, argumenta Vitiello, busca comprender esta superación a través de una reflexión capaz de poner radicalmente en cuestión las categorías del tiempo y del espacio. Por otro lado, la referencia al pasado y el fuerte enraizamiento en su presente histórico no quitan el carácter anticipador de la filosofía, de Vico, obligándonos, no obstante, a desplazar prioritariamente la perspectiva visual de Hegel a Kant¹⁶. ¿Por qué Kant?

Cuando se habla de Kant y del *Ich denke*, a menudo se olvida, sostiene el estudioso, que el *Ich denke*, en cuanto “*das:Ich denke*”, precisamente en cuanto «acto de la espontaneidad de la facultad de representar», es «la unidad que *a priori* precede a todos los conceptos de unión», y por tanto no puede ser una categoría, ni siquiera la categoría de la unidad¹⁷. Este “lo”, o “Él”, que piensa, este principio de unificación es la función fundamental de la Lógica trascendental, esa función que distingue desde la raíz a la lógica trascendental de la *mathesis universalis*. La función de este principio –de este Yo = X– está bien presente en Vico: «Es la Providencia divina que explica el paso de una edad de la historia a las otras, y antes de eso el nacimiento mismo del *ordo rerum*, de la historia ideal eterna. Lo que significa que el Dios de Vico [...] es antes que nada un principio *mathematico*, el principio sobre el cual se funda la historia humana, es decir: la comunidad originaria»¹⁸. Por decirlo brevemente, como la “lógica trascendental” no es una “teoría del conocimiento”, sino una lógica, así la teoría viquiana no es una gnoseología, sino una lógica de la historia.

15. W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, trad. it. a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 57.

16. V. VITIELLO, *L'ora e l'attimo*, cit., p. 20.

17. I. KANT, *KrV*, B 129-131, § 15.

18. V. VITIELLO, *L'ora e l'attimo*, cit., p. 21.

Sin embargo, precisamente en el corazón de la viquiana lógica de la historia, Vitiello localiza una aporía, en la que se debate la *Scienza Nuova*, que Vico mismo no oculta, en todo caso en ciertos lugares parece resaltarla -una aporía no siempre oportunamente profundizada por los estudiosos. Al subrayar dicho aspecto aporético, Vitiello retorna, una vez más, a la interpretación de la *Dipintura allegorica*. Si el objetivo fundamental de la *Dipintura* es mostrar la unidad-identidad de los dos movimientos de Dios a la historia, de la historia a Dios, no obstante, esta unidad-identidad, capaz de unir en «*un Principio tutto il sapere umano e divino*»¹⁹, es muy captada, pero sólo desde una perspectiva: la de Dios. El *focus* problemático es que lo cierto y la autoridad quedan fuera de la verdad y de la razón en las primeras dos edades de la historia ideal eterna, mientras que son verdad y razón sólo en la tercera edad, «la de la reflexión totalmente desarrollada, cuando la mente humana llega a plegarse sobre sí y a contemplar-ver en sí la acción de Dios en la historia. Es decir, cuando llega a elevarse desde el *factum* al *genitum*»²⁰. Sin embargo, esta exaltación de la mente humana es sólo aparente, en cuanto que la razón, la que contempla la historia ideal eterna, no conoce más que una edad de la historia: la última. ¿Pero cómo puede la “mente pura” contemplar el obrar de Dios en la historia? ¿No necesitaría quizá un lenguaje en el que palabras y cosas no estuviesen separadas? Y, por el contrario, la pura razón lleva a esta división, como el propio Vico sostiene fuertemente.

Cierto es que la unidad-identidad de los dos movimientos -el uno desde Dios, el otro desde la salida de la historia de la *ingens sylva*- implica un arduo problema lógico, el de entender la totalidad, como totalidad, en la parte, o en términos viquianos: en lo *cierto* y en la *autoridad* lo *verdadero* y la *razón*.

Pero el resultado es exactamente el inverso, es decir: la totalidad comprende la parte, la razón la autoridad, lo verdadero conoce lo cierto, pero no viceversa. Y esto significa que la unidad todo-parte no está conseguida. Porque el todo, si no está comprendido en cada parte singular, no es *unum et idem* con ellas²¹.

19. Se refiere a la *Autobiografía*, en G.B. Vico, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Florencia 1971, p. 24.

20. V. VITIELLO, *L'ora e l'attimo*, cit., p. 23.

21. *Ibid.*, p. 25.

Bien visto, subraya Vitiello, la idea leibniziana de la mónada como “espejo viviente” del universo entero, y de la mónada suprema, espejo de todos los espejos, puede ayudarnos quizá a superar la aporía, es decir, el “aplastamiento” de la historia ideal eterna sobre la única edad de la razón reflexiva, del presente de la edad de los hombres. La analogía con la mónada es evidente: cada edad –la de los dioses y de los héroes no menos que la de los hombres– debe representar una perspectiva sobre la historia ideal eterna entera. Y es justamente ésta la tesis de la topología, que sin embargo comporta el abandono de un presupuesto presente en Vico, pero no puesto en discusión por Vico: la concepción unilineal y progresiva del tiempo.

El problema del tiempo vuelve sin embargo en la comparación de Vico con Hegel, pero con otro Hegel: no con el Hegel “ontólogo” de la historia, sino con el fenomenólogo del espíritu. La perspectiva con la cual Vitiello se propone “leer”, conclusivamente, la “comparación” entre Hegel y Vico, se inspira en la idea hegeliana del “presente que no pasa” de la *Hóra* que mantiene unidos, y en sí, los múltiples *nȳn*, para observar que, en el horizonte de la historia ideal eterna, se invierte la relación entre la *Hóra* y el *nȳn*: es justamente éste el que contiene a la *Hóra*, y por ello es denominado *kairós*, precisamente en el sentido más profundo del evangelio de Juan –Jn 5, 24-25– *érchetai hóra kai nȳn éstin*.

En el fondo, tras la teoría de los recursos históricos y la descripción del recurso “feliz”, hay un fuerte sentimiento moral, sostiene Vitiello, con la conciencia de «que no se puede hacer frente al *malum mundi*, a la posibilidad del fin no de la civilización, sino de la historia, del hombre -posibilidad que está en la “materia” misma del hombre y del tiempo del hombre, la historia-, sino dando forma y figura a esa materia que no tiene forma y figura»²². En el final mismo de la explicación de la *Dipintura allegorica*: «Las tinieblas del fondo de la pintura son la *materia de esta Ciencia Nueva*, informe, oscura»²³, incluso «la Providencia, rigiendo realmente las suertes de la especie humana, está obligada a veces a retroceder frente a la potencia de esta “materia” tenebrosa, dejando que llegue al mal extremo de la barbarie de la razón, para que después se arrepienta»²⁴. Hegel, justamente allí donde mayormente exalta la absolutez del espíritu,

22. *Ibid.*, p. 70.

23. G.B. VICO, *La Scienza Nuova* (1744), a cura di V. Vitiello e M. Sanna, Bompiani, Milano 2012, p. 814.

24. V. VITIELLO, *L'ora e l'attimo*, cit., p. 69.

más fuertemente advierte la potencia que lo acecha: *die lichtscheue Macht*, la potencia que se horroriza de la luz [...]. Ambos, Vico y Hegel, han reconocido el carácter trágico de la historia humana, la irreductible ligazón de lo humano con la sombría Tierra, que a la vez te condena y te salva. Pero han afrontado el desafío de la “sombra” de modo opuesto: Hegel oponiendo potencia a potencia, Vico retrayéndose, reconociendo el límite, aceptándolo [...]. Las palabras finales de la *Scienza Nuova* prueban que, en lo profundo, en lo más profundo, la función de la historia ideal eterna no es ni lógica ni ontológica, sino moral. Es la respuesta, la respuesta última de Vico a la apocalíptica de la historia: mañana podría no ser mañana. *Ho kairòs sunestalménos estín*²⁵.

En definitiva, la reflexión viquiana sobre la barbarie pondría de manifiesto que, en la salida del hombre de la *ingens sylva*, sigue siendo de todos modos fundamental la “dimensión terrestre” de lo humano, que la razón no puede deducir a partir de sí, ni reconducir hacia sí, a lo más narrarla, remitiéndose al mito, como hace el propio Vico cuando habla de la lucha de Hércules con el león de Nemea, o de Cadmo que mata a la Hidra. Así, al señalar los límites de la razón, «Vico no sólo priva a la historia tanto de la concepción progresiva como de la circular –que sin embargo dominan gran parte de la escena del *Diritto universale* y de la *Scienza nuova*– sino que también muestra el límite de su “teología civil”»²⁶.

De todos modos, aunque en la exégesis viquiana de Vitiello se haya asignado una posición relevante a Kant y a Hegel, sin embargo, no menos importantes son las comparaciones propuestas por el estudioso entre Vico y otros filósofos, de Nietzsche, a Benjamin, o Gadamer.

No pudiendo detenernos detalladamente sobre el complejo prisma de cuestiones discutidas por el estudioso, valga al menos una referencia al problema fundamental de la relación, que no puede ser nunca de mera oposición, entre retórica y ciencia, entre tópica y crítica, imaginación y razón geométrica. De ahí la referencia a la hermenéutica gadameriana. Ciertamente es que el “ambicioso” proyecto viquiano consistiría esencialmente en la elaboración de una “genealogía” de la razón, mostrando «1) el surgir de la razón a partir de la imaginación, y 2) la activa presencia de la imaginación -entendida como unidad de fantasía y memoria- en el obrar de la razón»²⁷.

25. *Ibid.*, pp. 70-71.

26. *Ibid.*, p. 91.

27. *Ibid.*, p. 110.

Advertido el carácter rígidamente formalista del derecho romano en la edad republicana, Vico afirma con decisión la superioridad de la ley sobre la equidad, porque es la letra de la ley lo que da estabilidad al derecho. No obstante, cuando en el paso de la República al Imperio se da a los pretores la facultad de mitigar las leyes según equidad, entonces la jurisprudencia viene a ser poco a poco sustituida por la “equidad pretoriana”, perdiendo el carácter originario de “ciencia de lo justo”. La decadencia de la jurisprudencia llevó así a la decadencia del derecho. Pero a la diagnosis sigue la terapia, gracias a la inversión de la relación tópica/crítica, que “repetiría” el modelo de la ciencia moderna, el modelo de la *mathesis universalis*: es la crítica, el conocimiento del *commune bonum*, lo que debe dirigir la *tópica*, la práctica política vuelta a coordinar las múltiples utilidades privadas, subordinándolas a la utilidad pública.

Es indudablemente original la consecuencia a la que llegaron, en conclusión, las penetrantes investigaciones de Vitiello. Por una parte, siguiendo las directrices del método topológico, el estudioso ofrece al lector una “entrevista imaginaria”, en la cual, superando el curso de los siglos, él interroga a Vico, lo empuja, lo insta, mostrando cómo el encuentro directo con los textos viquianos representa una y otra vez el estupor de una conquista. Por otra parte, Vitiello evidencia fuertemente cómo, partiendo del complejo de problemas que encuentra reunidos en la distinción viquiana entre *genitum* y *factum*, se le desvela al final la dimensión de lo *Sagrado* -el problema de lo *Sagrado*, no de Dios, imagen humana de lo *Sagrado*- en la obra de Vico. Es el problema de la escisión, *in primis* de la escisión entre eternidad y tiempo, problema crucial del moderno, que “repropone a otro nivel la cuestión de la *ingens sylva*. Ya no sólo selva primigenia de la cual ha surgido el mundo histórico, la *ingens sylva* es ahora el inconsciente de la historia, *die lichtscheue Macht*, por decirlo con Hegel, «la potencia que se horroriza de la luz», que es una constante amenaza de la historia, siempre en peligro de recaer no en la barbarie de la cual se resurge, sino en esa que apaga a la propia historia, el tiempo siempre incierto de los hombres»²⁸. Una investigación *in fieri*, esta, que plantea interesantes preguntas, junto con la fascinación de nuevos horizontes hermenéuticos.

Traducción del italiano por Maria José Rebollo Espinosa

28. *Ibid.*, pp. 198-199.

PROSIGUIENDO A VICO: EL DESCUBRIMIENTO DEL VERDADERO ARISTÓTELES

Alfonso García Marqués
Universidad de Murcia

RESUMEN: En este artículo se utilizan las tesis de G.B. Vico sobre el descubrimiento del verdadero Homero para entender los procesos de creación literaria del mundo antiguo, en lo que se refiere a uno de los grandes *corpora* de nuestra cultura: el *Corpus aristotelicum*. En consecuencia, aparece este *Corpus* con un aspecto muy diverso del que habitualmente se ha considerado.

PALABRAS CLAVE: Vico, Aristóteles, *Corpus aristotelicum*, filosofía de la historia, A. García Marqués.

ABSTRACT: This article draws on G. B. Vico's theses about the discovery of the true Homer to shed light on the processes of literary creation in the ancient world, particularly with regard to one of the great *corpora* of our culture: the *Corpus Aristotelicum*. Consequently, this *Corpus* appears with an aspect very different from that which has usually been considered.

KEYWORDS: Vico, Aristotle, *Corpus Aristotelicum*, Philosophy of History, Alfonso García Marqués.

ÍNDICE

1. La creación literaria en el mundo antiguo, según Vico	56
a) El descubrimiento del verdadero Homero	56
b) “ <i>Auctor</i> ” frente a “autor”	59
c) El concepto de “ <i>textus receptus</i> ”	61
2. Planteamiento de la cuestión: el <i>Corpus aristotelicum</i>	63
3. ¿Qué sabemos de la producción literaria de Aristóteles?	65
a) Los catálogos	66
b) La cuestión de la cantidad de los libros	67
c) La cuestión de los títulos	68
i) <i>Órganon</i> (y sus tratados)	69
ii) <i>Metafísica</i>	70
iii) <i>Física</i>	72
iv) <i>Éticas</i>	72
d) La cuestión del contenido textual	75
4. ¿Podemos atribuir a Aristóteles la paternidad del <i>Corpus aristotelicum</i> ?	79
Conclusiones	81

Recibido: 20/11/2025. Aceptado: 25/11/2025.

1. LA CREACIÓN LITERARIA EN EL MUNDO ANTIGUO, SEGÚN VICO

a) *El descubrimiento del verdadero Homero*

Si atendemos a la estructura formal de la *Scienza nuova* del 1725 (SN25), observamos que su núcleo está formado por los libros II y III, a los que precede una breve introducción de dieciséis páginas sobre la nueva ciencia y su metodología (libro I), un casi no libro de dos páginas (el IV) y un muy interesante libro conclusivo de veintidós páginas sobre las tres edades que recorre cada ciclo de las diversas naciones¹.

El extenso núcleo de la obra se divide en dos libros (el II y el III): dedica el II al establecimiento de los principios de la nueva ciencia «por ideas» (SN25, p. 188), o sea, de modo especulativo; mientras que, en el III, lleva a cabo la misma tarea, pero a través de las lenguas (SN25, p. 257). A lo largo de ambos libros, Vico muestra tener plena conciencia de la novedad de su ciencia, afirmando continuamente que ha *descubierto* los principios que rigen el mundo de lo humano en su estructura y en su proceder. Los títulos de los capítulos son más que elocuentes: «Se encuentra el principio de la nobleza» (II, c. xvi), «se encuentra el principio del heroísmo» (II, c. xvii), «se encuentran los primeros gobiernos» (II, c. xix), etc. Y en el libro III: «Descubrimiento de los principios de los caracteres poéticos» (c. v), «descubrimiento de las varias alegorías poéticas» (c. vi), «importantes descubrimientos del derecho de la guerra» (c. xv), etc.

Y además, cuando Vico, en su *Autobiografía*, quiere justificar la tardanza en publicar sus textos, sostiene que «sólo se deben editar libros con importantes descubrimientos»². Y páginas más abajo, al tratar de la publicación de su *Scienza nuova* del 1725, se centra precisamente en los importantes descubrimientos que ha realizado y que expone en ella. La palabra más recurrente es

Agradezco a Alfonso Zúñica García la minuciosa corrección del manuscrito, las numerosas observaciones de redacción a fin de mejorar la intelección del contenido, pero, sobre todo, sus agudas críticas, que me han llevado incluso a cambiar en parte la estructura del artículo. *Ex disputatione lux*.

1. Cito las obras de Vico por la ed. de PAOLO CRISTOFOLINI, *Opere filosofiche*, Sansoni, Florencia 1971. Los párrafos de la *Scienza nuova* del 1744 (SN44) son los de la ed. de NICOLINI.

2. «Stimò [Vico] non doversi gravare di più libri la repubblica delle lettere, la quale per la tanta lor mole non regge, e solamente dovervi portare in mezzo libri d'importanti discoverte e di utilissimi ritrovati» (*Vita*, p. 24).

«descubrimiento»³. Vico sostiene que él «descubre [...] los orígenes de casi todas las disciplinas, sean ciencias o artes» (p. 35), «descubre otros principios históricos de la filosofía y principalmente una metafísica del género humano» (p. 35), «descubre una moral y, por tanto, una política común a las naciones» (p. 36), etc. De entre todos estos descubrimientos uno era especialmente querido a Vico: la «discoverta del vero Omero», para la cual elaboró un libro completo, el tercero, en su *Scienza nuova* del 1744.

Ya en la *SN25*, Vico sostiene que Homero es algo más que un hombre singular⁴, considerándolo más bien un héroe –en sentido viquiano (*SN44*, § 384)–, origen de toda la erudición griega y profana (*SN25*, pp. 182, 206, 333). Y además, Vico se había hecho consciente de que, gracias a sus tesis, surgía una nueva visión de Homero: «A partir de estas ideas aparecen los dos poemas de Homero con un aspecto totalmente diverso del que hasta ahora se ha observado» (*SN25*, pp. 272-273). Y entre las ideas que expone, subraya especialmente que la obra de Homero había sido objeto de modificaciones posteriores: el texto que leemos no ha salido tal cual de su autor, no es un texto «original», sino fruto de un devenir histórico⁵.

En la *SN44*, explica detalladamente quién fue el verdadero Homero. Sostiene que Homero nada escribió (§ 850), que sus versos fueron recitados aquí y allá por los rapsodas (§ 851) y que fueron los Pisistrátidas (s. VI a.C.) los que mandaron dar forma a una masa confusa de poemas: «Los Pisistrátidas, tiranos de Atenas, dividieron y dispusieron [...] los poemas de Homero en la *Iliada* y en la *Odisea*; de donde ha de deducirse cuánto debieron ser antes un confuso conglomerado de cosas» (§ 853). Pero no con eso quedaron fijados, sino que el texto escrito fue modificado posteriormente: «Aristarco [s. III a.C.] corrigió los poemas de Homero» (§ 860).

De todo esto y de otras muchas consideraciones, Vico concluye que «este Homero fue una idea o bien un carácter heroico de los griegos» (*SN44*, § 873), aunque matiza que eso hay que afirmarlo sólo a medias, pues realmente alguien tuvo que dar por primera vez una cierta forma poética a lo que sería la

3. Términos como «discoverta», «scoverta», «discuopre», «scuopre», «supplisce il gran vuoto», «ritruova»... aparecen más de una veintena de veces en las tres páginas (35-38) en que habla de *SN25*.

4. Era un ciudadano común a todas las ciudades griegas: «Quasi tutti i popoli della Grecia, ciascuno avvertendovi de' suoi natii parlari, ognun pretese essere Omero suo cittadino» (*SN25*, p. 278).

5. Refiriéndose a la mención que, en la *Iliada*, se hace de la escritura (la manzana de la discordia llevaba escrito: *pulchriori detur*), dice Vico: «Nota che i due versi, che soli in tutta l'*Iliade* l'accennano, non sono d'Omero» (*SN25*, p. 322).

Ilíada y la *Odisea*, y eso lo hizo sin escribir nada, o sea, en modo oral («cantando le loro storie») (SN44 § 873). Por eso, concluye que «si no fuese porque ciertamente han permanecido importantes vestigios [...], hubiera podido decirse que Homero fuese un poeta en idea, y no un hombre individual en la realidad» (SN44 § 873). En suma, Homero es el nombre que el pueblo griego dio a aquel hombre genial que existió realmente y que inició su cultura, a través del primer esbozo incipiente de una gran obra. Obra que posteriormente fue modificada, estructurada, madurada a través de múltiples manos, hasta llegar a ser lo que hoy llamamos la *Ilíada* y la *Odisea*⁶.

Es patente, pues, que Vico era plenamente consciente de la novedad de su pensamiento: él había descubierto cómo funcionaba la creatividad humana en la antigüedad remota. Y por eso, puede afirmar que «a partir del descubrimiento del verdadero Homero se ponen en claro todas las cosas que componen este mundo de las naciones» (SN44 § 39). Su tesis central es que ciertamente hubo autores individuales, hombres físicos: alguien real tuvo que empezar a narrar historias. Pero eso no quiere decir que ese autor individual las dejase totalmente acabadas desde el inicio, que fuese el *autor* tal como lo son los escritores de nuestros días, sino que las narraciones orales y, más tarde, su lenta y progresiva fijación por escrito no son fruto de ese individuo inicial, sino de una tradición –de un conjunto de individuos frecuentemente anónimos–, que continuamente modifica las narraciones hasta que, tras varios siglos, quedan fijadas. De este modo, obtenemos el texto canónico (normativo, auténtico), que atribuimos a un autor físico originario, pero que en realidad es fruto de muchas manos, de una larga tradición⁷.

6. Aunque la llamada cuestión homérica ya surgió en la Antigüedad, suele atribuirse el planteamiento y formalización de esta cuestión a FRIEDRICH AUGUST WOLF en sus *Prolegomena ad Homerum* (1795). Nótese la genialidad de G.B. Vico, que se adelantó muchos decenios al planteamiento moderno y a eso podemos añadir que las soluciones actuales a este problema no han hecho más que darle la razón a Vico: «Tampoco cabe el unitarismo radical que se figura a un poeta de mucho aliento componiendo estas epopeyas al modo de la creación individual, como en la literatura moderna [...]. De esta gestación lenta quedan vestigios en la propia forma épica y también en los estratos lingüísticos detectables» (LUIS GARCÍA IGLESIAS, *Los orígenes del pueblo griego*, Síntesis, Madrid 2000, p. 245).

7. Nótese que, para Vico, las obras no son meramente *colectivas*, o sea, fruto del “espíritu del pueblo”, sino obras de personas singulares dentro de una tradición (los helenos, en este caso). Esos extraños abstractos como “voluntad general” o “espíritu del pueblo” son totalmente ajenos al pensamiento de Vico. Incluso el sentido común es conocimiento sapiencial –sabiduría práctica– que poseen los *individuos singulares* dentro de una tradición común: «El criterio que se usa

b) “Auctor” frente a “autor”

Es importante notar que el descubrimiento viquiano del verdadero Homero no se limita al caso concreto del poeta griego. En realidad, Vico se hizo consciente del modo en que la autoría era entendida en la Antigüedad. Y de ahí podemos obtener una primera conclusión: la separación entre los conceptos de *auctor* y *autor*.

En efecto, podríamos representar simbólicamente la diferencia entre la autoría del mundo antiguo y la de nuestro mundo mediante la oposición entre el vocablo latino *auctor* y el español *autor*. En ámbito literario, entendemos por autor la persona que escribe la obra, digamos, de su puño y letra, y que, por tanto, es responsable de todo lo que allí se dice y cómo se dice. En latín, por el contrario, el término *auctor* tiene un sentido muchos más amplio. Esta palabra, *auctor*, es un sustantivo verbal de *auctum*, supino del verbo *augeo*: hago crecer, hago aumentar, fomento, impulso, promuevo... Por eso, el *auctor* es aquél que, en algún modo, es causa de que algo se inicie o se haga; y ese «ser causa» puede ser porque hace la cosa o la produce, o simplemente porque influye con su acción o autoridad o mandato o consejo o impulso o persuasión o ejemplo. En suma, el *auctor* es el que inicia o impulsa o promueve o incrementa o hace o manda hacer una obra de cualquier tipo⁸.

Así pues, el concepto de autoría y originalidad en el mundo antiguo era mucho más difuso que para nosotros. En la enseñanza, la autoridad del maestro era clara, pero los textos que escribía no eran para la publicación, sino para ser leídos en voz alta y explicados y discutidos durante las lecciones o audiciones⁹. Se trataba, pues, de notas o apuntes del maestro que estaban redactadas en forma sencilla, no literaria, para ser leídas en voz alta y discutidas con sus discípulos. Esas discusiones podían ser anotadas en el texto, e integradas en él en las siguientes copias.

es que lo que es sentido como justo por todos o la mayor parte de los hombres debe ser la regla de la vida social» (SN44, § 630).

8. Cfr. la voz *auctor* en AEGIDIUS FORCELLINI et al., *Lexicon totius latinitatis*, Patavii 1864-1926, <<http://lexica.linguax.com/forc2.php>>. Cuando escribe en latín, Vico usa el término *auctor* en sentido latino. Así, en el *De antiquissima*, se afirma: «Deus omnium motuum, sive corporum, sive animorum, primus Auctor», (p. 111). Y por ser *auctor* hay que atribuirle el inicio de la obra, no la obra completa, con todos sus posibles defectos y maldad.

9. Los peripatéticos llamaban a las lecciones ἀκρόασις (audición, *auscultatio*), subrayando que se oía tanto la lectura como las explicaciones. Los latinos preferimos el término *lectio* (lección), subrayando que hay un texto base que se lee.

Toda esa tarea estaba facilitada por el soporte material de las obras: el rollo de papiro. Por su fragilidad, los papiros no pueden ser muy extensos, de modo que un estudioso, si encontraba un texto con muchas anotaciones de varias manos, a las que él mismo podía haber añadido otras, podía encargar a un copista una versión limpia que muchas veces incorporaría al texto las notas marginales, rectificaciones de redacción, etc.¹⁰.

Al ser un texto para la docencia que se discutía en común, no se consideraba propiedad literaria del maestro, éste ni siquiera le ponía nombre, sino que «dejaban a los discípulos la tarea de intitular sus propias obras»¹¹. Esos textos comunes, de escuela, eran usados por los discípulos principales que colaboraban en la enseñanza y la investigación. De este modo, los textos eran continuamente revisados por el maestro, pero también modificados por esos discípulos, especialmente cuando ellos también impartían lecciones.

Es más, los discípulos más importantes también contribuían con su producción a incrementar el acervo de la escuela, y así se formaba una amplia biblioteca que era patrimonio de la escuela, no propiedad literaria del maestro o de sus autores. Por ejemplo, refiriéndose a Demócrito, Mondolfo observa que «muchas de las obras que se recuerdan bajo su nombre [...] quizás formaban (como piensa Burnet) el *corpus* de la escuela, sin que fuese posible continuar distinguiendo los nombres de los autores individuales»¹².

Ahora bien, es muy importante tener en cuenta que esos *textos de escuela*, que eran continuamente revisados, estaban bajo la autoridad del maestro, aunque ya hubiera muerto hacía siglos. Por tanto, se trataba no de modificar sustancialmente la doctrina, sino sólo de clarificarla, explicitarla, concretarla, desarrollarla..., y siempre en continuidad doctrinal con el maestro y los anteriores discípulos. O sea, la intención que guiaba a una escuela era tener un cuerpo de doctrinas coherente, unitario, completo..., que se pudiera leer como un todo sin contradicciones internas. En definitiva, la unidad doctrinal y la continuidad de la escuela eran la guía que permitía seguir atribuyendo un

10. Los textos de extensión media, como B, Θ, I o Λ de la *Metaphysica*, tienen cada uno entre 500 y 550 líneas de Bekker, que viene a ser entre 5.000 y 5.500 palabras aproximadamente. Un texto muy largo, como Z llegaba a las 10.000 palabras aproximadamente. Nuestros actuales artículos de revista suelen tener, los breves, unas 8.000 palabras. Un copista sólo necesitaba un par de días para producir una nueva copia limpia a partir de un libro (rollo), de extensión media, usado para la enseñanza.

11. MARIO UNTERSTEINER, *Problemi di filologia filosofica*, Cisalpino-La Goliardica, Milán 1980, p. 3.

12. RODOLFO MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires 1959, p. 57.

texto al maestro bajo cuya autoridad se inició. No obstante, como en toda obra humana, esto no impide que aparezcan anomalías o paradojas o incluso contradicciones, como sucede en un pensamiento vivo en evolución, pero siempre unitario, pues eso mismo puede suceder en pensadores de nuestro tiempo: que, en casos extremos, encontremos alguna contradicción interna en sus obras.

En resumen, los textos escritos no eran considerados una intocable propiedad literaria del maestro o de sus sucesores o de los discípulos que también contribuían con sus investigaciones y escritos, sino que pertenecía a la escuela¹³. Al ser propiedad literaria de la escuela y usados continuamente en la docencia, esos textos eran incesantemente modificados, o sea, clarificados, explicitados, completados, ordenados, articulados...; o por otro lado, resumidos, sea a partir de un único texto, sea fundiendo varios textos procedentes inicialmente del maestro. Cuando se consideraba que estaban maduros, se publicaban y pasaban a ser un texto canónico, un *textus receptus* fruto de un largo proceso de elaboración.

c) El concepto de “*textus receptus*”

La segunda conclusión, en conexión con la concepción viquiana de la autoría en el mundo Antiguo como *auctor*, es la necesidad de abandonar la idea de que hubo un *texto original* redactado por un autor, para sustituirla por la de *texto final*, iniciado por un *auctor* y modificado incesantemente hasta dar lugar al *textus receptus*¹⁴.

En efecto, la consecuencia más importante de este planteamiento es la sustitución del concepto de *texto original* por el de *textus receptus* (texto recibido). Éste es el auténtico texto, el horizonte insalvable, más allá del cual no

13. Cfr. GABRIELLA VANOTTI, «Introduzione», en ARISTOTELE, *Racconti meravigliosi*, Bombiani, Milán 2007, p. 16-17.

14. En cuanto a la universalidad de este procedimiento es necesario hacer un matiz. Ciertamente hay obras en la Antigüedad que no han sido sometidas a esos largos tiempos de producción por parte de diversas manos. Esto sucede sobre todo con las obras literarias artísticas. Por ejemplo, una tragedia era compuesta por su autor e inmediatamente representada. Por tanto, su texto se hacía público o incluso se publicaba: ése era el texto final. Igualmente en ámbito filosófico, cuando un pensador consideraba que su obra estaba madura podía publicarla, como hizo Aristóteles con sus textos exotéricos. Evidentemente, ese texto publicado era el texto final, fruto, en este caso, no de muchas manos en un largo proceso, sino de un solo autor y en un tiempo breve.

puede irse. Tal como establecen las tesis viquianas, cuando retrocedemos en el tiempo, no encontramos *un* texto original, sino una tradición con múltiples autores: el buscado *texto original* simplemente *nunca existió*, lo que existió fue una comunidad que recibió, reelaboró y nos entregó un texto. Texto que, por tanto, no es el presunto original, es decir, el primer esbozo del autor que inició la tradición, sino un texto pleno, maduro, elaborado durante siglos: el *textus receptus*. Una presunta reconstrucción de texto original es una marcha hacia la nada, puesto que tal presunto texto original simplemente nunca existió. El verdadero texto, el texto auténtico, no se encuentra en el principio, sino al final: no es el punto de partida, sino el *resultado* de una tradición.

Para entender lo que es el proceso de creación literaria, hay que separar cuidadosamente, aunque se entrelacen entre sí, los procesos de creación literaria de los procesos de transmisión textual. Por eso, la crítica literaria y la crítica textual son dos ciencias distintas. La primera investiga la génesis de la obra, o sea, cómo se formó la obra que nosotros consideramos canónica (sea la aristotélica, sea cualquier otro *corpus* de la antigüedad); es decir, quién la escribió, cómo fue modificada, cuándo, en qué circunstancias históricas, cuándo concluye su proceso de elaboración... La crítica textual, por el contrario, ha de buscar establecer las mejores lecturas del texto literario a través de la colación de manuscritos (formación del *stemma*, etc.). Digo que se entrelazan porque una obra literaria ha de estar en un soporte material, aunque, en un mundo sin imprenta, es evidente que nunca habrá dos soportes con idénticos textos. Pero eso no obsta para que la literaria y la textual sean dos operaciones distintas: una cosa es la formación de la obra literaria y otra, la transmisión del texto formado. Y lo que Vico nos dice es que la crítica literaria nos ha de señalar cuál es el *textus receptus*, o sea, cual es la obra final que ya es canónica y no puede cambiarse, mientras que la crítica textual busca establecer no el texto original (que, insisto, ni existe ni existió), sino la mejor lectura a partir de la multiplicidad de manuscritos, o sea, constituir el auténtico *textus receptus*¹⁵.

A fin de evitar malentendidos, quiero hacer notar explícitamente que no uso la expresión *textus receptus* como a veces se utiliza en crítica textual (no

15. Por eso, en el presente artículo no es necesario mencionar que los manuscritos pasaron de Aristóteles a Teofrasto, de éste a Neleo de Scepsis, que los descubrió Apelícón... Sólo quiero señalar que, en realidad, hubo muchas copias y circulación de las obras de Aristóteles antes de su “descubrimiento” en el siglo I a.C. Había copias en Atenas, Rodas, Alejandría, Pérgamo, Ámisos... y muchas en manos de peripatéticos, particulares...

literaria) para referirse a un código concreto que haya llegado hasta nosotros y que, antes del nacimiento del método Lachmann, se tomaba como base para una edición. Me refiero, por el contrario, a la obra literaria, que una comunidad asume como propia y valiosa, que la va modificando hasta que la considera suficientemente acabada y pasa entonces a ser el *textus receptus*, el texto literario final, o sea, la *obra canónica* ya no modificable. Por supuesto, siempre queda la tarea propia de la crítica textual: establecer las mejores lecturas y fijarlas en una edición crítica o ecléctica.

2. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN: EL *CORPUS ARISTOTELICUM*

En mi opinión, las ideas de Vico sobre el proceder del espíritu humano son probablemente la mejor exposición que hoy tenemos para dar razón de cómo funcionan internamente los procesos históricos de la humanidad y, en concreto, cómo se llevaba a cabo la producción literaria en la Antigüedad. Como acabo de citar: se ponen en claro todas las cosas que componen este mundo de las naciones.

En consecuencia, pienso que la aplicación de las ideas viquianas para una adecuada comprensión de la historia literaria de las obras de la antigüedad es una opción que no se debe descuidar. Es más, estoy convencido que obtendremos una nueva comprensión más profunda y adecuada de lo que históricamente ha sucedido y de cómo nosotros hemos de leer y vivir esos textos recibidos¹⁶.

En el presente escrito, mi intención es usar las ideas viquianas, relativas al descubrimiento del verdadero Homero, a fin de entender los procesos de creación literaria del mundo antiguo, en lo que se refiere a uno de los grandes *corpora* de nuestra cultura: el *Corpus aristotelicum*¹⁷.

16. Esta tarea –usar las ideas de Vico para entender la historia– forma parte de un proyecto en el que llevo trabajando desde hace tiempo. Entre los resultados de esta labor, se halla la interpretación de la historia de Europa en dos ciclos viquianos, con la subsiguiente tripartición de cada ciclo en las tres edades viquianas: de los dioses, de los héroes y de los hombres. Cfr. «Una relectura de la historia de Europa en dos ciclos viquianos», *Cuadernos sobre Vico*, 35, 2021, pp. 31-63; y también «Vico e l'Europa: una nuova interpretazone della storia europea», *Il Contributo*, 4-1, 2024, pp. 127-148. Y sobre la aplicación de *la scoperta del vero Omero* a la intelección de los *corpora* de la antigüedad, vid. «Prosiguiendo a Vico: el descubrimiento de la verdadera Biblia», *Alvearium* (en prensa), cuyo primer apartado he seguido de cerca en la redacción del primer punto del presente artículo.

17. Creo, además, que valdría la pena realizarla respecto a muchos de los *corpora* que la antigüedad nos ha legado, pues puede arrojar mucha luz sobre su creación literaria, sobre el sentido

El tema del *Corpus aristotelicum* es un mar proceloso sin faros ni orillas. Parece uno de los temas que jamás podremos manejar de modo medianamente aceptable. Tras varios siglos de discusiones sobre la autenticidad de las obras, su cronología, la fijación del texto (con abundantes eliminaciones como hace Ross o añadiduras más o menos arbitrarias), no se ha conseguido establecer un resultado satisfactorio. Incluso me atrevería a decir que nada es seguro, ni siquiera lo que se considera seguro, como que Andrónico de Rodas publicó en Roma en torno al año el 30 a.C. lo que hoy día llamamos *Corpus aristotelicum*, pues bien pudo ser en el 80 a.C. en Atenas (o incluso cabe la posibilidad, aunque remota, de que no haya hecho tal edición).

La idea subyacente a todo ese planteamiento es que hay un *Aristóteles histórico* que hay que reconstruir. Y eso significa reconstruir el *texto original*, el que salió acabado de las manos de Aristóteles, que ciertamente no redactó en modo literario para su publicación, pero es, al menos, lo que él nos dejó escrito. Y, en consecuencia, consideramos que el texto que habría que recuperar, editar y traducir es ese *texto original* que salió de la manos de su autor¹⁸.

Pienso que esa idea subyacente es errónea. Se impone un cambio total de metodología para conseguir aclararnos en esta cuestión; o mejor dicho, un cambio radical de perspectiva, pues la base sobre la que se ha trabajado no ha sido bien planteada. Como he dicho, la consecuencia más importante del tipo de investigación «*discoverta di...*» es la eliminación de la idea de *texto original* de un autor, para sustituirla por la de *texto recibido* de una pluralidad de manos, tal como hemos explicado en el apartado anterior (1, c).

En el breve espacio del presente artículo, es imposible entrar en el detalle de la formación literaria del *Corpus aristotelicum*, pero al menos intentaré mostrar, en líneas generales, que dicho *Corpus* no se puede atribuir *exclusivamente* a Aristóteles, sino que también, en gran medida, es fruto de las reelaboraciones y estructuraciones de los peripatéticos y fue publicado por ellos. Y por eso, es decisivo darse cuenta de que no existe –ni existió– la obra «original»

de su recepción y sobre la lectura que de ellos debemos hacer, si queremos obtener una intelección más plena. Esa misma tarea fue realizada por Vico para otros autores; en concreto, escribió *Discoverta de vero Dante ovvero nuovi principi di critica dantesca* (*Opere*, pp. 950-954). Traducción española de MARÍA RODRÍGUEZ LORCA: «Descubrimiento del verdadero Dante o nuevos principios de crítica dantesca», *Cuadernos sobre Vico*, 37, 2023, pp. 291-299.

18. Esta es una de las tesis centrales subyacentes en la famosa obra de WERNER JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923.

del Estagirita, sino que el auténtico «original» es el *textus receptus*, a lo que cabe añadir que Aristóteles no fue su *autor*, sino su *auctor*, en el sentido expuesto anteriormente (1, b).

3. ¿QUÉ SABEMOS DE LA PRODUCCIÓN LITERARIA DE ARISTÓTELES?

Hoy día nuestro *Corpus aristotelicum* consta de 108 libros (rollos, *volumina*), que se articulan en 32 tratados o, simplemente, se agrupan bajo 32 títulos¹⁹. La idea que habitualmente se transmite es que esos fueron los textos elaborados por Aristóteles para sus lecciones (los esotéricos o acroamáticos) a diferencia de los que publicó (los exotéricos), que los hemos perdido. Queda claro, pues, que las obras que Aristóteles quiso dar a conocer no nos han sido transmitidas. Por el contrario, las obras que no quiso divulgar son las que han llegado hasta nosotros.

No obstante, quedaría, según se piensa habitualmente, que hasta nosotros ha llegado el auténtico Aristóteles y nuestras investigaciones literarias han de dirigirse a la reconstrucción del texto original y del auténtico pensamiento del personaje histórico en sí mismo, despojándolo de las adherencias de la tradición. Se trataría, pues, de reconstruir el genuino pensamiento del Estagirita, tal como él lo plasmó en sus obras originales, redactadas por él en diversos periodos de su vida. De sobra son conocidas las propuestas de Jaeger, Wundt, Oggioni, Reale..., todos ellos centrados en la recuperación del Aristóteles genuino, guiados por la idea de reconstruir el *texto original*. Sin embargo, tras una amplísima discusión, que dura ya dos siglos, sobre la autenticidad, cronología, texto originario, articulación de los tratados... no se ha llegado a nada fijo y estable. La reconstrucción del *Aristóteles original* sigue totalmente abierta.

19. Los números que doy son siempre aproximados o estimativos, pues nuestros 108 libros podrían disminuir a 107, si le restamos el cuarto libro de los *Meteorologica* (que casi seguro sí es de Aristóteles), o subir a 109 si le sumamos el libro *Oeconomica* (casi seguro no es de Aristóteles); o incluso a 111 si le sumamos los dos libros de *Magna moralia*, hoy considerados por muchos auténticos, aunque otros estudiosos –entre ellos yo mismo– consideran que no son de Aristóteles, sino un texto elaborado incluso un par de siglos después del Estagirita, a partir de sus libros éticos, por un peripatético con tendencias estoicas. Dejo de lado la veintena de obras que nos han llegado en forma de citas fragmentarias, en algunos casos abundantes y extensas –el *Protréptico*–, en otros, unas pocas líneas.

a) Los catálogos

Esta situación y el conocimiento seguro de que hay textos perdidos (los exotéricos) conduce inexorablemente a interrogarnos sobre la situación inicial: ¿qué noticias tenemos sobre la producción literaria de Aristóteles? ¿Qué obras nos dejó el Estagirita en el 322? Para hacernos cargo de esa situación, disponemos hoy día de tres catálogos antiguos que buscan enumerar la totalidad de las obras del Aristóteles histórico²⁰.

El catálogo más antiguo es de Diógenes Laercio (225-250 p.C.), que se basó principalmente en el catálogo procedente de Aristón de Ceos (cuarto escolarca del Liceo, 228-225 a.C.). Este catálogo enumera 551 libros, agrupados en 147 títulos²¹. Entiéndase que cada libro es un rollo de papiro (*volumen*, en latín) y cada título es un nombre que abarca varios libros (o uno solo). Así, por ejemplo, tenemos en Diógenes unos *Analíticos primeros* que contienen 9 libros (rollos, *volumina*).

El segundo catálogo en antigüedad nos lo ha transmitido Hesiquio de Mileto (VI p.C.), basado en un catálogo anónimo, muy antiguo, probablemente del siglo III a.C. Este catálogo nos da unos 739 libros, agrupados en 197 títulos.

El tercer catálogo es el más reciente. Nos lo ha transmitido una fuente árabe del siglo XIII (Usaybía, *Fuentes de información sobre las biografías de los médicos*), que, cuando escribe la vida de Aristóteles, menciona como su fuente a Ptolomeo al-Garib, o sea, el Extranjero. No se ha podido determinar quien fue este autor, pero se supone que fue un griego que vivió en Alejandría entre el s. I y el III p.C. Este catálogo tiene unos 725 libros, agrupados en 105 títulos.

20. Estos catálogos han sido editados por diversos estudiosos. He consultado las ediciones de VALENTIN ROSE, en *Aristotelis opera*, vol. V. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Scholiorum in aristotelem supplementum. Index aristotelicus*, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berlín 1870, pp. 1463-1473. Y la de OLOF GIGON, en *Aristotelis opera*, vol. III. *Librorum deperditorum fragmenta*, Walter de Gruyter, Berlín 1987, pp. 19-45. Sigo preferentemente esta edición.

Sobre los catálogos, el estudio más completo y sólido sigue siendo el de PAUL MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Éditions Universitaires de Louvain, Lovaina 1951.

21. Igual que comenté para nuestro actual *Corpus aristotelicum*, las cifras son aproximadas, pues en los catálogos hay títulos repetidos o los manuscritos discrepan en el número de libros que caen bajo un mismo título, etc. Pero, en definitiva, las variaciones numéricas para cada catálogo son pequeñas y son aproximadamente las que señalo en cada caso.

Igualmente simplifico señalando lo más probable en cuanto al tiempo y origen de los catálogos. Cabría la posibilidad –aunque remota– de que, en este catálogo, hubiera intervenido Hermipo de Esmirna, también del III a.C.

Es importante notar que, además de la notable diferencia en la cantidad de títulos y libros, los títulos de las principales obras no coinciden. Igualmente tampoco coincide el orden en que se mencionan²². Tan sólo podemos ver una cierta concordancia (no identidad total) en los primeros 24-28 títulos, que responden más o menos a las obras publicadas, las exotéricas.

Es evidente que estas notables discrepancias de los antiguos catálogos entre sí y de ellos con nuestro actual *Corpus* ha de ser objeto de evaluación.

b) La cuestión de la cantidad de libros

Comencemos por el número de libros (rollos). Lo que podemos dar por seguro es que, por lo general, las diversas unidades (libros, rollos) proceden de Aristóteles²³. El rollo era la unidad física con que se trabajaba en la antigüedad. Cada libro era un rollo de papiro, cuya longitud podía variar mucho, pero los de uso en las escuelas tenían por lo general unos 5-7 m y unas 25-35 *plagulae* (folios u hojas de papiro, unidas por el lado largo). De este modo, cuando un autor quería tratar un tema, o se atenía a la longitud de un rollo —ciertamente variable, pero dentro de ciertos límites—, o tenía que dividir su exposición en varios libros (rollos). En pocas palabras, el rollo era la unidad física de trabajo, sea independiente sea dentro de un todo.

Como sabemos por los catálogos, al morir Aristóteles el Liceo tenía más de 700 libros (rollos), cuya paternidad se atribuía a Aristóteles. (El catálogo de Diógenes con sus 550 libros era considerado, ya desde la antigüedad, como incompleto). De estos 700 libros Aristóteles tan sólo había editado una veintena (las obras exotéricas). El resto eran fundamentalmente λόγοι (discursos), de los que nos ha llegado una pequeña parte. Dado que solamente conservamos 108 libros, hemos de admitir que sólo disponemos del 15% —con toda seguridad menos del 20%— de las obras atribuidas al Estagirita.

Respecto a esa drástica reducción o pérdida de libros, hay que tomar conciencia de que se ha perdido la totalidad de las obras que Aristóteles quiso

22. «La que transmite el anónimo [Hesiquio], incluso antes de que se anexe el apéndice, presenta ya modificaciones serias y algunas divergencias importantes, amén de la disposición ordinal casi totalmente distinta de las obras» (FERNANDO SEBASTIÁN MANRIQUE, «De Aristotelis operibus et vitis inquisitio», *Revista de Estudios Clásicos*, 37, 2010, p. 174).

23. Cfr. UNTERSTEINER, *Problemi*, p. 43. Eso no impide que haya excepciones como las *Categoriae*, que proceden de la fusión de tres libros, o los libros M-N de la *Metaphysica*, que son, doctrinalmente, un único libro, pero en dos rollos a causa de su longitud.

publicar, o sea, las que fueron públicas y difundidas. Ciertamente tenemos fragmentos, pero son citas, hechas normalmente de memoria por autores posteriores, pues no ha habido una transmisión regular del texto (de copista a copista). En suma, lo que Aristóteles quiso que todos conociéramos es precisamente lo que no tenemos.

Es claro, pues, que solamente conservamos los textos que la tradición, o sea, los peripatéticos, juzgaron que eran dignos de ser transmitidos, sc. copiados continuamente²⁴. Esa drástica selección arroja un primer resultado: el Aristóteles que hemos recibido no es el Aristóteles histórico, la persona real que vivió entre el 384 y el 322, sino un aspecto suyo, una faceta determinada de su producción literaria. En concreto, se trata de sus textos relacionados con la enseñanza del Liceo, pero ni siquiera todos ellos, pues la cifra de estos textos perdidos sigue siendo superior al 80%, dado que los diálogos publicados son una veintena, lo cual no altera el porcentaje de obras perdidas.

En suma, podría haber sucedido que la tradición no hubiera transmitido nuestros 108 libros (rollos), sino otros de los 700 libros que se atribuía al Maestro. Tendríamos entonces “otro Aristóteles”. Esta primera situación hace patente que el peso de la tradición no es una cuestión menor o secundaria. E insisto, las obras que Aristóteles consideró dignas de ser transmitidas son las que se han perdido; las que conservamos son unas pocas de las que no quiso publicar.

c) La cuestión de los títulos

Como he comentado, los diversos catálogos –y nosotros actualmente– agrupan varios libros bajo el mismo título, indicando así que constituyen un tratado unitario o una cierta unidad. Diógenes Laercio nos ofrece una lista de 147 títulos; Hesiquio, 197 títulos, de los cuales 132 coinciden con Diógenes, pero curiosamente no los principales. Al-Garib da 105 títulos, que son los que más se aproximan a nuestro actual catálogo de 32 títulos.

De esta paradójica situación se puede deducir que Aristóteles dejó sus 700 volúmenes quizá más o menos agrupados por temáticas, bajo un nombre

24. La fragilidad de los papiros hacen imposible una conservación en condiciones normales, de ahí que hayan desaparecido los que no se copiaron continuamente. En condiciones de uso habitual, un papiro se deteriora y se vuelve ilegible en un centenar de años. De hecho, sólo la *Constitución de los atenienses* (y no entera) se ha conservado en un papiro de inicios de nuestra era, encontrado en El Cairo (clima seco...). El pergamino más antiguo con textos completos de Aristóteles es, aproximadamente, del último tercio del siglo IX.

genérico para cada caso, pero ciertamente sin que constituyeran auténticas obras, o sea, diversos tratados en sentido estricto. Si Aristóteles hubiera fijado los libros pertenecientes a cada tratado y su orden, no tendríamos discrepancias tan notables en los antiguos catálogos, ni tendríamos una lista de libros dispersos, ni tendríamos notables ausencias de las obras más importantes. Hemos de esperar a la edición que hizo Andrónico de Rodas en Roma, en torno al 30 a.C., para tener un conjunto de tratados muy semejante a nuestro actual *Corpus*, que tiene títulos bastante discrepantes de los catálogos antiguos, sobre todo en los tratados principales.

Podemos examinar cuatro casos concretos de obras importantes.

i) Órganon (y sus tratados)

La primera mención que tenemos del *Órganon* como una exposición ordenada y sistemática viene de Alejandro de Afrodisia (s. II-III p.C.). La idea de que hay un instrumento (*órganon*) del pensar no es aristotélica, sino estoica, y se formó en las discusiones de la segunda mitad del s. II a.C., donde destaca la figura de Posidonio de Apamea (135-51 a.C.). En realidad, la idea que hay en los textos (*Rhetorica* I, 2) es que hay tres temas de la investigación: el lenguaje, la naturaleza y las costumbres, pero no se halla el concepto de un *instrumento del pensar*. Esa concepción la asumieron los peripatéticos de los estoicos a fin de organizar un conjunto de libros (rollos) en un cuerpo doctrinal.

Si atendemos a los tratados concretos, se aprecia que *Categoriae* es en realidad tres textos heterogéneos y mal fundidos. Los *Analytica* siempre son mencionados en el *Corpus* como una unidad, o sea, no se distinguen entre *priora* y *posteriora*, cosa que sí hacen los catálogos, pero dando distinto número de libros. Para los *Analytica priora*, Diógenes da 9 libros; Hesiquio da dos títulos, uno con 9 libros y otro con 2; Al-Garib no los menciona. Para los *Analytica posteriora*, Diógenes y Hesiquio dan dos libros; y Al-Garib no los menciona, pero elenca unos *Analytica* sin más precisión en 2 libros, que no se pueden identificar. Por otro lado, *Topica* son al menos tres grupos de libros (rollos) independientes: el primero, los 6 siguientes y el último. Esos ocho libros acabaron uniéndose en un tratado único de título inadecuado.

También podemos señalar que incluso los tratados que forman parte del *Órganon* varían según las tradiciones. Nosotros, los latinos, excluimos la

Rhetorica del *Órganon*, mientras que los árabes (con razón) la incluyen. Y según otros autores, la *Poetica* forma parte del *Órganon*²⁵.

ii) *Metafísica*

Sabemos con toda certeza que esta obra no fue compuesta por Aristóteles, ni hay rastros de que fuera un proyecto suyo. Es seguro que inicialmente circularon libros sueltos o por pares. Así tenemos dos libros Z-H que forman una unidad literaria, o igualmente M-N. En ambos casos, cada par es un único libro (o investigación), escrito en dos papiros a causa de su extensión, y cuya división es meramente extensional (el texto pasa de un rollo al siguiente sin un claro cambio de temática). Es más, sabemos que, posiblemente a finales del s. III a.C., circuló una edición de la metafísica en 10 libros, no en 14 como la nuestra, pero que tampoco respondía en absoluto a una voluntad del Estagirita.

Si Aristóteles no compuso el tratado, ¿qué realizó al respecto? El Estagirita llevó a cabo una serie de investigaciones que se fueron plasmando en libros independientes. Incluso sabemos que algunos fueron considerados inicialmente por los peripatéticos como asuntos de temática ajena a la metafísica y, por eso, la primera edición sólo contenía 10 libros, según el testimonio de Hesiquio, o incluso sólo 9 (faltaban A, α, Δ y K, y quizá Λ). Y a eso hay que añadir que K es espurio: son esbozos de lo que sería después Beta (K 1-2), Gamma (K 3-6) y Épsilon (K 7-8); y una segunda parte copias literales o resúmenes de la *Physica* I, III, V. Además, la inserción en segunda posición de un alfa minúscula (entre A y B) indica que es una inserción tardía, posiblemente del siglo I o II p.C., o sea, posterior a la edición de Andrónico.

Por otro lado, es sorprendente, como afirma Berti, que «no haya citas seguras de la *Metafísica* anteriores a Alejandro de Afrodisia, que la comentó en torno al 200 p.C.»²⁶. Y la mención que de ella se hace en los catálogos es problemática. Hay que tener en cuenta que todos los catálogos fueron transmitidos por autores tardíos (Diógenes s. III p.C.; Hesiquio s. VI; y Usaybí s.

25. Así TOMÁS DE AQUINO, *In Analytica posteriora*, Editio leonina, Roma 1882, I, lt. 1, n. 6.

26. ENRICO BERTI, «Introduzione», en Aristotele, *Metafisica*, Laterza, Bari-Roma 2017, p. XV. El comentario (en verdad, un resumen) que se atribuía a Nicolás de Damasco (s. I p.C.) «ha sido recientemente pospuesto al siglo IV» (BERTI, «Introduzione», p. XV). Cfr. SILVIA FAZZO, «The Metaphysics from Aristotle to Alexander of Aphrodisias», *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 52, 2012, pp. 51-68.

XIII) y sabemos que han sufrido continuas modificaciones e incluso añadiduras en apéndice, como el catálogo de Hesiquio. Éste último menciona como obras distintas una Μεταφυσικά κ (o sea, *Metafísica* en 10 libros) y una Τῆς μετὰ τὰ φυσικὰ ι (o sea, 9 libros *De más allá de la física*)²⁷.

De todo esto resulta claro que Aristóteles jamás concibió la idea de un tratado de metafísica, ni dejó unos libros en un orden determinado²⁸, y ni siquiera dejó algunos sin orden pero bajo ese título. La *Metafísica* es obra de una tradición, que ha ido formando la obra a lo largo tres siglos, incluso dos más, si tenemos en cuenta la tardía adición de alfa minúscula²⁹. A este respecto, comenta Silvia Fazzo: «De hecho, no tenemos testimonios anteriores a Alejandro de Afrodisia, el comentador griego por excelencia, del texto de la *Metafísica* que nosotros conocemos actualmente. La *Metafísica* en cuanto tal es, pues, el producto de la historia, es decir, el producto de varios siglos de historia. Sin tradición no existiría la *Metafísica*»³⁰.

Es muy importante comprender esta perspectiva, para entender la carencia de sentido que tienen las discusiones sobre la reconstrucción de la *auténtica Metafísica* del Aristóteles histórico: se debate sobre la ordenación de los libros; la inserción o exclusión de K; si Δ está colocado en la posición correcta o no; si el vocabulario de Δ es metafísico, a pesar de que faltan muchos términos metafísicos y se incluyen peregrinas discusiones sobre si un calvo es un mutilado o no; por qué Aristóteles, para *acto*, en unos libros emplea exclusivamente ἐνέργεια, en otros ἐντελέχεια y en otros ambos. Incluso grandes especialistas que han investigado sobre esta obra no han conseguido librarse de la “superstición” de *texto original* que hay que recuperar, como ha observado Untersteiner:

27. Como es lógico, se han dado varias soluciones para esta duplicidad. Por ejemplo, considerarla un simple error del autor del apéndice, que no se dio cuenta de que ya estaba incluida la *Metaphysica* en el catálogo. Sin embargo, no deja de ser llamativo que los títulos y el número de libros no coincidieran. Quizá, como en el caso de las *Éticas*, dos tradiciones distintas formarían sendos tratados distintos, con variaciones en los libros contenidos.

28. Muchas veces se ha intentado sostener que ese orden quizá procediese de Aristóteles, pero no tenemos el mínimo indicio a favor de esta tesis, como dice BERTI: «No tenemos motivos para sostener que fuese el orden querido por Aristóteles» (ENRICO BERTI, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, EDUSC, Roma 2006, p. 24).

29. Sin detenernos en otras cuestiones menores, aunque, a veces, no tan menores, como la problemática inserción del famoso texto Θ 6, 1048 b 18-34, clave para la distinción entre ἐνέργεια τελεία y ἐνέργεια ἀτελής.

30. SILVIA FAZZO, «Ousia comme nom déverbal dans la philosophie première d'Aristote», *Χώρα (Chóra)*, 18-19, 2020-2021, p. 225.

«Jaeger vio que la *Metafísica* está constituida por varias obras singulares. [...] Sin embargo, no consiguió librarse de la tradicional convicción de que Aristóteles hubiese escrito una *Metafísica*»³¹, de ahí que hubiera discutido –y aún hoy se debate– sobre la evolución del pensamiento de Aristóteles en el conjunto de la *Metafísica*, e incluso en el interior de cada libro.

iii) Física

Digamos brevemente que Aristóteles tampoco concibió un tratado de física o una ciencia unitaria sobre cuestiones básicas del mundo natural. Simplemente hizo investigaciones sobre cuestiones concretas que se plasmaron en libros independientes. Así tenemos un libro *De principiis*, que luego se integró en la *Physica*, como libro primero; un estudio sobre el concepto de naturaleza, que se colocó en segundo lugar; un libro con temática doble: el movimiento y el infinito (libro III); otro sobre el lugar, el vacío y el tiempo (libro IV); dos libros sobre el movimiento, que pasaron a ser el V y VI; y dos libros distintos entre sí sobre los motores del orbe, o sea, dos versiones independientes que se integraron como libros VII y VIII, formando un doblete repetido, pero con variaciones doctrinales.

En suma, tenemos un tratado compuesto a lo largo de varios siglos por los peripatéticos y totalmente ajeno a la intención del Aristóteles histórico.

iv) Éticas

Un caso curioso es el de las *Éticas*. Dejemos de lado la *Magna moralia*, por ser una obra que, en mi opinión, no es auténtica, aunque esté presente en el catálogo de Ptolomeo, pero totalmente ausente de los otros dos³². Aparte de

31. UNTERSTEINER, *Problemi*, p. 40.

32. Las discusiones sobre su autenticidad son infinitas. En realidad, es una obra compuesta un par de siglos después de la muerte de Aristóteles por un peripatético con influencias estoicas. Incluso los partidarios más acérrimos de su autenticidad, como Aubenque, reconocen que «si el trabajo [*Magna moralia*] parece haber sido redactado por un discípulo posterior, éste ha utilizado sin duda alguna los “apuntes”, quizá muy antiguos, de Aristóteles mismo» (PIERRE AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, PUF, París 1963, p. 3, nota 3). Me parece que es muy forzado atribuir a Aristóteles la autoría de una obra que él ni escribió, ni inició, ni mandó hacer, sino que un par de siglos después a alguien se le ocurrió redactar, basándose en textos del Estagirita. (Aparte de que es un autor que hace demasiadas afirmaciones peregrinas como ésta: «Nadie es alabado por ser sabio (σοφός) ni por ser prudente (φρόνιμος)» (MM I, 4, 1185 b 10-11)).

ella, tenemos dos tratados sobre el mismo tema: uno, la *Ética eudemia* en 8 libros y otro, la *Ética nicomáquea* en 10; y además ambas *Éticas* contienen tres libros idénticos, aunque en posición distinta.

Una vez más el análisis detallado nos dice que Aristóteles no compuso esos tratados. Dejó un conjunto muy amplio de discursos (*lógoi*) sobre moral, o sea, sobre las costumbres y el comportamiento humano. La idea de un tratado de ética es ajeno al Aristóteles histórico. Todo lo más que puede decirse es lo que afirma Carlo Natali: «La *Ética Nicomachea*, al igual que las otras éticas, no es fruto directo de su autor, sino una recolección de *lógoi*, o sea, de lecciones, muy probablemente realizadas por Aristóteles en el Liceo»³³.

Según la tradición, fue Teofrasto, quien, en las postrimerías del siglo IV a.C., organizó diez de esos “discursos éticos” en una obra que se llamó *Ética nicomáquea*. Sin embargo, no deja de ser curioso que esa *Ética* esté ausente del catálogo de Aristón de Ceos, cuarto escolarca del Liceo (ahí tendría que haber una o varias copias de esa supuesta *Ética nicomáquea*). Aristón, estrictamente hablando, no cita ninguna ética, aunque sí cinco libros *De [asuntos] éticos* (ἠθικῶν, en neutro genitivo plural). Bien pudieran ser los cinco libros de la *Ética eudemia*, antes de que otro peripatético le añadiera los tres libros duplicados.

La situación en los catálogos es la siguiente. Diógenes: 5 libros de [*cuestiones*] éticas (ἠθικῶν); Hesiquio: 10 libros de [*cuestiones*] éticas (ἠθικῶν); Ptolomeo: *Ética eudemia* en 8 y *Magna moralia* en 2 libros (ausente en los demás catálogos), pero en ninguno hay una *Ética nicomáquea*, y hay que tener en cuenta que el catálogo de Ptolomeo es posterior a Andrónico, o sea, a la edición canónica del mundo antiguo.

Si evaluamos la situación, una vez más tenemos el mismo resultado. Diversos peripatéticos, a lo largo de al menos tres siglos, han ido articulando los *lógoi* de Aristóteles sobre cuestiones éticas en diversos tratados, que circularon en versiones diversas de 5, 8 y 10 libros.

Hacerse cargo a fondo de esta idea evita discusiones absurdas sobre si los tres libros repetidos pertenecen a una *Ética* o a otra, pues no hubo ninguna

33. CARLO NATALI, *Aristotele, Etica Nicomachea*, Rusconi, Milano 1999, p. III. Igualmente T. IRWING (*Aristotle, Nicomachean Ethics*, Hackett, Indianapolis 1985): «Como la mayor parte de las obras del *Corpus* aristotélico, [EN] se trata probablemente de apuntes de conferencias di Aristóteles, editadas quizá después de su muerte» (p. XXI).

Ética escrita por Aristóteles a la cual pertenecieran originalmente esos tres libros. O sea, simplemente no pertenecen a ninguna, pues ninguna existía a la muerte de Aristóteles. Da igual que un peripatético los pusiera en su articulación de libros (por ejemplo, en la *Nicomáquea*), y luego otro los tomara y los añadiera en la suya. En realidad, es absolutamente indiferente dónde estuvieron en primer lugar.

E igualmente, no tener en cuenta esa secular formación literaria de las obras atribuidas al Estagirita provoca un desenfoque en la lectura de los textos. Desenfoque que es muy difícil de evitar, como en el citado caso de Jaeger, que siguió pensando siempre que Aristóteles había compuesto una *Metafísica*. En el caso de las *Éticas*, Fermani, una de las grandes especialistas en la ética aristotélica, traductora y editora de las tres *Éticas*, sostiene: «En las otras obras, Aristóteles se refiere a las *Éticas* mediante un genérico “en las *Éticas*” (ἐν τοῖς Ἠθικοῖς)»³⁴. Se trata de un error de perspectiva, que ya se refleja en el modo de editar el texto griego. Aristóteles no habla de Ἠθικοῖς (las *Éticas*), con mayúscula frente a las minúsculas (la letra minúscula no aparece en griego hasta el sigo IX p.C.). Aristóteles simplemente menciona con un neutro plural «las cuestiones éticas» o «los *logoi* éticos», pero no la *Ética nicomáquea* o la *Ética eudemia*, que simplemente no existían³⁵.

Podemos concluir este apartado relativo a los tratados del Estagirita afirmando que Aristóteles no fue el inventor del tratado filosófico, ni el autor de tratados de lógica, metafísica, física o ética. Ese Aristóteles simplemente no existió. El hombre que vivió entre el 384 y el 322 nunca concibió la idea de

34. ARIANNA FERMANI, «Saggio introduttivo», en Aristotele, *Le tre etiche*, Bompiani, Florencia 2018, p. CX.

35. Igualmente un especialista extraordinario, José Manuel García Valverde, que acaba de editar bilingüe en 2025 la *Ética nicomáquea*, fantasea que Aristóteles había escrito la *Ética eudemia*, y que «en sus últimos años de vida, el propio Aristóteles sometió la versión anterior de su *Ética*, la *EE* [*Ética eudemia*], a una profunda revisión que corresponde al escrito que conocemos con el título de *EN* [*Ética nicomáquea*][...]. Es, pues, razonable suponer que allí [en el Liceo] tuvieran en cuenta el hecho de que había dos redacciones diferentes de la *Ética*, de modo que se vieran en la necesidad de distinguirlas en los títulos: la versión más reciente fue nombrada en honor a Nicómaco, junto con quien el texto había retornado a Atenas [desde Calcis], mientras que la más antigua lo fue en honor a Eudemo, que había permanecido todo el tiempo en el Liceo —dado que Teofrasto había escrito su propia *Ética*, carecía de sentido usar su nombre—» (José Manuel García Valverde, «Introducción», en Aristóteles, *Ética nicomáquea*, edición de J.M. GARCÍA VALVERDE, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2025, pp. XXXVI-XXXVII).

un cuerpo articulado de conocimientos, sino sólo que se podían hacer —e hizo— discursos (*lógoi*) sobre cuestiones lógico-lingüísticas, naturales o éticas.

d) La cuestión del contenido textual

Por el momento, el resultado de esta exposición podríamos resumirlo simbólicamente diciendo que existieron dos Aristóteles: el *histórico*, autor de más de setecientos *lógoi* sobre diversas materias, y el *peripatético*, autor de 32 tratados científicos sobre lógica, metafísica... No obstante, alguien podría “consolarse”, sosteniendo que, al fin y al cabo, conservamos 108 libros tal como los escribió el Estagirita, digamos que de su puño y letra, y así, podríamos reconstruir fielmente una faceta importante del Aristóteles histórico. Según esa suposición, la labor de los peripatéticos se habría limitado a ordenar en 32 tratados los 108 libros (rollos) que seleccionaron como los dignos de ser transmitidos, sin tocar para nada el *contenido interno* de cada libro. Bajo esa inadecuada concepción, algunos grandes especialistas, como Berti, han llegado a afirmar que Andrónico de Rodas quizá trabajó sobre los textos originales escritos por la mano de Aristóteles 300 años antes³⁶. Según ese hipotético supuesto, tendríamos garantía de la autenticidad de las obras y su fidelidad en reflejar una importante faceta del pensamiento del Aristóteles histórico.

Sin embargo, las cosas no son así, ni mucho menos, pues la búsqueda del texto original no es más que un espejismo, resultante de nuestra actual concepción de la originalidad y la producción textual. Los escritos que atribuimos a Aristóteles siguieron los mismos procedimientos de producción literaria que los demás escritos de esa índole.

Numerosos estudiosos del *Corpus aristotelicum* han subrayado esa característica de los escritos que nos han llegado. Cada libro es un *lóγος* (*discurso*) en forma de *ὑπόμνημα* (nota, apunte, *pro memoria*), que fue continuamente modificado, no sólo por el Estagirita, sino también por sus

36. «Dopo la dispersione e la successiva riscoperta dei libri di Aristotele, Andronico di Rodi, alla fine del I secolo a.C., ne curò la prima edizione completa e sistematica. È probabile che egli abbia potuto servirsi di esemplari che risalivano direttamente alla scuola di Aristotele, se non addirittura allo stesso Aristotele, giacché i libri erano rimasti a lungo in possesso dei successori del Peripato» (ENRICO BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, CEDAM, Padova 1962, p. 6). Sirva como disculpa a esa peregrina afirmación que Berti la escribió cuando tenía unos veinticinco años, al inicio de sus investigaciones.

discípulos inmediatos e incluso por peripatéticos posteriores. Como sucedía con los escritos de escuela, los ὑπομνήματα (notas) de Aristóteles eran el sustrato de los cursos que él impartía, pero no un sustrato “secreto” del Maestro, sino común a toda la escuela y a disposición de sus discípulos importantes. Por eso, sostiene Berti que «no eran obras escritas por Aristóteles con vistas a la publicación, sino textos que usaba para sus lecciones. Por tanto, eran en parte escritos por él, pero en parte podían tener también anotaciones, apuntes, hechos por sus oyentes o por sus discípulos»³⁷. Lo cual implica, como sostiene Untersteiner, que «Aristóteles habría dado a sus discípulos la posibilidad de usar sus obras antes de su publicación»³⁸. En suma, eran, pues, *obras en proceso*, obras inacabadas, sometidas a un continuo proceso de re-escritura por parte del maestro y de sus discípulos.

José Luis Calvo ha insistido en que son *apuntes* (ὑπομνήματα), «de ahí su estilo áspero, elíptico, conciso y repetitivo. De ahí también su carácter “abierto” que posibilitó que el propio filósofo o cualquiera de sus discípulos hasta la edición de Andrónico en el s. I a.C. (e incluso después) consideraran normal corregir, transponer, “completar” el texto con interpolaciones»³⁹. Hay que entender que no se trata de pequeñas interpolaciones, sino de redacciones nuevas, que se van superponiendo con otras más antiguas, que eliminan, corrigen, modifican... No sólo el plan general de un tratado carece de unidad interna, sino que cada libro, con frecuencia, no es un plan cerrado, sino que, sobre una base inicial (la primera versión), se han hecho modificaciones continuas que acaban alterando la fisonomía del primer esbozo del texto⁴⁰. Es, pues, patente, que diversas ediciones tenían variantes importantísimas del texto, lo que requeriría una edición unitaria, que fue precisamente la tarea que realizó Andrónico de Rodas⁴¹. De ahí que tengamos un efecto muy peculiar:

37. BERTI, *Struttura*, p. 24.

38. UNTERSTEINER, *Problemi*, p. 33.

39. JOSÉ LUIS CALVO MARTÍNEZ, «Introducción general», en *Aristóteles, Física*, CSIC, Madrid 1996, p. XXIII.

40. Por eso, los estudios estilométricos no han hecho más que confirmar que hay diversas redacciones en las obras, en las que se aprecian diferencias de estilo. Cfr. A. Q. MORTON, A. D. WINSPEAR, S. MICHAELSON, «The Authorship and Integrity of the *Athenaion Politeia*», *Proceedings of the Royal Society of Edinburgh*, 70-4, 1971-72, pp. 183-195.

41. No hay que olvidar que «la edición de Andrónico no puede ser considerada la *princeps* en modo alguno» (PAUL MORAUX, *L'Aristotelismo presso i greci*, 3 vol. Vol. 1. *La rinascita dell'aristotelismo nel I secolo a.C.*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 60. O sea, Andrónico trabajó sobre ediciones

las citas de Aristóteles anteriores a la edición de Andrónico no se reconocen, no es posible localizar en qué lugar del *Corpus* se hallan; en cambio, a partir del siglo I a.C., por lo general, sí las podemos reconocer y localizar.

El resultado es que los *lógoi* de Aristóteles, como señala Jaeger, «no son en absoluto literatura»⁴², son notas, apuntes, textos en proceso, sometidos a la oralidad de las lecciones de escuela. En definitiva, estas obras de Aristóteles (las acroamáticas que hemos recibido) son obras redactadas dentro de la escuela peripatética en continua modificación, son un género literario que podríamos llamar, como hace Düring, «literatura de escuela», hasta el punto que podemos considerarlas, «por usar una expresión paradójica, una tradición oral en forma escrita»⁴³.

En consecuencia, hay que entender que Aristóteles no sólo fue modificando sus textos en diversas ocasiones, sino que sus discípulos también intervinieron, de tal modo que los 700 rollos que, a la muerte de Aristóteles, estaban en el Liceo como obras atribuidas al Maestro ya eran fruto de la actividad de la Escuela, de varias manos. Es decir, no existió un texto original, sino una primera versión (las primeras notas) y una segunda y una tercera..., realizadas en el Liceo por Aristóteles y sus discípulos directos. Y dado que la versión de ese momento, del 322, no fue publicada, siguió siendo objeto de re-redacciones por diversos peripatéticos durante tres centurias, hasta que se consideró que el texto estaba maduro y fue publicado por Andrónico (aunque luego sufrió modificaciones menores durante dos siglos más).

A todo esto se puede añadir que, en ese ambiente, era totalmente normal que el Maestro y discípulos importantes colaborasen entre sí en las investigaciones y en la redacción inicial de las obras. O sea, no es que los discípulos modificasen la primera redacción del Maestro, sino que directamente el texto

y manuscritos producidos por los peripatéticos durante tres siglos. Entre los que precedieron a Andrónico en la tarea editorial, cabe mencionar a Apelícón de Teos (inicios del I a.C.) y, especialmente, a Tirannión (70-50 a.C.). No obstante, la labor de Andrónico fue lo suficientemente importante para que se tomara como la edición de referencia, lo cual no obstó para que aún se retocaran los textos durante dos siglos más.

42. «Die Lehrschriften sind überhaupt nicht Literatur» (WERNER JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín 1912, p. 133). Vid. la interesantísima segunda parte de esa obra, «Die literarische Stellung und Form der *Metaphysik*», pp. 131 y ss.

43. INGEMAR DÜRING, «Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings», *Symbolae philologicae Gothoburgenses (Acta Universitatis Gothoburgensis)*, LVI (1950/3), pp. 58 y 59.

había sido escrito por varias personas. En el caso de Aristóteles, se sabe que la lista de los vencedores de los juegos píticos fue redactada por Aristóteles y su sobrino Calístenes. Igualmente la extensa obra *Historia animalium* era ya originariamente una obra en colaboración, fruto directo de varios autores. Por supuesto, esas obras de colaboración se incorporaban a un acervo propiedad de la Escuela, no eran propiedad de sus redactores iniciales. Así pues, junto a las obras cuyo primer esbozo era solamente de Aristóteles, tenemos *obras en colaboración*, fruto directo de varias manos.

Y aún cabe señalar que, a esas obras en colaboración, hay que añadir las *obras por encargo*. Esto no era algo excepcional, pues, como he señalado *supra*, lo mismo sucedió con Demócrito y otros maestros. En el caso de Aristóteles, sabemos que él trabajó personalmente en la investigación y redacción de alguna de las llamadas constituciones de las *póleis* griegas, por ejemplo, en la *Res publica Athenensium*, pero casi todas las 158 Constituciones (o 171 según Al-Garib) fueron redactadas por sus colaboradores. Sin embargo, al ser obras de escuela promovidas por el Maestro, formaron parte de las obras atribuidas al Estagirita. Por eso, sostiene Moraux que «junto a éstos [los exotéricos] existía una gran cantidad de apuntes para lecciones, recogida de materiales, extractos y anotaciones de todo tipo, que contenían el fruto de los esfuerzos filosófico-científicos del Maestro y de sus colaboradores, y pensados sólo para el uso interno de la escuela, no para una publicación editorial o una difusión comercial»⁴⁴.

Y por último, hay que tener en cuenta que, cara a la publicación, cada editor podía retocar el texto. Como he dicho, no hay que olvidar que Andrónico no fue el primer editor de los escritos acroamáticos, pues éstos circularon en diversas ediciones y en diferente estado de madurez. Por eso, comenta Untersteiner: «El *Corpus aristotelicum* está compuesto por escritos que, no literamente acabados, fueron sometidos a la actividad editorial de los discípulos directos o indirectos»⁴⁵.

Una conclusión clara que podemos sacar de las anteriores consideraciones es que no conocemos –*ignoramus et ignorabimus*– al Aristóteles histórico, es decir, el pensamiento originario del hombre que vivió entre el 384 y el 322. No se trata sólo de tomar conciencia de que los peripatéticos realizaron una

44. MORAUX, *L'Aristotelismo*, p. 16.

45. UNTERSTEINER, *Problemi*, p. 11.

labor decisiva al seleccionar lo que iba a ser transmitido (menos del 20%) y lo que iba a ser olvidado (más del 80%); ni tampoco sólo de tener presente que ellos articularon los diversos libros (rollos) en tratados, originando una interpretación general de esos libros, ya inamovible; sino también de atender a que sometieron el *contenido* de los textos a un proceso de modificación durante tres siglos. En consecuencia, nunca sabremos qué parte del contenido es de Aristóteles y qué parte pertenece a sus discípulos directos e indirectos, o sea, a los peripatéticos. Es más, en realidad no hay *partes*, sino redacciones que se superponen una a otras. Sólo conocemos al Aristóteles que la tradición nos ha transmitido a través de la selección de libros, estructuración de tratados y reelaboración del contenido del texto: ése es el *verdadero Aristóteles*, que no se identifica con el *Aristóteles histórico*, con el autor de unos supuestos –en realidad inexistentes– textos “originales”.

En suma, la situación es que después de tres siglos de reelaboraciones quedaron aceptablemente fijados una serie de textos que habían pertenecido al Liceo contemporáneo a Aristóteles (334-322), y que incluso posteriormente serían objeto de ligeras modificaciones, hasta que, en el siglo II p.C., se consideró que el proceso estaba acabado y se convirtieron en textos canónicos, en el *textus receptus*⁴⁶. La tradición nos ha entregado un texto que constituye un horizonte infranqueable⁴⁷. Cualquier intento de modificarlo, quitar o poner libros, eliminar o añadir partes es una tarea absurda. La única tarea que nos queda por realizar es la eterna crítica textual: a través de los manuscritos que hemos recibido, establecer las mejores lecturas, pero la crítica literaria ya está cerrada.

4. ¿PODEMOS ATRIBUIR A ARISTÓTELES LA PATERNIDAD DEL *CORPUS ARISTOTELICUM*?

Este panorama nos obliga a plantearnos si podemos atribuir o no la paternidad de estas obras al Estagirita. Es evidente que los títulos y la organización

46. Considero exagerada la tesis de GRAYEFF (*Aristotle and his School*, Duckworth, Londres 1974), que sostiene que son notas de discípulos u obras colectivas, donde la mano del Estagirita estaría prácticamente ausente.

47. Escribe FERMANI (*Saggio*, p. CIV): «Il testo, in questo senso, costituisce un orizzonte assolutamente intrascendibile, nonchè il fondamentale banco di prova della tenuta di ogni interpretazione e di ogni lettura del testo stesso».

en tratados, no. No podemos decir que Aristóteles escribiera un *Órganon* o ni siquiera unos *Topica*, ni tampoco una *Metaphysica*, una *Physica* o una *Ethica nicomachea*. Eso estaba totalmente fuera de la intención del Estagirita. La concepción y articulación de los tratados es obra de los peripatéticos. Pero el tema central es plantearse si podemos atribuir a Aristóteles la autoría de los 108 libros que forman el *Corpus aristotelicum*.

De entrada, Paul Moraux nos advierte de que tal pregunta está mal planteada. No hay que distinguir entre obras personales redactadas por el Estagirita y otras obras, sean en colaboración, sean por mandato. La distinción es entre «obras de escuela contemporáneas al Maestro, por un lado; y por otro, obras *inauténticas*, o sea, obras extrañas al pensamiento, a la escuela o incluso a la época de Aristóteles»⁴⁸. Dicho de otro modo, no tiene sentido preguntar si este libro concreto fue escrito íntegramente por el Estagirita, pues, ya sabemos, como afirma Arianna Fermani, que «cuando se hace la pregunta acerca de la autenticidad de una obra concreta, no se debe preguntar si la obra ha sido escrita o no por Aristóteles, desde el momento en que eso, en línea de principio, debe ser excluido»⁴⁹. Nunca podremos saber qué parte o aspecto de una obra pertenece al Estagirita y qué parte a los peripatéticos, pues como hemos expuesto: «Muchas obras aristotélicas, tal como hoy las leemos, resultan de la fusión de varios cursos de lecciones, realizados en parte por Aristóteles mismo, en parte por sus discípulos y –en medida aún más relevante– por Andrónico de Rodas»⁵⁰.

Entonces, ¿debemos decir que estas obras no pueden ser atribuidas a Aristóteles? La respuesta es: sí debemos atribuir a Aristóteles el *Corpus aristotelicum*. Hemos de considerar como obras auténticas las obras iniciadas por Aristóteles o iniciadas bajo su dirección, o sea, las contemporáneas al Maestro. Obras que fueron incorporadas al acervo del Liceo y formaron –permítaseme la expresión– el *Corpus lyceale* (el *Corpus* del Liceo). Y esas obras a lo largo de varios siglos han sido reelaboradas sin que haya habido ruptura de pensamiento o una solución de continuidad, según he señalado *supra* (1, b) y, por tanto, se han de atribuir a Aristóteles como su *auctor*, entendiendo que es el que inició y promovió la obra, a tenor del significado latino, que he comentado (1, b). En realidad, si cambiamos de mentalidad y comprendemos bien el

48. MORAUX, *Listes anciennes*, p. 10.

49. FERMANI, *Saggio*, p. XCVIII.

50. Alberto Jori, *Aristotele*, Mondadori, Milano 2003, p. 41.

modo literario de proceder en la Antigüedad, simplemente hemos de entender que se trata de *obras de escuela*, que se atribuyen al maestro, que inició e impulsó la investigación⁵¹.

En resumen, para que quede claro, la pregunta que ha de hacerse es la siguiente: ¿existió el germen de esta obra en el Liceo de Aristóteles, iniciada por él solo o en colaboración o por orden suya?; o simplemente, ¿es una obra existente –en esbozo– en aquel primer Liceo o no? Si es del primer Liceo, se atribuye a Aristóteles; y si no, no.

CONCLUSIONES

1. Con nuestra moderna mentalidad actual, de culto al autor y a «la ignorante superstición de la originalidad»⁵², pensamos que toda obra del mundo antiguo tiene un autor original, que la escribió de su puño y letra, y ese texto original es el que nosotros tenemos que intentar recuperar. Si queremos entender el mundo antiguo, tenemos que desprendernos de nuestra mentalidad de autores, editores y libros impresos. En el mundo antiguo, la mayoría de las veces el autor fue, al máximo, mero *auctor*, o sea, el que inició e impulsó la obra, escribiendo su primer esbozo, o incluso en algún caso –como Homero– tejiendo sólo una primera composición oral, o simplemente dando la orden de que se hiciera la obra bajo su supervisión.

En el caso del *Corpus aristotelicum* tenemos un conjunto de textos, iniciados por Aristóteles, que tuvieron su existencia en germen en el Liceo y eran propiedad de la Escuela. De la masa de escritos del Liceo, los peripatéticos tomaron unos y abandonaron otros, los que conservaron los modificaron, estructuraron, reelaboraron y finalmente publicaron, en un proceso que duró cinco siglos. Así se obtuvo el *textus receptus* ya inamovible, que ha llegado hasta nosotros.

La idea de buscar el texto original es absurda y no conduce a ninguna parte, pues el texto original simplemente nunca existió. Existió el germen, pero no la obra madura. No tiene hoy día ningún sentido, por ejemplo, suprimir la *Physica* y empezar a hacer ediciones de obras sueltas (*De principiis*,

51. Eso es lo que sucede con las obras de Demócrito, como he señalado antes, o con el *Corpus hippocraticum*.

52. JORGE LUIS BORGES, «Prólogo», en *Antología poética* de Quevedo, ed. de J.L. Borges, Alianza Editorial 1946.

De motu...), y además expurgar de esos textos todos los añadidos e introducir las partes eliminadas, para así tener el presunto texto original, que, insisto, nunca existió; y, por tanto, es irreproducible.

Así pues, en líneas generales, el *Corpus aristotelicum* no puede atribuirse exclusivamente a Aristóteles. En realidad, el *Corpus aristotelicum* es una pequeña parte del conjunto de escritos que pertenecieron al Liceo (*Corpus lyceale*) en tiempos de Aristóteles. Es más, dichos escritos no fueron más que el germen de un proceso de transformación ininterrumpida de cinco siglos, a través del cual la tradición peripatética formó el *textus receptus*, que es el texto maduro que hemos de procurar editar cuidadosamente a través de la crítica textual.

2. Si queremos concretar estas ideas para el *Corpus aristotelicum*, sintéticamente podemos decir lo siguiente.

- a) Los 108 libros que tenemos son un 15-20% de los más de 700 libros (*volumina*, rollos) iniciados por Aristóteles, o sea, los que usó en sus lecciones, escribió con otros colaboradores o mandó escribir. Sólo tenemos una faceta de las actividades literarias del Estagirita.
- b) La organización en tratados no es obra de Aristóteles. El Estagirita no fue un pensador sistemático que estructurara sus libros en tratados científicos claramente definidos. Los tratados son obra de los peripatéticos en continuidad con las ideas del Maestro.
- c) El texto *original* de cada libro nunca existió. El texto que Aristóteles usó en su enseñanza y que pertenecía a la Escuela son notas (*ὑπομνήματα*), un primer esbozo del texto que, tras cinco siglos de modificaciones, ha llegado a nosotros como *textus receptus*. Una marcha hacia un presunto texto original es una marcha hacia la nada. Por eso, es absolutamente imposible e irrelevante saber qué estaba en el inicio, qué se añadió o suprimió, qué redacciones posteriores hubo, qué elementos son del Maestro y cuáles de los peripatéticos, etc.
- d) Entonces ¿son obras de Aristóteles? Son obras del Liceo (*Corpus lyceale*), pero dado que proceden del Estagirita o de las manos de sus discípulos impulsadas por el Maestro, hemos de decir: Aristóteles no fue su *autor* en el sentido en que nosotros somos autores de nuestros libros impresos, sino que fue su *auctor*, el que inició e impulsó la obra, y su impulso duró 500 años hasta el *textus receptus*.

- e) El *textus receptus* es un límite insalvable. No podemos estar corrigiendo el texto con añadiduras o supresiones arbitrarias. Lo único que cabe es la crítica textual: reproducir filológicamente el *textus receptus*. Por eso, ni siquiera podemos eliminar libros (rollos) que sabemos que no proceden de la intención del Estagirita, o sea, libros cuyo primer esbozo no fue obra suya. Ese es el caso, por ejemplo, del libro K de la *Metaphysica*. En efecto, algunos discípulos cogieron restos de una antigua aporética procedente del Maestro, a la que añadieron copias y resúmenes de otros libros, y con todo ese material redactaron el desafortunado libro K. Sin embargo, dado que dicho libro procede de notas del Liceo contemporáneo a Aristóteles, forma parte inseparable del *Corpus aristotelicum*.
- f) Hay que cambiar la perspectiva en las actuales investigaciones históricas sobre Aristóteles. Pretender establecer la cronología de sus obras, la evolución de su pensamiento, justificar la estructura de sus tratados, discutir a qué *Ética* pertenecen los libros duplicados, etc., etc., son discusiones que carecen en gran medida de sentido. En todo caso, podemos preguntarnos por qué los peripatéticos estructuraron así o asá tal tratado, por qué colocaron tal libro en tal tratado y no en tal otro como responde mejor al pensamiento no de Aristóteles, sino de la totalidad del *Corpus aristotelicum*, etc.

Para concluir, parafrasearía lo que escribió Vico (SN25, pp. 272-273) sobre la «discoverta del vero Omero»:

A partir de estas ideas aparecen las obras de Aristóteles con un aspecto totalmente diverso del que hasta ahora se había observado. En efecto, el verdadero Aristóteles no es el Aristóteles original, el histórico, sino el Aristóteles de la tradición, el Aristóteles peripatético: un héroe viquiano que se esforzó durante cinco centurias por dejarnos un *corpus philosophicum* que nos ayudase a pensar la realidad. O si queremos, el verdadero Aristóteles es el *auctor* que originó e impulsó una investigación filosófica que, a través de múltiples manos durante quinientos años, dio lugar a un *corpus*. Y dado que dicho *corpus* es el fruto maduro de la tradición peripatética iniciada por Aristóteles, lo llamamos *Corpus aristotelicum*. La idea que guía la construcción de la filosofía no es la de originalidad, sino la de incesante búsqueda en común de la verdad.

NOTA SOBRE LA METÁFORA DEL ARQUITECTO Y EL ARTESANO EN LA *CIENCIA NUEVA* DE 1725

Leonardo Lenner
Università degli Studi Roma Tre

RESUMEN: En la primera *Ciencia nueva* (1725), Vico recurre a la metáfora del arquitecto y del artesano (*fabbro*) para esclarecer la relación entre la providencia divina y el libre arbitrio humano. Esta imagen, arraigada en una larga tradición filosófica, se introduce con el fin de trazar los límites dentro de los cuales operan los dos «principios» –no contradictorios y ambos imprescindibles– que rigen la evolución del mundo civil. Sin embargo, resulta evidente que los «fines particulares» que motivan la acción humana poseen una autonomía solo aparente, por hallarse subordinados a un «fin universal» preestablecido por la providencia. En efecto, el arte arquitectónico ejemplifica un dominio de la forma que se distingue y se eleva sobre una competencia material –aquella que Aristóteles denominaba “poética” (ποιητική τέχνη)– y que en Vico corresponde a la capacidad “manipulativa” del artesano. La desaparición de esta metáfora en las redacciones posteriores de la *Ciencia nueva*, donde la relación entre providencia y arbitrio humano se explica mediante el concepto de conato, testimonia una de las tensiones especulativas más decisivas que atraviesan el pensamiento viquiano.

PALABRAS CLAVE: arquitecto/artesano, metáfora, providencia, Giambattista Vico, Leonardo Lenner.

ABSTRACT: In the first *New Science* (1725), Vico employs the metaphor of the architect and the artisan (*fabbro*) to clarify the relationship between divine providence and human free will. This image, rooted in a long philosophical tradition, is introduced in order to delineate the boundaries within which the two «principles» –non-contradictory and equally indispensable– governing the evolution of the civil world operate. Yet it becomes evident that the «particular ends» motivating human action possess only an apparent autonomy, since they are subordinated to a «universal end» pre-established by providence. Indeed, the architectural art exemplifies a dominion of form that both distinguishes itself from and rises above a material competence –what Aristotle called the “poetic” art (ποιητική τέχνη)– which in Vico corresponds to the artisan’s capacity to shape matter. The disappearance of this metaphor in the later versions of the *New Science*, where the relation between providence and human free will is instead explained through the concept of *conatus*, reveals one of the most significant speculative tensions running through Vico’s thought.

KEYWORDS: architect-artisan, metaphor, providence, Giambattista Vico, Leonardo Lenner.

Recibido: 24/11/2025. Aceptado: 12/12/2025.

© *Cuadernos sobre Vico* 39 (2025)

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

© Leonardo Lenner – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2025.i39.05>

[85]

INTRODUCCIÓN

La crítica suele señalar una mayor linealidad en la *Ciencia nueva* de 1725 en comparación con las dos versiones siguientes, estructuralmente gemelas: la de 1730, revisada luego hasta la edición de 1744. En efecto, la organización del material no presenta aquella pluralidad compositiva tan característica de la versión definitiva, cuyos cinco libros se diferencian entre sí tanto temáticamente como estilísticamente, sino que se distribuye de manera llana, casi consecutiva, a lo largo de la obra¹. Vico declarará posteriormente su insatisfacción con la estructura expositiva de 1725 y, sobre todo, con la división entre un segundo capítulo dedicado a los principios de la nueva ciencia desde el punto de vista de las ideas, y un tercer capítulo centrado en los aspectos lingüísticos². Puede decirse que dicha separación dificulta que emerjan algunas conclusiones que en esta primera conformación de su obra están solo insinuadas: en 1725, por ejemplo, Vico no reconoce todavía –al menos de manera explícita– en los “caracteres poéticos”, categorías del lenguaje, los “universales fantásticos”, categorías gnoseológicas. Así, si bien el *Descubrimiento del verdadero Homero* apenas se roza, también queda solo esbozado el concepto de *ricorso*, al cual a partir de 1730 se dedicará el libro conclusivo de la obra, pero que en realidad impregna toda la argumentación, introduciendo en la unilateralidad del curso histórico la constante amenaza de la barbarie. Y es significativo, a este respecto, que en 1725 el tema del *ricorso* aflore de manera más evidente no en el libro sobre las ideas –donde se aborda filosóficamente el ordenamiento del mundo civil desde la barbarie hasta la *ἀκμή*–, sino en el libro filológico, en el cual el mismo proceso se observa desde la perspectiva del lenguaje, y precisamente en las secciones dedicadas a las empresas heroicas y a los blasones que caracterizan tanto la lengua de las primeras naciones como la de los «tiempos bárbaros retornados»³.

1. Es indicativa de esta posición la presentación de Andrea Battistini a la *Ciencia nueva* de 1725 en VICO, *Opere*, a cargo de A. Battistini, Mondadori, Milán, 1990, pp. 1253-1258.

2. Cfr. VICO, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, en *Opere*, cit., p. 79. En adelante abreviado como *Vita*.

3. Cfr. VICO, *La scienza nuova 1725*, a cargo de E. Nuzzo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2023, p. 151. En adelante abreviado como *SN25*. Sobre los capítulos de 1725 dedicados a la “ciencia del blasón”, cfr. A. BATTISTINI, «Teoria delle imprese e linguaggio iconico vichiano», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 14-15 (1984-1985), pp. 149-177, posteriormente

No es casual que, al mencionar los «tres lugares» de la primera *Ciencia nueva* de los que aún se declara satisfecho y sobre los cuales no volverá en detalle al redactar la segunda versión, Vico cite exclusivamente fragmentos relativos a su teoría del lenguaje: la ya mencionada ciencia de las medallas y del blasón, la investigación sobre el origen de la lengua latina y el proyecto del vocabulario mental común del que derivan todas las lenguas articuladas⁴. La existencia misma de estas secciones parece motivar la indicación, casi testamentaria, contenida en su autobiografía, según la cual toda reimpresión posterior de la *Ciencia nueva* de 1744 debía ir acompañada de la versión de 1725⁵. Desde esta perspectiva, otro motivo de interés, de naturaleza distinta, concierne, por el contrario, a las secciones de las que Vico ya no hará mención directa: se trata de lo que puede definirse como “lugares sensibles”, no solo por la aparición de indicios presuntamente heterodoxos –como, por ejemplo, la alusión a cierta «conformidad» de expresión entre Moisés y Homero⁶–, sino también porque esas páginas revelarían la existencia de recorridos conceptuales emprendidos y luego no desarrollados, o bien propuestas teóricas formuladas y posteriormente retractadas o reelaboradas. Entre estos lugares sensibles, capaces de mostrar las tensiones especulativas que Vico percibió a lo largo del extenso proceso creativo de su obra, se encuentra la metáfora de la providencia como «arquitecta» (*architetta*) y del libre albedrío como «artesano» (*fabbro*), expuesta en los tres primeros párrafos del segundo capítulo de la *Ciencia nueva* de 1725⁷. Esta metáfora, que no volverá a aparecer en las versiones sucesivas de la obra, constituye de hecho

recogido en ID., *Vico tra antichi e moderni*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 133-173. Me permito remitir asimismo a L. LENNER, «"Altri principi della scienza del blasone". Immagine e autorità in Vico», *Historia Philosophica. An International Journal*, 22 (2024), pp. 99-110.

4. Cfr. VICO, *La scienza nuova 1744*, a cargo de P. Cristofolini y M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013, p. 28; 32; 45. En adelante abreviado como *SN44*.

5. «Laonde o essa *Scienza nuova prima*, ove si faccia altra ristampa della *seconda*, deve stamparlesi appresso, o almeno, per non fargli disiderare, vi si devono stampare detti tre luoghi» (*Vita*, p. 78).

6. *SN25*, p. 19. Se trata de una análoga «sublimidad de la expresión» que, sin embargo, como Vico aclara de inmediato, vehicula en Moisés una profundidad metafísica que los griegos alcanzarán solo con Platón. En cualquier caso, conviene recordar a este respecto que fue precisamente la *Ciencia nueva* de 1725 la que atrajo la atención del Santo Oficio. Este episodio ha sido reconstruido en la importante investigación de G. DE MIRANDA, «“Nihil decisum fuit”. Il Sant’Ufficio e la “*Scienza nuova*” di Vico: un’irrealizzata edizione patavina tra l’imprimatur del 1725 e quello del 1730», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 28-29 (1998-1999), pp. 5-69.

7. *SN25*, pp. 28-30.

uno de los momentos en que Vico más se acerca a esclarecer un nudo teórico de máxima complejidad de su pensamiento: la relación entre la providencia divina y la libertad humana⁸.

1. PROVIDENCIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA COMO PRINCIPIOS DEL MUNDO CIVIL

El texto de 1725 ya desde su inicio concentra la atención en el vínculo entre providencia y religión; un nexo que en las versiones posteriores se perfila gradualmente para luego retomarse al final. Aunque también en 1725 la exposición concluya con una referencia polémica dirigida a Pierre Bayle y a su teoría sobre la posibilidad de una sociedad atea, puede decirse que en la primera *Ciencia nueva* el inicio y el cierre resultan plenamente especulares. En este sentido, toda la exposición aparecería como el desarrollo de un tema principal que, precisamente, queda resumido en la frase final:

«De hecho Bayle está convencido de que sin religiones pueden subsistir las naciones. Y es que sin un Dios providente no habría existido en el mundo más que error, bestialidad, brutalidad, violencia, ferocidad, podredumbre y sangre; y quizás, y sin quizás, por la gran selva de la tierra horrida y muda hoy no habría género humano»⁹.

Desde esta perspectiva adquiere un relieve preciso el hecho de que el concepto de providencia sea asumido desde el mismo comienzo como instancia metodológica y epistémica de la obra, capaz de explicar la tendencia originaria del ser humano a la sociabilidad¹⁰. Las propias religiones, en cuanto hechos sociales, testimoniarían un designio providencial que, en sus inicios,

8. Como resume Francesco Valagussa, los lectores de Vico pueden dividirse entre quienes privilegian el papel del libre arbitrio en la construcción del mundo civil y quienes, en cambio, subrayan la actividad ordenadora de la providencia. Entre estos últimos es ejemplar la posición de K. LÖWTH en *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, en *Sämtliche Schriften*, vol. 2, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1983, pp. 136-138. Cfr. F. VALAGUSSA, *Vico. Gesto e poesia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013, p. 40, n.

9. «Si truova convinto di fatto *Baile*, che senza Religioni possano reggere Nazioni: ché SENZA UN DIO PROVIDENTE non sarebbe nel Mondo altro stato, che *errore, bestialità, bruttezza, violenza, fierezza, marciume, e sangue*; e forse, e senza forse per la gran *selva della Terra* orrida, e muta oggi non sarebbe *Genere Umano*», *SN*25, p. 195.

10. Sobre el tema de la sociabilidad natural y para una comparación con Grocio, véase: A. M. DAMIANI, «Instituciones artificiales, sociabilidad natural en Vico», *Cuadernos sobre Vico*, 28-29 (2014-2015), pp. 15-30.

se identifica con aquellas creencias supersticiosas que permiten el paso de la selva al mundo civil. En efecto, como es sabido, Vico reconoce en las prácticas rituales de la humanidad infantil el intento de construir un mundo dotado de «modo y medida», y por tanto la premisa de los dos momentos posteriores que consolidan la entrada en la civilización: la institución de los matrimonios y las ceremonias fúnebres¹¹. Pero, sobre todo, lo que aquí debe subrayarse es que estas falsas religiones de los orígenes, a partir de las cuales se inicia el derecho natural, responden a una exigencia dictada por un sentido común propio de la mente humana:

Ciertamente el derecho natural de las naciones ha nacido con las costumbres comunes de éstas. Y jamás existió en el mundo nación de ateos, porque todas comenzaron desde alguna religión, y todas las religiones estuvieron enraizadas en ese deseo que todos los hombres tienen por naturaleza de vivir eternamente. Ese deseo común de la naturaleza humana sale de un sentido común escondido en el fondo de la mente humana, de que los ánimos humanos son inmortales. Ese sentido, tanto más está escondido en la causa, tanto más abiertamente produce el efecto de que en los extremos sufrimientos de muerte deseemos que exista una fuerza superior a la naturaleza para superarlos; la cual únicamente ha de encontrarse en un Dios que no sea esa misma naturaleza, sino que le sea superior, es decir, una Mente infinita y eterna. Y cuanto más se alejan los hombres de ese Dios, más se preocupan por el futuro¹².

11. Esta concepción “universalizada” de la religión le permite, ya desde el *De constantia iurisprudentis*, asumir la función de vínculo social arraigado en las instituciones de la *civitas*: «Per tutto ciò la teoria di un *diritto universale* si qualifica per l’impiego dello *ius* in funzione di un’universalizzazione del religioso piuttosto che di una sua esclusione», F. LOMONACO, «La religione come vincolo nel *Diritto universale* di Vico», en *Desmos, syndesmos, vinculum, nexus. Forme e crisi del legame tra antico e moderno*, a cargo de G. Gisondi, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Nápoles, 2023, pp. 237-253, 253.

12. «Il Diritto Naturale delle Nazioni egli è certamente nato co i comuni costumi delle medesime: né alcuna giammai al Mondo fu nazione d’Atei; perché tutte incominciarono da una qualche Religione: e le Religioni tutte ebbero gittate le loro radici in quel desiderio, che hanno naturalmente tutti gli huomini di vivere eternamente: il qual comun desiderio della natura umana esce da un senso comune nascosto nel fondo dell’umana mente, che gli animi umani sono immortali: il qual senso, quanto è riposto nella cagione, tanto palese produce quello effetto, che negli estremi malori di morte desideriamo, esservi una forza superiore alla natura per superargli; la quale unicamente è da ritrovarsi in un Dio, che non sia essa Natura, ma ad essa Natura Superiore, cioè una *Mente Infinita, ed Eterna*: dal qual Dio gli huomini diviando, essi sono curiosi dell’avvenire» (*SN25*, p. 9).

Tiene razón Roberto Evangelista al poner de relieve, junto al tema de la religión, la importancia que en este *incipit* reviste la noción de «deseo»¹³. Y, en efecto –puede añadirse– religión y deseo constituyen aquí una misma cosa: Vico, etimólogo refinado y a menudo imaginativo, difícilmente podría ignorar el sentido profundo que parece resonar en el término italiano *Desiderio* y en el latino *desiderium* –derivado con probabilidad de la partícula *de-*, que indica una carencia, y del sustantivo *sidus* (estrella, plural *sidera*)– y relacionado, por tanto, al anhelo de la «Contemplación del Cielo», es decir, la práctica de la predicción del porvenir entre los pueblos primitivos; el acto a la vez cognitivo y creativo que da forma a sus «θεωρήματα, que fueron al principio las cosas divinas de la vana Ciencia de la Adivinación»¹⁴. La religión se constituye, por tanto, como creencia en la existencia de una divinidad providente, y es por ello que incluso la «vana Ciencia de la Adivinación», arraigada en el sentido común del género humano, es considerada como expresión genuina de aquella «Providencia divina que gobierna las cosas humanas»¹⁵.

Es decisivo notar cómo la divinidad está directamente asociada con la idea de una anticipación del futuro, de una proyectualidad y, al mismo tiempo, con la actividad visual; un *pro-videre* que se emparenta así con el antiquísimo arte del *divinare*. Y esta práctica había sido ya, en el *De constantia iurisprudentis*, segundo libro del *Derecho universal* (1720-1721), asociada al *contem-plate*, la observación de la bóveda celeste, y por consiguiente a la delimitación mediante el lituo –el bastón apuntado por los sacerdotes hacia el firmamento– de aquellas porciones de cielo, los *templa caeli*, que conforman el espacio visual dentro del cual se captan los *auguria*¹⁶. Este acto estético corresponde ahora para Vico al nacimiento de la primera ciencia vulgar: la astronomía poética, fundada en la asociación de las vicisitudes humanas con los movimientos estelares y en su “codificación” como instrumento de previsión del porvenir. Desde esta perspectiva, los “poetas teólogos”, míticos fundadores de los pueblos, se identifican con aquellos sacerdotes que, trazando las constelaciones y vinculando las divinidades a los planetas –así como interpretando el vuelo de

13. Cfr. R. EVANGELISTA, «Ordine naturale e ordine storico. La legge di natura e i principi della storia nella *Scienza nuova* 1725», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 49 (2019), pp. 83-104, 83.

14. *SN*25, p. 108.

15. *SN*25, p. 9.

16. VICO, *De constantia Iurisprudentis* en ID., *Diritto Universale*, a cura di M. Veneziani, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2019, II, XX, p. 287. En adelante abreviado como *De const.*

los pájaros– confieren una forma y un orden (κόσμος) al caos natural; como precisamente Zoroastro, príncipe de los Caldeos y llamado de este modo por ser «contemplador de las estrellas»¹⁷.

Si la adivinación parece estar relacionada con una idea de predeterminación por hallarse vinculada a la interpretación de «ciertos avisos sensibles, creídos como enviados a los hombres por los Dioses»¹⁸, en el mismo *incipit* Vico aclara que esta práctica implica un segundo principio, el de la «Libertad de arbitrio». La introducción de este principio se comprende si se considera que la adivinación permite a los seres humanos orientar sus acciones siguiendo un criterio encaminado a evitar aquello que consideran indeseado. A partir de esta función se perfila el núcleo de la crítica que Vico dirige al epicureísmo y al estoicismo, tanto en sus formulaciones antiguas como en sus recrudescencias modernas: el primero, al afirmar que el azar gobierna ciegamente el universo, presupone a un ser humano esclavo de las pasiones y de la utilidad; el segundo, en cambio, al sustituir la providencia por el hado, implica que las vicisitudes humanas estén regidas por la necesidad. La libertad es, a este propósito, para Vico intrínseca a la misma disposición del hombre a “construir” el mundo civil, emancipándose así de la condición bestial de los orígenes, donde queda excluida la posibilidad de auto-nomía que consagra el establecimiento del derecho.

Arbitrio y providencia quedan definidos, desde el inicio mismo de la obra, como «dos grandes Principios de verdad», no contradictorios e igualmente imprescindibles. Precisamente con este fin, en el pasaje citado Vico especifica que el deseo humano se orienta hacia una fuerza que trasciende la naturaleza, excluyendo de hecho que esa «Mente Infinita y Eterna», la providencia, pueda coincidir plenamente con aquellos «Principios Eternos de la Naturaleza de los Estados» que reúnen «todas las Historias particulares de las Naciones, en sus surgimientos, progresos, estados, decadencias y fines»¹⁹. No obstante, resulta igualmente significativo constatar que ese mismo arraigo de las falsas religiones en el sentido común, en cuanto momento propulsor y fundacional de un «orden de las cosas humanas», parecería sugerir la concepción de una providencia que actúa de manera, por así decirlo, “natural”. Esta, en

17. *SN*25, p. 95.

18. *SN*25, p. 9.

19. *SN*25, p. 203.

efecto, no interviene directamente en las «cosas humanas», sino que se insinúa internamente como un deseo oculto en el fondo de la mente, que dirige el proceso civilizador sin apartar al ser humano del error, pero promoviendo y cultivando aquellos «motivos de verdad» contenidos en las construcciones fantásticas de la primera humanidad.

2. LA METÁFORA DEL ARQUITECTO Y EL ARTESANO EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

Admitiendo que de lo recién descrito pueda derivarse una cierta limitación de la capacidad humana de libertad, resulta entonces inevitable, a fin de preservar su igual valor, delinear los límites dentro de los cuales se mueven estas dos fuerzas, precisando sus respectivos ámbitos de acción; y es con este propósito que interviene, en el inicio del segundo capítulo, la metáfora del arquitecto y del artesano. Por lo demás, Vico había evocado en múltiples ocasiones el arte arquitectónico, no solo en sentido literal, sino también en sentido figurado. Así, además de las referencias presentes en la quinta y en la sexta oración a la utilidad militar de la arquitectura y a su relación con la mecánica²⁰, conviene destacar el elogio, formulado en el *De ratione*, de quienes, al haber introducido el método geométrico en la física, son capaces de describir «la admirable máquina del mundo», no como «físicos experimentales», sino como «arquitectos»²¹. Asimismo, en el *De uno*, primera parte del *Derecho universal*, Vico había recurrido a la noción aristotélica de «justicia arquitectónica», tomada de la *Ética nicomáquea*, para subrayar la función hegemónica de la justicia con respecto a las demás virtudes, subordinadas a ella²².

20. Cfr. VICO, *Le orazioni inaugurali. I-VI*, a cargo de G. G. Visconti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013², V, § 8, p. 178; VI, §10, p. 200. Otros referentes literales a la arquitectura entendida como arte pueden encontrarse, considerando las obras anteriores a 1725, en el *De constantia iurisprudentis*: cfr. *De const.*, II, XVII, § XIV, p. 282.

21. «[...] et ne ab iis unquam in tenebricoso naturae itinere deserantur, methodum geometricam in physicam importarunt qua veluti Ariadne aliquo filo alligati institutum peragunt iter et causas, quibus haec admirabilis Mundi machina a Deo Optimo Maximo constructa est, non iam tentabundi physici, sed velut immensi alicuius operis architecti describunt» (VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, a cargo de G. Pollara e N. Rozza, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2022, II, p. 22). En la misma oración, al tratar de la capacidad inventiva del ingenio, Vico dedica amplio espacio al episodio, referido por Giorgio Vasari, relativo a la construcción de la cúpula de Santa Maria del Fiore por parte de Filippo Brunelleschi, *Ibid.*, V, p. 56.

22. «Et vicissim iustitia architectonica, quam dicit Aristoteles, quae, ut architectus ancillantibus

Y, en efecto, la metáfora de la arquitectura como arte legisladora, aparte de estar justificada etimológicamente (el arquitecto es el *ἀρχιτέκτων*, el primer artífice), posee una genealogía filosófica vastísima que solo puede reconstruirse aquí en la medida en que resulte funcional para ilustrar la posición viquiana: hunde sus raíces en Platón y Aristóteles²³, y encuentra una aplicación singular a la divinidad de la tradición judía en el *De opificio mundi* de Filón de Alejandría, donde el *lógos* divino es comparado con el proyecto de una ciudad impreso en el pensamiento de un arquitecto²⁴. No es casual que, en el mismo sentido, Vico emplee la imagen en su autobiografía (1728) refiriéndola al principio metafísico sobre el cual se construye la *Καλλίπολις* platónica²⁵.

Pero es sobre todo gracias a Tomás de Aquino que la metáfora se transmite. Baste considerar, a este respecto, la *quaestio* 15, *De ideis*, de la primera parte de la *Summa Theologiae*, en la cual la presencia en la mente divina de una forma, a cuya imagen ha sido creado el mundo, se asimila al diseño de una casa en la mente de su *aedificator*²⁶. El fragmento es de gran importancia no solo porque distingue la generación producida por los agentes que obran en virtud de su naturaleza —«*sicut homo generat hominem, et ignis ignem*»— de las causas que actúan en virtud de su intelecto, sino también porque contiene la exposición de la teoría de las ideas divinas, posteriormente desarrollada en profundidad por la escolástica y, en particular, por Francisco Suárez²⁷

artibus, ita inferioribus virtutibus imperat, et quam eleganter Scholae appellant “legalem”, quia tantum quantum leges porrigitur, quae sedet in animo potestatis civilis et iubet omnibus virtutibus quae conducunt ad civilem beatitudinem; ea ipsa est particularis in animo sapientis, quae omnium virtutum officia imperat ad privatae vitae tranquillitatem», *De uno universi iuris principio et fine uno*, en VICO, *Diritto Universale*, cit., LXX, p. 62. Cfr. *Eth. Nic.*, I, 1094a 15, 26.

23. Para Platón, véase, a modo de ejemplo, *Plt.*, 259e; para Aristóteles, además de la referencia anterior a la *Ética nicomáquea*, véanse: *Eth. Nic.* 1141b; *Mag. Mor.* 1194a–1198b; *Met.* 981a–b; *Ph.* 194b; *Pol.* 1260a.

24. *De opificio mundi*, §20.

25. «[...] in conformità di questa metafisica, [Platone] fonda una morale sopra una virtù o giustizia ideale o sia *architetta*, in conseguenza della quale si diede a meditare una ideale repubblica, alla quale diede con le sue leggi un dritto pur ideale», *Vita*, p. 14.

26. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 1.

27. Cfr. F. SUÁREZ, *De Deo Uno et Trino*, liber III, caput 5, in ID. *Opera Omnia*, editio nova a D. M. André, apud Ludovicum Vivès, Parisius 1856, tomus primus, pp. 210–214. Su Suárez e Vico, cfr. P. BADILLO O'FARRELL, «Suárez y Vico veinte años después», *Cuadernos sobre Vico*, 7/8 (1997), pp. 239–252; M. LOLLINI, «Vico e il pensiero dell'infinito» in *Studi sul De antiquissima Italorum sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, Quodlibet, Macerata, 2002, pp. 49–68;

—una de las principales fuentes de la metafísica viquiana— y retomada después por el propio Vico en las páginas introductorias del primer capítulo del *De antiquissima Italorum sapientia* (1710)²⁸, a las cuales se volverá. Es, por tanto, a través de esta mediación de la escolástica como debe entenderse la persistencia de la analogía divinidad—arquitecto en la edad moderna, especialmente en autores como Leibniz —quien subraya la armonía entre el reino natural y el moral, esto es, entre «Dios considerado como Arquitecto de la máquina del universo, y Dios considerado como Monarca de la divina ciudad de los espíritus»²⁹— o como Spinoza, que somete en cambio dicho paralelismo a una objeción sobre la cual interesa detenerse. Y es precisamente un rápido cotejo con la crítica spinoziana, contenida en los *Cogitata Metaphysica*, que constituyen un extenso apéndice a los *Principia philosophiae cartesianae* (1663), lo que permite poner de relieve los nudos teóricos implícitos en la recuperación viquiana de la metáfora:

Volvamos, por tanto, a nuestra tesis, a saber, que fuera de Dios no se da objeto alguno de su ciencia, sino que él mismo es el objeto de su propia ciencia, es más, él es su propia ciencia. Quienes, en cambio, piensan que también el mundo es objeto de la ciencia de Dios, yerran mucho más que quienes sostienen que un edificio es objeto de la ciencia del arquitecto que lo ha hecho. En efecto, el artesano está obligado a buscar la materia idónea fuera de sí mismo, pero Dios no buscó materia alguna fuera de sí mismo, sino que las cosas en cuanto a su esencia y existencia fueron fabricadas por su intelecto o voluntad³⁰.

M. SANNA, «Sulla vista e gli altri sensi: Vico e Suárez», in *Metafisica e immaginazione. Da Suárez a Vico*, a cura di G. Paoletti, ETS, Pisa, 2020, pp. 43-54. Más en general, sobre Vico y el tomismo, cfr. C. VASOLI, «Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 4 (1974), pp. 5-35.

28. VICO, *De Antiquissima Italorum Sapientia con le Risposte al* «Giornale de' letterati d'Italia», Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2023, pp. 12-16. En adelante abreviado como *De ant.*

29. «Dieu considéré comme Architecte de la Machine de l'univers, et Dieu considéré comme Monarque de la Cité divine des Esprits» (G. LEIBNIZ, *Monadologie*, § 87 in ID. *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, hrsg. von U. J. Schneider, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2014, p. 148).

30. «Revertamur itaque ad nostrum propositum, nempe quod extra Deum nullum detur objectum ipsius scientiæ, sed ipse sit scientiæ suæ objectum, imo sua scientia. Qui autem putant, mundum etiam objectum Dei scientiæ esse, longe minus sapiunt, quam qui ædificium, ab aliquo insigni Architecto factum, objectum scientiæ illius statui volunt: nam faber adhuc extra se materiam idoneam quærere cogitur: At Deus nullam extra se materiam quæsivit, sed res quoad essentiam, & existentiam ab ejus intellectu sive voluntate fabricatæ fuerunt» (B. SPINOZA, *Cogitata metaphysica*, II, cap. 7, en ID., *Tutte le opere*, a cargo de A. Sangiacomo, Bompiani, Milán, 2014, p. 582).

El extracto, que muestra cómo los *Cogitata Metaphysica* no se reducen a una exposición del pensamiento de Descartes, sino que anticipan numerosas tesis de la *Ética* (1677), se sitúa en el marco de una reflexión sobre la omnisciencia divina: una perfección que excluye toda forma de ignorancia y, por consiguiente, toda posibilidad de que Dios obre mediante razonamiento. Esta concepción, al afirmar la identidad entre el entendimiento con el que Dios conoce las cosas y la voluntad con la que las determina, niega la existencia de entidades independientes, como por ejemplo una materia coeterna y autosubsistente a la que Dios se habría limitado a conferir una forma o a disponer en cierto orden. Así, la analogía entre Dios que crea el mundo y el arquitecto que proyecta un edificio deja de mantenerse, puesto que, a diferencia de este último, Dios no necesita buscar fuera de sí la materia: produce a la vez la esencia y la existencia de las cosas³¹. Resulta sintomático, por tanto, el desplazamiento semántico del «*architectus*» al «*faber*», dos figuras que aquí tienden a asimilarse, separándolas del paralelismo con el entendimiento y la voluntad divinos. Para Spinoza, la actividad del arquitecto se traduce, en este contexto, de modo inmediato en la de un artesano que, partiendo de una idea, modela una materia externa a él; un modo de operar que no es compatible con la omnisciencia divina³². En términos más generales, proyectar y construir se colocan en el mismo nivel, pues la actividad intelectual es indisociable de una paralela procesualidad física: no existe, por así decir, un pensamiento arquitectónico que preceda y dirija la realización material de la idea. Un punto que encuentra confirmación en lo que Spinoza afirma, de manera perentoria, en la segunda proposición de la tercera parte de la *Ética*, donde excluye que la mente pueda determinar al cuerpo al movimiento (y viceversa), recurriendo una vez más, en el esolio, a un parangón de tipo arquitectónico³³.

31. Sobre la distinción entre esencia y existencia en relación con la idea infinita de Dios, cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, II, prop. 8, en ID., *Tutte le opere*, cit., pp. 1230-1233.

32. Sobre el tema de la arquitectura en el conjunto de la filosofía spinoziana se ha detenido Beth Lord, subrayando cómo dicha actividad, a la vez imaginativa, racional e intuitiva, no coincide con la habilidad divina de actualizar las ideas eternas, sino que debe concebirse más bien como una capacidad “artística” de interpretar sensorial y afectivamente tales ideas. De este modo, Spinoza se alejaría de manera significativa del modelo platónico-renacentista o, en su caso, cartesiano de concebir la práctica arquitectónica: cfr. B. LORD, «Spinoza and architectural thinking», *Intellectual History Review*, 30 (2020), pp. 489-504.

33. «At dicent ex solis legibus naturæ, quatenus corporea tantum consideratur, fieri non posse, ut causæ ædificiorum, picturarum, rerumque hujus modi, quæ sola humana arte fiunt, possint

3. LA METÁFORA DEL ARQUITECTO Y EL ARTESANO EN LA *CIENCIA NUEVA* DE 1725

La reelaboración viquiana de esta metáfora, funcional a la definición de la relación entre providencia y libre arbitrio, se sitúa en el núcleo problemático que acaba de esbozarse. Lo que emerge, sobre todo en comparación con el último ejemplo spinoziano, es la centralidad que Vico atribuye a la distinción entre el modo de actuar propio del arquitecto y el del artesano. Si se examinan las páginas en cuestión de la *Scienza nuova* de 1725, se lee, con referencia a la acción «ordenadora» de la providencia, que ésta coincide con:

[...] una mente eterna e infinita que penetra todo y presiente todo. Ella, por su infinita bondad, en cuanto que pertenece a este argumento, dispone a un fin universal, a menudo contra todo propósito humano, lo que los hombres o pueblos particulares ordenan a sus propios fines particulares, por los cuales principalmente guiados acabarían perdiéndose. De ese modo, usando Ella como medios esos mismos fines particulares, los conserva. Se demuestra a lo largo de toda la obra que por ello la Providencia es la ordenadora de todo el derecho natural de las naciones³⁴.

Como ha señalado Francesco Valagussa, este pasaje contiene una exposición nítida de lo que suele denominarse «heterogénesis de los fines», es decir, la explicación del designio providencial como resultado inconsciente de la suma de los distintos fines individuales y egoístas de los hombres³⁵. Si aquí parece configurarse una suerte de convivencia entre dos instancias de hecho

deduci, nec Corpus humanum, nisi a Mente determinaretur, ducereturque, pote esset ad templum aliquod ædificandum. Verum ego jam ostendi, ipsos nescire, quid Corpus possit, quidve ex sola ipsius naturæ contemplatione possit deduci», B. SPINOZA, *Ethica*, III, prop. 2, scholium. en ID., *Tutte le opere*, cit., p. 1322.

34. «Una *Mente Eterna, ed Infinita*, che penetra tutto, e presentisce tutto: la quale per sua Infinita Bontà, in quanto appartiene a questo Argomento, ciò che gli huomini, o popoli particolari ordinano a' *particolari loro fini*, per gli quali principalmente proposti essi andrebbero a perdersi; Ella fuori, e bene spesso contro ogni loro proposito, dispone a un *Fine Universale*; per lo quale, usando Ella per *mezzi* quegli stessi *particolari fini*, gli conserva. Si dimostra per tutta l'*Opera*, che con questo aspetto la *Provvidenza è l'Ordinatrice di tutto il Diritto Natural delle Nazioni*», *SN*25, p. 29.

35. Cfr. F. VALAGUSSA, *Vico. Gesto e poesia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013, p. 41. Valagussa advierte además una consonancia entre este extracto y lo que Vico escribirá en la última *Ciencia nueva*: «[...] ma egli è *questo Mondo* senza dubbio uscito da una *Mente*, spesso *diversa*, ed alle volte *tutta contraria*, e sempre *superiore* ad essi *fini particolari*, ch'essi uomini si avevan proposti; de' quali *fini ristretti* fatti *mezzi* per servire a *fini più ampi* gli ha sempre adoperati, per *conservare l'Umana Generazione* in questa Terra», *SN*44, pp. 344-345.

contrarias, parecería realizarse la hipótesis anticipada más arriba, a saber, una anulación del libre arbitrio dentro de la arquitectónica providencial. En efecto, se advierte con claridad que los «fines particulares» que motivan la acción humana disponen de una autonomía meramente aparente, en cuanto subordinados a un «Fin Universal» preestablecido por la providencia. Una postura semejante se ve confirmada en el párrafo inmediatamente posterior, en el que la misma relación es observada desde el punto de vista del artesano:

El artesano del mundo de las naciones, que obedece a esa divina Arquitecta, es el arbitrio humano determinado por la sabiduría del género humano con las medidas de las utilidades o necesidades humanas uniformemente comunes a todas las naturalezas particulares de los hombres (de lo contrario, sería inciertísimo por naturaleza en los hombres particulares). Esas necesidades o utilidades humanas, determinadas de esa manera, son lo que los jurisconsultos romanos llaman las dos fuentes de todo el derecho natural de las gentes³⁶.

La descripción del trabajo del artesano como forma de obediencia con respecto al arquitecto se refleja en las costumbres propias de la “sabiduría vulgar”, las cuales representan las primeras reglamentaciones de la vida social y constituyen, en consecuencia, el fundamento –común a las diversas naciones– del derecho. Tales prácticas se califican como «utilidades», puesto que responden a los «fines particulares» ya mencionados y derivan de una exigencia individual de autoconservación, o bien como «necesidades», en la medida en que el comportamiento social marca el ingreso en un proceso vehiculado por la providencia y coincidente con la realización de la naturaleza humana. La identificación de lo útil con lo necesario conduce, en suma, a determinar el espacio de la libertad humana dentro de su inserción en el «orden de las cosas» dictado por la providencia. En efecto, debe excluirse que el *bestione* pueda considerarse verdaderamente como un sujeto libre: lo que Vico denomina en repetidas ocasiones «libertad bestial» es un divagar sin meta, la dispersión ferina en la «gran selva de la tierra». Solo mediante la fundación del mundo civil la humanidad puede cumplir con su naturaleza, pasando «de una

36. «*Il Fabbro poi del Mondo delle Nazioni, che ubbidisce a tal Divina Architetta, egli è l'Arbitrio Umano, altramenti ne' particolari huomini di sua natura incertissimo, però determinato dalla Sapienza del Genere Umano con le misure delle utilità, o necessità umane uniformemente comuni a tutte le particolari nature degli huomini: le quali umane necessità, o utilità così determinate, sono i due Fonti, che i Giureconsulti Romani dicono di tutto il Diritto Natural delle Genti*», SN25, pp. 29-30.

desenfrenada libertad a una libertad regulada por nadie más que por la Divinidad»³⁷ y, de este modo, instaurar aquel proceso que, de una «libertad de los cuerpos» propia de las repúblicas heroicas, se traduce posteriormente en «aquella de los ánimos, o sea libertad de razón» de las «Repúblicas libres»³⁸.

Desde una perspectiva metafísica, la imagen del arquitecto y del artesano se emplea para poner de relieve la diversidad de los planos en los que actúan la providencia y el arbitrio. La distinción remite, en este sentido, a la contraposición presente en el primer capítulo del primer libro del *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) entre el pensamiento (*cogitatio*), propio de la mente humana que, en cuanto finita, es exterior a aquello que conoce, y la inteligencia (*intelligentia*) divina, que reúne en cambio la totalidad de los elementos de las cosas en cuanto los contiene y los ordena. También en este caso resulta elocuente que el paralelismo se ilustre mediante una metáfora artística, puesto que la verdad divina es una imagen sólida de las cosas, «*tanquam plasma*», mientras que la verdad humana, un monograma, es una imagen plana, «*tanquam pictura*»³⁹. La posibilidad de identificar una continuidad entre la metafísica del *De antiquissima* y la indagación en torno la naturaleza común de las naciones pasa así por una doble asimilación: la del *facere* propio del conocimiento humano con el trabajo material del artesano, y la del *gignere* divino con el ordenamiento arquitectónico de la providencia.

La conexión con el *Liber metaphysicus* precisa el significado de la metáfora, escindiendo de manera aún más nítida las dos modalidades operativas propias de lo divino y de lo humano, y al mismo tiempo restringiendo el radio de acción del arbitrio humano. Si la distinción permite a Vico evitar la absorción de las ideas humanas en las divinas y, por tanto, reducir la providencia al hado de los estoicos –acusación que en la *Ciencia nueva* de 1730 y 1744 será dirigida contra Spinoza⁴⁰–, no deja por ello de contener la idea de un sometimiento casi total del arbitrio al proyecto providencial. En efecto, de lo hasta ahora reconstruido surgiría la concepción de un actuar humano entendido como composición de elementos que le son extrínsecos y como incapaz de

37. SN25, p. 64.

38. SN25, p. 65. Sobre el concepto jurídico de *libertas* en relación con la historia del derecho romano en Vico, cfr. R. CAPORALI, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Il Mulino, Bolonia, 1993, ora in ID., *G.B. Vico*, Il Ponte Vecchio, Cesena, 2023, pp. 105-128.

39. *De ant.* I, p. 14.

40. Cfr. SN44, p. 88; 345.

superar el estadio de un pálido esbozo de aquello que la divinidad ha dispuesto ya en su plena plasticidad. El mundo civil y sus instituciones se revelarían entonces como el reflejo opaco de una razón de la cual lo humano no es dueño. Tal interpretación de la metáfora del arquitecto y del artesano parecería confirmar la hipótesis según la cual las dos instancias no poseen el mismo peso: el ordenamiento arquitectónico estructuraría de un modo tan natural y simple la evolución civil que llegaría a identificarse –aunque de manera diáfana, a través de las utilidades humanas– con las leyes sociales del devenir histórico. El arte arquitectónico (*ἀρχιτεκτονικὴ τέχνη*) ejemplifica, en efecto, un dominio de la forma que se distingue y se eleva por encima de una competencia material, aquella que Aristóteles denomina “poética” (*ποιητικὴ τέχνη*)⁴¹, y que en Vico corresponde a la capacidad manipulativa del artesano, es decir, aquella que, en las fases aurales del desarrollo civil, se manifiesta como sabiduría poética.

La investigación sobre la naturaleza común de las naciones obedece a una doble vocación: determinar el imperio teórico de la providencia y reconocer la acción práctica de lo humano en la historia. En su configuración de 1725, la indagación viquiana parecería inclinarse por la primera de estas instancias; pero la tensión permanece de hecho activa, y el empleo de la canónica metáfora del arquitecto y del artesano constituye, como se ha mostrado, más que una solución, uno de los “lugares sensibles” a través de los cuales dicha tensión se expresa.

4. LA REFORMULACIÓN DE LA METÁFORA COMO CONATO EN LA CIENCIA NUEVA “SEGUNDA”

A este propósito, otro elemento de reflexión concierne a la desaparición de la metáfora en las redacciones de 1730 y 1744. Esta supresión de la dicotomía arquitecto–artesano se acompaña aquí de la reaparición del *conatus*, central en la metafísica del *De antiquissima* y, posteriormente, en el *Derecho universal*, donde el concepto, diferenciado del de *appetitus*, había asumido ya aquel significado ético-jurídico que vuelve a encontrarse en las ciencias nuevas⁴².

41. *Ph.* 194b.

42. Cfr. *De Ant.*, IV, pp. 41-55; *De Const.*, I, XVIII, pp. 219-220.

«*Indefinita virtus movendi*», el *conatus*, había sido empleado por Vico, en el *De antiquissima*, para explicar la capacidad de los “puntos metafísicos” de provocar el movimiento de los cuerpos, en tanto que término medio entre la realidad metafísica y los cuerpos físicos. Por consiguiente, constituye una natura *in fieri* y el presupuesto metafísico del movimiento, es decir, la propiedad principal que define a los cuerpos, en contraposición a la inmovilidad de Dios, «*omnium motor in se quietus*»⁴³.

Trasladado al horizonte de la *Ciencia nueva*, que es al mismo tiempo una «Teología Civil Razonada de la Providencia» y una «Historia de las Ideas humanas», el conato se convierte entonces en la actitud de inhibir los impulsos corporales y dirigirlos hacia la realización del mundo civil. Su función permanece, por tanto, semejante: es principio del movimiento porque constituye el ímpetu, el esfuerzo, que provoca el proceso civilizador expresado en la labor “manual” del artesano⁴⁴. En cuanto término medio entre Dios y el hombre, el conato coincide así con la escena primaria del cielo fulminante y tonante, una imagen perturbadora capaz de infundir en las bestias aquel «pensamiento espantoso de alguna Divinidad, que a las pasiones bestiales de tales hombres puso modo, y medida, y las convirtió en pasiones humanas»⁴⁵. Como Vico

43. *De Ant.*, IV, p. 48. Empleado al principio, junto con *appetitus*, como traducción latina de la noción estoica de *ὁρμή*, a partir del Renacimiento el *conatus* es promovido a concepto autónomo que designa los impulsos instantáneos cuya suma genera el movimiento. La noción es desarrollada sobre todo por los grandes teóricos de la mecánica clásica: Galileo, Descartes, Hobbes, Huygens y, posteriormente, por Leibniz y Spinoza. Es en este amplio marco teórico donde debe comprenderse el uso del concepto de *conatus* presente en el *De Antiquissima* y en la *Ciencia nueva* de 1730 y 1744. Dentro de la vasta bibliografía sobre este destacado tema viquiano siguen siendo fundamentales los estudios de Nicola Badaloni y Paolo Rossi: cfr. N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, Feltrinelli. Milán, 1961; ID., *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Le Monnier, Florencia 2005; P. ROSSI, *I punti metafisici* in ID., *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, La Nuova Italia, Florencia, 1999, pp. 53-164. El tema del *conato*, en su dimensión a la vez física, política y pedagógica, es objeto de un amplio análisis en el reciente trabajo de T. PARDUCCI, *Segni dei corpi e della storia. La medicina in Vico tra teoria e metodo d'indagine*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2025, pp. 65-150.

44. De lo expuesto resulta ya clara la diferencia con el *conatus* spinoziano: «Ché diversamente dal conatus di Spinoza, che è la potenza della sostanza che agisce nei modi, il *conatus* di Vico è 'terzo' rispetto a Dio e al mondo (alla natura *naturans* e alla natura *naturata*, alla sostanza e ai modi). È il terzo che li tiene insieme, in quanto non è moto né quiete, ma quieta potenza di moto», V. VITIELLO, *Vico nel suo tempo*, en VICO, *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730, 1744*, Bompiani, Milán, 2012, pp. IX-CLXXII; CIX.

45. *SN44*, p. 91.

había señalado ya en el *De constantia iurisprudensis*⁴⁶, el *conatus*, distinto del *appetitus* bestial, se fundamenta en un principio racional de libertad, en tanto que implica la posibilidad de gobernar los movimientos del deseo y orientarlos hacia la construcción de las instituciones a través de las cuales lo humano piensa y habita el mundo. La función epistémica del nexo providencia–religión como explicación del origen de la vida social –la concepción según la cual la providencia se sirve de las religiones para dar inicio al proceso civilizador– se esclarece así mediante una justificación del arbitrio humano:

De tal pensamiento debió nacer el conato, el cual es propio de la voluntad humana de refrenar los movimientos inducidos en la mente por el cuerpo o para aquietarlos totalmente, que es lo propio del hombre sabio, o al menos para redirigirlos a mejores usos, que es lo propio del hombre civil. Ciertamente este refrenar el movimiento de los cuerpos es un efecto de la libertad del arbitrio humano y de la voluntad libre⁴⁷.

El conato ofrece, por tanto, un elemento adicional para comprender el problema del vínculo entre la providencia y la libertad humana: es el mediador a través del cual el orden providencial se traduce en movimiento histórico y, al conferir «modo y medida» a las pasiones bestiales hasta transformarlas en pasiones humanas, hace que dicho orden se refleje en la mente, en sus «modificaciones». Se trata, por consiguiente, de una mente humana que, de acuerdo con la metafísica del *De antiquissima*, puede pensar (*cogitare*) las cosas sin poseer una plena inteligencia (*intelligere*) de ellas, pues, aun no siendo dueña de la razón, participa sin embargo de ella. En este sentido, el concepto de conato, momento en el que lo ideal se convierte en temporalidad histórica, identifica en la última *Ciencia nueva* el punto de armonía entre el *facere* del artesano y el *gignere* de la arquitecto⁴⁸.

46. *De Const.*, I, XVIII, p. 220.

47. «Da cotal pensiero dovette nascere il *conato*, il qual'è *proprio dell'umana volontà* di tener'in freno i moti impressi alla mente dal corpo, per o affatto acquietargli, ch'è dell'*Uomo Sappiente*, o almeno dar loro altra direzione ad usi migliori, ch'è dell'*Uomo Civile*. Questo infrenar'il moto de' corpi certamente egli è un effetto della libertà dell'*Umano Arbitrio*, e sì della *libera Volontà*», *SN*44, p. 91.

48. También Stephan Otto advierte en el *De Antiquissima*, aunque sin remitirse a la teoría del *conatus*, una clave para resolver el problema relativo a la justificación de la «mano de Dios» en la historia y a la especular legitimación del hacer histórico del hombre: «L'assioma della convertibilità del *verare* e del *facere*, del conoscere e del fare, costituisce la base di un'autogiustificazione dell'uomo che crea ed agisce al cospetto della Provvidenza. Vico legittima l'uomo nel suo esser-creativo al cospetto della mano di Dio, senza respingere questa mano», S. OTTO,

Su ausencia en la primera *Ciencia nueva* –donde, en cambio, está presente la imagen del arquitecto y el artesano– y su reaparición posterior a partir de 1730 es ciertamente indicativa de una de las mayores tensiones especulativas que atraviesan el pensamiento viquiano, señalando, de manera más discreta, el paso de una concepción “normativa” de la “Historia Ideal Eterna”, que parece caracterizar la redacción de 1725, a una concepción “estructural” o “metanormativa”⁴⁹. Dinámica teórica, esta, que revela, una vez más, el recorrido estratificado –y quizá nunca del todo pacificado– propio del laboratorio de las ciencias nuevas; e impone por ello la necesidad de una lectura capaz de captar conjuntamente las diversas fases evolutivas de una obra que, como se recordó al inicio de estas páginas, no pretende ocultar, sino exponer como contenido esencial su propio proceso de elaboración.

«Giambattista Vico: razionalità e fantasia», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 17-18 (1987-1988), pp. 5-24; 11.

49. Sobre el paso de una función normativa de la historia ideal eterna a una función metanormativa, cfr. M. SCALERCIO, «Vico e le strutture antropologiche della storia», *Consecutio Temporum*, 6 (2014), donde se lee: «Affermando la natura metanormativa della storia ideale eterna si vuole sottolineare il suo carattere non-empirico, appunto ideale ed eterno, ma anche la sua ineliminabile e ontologica funzione di creare l'ordine: essa non è l'ordine, ma l'insieme di ciò che può permettere un ordine ed è questo che le conferisce un valore meta-normativo». <http://www.consecutio.org/2014/05/vico-e-le-strutture-antropologiche-della-storia/>

«DUDAS» Y «DESEOS»: LA CIENCIA NUEVA DE 1725

Fabrizio Lomonaco

Università degli Studi di Napoli Federico II

RESUMEN: Documentando los lugares y los temas del paso del *Derecho universal* a la *Ciencia nueva* de 1725, este artículo pretende mostrar las razones de la novedad de la obra, centrándose en el nuevo diseño de la metafísica que es la *mens humana*. El énfasis en lo humano, el modo de acceder al nuevo significado de Dios como Providencia, el misterioso «arquitecto del mundo», permite presentar la filosofía de Vico como antropología. El artículo insiste, en efecto, en la «necesidad» de hacer una *Scienza nuova*, pero también en las dudas y dificultades. Se pone un énfasis particular en el *incipit* de la obra dedicado al «deseo de vivir eternamente», una vía de acceso a la religión que, junto con el derecho, constituye el motor mismo – y muy moderno – de la nueva filosofía de Vico.

PALABRAS CLAVE: Vico, Filosofía, Antropología, Dudas, Deseo, Fabrizio Lomonaco.

ABSTRACT: Documenting the places and themes of the passage from *Universal Law* to the *Scienza nuova* of 1725, this article aims to show the reasons for the novelty of the work, focusing on the new design of metaphysics that is the *mens humana*. The emphasis on the human, the way to access the new meaning of God as Providence, the mysterious «architect of the world», allows Vico's philosophy to be presented as anthropology. The article insists, in fact, on the «necessity» of doing new science but also on the doubts and difficulties. Particular emphasis is placed on the *incipit* of the work dedicated to the «desire to live eternally», a way of accessing religion, which, together with law, is the very mobile and very modern motor of Vico's new philosophy.

KEYWORDS: Vico, Philosophy, Anthropology, Doubts, Desire, Fabrizio Lomonaco.

Recibido: 3/11/2025. Aceptado: 17/11/2025.

© *Cuadernos sobre Vico* 39 (2025)

[103]

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

© Fabrizio Lomonaco – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2025.i39.06>

© de la traducción: María Rodríguez Lorca

Tras el *Diritto universale* se observa una especie de ensombrecimiento del pensamiento de Vico por razones personales y político-culturales: en 1723 la decepción por la derrota en el concurso para una cátedra de derecho civil coincide con el agravamiento de la crisis institucional del vicerreinato del cardenal de Althann. Tras ser excluida toda posibilidad directa de una intervención reformadora, iniciada en los años veinte por Gaetano Argento y Francesco Ventura (los partidarios-patrocinadores del *De Uno*)¹, tanto en la historia civil como en la individual se expone a una posible crisis, volviéndose urgente un cambio de rumbo teórico. Lo que marca las diferencias respecto al *Diritto universale* no es sólo el paso de la escritura en latín a la escritura en italiano –y, sin embargo, esta elección no es poca cosa, siendo coherente, como lo es, con el rechazo definitivo de la exclusiva *sabiduría* de los filósofos–, sino, sobre todo, las divergencias estructurales y de contenido, reivindicadas con vigor por el propio Vico ya en el título de su obra de 1725, inspirado declaradamente por la *novedad*. El filósofo no oscila ya entre una concepción histórica y una contemplación suprahistórica del *ius* como en el *De uno*². El universo del derecho es considerado a la luz de una más amplia experiencia unitaria y colectiva: la de las *naciones*. Por eso, debe abandonar el método “circular” que asimilaba el *certo* a un *vero* ya presupuesto, para verificar este último en la realidad de un *ethos* y de sus razones de sentido. Esta *verificación* se apoya, en el *De constantia iurisprudentis* de 1721, en el descubrimiento de la filología como «historia de las cosas», no agotándose esta en las a menudo forzosas (si no fantasiosas) etimologías del *De antiquissima*, y teniendo en cuenta que el nuevo problema es «intentar una Scienza nuova» («*nova scientia tentatur*»), como se lee en el capítulo I de la parte II de la obra³.

N. de la T.: Por petición expresa del autor, transcribo en nota el texto original de las citas de la *Autobiografía* y de la *Ciencia nueva* según las ediciones críticas consultadas por el autor. Para la primera, cito la traducción española de Moisés González García y Josep Martínez Bisbal (Siglo Veintiuno editores, Madrid 1998); en cambio, son mías las traducciones de la segunda, en las que he manteniendo el uso de cursivas y mayúsculas de Vico.

1. *Prologo dell'opera*, en VICO, *Opere giuridiche*, edición de P. Cristofolini, introducción de N. Badaloni, Sansoni, Florencia, 1974, p. 1 (a partir de ahora se cita como *OG*).

2. Cfr. G. FASSÒ, *Genesi storica e genesi logica della filosofia della «Scienza nuova»*, en «*Rivista internazionale di filosofia del diritto*», s. III, XXV (1948) III-IV, pp. 319-336.

3. VICO, *De constantia iurisprudentis* (1721, a partir de aquí con la sigla *DC*), en *OG*, p. 386.

1. Una vez repudiada toda certeza lógica, Vico parte de la constatación de la «ignorancia de toda la erudición humana y divina» en torno a los principios de la ciencia de la historia, impenetrable hasta ahora tanto para los *filólogos* como para los *filósofos*. Si estos han reflexionado sobre la naturaleza humana ya civilizada en vez de meditar sobre los orígenes de las religiones y de las leyes, los filólogos han recogido solo datos y testimonios, transmitiendo tradiciones «tergiversadas, mutiladas e dispersas»⁴. La primera convicción que madura en su pensamiento es que los hombres, antes de ser civilizados, vivieron en un estado de salvajismo, de *erramento ferino*, y que, por tanto, los orígenes de las naciones gentiles no están marcados por la sabiduría sino más bien por la ignorancia bestial. Y todo esto pone sobre la mesa el tema tradicional del *derecho natural*, innovándolo con la referencia a las *gentes* y a su formación nacional y plural en una dimensión que, para elevarse a ciencia, necesita definir los *principia*. Por esto, contrariamente a los filósofos modernos del derecho (Grozio, Pufendorf y Hobbes), Vico defenderá que la búsqueda de los *Principi di una Scienza nuova* no se agota en la definición de *Principia philosophiae* (como en Descartes en 1644). Se trata de proponer, ante todo, un modelo distinto de razón que apunte a un «sistema» de *ius naturale* distinto al de los modernos iusnaturalistas protestantes, culpables de haber privilegiado un *ius* racional abstracto y de haber descuidado el derecho romano. En este habrían podido descubrir la riqueza de las costumbres de las que provienen las leyes y, sobre todo, valorar los signos de la Providencia, de una «Razón Eterna», medida de las «utilidades variables» en relación con el devenir de las «nuevas ocasiones»⁵. El nuevo tema filosófico no se limita a teorizar una historización banal del *ius*, alcanzada en el *Diritto universale*. Nace de un cambio radical de dirección. El precedente cartesiano de las “verdades eternas” creadas por Dios no aplica a las *pruebas* de la historia, que se mantiene oscura e impenetrable, privada de la nueva “verdad”: *Dios como Providencia*, que es la «Divina Filosofía y la universalísima *Practica*»⁶ y es la fuente del «sentido común de cada pueblo o nación, que regula nuestra vida

4. *Principj di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i Principj di altro sistema del diritto naturale delle genti* [...] (1725, a partir de ahora con la sigla Sn25), edición crítica de: E. NUZZO, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2023, p. 16.

5. Sn25, pp. 26, 25.

6. Sn25, p. 25

social en todas nuestras acciones humanas»⁷. Garantizado por la Providencia, el *verum* encuentra lo *cierto* en el tiempo, en los modos, es decir, en lo que se hace concretamente. La ciencia de tal devenir está en sintonía con una nueva dimensión del filosofar que pone en el centro no tanto el tradicional problema del ser, sino más bien el modernísimo de la «naturaleza de las naciones», a indagar a la luz de la nueva instancia «razonable» (*ragionevole*) y la perspectiva moderna histórico-sistemática, ya propuesta al padre Bernardo Maria Giacco en una hermosa carta de 1720 en la que el filósofo confiesa el deseo de construir «un sistema della Civiltà, delle repubbliche, delle leggi, della Poesia, dell'Istoria, e in una parola di tutta l'umanità, in conseguenza di una Filologia ragionata»⁸.

La *Scienza nuova* busca ser una «Teología Civil», dirigida al mundo humano de las naciones, y «Razonada sobre la Providencia»,⁹ que es una fuerza presente en la historia, operante en los hombres en las diversas edades (inmersa en los sentidos, fantaseada y conceptualizada) en base a un proceso unitario de alma y cuerpo, de pensamiento y sensibilidad, lejos de toda interpretación dualista de Descartes. Así madura una reelaboración original de los proyectos precedentes (unidad del saber humano y divino) y, al mismo tiempo, se apunta a resolver la alternativa entre sabiduría *riposta* y *volgare*. Con la acepción del lenguaje como *ars* y técnica, destinadas a la reconstrucción del pasado (acepción particularmente elogiada por Le Clerc), es introdu-

7. «Senso comune di ciascun popolo, o nazione, che regola la nostra vita socievole in tutte le nostre umane azioni» (*Sh*25, p. 29). Cfr. G. MODICA, *La filosofia del «senso comune» en Giambattista Vico*, Sciascia, Caltanissetta-Roma, 1983, pp. 120-121. A este propósito son magistrales las páginas de P. PIOVANI («*Ex legislatione philosophia: sopra un tema di Vico*, en *Studi in onore di Emilio Betti*, I, Giuffrè, Milán, 1961, pp. 391-428, después en ID., *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Giuffrè, Milán, 1963, pp. 197-256) sobre la alianza en Vico de legislación y filosofía para la definición de la «ley como mente común», «centro del cosmos social [...], arquetipo de todo universal» (p. 412). Esta lectura ha sido actualmente retomada por G. REPETTO («Il metodo comparativo in Vico e il diritto costituzionale europeo», en *Rivista critica del diritto privato*, 27, 2009, 2, pp. 295-334) que ha definido los límites de la presencia en Vico de un «método comparativo», analizando el «sentido común» en las «formas del derecho» («mente de la ciudad»), en el uso de la razón que conduce al «con-venir humano en la historia» (p. 316).

8. Así había escrito al amigo padre Bernardo Maria Giaccio, Nápoles, 14 de julio 1720, en VICO, *Epistole con aggiunte le Epistole dei suoi corrispondenti*, edición de M. Sanna, Morano, Nápoles, 1992, p. 86.

9. *Principj di Scienza Nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune natura delle Nazioni* (1744), edición crítica a cargo de P. Cristofolini y M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, p. 14.

cida la exigencia de «dar forma de ciencia»¹⁰ a la filología, no separándola – aquí está la radical novedad de dirección ya en el *De constatia*– de la filosofía, siendo esta última repensada a partir del acuerdo de *ideas, palabras y cosas*, de «razón eterna» y «palabras de la ley»¹¹, independiente del capricho o del azar.

En 1725 dicha orientación implica la comprensión de la «naturaleza» de las naciones, ya no solamente como nacimiento, manifestación dada, sino como un venir al mundo capaz de imponer una dirección de sentido a través de la conexión entre saberes y la búsqueda de un «sistema» filosófico platónico y cristiano, que reciba «necesidad de ciencia» de lo *cierto* de la *filología* y se defina en las articulaciones históricas de la vida de las *cosas*. Lo certifica el testimonio autobiográfico que, no por casualidad en este punto, acaba cediendo a una reconstrucción en «forma negativa», que ha sido recuperada por la unidad dinámica teorizada:

Vico finalmente comprendió que no existía todavía en el mundo de las letras un sistema en el que conviniera la mejor filosofía, cual es la platónica subordinada a la religión cristiana, con una filología que mostrase la necesidad de proceder científicamente en sus dos partes, que son las dos historias, una de las lenguas, la otra de las cosas; y de la historia de las cosas se confirmase la de las lenguas, de forma tal que un sistema así compaginase amigablemente tanto las máximas de los sabios de las academias como las prácticas de los sabios de las repúblicas¹².

10. Artículo VIII de la Parte Segunda del Tomo Decimoctavo de la Biblioteca Antigua y Moderna del Sr. Giovanni Clerico, en la Biblioteca Nacional “Vittorio Emanuele III” de Nápoles, *Carte Villarosa*, XIX 42, fasc. II, 7, cc. 1r-8v. A este propósito me permito remitir a mi artículo sobre Vico, traducteur de Le Clerc, en *Le Masque de l'écriture. Philosophie et traduction de la Renaissance aux Lumières*, par Ch. Le Blanc et L. Simonutti, Librairie Droz S.A., París, 2015, pp. 641-659.

11. «Y, puesto que todas las disciplinas se remiten a estos dos sumos géneros, siendo así que las unas versan sobre lo necesario por naturaleza y las otras sobre las opiniones del arbitrio humano, referiremos –en consonancia con nuestro argumento– aquéllas a la filosofía, y éstas otras a la filología: de modo, no obstante, que no se separe –como hicieron hasta hoy día todos los griegos y latinos– la filología de la filosofía, sino que sea ésta posterior, como conviene, la necesaria consecuencia de aquélla anterior. E intentaremos así formar y afirmar la constancia del jurisprudente; ambas partes desempeñan su función en la interpelación de las leyes: con la una el filósofo atiende a la eterna razón, y con la otra el filólogo sopesa las palabras de la ley» (VICO, *Obras IV. El Derecho Universal*, trad. del latín de Francisco J. Navarro Gómez, Ed. Anthropos, Barcelona, 2009, p. 226).

12. «Finalmente il Vico intese non esservi ancora nel mondo delle lettere un sistema, in cui accordasse la miglior filosofia, qual è la platonica subordinata alla cristiana religione, con una filologia che portasse necessità di scienza in entrambe le sue parti, che sono le due storie, una

Esta formulación contiene uno de los problemas teóricos y metodológicos más complicados del Vico de 1725 en su búsqueda de los *Principi* de la ciencia de la humanidad, una búsqueda en absoluto pacífica; encuentra dudas radicales, atisba el «inmenso océano de dudas» del que es necesario salir en tanto que hombres que viven en comunidad y no en tanto que individuos que viven en soledad:

Y así nosotros, meditando los Principios de esta Ciencia, debemos vestir de algún modo, no sin una violentísima fuera, tal naturaleza; y, en consecuencia, reducimos a un estado de suma ignorancia de toda la Erudición Humana y Divina, como si *respecto a esta Investigación jamás hubiese habido para nosotros ni Filósofos ni Filólogos [...]*. Todas estas dudas, conjuntamente, no pueden de ninguna manera poner en duda esta *única Verdad*, la cual debe ser la *Primera de dicha Ciencia*; puesto que en esa larga y densa noche de tinieblas brilla esta única luz: que *ciertamente el Mundo de las Naciones Gentiles ha sido hecho por los Hombres*. Por tanto, en medio de este inmenso Océano de dudas, surge esta única pequeña tierra donde poder hacer pie: que sus *Principios deben encontrarse dentro de la Naturaleza de nuestra mente humana y en la fuerza de nuestro entendimiento*, elevando la *Metafísica* de la mente humana, hasta ahora contemplada sólo *del hombre particular*, para conducirla a *Dios* como *Verdad Eterna*, que es la *teoría* universalísima de la Filosofía divina, y a contemplar *el Sentido Común del Género Humano*, como *cierta mente humana de las Naciones*, para conducirla a *Dios* como *Providencia Eterna*¹³.

delle lingue, l'altra delle cose; e dalla storia delle cose si accertasse quella delle lingue, di tal condotta che sí fatto sistema componesse amichevolmente e le massime de' sapienti dell'accademie e le pratiche de' sapienti delle repubbliche» (*Vita scritta da se medesimo* (1723-1728), introducción y edición de F. Lomonaco, epílogo de R. Diana y contribución bibliográfica de S. Principe, Diogene edizioni, Nápoles, 2012, p. 66). De ahora en adelante como *Vita*. [N. del T.: Para la edición española cfr. VICO, *Autobiografía*, Siglo Veintiuno editores, Madrid 1998, p. 135].

13. «Così noi, in meditando i Principj di questa Scienza, dobbiamo vestire per alquanto, non senza una violentissima forza, una sì fatta natura; e in conseguenza ridurci in uno stato di una somma ignoranza di tutta l'Umana, e Divina Erudizione, come se *per questa Ricerca non vi fussero mai stati per noi nè Filosofi, nè Filologi [...]*. Perchè tutte queste dubbiezze, insieme unite, non ci possono in niun conto porre in dubbio questa *unica Verità*, la qual dee esser la *Prima di sì fatta Scienza*; poichè in cotal lunga e densa notte di tenebre quest'una sola luce barluma; che *l'Mondo delle Gentili Nazioni egli è stato pur certamente fatto dagli Huomini*: in conseguenza della quale per sì fatto immenso Oceano di dubbiezze, appare questa sola picciola terra, dove si possa fermare il piede; che i di lui *Principj si debbono ritrovare dentro la Natura della nostra mente umana, e nella forza del nostro intendere*: innalzando la *Metafísica* dell'umana mente finor contemplata dell'huom particolare,

El reconocimiento de tal dramática y, sin embargo, ineludible condición es la clave para poder comprender que la optimista *conformatio* a Dios del *De uno*¹⁴ es sustituida por la acción de una *mens* humana que, aunque alterada por el mal, contiene restos de relación con el ser absoluto; no está, como antes del mal, en inmediata, natural adhesión con la verdad eterna de las cosas, pero, a pesar de ello, es capaz de *ocultar* una energía activa, presentimiento de la verdad. Aquí se observa la antigua lección agustiniana, que confluye en una nueva concepción expansiva de la naturaleza humana: de la oscura vitalidad de la idea oculta en la *mens* nace la vida del hombre no entendido como individuo particular. Gracias al apoyo de la Providencia, la mente humana no se agota en la conciencia; su radio de acción intercepta no al individuo particular, sino a la vida en común y tiende a conservar «su Naturaleza, primero *con la conservación de las Familias*, luego con la *conservación de las Ciudades*, luego con la *conservación de las Naciones* y finalmente con la *conservación de todo el Género Humano*»¹⁵. Podemos encontrar un sentido estratégico en la historia que nos viene, no del exterior o a partir de predeterminadas intervenciones extraordinarias, sino de un plan inspirado por lo «justo», es decir, tal y como se configura en la historia de las naciones, según el «*Orden Natural de las Ideas humanas en torno a una Justicia Eterna*» y la «*Justicia Universal*»¹⁶.

El extenso pasaje tan conocido sobre el «océano de dudas» induce a situar la génesis de la *Scienza nuova* en el epicentro de una actualización del mundo de las naciones «que ha sido creado ciertamente por los hombres» y de una nueva metafísica entendida como *metafísica de la mente*, garantía del momento de «idealidad» que se opone a la *ratio* abstracta e idéntica a sí misma. La posible conexión con los temas del *De antiquissima* no implica, a mi juicio, continuidad alguna, ya que la propuesta metafísica de inspiración platónica está abierta a nuevos principios encontrados «dentro de la Naturaleza de

per condurla a Dio, com'Eterna Verità, che è la teorica universalissima della Divina Filosofia; a contemplare il Senso Comune del Genere Umano, come una certa mente umana delle Nazioni, per condurla a Dio, come Eterna Provvidenza» (Sn25, pp. 24-25). Sobre este y otros temas viqueanos aquí examinados me permito remitir a mi monografía 1725: *Per fare Scienza nuova. Studi sull'«aspra Meditazione» di Giambattista Vico*, FrancoAngeli, Milán, 2025, part. cap. VI.

14. VICO, *De universi juris uno principio, et fine uno* (1720, de ahora en adelante se cita como *De uno*), en OG, p. 34.

15. Sn25, p. 25.

16. «Ordine Naturale dell'Idee umane intorno ad un Giusto Eterno» y lo «Giusto Universale» Ibid., pp. 30, 33.

nuestra mente humana y en la fuerza de nuestro entendimiento»¹⁷. Lo que distingue la mente del hombre es su constitutiva apertura al tiempo de la historia que es propiamente el tiempo de la *vida*, en el que la *ciencia* se convierte en ciencia de la historia¹⁸. El mundo de los hombres es el de las naciones, regulado por la universalidad del principio ordenador y, a su vez, por las «modificaciones de nuestro pensamiento humano»¹⁹. Es significativo el uso repetitivo, casi obsesivo, del adjetivo posesivo para llamar al yo a la objetivación de su existir en la dimensión plural y comunitaria, lejos de los signos del *cogito ergo sum*, capaz de garantizar solo la «conciencia de pensar» pero «no me da ciencia del ser»²⁰. Quedan, así, las objeciones de los escépticos que no *dudan* de la propia existencia, sino, más bien, de la legitimidad del paso del *cogitare* al *essere*, porque el *cogito* mismo no es la causa del *esse cogitans*, el cual, a su vez, no es *causa sui* sino *res creata* y no tiene en sí mismo verdad alguna²¹.

La decidida innovación teórica de la *Scienza nuova* nació de una superación del *cogito* cartesiano que implica también su asimilación, de la misma manera que el método baconiano está recogido indirectamente en ella, si consideramos que la primera versión (en un manuscrito hasta ahora perdido) de la obra se había expresado de una «forma negativa», anteponiendo a las nuevas tesis la refutación de las precedentes. De aquí el título coherente *Dubbi e desiderii intorno alla teologia dei gentili* [Dudas y deseos en torno a la teología de los gentiles], en consonancia con el texto del erudito e historiador holandés, G.J. Voss (*De Theologia Gentili et Physiologia Christiana sive De origine ac progressu idololatriae* del 1668). En 1725 la teología de los gentiles, la mitología y el «derecho natural de gentes» son los principales polos temáticos desarrollados conjuntamente, revisados y expuestos con un «método

17. «Dentro la Natura della nostra mente umana, e nella forza del nostro intendere» *Ibid.*, pp. 24-25.

18. Sobre la crisis de la propuesta cartesiana y sobre su idea de *cominciamento*, alterada por la nueva polaridad de cuerpo-tiempo, de la pluralización de la relación métodos-materias, véase B. DE GIOVANNI, 'Corpo' e 'ragione' in *Spinoza e Vico*, en *Divenire della ragione moderna*, Liguori, Nápoles, 1981, pp. 138 e sgg., 145.

19. «Modificazioni del nostro umano pensiero» (*Sn*25, p. 25).

20. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda. Libri tres* (1710, de ahora en adelante como *DA*), edición crítica de V. Placella, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020, pp. 25, 27 y *Risposta del Signor Giambattista di Vico nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto Signore contro il primo libro "De antiquissima Italorum sapientia" [...]* (1711), in *DA*, p. 103.

21. *DA*, pp. 27, 29.

positivo», «más conciso y, por tanto, aun más eficaz»²², dictado por la adversa fortuna de no poder dar a la imprenta el texto original de mayor extensión. Y son los temas que plantean a su vez la «*Necesidad de buscar los Principios de la Naturaleza de las Naciones*» y las «*Ásperas Dificultades de poderlos encontrar*»²³, confirmando en las dificultades la relevancia del lenguaje, fuente de *humanitas*.

Conectado a la primera «*historia oral*»²⁴, el mito no es inmediatamente verdad, sino más bien forma de expresión coherente con la pobreza de las primeras formaciones lingüísticas. La cuestión ineludible para Vico radica en no poder acceder a los orígenes de las lenguas desde la forma en que las personas de la primera era del mundo las aprenden y utilizan, ya que estas operan respetando un código ya formado y totalmente diferente del actual:

Pero parece desesperada la empresa de poder comenzar a entender los modos. Para explicarlos, haría falta la *Ciencia de una Lengua común a todas las primeras Naciones Gentiles*. Por tanto, se ha de considerar la vida del Género Humano, según es la de los hombres, que envejecen con los años, de modo que nosotros seamos los viejos, y los fundadores de las Naciones, los niños. Pero los niños que nacen en Naciones ya provistas de lenguaje, a los siete años ya han adquirido un gran *Vocabulario*, que les socorre cada vez que se suscita en ellos una idea vulgar, y así encuentran en seguida la palabra adecuada para comunicarla a los demás: y cada vez que oyen una palabra, suscitan la idea ligada a esa palabra²⁵.

Lo que el filósofo advierte es una dificultad insuperable, una verdadera y propia «*desesperación de encontrar el Progreso, o sea, la Perpetuidad*», como

22. «Più stretto e quindi più ancora efficace» (*Vita*, p. 73). [En la edición española, p. 148].

23. «*Necessità di ricercare i Principj della Natura delle Nazioni*» y las «*Aspre Difficoltà di poterli rinvenire*» (*Sn25*, pp. 24, 26).

24. «*Istoria di voce*» (*Sn25*, p. 110).

25. «Ma sembra disperata impresa di poterne incominciare a intender le guise; e per ispiegarle vi bisognerebbe la *Scienza d'una Lingua comune a tutte le prime Nazioni Gentili*. Imperciocchè hassi a stimare la vita del Genere Umano, qual è quella di essi huomini, che invecchiano con gli anni; talchè noi siamo i vecchi, e i fondatori delle Nazioni sieno stati i fanciulli. Ma i fanciulli, che nascono in Nazione, che è già fornita di favella, eglino di sette anni al più si ritruovano aver già apparato un gran *Vocabolario*, che al destarsi d'ogni idea volgare, il corron prestamente tutto, e ritruovano subito la voce convenuta per comunicarla con altrui: e ad ogni voce udita destano l'idea, che a quella voce è attaccata» (*Sn25*, p. 26).

leemos en el encabezado I de 1725²⁶. En la meditación sobre el lenguaje resurgen *dudas y confusiones* sobre la posibilidad de acceder a los orígenes de las lenguas y de captar las identidades y el devenir de las naciones: «No hay nada que esté envuelto en tantas *dudas y oscuridades* como el *Origen de las Lenguas* y el *Principio de la Propagación de las Naciones*»²⁷. Vico es consciente de encontrarse, por tanto, en un camino «inciértísimo» por la constatada falta de analogías entre el dato prehistórico y el histórico, por aquel mundo oscuro de las primeras naciones del que se comprende poco basándose solo en la filología tradicional. Precisamente su definición en el *De uno* como “custodia” del tiempo heroico entra en contradicción, dado que la adopción del correspondiente lenguaje implica que:

Apenas se puede entender y en absoluto se puede imaginar cómo pensaron los primeros hombres de las razas impías cuando nunca antes habían escuchado voz humana alguna; y lo toscamente que las formaron, y lo vulgarmente que juntaban sus pensamientos. No se pueden comparar de ninguna manera ni con nuestros idiotas y pueblerinos, que no tienen ningún estudio, pero ni siquiera con los habitantes más bárbaros de las tierras cercanas a los polos o los desiertos de África y América [...], porque estos a pesar de todo nacen en medio de Lenguas, por muy bárbaras que sean, y alguna cosa saben de cuentas y de razonamientos²⁸.

La modalidad de acercamiento a lo prehistórico debe, *in limine*, aturdir todo sentimiento de humanidad madura, para iniciar un complicado, pero necesario proceso de reducción de los conocimientos adquiridos. El objetivo es

26. «*Disperazione di ritrovarne il Progresso, ovvero la Perpetuità*» (Sn25, p. 18). Este pasaje ha sido comentado también por G. MORO (“Historia duplex. Diritto, linguaggio e scrittura nell’opera di Giambattista Vico”, en *Annali dell’Istituto italiano per gli studi storici*, 34, (2022, pp. 266-267), señalando las razones (que solo en parte comparto) de continuidad con el *De uno* y el tema de la *conformatio* al orden, propuesta de nuevo en 1725.

27. «No hay nada que esté envuelto en tantas *dudas y oscuridades* como el *Origen de las Lenguas* y el *Principio de la Propagación de las Naciones*» («Niuna cosa è, che s’involva dentro tante *dubbiezza*, ed *oscurità*, quanto l’*Origine delle Lingue*, ed il *Principio della Propagazione delle Nazioni*»; Sn25, p. 21).

28. «Intendere appena si può, affatto immaginar non si può, come dovessero pensare i primi huomini delle razze empie in tale stato, che non avevano già innanzi udità mai voce umana; e quanto grossolanamente gli formassero, e con quanta sconcezza unissero i loro pensieri: de’ quali non si può fare niuna comparazione, nonchè co i nostri idioti, e villani, che non san di lettere, ma co’ più barbari abitatori delle terre vicine a’ Poli, e ne’ deserti dell’Africa, e dell’America [...], perchè costoro pur nascono in mezzo a Lingue quantunque barbare; e sapran qualche cosa di conti, e di ragione» (Sn25, p. 27).

reconducir al hombre a la conciencia de la originaria condición de ignorancia radical, para rehacer esa «Erudición Humana y Divina», como si en ella no hubiera habido nunca filólogos y filósofos. Cambia radicalmente la conexión de *verum-factum* y cambia la propia definición de filosofía para tocar y revivir la relación entre las ideas y las cosas, lo prehistórico y lo histórico. La inadecuación del lenguaje, proyectada en la diferencia entre el *entender* y el *imaginar*, reclama la insuficiencia de un estudio anclado en la relación entre *lenguas* y *cosas* bajo el presupuesto de que se pueda prescindir de los *principios*:

Hacía falta un esfuerzo muy costoso, molesto y pesado para despojarnos de nuestra naturaleza y entrar en la de los primeros hombres de *Hobbes*, *Grozio* y *Pufendorf*, completamente mudos de toda lengua, y que dieron lugar a las Lenguas de las Naciones Gentiles. Pero, puesto que una vez entrados en ella descubrimos otros *Principios de la Poesía* y encontramos que las primeras Naciones habían sido de Poetas, en estos mismos Principios encontramos los verdaderos *Orígenes de las Lenguas*²⁹.

Aquí estamos a la altura de una de las grandes innovaciones teóricas en el establecimiento general del *opus maius*, centrado en la función de la poesía, expresada ya en el encabezado III, al tratar de sus «*Nuevos Principios*»³⁰. Por eso, el derecho ya no puede ser el lugar de referencia exclusivo y privilegiado, el «*universal*» que pretende indicar los *principios* de la historia humana. La *Scienza nuova* se constituye desde el punto de vista de las *ideas* y de las *lenguas*, «por el cual se forman de golpe las la Filosofía de la Humanidad y la Historia Universal de las Naciones»³¹. Así dice el título del encabezado V y último, para señalar la conquista definitiva de un derecho natural *alternativo* al del de los iusnaturalistas modernos y actualizar la función civil de la filosofía como práctica de apoyo a la mediación jurídico-política del magistrado (comitente y protector de los libros del *Derecho universal*) con una interven-

29. «Vi voleva una fatica tanto spiacente, molesta, e grave, quanto ella era di spogliare la nostra natura, per entrare in quella de' primi huomini di *Obbes*, di *Grozio*, di *Pufendorfio* muti affatto d'ogni favella, da' quali provennero le Lingue delle Gentili Nazioni. Ma, siccome noi forse entratici, scuoprìmo altri *Principj della Poesia*, e truovammo le prime Nazioni essere state di Poeti; in questi stessi Principj ritruovammo le vere *Origini delle Lingue*» (*Sn25*, p. 132).

30. *Sn25*, p. 111.

31. «Onde si formino con un getto stesso la Filosofia dell'Umanità, e la Storia Universale delle Nazioni» (*Sn25*, p. 169).

ción de *socorro* a las naciones modernas en la infeliz coyuntura política de la posible decadencia³².

2. *Providencia y lenguaje* recogen y expresan los contenidos fundamentales de la novedad teórica que Vico introduce en 1725, tratando lo *divino* y el *logos* desde una perspectiva no naturalista, ni cosmológica, ni creacionista, sino *antropológica*. Para confirmar esto me parece de una cierta importancia remarcar cómo y por qué el exordio de la obra está dedicado al tema del «deseo» (*desiderio*) asociado, en el título de la primera versión, a las «dudas» de la búsqueda emprendida. Nada más humano, pero nada contingente ni fisiológico, el deseo en 1725 se entiende como predisposición a vivir, totalmente distinto del «deseo» (*desio*) que en el Vico poeta en Vatolla es dolorosa representación de los *Affetti di un disperato* (es el título de la canción-poesía de 1693), de intentar, en vano, abandonarse a la naturaleza, aun constatando su desarmonía y su falta de luz³³.

En el encabezado I de la *Scienza nuova prima* se expresan los «*motivos para meditar esta Obra*», iluminando la experiencia humana por el *deseo* «de vivir eternamente», un sentimiento que actúa «en los extremos sufrimientos de muerte», cuando cada hombre se vuelve hacia una fuerza superior a la

32. Giuseppe Giarrizzo, partidario de la «sustancial “policità” de la reflexión viquiana», ha reconocido una línea de desarrollo ascendente solo desde las *Orationes al Diritto universale*, hasta «la “crisis” de 1723, que con la *Scienza nuova Prima* (1725) inaugura un significativo cambio en la valoración de la aportación humana al proceso histórico, y sitúa en un marco diferente los resultados de las experiencias prácticas e intelectuales precedentes [...]». Con la consecuencia (más evidente en la *Scienza Nuova Seconda*) de suprimir algunos de los significados originarios para asumir otros, quizás menos incisivos y pertinentes, aquellos que en la edición de 1744 habrían sancionado la tendencia a transferir el gran descubrimiento del “derecho universal de gentes” de premisa y sustento de una política reformista de fundamento conservador de una “práctica”, llamada ya no a favorecer el “surgimiento de las naciones”, sino a prevenir o contener su caída» (G. GIARRIZZO, *La politica di Vico*, en ID., *Vico, la politica e la storia*, Guida, Napoli, 1981, pp. 55-56). Esta lectura tocará problemas filosófico-políticos de excepcional gravedad en la historia del Mediodía de Italia y de Europa, entre reformas y revoluciones a partir de la edad de Genovesi y Filangieri a quienes espera la teorizada *filosofía en ayuda de los gobiernos*. En la época de Vico, ante la fragilidad del equilibrio político del Reino tras el colapso del régimen español y la llegada de los austriacos a Nápoles, se trata de rechazar las explicaciones fatalistas, conciliando *ratio* y *auctoritas* en los hombres elegidos para *redigere in ordinem* a los *rudos*» (*ibid.*, pp. 80-83).

33. VICO, *Affetti di un disperato*, vv. 106-115, en ID., *Opere*, edición de A. Battistini, t. I, Mondadori, Milán, 1990, p. 222. Permítaseme remitir a mi *L'infelicità "disperata" del Vico poeta*, en *L'io felice tra filosofia e letteratura*, edición de V. Caputo, FrancoAngeli, Milán, 2017, pp. 111-125.

naturaleza, identificable con Dios, mente infinita y eterna³⁴. Así, se amplían las referencias al tema que, limitadas en el encabezamiento XVII del *De constantia*, donde se limitan a tratar sobre los «Principios del derecho conforme a la religión cristiana», y sin embargo interesantes por la atención al «derecho natural segundo» que tiene «deseo en el conato». Este último es transferido ya en las citadas páginas del *De antiquissima* y sus correspondientes *Risposte* del campo físico al metafísico³⁵, para tratar sobre el deseo del *animus* que tiende *ad infinitum* y es inmortal, según la lección de Lucrecio y de no poca psicología epicúrea corregida y, diría, “espiritualizada”, al conciliarse con la religión cristiana³⁶.

Esta interviene, entonces, para mitigarla, primero elaborando formas mitológicas que permiten vivir la muerte y favorecen la narración de la vida después de la muerte; sucesivamente, creando un sistema simbólico (representaciones sagradas, valores, lenguajes) y jurídico-político capaz de fijar en el tiempo la identidad y los caracteres de las naciones. En ellas, los individuos se sienten parte de una colectividad espiritual reproducida en el tiempo y que va más allá de la vida de los particulares, siendo a su vez estos inconscientes de haber contribuido a constituirla. La ciencia es *nueva* porque reconoce la

34. *Sn25*, p. 9.

35. «Por ello les hemos negado a los animales brutos el derecho natural primario, que es la fuerza del cuerpo excitada por el deseo, que no tienen los animales brutos, sino tan sólo una suerte de imagen del deseo, que llaman ‘apetito’ y que no es verdadero deseo, al no tener los brutos un principio de libre albedrío que sea capaz de resistir a sus propios movimientos. En cambio, el derecho natural posterior es la fuerza de la verdad y la razón, que en el conato tiene su deseo, es decir, resiste el movimiento del deseo; y ya hemos dicho que el derecho natural posterior dispensa al primario la forma del derecho, puesto que le dispensa el carácter de inmutabilidad, pues por naturaleza no puede suceder algo, si antes por naturaleza no es lícito» VICO, *Obras IV. El Derecho Universal*, trad. del latín de Francisco J. Navarro Gómez, Ed. Anthropos, Barcelona, 2009, p. 246).

36. «La mente divina ve las cosas en el sol de su verdad, esto es, mientras ve una cosa, conoce infinitas cosas junto con la que ve; la mente humana, cuando conoce una cosa distintamente, la ve de noche a la luz de una lámpara, y, mientras la ve, pierde de vista las situadas junto a ella. Siento dolor y no conozco forma alguna del dolor, ningún límite de la enfermedad anímica: el conocimiento es indefinido, y, en tanto que indefinido, digno del hombre; la idea del dolor es vívida y luminosa como ninguna otra» (VICO, *Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, tr. de Francisco J. Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona 2002, p. 161); *cfr.* también *DA*, p. 63 y *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del "Giornale de' Letterati d'Italia"* (1712), en *DA*, pp. 133-134, 143-144. Para la correspondiente lectura crítica de Paci a Lollini y Pizzani permítaseme remitir a mi 1725: *Per fare Scienza nuova...*, cit., cap. 3.

matriz moderna antropológica de la *religio* en el *deseo*, recogido en tanto que *costumbre humana*, no es un *prius* lógico sino una auténtica matriz de la *sabiduría vulgar*. La novedad del discurso se encuentra en la identificación de *principios* que, comunes a todos los pueblos y en todos los tiempos, marcan el origen de la humanidad civil, perteneciendo a aquel *ethos* de las naciones identificado en tres principios-instituciones fundamentales: *religión, bodas solemnes y sepulturas*³⁷.

La “metafísica” de la *Scienza nuova* parte de la convicción, expresada en el exordio, de que todas las naciones «se formaron a partir de alguna religión». La idea misma de Dios se considera de manera limitada como el «atributo de la Providencia», que obra por «medio de las Religiones»³⁸. La tesis nació como consecuencia de haber tomado conciencia de la fragilidad de la razón humana; sin embargo, su fuerza no disminuye en la tensión ininterrumpida por construir la *mathesis universalis* de la historia de las naciones. Así, se pueden vencer el escepticismo y el «ateísmo virtuoso» del cartesiano Bayle, porque el diseño teórico consiste en atribuir un nuevo significado a la condición natural de las gentes, partiendo de las antiquísimas experiencias de la religión, nacidas de una falsa verdad y no de un «orgullo» (*boria*) ilusoria de los doctos. Lector heterodoxo de Maquiavelo, Hobbes y Spinoza, Vico considera la *religio* un factor civilizatorio fundamental, habiendo nacido de las primeras formas de vida que requirieron la intervención misteriosa de la Providencia. Por esto, la religión de Vico no propone una aplicación teológica, sino que más bien se confirma como institución civil en una lenta, pero progresiva transición desde la condición bestial a la humana, concerniente a las naciones y no a los individuos. Es la creencia religiosa la que favorece un comportamiento nuevo y la que da origen a la vida en asociación y a su desarrollo histórico. Los primeros hombres que vivieron en comunidad, al tener miedo del cielo tempestuoso, dieron un alma al mundo; dieron forma a Júpiter y a la

37. *Sn25*, pp. 14, 16, 39-41. En la última “DISCOVERTA GENERALE” el pasaje que concluye la obra identifica en la «religión de una Divinidad Providente», en «la certeza de los hijos» y en «las sepulturas de los Antepasados» los «tres Principios que nosotros pusimos en los comienzos del Universo Civil» (nella «religione di una Divinità Provedente», nella «certezza de’ figliuoli» e nelle «sepulture degli Antenati» i «tre Principj, che noi sul cominciare ponemmo dell’Universo Civile»; *Sn25*, p. 204).

38. *Sn25*, pp. 29, 61.

primera manifestación de lo *divino* en lo *humano*; y la humanidad se convirtió en tal gracias a abrirse a la experiencia religiosa, coincidiendo esta con la primera experiencia lingüística. Las religiones no se formaron a partir de las enseñanzas de los sabios, sino a partir de un «sentido humano» como «Regla de la Sabiduría Vulgar»³⁹, por la cual los hombres, impulsados por la necesidad, crearon imágenes a las que dieron el valor de realidad. Precisamente porque tiene un fundamento en el interior de la mente humana, a partir de la cual se generaron divinidades ficticias y, como consecuencia, supersticiones y credulidad, las religiones expresan siempre un núcleo de verdad, hasta el punto de que incluso en la «idolatría», nacida al mismo tiempo que la «adivinación», se esconden «dos grandes Principios de verdad»:

Uno, que existe *Providencia Divina*, que gobierna las cosas humanas; otro, que en los hombres hay *Libertad de arbitrio*, por lo que, si quieren y se esfuerzan, pueden esquivar aquello que, de otro modo y sin prevenirlo, les correspondería. De esta segunda verdad se sigue que los *hombres tienen la elección de vivir con justicia*⁴⁰.

Pensar humanamente es pensar con *ideas* sobre las acciones de los hombres, creadores del propio mundo con un *hacer* que, en su ser real-ideal, no puede renunciar a su relación con lo divino. Las leyes eternas que regulan «el mundo de las Naciones» y la autoridad de lo *cierto* de los eventos históricos, favorecen el nexo entre lo humano y lo divino, tan firme y necesario que resulta incompatible con la idea de transcendencia tal y como se entiende tradicionalmente. La historia, sin embargo, no puede ser considerada un lugar inmediato de revelación directa de las verdades eternas, porque entonces se trataría de una *teofanía*. Esta es ajena a la concepción de Vico, quien está más bien interesado en estudiar la posible conjunción entre lo *eterno* y lo *temporal*, que se confía a la acción de la *Providencia*, cuyas raíces neoplatónicas y estoicas intentan conciliarse con los temas cristianos y la tradición bíblica según la doctrina de Agustín y del agustinismo neoplatónico de la escuela cartesiana

39. Sn25, p. 29.

40. «Uno, che vi sia *Provvedeva Divina*, che governi le cose umane; l'altro, che negli huomini sia *Libertà d'arbitrio*, per lo quale, se vogliono, e vi si adoperano, possono schivare ciò, che senza provvederlo, altramenti loro appartenerebbe. Dalla qual seconda verità viene di seguito, che gli huomini abbiano elezione di vivere con giustizia» (Sn25, pp. 9-10).

(Malebranche). Así, se confirma el esfuerzo de la teoría viquiana por encontrar un posible punto de encuentro entre la universalidad del principio ordenador y los rasgos históricos particulares de las comunidades humanas que la *Scienza nuova prima*, en su distinción entre «por la Parte de las Ideas» y «por la Parte de las Lenguas», no puede resolver⁴¹. Esta distinción, que se encuentra en el centro de las reflexiones correctivas del autor, superará el carácter dualista de dicho planteamiento, que podemos percibir en su *Añadido* a la autobiografía (publicada en 1731, un año después de la segunda edición del *opus maius*)⁴² con esa tensión que hace de la *Scienza Nuova* de 1725 una obra en sí misma, digna de aparecer, como pedía el filósofo napolitano, junto a las sucesivas, dando testimonio de una fase específica y completada de su «áspera meditación»⁴³.

Traducción del italiano por María Rodríguez Lorca

41. Podemos encontrar interesantes ideas de profundización en W. RECH, “History and Normativity: Vico’s Natural Law of Nation”, en *Journal of the History of International Law*, 17 (2015), pp. 147-169.

42. En la *Scienza nuova prima* «si no en las materias, ciertamente erró en el orden, porque trató de los principios de las ideas separadamente de los principios de las lenguas, que por naturaleza estaban unidos entre sí, y también separadamente de unos y de otros razonó sobre el método con el que se desarrollaron las materias de esta Ciencia, las cuales, con otro método, debían seguir ordenadamente de ambos principios antes dichos. Por eso se produjeron tantos errores en el orden» («Se non nelle materie, errò certamente nell’ordine, perché trattò de’ principi delle idee divisamente da’ principi delle lingue, ch’erano per natura tra loro uniti, e pur divisamente dagli uni e dagli altri ragionò del metodo con cui si conducevano le materie di questa Scienza, le quali, con altro metodo, dovevano fil filo uscire da entrambi i detti principi onde vi avvennero molti errori nell’ordine»; *Aggiunta fatta dal Vico alla sua Autobiografia*, en *Vita*, p. 92).

43. *Vita*, p. 73.

VICO EN SIWA. PALABRA ORACULAR E HISTORIA A PARTIR DE LA CIENCIA NUEVA DE 1725

Alessandro Montefameglio
Libera Università di Bolzano

RESUMEN: En el año 331 a.C., Alejandro Magno visitó el oráculo del oasis de Siwa en Egipto, donde fue declarado hijo de Zeus. A partir de este evento simbólico, el ensayo desarrolla una reflexión sobre el tema de la palabra oracular dentro de la filosofía de Vico, comenzando por la *Ciencia nueva* de 1725. El trabajo pretende mostrar cómo este tema, aparentemente relacionado principalmente con el descubrimiento de los principios lingüísticos de la ciencia viquiana, resulta ser en realidad una clave interpretativa decisiva para desentrañar algunos nudos de su filosofía de la historia. A través de un diálogo ideal que se establece entre la obra de Vico y los escritos de Plutarco sobre los oráculos, se analizará la delicada relación entre lo divino y lo humano y, en particular, la tensión constitutiva entre la trascendencia del orden providencial y su realización immanente en la historia.

PALABRAS CLAVE: Vico, Plutarco, oráculo, historia, estética, Alessandro Montefameglio.

ABSTRACT: In 331 BC, Alexander the Great visited the oracle at the Siwa Oasis in Egypt, where he was declared the son of Zeus. Starting from this symbolic event, this essay explores the theme of the oracular word in the philosophy of Vico, beginning with his *New Science* of 1725. The aim is to show how this theme, which seems at first to be connected mainly to the discovery of the linguistic principles of Vico's science, actually proves to be a decisive key for understanding some central aspects of his philosophy of history. By creating an ideal dialogue between Vico's work and Plutarch's writings on oracles, the essay will analyse the delicate relationship between the divine and the human, and in particular, that fundamental tension between the transcendence of the providential order and its immanent realization in history.

KEYWORDS: Vico, Plutarch, oracle, history, aesthetics, Alessandro Montefameglio.

Recibido: 14/10/2025. Aceptado: 20/10/2025.

© *Cuadernos sobre Vico* 39 (2025)

[119]

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

© Alessandro Montefameglio– D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2025.i39.07>

© de la traducción: Marco Carmello

1. INTRODUCCIÓN. EL HIJO DE ZEUS AMÓN

El episodio más fascinante y misterioso de la existencia de Alejandro III de Macedonia ocurrió en la primavera del 331 a.C. Nos llega a través de una tradición que comenzó con Calístenes de Olinto –uno de los historiadores oficiales del macedonio– y que, pasando por Estrabón, Diodoro Sículo y Plutarco, ha llegado hasta nuestros días, enriqueciéndose con elementos legendarios, datos inverosímiles y mitos. Un pasaje del libro XVII de la *Geografía* de Estrabón lo relata así:

Calístenes dice que Alejandro tenía la ambición de viajar al oráculo, puesto que le habían contado que Perseo y Heracles habían subido allí primero. Partió de Paretonio, aunque soplaban los vientos del sur, y forzó la marcha. Cuando perdió el rumbo por la nube de arena, se salvó, porque empezó a llover y dos cuervos le guiaron en el camino. Estas afirmaciones son producto de la adulación, como también las que siguen. El rey fue el único al que el sacerdote permitió entrar en el santuario en sus ropajes habituales, los otros tuvieron que cambiarse la vestimenta, y escucharon desde fuera los oráculos, mientras Alejandro lo hizo desde dentro. Y los oráculos no eran como en Delfos o entre los bránquidas, en palabras, sino más en gestos y señales, como en Homero¹.

Se refiere al conocido viaje que Alejandro emprendió desde las costas egipcias hacia el suroeste, adentrándose casi quinientos kilómetros hasta el límite extremo del desierto libio². El destino del recorrido era el oasis de Siwa, un lugar de culto antiquísimo del dios Amón, una deidad de importancia primordial en el panteón egipcio, a menudo asociada con el dios-sol Ra en la figura de Amón-Ra, y venerada también por los griegos desde el siglo VI a.C. con el nombre de Zeus Amón.

El oasis era la sede de un famoso oráculo que Alejandro deseaba ardientemente consultar. La ceremonia que acompañaba al rito adivinatorio, como relata Curcio Rufo, debía ser de gran impacto y solemnidad, y no hay motivo para dudar de que el conquistador, ya rodeado de un aura real en Egipto, fuera

1. ESTRABÓN, *Geografía. Libros XV-XVII*, tr. esp. de U.L. García Alonso, M.a. P. de Hoz García-Bellido, S. Torallas Tovar, Gredos, Madrid, 2015, pp. 476-477. El texto original se refiere a FG rH, 124, 14, en F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. 2, Brill, Leiden 1962, p. 645.

2. Para una reconstrucción exhaustiva del episodio, consultar R. LANE FOX, *Alessandro Magno*, Einaudi, Turín 1981, pp. 206-227. La traducción al español de este fragmento y de otros en un idioma diferente al español es nuestra.

recibido allí con honores excepcionales. Según una tradición recogida por el propio Curcio y por Calístenes, a diferencia de otros oráculos, como el de Delfos, el oráculo de Siwa no respondía con palabras, sino mediante gestos y señas³, es decir, con un lenguaje de pura expresividad simbólica, compuesto de asentimientos y negaciones. Sin embargo, en el caso de Alejandro, esta costumbre pudo no haberse cumplido. Es verosímil, de hecho, que él gozara de un privilegio reservado únicamente a los faraones: el acceso a la parte más sagrada del templo, donde podría haber dirigido su pregunta directamente al sacerdote. El contenido de esa pregunta –la razón profunda de un viaje que lo había llevado hasta los límites del desierto, arriesgando su propia vida⁴– nunca fue revelado, pero las consecuencias de la respuesta, como enseña la historia, fueron decisivas. De ellas tomó forma un nuevo destino, capaz de cambiar para siempre no solo la vida de Alejandro, sino también la de todo Occidente: un puñado de palabras oraculares «había empujado a un macedonio hasta la India y los márgenes orientales del mundo»⁵.

Una indicación de Arriano, a pesar de su aparente vaguedad y prudencia, resulta en este contexto de una densidad reveladora: «Alejandro fue a ver a Amón con la intención de aprender con más precisión algo sobre sí mismo, o al menos de decir que lo había aprendido»⁶. Después de la visita a Siwa, efectivamente, el macedonio no dejó de venerar a Amón, y el culto que derivó de ello tuvo un eco tan profundo que hace suponer que la figura con dos cuernos de carnero (iconografía ligada al dios) representada en la decimoctava sura del Corán podría ser una transfiguración del mismo Alejandro⁷. Pero, ¿qué le

3. Además de la cita de Estrabón ya mencionada, consultar C. RUFO, *Hist. Alex. Ma.*, IV, 7, 24: «Cuando se solicita un oráculo, los sacerdotes lo transportan en una barquilla dorada, de cuyos lados cuelgan muchos discos de plata: le sigue una procesión de matronas y doncellas, que entonan una especie de toscos himnos tradicionales, con el que creen propiciarse a Júpiter para que conceda un oráculo seguro» (C. RUFO, *Storie di Alessandro Magno*, a cargo de J.E. Atkinson, vol. 1, Mondadori, Milán 2003, pp. 131-133).

4. De ello es testimonio el fascinante relato del viajero inglés Bayle Frederick St. John en el siglo XIX, quien en su obra *Adventures in the Libyan Desert and the Oasis of Jupiter Ammon* (1849) narra su difícil y extraordinario viaje hacia Siwa, un viaje que repitió paso a paso el recorrido de Alejandro.

5. R. LANE FOX, *op. cit.*, 226.

6. Mencionado en *ibid.*, p. 208.

7. Se trata del epíteto *Dhu al-Qarnayn*, «el de los dos cuernos», que llegó a la cultura coránica, probablemente, precisamente gracias a la influencia de la tradición alejandrina y, en particular, del *Vida y Hazañas de Alejandro de Macedonia* del Pseudo-Calístenes. Consultar K. VAN BLADEL, *The Alexander Legend in the Qur'an 18:83-102*, en G. REYNOLDS (a cargo de), *The Qur'an in its Historical Context*, Routledge, Londres 2007, cap. 8.

dijo el sacerdote al conquistador de Persia? Si lo que afirma Calístenes es verdad, «τοῦτο μέντοι ῥητῶς εἶπεν τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὸν βασιλέα ὅτι εἴη Διὸς υἱός» («el sacerdote declaró abiertamente a Alejandro que él era hijo de Zeus») tanto es así que –como dice nuevamente Calístenes– «el oráculo de Apolo en Branchidas, que [...] había cesado de dar respuestas, en ese momento volvió a dar oráculos [τότε τὴν τε χρήνην ἀνάσχοι]»⁸. Alejandro, desde entonces, «aceptó ser llamado hijo de Júpiter»⁹, un gesto que sella, más que un acto de soberbia, la conciencia de un destino ya trascendido, inscrito en la esfera de lo divino.

Una hipótesis antigua sostiene que, en realidad, el título asignado por el sacerdote a Alejandro («hijo de Zeus», «hijo de Amón») fue el resultado de un error de pronunciación. Se dice que el sacerdote, al saludar a Alejandro, en lugar de llamarlo «παῖδιον» ('niño'), habría utilizado el término «παῖδιος», homófono de «παῖ Διός» ('hijo de Zeus'). Aunque es posible, es poco probable que esta hipótesis sea correcta. El título de «hijo de Amón/Zeus» era, de hecho, un apelativo frecuentemente atribuido a los faraones: ¿por qué entonces Alejandro, probablemente ya faraón en esa época, se habría sorprendido de recibirlo, hasta el punto de considerar su visita al oráculo como reveladora para su existencia más íntima? Es más plausible, en cambio, que el oráculo de Siwa hubiera confirmado a Alejandro, en la conversación secreta que tuvo con el dios, «una fe que había estado creciendo en él desde hacía mucho tiempo», al menos desde su infancia, y que, de ser así, «el afortunado error del sacerdote, ante su papel místico de nuevo faraón» podría haber transformado «la sospecha en certeza desde Siwa en adelante, para el resto de su vida»¹⁰.

Ahora bien, un *incipit* como este, tan aparentemente extraño para un trabajo dedicado a la *Ciencia nueva* de Giambattista Vico, parece concebido para generar perplejidad o, peor aún, para caer en un gusto por la excentricidad estéril. El fundamento filológico, por otra parte, no parece en este caso un apoyo particularmente sólido. De hecho, Vico, después de utilizar la empresa de Alejandro como punto de referencia cronológico en la *Tabla cronológica* que precede a la *Ciencia nueva* de 1730, menciona varias veces a Alejandro a lo largo de las tres ediciones de la obra; sin embargo, lo hace –excepto quizás

8. En F. JACOBY, *op. cit.*, p. 645 (FGrH, 124, 14).

9. C. RUFO, *Hist. Alex. Ma.*, IV, 7, 30.

10. R. LANE FOX, *op. cit.*, p. 222.

en un caso¹¹— utilizándolo principalmente como una mera referencia historiográfica. También son conocidas las numerosas referencias viquianas a Zeus Amón, figura ya presente en la *Ciencia nueva* de 1725, donde se le define como el más antiguo de los *tanti Giovi*¹².

El episodio narrado por Calístenes nos sirve más bien para realizar (sobre Vico y con Vico) un razonamiento indirecto; un razonamiento que, más allá de toda analogía y metáfora, es de carácter eminentemente filosófico. La reunión de Alejandro con el oráculo de Siwa constituye, en nuestra opinión, una circunstancia histórico-simbólica de extraordinaria eficacia para interrogar la naturaleza misma del principio ideal que, en el pensamiento viquiano, configura y sostiene el devenir histórico. Este principio, que en la *Ciencia nueva* toma forma en el complejo dispositivo de la *Provvidenza*, se configura como una realidad bifronte: por un lado, orden ideal y medida trascendente del curso de las naciones; por otro, fuerza inmanente, inseparable del *facere* humano que es su vehículo y manifestación. Esta duplicidad, que Vico remonta, con singular agudeza, al problema de la dimensión simbólico-lingüística en la que las edades del mundo encuentran su cadencia y su ritmo, halla en la figura del oráculo un nudo de particular fecundidad especulativa. Esta figura, ya evocada en la *Ciencia nueva* de 1725 y profundizada gradualmente en las redacciones posteriores, no se ofrece sólo como una reliquia de una edad heroica aún llena de Júpiter, ni como una simple prefiguración de su inminente ocaso, preludio de la estación de las abstracciones metafísicas y los lenguajes conceptuales. Se sitúa más bien en una zona umbral, donde lo humano y lo divino, lo simbólico y lo racional, el gesto y la palabra se tocan; un umbral en el que la Providencia misma parece hablar por señas y por versos, y el intelecto humano se mide, una vez más, con la voz enigmática del origen.

2. LA PALABRA ORACULAR Y LA LEY

No carece de utilidad recordar, en primer lugar, cómo la figura oracular desempeña un papel relevante en el desarrollo de la *Ciencia nueva* desde la

11. Se trata de G. VICO, *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cargo de M. Sanna, V. Vitiello, Bompiani, Milán 2012, p. 414. Pero véase también el pasaje análogo en la *Ciencia nueva* de 1744, en *ibid.*, p. 827. De ahora en adelante, al referirnos a esta obra de Vico, nos referiremos a las tres versiones de la *Ciencia nueva* con las denominaciones SN25, SN30 y SN44.

12. SN25, p. 110. Tanto en 1730 como en 1744, Vico evocará el nombre del dios solo para subrayar, una y otra vez, su antigüedad.

edición de 1725. En el capo IX del primer libro, discutiendo los orígenes de las naciones gentiles, Vico menciona la posterioridad de la lengua de los oráculos de Zoroastro, Orfeo y Hermes Trismegisto para sostener su conocida tesis del desarrollo histórico de las naciones y, por tanto, la negación de la idea de una *sapienza riposta*¹³. Más adelante, al tratar la *scienza delle medaglie* y, en particular, la numismática, considera las monedas griegas, cuyos símbolos son interpretados como signos visuales de la autoridad oracular y adivinatoria de los héroes, primeros fundadores y legisladores de las ciudades en una época en la que la ausencia de leyes escritas requería el uso de un lenguaje mudo e intensivo¹⁴.

Con las sucesivas ediciones de la obra, la referencia a los oráculos se refina aún más. Considerando solo la *Ciencia nueva* de 1744, en la explicación de la *Dipintura*, Vico afirma que los oráculos «sono le più vecchie cose della Storia Profana»¹⁵. Aquí llega a elaborar una distinción que, al menos a primera vista, no puede sino parecer singular: la que existe entre los *oráculos de los adivinos* y los *oráculos de los filósofos*. Los primeros constituyen actos prácticos de sabiduría poética propios de las civilizaciones heroicas: no son teorías abstractas, sino leyes y normas originarias, dictadas por una mente aún en gran medida fantástica, que lee los signos de lo divino y los traduce en un lenguaje simbólico y figurado, concreto y vital, capaz de edificar al mismo tiempo la forma material y la imaginaria de una sociedad. Los segundos, en cambio, pertenecen a épocas reflexivas y desencantadas: ya no son el canto de los adivinos, sino la voz artificiosa de los eruditos, quienes, asomándose desde su saber libresco, proyectan retroactivamente en el mundo antiguo su propia sabiduría abstracta, como si los oráculos arcaicos ocultaran no el sello ‘ingenuo’ de la fantasía poética, sino la huella de una filosofía remota y sutilísima¹⁶.

13. Véase *ibid.*, p. 57. Véase también *ibid.*, p. 99.

14. Véase *ibid.*, p. 242. Por lo demás, el episodio de Siwa parece confirmar esta tradición: algunos tetradracmas acuñados en Siria y Tracia apenas unas décadas después de la muerte del héroe macedonio representan de hecho a un Alejandro ‘amónico’, reconocible por los dos cuernos de carnero que coronan su cabeza. Véase A. FULINSKA, *Son of Ammon. Ram Horns of Alexander Reconsidered*, en V. GRIEB et al. (a cargo de), *Alexander the Great and Egypt. History, Art, Tradition*, Harrassowitz Verlag, 2016, pp. 119-144.

15. SN44, p. 807. Pero véase también p. 921.

16. Véase *ibid.*, p. 811, 834, 848. La distinción es por tanto un refinamiento de la teoría ya expuesta en 1725.

Pero el oráculo adquiere una centralidad histórico-cultural en Vico, especialmente en la transición entre las primeras edades. Esto se debe a que Vico conecta la función del oráculo con el tema fundamental de la institución de las leyes¹⁷. A este respecto, es suficiente citar una afirmación contundente contenida en el quinto libro de la primera *Ciencia nueva*: «gli oracoli furono le prime leggi de' gentili; e ne restarono le leggi dette a' greci νόμοι»¹⁸. Volvemos pronto sobre la doble valencia del término 'νόμοι'; lo que importa afirmar ahora es cómo tales 'leyes oraculares', expresión de una humanidad cuyo pensamiento se estructura aún a través de categorías poético-simbólicas, no deben ser interpretadas como un corpus jurídico articulado. Más bien deben ser reconocidas como normas fundacionales, cuyo propósito primario era sentar las bases ontológicas de la convivencia, definiendo los pilares irrenunciables del orden social y del familiar.

Refiriéndonos a uno de los tres *sensi comuni* identificados por Vico como fundacionales para toda forma de civilización después de la barbarie posdiluviana, es decir, el matrimonio como institución que dismantela la práctica de la *venere canina*, «i primi oracoli, le prime sorti furono le prime leggi dette da' padri di famiglia e le prime cose della vita, intorno alle quali si dissero le sorti, furono le nozze, le quali perciò a' latini restarono dette 'vitae consortium' e i mariti e le mogli 'consortes'»¹⁹. La interrogación del oráculo es por lo tanto funcional, ante todo, para la creación de vínculos estables, seguros, legítimos y legitimados por una norma de naturaleza divina que se instituye como sobredeterminante; consorcios humanos destinados a la construcción de una comunidad constituida por relaciones a las cuales competen roles decisivos (estructurales y superestructurales) de naturaleza política, económica, etc.

En este contexto, la cuestión lingüística vinculada al oráculo asume un papel central. Como es habitual en las reconstrucciones de Vico, el autor de la *Ciencia nueva* accede a ella mediante una recuperación etimológica. Si los oráculos fueron el origen de los νόμοι, es necesario notar –puntualiza Vico– cómo el término νόμος, además de los significados de 'norma', 'usanza', 'costumbre', posee también el significado de 'cantinela', 'melodía', 'tono musical',

17. Sobre este aspecto véase por ejemplo A.D. HORNSTEIN, «From Oracle to Echo: the Development of Law and Justice in Vico's *Nuova Scienza*», *Law and History Review*, 1 (1990), pp. 129-137.

18. SN25, p. 285.

19. *Ibidem*. De ahí la posición de los oráculos antiguos a «livello de' primi Fondatori delle gentili nazioni» (SN30, p. 438).

significados que entraron en la lengua latina a través del sustantivo ‘*carmen*’²⁰. No se trata de una forma de heterogénesis de los fines de naturaleza lingüística: como sucede a menudo en Vico, significados etimológicos aparentemente distantes se sintetizan en un único e inmediato nudo ingenioso. Más que una equivalencia indirecta (la ley se expresa a través del canto), resulta una equivalencia directa (la ley *es* el canto), y es este último aspecto el que debe ser investigado filosóficamente y filológicamente. Lo que es fundante para la construcción, a la vez simbólica y concreta, de la sociedad no es el νόμος como ley que, en ausencia de un lenguaje abstracto y secular percibido –a pesar de su posterioridad– como más auténtico respecto a la palabra poética del *carmen*, se transmite a través del canto, sino que es el νόμος como ley-canto, como ley que es constitutivamente inseparable de su modulación en la palabra.

No es casual entonces que esta arqueología de la ley se realice, en el corazón de la fundación de la civilización griega, bajo el signo de Apolo. La figura del dios ‘músico’ se erige como un sínolo conceptual de extraordinaria eficacia: es numen de la ley, de la razón profética, de la ciencia, pero también del canto. Su mismo origen, en cuanto hijo de Latona –diosa cuyo nombre evoca la esencia del *latere*, del ‘ocultamiento’– lo liga indisolublemente a esa fase auroral en la que el hombre, retrayéndose de la promiscuidad bestial, comienza a delimitar sus espacios existenciales y jurídicos. Ese mismo escondite que, en la reconstrucción viquiana, ofrece refugio a los primeros bestiones pudibundos mientras, al abrigo del «spavento che dava loro l’aspetto del cielo»²¹, dan inicio a las primeras formas de consorcio familiar, se convierte en la matriz de un orden superior. A Apolo, por lo tanto, le corresponde la tarea de traducir el oscuro impulso de fundar (*condere*). En él lo arcano divino –el misterio de la ley revelado mediante enigmas a través de los oráculos– inicia su largo proceso de sedimentación histórica; la ley, de verdad latente y tremenda, se vuelve progresivamente misterio esotérico, para luego convertirse en celoso patrimonio de una élite que custodia su letra y administra su poder, hasta su entrega a la luz de la ‘cosa pública’.

El canto realiza entonces ese punto nodal que, ya presente en la forma de la ley, establece el vínculo entre la constitución histórica, terrenal, de la civili-

20. Dos voces: «νόμοι, che significa e ‘leggi’ e ‘canti’ appo i greci; e ‘carmina’, che significarono appo i latini e ‘versi’ e ‘formole solenni di leggi’» (SN25, p. 285).

21. *Ibid.*, p. 81.

zación y su legitimación divina. Sin embargo, dicha legitimación no se agota en una mera convergencia simbólica, en una ficción ejemplar destinada a disolverse en la abstracción del concepto. Posee, más bien, una naturaleza ontológica determinada. En cuanto ficción, en cuanto ‘forma’, la palabra oracular modulada en el canto supera la instrumentalidad de una divina *astucia de la razón* –por utilizar una expresión hegeliana– para convertirse en un centro genético que instituye la historia. Se hace parte del juego, a la vez metafísico y estético, de la *Provvidenza*.

3. LOS PRINCIPIOS DEL CANTO Y LA ESTERILIDAD ORACULAR. ENTRE VICO Y PLUTARCO

En el libro tercero de la primera *Ciencia nueva*, en el capo XXXVII [XXXIX], Vico enuncia lo que indica como el *Scoverta de’ principi del canto e de’ versi*. Se trata de un punto fundamental de los principios de la nueva ciencia *per la parte delle lingue*, tanto es así que Vico ampliará notablemente la sección que lo involucra en las sucesivas ediciones de la obra. En 1725, a pesar de la reducción a la que el texto obliga en lo que será la elaboración posterior, algunos elementos específicos permiten valorar el recorrido viquiano. Estos se explicitan en el primer párrafo, donde Vico escribe: «l canto e i versi sono nati per necessità di natura umana, non da capriccio di piacere: che, per immaginargli nati da capriccio di piacere, si sono dette tante inezie, anche da’ più gravi filosofi, come dal Patrizio ed altri, che ci vergognamo qui riferirle»²².

Per necessità di natura umana. La expresión, solo en apariencia clara, oculta en realidad un nudo conceptual denso y articulado, que es necesario

²². *Ibid.*, p. 259. La referencia es a Francesco Patrizi da Cherso. El tema del ‘placer’ está vinculado por Patrizi tanto (vía Aristóteles) a la retórica (véase F. PATRIZI, *Della retorica dieci dialoghi*, Venecia, 1562, p. 34r, 44r, 61r) como, en *Della poetica*, a la poesía, donde la referencia es más bien a Quintiliano, quien ya en *Inst. orat.*, X, 28 destacaba que la poesía «mira únicamente al placer y lo persigue inventando no solo lo falso sino también lo increíble» (véase al menos ID., *Della poetica*, vol. 2, a cargo de D. Aguzzi Barbagli, Olschki, Florencia 1969-1971, p. 235 e ss.). El nombre de Patrizi es posteriormente suprimido por Vico, quizás por una reevaluación de la posición demasiado drástica asumida en 1725. La posición de Patrizi resulta de hecho mucho más elaborada (y más cercana a la posición del filósofo napolitano!) de lo que parece por el frío reproche de Vico, y más bien sería útil profundizar la comparación entre los dos autores precisamente sobre el tema de la palabra oracular, que en Patrizi, vehiculada por ejemplo a través de la figura del *furor* y de la inspiración divina, tiene una importancia central.

desentrañar con cuidado. La necesidad de la que habla Vico no debe entenderse, en efecto, únicamente en sentido fisiológico, como un mero impulso natural, sino también –y quizás sobre todo– como una necesidad de orden estético-ontológico. Vico invierte la concepción tradicional según la cual el canto, y por tanto el verso, surgirían de una facultad estética ya formada, capaz de una elaboración y una medida conscientes. Por el contrario, el canto es para él un acto originario, anterior a toda reflexión, tan ‘infantil’ en la filogénesis de la historia humana que resulta, en sus formas más arcaicas, casi indistinguible del simple *flatus vocis*, del sonido inarticulado del animal que aún no sabe que habla. De ello se deriva la posibilidad de un razonamiento de factura refinada sobre la génesis biológica, por ejemplo, del hecho poético entendido como hecho literario, que conduce a hipotetizar que el metro del verso, la posición de los acentos, la longitud de los pies, su prosodia y modulación dependen en primer lugar de factores fisiológicos; de los ritmos y modulaciones que ya marcan la existencia natural²³.

Sin embargo, cuando Vico en la primera *Ciencia nueva* plantea la hipótesis, retomando un motivo ya tradicional, de que el verso heroico nace espondeo para luego volverse dactílico, hace algo más que denunciar un hecho fisiológico. La referencia viquiana es a un episodio mitológico: Python, una dragona gigantesca hija de Gea nacida del lodo acumulado por el diluvio universal (no muy distinto, si se quiere, de ese lodo nitroso que en Vico ‘alimenta’ a los primeros seres bestiales²⁴) amenaza a los griegos. Estos, debilitados por el terror, invocan la salvación de Apolo a través de un repetitivo peán (‘ἰὼ παιάν, ἰὼ παιάν, ἰὼ παιάν’) que, precisamente a causa del miedo que vuelve lenta y pesada su voz, es natural e instintivamente ‘golpeado lento’, es decir, en espondeos (— —). Cuando Apolo derrota a Python, el terror se disuelve sin embargo en júbilo y la energía misma de la alegría quiebra la lentitud del ritmo: la segunda vocal larga se divide en dos breves (U U), y el canto, acelerándose, adopta la cadencia del dactilo²⁵.

23. Algunos de estos aspectos han sido investigados en A. CASADEI, *Biologia della letteratura. Corpo, stile, storia*, Il Saggiatore, Milán 2018.

24. Véase M. PAPINI, *Uomini di sterco e di nitro*, en ID., *Conatività barocca / conatività vichiana*, a cargo de A. Montefameglio, Inschibboleth, Roma, 2025, p. 409-516.

25. En la edición de 1744 el episodio se resume en pocas líneas (véase SN44, p. 960) como comentario a la *degnità LXI* (“Il verso eroico è lo più antico di tutti; e lo spondiaco il più tardo; e dentro

Desde el punto de vista fisiológico, esto se explica como un conato natural, corporal, de proceder según uno u otro ritmo. En el plano filosófico, lo que se evidencia es una forma de isomorfismo entre el dominio estético-sensible, ejemplificado por la modulación específica del sonido, y el de los afectos que le corresponden. Dicho isomorfismo, lejos de resultar en la forma de un encuentro entre dos dimensiones que de otro modo serían ontológicamente distintas (el canto, el afecto), es más bien el signo de una identidad real: el peán —con su distribución silábica, sus acentos y sus cantidades— no es sino la prolongación estética, formal, poética de ese determinado afecto. El *iò παίων* espondeaico coincide con el terror ‘pítico’²⁶. La diferencia entre el afecto y su resultado estético no es, por lo tanto, más que una diferencia de tipo cualitativo: el canto no es sino la extensión (en su sentido literal: la traducción extendida en el espacio y el tiempo) de lo que es una cantidad intensiva.

si truoverà il *verso eroico* esser nato *spondiaco*”). Un poco más adelante, sin embargo, Vico rechazará la tradición mitológica ligada al episodio de Pitón y Apolo: «il *verso eroico*» —dice Vico— nacque sì «da *passioni violentissime di spavento*, e di *giubilo*, [...] però non nacque *spondiaco* per lo *gran timor del Pitone*» (*ibid.*, p. 966), sino por la lentitud y la dificultad lingüística de las primeras mentes. El canto se acelera entonces —del espondeo al dáctilo, del dáctilo al yambo, cada vez más próximo a la prosa— porque lo que se acelera es la mente misma: el ritmo del verso sigue el ritmo del pensamiento y acompaña su proceso de progresiva rarefacción. No cambia, en cambio, la posición de Vico sobre los oráculos, que, en cuanto testimonios de antiquísimas formas de canto, no hacen sino corroborar su teoría del origen poético del lenguaje. El razonamiento estético aquí delineado adquiere entonces una particular evidencia si se refiere a la ‘riqueza’ de la primera redacción de la *Ciencia nueva*, más que a sus reelaboraciones maduras, donde Vico se muestra más atento a encontrar confirmaciones de aquellos pasajes que, en clave filogenética, marcan la evolución desde las primeras lenguas corporales y fantásticas hasta las lenguas abstractas de la edad de los hombres (véase *degnità LVI–LXII*).

26. El proceso puede ser invertido, y esto está en la base de la idea del elemento musical como impulsor de los afectos (*movere*). No resulta así sibilina la hipótesis de que Vico pudo haber razonado sobre esta forma de isomorfismo entre afectos y forma estético-musical en virtud de una retórica musical de los afectos culturalmente adquirida, tal como deriva de la práctica de mucha música del siglo XVII. El mismo Athanasius Kircher, por otra parte, a quien Vico conocía, pudo haber proporcionado un útil estímulo en este sentido —tómese por ejemplo A. KIRCHER, *Musurgia universalis*, 1650, p. 230: «Musicus enim Rhythmus harmonicum [...], aer [...] eum communicat per auditivam potentiam spiritibus, spiritus denique Rhythmo hoc harmonico concitati, animum, ad varios affectus, amoris, laetitiae, nigroris, pro motus qualitate concitant» (‘Pues el músico imprime el ritmo armónico [...], el aire [...] lo comunica a los espíritus a través de la facultad auditiva; los espíritus, en fin, excitados por este ritmo armónico, conmueven el ánimo hacia varios afectos —de amor, de alegría, de tristeza— según la cualidad del movimiento’).

	<i>Plano estético (canto)</i>	<i>Plano intensivo (afecto)</i>
<i>Universal</i>	— — o ritmo espondeico	Terror
<i>Particular</i>	ἰὼ παίων	Terror ‘pítico’

Vico no lo especifica, pero la selección en el palimpsesto de la poesía griega arcaica del peán ligado a la lucha entre Apolo y Pitón conduce, directa o indirectamente, a la cuestión oracular. Pitón y Gea ocupaban de hecho el más célebre de los oráculos griegos arcaicos, es decir, aquel oráculo de Delfos que ya los himnos homéricos atribuían a Apolo. Al matar a Pitón, Apolo libera por tanto el oráculo y asume su control: el nombre de la sacerdotisa, la Pitia, se conecta, entonces, precisamente con el de Pitón, y «dal Pitone ucciso il verso eroico restò detto ‘verso pizio’»²⁷. Por lo tanto, puede concluir Vico, «per gli principi che ne abbiamo scoverti sopra Apollo è principio del canto e de’ versi, e perciò principio della legislazione per gli oracoli, che da per tutto risposero in versi»²⁸.

La investigación sobre el nexo entre oráculo, canto y versificación no se agota, sin embargo, en el mito. Una referencia indirecta adicional, pero de extraordinaria relevancia, permite ampliar el marco viquiano y medir su alcance especulativo. Nos referimos en particular a dos diálogos de Plutarco, contenidos en los *Moralia*, dedicados al tema oracular: el *De Pythiae oraculis* y el *De defectu oraculorum*. En estas obras, Plutarco no se limita a registrar un dato cultural, sino que capta su profunda resonancia filosófica, interpretando lo que a sus contemporáneos les parecía un signo de decadencia: el cambio epocal de la profecía en verso a la prosa (en el primero) y el problema de la esterilidad oracular (en el segundo).

La cuestión que anima el *De Pythiae oraculis* es la siguiente: ¿por qué razón la Pitia ya no profetiza en hexámetros? Uno de los interlocutores, el extranjero, propone una alternativa inquietante: «o la sacerdotisa no se acerca ya al lugar donde está presente la divinidad, o el espíritu profético se ha extinguido por completo y su potencia se ha agotado»²⁹. En esta dicotomía se

²⁷. SN25, p. 260. Para una reconstrucción del mito, véase el clásico J. FONTENROSE, *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-Londres, 1959.

²⁸. SN25, p. 285.

²⁹. PLUTARCO, *Perché la Pizia non dà più oracoli in versi?*, en ID., *Tutti i moralia*, Bompiani, Milán, 2017, p. 755.

juega un destino que no es solo de carácter religioso: el ocaso de la forma poética oracular señala una crisis de una época en la relación misma con lo divino. Si, al contrario de Vico, la perspectiva de Plutarco renuncia al mito según el cual el oráculo se habría expresado originalmente en versos –reconociendo en cambio la existencia de formas prosaicas arcaicas, paralelas a las poéticas–, el cambio de registro de la Pitia no representa para el historiador griego, aquí, un signo de decadencia, sino de perfeccionamiento. El abandono de la envoltura poética, con sus oscuridades y ambigüedades, equivale a un refinamiento de la palabra oracular, que se vuelve más sobria, más límpida. La prosa, en esta perspectiva, no niega la profecía, sino que constituye su maduración histórica, el paso de una revelación imaginativa a una revelación racional, en la que el λόγος toma el lugar del canto sin extinguir, no obstante, del todo su eco sagrado. «La historia», puede decir entonces uno de los personajes de Plutarco, «descendió de las formas métricas, como de un carro»³⁰. Este descenso, del cual la historia misma se encarga ‘personalmente’, no está sin embargo fuera de la legitimación providencial del dios: «el dios eliminó de los oráculos los versos épicos, las palabras raras y las perífrasis y las oscuridades, disponiendo a la Pitia a hablar a los consultantes como las leyes [νόμοι] hablan a las ciudades, [...] adaptando, en suma, el lenguaje a la comprensión y a la persuasión»³¹. El moderno responso oracular, renunciando a la oscuridad de la cifra, a la opacidad de la metáfora y la alegoría, al signo enigmático y equívoco, «marcha derecho hacia la verdad»³², como una línea que se vale del recorrido más corto.

En el *De defectu oraculorum* se registra, en cambio, un cambio de tono. La figura de Demetrio se hace aquí portavoz de una conciencia histórica desencantada, la cual constata no un mero olvido, sino una «total decadencia de todos los oráculos», delineando los rasgos de un panorama espiritual en el que el arte adivinatoria parece «golpeada por una profunda esterilidad»³³. Esta

30. *Ibid.*, p. 763.

31. *Ibid.*, p. 765.

32. *Ibid.*, p. 763.

33. PLUTARCO, *La decadenza degli oracoli*, en *ibid.*, p. 775. Solo en un pasaje en particular del *De defectu oraculorum*, Plutarco toca nuevamente, a este respecto, la cuestión lingüística, desplazando la atención sin embargo de la Pitia al oráculo de Anfiareo en Beocia. En este caso, la transformación no afecta a la forma (el paso del canto a la prosa) sino a la sustancia de la lengua misma, es decir, el hecho de que un profeta haya abandonado el uso del dialecto eólico para expresarse en la ‘lengua de los bárbaros’. Esto se convierte, para los interlocutores, en la oportunidad para

melancolía histórica roza, a veces, los rasgos de un verdadero pesimismo, vestido con el ropaje mundano de la secularización. La duda casi cartesiana que se insinúa en los dialogantes, y basada en la idea de que es «difícil captar y establecer de qué modo y hasta qué punto es justo que intervenga la providencia», los conduce a no excluir que el dios, considerado por algunos «causa de cada cosa en absoluto»³⁴, pueda ser él mismo la causa de la decadencia del oráculo.

Pero la terrible idea de un dios que se ausente *dal luogo suo* ('de su lugar') –por tomar prestada una expresión dantesca³⁵– o que sea la causa de la esterilidad de la adivinación, es sin embargo rechazada³⁶; y esto se hace, paradójicamente, precisamente en virtud de la condición mortal del medio oracular. Si esta condición (corporal, terrenal, caduca) ya había sido evocada en el *De Pythiae oraculis*, en particular con referencia a la naturaleza carnal de la sacerdotisa que acoge la inspiración divina³⁷, aquí encuentra su fundamento en la figura del demon, que, por su naturaleza híbrida de semidiós (el célebre *μεταξύ* del *Banquete* platónico, que 'llena el intervalo'), está sujeto a las leyes del devenir y, por tanto, también a los procesos de corrupción. Lo que se alejaría del lugar oracular, por huida o por muerte, no sería por tanto el dios, sino el demon. Y cuando los demonios encargados de la adivinación y los oráculos decaen, también decaen los oráculos: si ellos emigran o se exilian, «los mismos oráculos pierden su poder»³⁸.

La cuestión del demon, sin embargo, no se limita a circunstancias singulares o contingentes. A través del resultado del debate entre los personajes de Dídimo y Amonio –y en particular gracias a la posición de este último– la figura corporal e intermedia del demon es reintegrada por Plutarco en el diseño de una lógica histórica de orden divino-providencial.

una reflexión adicional sobre el significado cultural y espiritual, posiblemente decadente, de dicho cambio. Véase *ibid.*, p. 775.

33. *Ibid.*, p. 779.

34. *Ibidem.*

35. «[...] il luogo mio che vaca / ne la presenza del Figliuol di Dio» (*Par.* XXVII, 23-24).

36. «En resumen, no hay que hacer en absoluto responsable al dios», «estoy convencido de que ningún oráculo, ningún santuario decae por causa del dios» (*ibidem*).

37. Al pasaje de Plutarco hace referencia (¡con ironía filológica!) precisamente el mismo Patrizi criticado por Vico en F. PATRIZI, *Della poetica*, cit., vol. 1, p. 17.

38. ID., *La decadenza degli oracoli*, cit., p. 787. Análoga es la teoría natural expresada en el diálogo por el personaje de Lamprias, según la cual solo una disposición psicofísica permite activar el poder profético del alma humana. Si esta disposición, por causas naturales, desaparece, también desaparece el poder adivinatorio.

Dídimo interpreta el silencio de los oráculos como un signo del retiro ‘voluntario’ de la providencia (πρόνοια) de un mundo que se ha vuelto moralmente impío y corrupto. Amonio corrige este planteamiento, a la vez blasfemo y metafísicamente pesimista, explicando que la providencia no castiga, no se retira, ni se debilita: ella permanece, mientras que lo que cambia son solo los instrumentos a través de los cuales actúa (los lugares, los cuerpos, los mediadores espirituales). Para Amonio, como para el platonismo de la era imperial, el mundo está de hecho regido por una cadena causal continua que desciende desde el dios hasta los hombres, pasando por los mismos demonios. Si la decadencia de los oráculos representa el signo de una ruptura de esta cadena, entonces los demonios son, una vez más, las figuras intermedias de la conexión cósmica, las potencias a través de las cuales la unidad divina se hace presente en la inestabilidad del mundo sensible.

Pero la ‘demonología’ de Amonio o Cleómbroto, en oposición al pesimismo de Dídimo, oculta tras un debate solo en apariencia sectorial una cuestión metafísica de mayor alcance. La posición de Dídimo, de hecho, ni siquiera sería pensable si no presupusiera una concepción del dios como principio de trascendencia –además negativa y personalista– respecto a los hechos humanos. El oráculo o el demon, en tal perspectiva, no son sino instrumentos ocasionales, ajenos al arbitrio absoluto de la divinidad. Aunque con su ropaje platonizante, la posición de Amonio deja entrever, en cambio, una posibilidad muy distinta. Ella configura una πρόνοια que sigue siendo ciertamente una potencia ordenadora superior a lo humano, pero cuya presencia se manifiesta como orden del mundo, a través de mediaciones naturales y demoníacas. También en esta dirección, arriesgándose a forzar la correcta exégesis del texto para pensar más allá de ella, deben leerse las palabras de Amonio: «a las obras divinas les conviene medida y plenitud: de ellas está excluido todo exceso»³⁹. La exclusión en cuestión no es solo indicio de una pureza racional y moral que trasciende el actuar humano; señala algo más esencial: la exclusión del dios de una alteridad (de un *exceso*, precisamente) que, por la constitución misma de la πρόνοια, no instauro ninguna separación entre ella y la historia, involucrando tanto la corporalidad como sus dimensiones lingüística y simbólica.

En este sentido es posible leer en términos pre-viquianos el recorrido trazado por Plutarco tanto en el *De Pythiae oraculis* como en el *De defectu*

39. *Ibid.*, p. 777.

oraculorum: la palabra –ya sea la voz cantada de los primeros oráculos o la prosaica, el dialecto eólico o la lengua de los bárbaros–, *facies* ‘estética’ de la acción del dios, y la misma consunción natural del mediador divino son los signos de una trascendencia ‘recortada’, que abre la posibilidad a una nueva concepción de la relación simbólica entre lo humano y lo divino. El discrimen entre dimensión metafísica y mundo, entre *verum* y *factum*, se vuelve tan sutil que corre el riesgo de dejar de existir.

4. CONCLUSIONES. EL DEMON DE LA PALABRA

Regresemos entonces una última vez a Vico y, con una mirada enriquecida, al episodio histórico con el que comenzamos: la visita de Alejandro Magno al oráculo de Siwa.

Observado a través de una lente meramente historiográfica, la historia de Alejandro –punto de inflexión catastrófico entre el ocaso de la época clásica y el inicio de la helenística– representa uno de los últimos estertores heroicos que transfiguran el curso de una nación de una edad a otra. Fue una figura híbrida, descendiente por mito de Heracles –otro visitante ilustre del oráculo de Amón– declarado hijo de Zeus, pero proyectado históricamente hacia el desmantelamiento de la civilización de las ciudades-estado y la creación de un fragmentado y disputado imperio multicultural⁴⁰. Sin embargo, la ubicación histórica de un episodio como el alejandrino resulta secundaria para nosotros en comparación con sus consecuencias filosóficas. Alejandro vive en una época en la que la civilización griega asiste a un declive imparable de la función oracular, tal como Plutarco aún podrá describirla más de tres siglos después en los *Moralia*. La visita al oráculo de Amón en Siwa representa quizás su más grande y fatal suspiro; un suspiro que, sin embargo, un instante antes del olvido de cierta manera de entender la mediación entre lo terrenal y lo divino, es capaz aún de resultar decisivo en el plano de las consecuencias históricas.

Como metafísico refinado que era, Vico se ocupó del problema de la comunicación entre el cielo y la tierra desde los juveniles *Affetti di un disperato* hasta la *Ciencia nueva*, pasando especialmente por el *De antiquissima*: se ocupó, en otras palabras, a lo largo de toda su existencia. Si en los *Affetti* Vico

40. Sobre este último aspecto, véase nuevamente SN30, p. 414: «*Innalzò alle stelle total' antica Sapienza degli Egizj la fondatavi sul mare da Alessandro Magno Alessandria; la quale, unendo l'acutezza Affricana con la delicatezza Greca [...]*».

manifiesta, a través de una inteligente lectura y una personalísima recepción de Lucrecio, los rasgos de un pesimismo que desde lo histórico arriesga a volverse cósmico, en el *De antiquissima* se enfrenta, como es sabido, con la posibilidad de resolver el problema de la diferencia entre infinito (Dios) y multiplicidad (naturaleza) a través de esa débil mediación metafísica⁴¹ que son los *puntos de conato*, llevando sin embargo adelante, de hecho, los fundamentos de un pensamiento de la diferencia ontológica. Solo en la *Ciencia nueva*, con la fundación de una filosofía de la historia de carácter providencial, este escenario cambia definitivamente.

La Providencia viquiana, principio de carácter divino que permite a la historia no resolverse en una caótica «heterogénesis de heterogénesis»⁴², sino que es condición del orden regulativo que preside el desarrollo del curso de las naciones, tiene la ventaja, respecto a la trascendencia desencarnada del *vero d'idea* del *De antiquissima*, de poseer una relación privilegiada con la dimensión más propiamente humana. Ese progresivo pero no lineal recorrido de averiguación de lo verdadero que es la historia, de la cual el hombre es el auténtico autor (*factor*), se concibe por tanto como una forma de concomitancia entre la regulación providencial y el actuar humano⁴³. Dicha concomitancia, que en Vico encuentra su núcleo en el heroísmo de la *mens* que «*fa sé regola dell'universo*»⁴⁴, y por tanto en su potencia simbólico-lingüística como auténtico motivo *poiético* (genético) de la historia, ya no requiere la presencia de un término medio que suture el dualismo; la *mens* misma y, así, la capacidad *poiética*, heroica del lenguaje son lugares en los que la *facies* divina de la providencia y la humana de la historia se realizan *inmediatamente*⁴⁵.

41. Véase V. VITIELLO, *Il medio assente. Sul concetto di verità nel De antiquissima*, en ID., *Vico. Storia, linguaggio, natura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008, pp. 37-53.

42. F. VALAGUSSA, *Vico. Gesto e poesia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013, p. 43.

43. Sobre la relación entre *vero* y *accertamento* véase ID., *Lo sguardo di Vico. Vero certo vero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2024.

44. SN44, p. 857 (se trata de la célebre *degnità I*).

45. Dicha inmediatez no debe entenderse, naturalmente, como una identidad ontológica – si así fuera, de hecho, el recorrido de la historia sería un proceso absolutamente lineal, perfectamente logrado, sin ‘atacos’ y sin necesidad alguna de recurrencia. Precisamente la presencia de la recurrencia es, en cambio, indicio de una ulterioridad de la providencia respecto al actuar humano, en cuanto esta «interviene allí donde el curso se atasca» y «hace necesario el retorno de la barbarie». (M. SANNA, *Sulla natura di quei principi dai quali si comincia e con i quali si termina*, en R. EVANGELISTA, G. SCARPATO (a cargo de), *Dalla “barbarie della riflessione” alla “barbarie del senso”*. *Vico, la decadenza e il ritorno alle origini*, Federico II University Press, Nápoles, 2025, p. 14).

La figura del oráculo se ofrece como una de las claves privilegiadas para verificar concretamente esta lectura del pensamiento viquiano. La palabra oracular no es en absoluto reducible, desde el punto de vista filosófico, a una forma de ficcionalismo según la cual representaría el delirio poético de una época heroica esquizofrénicamente proyectada en la dimensión de lo divino; pero del mismo modo, tampoco puede ser interpretada bajo la forma de un realismo ingenuo. Si, por un lado, la distorsión de la voz oracular en puro fenómeno de ficción –develada por la mirada anatomo-patológica de una razón que, al querer desenmascarar su presunto arcano, disuelve su estatuto poético-sapiencial– resulta invalidante, su transfiguración en revelación de una verdad divina se revela no menos falaz.

Más allá de las lógicas de las *sapienze riposte* y las de las razones desmitificadoras, la palabra oracular manifiesta más bien el ejemplo más vivo de la centralidad del elemento simbólico para la solidez misma de la metafísica viquiana. Tanto la palabra del sacerdote (el ‘*παῖ Διός*’) como su gesto asertivo se constituyen, en su concreta evidencia sensible, como punto de sutura entre la dimensión divina y la humana: lugar de una síntesis inmediata en la que el devenir obtiene su propia legitimación metafísica. En el momento en que Alejandro, con su cuerpo, recibe el responso del dios, es investido de una palabra que no describe, sino que instituye; que no revela un sentido ulterior, sino que lo produce. Tal palabra ‘hace’ y legitima la historia. Desde ese momento, Alejandro ya no es sólo un individuo, sino un signo que participa del (o mejor dicho: consiste en el) lenguaje mismo de la providencia (vd. *Imagen 1* en la página siguiente).

Es en este contexto que la posición asumida por Plutarco en *De defectu oraculorum* resulta particularmente relevante desde el punto de vista filosófico, si se aplica al discurso viquiano. La palabra oracular viquiana y, *pars pro toto*, todo lenguaje que es capaz de investir de legitimidad el devenir histórico, posee de hecho ese mismo estatuto ontológico ‘doble’, demoníaco que en Plutarco garantiza el extrañamiento del dios del proceso de esterilización de lo sagrado. Es una palabra-*δαίμων*, a la vez corpórea y divina, y que precisamente en virtud de su doble naturaleza es capaz de encarnar simbólicamente el hacerse de la historia como proceso de continuo y providencial averiguación.

El hacerse cuerpo del dios (en la palabra oracular) y el hacerse dios del cuerpo (por parte de Alejandro) no son otra cosa que la institución de un único plano ontológico, a la vez estético y metafísico. Este plano ya no es el signo

de una diferencia ontológica absoluta, como aún podía sobrevivir en el *De antiquissima*, sino de una trascendencia que, si se da, resulta inseparable de su inmanencia⁴⁶. Pero es en esta ambigüedad, solo aparentemente contradictoria, donde reside la fuerza de ese dispositivo metafísico que es la *Provvidenza* viquiana.

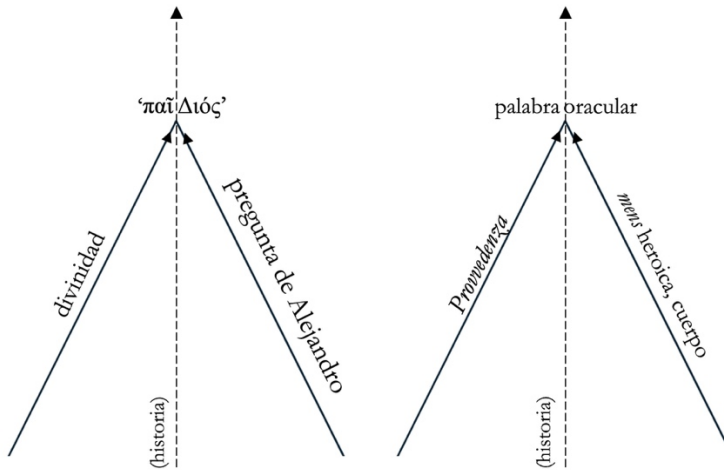


Imagen 1

El encuentro entre el plano providencial y el plano natural está representado por un punto de encuentro inmediato que 'hace' la historia

Traducción del italiano por Marco Carmello

⁴⁶. Sobre esta aparentemente paradójica 'trascendencia en la inmanencia', véanse las conclusiones de M. CARMELLO, «Esse y substantia. Consideraciones acerca del dispositivo etimológico viquiano», *Cuadernos Sobre Vico*, 27 (2023), pp. 59-75.

LA «MENTE HEROICA» EN LAS ASAMBLEAS POPULARES EL HEROÍSMO EN LOS «TIEMPOS HUMANOS» EN LA *CIENCIA NUEVA* DE 1725

Enrico Nuzzo
Università degli Studi di Salerno

RESUMEN: Este artículo analiza la formulación viquiana de la “mente heroica” en la *Scienza nuova* de 1725, centrada en el papel que desempeña el heroísmo civil dentro de las asambleas populares en los tiempos humanos. Tomando como punto de partida el párrafo XXXVII del capítulo II, reconstruye la genealogía del heroísmo desde sus expresiones originarias –totalmente pasionales, corporales– hasta su transformación en una capacidad política abstracta, capaz de generar leyes justas mediante la superación de los intereses particulares. El artículo examina la relación entre mente heroica y mente pura, mostrando cómo la universalidad lograda en las repúblicas libres prepara el terreno para la reflexión filosófica, ejemplificada por Sócrates, Platón y Aristóteles. Asimismo, se discute la posición de Vico ante las repúblicas populares y las monarquías, destacando la importancia decisiva de la plaza pública –especialmente la Atenas democrática– en el surgimiento de la universalidad jurídica y del pensamiento filosófico.

PALABRAS CLAVE: Giambattista Vico, mente heroica, universalidad jurídica, repúblicas populares, Enrico Nuzzo.

ABSTRACT: This article analyzes Vico’s formulation of the “heroic mind” in the *Scienza nuova* of 1725, focusing on the role played by civil heroism within popular assemblies in the human times. Taking paragraph XXXVII of chapter II as its point of departure, it reconstructs the genealogy of heroism from its original expressions –strongly passionate, corporeal– to its transformation into an abstract political capacity capable of generating just laws through the overcoming of particular interests. The article examines the relationship between heroic mind and pure mind, showing how the universality achieved in free republics prepares the ground for philosophical reflection, exemplified by Socrates, Plato, and Aristotle. It also discusses Vico’s position on popular republics and monarchies, highlighting the decisive importance of the public assembly –especially democratic Athens– in the emergence of juridical universality and philosophical thought.

KEYWORDS: Giambattista Vico, Heroic mind, Juridical universality, Popular republics, Enrico Nuzzo.

Recibido: 24/11/2025. Aceptado: 12/12/2025.

Hay un denso «parágrafo» en la *Scienza nuova* de 1725 en el cual, con particular intensidad de acentos teóricos y estilísticos, se concentra la meditación viquiana sobre el heroísmo, enlazándose estrechamente a aquella sobre los caracteres y los tiempos de las formas políticas, centrándose en particular en las expresiones del heroísmo en los tiempos humanos, en el «heroísmo civil» de las repúblicas populares y de las monarquías. Pero hay más. Es con referencia peculiar a las «Repúblicas libres» cuando aparece en un pasaje central de este parágrafo la expresión «mente Heroica» que dará el título a la lección académica inaugural de 1732, *De mente heroica*, centrada naturalmente sobre las manifestaciones de dicha mente en los tiempos humanos. Se trata de una expresión que falta en la *Scienza nuova* de 1730, y de la cual pueden encontrarse momentos anticipatorios en la meditación del *Diritto Universale*, en especial en esa sobre la «mens pura» del hombre íntegro, antes de la caída, y sobre las formas posteriores a esta llamadas a sustituirla.

Será bueno leer por entero el parágrafo XXXVII del Capítulo II (que lleva el título *Principio Eterno de los Gobiernos Humanos en las Repúblicas Libres, y en las Monarquías*), y tomarlo como base de un análisis de los temas principales que presenta.

Pero con respecto a estos descubrimientos de la Historia concernientes al Gobierno Romano, así como Roma era una partícula del mundo, tanto más importante es el Descubrimiento del Principio Eterno; sobre el cual, porque sobre él nacieron todas las repúblicas, todas se gobiernan y se preservan; que es el deseo que tiene la multitud de ser gobernada con justicia, conforme a la igualdad de la naturaleza humana. Así, el Heroísmo perduró entre los nobles mientras mantuvieron satisfecha a la multitud; pero después de que los héroes devinieron de castos disolutos, de fuertes perezosos, de justos avariciosos, de magnánimos crueles, así en pequeños Tiranos, o fueron disipados en las Repúblicas libres, en las que el Heroísmo se une en un solo cuerpo en las Asambleas, donde los Pueblos libres usan una mente vacía de afectos; como Aristóteles define divinamente la buena ley: mente libre de pasiones y con toda propiedad mente Heroica; y conservan siempre la libertad, que con tal mente mandan las leyes: o bien fueron manumitidos por los Monarcas, que asumieron proteger a la multitud; y el heroísmo se unió en su persona, como si solo ellos fueran de naturaleza superior a la de sus súbditos; y, en consecuencia, no sujetos a

nada más que a Dios: y preservan el Heroísmo haciendo que sus súbditos gocen igualmente las leyes¹.

Los puntos principales sobre los que parece conveniente intervenir recorriendo el discurso viquiano son los siguientes.

En primer lugar, desde el momento en que en esta página se ofrece una concentrada historia de los acontecimientos del heroísmo que podríamos definir estrictamente como «civil», o justamente como «político», tal como se experimenta en los tiempos («heroicos» y después «humanos») del nacimiento y vida de las formas políticas, parece oportuno recordar cuáles son para Vico las notas esenciales del heroísmo, que salen a la luz ya en los «tiempos divinos» de los «Padres» (de las «familias» de «Padres» y de «hijos» solamente o de aquellas posteriores extendidas a los «fámulos»): notas que en la página de la que se ha partido, en una parte significativa, vienen implícitamente resumidas en aquellas dejadas en herencia a los héroes de los «tiempos heroicos», la castidad, la fortaleza, la justicia, la magnanimidad.

En segundo lugar, en la página examinada se resalta cómo viene afirmado con particular vigor que el principio que rige la génesis y la vida más o menos estable de las formas políticas (gobiernos aristocráticos, o repúblicas libres y monarquías de los tiempos humanos) es un natural, profundo, «deseo» de justicia, y por tanto de igualdad, que tiene como sujeto a la «multitud» (reclamada en tres ocasiones en el párrafo), que expresa el sentido común del principio de la igualdad natural de todos los hombres. Pero sobre todo se subraya cómo tal afirmación se conecta aquí con una peculiar cualificación positiva de las repúblicas populares, como formas en cuyas “asambleas” se impone la presencia de la «mente heroica», es decir, de una mente exenta de pasiones y, por tanto, con la superación de los intereses particulares, vuelta

1. G. VICO, *Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni...*, Felice Mosca, Nápoles 1725, en la edición crítica –por la cual de ahora en adelante se citará con las siglas *SN25*– G. VICO, *La Scienza Nuova 1725*, editada por E. Nuzzo, Edizioni di Storia e Letteratura, Nápoles 2023: véase el Capítulo II, XXXVII, p. 80. Para comodidad de los estudiosos, para este texto y otros viquianos, citaré también (con la sigla *O*) por la edición de las *Opere* editada por A. Battistini, Mondadori, Milán 1990, acompañada de las indicaciones de los relativos párrafos (como es bien sabido, arbitrariamente introducidos por Fausto Nicolini, pero todavía muy difundida y sigue siendo una referencia común): aquí pp. 1066-7; párrafo 174. Para la citación de Aristóteles véase Arist. *Pol.* III, 16, 1287a32: («*dióper áneu oréxeos nous o nómos estín*»). «Por ello, la ley es razón sin pasión, o sin deseo».

hacia la universalidad, abriendo así camino hacia la reflexión abstracta de la mente pura de la razón desplegada.

En fin, la página tomada en consideración remite a una serie de problemáticas en gran medida entrelazadas, sobre las cuales se echará aquí un vistazo de necesidad, no sistemático, extendido solamente a algunas trazas de sus acontecimientos en las sucesivas redacciones de la *Scienza nuova*. Las principales de dichas problemáticas son: el peculiar nacimiento en los tiempos humanos, en las asambleas de las repúblicas libres, de un universal sustraído al poder corpóreo del particularismo de las pasiones y/o intereses; la configuración de una relación genealógica entre «mente heroica» y «mente pura» de la abstracta especulación; la definición y evaluación de los caracteres y de la calidad de las repúblicas populares y de las monarquías; en relación con esto, la caracterización de la multitud o del pueblo como sujetos o componentes de las formas políticas; la historia que comprende todas las demás, la de historia de la humanidad, de la mente humana, a partir de la condición originaria de la mente íntegra, exenta de pasiones, anterior a la caída, y la laboriosa reconquista a partir de esta, de su dimensión «divina», hasta el posible reintegro en una condición «heroica».

1. Como ya en otro lugar he intentado reconstruir, Vico somete las concepciones y representaciones del heroísmo hasta entonces dadas, más o menos habituales, incluso cuando son significativamente repensadas y reformuladas, a una obra de reflexión crítica tan profundamente innovadora como para ponerla en completa discusión.

La prioritaria operación crítica implementada sobre el tema por Vico es la de concebir y construir –conforme a la costumbre historizante de su pensamiento y a la tarea asumida en su meditación “madura” de edificar una ciencia nueva del mundo humano– una inédita y articulada fenomenología histórica también del heroísmo que desconstruye desde el principio la posibilidad de indicar en una figura unívoca el concepto lógico y normativo de héroe².

2. Retomo aquí, de modo totalmente sintético, algunas consideraciones avanzadas en especial en un ensayo mío: E. NUZZO, *Gli “eroi ossimorici” di Vico*, en *Eroi ed età eroiche attorno a Vico*, editada por E. Nuzzo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004, pp. 189-216. En esas páginas observaba también que con la construcción de la innovadora fenomenología histórica indicada «se entrelaza asimismo una presentación bastante interesante de las concepciones y representaciones que del heroísmo han sido formuladas en los tiempos de la «reflexión», dando lugar

En verdad, a unificar las diversas figuras de dicha fenomenología está llamado un carácter esencial que a todas las rige en el fondo (en fidelidad a la exigencia y perspectiva fundamental de la meditación viquiana de avanzar en la investigación e interpretación de la pluralidad de las expresiones de lo humano para reconducirlas todas a principios unitarios). Las notas del heroísmo, entre las cuales destaca la generosidad, la magnanimidad, se reúnen en realidad en el carácter esencial de socorrer a los débiles, a la mayoría: pero en efecto, en la perspectiva viquiana innovadora también sobre ello, en el socorro dado a los hombres en las múltiples y más variadas formas de la promoción y conservación de lo humano: es decir, en todas las manifestaciones de esto en lo que lo «cierto» implica y contrae en sí (según lo que en otro lugar he llamado la crucial «lógica de la contracción», o «del al menos») lo «verdadero», lo «verdadero-justo» a lo cual aspira el humano. Pero eso comporta la plena valorización, e inscripción en la variada fenomenología del heroísmo, incluso de los más oscuros y humildes aportes iniciales a la afirmación de la humanidad retornada a sí misma: desde el detenerse, abandonando un ciego error ferino, de grandes brutos más merecidamente dispuestos a saltar, aunque sea con desmesurada superstición, a los «signos de Júpiter»; a su refugiarse en las grutas arrastrando a las mujeres renuentes; al labrar y cultivar la tierra; al fundar entonces las familias, primero de hijos solo, después ampliadas a los «fámulos», en quienes se habían convertido los «refugiados» por los «violentos», impíos y saqueadores de cosechas, socorridos por padres piadosos (de una piedad de feroz superstición y suma crueldad de costumbres) y por tanto fuertes.

En la tradición de las concepciones y representaciones del heroísmo no faltaba naturalmente tampoco la ideación de figuras heroicas (a partir de aquellas semidivinas de Prometeo y Hércules), ligadas a la oferta al humano del socorro de útiles formas de vida, prácticas. Pero incluso en tal caso se habían puesto como notas esenciales del héroe el carácter individual de su sujeto y de su empresa heroica, del gesto heroico; donde Vico sustituye precisamente el carácter de la individualidad por el de la colectividad, y el carácter del gesto, del luminoso evento heroico, por el de la oscura costumbre de prácticas del

así a una historia real y a una historia refleja del fenómeno, en su mayoría altamente deformante: tal como atestiguan las figuras del «héroe filosófico» caro a Platón o a Aristóteles, o de los héroes del «heroísmo de los romanceros», del «heroísmo galante pastoril» (cfr. p. 192).

todo humildes especialmente en los orígenes de la humanidad reencontrada en sí misma³.

En los tiempos fundacionales (refundacionales mejor...) de la humanidad, rigen, pues, figuras del heroísmo del todo «oximóricas», inauditas y en realidad inconcebibles en el período del *antiguo régimen*, como aquellas, que aparecen ya en el *Diritto Universale*, de los «héroes agrícolas». Éstos florecieron en la edad del oro (de la preciosa y humilde recolección de las rubias espigas de grano), según la partición efectuada por los «poëtae heroës» de todo el tiempo oscuro o fabuloso, «Universi Temporis Obscuri, seu Fabulosi» (dividido por Vico inicialmente, en el *De constantia*, en cinco épocas) en «*Seculum aureum*» y «*Seculum ferreum*». En el «áureo siglo» esos héroes fueron precisamente “sembradores de mieses y fundadores de las primeras ciudades» («*messores frugum*, qui primi *urbes* ab aratrorum *urbis* dictas fundarunt»), y sólo más tarde, «*ferreo autem seculo*» se transformaron propiamente en héroes políticos o guerreros («*Heroës politici*», *Heroës bellorum*)⁴). En los

3. Aún a lo largo de la estación humanístico-renacentista, mientras que se reafirma un modelo de excelencia, también heroica, curvado, fundado sobre la idea de la preeminencia de las virtudes intelectuales de la sabiduría, y/o de aquellas civiles de la prudencia, las empresas de los sujetos siguen siendo altamente individuales, como atestiguan las vidas de los «hombres ilustres». La dislocación y dilución de la vida heroica en la vida de hombres ilustres, de los hombres «sabios», «letrados», se acompaña todavía de una reconocible individualidad de sus empresas literarias. Y hasta el período de la Ilustración la connotación heroica de la obra de los legisladores o fundadores de las naciones se explica recurriendo a figuras marcadamente individuales: como Licurgo, Solón, Confucio.

No es el caso aquí de mirar acontecimientos y lecturas relativas al heroísmo en el complejo período del Seiscientos, legible entre dos posiciones prospectivas. Por un lado, la de remodulaciones de los ideales heroicos, como la del magnánimo «heroísmo corneliano», objeto de notables bellas páginas de Fumaroli: «L'héroïsme cornélien et l'idéale del la magnanimité» es el título del cap. IV, de M. FUMAROLI, *Héros et orateurs. Rhétorique et dramaturgie cornéliennes*, Paris, Droz, 1980. Por otro lado, posiciones confluyentes en una verdadera y propia «demolición del héroe» elaborada por parte de la cultura escéptica e incluso libertina, pero, sobre todo, claramente, por parte de la reflexión antropológico-moral inspirada a la vista de la impronta janse-nista (el amor propio, oscura fuente de la búsqueda heroica de una, por ello, falsa virtud): «La démolition du héros» es el título del cap. IV del afortunado libro de P. BÉNICHOU, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948. Recibiendo activamente motivos de tal reflexión, Vico, por otra parte, presenta una extremadamente innovadora, audaz, reposición de la centralidad del heroísmo en la historia de la humanidad.

4. Cfr. G. VICO, *De constantia jurisprudentis*, II, XXX, en el *Diritto universale*, editado por M. Vene-ziani, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2019, p. 366. De dicha edición, de aquí en

tiempos divinos del poder teocrático –se afirmaba en el *De constantia*– en la virtud, sobre todas las demás eminentes de la en efecto heroica «*pietas*», se recogían las virtudes de los Padres de la templanza, de la prudencia, de la fortaleza, de la justicia, así como en esos tiempos ejercidas: donde solamente eran «*fortes*, qui agros domuere culturae, unde primi fortasse dicti»⁵.

El paradigma de los «héroes agrícolas» protagonistas de las primeras formas de re(conquista) del ser humano se retoma en la versión de la *Scienza nuova* de 1725, con el recurso a las expresiones de «*Heroes villanos*», «*Heroes aldeanos*»⁶, y asociado en particular a la génesis y a los caracteres de la «*segunda lengua de las Naciones, Heroica*», totalmente gestual y corpórea, en un tiempo en el cual la corteza extrema de la mente no podía ciertamente llegar al «*vocablo*» que expresara lo “abstracto” (como el concepto de año), sino solamente el recurso al “acto” que muestra, exhibe, la parte corpórea (las espigas, las mieses) en su función significante. La “lógica de la sinécdoque”, que rige el recurso a la parte según los necesarios «*tropos poéticos*»⁷, resultantes de una necesidad mental, y no de elecciones intencionales de un lenguaje poético, se puede decir que caracteriza a todo el universo (el mundo) humano en los tiempos en que la “parte” asume sobre sí la tarea de expresar, acoger, el “universal posible”, por así decir.

Ahora bien, esta humanidad primigenia, capaz de instituir heroicamente las primeras formas de lo humano, está caracterizada por la constitución pasional de la mente de los «primeros hombres gentiles», bastante distante, según una oposición que en los inicios es absoluta, respecto a la mente exenta de pasiones conseguibles en los «tiempos humanos»⁸. Así como también en

adelante citaré, usando las siglas *DU*, y abreviando los títulos de las obras citadas que lo componen, en *De Uno* y *De constantia*. También en este caso para comodidad de los lectores, se citará además por la edición de G. VICO, *Opere giuridiche. Il diritto universale*, editada por P. Cristofolini, Sansoni, Florencia 1974 (con tr. it. de Carlo Sarchi, Sandro Barbera, Lucia Fiorentini), adoptando las siglas *OG*; aquí, para los pasajes citados cfr. las pp. 679-81.

5. *De constantia*, II, XXI, in *DU*, p. 310; *OG*, p. 564. Por tanto, la primera «*fortitudo fuit, terras subigere*, deinde successit subigere bello populos» (*ibid.*). Sobre la transmisión del carácter virtuoso del cultivar la tierra en cierta medida según la costumbre de los patricios romanos de dedicarse a la agricultura, y, en general, sobre el hecho de que fuesen «*inter alias satis multas gentes Agricolae nobilissimi habiti*», cfr. *ivi* p. 313; *OG*, p. 570.

6. Cfr. Respectivamente, *SN25*, III, XXIV, p. 133, III, XXVII, p. 137, V, p. 192. (*O*, pp. 1129-30, 1134, 1201; §§ 307, 317, 466).

7. Véase además *SN25*, III, XXIV, p. 133; *O*, p. 1130; § 107.

8. Citando solamente un pasaje justamente bien conocido, los «héroes no pensaban sin el

las formas más “avanzadas”, por así decir, de los «tiempos heroicos» –sobre los cuales aquí no hay modo de detenerse– el particularismo de los intereses por una parte de los optimates (que van perdiendo la función de socorro inicialmente propia) y por otra de la “multitud-plebe”, unido a formas de lenguaje y de capacidades cognitivas aún fuertemente señaladas por la corpulencia, no permite que se llegue a expresiones, heroicas y puras, de una alta mente propia de la razón desplegada. De esta mente la primera configuración es la «mente heroica» operante en las asambleas de las repúblicas libres.

2. En este punto toca detenerse en los caracteres que en la *Scienza nuova* de 1725 asumen respectivamente la «mente heroica» y la «mente pura», y sobre las relaciones, sobre los lazos, que entre ellas se establecen, empezando un discurso en torno a dos puntos principales de discusión crítica. El primero se refiere a la relevancia, precisamente a partir de dicha versión de la *Scienza nuova*, de un principio genealógico de sucesión, en los tiempos de la razón desplegada, de la cognoscitiva mente pura de la política mente heroica. El segundo, pertenece a un posible reencuentro de un al menos factual reconocimiento de una suerte de eminencia de la experiencia del objetivo logro del universal abstracto en las leyes deliberadas en las asambleas de las repúblicas populares, respecto a las mismas prácticas de la reflexión, de la mente pura. A estos puntos se conecta la hipótesis crítica de un reforzamiento, además, en dos sucesivas redacciones de la *Scienza nuova*, de los argumentos favorables a una opción factual para las monarquías.

Remito, ahora, a una contribución posterior a la argumentación de otra tesis, relativa a los elementos de significativa discontinuidad que acerca de la materia de investigación es posible encontrar respecto al *Diritto universale*. En el cual, y en particular en el *De uno* y en la *Pars prior* del *De constantia* –en el seno de un procedimiento argumentativo de orden demostrativo congruente con la impostación de un peculiar discurso de «metafísica de la mente»–, el tratamiento partía de enunciados entre los cuales resaltaban la adscripción del estado de la «*mens pura*», de la «*sapientia integra et vere heroica*», a la única condi-

impulso de grandes y violentas pasiones; por eso creían que pensaban en sus corazones, lo cual ahora apenas podemos comprender, ni podemos en absoluto imaginar; y, sin embargo, esto es parte de la naturaleza de los primeros hombres gentiles, completamente desprovistos de cualquier lenguaje»: cfr. *SN*25, III, XXVI, p. 136, *O*, pp. 1133-4, § 316.

ción del hombre del Adán precedente a la caída⁹. A lo que se añadía que la «mens Populi», que objetivaba en las leyes debería ser, con Aristóteles, «*mens affectibus vacua*», de hecho, suele estar «perturbadísima», como sucedía con la «mens populi *Ateniensis*», fácil de ser inflamada por los demagogos¹⁰.

Sin embargo, en la *Scienza nuova prima*, claramente la «mente pura», o «abstracta», se considera como un producto de la edad adulta de los hombres singulares, así como de las naciones que han llegado a los tiempos humanos, y es esa la que efectúa la «reflexión», una actividad mental caracterizada por el ejercicio de la abstracción, adquirida a través del alejamiento por la sujeción a la dimensión corpórea de lo particular y de lo pasional¹¹.

9. Solamente un «Adán incorrupto contemplaba a Dios con mente pura, lo amaba con ánimo puro». De la sabiduría original, completa y heroica, el hombre tuvo la oportunidad de pasar a la sabiduría de la contemplación de las cosas más elevadas y a la sabiduría, más limitada pero muy útil, de la prudencia política. Se trata de dos partes en las que se dividió la originaria sabiduría íntegra, a la que solo se aplica verdaderamente el término «heroica». «Y esta castidad de Adán, esta piedad hacia Dios era la sabiduría íntegra y verdaderamente heroica, que después, tras corromperse su naturaleza, se dividió; y se llamó «sabiduría» la contemplación de las cosas más elevadas –que había sido una única parte de la sabiduría humana íntegra–, la contemplación de Dios con mente pura. Y a la eximia prudencia de aquellos hombres consagrados al Estado (con la que conservan al género humano de la forma más amplia posible), cuales son quienes fundan repúblicas con leyes óptimas y quienes administran sus consejos o ayudan a las personas con sus utilísimas admoniciones sobre la vida que se ha de llevar; la llamaron también “sabiduría”: Cfr. *De constantia*, I, IV, p. 207; *OG*, p. 357) (trad. española de Francisco J. Navarro Gómez, en G. VICO, *Obras. El Derecho Universal*, Anthropos, Barcelona 2009, p. 230). Como añade Vico, «si no hubiera pecado Adán, cuya sabiduría –mientras permanecía incorrupto todavía– fue la única verdadera sabiduría humana, aún viviríamos unidos a Dios» (*ivi*, p. 208; *OG*, p. 359); trad. española *ivi*, p. 231).

10. *De uno*, CLII, p. 121; *OG*., pp. 201-3.

11. Según un pasaje bien conocido, «así como los individuos, por naturaleza, primero sienten y luego reflexionan; y reflexionan primero con ánimos perturbados por las pasiones y, finalmente, con mente pura; así también el Género Humano debió primero sentir las modificaciones de los cuerpos; luego reflexionar sobre las de las almas; y finalmente sobre las de las mentes abstractas» (Cfr. *SN25*, III, XXI, p. 129; *O*, p. 1124, § 298). Se trata del antecedente de la dignidad XLVIII que se lee en la *SN30* (p. 105) y después fluye con modificaciones no sustanciales en la *SN44*, donde se convierte en la dignidad LIII. Citando ésta última: «Los hombres primero *sienten* sin advertir; después *advertien* con ánimo perturbado y conmovido; finalmente *reflexionan* con mente pura» (p. 72; *O*, p. 515, § 218); donde se puede observar que resulta la única ocurrencia de «mente pura».

Obsérvese que en la *Scienza nuova* del 25 concurren otras dos apariciones, enlazadas en rápida sucesión, de la expresión «mente pura», equivalente a «reflexión» (un buen paso adelante respecto a las enunciaciones citadas del *Diritto universale*): véase III, XXVI, pp. 136 («Homero floreció

Este ejercicio de la reflexión además está sometido a notables dificultades, y es tanto más laborioso y difícil que la mente humana llegue, a través de ello, a esa elevada forma de autoconocimiento reflexivo que es el «entenderse a sí misma»¹² (entendimiento de la “mente cognoscitiva”, claramente superior en ello a la “política” mente heroica).

En efecto, la mente pura, la reflexión, en un plano cognoscitivo necesita recurrir al soporte de los instrumentos corpóreos de la figuralidad¹³. Incluso la razón mayormente desplegada (de los «filósofos», de los «metafísicos»), necesita utilizar la dimensión imaginativa figural, que tiene que ver con la “parte”, con los límites de la corpulencia propia del “discurso poético” (pero más en general, se sabe, es bueno que se reintroduzcan facultades corpulentas para vigorizar lo humano en los tiempos del despliegue de la fría razón abstracta).

En comparación, sin embargo —es una lectura que se puede avanzar—, es en la dimensión de lo político donde la mente puede conseguir, y consigue

en un tiempo en que la *reflexión*, o sea la mente pura, aún era una *facultad desconocida*) y 137 («los trabajos de la mente pura»), en *O*, pp. 1133-4; §§ 315-6.

Adquirida en los tiempos del «Mundo [...] moderno de las Naciones» (*SN30*, V, p. 367; *SN44*, V, p. 336; *O*, p. 953) quizá la más difícil posesión de la «mente pura», no es probablemente casualidad que Vico sienta la exigencia de calificar con los caracteres de la infinitud y de la perfección a la idea pura de Dios formulada por la «*Religión Cristiana*», que enseña una *idea de Dios* infinitamente *pura y perfecta*» (*SN30*, V, p. 365, *SN44*, V, p. 338; *O*, p. 955, § 1092),

12. Véase *SN30*, I, dignidad LI (p. 107); que después, con leves modificaciones llega a la *SN44*, donde se convierte en la dignidad LXIII (p. 74; *O*, pp. 518-9, §§ 236-7). Citando por ésta última versión: «La *mente humana* está inclinada naturalmente *con los sentidos a verse fuera en el cuerpo*; y con *mucha dificultad* por medio de la *reflexión* a *entenderse a sí misma*. Esta Dignidad nos da el *Universal Principio de la Etimología en todas las Lenguas*; en las cuales los *vocablos* son trasportados *por los cuerpos*, y por las propiedades de los cuerpos para significar las cosas de la *mente*, y del *alma*».

13. Como se sabe, Vico identifica un amplio declive, un «debilitamiento» (v. g. *SN44*, II, p. 232; *O*, p. 770, § 707) de la razón desplegada en los tiempos humanos, en la «edad de la reflexión», de la fuerza y del papel de los sentidos y en general de las “facultades corpóreas” sino también su persistencia significativa y positiva, atestiguada especialmente por la presencia constitutiva, necesaria, de un pensamiento poético metafórico incluso en el funcionamiento del pensamiento de la «mente pura». «Pero incluso hoy, para explicar las labores de la mente pura, es necesario ayudarse de los lenguajes poéticos para transportar los sentidos: como *intelligere*, para conocer con verdad, del cual proviene este *intelecto*; que es elegir bien, como se dice de las *verduras*», etc.; *SN25*, III, XXVI, p. 137; *O*, p. 1134, § 316. Es constitutivamente bastante más difícil sobre todo valerse de los poderes desgastados de la fantasía a los fines de la producción poética en los tiempos del afianzamiento de una razón “congelante”, según la voz usada por Vico en la carta de fines de 1725 *A Gherardo degli Angioli*: G. VICO, *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, editada por M. Sanna, Morano, Nápoles 1993, p. 121.

cuando se hace «mente heroica», su peculiar y en ciertos aspectos absoluta pureza, cuando alcanza en la universalidad de la ley la plena superación de lo particular, la condición de lo totalmente abstracto propia de los caracteres de lo verdadero-justo (aunque persiste la limitación de que el común indivisible representa las utilidades particulares de todos los ciudadanos). Esta se presenta entonces en dichos tiempos como “pura mente política”, por así decir, y precisamente en la forma política de las repúblicas populares que tiene su expresión en las «asambleas» en las que desaparecen todos los vínculos partidistas, pasionales, familiares y de orden.

En tal sentido, se puede quizá ver aflorar algo más, más allá de la explícita afirmación de un principio genealógico de sucesión entre la razón política, jurídico-política, y la razón filosóficamente reflexiva (en tal caso «*ex populi lege, philosophia*», se podría decir): sucesión que se manifiesta como un punto culminante en la historia de la razón, basado en el concepto de su «socialización»¹⁴. Se puede ver aflorar la idea de una plenitud de la «sabiduría vulgar» objetivada en la ley, en comparación con la «sabiduría reflexiva» en las máximas de unos pocos filósofos. Y dicha ley emerge en las asambleas populares, en la plaza pública de Atenas.

En la página citada al inicio, efectivamente, aparece bastante manifiesto que Vico, respecto a las monarquías, configura un carácter de exclusividad, propio de las repúblicas populares, de los «pueblos libres», en la conquista heroica de la universalidad, a través de la reunión y superación en un único «cuerpo» de los pasionales intereses particulares. Y esto con la transformación –si se mira con atención– de la «multitud» (que es portadora del deseo de igualdad natural, pero no sabe mirar verdaderamente a lo universal) en «pueblo»; mientras que, en las monarquías, los pueblos vuelven a convertirse de hecho en multitudes.

Las repúblicas populares y las monarquías son reclamadas, en la página propuesta para un examen detenido, según un descriptivo carácter disyuntivo (aquí no de sucesión temporal) para deconstruir, para superar, el poder nobi-

14. «Socialisation de la raison» es el título que Pierre Girard da a sus incisivas páginas sobre la relación genética, de la «verdadera génesis», entre el desarrollo de las leyes y la filosofía. «La filosofía no se suma a la manera contingente o accidental del desarrollo de las leyes, sino que es la consecuencia necesaria»: cfr. P. GIRARD, *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la Scienza nuova*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, París 2008, pp. 56-7. Estas páginas, y las referencias en ellas a la «piazza d'Atene», se concentran sobre la *Scienza nuova* de 1744.

liario de los gobiernos aristocráticos (poder que, como el feudal, ha perdido la legitimidad de su fundamento «heroico» inicial, cuando los «héroes», es decir los patricios, se han transformado en «muchos pequeños Tiranos»). En este sentido, ese poder se «disipa» o se «adultera». Pero por lo demás, y no sin riesgo de exposición imprudente, resulta claro que las características de la «mente heroica», de la pureza de lo universal y del correlativo dominio sobre las pasiones y sobre los intereses particulares, son inicialmente propias de las repúblicas populares y, en cierta medida, siguen siendo peculiares de ellas; como confirmarán sustancialmente las versiones de 1730 y 1744, al menos en el plano de la representación plástica que en ellas se da de la conquista de lo abstracto en la «plaza de Atenas».

El discurso aquí, como se anunció, escoge una serie de temas centrados en torno a la definición y valoración ofrecidas en los textos viquianos (al menos a partir del *Diritto universale*, y, en especial en las diversas versiones de la *Scienza nuova*) de las características y de los tiempos de las repúblicas populares y de las monarquías en los tiempos humanos, así como de los sujetos de tales formas. No se trata de temas simples, sobre los cuales se dispone de una literatura crítica significativa (aunque exigua, en efecto, en comparación con la enorme cantidad que se ha empeñado actualmente en la obra viquiana): una presentación y discusión de la cual, imposible aquí, se dará en una versión más extensa del presente artículo.

Brevemente, junto a la página de la que se partió, otras contribuyen aún a sostener la hipótesis interpretativa según la cual Vico en algunas páginas de la *Scienza nuova* de 1725 se esfuerza con particular vigor teórico en el reconocimiento de una elevada calidad de las repúblicas libres en el logro de lo humano¹⁵.

Es un reconocimiento en cierto modo contenido, pero, en efecto, no contradicho, al menos en otro pasaje del escrito de 1725, sobre el que se

15. Se trata de una perspectiva crítica que quizá pueda contribuir a alimentar algunas objeciones en las comparaciones de la lectura de la historia del “Vico político” como la propuesta en conocidas investigaciones de Giuseppe Giarrizzo: véase en particular G. GIARRIZZO, *La politica di Vico*, en ID., *Vico, La politica e la storia*, Guida, Nápoles 1981. Esa historia –estudiada en verdad desde una perspectiva señaladamente interesada en seguir una más inmediata politicidad de Vico– verá al pensador napolitano desplazado, tras la «crisis de 1723», hacia posiciones políticas menos incisivas, con la transferencia del «gran descubrimiento del derecho universal de gentes desde un presupuesto que apoyaba una política reformista al fundamento conservador de una práctica llamada a «socorrer a la prudencia humana» (cfr. pp. 55-56).

hablará dentro de poco; y que no quedará plenamente confirmado en las dos versiones siguientes.

Sin embargo, incluso en estas dos versiones posteriores, como se verá, reaparece la visión según la cual en las «asambleas públicas», en las asambleas propias de las repúblicas populares, como reconoce y narra Vico —con una intuición extraordinaria que precede a las posiciones teóricas y a las reconstrucciones historiográficas acerca de la conquista de lo abstracto¹⁶— nace literalmente en los espacios públicos de la forma popular (de la polis) la idea racional y por tanto filosófica de igualdad; la idea de lo universal abstracto conseguida a través del dominio, en la ley igual para todos, del particularismo de las pasiones.

A través de experimentar la equidad natural de las leyes, alcanzada por los «pueblos finalmente conducidos a la Secta de los Tiempos Humanos» también entre los romanos, «desarrollada toda la libertad», —se afirma también en la *Scienza nuova* de 1725— se dio «únicamente motivo para nacer entre ellos los Filósofos, que meditaban sobre lo Verdadero de las cosas; porque para los Jurisconsultos romanos aquellas fórmulas seguían siendo diferentes en el sonido de las palabras, pero una misma cosa en el sentimiento: *verum est, et aequum est*. Así, entre los romanos, tras desplegar toda la libertad, que celebra la equidad natural de las leyes, entraron las Filosofías»¹⁷. Pero es sobre todo la «Atenas libre» la que representa el paradigma del nexo libertad-igualdad en las leyes-filosofía, y la que sustenta la afirmación de que la igualdad «en razón de las utilidades civiles» es «la forma eterna de todas las repúblicas, y sobre todo de la Popular», según una declaración vinculante que, no por casualidad, resulta prudentemente eliminada después en el ejemplar de Harvard, que debía servir como copia de apoyo a la edición veneciana, posteriormente perdida, de la *Scienza nuova* de 1725.

Atenas libre fue la madre de las Ciencias y las Artes de la Humanidad más culta: y los Filósofos comenzaron allí con Solón, príncipe de los Siete Sabios de Grecia, quien organizó la libertad Ateniense con sus

16. Aparte de las voces precedentes (considerada la del mismo Hegel), me refiero naturalmente a representantes autorizados de la escuela francesa de «antropología histórica», como Vernant, Detienne, etc.

17. *SN25*, II, LXV, p. 107; *O. p.* 1097, § 242.

leyes, y dejó esa máxima llena de tanta utilidad civil, «Γνωθι σεαυτόν, *Nosce te ipsum*», que «advertía a los atenienses a reflexionar sobre la naturaleza de su mente; por la cual reconocerían la igualdad de la razón humana en todos, que es la verdadera y eterna naturaleza humana: para que todos fueran iguales en la razón de la utilidad civil, que es la forma eterna de todas las Repúblicas, y sobre todo de la Popular»¹⁸.

Poco más allá de esta identificación comprometida en las repúblicas populares, en las democracias, de la expresión del mayor logro de la igualdad propia de la naturaleza humana, reaparece la referencia a la desapasionada mente heroica (aquí «mente del héroe») y a su expresión en los espacios públicos de las asambleas entre el pueblo ateniense, ligándose significativamente al tema del «Estado Perfecto de las Naciones».

La «mente del héroe» se realiza primero en la «sabiduría vulgar» vigente, como «Mente de los Legisladores», libre de pasiones, en las asambleas públicas, solamente después se convierte en un espacio de reflexión, definición teórica, regulación y cuidado, en la «Sabiduría reflexiva» de los «buenos Filósofos», es decir, aquellos que no se encierran en los espacios solitarios de una filosofía alejada de los intereses civiles.

De esta manera, de la Sabiduría Vulgar, que es la Ciencia de las cosas Divinas de las Religiones y de las humanas de las leyes, surgió la Sabiduría Oculta de las cosas metafísicas Divinas, de las verdades matemáticas y de los Principios de la Física; y de las cosas humanas, que son tratadas por las Filosofías Morales, Económicas y Civiles: por las cuales los buenos Filósofos se esforzaron por formar, mediante máximas de Verdades Eternas, esa mente de héroe, que el pueblo ateniense desarrollaba en las Asambleas con el sentido común de la utilidad pública; desde la cual ordenaron leyes justas; que no son otra cosa que la Mente de los Legisladores libre de afectos o pasiones. Y aquí se determina el ἀκμῇ, o el estado perfecto de las Naciones¹⁹.

Desde este estado de quieta perfección, que es tarea de los pueblos o de sus gobernantes mantener, las naciones generalmente decaen cuando no saben defender sus leyes y las religiones que las sustentan. Pero parece significativo

18. *Ibid.* p. 107. Las últimas palabras, como se mencionó, están eliminadas en el ejemplar de Harvard, sobre el que me permito remitir a la *Introducción* a la edición crítica editada por mí: *SN25*, pp. XX-XXV.

19. *Ivi*, II, LXVII, p. 109; *O.*, p. 1099, § 247.

que la exhortación a defenderlas intervenga aún aquí, después de que la conquista de las leyes y de la consiguiente meditación filosófica se hayan representado en las asambleas populares libres.

En tales asambleas, se da la superación de las partes en el todo, que es el «pueblo»: dejando de lado la separación de las partes en las formas políticas de los tiempos heroicos, en los que eran distintas y de muy diverso valor las asambleas nobiliarias de los «héroes» y las de los «plebeyos»²⁰; donde debe remarcarse que no por casualidad el sujeto de las asambleas públicas se llame «pueblo» y no «multitud», siendo esta última sujeto de la aspiración esencial a la igualdad natural, pero aún portadora de una visión de lo particular, incapaz por tanto de mirar a lo universal, y además sujeto portador de una insidiosa inclinación a la inquietud, si no se gobierna con sabiduría civil²¹.

20. Sobre los diferentes tipos de asambleas propias de los tiempos heroicos, de los héroes y de los plebeyos, véase una página de la *SN25* en la que Vico identifica también las características de uniformidad en esta materia en los gobiernos heroicos de Grecia y Roma. Homero da cuenta de «dos tipos de Asambleas Heroicas; unas que eran llamadas βουλή, en las que solo se reunían los Héroes; otras, en las que los plebeyos se reunían para conocer las decisiones tomadas por los Héroes, que eran llamadas ἀγορά [...] Con cuyos gobiernos heroicos de Homero concuerdan demasiado acertadamente las Historias de estas voces latinas, con las que *Comitia Curiata* fueron llamadas las Asambleas de los Sacerdotes para definir cosas sagradas [...]: *Centuriata*, las Asambleas, en las que se aprobaban las leyes; a partir de las cuales se denominaron Centuriones, [...] porque solo de aquellos que tenían derecho a usar armas se celebraban las Asambleas, en las que se aprobaban las leyes; [...] finalmente *tributa Comitia*, las Asambleas plebeyas, que no tenían ninguna razón para usar armas» (SN25, II, XXXIV, p. 72; *O*, p. 1058, § 156).

21. En este sentido, al examinar el particular tratamiento que Vico hace de las características de la multitud en la *Scienza Nuova* de 1725, se puede notar como un interesante énfasis en el rasgo de inquietud, «erranza», al que está sujeta la multitud –en una página de la «Condotta delle materie»–, aparece en estrecha conexión con la afirmación de que la plebe (que es una multitud, sin embargo, caracterizada por una clara identidad social, especialmente en las formas políticas de los optimates) quiere «novedad» solamente cuando no se gobierna «con sabiduría civil», con las virtudes (de tenor heroico) de la «gracia, la generosidad y la justicia»: de lo contrario, contribuiría fácilmente a asegurar la eternidad de las formas políticas. Se debe «gobernar a la multitud errante con *Sabiduría Civil*», que no es sabiduría civil si no *está asistida por todas las virtudes civiles*; que es *la forma eterna de todos los Estados*. Estas dos propiedades eternas aprueban dicho nacimiento de las Repúblicas: que la plebe, si es tratada con arrogancia, crueldad y avaricia, quiere novedades; y que los nobles, ricos y poderosos, en los movimientos de los Estados, unen sus intereses con la patria; y entonces son propiamente optimates, o patricios: porque para la patria usan encanto, generosidad y justicia hacia la plebe; lo cual es prueba de que también deberían usarlos en los estados quietos: si hicieran eso, las Repúblicas serían muy felices y, por lo tanto, eternas»: cf. SN25, V, pp. 181-2; *O*, p. 1189-90, § 436.

Monica Riccio se ha interesado repetidamente en cuidadosas investigaciones sobre “multitud”,

El antiguo tema, recurrente en los tratados políticos, de la dañina inclinación de las repúblicas populares (de los pueblos que se han vuelto multitudes inquietas...) hacia una inestabilidad negativa no fundamenta en verdad la afirmación de una “suprema conformidad” de las monarquías a la «naturaleza de las ideas humanas explicadas» que aparece en una página del texto de 1725, relativa a la edad de los hombres, que precede a la «Conclusión de la Obra»: afirmación que evidentemente hay que tener bien presente (con toda la página en cuestión) cuando se habla de repúblicas populares y de monarquías en ese texto, en el que se podría contraponer el hallazgo de alguna disposición viquiana favorable a las primeras. Pero un examen de esta página muestra, en efecto, que esta afirmación forma parte de un discurso que pretende identificar el factor de la génesis y el funcionamiento de ambas formas institucionales en la condición imprescindible de la transición a la «Lengua Epistolar» en la edad de los hombres. Es el logro de las lenguas vulgares, comprensibles por todos los sujetos como instrumento común de comunicación (con el abandono de un tipo de lenguaje, propio de las lenguas heroicas, constitutivamente predispuesto a las prácticas de lo arcano), lo que permite la formulación y deliberación de las leyes mediante un instrumento comunicativo, en principio, accesible a todos. Y en esto no existen diferencias entre repúblicas libres y las monarquías, siendo común a ambas formas de gobierno el «señorío» de los pueblos sobre las lenguas. Léase esta página:

Y allí comenzó la *EDAD DE LOS HOMBRES*: quienes naturalmente llegan a tal forma de *Gobiernos Humanos* con el *Lenguaje Epistolar*, de los asuntos privados, o del *hablar vulgar* de discursos convenidos, dando esos pueblos sentido a las palabras dentro de las Asambleas comunes en *Repúblicas populares*, ordenando las leyes según la *equidad natural*, que es la única que la multitud entiende: o en estas *Monarquías* los Príncipes, debido a esta necesidad natural, de que los *Pueblos* permanezcan *Señores de las lenguas*, estos *Reinantes* son naturalmente llevados a querer que sus leyes sean recibidas según el *sentido común de la multitud*, que solo entiende la equidad natural: y así naturalmente emergió de manos de los Héroes, como lo hizo de los Patricios

y “plebe”, “vulgo”, etc., en Vico. Véanse al menos, M. RICCIO, *Governo dei molti e riflessione collettiva. Vico e il rapporto tra filosofia e democrazia*, Napoli, Guida, 2002; Vico e la moltitudine «soddisfatta e contenta», in “Laboratorio dell’ISPF”, V (2008), 1, pp. 31-9. Estos temas reaparecen en parte también en el reciente ensayo *Percorsi dell’eroica sublimità*, en “Bollettino del Centro di studi vichiani”, LIII (2023), pp. 105-22.

Romanos, la Ciencia de las Leyes: de donde las *Repúblicas Aristocráticas* deben ser gobernadas más por órdenes que por leyes. Así pues, la causa de las *Lenguas Vulgares* es la razón, porque las *Monarquías* son los tipos de gobierno más conformes a la naturaleza de las ideas humanas, que es la verdadera naturaleza de los hombres. Así, bajo las *Monarquías* de todas partes, se celebra el Derecho²².

Se puede sostener (y lo haré discutiendo en una próxima ocasión posiciones críticas diversas) que Vico, en cambio, en las versiones de la *Scienza nuova* de 1730 y 1744 –aunque manteniendo las adquisiciones esenciales de su reconstrucción y valoración del papel prioritario de las repúblicas populares en el más elevado logro de lo universal– tenderá a incrementar un reconocimiento positivo del funcionamiento de los estables gobiernos monárquicos²³: reforzando ante todo la idea de una benéfica disposición natural a «reposar» de las naciones al fin en la conclusiva estabilidad del poder del uno, exento de la “efervescencia” de las repúblicas populares (y según un orden numérico de tenor metafísico)²⁴.

22. *SN*25, p. 194; *O*, pp. 1203-4, §§ 472-3.

23. Esta tesis se debe debatirse también mediante el análisis de diversas posturas críticas, como, en primer lugar, la sutilmente propuesta por Riccardo Caporali. Con el cual se puede convenir en general en que república popular y monarquía no son para Vico «solo dos formas de gobierno, sino variantes del orden político en el seno de la modernidad. Para decirlo con aproximación: entre Estado republicano y Estado soberano representativo. Entre la turbulenta 'apertura' de las repúblicas y el reposo, la calma de las monarquías». La discusión está en si y cómo Vico mira a la calma reposar en las monarquías incluso como una enfriante pérdida «respecto a la vitalidad, a la impetuosidad del Estado republicano»: véase R. CAPORALI, *Lo splendore delle repubbliche*, en *Razionalità e modernità in Vico*, editado por M. Vanzulli, Mimesis, Milán-Udine 2012, pp. 274, 285. Una vez logradas las formas políticas de los tiempos humanos, la turbulencia vital es una amenaza temible para su preservación, para el mantenimiento de un *akmé* laboriosamente logrado.

24. Véase, como nítido ejemplo, ya en la *SN*30 (libro IV sobre el “curso de las naciones”): «desde las crueles sospechas de la Aristocracia al fervor de las repúblicas populares, las naciones finalmente se van a reposar bajo las monarquías» (p. 350). El pasaje se retoma, con ligeras modificaciones, en la *SN*44, acompañado del relevante motivo del “retorno circular al uno”. «De las desastrosas sospechas de las aristocracias, pasando por el fervor de las repúblicas populares, las naciones finalmente van a reposar bajo las monarquías. Pero finalmente queremos demostrar cómo, por encima de este orden de cosas humanas civiles, corpulento y compuesto según está el orden de los números, que son cosas abstractas y purísimas, los gobiernos comenzaron desde el Uno con las Monarquías Familiares; luego pasaron a los Pocos con las Aristocracias Heroicas; avanzaron hacia los Muchos y Todos en las Repúblicas populares, en las que o todos, o la mayoría, construyen la razón pública; finalmente regresaron al Uno en las Monarquías Civiles: ni se puede entender una división más adecuada en la naturaleza de los

En esto, Vico expresará más bien una dirección de su reflexión en la que convergen diferentes líneas, componentes, de su meditación sobre el tiempo (especialmente sobre lo «moderno») y sobre lo político (aparte del obvio impulso de carácter prudencial a mostrar que se adhirió a las razones de un régimen monárquico como el vigente en su país): un componente fuertemente “realístico” de aceptación de la lógica “moderna” de la expectativa de las multitudes de ser grupos de súbditos tutelados, con su seguridad, en la vigilancia de sus intereses privados particulares, en una época en la que es relevante (y también sentida personalmente por el autor), la búsqueda de «comodidades» dejando que el poder de los soberanos se ejerza en el limitado espacio arcano de los “gabinetes”, asistido por unos pocos sabios de la política²⁵; un componente esencial y nunca abandonado de la imaginación del “tiempo político”, nutrido

números, ni otro orden, que uno, pocos, muchos y todos, y que los pocos, muchos y todos conserven cada uno en su especie la razón del uno; así como los números consisten en indivisibles, según Aristóteles; y yendo más allá de todo, se deba recomenzar desde el uno, y así la humanidad está totalmente contenida entre las Monarquías Familiares y Cíviles” (cfr. p. 315; *O*, pp. 920-1, § 1026).

En una página celeberrima de la “Conclusión de la Obra” se afirma con aún mayor vigor que, como remedio providencial al «desorden total» que conduce en las repúblicas populares a hacerlas caer desde «una perfecta libertad [...] bajo una perfecta Tiranía; que es lo peor de todo, que es la Anarquía, o la libertad desenfrenada de los pueblos libres», se pasa al estado monárquico en el que la voluntad de los Monarcas en su imperio infinito se limita dentro del orden natural, a mantener a los pueblos contentos y satisfechos con su Religión y con su libertad natural; sin cuya satisfacción universal y contento de los pueblos, los Estados Monárquicos no son ni duraderos ni seguros” (*SN44*, p. 343; *O*, p. 966, §§ 1102, 1104).

Viene así a ser puesta en duda, al menos parcialmente, con la idea del “conclusivo” descansar en la forma monárquica de la secuencia de formas de gobierno, la posición sustancialmente transmitida por la *SN25* no solo de la pertenencia a la misma época de las «dos últimas formas de los Gobiernos Humanos», sino del hecho de que éstos «se intercambian recíprocamente» entre ellos: una posición todavía recibida en la “Explicación de la Pintura”: con las palabras recién citadas en la *SN30*, p. 46; con algunas modificaciones en la *SN44*, p. 28; *O*, p. 437, § 29.

25. Sobre la reflexión de Vico acerca de la «razón de Estado» y sobre su relevante sensibilidad para recibir el tradicional valor de la positividad de la «quietud» de las formas políticas (al menos cuando han alcanzado el akmé de su existencia temporal), remito en especial a las páginas de mi libro: E. NUZZO, *Il declino della quiete. Tra aristotelismo politico e ragion di Stato a Napoli dal primo Seicento a Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014. Su firme apoyo a la idea de un desarrollo indeterminado de la naturaleza humana se coloca dentro de un “imaginario” diferente, aunque no en necesaria contradicción respecto a ese, dentro del cual se dispone la tendencia a considerar la positiva estabilidad de las formas políticas, incluso si se formaron a través de productivos fenómenos de conflicto social.

por la asunción espontánea del valor tradicional de la positividad de la «quietud» de las formas políticas (mayormente asegurada por las monarquías que por la «efervescencia» ínsita en el temperamento inquieto de las multitudes²⁶); un componente de la concepción, de la imaginación, del tiempo dictado por la idea «metafísica» del retorno a lo uno²⁷.

Más aún, en relación con todo esto, es conveniente observar que en las versiones de 1730 y 1744 se confirmará plenamente la extraordinaria visión de la naturaleza crucial y singular de la experiencia heroica de conquista –en las asambleas populares, especialmente en la plaza de Atenas–, de la abstracción de lo particular, primero en la forma de la universalidad de la ley y luego, en consecuencia, del logro de la universalidad en la producción del concepto abstracto, de lo inteligible. En cambio –como se ha comenzado a ver–, faltarán expresiones explícitas de una suerte de eminencia correlativa de las repúblicas populares, al afirmar que «la igualdad de la razón humana» es «la forma eterna de todas las Repúblicas». Se trata de un problema complejo: que también requiere el examen de las afirmaciones formuladas en las dos últimas versiones de la obra maestra viquiana sobre el tema de la conquista de la «igualdad civil» en las repúblicas populares (con referencia implícita al gobierno de los «pueblos» en los que se han transformado las multitudes, ancladas en el mero sentimiento de equidad natural)²⁸.

26. Debería discutirse si, en alguna medida, no se retoma, en las últimas versiones de la obra magna, la perspectiva reseñable en el *Diritto universale*, de la insistencia sobre una mayor inclinación a la corrupción de las repúblicas populares que en las monarquías, e incluso en las repúblicas aristocráticas, con los casos de Esparta y Venecia. En particular, acerca de los trazos de una actitud laudatoria viquiana hacia el ejercicio por parte de la aristocrática república veneciana de una refinada sabiduría política idónea para asegurar su celebrada estabilidad, me he entretenido en un ensayo mío: E. NUZZO, *Una sapiente repubblica aristocratica. Vico e il mito veneziano*, reimpresso en ID., *Tra religione e prudenza. La «filosofia pratica» di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, pp. 277-95.

27. Sobre las concepciones y representaciones del tiempo de Vico, remito de nuevo a un ensayo mío: E. NUZZO, *Concezioni e figure del tempo e sequenze temporali in Vico. Attorno a tempo e politica nella riflessione viquiana*, en *Polis e Polemos. Giambattista Vico y el pensamiento político*, editado por G.M. Barbuto y G. Scarpato, Mimesis, Milán 2022, pp. 115-171.

28. Me limito aquí a citar del texto de 1744 un pasaje de la “Explicación de la Pintura”: «Después de los Gobiernos Aristocráticos, que fueron Gobiernos Heroicos, vinieron los Gobiernos Humanos, inicialmente de tipo popular: en los cuales los pueblos, por haber comprendido ya finalmente la naturaleza racional, que es la verdadera naturaleza humana, ser igual en todos; de tal igualdad natural, [...] poco a poco condujeron a los Héroes a la igualdad civil en las Repúblicas populares». Cfr. *SN44*, pág. 28; *O*, p. 436, § 29. El texto originario, casi idéntico, se lee en *SN30*, p. 46.

Pero pasemos a la reaparición de las «asambleas», y en particular de la plaza de Atenas, en estas dos redacciones.

En el «Corolario», titulado «El Derecho Romano Antiguo fue un Poema serio», del Libro IV de la versión de 1730 de la *Scienza Nuova*, reaparece el tema del logro, en los tiempos humanos de las repúblicas libres, de la abstracción universal del intelecto mediante la práctica de la producción de las leyes en asambleas públicas.

Pero llegados finalmente los tiempos humanos de las Repúblicas populares, se comenzó a reconocer el intelecto en las grandes asambleas; y se dijo entonces que las razones del intelecto, abstractas y universales, consistían en *intellectu juris*, y de la mente de los pueblos legisladores se construyó una Idea Platónica, el *Intellectus*, que consistía en el Derecho, que no tenía corporeidad alguna²⁹.

En un análisis de los rasgos de heroísmo identificados por Vico en referencia a las formas políticas de las repúblicas populares y de las monarquías, resulta interesante notar cómo la característica de una generosa «magnanimidad» se adscribe en este contexto a las primeras, aunque en cierta medida limitada por la lectura de una causa de su origen en clave de una “psicología social” que, al menos en lo que respecta a la práctica de las penas benignas, establece un nexo entre la debilidad propia la multitud y su inclinación a la compasión (donde también es posible hipotetizar un efecto de lecturas del tratamiento aristotélico de la compasión). El principio de la tendencia hacia lo uno, en cambio, caracteriza el modo de ser de los monarcas, especialmente de los grandes monarcas, también ellos, sobre el tema de las prácticas de las penas, caracterizados en el plano de comportamientos de orden psicológico.

Así, a los gobiernos populares se les atribuye la «magnanimidad de las Repúblicas populares, que arrebataron a los vencidos el derecho de las gentes heroicas, y los dejaban a todos libres los usos del Derecho natural de la humanidad». En cuanto a las «penas benignas practicadas en las Repúblicas populares», se deben al hecho de que en ellas «manda la multitud, la cual, por ser débil, se inclina naturalmente a la compasión». Después, «se llega finalmente a las Monarquías, que bajo Antonino Pío quieren hacer de todo el mundo

29. *SN30*, IV, COROLARIO. «El derecho romano antiguo era un poema serio», pág. 348.

romano una sola Roma: porque es voto propio de los grandes Monarcas hacer de todo el Mundo una sola Ciudad». Y una caracterización en clave psicológica también connota la práctica de la benignidad en la imposición de penas en la monarquía, «donde los Príncipes gozan oyendo el gracioso título de Clementes»³⁰.

Volviendo a la estrecha conexión causal entre las asambleas en las repúblicas populares, y en particular la «plaza de Atenas» como lugar de práctica de un «intelecto del pueblo», y de la génesis del intelecto filosófico, una página de las *Terceras Correcciones, Mejoras y Adiciones* interviene para integrar la recién citada pág. 348 de la *Scienza nuova seconda*³¹: no sin desplazar en alguna medida el acento hacia la figura del «Héroe Filosófico», casi divinamente capaz de dominar las pasiones, ya definido como tal en una página precedente de «Sobre la Moral Poética» del Libro II. Platón

sobre el Heroísmo Poético elevó su Heroísmo Filosófico, que el Héroe estuviese por encima del hombre, así como de la bestia: la bestia es seguidora de las pasiones; el hombre, puesto en medio, que combate con las pasiones; el Héroe, que con placer gobierna las pasiones; y así la Heroica está a medio camino entre la divina y la humana naturaleza³².

En la página indicada de las *CMA3* se nos dice que

puesto que ciertamente las *Leyes* fueron primero, y los *Filósofos* después [...]; es razonable que de ese *Intelecto del pueblo ateniense*, que en su floreciente *Libertad popular* comandaba las *leyes*, surgió *Platón* para meditar sobre las *Ideas eternas* que fueron modelos de las *formas* creadas *en el tiempo*, y surgió para formar al *Héroe Filosófico*, que no sirve a las pasiones como una *bestia*; no combate con las pasiones como un *hombre*; sino que comanda a las *pasiones* casi como *Dios*; de donde *Aristóteles* definió la *buena ley* como la *voluntad de un Héroe* exenta de pasiones: entendió a la *Reina Justicia*, que se sienta *en el alma del Héroe*, y *comanda* todas las *demás virtudes*: [...] y antes de él *Sócrates* a partir de los *intereses particulares de los ciudadanos atenienses*, que estaban conformes en una *utilidad* compartidamente *común* a todos; comenzó a esbozar los *géneros inteligibles*, o

30. *SN30*, IV («Últimas pruebas de la verdad de estos principios»), pp. 349-50.

31. Como se llama la segunda versión, en la p. 40.

32. *SN30*, II («Sobre la moral poética»), p. 191. El pasaje completo se repite en *SN44*, pág. 154; *O*, p. 650, § 515.

*universales, con la Inducción, que es una colección de particulares que componen un género. Así, de la plaza de Atenas surgieron tales Principios de Metafísica, de Lógica y de Moral*³³.

Esta exposición retorna en la versión final de la obra, con una confirmación de la trama conceptual y retórica esencial de la argumentación, aunque no sin algunas modificaciones no irrelevantes. En las grandes asambleas de las repúblicas populares –esto se confirma fundamentalmente– se tiene la consecución de lo universal, primero en la producción de leyes y solamente después en la filosofía y, paradigmáticamente, en la plaza de Atenas encontramos la génesis del «héroe filosófico», hacia cuya figura se representa el cambio de acentos en este tratamiento del heroísmo, configurado en la *SN30*. «Pero llegados los tiempos humanos de las Repúblicas populares, se comenzó en las grandes asambleas a reconocer el intelecto», etc. Así, se reafirma análogamente la visión, aclarada en la *SN30* en comparación con la *SN25*, de que lo universal alcanzado en las leyes, en los espacios públicos de las ciudades, no deriva su «desapasionamiento» de situarse fuera del horizonte de la utilidad, sino de trasvalorar los apasionados intereses particulares de los individuos en la común «igual utilidad».

Este no es el lugar para examinar detalladamente modificaciones que intervienen sobre la materia en las páginas correspondientes de la última versión de la obra. Es suficiente reclamar, entre ellas, en primer lugar, una presentación ordenada en el plano de la sucesión cronológica de los aportes a la conquista filosófica de lo universal por parte de Sócrates, Platón y Aristóteles. En segundo lugar, cabe destacar la transición de la presentación epistemológica de la tesis de la sucesión entre la práctica de la universalidad de la ley y la meditación filosófica sobre lo universal, desde un plano en cierta medida conjetural («es razonable») a un plano de absoluta necesidad. «Ahora bien, dado que las Leyes ciertamente fueron primero, los Filósofos después de ellas, es necesario que Sócrates, al observar que los ciudadanos atenienses, al promulgar las leyes, se procuraban unir en una idea adecuada de una utilidad repartida, común a todos». En tercer lugar, quizá sea posible observar aquí una cierta contención en la celebración del carácter casi divino del dominio de las

33. *SN30, CMA3*, p. 499; luego *SN44* («Corolario. El derecho romano antiguo»), p. 320 (*O*, §1043, p. 929): «De donde se concluye que de la plaza de Atenas surgieron tales Principios de la Metafísica...».

pasiones alcanzado por el héroe filosófico, tal como se expresa, como se ha visto, anteriormente en la *SN30*, pero retomada aún en la *SN44*.

Ciertamente, de todos modos, es propio de dicho «Héroe Filosófico» que comande las pasiones con placer; de ahí que Aristóteles entonces, divinamente, nos dejó definida la buena ley, que es una voluntad exenta de pasiones, es decir, voluntad de Héroe»³⁴. En la «mente heroica» vigente en las asambleas públicas de las repúblicas populares, en las que en los tiempos humanos se deliberan leyes improntadas en la universalidad de la utilidad común, y en el «héroe filosófico», que de tal práctica deriva, que conduce a nivel especulativo a la conquista de lo universal, hay, especialmente a partir de la *Scienza nuova* de 1725, un dominio sobre las pasiones, posible gracias al origen divino de esta mente, y que logra, en tales tiempos, el máximo retorno permitido al carácter divino de la «naturaleza integra» del hombre, anterior a la Caída, de la que partió en gran medida el discurso desarrollado en el *Diritto universale*.

La tesis de la original introducción en la *Scienza Nuova* de 1725 de la temática de la «mente heroica» como “mente política” activa en los espacios públicos de la ciudad libre, mente exenta de las pasiones y, por tanto, idónea para alcanzar la universalidad en la común utilidad de las leyes, y de presentarse, pues, en lo sucesivo, como “mente filosófica” en la conquista del tematizado universal abstracto, con el recurso a la figura del «héroe filosófico», ha estado aquí acompañada y verificada por un análisis sintético de los resultados de dicha temática en las dos versiones sucesivas de la obra.

Otros textos merecerían ser examinados con este propósito: sobre todo, por un lado, el *De mente heroica*, la oración inaugural de 1732, que presenta ante todo en su título, y después repetidamente en el texto, la expresión central de este trabajo; pero también los textos del *Diritto universale*, de los que no es posible prescindir para seguir el complejo de acontecimientos de la meditación viquiana en torno a la «sabiduría heroica», fijándose en las novedades, por determinar, del discurso sobre la materia presentado en 1725.

En otra ocasión se estudiarán tales textos, incluyendo el *De mente heroica*, retomando de manera más detallada el argumento aquí propuesto. Baste decir por ahora que la «*mens heroica*» de la que trata la oración inaugural recitada en 1732 obviamente no tiene nada que ver con la desarrollada en las

34. *Ivi*, p. 320; *O*, p. 928, §§ 1041-2.

asambleas de las repúblicas populares, sino que se refiere más bien a las cualidades de una «mente» conscientemente orientada hacia los fines y funciones de interés público de los saberes objeto de los estudios del auditorio de la institución académica a la que se dirige el discurso, institución de una monarquía moderna, a cuyas tareas debe saber colaborar la sabiduría-prudencia de una clase intelectual idónea.

Traducción del italiano por María José Rebollo Espinosa

LA CIENCIA NUEVA DE 1725 EN ALEMANIA

Jürgen Trabant
Universidad Libre de Berlín

RESUMEN: Este artículo examina la recepción temprana de la *Scienza Nuova* (1725) de Giambattista Vico en Alemania y su influencia en la posterior reestructuración de la obra. La primera edición se publicó sin mención destacada del autor y con una estructura que separaba ideas y lenguas. Tras su llegada a Leipzig, el editor Johann Burckhardt Mencke publicó una crítica severa que cuestionaba la racionalidad y relevancia del trabajo. Vico respondió en 1729 con las *Vindiciae*, defendiendo el papel central del *ingenium* como fuerza creativa y divina. En 1730, la segunda edición incorporó una reestructuración completa: los capítulos fueron fusionados, se introdujeron la *dipintura* y la *spiegazione*, y se consolidó el enfoque histórico-filosófico que caracteriza la obra. El análisis muestra que la recepción crítica alemana, aunque negativa, contribuyó indirectamente a la definición definitiva de la *Ciencia nueva*, ilustrando la interacción entre la filosofía del Sur y la tradición racional del Norte de Europa.

PALABRAS CLAVE: Giambattista Vico, *Scienza Nuova*, *ingenium*, filosofía alemana, racionalismo, Jürgen Trabant.

ABSTRACT: This article examines the early reception of Giambattista Vico's *Scienza Nuova* (1725) in Germany and its influence on the subsequent restructuring of the work. The first edition was published without prominent mention of the author and featured a structure separating ideas and languages. Upon reaching Leipzig, editor Johann Burckhardt Mencke published a severe critique, questioning the work's rationality and relevance. In 1729, Vico responded with the *Vindiciae*, defending the central role of *ingenium* as a creative and divine force. The 1730 second edition introduced a comprehensive reorganization: chapters were merged, the *dipintura* and *spiegazione* were added, and the historical-philosophical focus of the work was consolidated. This analysis demonstrates that the German critical reception, though negative, indirectly contributed to the final, world-renowned form of the *Scienza Nuova*, illustrating the interaction between Southern philosophy and the rationalist tradition of Northern Europe.

KEYWORDS: Giambattista Vico, *Scienza Nuova*, *ingenium*, German philosophy, rationalism, Jürgen Trabant.

El texto original en alemán fue presentado como conferencia el 17 de octubre de 2025 en el evento «300 años de la *Scienza Nuova* de Giambattista Vico», celebrado en la Academia de Ciencias de Berlín-Brandeburgo.

Recibido: 20/11/2025. Aceptado: 1/12/2025.

© *Cuadernos sobre Vico* 39 (2025)

[163]

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

© Jürgen Trabant – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2025.i39.09>

© de la traducción: Marta González Ortégón & Manuel Barrios Casares

Damas y caballeros,

En las presentes circunstancias, me gustaría añadir algunas observaciones a propósito de la perspicaz conferencia de Peter König sobre «La práctica universal suprema de la filosofía divina»¹, observaciones relativas a la historia externa de la primera edición de la *Ciencia Nueva*² y, más concretamente, a su destino en Alemania. Este episodio de la relación de Vico con el norte de Europa me parece importante e interesante, porque la recepción contemporánea de su obra en Alemania influyó –presumiblemente de forma decisiva– en el desarrollo posterior de la ciencia nueva.

Según la opinión de Giovanni Chiajese («son perciò di parere, esser degno della pubblica luce»), impresa en la última página de la *Scienza Nuova* de 1725, Vico recibió el imprimátur final para su *Ciencia Nueva* el 18 de octubre de 1725. Los responsables de este trámite fueron Mazzacara, Ulloa, Álvarez, Giovene, Pisacane y Solanes. La obra se imprimió inmediatamente después, por lo que hoy podemos celebrar el 300º aniversario de esta nueva ciencia.

La portada de la edición de 1725 de la *Ciencia Nueva* resulta curiosa, porque en ella no figura el nombre del autor. En su lugar, aparece en grandes letras el nombre del cardenal de quien Vico esperaba una subvención para los gastos de impresión. A la postre, Lorenzo Corsini, el cardenal en cuestión (y, posteriormente, papa Clemente XII) no concedió la subvención prometida, por lo que el pobre Vico tuvo que financiar la impresión él mismo. El nombre del autor aparece en letras diminutas únicamente al pie de la última página (A 4) de la carta-dedicatoria al cardenal, y luego, bien escondido, en la segunda página de la extensa dedicatoria a las Academias europeas: «Alle Accademie dell'Europa». Esta dedicatoria de dos páginas consta de una sola frase, cuyo autor, Vico, aparece poco antes del final. En ella, la nueva obra se presenta a las Academias de Europa con gran reverencia: «A las Academias de Europa... estos principios de otro sistema... Giambattista Vico... los dirige respetuosamente». Vico afirma en la dedicatoria que ha desarrollado un nuevo sistema del derecho natural. También señala que escribió la obra en italiano. De manera que concluye diciendo que debe la finalización de esta obra a la lengua italiana: «En gratitud a la venerable lengua de Italia, sólo a la cual debe este escrito su débil ingenio».

1. Cf. también PETER KÖNIG, “Die höchste universelle Praxis der Göttlichen Philosophie”, Korrekturen am Vico-Bild, en *Archiv für Begriffsgeschichte* 66/1, 2024, pp. 125-136.

2. G.B. VICO, *Principj di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni*, Mosca, Nápoles 1725.

La característica estructural decisiva de la composición de la *Scienza Nuova* de 1725 es la presentación de la nueva ciencia desde dos perspectivas diferentes: primero, en el capítulo 2, desde la perspectiva de las ideas (per l'idee), y luego, en el capítulo 3, desde la perspectiva de las lenguas (per la parte delle lingue).

Este pequeño libro, bellamente impreso, pero no por ello menos diminuto, llegó también a Leipzig, donde fue a parar a manos de Johann Burckhardt Mencke, editor de las *Acta Eruditorum*. Mencke escribió entonces un breve texto de apenas cien palabras para la que quizá fuera la revista académica más importante de Alemania, en el que condenaba sin piedad la obra de Vico.

Prodiit ibidem (Neapoli) liber cui tit. Principii d'una Scienza nuova 8°, cuius libri auctor, quamvis nomen suum eruditos celet, certiores tamen facti sumus per amicum quendam Italum esse eundem abbatem Neapolitanum cui nomen Vici sit. Agitavit auctor in isto libello novum iuris naturalis systema, seu figmentum potius, ex aliis longe quam hactenus sueverunt philosophi principiis deductum magisque ad ingenium pontificiae Ecclesiae accommodatum. Multo labore contra Grotii et Pufendorfii doctrinas et principia disputat; ingenio tamen magis indulget quam veritati; longaue coniecturarum mole sibi ipsi deficiens, ab ipsis Italis taedio magis quam applausu excipitur³.

Escribe Mencke que el autor oculta su nombre, por lo que tuvo que preguntarle a un amigo suyo en Italia de quién se trataba. Su amigo le dice que el autor es un clérigo napolitano, un *abbas Neapolitanus*, llamado Vico. Este tal Vico ha escrito una obra sobre derecho natural que se desvía de la investigación habitual del Norte (racional) y que resulta completamente absurda, un producto de la imaginación, un *figmentum*, que acaso encaja con el ingenio de la Iglesia católica y que ciertamente se corresponde más con el ingenio que con la verdad: *magis ingenio quam veritate*. Contiene conjeturas contradicto-

3. «Ahí (en Nápoles) se publicó, en formato de octavo, un libro titulado «*Principii d'una Scienza nuova*», cuyo autor, aunque su nombre se oculta al erudito, se nos ha confirmado, gracias a un amigo italiano, que se trata del mismo abad napolitano, llamado Vico. En este libro, el autor propone un nuevo sistema de derecho natural, o más bien una fabulación, derivada de principios muy diferentes a los utilizados hasta ahora por los filósofos, y más bien adaptado al ingenio de la Iglesia pontificia. Argumenta con mucho esfuerzo contra las doctrinas y principios de Grocio y Pufendorf; sin embargo, se deja llevar más por la genialidad que por la verdad; y, al fallar en la larga masa de conjeturas, ha sido recibido por los propios italianos con más tedio que aplauso» (Citado en G.B. VICO, *Vici Vindiciae. Ioh. Baptistae Vici Notae in Acta Eruditorum Lipsiensia*, en ID., *Varia*, edición de Gian Galeazzo Visconti, Guida, Nápoles 1996, pp. 36-109, p. 42).

rias, e incluso entre los lectores en Italia la obra suscita más repudio que aprobación: *taedium magis quam applausus*.

Este sucinto texto, con el que el influyente autor alemán responde a la hermosa dedicatoria italiana, resulta extraordinariamente ofensivo tanto por su brevedad como por su tono. Evidentemente, el crítico ni siquiera se molestó en abrir el libro para averiguar el nombre del autor. Quizás ni siquiera llegó a tenerlo en sus manos, ya que su formato no es en octavo, sino en duodécimo. La breve reseña también revela que el crítico desconoce el italiano y, aun así, con arrogancia, hace afirmaciones categóricas sobre el libro. Es obvio que se trata de un erudito importante y poderoso que está desdeñando de modo imprudente a un autor al que considera insignificante.

La breve y maliciosa reseña apareció en Leipzig en 1727. Vico, sin embargo, no la vio hasta 1729. Como es natural, se sintió profundamente dolido. Al fin y al cabo, era la única respuesta europea al valioso aporte que había brindado a los eruditos europeos. Y este rechazo despiadado de su libro por parte de la Europa latina fue un duro golpe para el filósofo, quien acababa de sufrir otra derrota con esta misma obra. Vico había perdido la contienda por la cátedra de derecho en la Universidad de Nápoles en 1723. Esto lo sumió en una profunda depresión, sobre todo porque había presentado una importante obra jurídica en dos volúmenes, el *Diritto Universale*, como aval de su solicitud. En respuesta a esta derrota, Vico escribió su *Scienza Nuova*. En ella, extrajo las consecuencias del *Diritto Universale* y desarrolló estas consideraciones en su propia lengua. El autor fue, una vez más, profundamente humillado, no solo por la Universidad de Nápoles, sino también por los eruditos de Europa a quienes había dedicado su libro. Pero Vico no era de los que se rinden; era un luchador. Primero escribió un pequeño libro, el llamado *Vindiciae: Notae in Acta Eruditorum Lipsiensia*, que publicó en 1729⁴.

En esta breve obra, refuta palabra por palabra al crítico de Leipzig. Comienza afirmando que no es un clérigo, sino un padre de verdad, un hombre casado durante treinta años que ha tenido numerosos hijos con su esposa. Cinco de estos hijos aún viven (Vico tuvo un total de ocho hijos con su mujer⁵). Esta paternidad es algo extraordinariamente importante para él, porque,

4. G.B. VICO, *Vici Vindiciae Ioh. Baptistae Vici Notae in Acta Eruditorum Lipsiensia*, ID., *Varia*, edición de Gian Galeazzo Visconti, Guida, Nápoles 1996, pp. 36-109. Citaremos como *Vici vindiciae*.

5. «*Ego vero uxorem triginta abhinc annis duxi, quacumque concordii adhuc animo vivo et ex qua quinque filios habeo superstites*» (*Vici vindiciae*, p. 9).

en su concepción, los padres son creadores. Vico siempre interpretó su poder generativo, literalmente, como una fuerza creativa que da origen a algo nuevo. Su obra también es su hijo, «*meus genuinus partus*»⁶.

En sus *Vindiciae*, Vico escribe entonces las páginas filosóficamente tan significativas sobre el ingenio. El crítico había contrastado el ingenio, considerándolo una fuerza intelectual ridícula y vil, con la verdad (y la razón). Para él, el ingenio era, evidentemente, el espíritu no-racional de la Iglesia católica y el espíritu fantasioso de Vico. Sin embargo, en su breve teoría del ingenio, Vico lo describe como la fuerza intelectual más importante de la humanidad, la fuerza intelectual creativa que corresponde a la naturaleza divina del hombre: «Mas también ha sido demostrado por los filósofos que el ingenio es el padre divino de todos los inventos»⁷.

Pero Vico no se detiene en esta crítica de la crítica, en esta refutación de un insulto alemán malicioso, que, en realidad, ni siquiera merece llamarse crítica. En lugar de eso, tal como ya había hecho después de 1723, vuelve a aplicarse a la tarea y reescribe la obra criticada. Le da a la *Ciencia Nueva* una estructura completamente nueva. Así, en 1730 apareció la segunda edición, totalmente revisada. Las ideas principales de la nueva ciencia se conservaron en 1730, pero fueron completamente recompuestas, complementadas y ampliadas. Los dos capítulos principales de la *Ciencia Nueva* de 1725 se fusionaron. Vico abandonó la separación entre ideas y lenguaje, que había sido el rasgo estructural principal de esta primera versión de su libro. En su biografía, afirma que esta separación fue un error. Creó la nueva estructura, que apareció por primera vez en 1730 y se mantuvo sin cambios en la tercera edición de 1744. La segunda y la tercera edición presentaron la obra en la forma en que se dio a conocer en todo el mundo.

La innovación más llamativa e ingeniosa fue la colocación de la imagen al comienzo del texto: el conocido grabado del título de Vaccaro y Baldi, que Vico denominó «dipintura», en el que toda su filosofía se presentaba alegóricamente antes de las palabras. Esta imagen se interpretaba en una explicación, una «*spiegazione*», de casi cuarenta páginas impresas. *Dipintura e spiegazione*, como introducción a la nueva ciencia, hacen visible de un vistazo la filosofía de Vico y la iluminan lingüísticamente describiendo las figuras de la pintura con la máxima concentración.

6. «Verdaderamente mi hijo» (*Vici vindiciae*, p. 46).

7. «*Sed philosophis quoque probatur ingenium esse divinum omnium inventionum parentem*» (*Vici vindiciae*, p. 21)

La reestructuración consiste, además, en que, tras un esbozo de la historia universal, Vico presenta los principios generales de forma altamente abstracta en el primer libro. El segundo libro, sobre la sabiduría poética, sintetiza las ideas y los lenguajes que había presentado por separado en los dos capítulos principales de su primera obra. El tercer libro es un capítulo completamente nuevo sobre el descubrimiento del verdadero Homero. El cuarto libro presenta el curso del mundo (*corso*) en los diversos aspectos de la cultura y su desarrollo a lo largo de las tres edades que Vico postula para la historia universal. El quinto libro presenta reflexiones sobre la repetición del curso del tiempo, el *ricorso*. La obra concluye con la profética *Concisione dell'opera*. Los dos libros sobre *corso* y *ricorso* gozaron de especial popularidad entre los historiadores, quienes descubrieron en Vico a uno de los suyos, leyeron en ellos su historia universal y la difundieron a lo largo del siguiente siglo como su principal aportación. Los libros cuarto y quinto, relativamente breves, constituyen la base de la firme convicción de que Vico fue, ante todo, un filósofo de la historia. Esta visión parcial llevó posteriormente a la omisión de la «dipintura» y la «spiegazione» en algunas traducciones a otros idiomas, al considerarlas imágenes y símbolos poéticos superfluos.

Lo que he querido sugerir con estas breves observaciones es el hecho de que aquella breve e incisiva reseña proveniente de Alemania fue obviamente lo que impulsó a Vico a revisar su obra. En este sentido, podemos decir que Alemania «contribuyó» a la forma final y de renombre internacional de la *Ciencia Nueva* de nuestro filósofo. Sin embargo, en Alemania, la reseña de 1727 hizo prácticamente imposible, durante muchos años, la propuesta de Vico de un diálogo entre la filosofía racional de las «Academias de Europa» y su filosofía ingeniosa. No se puede filosofar con un *figmentum*, un producto de la imaginación.

Ni siquiera el famoso fortuito –y amistoso– encuentro del libro de Vico con el espíritu alemán, con Goethe, fue –contrariamente a lo que suele escribirse al respecto– un verdadero encuentro. En marzo de 1787, Gaetano Filangieri, amigo napolitano de Goethe y filósofo del derecho, le recomendó la obra de un «viejo escritor», Johann Baptista Vico. Los juristas italianos, escribe Goethe en su *Viaje a Italia*, preferían a Vico antes que a Montesquieu y valoraban su libro como un «santuario». Sin embargo, Goethe no llegó a leerlo; obtuvo, como él mismo escribe, una «visión general fugaz», y le pareció que «en él se hallaban premoniciones sibilinas del bien y la justicia que estaban por venir, o que debían venir, fundadas en profundas reflexiones sobre la tra-

dición y la vida». Y le pareció maravilloso «que un pueblo posea un patriarca así; para los alemanes, Hamann se convertirá algún día en un código similar». En lo referente a Hamann, el poeta se equivocaba; Hamann no se ha convertido en un código para los alemanes en la medida en que la obra de Vico lo ha sido para los italianos, quienes la consideran el documento fundacional de su filosofía. Es probable que Goethe también la ojeara con demasiada rapidez, ya que la obra de Vico sólo trata sobre lo que está por venir, con «premoniciones sibilinas», en sus páginas finales. Pero la obra, cuyo título Goethe ni siquiera menciona, aborda sin duda «consideraciones muy serias de la tradición». Tampoco sabemos qué edición de la *Scienza Nuova* tenía Goethe en sus manos en Nápoles en 1787, porque el actual catálogo electrónico de su biblioteca no registra ningún ejemplar de la obra.

Más tarde, sin embargo, los alemanes se dedicaron con ahínco al estudio de la *Scienza Nuova*. Tradujeron la edición de 1744 en varias ocasiones. La primera traducción a una lengua extranjera fue la del alemán de Wilhelm Ernst Weber en 1822 (sin la ilustración)⁸. Cien años después, apareció la traducción abreviada de Erich Auerbach, que dio a conocer a Vico en Alemania⁹. La traducción completa de Vittorio Hösle y Christoph Jermann no se publicó hasta 1990¹⁰. Pero Vico alcanzó fama mundial gracias a la traducción (parcial) al francés de Jules Michelet (sin la ilustración) de 1827¹¹.

Hoy se conmemora el 300º aniversario de la primera publicación de la *Scienza Nuova*, o, más precisamente, de la fecha de su imprimátur, el 18 de octubre de 1725. Mi traducción de este libro al alemán¹² –tras las traducciones al español, catalán e inglés– pretende, además de esclarecer aún más la filosofía de Vico, propiciar un encuentro, aunque tardío, entre la filosofía del norte de Europa y este ingenioso pensamiento del sur.

*Traducción del alemán por
Marta González Ortégón & Manuel Barrios Casares*

8. *Grundzüge einer Neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (trad. Wilhelm Ernst Weber), Brockhaus, Leipzig 1822.

9. *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (trad. Erich Auerbach), Allgemeine Verlagsanstalt, Múnich 1924.

10. *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker (Principi di una Scienza Nuova)*. 2 Bde. (trads. Vittorio Hösle y Christoph Jermann), Meiner, Hamburgo 1990.

11. JULES MICHELET, *Principes de la philosophie de l'histoire, traduits de la Scienza nuova de J.B. Vico* (1827), en ID., *Oeuvres complètes*, Bd. 1, Flammarion, París 1971, pp. 419-593.

12. *Die Erste Neue Wissenschaft (1725)* (Trad. Jürgen Trabant), Meiner, Hamburgo 2022.

EL DERECHO COMO ORIGEN DE LA HISTORIA IDEAL ETERNA INMUTABILIDAD Y UNIVERSALIDAD DEL DERECHO NATURAL EN LA *CIENCIA NUEVA* DE 1725

Francesco Valagussa
Università Vita-Salute San Raffaele

RESUMEN: El artículo muestra cómo la noción de historia ideal eterna nace de la reflexión viquiana sobre el papel que el derecho ha desempeñado en las diferentes comunidades humanas. Concretamente, inmutabilidad y universalidad son características que Vico atribuye primero al derecho natural y después al diseño de una historia ideal capaz de recoger el recorrido desarrollado por las diversas naciones. Al fondo de inmutabilidad y universalidad encontramos las necesidades humanas: nos referimos a aquella esfera de las necesidades que se ha instilado en todo individuo por la providencia divina, de manera que cada uno está inclinado a unirse entre ellos en sociedad. Esto explica la uniformidad de las costumbres y, por tanto, también la posibilidad de reglas comunes, difundidas entre todos los pueblos.

PALABRAS CLAVE: Vico, Historia ideal eterna, derecho natural, Providencia, uniformidad de las costumbres, Francesco Valagussa.

ABSTRACT: The article illustrates how the notion of eternal ideal history originates from Vico's reflection on the role played by law within the various communities. In particular, immutability and universality are characteristics that Vico attributes first to natural law and then to the design of an ideal history capable of bringing together the paths developed by different nations. At the core of immutability and universality we find human needs: we are referring to that sphere of needs that has been instilled in each individual by divine providence, so that individuals are driven to join together in society. This explains the uniformity of customs and therefore also the possibility of common rules, widespread among all peoples.

KEYWORDS: Vico, Ideal eternal history, natural law, Providence, uniformity of customs, F. Valagussa

Recibido: 30/6/2025. Aceptado: 2/8/2025.

© *Cuadernos sobre Vico* 39 (2025)

[171]

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

© Francesco Valagussa – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2025.i39.10>

© de la traducción: Jéssica Sánchez Espillaque

Dicha ciencia nos enseña cómo, ante las nuevas ocasiones de las necesidades o utilidades humanas, en diferentes costumbres, y, por lo tanto, en diferentes tiempos y estados, la mente del hombre sólo se ha ido desplegando sobre su primer fin de querer conservar su naturaleza¹.

La célebre idea de una Historia ideal eterna «sobre la cual discurra en el tiempo la historia de todas las naciones»² encuentra una formulación completa en el capítulo VIII del libro segundo de la *Scienza nuova* de 1725, aunque en realidad ya en el capítulo IV asistimos a una clamorosa anticipación suya mediante una fórmula muy diversa: «el derecho natural de gentes es un derecho eterno —escribe Vico— que discurre en el tiempo»³. La idea de una historia ideal eterna no puede más que ser entendida como rasgo literalmente providencial, que no concierne tanto a la asunción del dogma de la existencia de Dios, ni a la adhesión por parte de Vico a un cierto contenido de fe. Más bien, la providencia se configura como un principio literalmente arquitectónico⁴, y apunta a un criterio de concebibilidad de la propia historia⁵.

1. G. VICO, *Principj di una scienza nuova* [1725], en *La scienza nuova. Le tre edizioni*, a cargo de M. Sanna y V. Vitiello, Bompiani, Milán 2012, p. 67.

2. Ivi, p. 103.

3. Cfr. ivi, p. 75. Estas páginas están escritas con particular referencia a la perspectiva presentada recientemente en F. LOMONACO, 1725. *Per fare scienza nuova. Studia sull' "aspra Meditazione" di Giambattista Vico*, FrancoAngeli, Milán 2025, concretamente pp. 132-162, donde la noción de Providencia se une a la mente y a la idea del justo reconociendo «la moderna matriz antropológica de la religio en la existencia humana de los orígenes».

4. Cfr. por ejemplo, VICO, *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., p. 73 donde se habla explícitamente de una «divina arquitecta». La cuestión se corrobora en las líneas sucesivas, donde asistimos a la posición de un binomio decisivo en la dinámica de la *Scienza nuova*, es decir, la pareja «divina arquitecta» y «creadora del mundo de las naciones».

5. Sobre tal exigencia, concebida en realidad como principio epistemológico, como instancia de inteligibilidad del recorrido histórico, véase concretamente E. PACI, *Ingens sylva*, Bompiani, Milán 1994, p. 65: «Como para Kant, para Vico, para el más profundo y coherente pensamiento de Vico, Dios es la ley funcional del conocimiento». Y además ivi, p. 77: «las verdades lógicas son instrumentos de conocimiento, y éste es Dios como ley trascendental». Sobre esta misma línea se posiciona también V. VITIELLO, *Da Hegel a Vico. Logica - Storia - Natura. Ovvero: la difficile memoria del sacro*, en S. Otto y V. Vitiello, *Vico - Hegel. La memoria e il sacro*, Città del Sole, Nápoles 2001, p. 106.

1. “ERRORES” DEL DERECHO NATURAL

Más allá del antiteleologismo poco original, del que, por otra parte, está atestada toda la ciencia histórica, al menos en su actual posición disciplinar, pensar la historia significa poder “dar forma” al proceder de los acontecimientos. Esto no significa negar la heterogeneidad de los acontecimientos: le debemos a Vico la idea de una heterogénesis de los fines. Sin embargo, se debería subrayar claramente que se trata de una heterogénesis... de los fines: un punto de llegada que haga inteligible el recorrido permanece esencial a fin de que pueda encaminarse hacia una efectiva comprensión del acaecer. Tal exigencia se manifiesta en un primer momento en la idea –pero casi diríamos en la constatación de la presencia– de un derecho eterno. Por otra parte, para reforzar tal correspondencia, se podría señalar que tanto la historia ideal eterna como el derecho eterno están “ordenados” por la Providencia⁶.

El deslizamiento de la historia ideal eterna al derecho eterno brinda, sin embargo, la oportunidad de determinar con mayor precisión cuáles sean los preceptos de esta idealidad, que se configura en los términos de la inmutabilidad y de la universalidad⁷, sobre la cual discurren en el tiempo todas –y es oportuno subrayarlo– todas las naciones. En el texto de 1725 Vico afirma que la inmutabilidad del derecho natural es nada menos que el fundamento de la ciencia nueva⁸. Tres grandes errores han caracterizado la disertación sobre este derecho natural eterno en los “predecesores” de Vico, a partir de Grocio y Pufendorf⁹:

- En primer lugar, el derecho natural no se establece por máximas de filósofos y teólogos. Vico considera que se trata de un derecho «ordenado por la providencia divina»¹⁰, pero «que sea un derecho natural que mana de las costumbres de las naciones»¹¹, por lo tanto eterno “en todas” porque

6. Cfr. por ejemplo *ibidem*, donde se lee: «el derecho natural de gentes ordenado por la providencia». Un pasaje que puede fácilmente aproximarse al siguiente, cfr. *ivi*, p. 325: «una historia ideal descrita sobre la idea de la providencia». Pero se pueden encontrar otros tantos pasajes similares en la edición de 1725.

7. Cfr. *ivi*, p. 75: son términos que Vico atribuye a los jurisconsultos romanos. Véase también *ivi*, pp. 46, 50, 78.

8. Cfr. *ivi*, p. 46.

9. Sobre estos temas cfr. F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia, Roma 2018, concretamente pp. 151-179 y 281-292.

10. VICO, *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., p. 50.

11. *Ibidem*.

comenzó –en todas las naciones– a partir de las religiones: a medida que el derecho aclara algunos principios, que luego serán copiados por filósofos hasta convertirlos en máximas y principios de la “justicia eterna”.

- De esto se deriva el segundo error, esto es, pensar que las autoridades sostengan dicho derecho sobre la base de una ciencia que muestre la necesidad. Este derecho “universal y eterno” es «en todas las naciones uniforme, por más que ellas surgieran y empezaran en tiempos entre sí muy diferentes, dondequiera que se repitan las mismas ocasiones de las mismas necesidades humanas, apegado a las cuales encuentre él constantes, sus orígenes y sus desarrollos»¹².
- El tercero y último es el estado de abandono en el que se ha dejado la idea de que el derecho natural «pertenece a la conservación de cada pueblo»¹³, no a la conservación del género humano. Por supuesto, dado que aquel mismo derecho es “introducido privadamente en las ciudades”, fue motivo de conocimiento entre las distintas naciones, puesto que descubrieron tener un mismo sentido común¹⁴.

Se trata, bien mirado, del primer núcleo argumentativo del que, en las ediciones sucesivas, habría surgido el tema de la arrogancia de las naciones y de la arrogancia de los doctos, expresiones que, en efecto, no encontramos en la edición de 1725, pero que, sin embargo –al menos de forma implícita– están ya presentes y operantes en estas líneas.

2. INMUTABILIDAD Y UNIVERSALIDAD DEL DERECHO NATURAL

La cuestión de la inmutabilidad se confía –en el capítulo IV del segundo libro– a una visión *toto coelo* cristiana, en la cual las “simientes eternas de la verdad”, por las que se materializa el derecho natural, han sido sepultadas por el pecado en la naturaleza humana, de modo que «grado a grado desde la niñez del mundo, a medida que más y más se desplegara la mente humana su

12. Ivi, p. 51.

13. Ivi, p. 52. Esta conexión entre derecho natural y conservación de cada pueblo, entendido como núcleo aislado respecto a otros pueblos permite reconocer una afinidad específica entre Vico y Herder, como por lo demás ya ha sido perfectamente tematizado por E. AUERBACH, *Vico e il Volkgeist*, ahora en *S. Francesco Dante Vico ed altri saggi di filologia romanza*, tr. it. de V. Ruberl, De Donato, Bari 1970, pp. 102-114.

14. VICO, *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., p. 52.

verdadera naturaleza, gradualmente se desplegaron en máximas demostradas de justicia»¹⁵. La inmutabilidad de la verdad, por lo tanto, no coincide con su estatismo: la inmutabilidad necesita literalmente del desarrollo temporal para manifestarse –o tal vez se podría decir incluso: para “revelarse”. Si se toman los tres modos de dominio en la historia –el concedido por Júpiter con los auspicios, el que depende de la solemne entrega del nudo, y finalmente el celebrado con la cesión directa–, precisamente de la diferencia entre ellos se desprende su insistencia en el mismo fundamento eterno: no se llega a ser dueño de una cosa ajena sin la voluntad “de su señor”¹⁶.

La palabra central en la que se condensa toda la sección es “refinamiento”¹⁷: los hombres “de deformadas fuerzas” van refinándose: de la escurpulosidad de las supersticiones, de la solemnidad de los actos legítimos, de las angustias de las palabras, de la corpulencia y sólo así llegan a la “sustancia humana”, esto es, a la “conciencia”. En definitiva, la verdadera gran “evolución” consiste en la superación del derecho del más fuerte, donde aún se consideran existentes diversas “especies de hombres”, y donde el noble no pacta con el débil, hacia una concepción en la que los hombres se reconocen todos iguales “en naturaleza razonable”, donde los derechos de todos son equiparados.

En suma, si en sus orígenes el derecho natural eterno se manifiesta como derecho de gentes heroicas¹⁸, más explícitamente aún como derecho de la guerra, donde razón y victoria terminan coincidiendo¹⁹, progresivamente la historia revela la naturaleza razonable, entendida como un “despliegue de la mente”, del que surge una igualdad que se configura como derecho de las gentes

15. Ivi, p. 75. Sobre este tema cfr. S.R. Luft, *A Genetic Interpretation of Divine Providence in Vico's New Science*, «Journal of the History of Philosophy», 20, 2 (1982), pp. 151-169.

16. Cfr. VICO, *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., p. 76.

17. Cfr. *ibidem*.

18. Cfr. *ibidem*. Pero se podrían añadir otros ejemplos. Cfr. por ejemplo ivi, p. 189: «Y sí, por ley eterna de la providencia, se utiliza el derecho natural de gentes heroicas, por el cual no hay igualdad de razón entre débiles y fuertes».

19. Cfr. p. 76. El ejemplo emblemático que ofrece Vico es el de la relación entre Aquiles y Héctor, aunque precisamente en el diálogo entre Aquiles y Príamo, cuando llega al campamento griego para reclamar el cuerpo de su hijo, podríamos encontrar el inicio de una superación del derecho de la guerra, en vista de un derecho del género humano, donde los dos discuten aunque pertenezcan a niveles diferentes: el vencedor y el vencido comparten la misma especie de humanidad, eliminando la pertenencia a “especies diferentes”.

humanas²⁰: las gentes ya no están “diversificadas en las especies”, no pertenecen a niveles distintos, sino que están, por así decir, “unidos” en la misma especie, en la gran ciudad del mundo²¹.

La universalidad, por lo tanto, surge casi inevitablemente a partir de esta inmutabilidad del derecho eterno: se podría ver en estas dos propiedades una suerte de reciprocidad. La inmutabilidad implica justamente la consecución, siempre y en cualquier caso, de aquel derecho de gentes –y en este derecho de gentes, igual para todos, consiste su universalidad. Por consiguiente, el derecho eterno es *immutable* porque apunta siempre hacia la realización de una legalidad que tenga alcance universal; y, a la inversa, es *universal* en tanto que confirma, al término del desarrollo, la inmutabilidad del recorrido –el que nace del derecho monástico del individuo, que luego se afirma como fuerte y en torno al cual se consolida la familia, así como en torno a las familias fuertes se consolidan las ciudades y en torno a estas las naciones y, al fin, la comunidad del género humano. Pero si quisiéramos recorrer el camino podríamos evidenciar el paso del derecho de gentes mayores (que es el derecho de la guerra) al derecho de gentes menores (o sea, el derecho civil)²². La declinación “institucional” no es en absoluto una variación sobre el tema, sino que constituye el verdadero sentido de la investigación viquiana:

Los principios eternos de la naturaleza de los Estados y de las eternas propiedades de las cosas civiles, las cuales si el lector, combinándolos, los une, hallará de tal modo descritas las leyes naturales de una república eterna, que varía en el tiempo en los diversos lugares²³.

20. Esta sugerencia aparece continuamente en la *Scienza nuova* de 1725. Cfr. por ejemplo, también las pp. 157-158: «Deberán estimar los hombres derecho eterno y de los hombres propio, como pertenecientes a la misma especie, la igual comunicación entre ellos de las razones de la utilidad, sobre la propia reflexión de que los débiles desean las leyes y los poderosos no quieren a otros parejos a ellos. Que tal es el derecho de las gentes humanas, que, adelantándose a su tiempo, Ulpiano, al querer definirle, con peso de palabras llama “*ius gentium humanarum*”».

21. Cfr. *ivi*, p. 80. En otro lugar, al inicio del libro IV –cfr. *ivi*, p. 271– Vico hablará precisamente de «gran ciudad del género humano».

22. Vico es muy claro sobre este paralelismo entre derecho de gentes menores y derecho civil. Cfr. *ivi*, p. 80: «Después de lo cual, unidas las casas o tribus en ciudad, el derecho natural de gentes mayores se erigió un derecho natural de gentes menores, o sea, de los pueblos privadamente alrededor de las necesidades o utilidades civiles de cada ciudad: que debe ser el derecho natural civil, por uniformidad de causas nacido común en cada tiempo, en cada parte del mundo».

23. *Ivi*, p. 325. Esto aparece en el texto de 1725 como el segundo de los “descubrimientos generales”, que sigue inmediatamente y, en un cierto sentido, completa y acaba en el descubrimiento fundamental de la historia ideal eterna sobre la que discurren en el tiempo las naciones.

La reciprocidad entre inmutabilidad y universalidad permite concebir la viquiana como una ciencia auténticamente nueva, profundamente enraizada en la idea del derecho. Concretamente, «la jurisprudencia del derecho natural de las naciones se considera una ciencia de la mente del hombre en soledad (como el hombre de Grocio y de Pufendorf, pero tomado por nosotros con católico sentir, como se ha dicho antes) que quiera la salvación de su naturaleza»²⁴. Y dicha salvación se obtiene solamente agrandando, por así decir, el círculo de las relaciones: semejante ensanche permite constatar, precisamente, la inmutabilidad y la universalidad del derecho.

En estas páginas podemos apreciar cómo, en realidad, aquel refinamiento del que habíamos partido siempre ha tenido como objetivo una ampliación progresiva de los “nexos de civilización”²⁵. El eje central de toda la estrategia es la conservación privada, muy privada de la vida, o sea, esa salvación que exclusivamente se puede ganar si dicha salvación se comparte en una conservación que va involucrando a la humanidad como tal.

Dicha ciencia instruya como, a las nuevas ocasiones de las necesidades o utilidades humanas, con variación de costumbres, y, por ende, descubriendo por varios tiempos y varios estados la mente del hombre sólo gradualmente desplegándose sobre aquel fin primero de querer conservar su naturaleza: primero con la conservación de las familias, después con la conservación de las ciudades, a continuación con la conservación de las naciones, y finalmente con la conservación de todo el género humano²⁶.

24. Ivi, p. 67.

25. No es necesario insistir aquí en el énfasis que pone Vico constantemente en la relación entre ley, nexo y nudo. Cfr. por ejemplo ivi, pp. 75, 140, donde se habla del “derecho del nudo de la cultura”, y a continuación del “derecho del nudo del dominio bonitario”, del nudo del derecho óptimo. Además, en p. 142, Vico nos habla de la “disputa del nudo”, y del nudo ordenado por Rómulo. Pero se podrían citar otros ejemplos en este caso, incluso quedando al dictado de la primera edición de 1725.

26. Ivi, p. 67. Es importante subrayar, desde este punto de vista, recuperando las palabras presentes en P. CRISTOFOLINI, *Sono saggi gli eroi di Vico?*, ahora en *Il “coraggio della scoperta”*. *Scritti tra filologia e filosofia*, a cargo de M. Sanna, ETS, Pisa 2023, p. 123-130, concretamente p. 123, cómo «en la *Scienza nuova* de 1725 no encuentra aún cabida esa disertación de la “sabiduría poética” que en las dos versiones de 1730 y de 1744 se esparce, como todo lector sabe, por todo el segundo libro». Dicho subrayado resulta decisivo desde el momento en que en la primera edición no aparece todavía esa suerte de “aparato exegético” relativo al papel y a la naturaleza de la poesía que después dominará las ediciones sucesivas. Vico se encomienda aquí a la simple

Esta referencia a las necesidades o utilidades humanas se convierte, por lo tanto, en el primer factor unificador, capaz de desencadenar todo el proceso de la historia. Más aún, la así llamada “ciencia nueva” se basa precisamente en el estudio del desarrollo de la humanidad: dicho desarrollo, por otra parte, es posible, justamente, por “algo” que deberá, de alguna manera, presuponerse para favorecer una cierta forma de *commensurabilidad* entre hombres, familias, ciudades y naciones. Debiendo estimular el refinamiento, debiendo favorecer aquella conservación que sólo será posible a través de una compartición siempre cada vez más amplia, la Providencia ha instilado en cada hombre particular unas necesidades y unas utilidades que operan en todos en cuanto *ab imis* unificadores. «Dicha ciencia instruya como, a las nuevas ocasiones de las necesidades o utilidades humanas, con variación de costumbres, y, por ende, descubriendo por varios tiempos y varios estados la mente del hombre sólo gradualmente desplegándose sobre aquel fin primero de querer conservar su naturaleza»²⁷.

3. DICTADOS DE LAS NECESIDADES O UTILIDADES HUMANAS

A pesar de su dependencia de la corriente platónica, Vico parece haber efectuado, en este nivel, una sorprendente inversión de los términos. El filósofo napolitano ha intuido cómo la compartición no pudiese haber nacido desde lo alto, desde la presencia de una religión común, entendida como verdadero proyecto divino: todas estas figuras terminan por agotarse en la presuposición de un ser, de un principio, de una sustancia que esté, por decirlo así, “en la base”²⁸ de toda historia –volviéndose, de hecho, el desarrollo previsible, y, por lo tanto, quizás también poco interesante, puesto que está ya encadenado a la confirmación de un diseño ya proyectado.

comunidad de necesidad y utilidad: coge un punto decisivo y deja que de él se desarrolle la “natural” comunidad, como efecto de un desarrollo histórico lleno de variaciones, pero que, en definitiva, converge hacia un único resultado.

27. VICO, *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., p. 67.

28. Una base que nos haría volver a la hipótesis de una sustancia que sirva de fundamento, respecto a la cual todo lo que sucede en la historia sería mero accidente, o, en cualquier caso, un episodio firmemente instalado sobre una plataforma ya asegurada. Precisamente este axioma es cuestionado por Vico, autor central también para comprender el reciente ensayo de M. Papini, *Conatività barocca / Conatività vichiana*, a cargo de A. Montefameglio, Inschibboleth, Roma 2025.

Aquí encontramos la inversión: en la *Scienza nuova* de 1725, aunque esto podría extenderse hasta incluir las ediciones sucesivas de 1730 y de 1744, no hay rastro de un “proyecto temático” o de un “diseño determinado”. El “plan de la Providencia”, si se puede hablar de plan, nunca implica su participación activa en la historia²⁹: la Providencia resulta clamorosamente ausente; su labor, en realidad, se reduce a haber instilado desde siempre unas necesidades o utilidades que son las mismas en todos los “hombres” o, mejor dicho, en todos los bestioni. Así es que los “hombres”, en rigor, no existen: nos *convertimos* en hombres, nos hacemos hombres –abandonando las supersticiones, refinando las costumbres, poniendo en marcha las instituciones– precisamente a partir de la compartición de aquellas “exigencias comunes” que, por sí solas, hacen posible la concepción de un recorrido histórico capaz de operar sobre un doble registro, ya que se revela al mismo tiempo mental e institucional.

Las necesidades y utilidades “humanas” son las mismas –«uniformemente comunes a todas las naturalezas particulares de los hombres»³⁰– pero implantadas en épocas diferentes, en costumbres diversas y, sobre todo, en estados de la mente diferentes entre sí, «según la diversidad de sus lugares, cielos y, por lo tanto, naturalezas y costumbres»³¹. A pesar de que este mismo eje uniforme se haya declinado según lenguas, costumbres e instituciones diferentes, las diversas naciones van progresivamente estrechando relaciones entre ellas cada vez más frecuentes, “por causas de guerras, alianzas y comercios”³²: de tales contactos, de diversa naturaleza, incluso de violento contraste, nace el derecho natural del género humano en cuanto que es capaz de recurrir a ideas que, en realidad, se hallan uniformes en todas las naciones. Aquí ciertamente se recupera la

29. Sobre este tema cfr. F. VALAGUSSA, *Lo sguardo di Vico. Vero certo vero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2024, concretamente pp. 47-48.

30. VICO, *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., p. 74.

31. Ivi, p. 267.

32. Ivi, p. 88. Aquí sería “necesario” volver a la que, por decirlo así, podríamos llamar la “base material” de alguna manera presupuesta, pero también tácita, y no obstante operante en el *opus viquiano*: nos referimos, sobre todo, a Lucrecio –como ya ha puesto de relieve E. PACI, *Ingens sylva*, cit., p. 44, pero también M. Lollini–, a Hobbes, cuyo vínculo con Vico, por decirlo así “en positivo” ya ha sido resaltado por R. FRANCINI, *Hobbes: il «quinto Autore» di Vico*, en «Criterio» VI (1984), pp. 241-257, y al propio Spinoza –el influjo del *Tractatus* spinoziano, concretamente a través de la idea de “multitud” ya ha sido destacada por P. CRISTOFOLINI, *Il sostrato materiale delle idee*, ahora en *Il “coraggio della scoperta”*, cit., pp. 17-24.

raíz platónica, el sentido de la unidad, pero, por decirlo así, “cuesta abajo” de todo el desarrollo histórico, sin ninguna presuposición “cuesta arriba”: «Por todo ello el principio del derecho natural es la justicia una, o sea, la unidad de las ideas del género humano alrededor de las utilidades o necesidades comunes a toda la naturaleza humana»³³. De hecho, la uniformidad presupuesta es del todo “muda”, yace inexpressada y enterrada: solamente a través del correr del tiempo dichos contenidos van determinándose, adquiriendo el propio valor específico, delineando un horizonte del derecho compartido³⁴.

Estas necesidades o utilidades humanas deberán rastrearse “en los tiempos de las cosas oscuras y fabulosas”, «dentro de nuestra mente humana»³⁵ y en «ciertos comienzos de las costumbres de esas naciones»³⁶. Tales necesidades y utilidades son, además, representadas con precisión por Vico, según una secuencia cronológica que, una vez más, se presenta mediante fórmulas capaces de unir un significado mental y uno institucional.

Primero, por una absoluta necesidad de ganarse la vida; segundo, por una insuperable dificultad de poderla sustentar; tercero, por una gran codicia de enriquecerse con tráfico; cuarto, por una gran ambición de conservar las adquisiciones³⁷.

Así pues, de estas necesidades y utilidades surgen las religiones, se cultiva la astronomía, hasta el surgimiento de la «historia civil de las invenciones de las ciencias, de las disciplinas y de las artes»³⁸: estas formas de civilización se arraigan, precisamente, en la compartición de estas exigencias, de estas necesidades que son ocasión de comunidad, de colaboración en el curso de los tiempos³⁹ y,

33. VICO, *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., p. 88.

34. Siempre en el terreno de los “fundamentos materiales” del trabajo viquiano, cfr. P. GIRARD, *La tradizione epicurea e lucreziana nella filosofia di Giambattista Vico*, en «Quaderni materialisti» V (2006), pp. 161-182. Aunque, naturalmente, la noción de ideal se contrapone a la visión epicúrea y lucreciana, creemos que recurrir a estas dos “fuentes” es fundamental para dar cuerpo a la obra del herrero de las naciones, sin imaginárselo como un mantenedor movido, por decirlo así, *a priori* por la acción arquitectónica providencial.

35. VICO, *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., p. 169.

36. *Ibidem*.

37. *Ivi*, p. 177.

38. *Ivi*, p. 186.

39. Una contribución clave, a propósito de esta evolución de la idea en el curso del tiempo, nos la ofrece A.R. CAPONIGRI, *Time and Idea. The Theory of History in Giambattista Vico*, London,

por lo tanto, de edificación de la estructura socio-política de cada colectividad, que sólo a la luz de esta “labor común” podrá y deberá ser definida auténticamente humana. En último término, de estas necesidades o utilidades humanas surge también el clamoroso «descubrimiento de los caracteres poéticos»⁴⁰ —ese descubrimiento confiado al capítulo VII del libro tercero que, en realidad, sólo terminará por encontrar plena manifestación en las ediciones sucesivas de la *Scienza nuova* mediante el “descubrimiento del verdadero Homero”.

4. UNIFORMIDAD

La referencia al descubrimiento de los caracteres poéticos encuentra ya, en realidad, una profundización al término de la edición de 1725: el capítulo IX del libro quinto está dedicado, de hecho, a la uniformidad de la edad de los héroes entre las antiguas naciones. Precisamente porque las fábulas surgen de las mismas “necesidades o utilidades humanas”, a pesar de la heterogeneidad de las ocasiones, de los lugares, de las lenguas, también en lo que respecta a los héroes podemos hablar de una «marcha uniforme entre las naciones antiguas»⁴¹. Dentro de los matices presentes en cada comunidad, más allá de las diferentes declinaciones nacionales «por todas estas antiguas naciones corre el heroísmo con las mismas propiedades»⁴²: todas las naciones tienen sus Hércules, si bien llamados de manera diferente, involucrados en aventuras y empresas que nunca coinciden perfectamente entre sí, pero que, de alguna manera, todas convergen hacia la construcción de un derecho eterno de gentes.

De esa originaria uniformidad, que, sin embargo, sólo puede revelarse históricamente, en el curso de su desarrollo, también se originan los proyectos viquianos relacionados con el intento de recuperación de un diccionario

Routledge, 1953; tr. it. *Tempo e idea: la teoria della storia in Giambattista Vico*, tr. it. de G. Gava, Bologna, Pàtron, 1969.

40. VICO, *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., p. 199. Sobre este descubrimiento decisivo de Vico, que coincide después con el de los universales fantásticos, cfr. D.P. VERENE e I. BERLIN, *Vico's Philosophy of Imagination*, «Social Reserch», 43, 3 (1976), pp. 410-433, en particular pp. 412-417, que, entre otras cosas, el propio Verene vincula estrechamente al problema de una historia ideal eterna dentro de la *Scienza nuova*.

41. VICO, *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., p. 305. Una vez expuesta esta descripción, véase la tesis presente en P. PIOVANI, *Ex legislatione philosophia*, «Filosofia», XI (1960), 2, p. 237: «el proceso de universalización es, por tanto, también, un proceso totalmente histórico».

42. VICO, *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., p. 305.

etimológico universal, por un lado, y del sentido común, por el otro. La idea del diccionario de términos mentales comunes a todas las naciones se aborda en el capítulo XLI, al final del libro tercero. Mientras que la noción de sentido común⁴³ campa en el texto, desde la primera página:

Todas las religiones echaron sus raíces en aquel deseo que todos los hombres tienen naturalmente de vivir eternamente; ese deseo común de la naturaleza humana nace de un sentido común, escondido en lo más profundo de la mente humana, de que las almas humanas son inmortales⁴⁴.

Este sentido se encuentra común entre las naciones, y ésta es una aclaración de suma importancia, «sin que una supiese nada de la otra»⁴⁵. Esta comunidad, literalmente *verificada*⁴⁶ en el curso de la historia, mediante la confrontación constante –más o menos violenta– entre naciones, permite ya entender, o más bien reconocer, dichas “leyes” como dictadas por la providencia⁴⁷. Creo que en este contexto Vico utiliza el término “dictar” para referirse a todo el campo semántico que tiene que ver con la raíz indoeuropea “deik”⁴⁸, es decir, δείκνυμι (en el sentido del puro mostrarse), δίκη (justicia), pero también δείγμα (a medio camino entre ejemplo y demostración), por no hablar del latino “dicere”, “dicare”, “digitus”, y, por lo tanto, también “index” y “vindex” (compuesto por *vim-dicere*) e incluso la misma *Dichtung*.

También en este caso, no hay ninguna referencia a una proyectualidad divina *a priori*, se trata más bien de elevarse «a contemplar el sentido común del género humano como una cierta mente humana de las naciones, para conducirla a Dios como eterna providencia, que sería la práctica más universal de la divina filosofía»⁴⁹. Esta contemplación no llega como un dogma, sino como

43. Sobre el tema del sentido común en Vico ha vuelto, recientemente, con una profundidad poco común, G. PATELLA, *Ingegno Vico. Saggi estetici*, ETS, Pisa 2022, concretamente pp. 87-105, tratando incluso de conectar la noción de sentido común, por un lado, al *bon sens* y, por otro, a la disertación kantiana del *sensus communis* tal y como se articula en la *Crítica del juicio* de Kant.

44. VICO, *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., p. 43.

45. Ivi, p. 52.

46. Entendemos este término según la concepción viquiana clásica, por la que existe una convertibilidad entre factualidad y verdad.

47. Cfr. ivi, p. 52.

48. Sobre todas estas conexiones sobre el plano etimológico véase A. WALDE, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, a cargo de J. Pokorny, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1930, vol. I, concretamente pp. 188-189.

49. VICO, *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., p. 66.

una constatación, plausible solamente a causa de aquella única luz que “centellea” en la larga y densa noche de tinieblas: «Que el mundo de las naciones gentiles ha sido ciertamente creado por los hombres»⁵⁰.

Es interesante apuntar cómo presenta Vico esta “única verdad”: «Ante tal inmenso océano de dudas, aparece esta pequeña tierra donde se puede apoyar el pie: que sus principios deben encontrarse en la naturaleza de nuestra mente humana y en la fuerza de nuestro entendimiento»⁵¹. Quizás nunca como en estas palabras aparece la clara contraposición respecto al proyecto cartesiano: no el *cogito*, sino exactamente la posibilidad de encontrar en la mente los principios mismos del entendimiento.

5. LA INDIVISIBILIDAD DE LOS DERECHOS

Un ejemplo paradigmático de “idealidad eterna” —más allá de cualquier *cogito*, pero sin renunciar al intento de reconocer un sujeto trascendental— es, sin duda, la articulación de la jurisprudencia en su desarrollo histórico: la noción de uniformidad del derecho sobre la cual discurren en el tiempo las naciones se va precisando progresivamente en las últimas páginas de la obra en la forma de una auténtica “conjura”. La ocasión, una vez más, se refiere a la gestión de los dominios. Después de haber resumido el recorrido a través de las tres edades, Vico reconoce la inmutabilidad y la universalidad: «El principio, progreso y fin del derecho natural de gentes, con una uniformidad siempre continua entre las naciones, para finalmente entenderse como el derecho natural de los filósofos, que es eterno en su idea y conspira con el derecho natural de gentes cristianas»⁵². En otras palabras, el desarrollo histórico del derecho eterno de gentes —cuya evolución se ha manifestado de la manera más nítida a través del camino de la jurisprudencia romana— viene a coincidir, por un lado, con las formas platónicas y, por el otro, con el contenido de la religión cristiana.

50. Cfr. *ibidem*.

51. *Ibidem*.

52. *Ivi*, p. 313. Naturalmente, sería ingenuo leer estas tesis como todo un descubrimiento en la *Scienza nuova*. Por el contrario, se trata del fruto de una larga reflexión sobre el estatuto del derecho, con especial atención a la jurisprudencia romana, como se desprende de F. LOMONACO, *Filosofia, diritto e storia prima della Scienza nuova*, en 1725. *Per fare scienza nuova*, cit., pp. 77-113.

Esta tríada (Roma, Platón y el Cristianismo) ofrecen articulaciones jurídicas efectivamente superponibles: de tal prodigiosa uniformidad, rastreada por Vico en épocas y culturas tan diversas, emerge la idealidad del derecho, confirmando la presencia de “dictados providenciales” en la historia. Aquí nos detendremos en un solo ejemplo, en cualquier caso paradigmático, que retoma muchas veces en las diversas ediciones de la *Scienza nuova*⁵³. Refiriéndose a la *División de las cosas*, pero reproduciendo sustancialmente una argumentación ciceroniana, Vico escribe cuanto sigue:

Todas las cosas, unas son corpóreas, otras incorpóreas, y que las corpóreas están sujetas a los sentidos y se tocan, las incorpóreas se entienden y, como los juriconsultos dicen, «*in intellectu iuris consistunt*»; y asignan a las razones esa eterna propiedad de ser indivisibles, propiedad que, en absoluto, puede ser de los cuerpos, porque la primera propiedad de los cuerpos, de donde resulta la extensión, es la divisibilidad de las partes. Que es lo que anteriormente dijimos: la sola filosofía platónica coincide con la jurisprudencia última romana⁵⁴.

Es difícil sobrevalorar el peso de una afirmación semejante⁵⁵: como ya había entendido perfectamente Piovani, en su artículo de 1960, el proyecto de hallar un “diseño” que no partiese de la metafísica, sino que más bien germi-nase desde abajo. Un proyecto que, a decir verdad, se esboza ya en la estancia en Vatolla: «y con la densa lección de oradores, de historiadores y de poetas deleitaba el ingenio al observar entre cosas muy lejanas nudos que, por alguna razón común, las apretaban juntas, que son las bellas cintas de la elocuencia

53. Cfr. por ejemplo, *Principj di Scienza nuova* [1744], en *La scienza nuova. Le tre edizioni*, cit., p. 794: «Aquí se dan otros Principios a la Moral Filosofía; a fin de que la Sabiduría Refleja de los Filósofos conspire con la Sabiduría vulgar de los Legisladores». Es interesante observar, por otra parte, cómo Vico muestra la armonía entre Sabiduría vulgar de los Legisladores (Roma), Sabiduría recóndita de los Filósofos (Platón) y dimensión religiosa (Cristiana), empleando siempre la misma expresión. Tanto en 1725, como en 1744 utiliza siempre la palabra “conspirar”, probablemente en el sentido del soplar del espíritu en direcciones de tiempos y lugares diversos, pero al final convergentes en un único contenido. Lo mismo sucede en la versión de 1730. Cfr. *Principj di Scienza nuova* [1730], en *La scienza nuova. Le tre edizioni*, cit., p. 372.

54. VICO, *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., p. 159.

55. Por otra parte, como prueba de la importancia de este ejemplo, el tema de la indivisibilidad de los derechos vuelve a aparecer en todas las ediciones de la obra. Cfr. *Principj di Scienza nuova* [1730], cit., pp. 598 y 732, pero también *Principj di Scienza nuova* [1744], cit., pp. 1047-1048 y 1224.

que hacen placenteras las agudezas»⁵⁶. Pero este extracto presente en la *Autobiografía* se transforma de la siguiente manera en la edición de 1725: «Y transporta las mentes en cosas muy lejanas y con deleite las hace ver ligadas como en una cinta con agudeza»⁵⁷. Y a partir de estas necesidades comunes, van literalmente explicándose los mudos, volviéndose naturalmente ingeniosos⁵⁸. En las versiones sucesivas de la *Scienza nuova*, esta se convierte incluso en una propiedad de la mente humana, la de deleitarse con lo uniforme⁵⁹.

Recogiendo cosas muy lejanas, estas son “apretadas juntas”: aquel “deleite” que se crea se convierte en el centro propulsor de toda la sabiduría vulgar: de esta “recogida” se genera la idea de una justicia eterna, de un derecho ideal, y solamente al final aparecen los filósofos que

Estudiaron, todos igualmente, para formar, según máximas de verdades eternas, aquella mente de héroe que el pueblo ateniense mostraba en las asambleas con el sentido común de la utilidad pública, desde la que decretaba las leyes justas, que no son más que la mente de legisladores libre de afectos o de pasiones»⁶⁰.

Esta fórmula de las asambleas también se desarrollará en las ediciones sucesivas⁶¹, hasta llegar a la «voluntad de los Ciudadanos unidos en una idea de una común utilidad razonable»⁶². Sin embargo, en realidad, el diseño y la génesis misma de la uniformidad ya están del todo presentes y operantes en la edición de 1725: entre los diversos héroes figura, sin duda, también la mente del legislador que –aunque nacido en medio de los afectos y las pasiones– logra liberarse de ellos. Su auténtica “hazaña” consiste en triunfar heroicamente sobre los diversos modos en que se declinan las necesidades y las utilidades, elaborando así formas institucionales arraigadas en el sentir común⁶³.

56. VICO, *Autobiografía*, en *Opere*, a cargo de F. Nicolini, Ricciardi, Milán 1953, p. 16.

57. Id., *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., p. 192.

58. Cfr. *ibidem*.

59. Cfr. id., *Principj di scienza nuova* [1744], cit., pp. 871 y 1173.

60. Id., *Principj di una scienza nuova* [1725], cit., pp. 188-189.

61. Cfr. especialmente id., *Principj di scienza nuova* [1744], cit., pp. 1042 y 1177.

62. *Ivi*, p. 1225.

63. Esto se confirma *ivi*, p. 147.

6. CONCLUSIÓN

A la luz del camino recorrido, podríamos resumir en este sentido los resultados de nuestra investigación.

En primer lugar, la conexión entre la reflexión viquiana sobre el derecho natural y la noción de historia ideal eterna se puede reconocer a partir de algunos pasajes textuales, en los que los dos elementos resultan incluso intercambiables: el núcleo ideal respecto al cual las naciones “discurren en el tiempo” adquiere antes la forma del derecho y sólo en un segundo momento se asigna el mismo papel al diseño de una historia ideal eterna.

En segundo lugar, la relación entre inmutabilidad y universalidad del derecho permite reconsiderar la labor realizada por la Providencia divina dentro de la obra: se trata de superar la alternativa entre trascendencia e inmanencia. El único verdadero papel que Vico asigna a la Providencia es haber instilado en cada individuo el mismo género de necesidades, de modo que, precisamente sobre la base de tales “necesidades humanas”, pueda verificarse aquel diálogo entre deseos, aquella reciprocidad que, poco a poco, se transforma en una conveniencia para colaborar, allanando el camino hacia una convergencia del sentir de la que surge toda comunidad. Esto también permitiría explicar la uniformidad que caracteriza la articulación del derecho entre los distintos pueblos: partiendo de las mismas necesidades, aunque se hayan desarrollado en contextos diferentes, no es inverosímil que las diversas comunidades hayan desarrollado formas de jurisprudencia equiparables entre sí, a pesar de las grandes diferencias que puedan aparecer en la superficie.

En tercer lugar, el componente *ideal* de la historia eterna encuentra su precursor en la noción de *indivisibilidad* de los derechos: la percepción de una indivisibilidad de los derechos sería la célula generativa a partir de la cual se ha ido formando literalmente la dimensión ideal del concepto. Se puede hablar de una historia ideal eterna, “una” en el sentido de indivisible y válida para todos los pueblos, precisamente porque, en un primer momento, los pueblos han comenzado a sentir el carácter indivisible de las primeras figuras jurídicas – pensemos, por ejemplo, en el estatuto de la herencia.

Traducción del italiano por Jéssica Sánchez Espillaque

NATURALEZA Y CIVILIZACIÓN EN LA *CIENCIA NUEVA*

Marco Vanzulli
Università degli Studi di Milano-Bicocca

RESUMEN: Al investigar la obra maestra de Vico y al compararla con el pensamiento moderno y contemporáneo, partiendo de las connotaciones del término «naturaleza humana», nos encontramos, junto a Vico, dentro de un horizonte muy amplio que expone las debilidades y limitaciones de algunas de las filosofías más reputadas. Vico evita tanto la superficialidad del relativismo como los sustancialismos metafísicos (e ideológicos) que conlleva el uso filosófico del término «naturaleza humana». Por ello, la naturaleza humana debe entenderse procesualmente como civilización, según modalidades genéticas propias del pensador napolitano, que dotan a la humanidad emergente de rasgos universales y comunes, sin constituir, sin embargo, una garantía o un fundamento más estable o «eterno» para su propio proceso constitutivo.

PALABRAS CLAVE: Naturaleza, humanidad, civilización, nacimiento, naciones, Marco Vanzulli.

ABSTRACT: In investigating Vico's masterpiece and comparing it with modern and contemporary thought, starting from the connotations of the term "human nature," we find ourselves, together with Vico, within a very broad horizon that exposes the weaknesses and limitations of some of the most esteemed philosophies. Vico avoids both the superficiality of relativism and the metaphysical (and ideological) substantialisms implied by the philosophical use of the term "human nature." For this reason, human nature must be understood, in a processual way, as civilization, according to the genetic modalities proper to the Neapolitan thinker, which endow emerging humanity with universal and common features, without, however, constituting a more stable or "eternal" guarantee or foundation for its own constitutive process.

KEYWORDS: Nature, humanity, civilization, birth, nations, Marco Vanzulli.

Recibido: 10/10/2025. Aceptado: 22/10/2025.

© *Cuadernos sobre Vico* 39 (2025)

[187]

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

© Marco Vanzulli – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2025.i39.11>

© de la traducción: Miguel Pastor Pérez

El pensamiento contemporáneo no tiene una buena relación con la expresión «naturaleza humana», que parece contener en sí una naturalización indebida del discurso sobre el hombre, que, en las tendencias epistemológicas dominantes, se ha visto sometido no solo a un proceso de desnaturalización, sino, más radicalmente, a una desantropomorfización y desobjetivación. Una orientación escéptica y relativista ha dominado la filosofía del siglo XX, un enfoque hermenéutico basado en Dilthey y Nietzsche, alimentándose y entrecruzándose con una corriente empirístico-pragmatista, por lo que, conceptos como *naturaleza* o *esencia* pierden su derecho a la ciudadanía en el debate filosófico, al considerarse impropias absolutizaciones del individuo y de lo relativo, sin duda hipóstasis metafísicas. Y, de hecho, cuando se afirman, surgen en contextos metafísico-teologizantes o en apoyo de tipologías de la condición humana, como las existencialistas. O bien se epistemologizan (privadas con ello de cualquier valor ontológico), como hace, por ejemplo, Michel Foucault:

Me parece que, dentro de la historia del conocimiento, el concepto de naturaleza humana ha cumplido esencialmente la función de indicador epistemológico para definir ciertos tipos de discurso en relación o en contraposición a la teología, a la biología o a la historia. Me costaría reconocerlo como un concepto científico [...] ¿no corremos el riesgo de definir esta naturaleza humana [...] con términos tomados en préstamo de nuestra sociedad, de nuestra civilización, de nuestra cultura?¹.

O bien, *esencia* y *naturaleza* se devuelven a la subjetivación de la conciencia, como en el caso de la fenomenología husserliana. Sin embargo, se excluyen aquí generalidades que no sean meramente eidéticas, es decir, intuitivo-perceptivas, carácter que difícilmente podrá ser nunca el de una noción tan genérica como la de «naturaleza humana», compuesta por dos universales sumamente problemáticos desde el punto de vista filosófico-conceptual. Se trata, obviamente, de tendencias contemporáneas, ajenas, en cuanto tales, a la época en la cual se forja el pensamiento de la *Scienza Nuova*, momento central

1. N. CHOMSKY y M. FOUCAULT, *Della natura umana: invariante biologica e potere politico*, trad. de I. Bussoni y M. Mazzeo, DeriveApprodi, Roma 2005, pp. 12 y 53. Una lectura de la conversación radiofónica completa entre Chomsky y Foucault, de la que he extraído la cita del filósofo francés, muestra que este último es incapaz de ir más allá de esta relativización. La postura de Chomsky tampoco es más satisfactoria, por razones opuestas.

de la modernidad², y, sin embargo, no parece inútil mencionarlas al comienzo de un análisis del concepto de naturaleza humana en la obra maestra de Vico, ya que las adquisiciones que Vico consigue al respecto tienen tal alcance que resultan sumamente esclarecedoras y arrojan luz sobre otras posturas teóricas. Sin embargo, no se puede atribuir a Vico ingenuidad alguna al incluir el concepto de *naturaleza* en el título de su obra, en la medida en que sobre tal término él trabaja detalladamente, redescubriendo, a través de la indagación histórico-antropológica comparativa y la investigación sobre la relación entre los modos y los tiempos del curso de los asuntos humanos, su profunda verdad histórico-lógica. Y por lo demás, el propio escéptico Hume, educado por toda la lección del empirismo inglés, del que es un ilustre representante y continuador, titula su obra principal *Tratado sobre la naturaleza humana*, y ni sueña en justificar, desde un punto de vista epistemológico u ontológico, el uso de esta expresión. Por supuesto, Vico no muestra hacia este concepto una desconfianza relativista, deconstructivista, y no es un culturalista: donde todo es cultura, no existe naturaleza (al menos ya no existe, se convierte en una base indiferente); y si todo es cultura, solo existen las *culturas*, sin relación entre sí, frutos perecederos de la historización entendida como mero fluir, como «vida». Este es, por ejemplo, el resultado del pensamiento de Dilthey, al que los neokantianos Windelband y Rickert solo pueden oponer el apriorismo de lo categorial. Ni uno ni otro es el camino emprendido por Vico, a pesar de los intentos, propios de toda una amplia tendencia de sus comentaristas, a leer e incluir su pensamiento dentro del universo conceptual neohistoricista alemán³. Este tipo de dualismo de naturaleza y cultura es extraño al modo viquiano de tratar la naturaleza humana. También las filosofías relativistas, cuando intentan encontrar constantes comunes a todas las sociedades o épocas, se ven obligadas a recurrir a un ser que escapa al devenir incesante y, por lo tanto, a emplear dos principios ontológicos en la misma investigación y para el mismo objeto (en las formas, por ejemplo –pero no es un ejemplo

2. Y es también un *lugar teórico* fundamental, lo haya visto Vico o no, «el vasto mundo desde un ángulo muerto de la historia», como escribió GRAMSCI en *Quaderni del carcere*, Edición crítica del Instituto Gramsci, editado por V. Gerratana, Einaudi, Turín 1975, pp. 504 y 1317.

3. Nos referimos *in primis* a la interpretación de BENEDETTO CROCE (*La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, Bari 1984 [1911]), pero también a ciertas lecturas inspiradas en un relativismo de los universos culturales cerrados, centrados en sí mismos en términos de valores, a la manera de Dilthey, como la de ISAIAH BERLIN (véase *Vico and Herder. Two studies in the history of the idea*, Londres, The Hogarth Press, 1976, traducción italiana de A. Verri, Armando, Roma 1978).

construido en el aire— de la inmanencia y de la trascendencia). Con mayor radicalidad filosófica, como se verá más adelante, Vico parte por el contrario de la definición de *naturaleza*, de la *naturaleza de las cosas*, y de esta manera logra dar cuenta a la vez de las modificaciones y de las permanencias. Donde desaparece la naturaleza humana, como quiera entenderse, también desaparece la universalidad de la experiencia humana. Pero es precisamente a la comprensión de esta universalidad a la que mira la *Scienza Nuova*.

Ahora bien, si por un lado el primer Vico pronto disiente de la metafísica cartesiana, acercándose a un enfoque filosófico de tipo experimental-empirista, en el que se critica la noción de sustancia como hipóstasis metafísica, por otro lado, su investigación se orienta hacia una postura capaz de desafiar los límites del escepticismo pirrónico. Y, en cualquier caso, en la *Scienza Nuova*, la respuesta a Descartes ya no se sitúa en el plano de la filosofía, sino en el de una nueva ciencia, cuyo objeto se centra en la «naturaleza de las naciones», como en el título de la edición de 1725, o, más específicamente, en la «naturaleza común de las naciones», como en el título de las ediciones de 1730 y 1744. La cuestión de la «naturaleza humana» se resuelve así en la de la «naturaleza de las naciones». En esto, Vico conecta, al menos en parte, con el modelo histórico-etnográfico comparativo de su época. En Fontenelle también, por ejemplo, en *De l'origine des fables* (1724), se recurre a la unidad de la naturaleza humana para explicar la «conformité étonnante entre les Fables des Américains et celles des Grecs», y la explicación es que los antiguos griegos y los nativos americanos contemporáneos se encontraban en el mismo estado salvaje y salieron de él por los mismos medios⁴. Existe, por lo tanto, una conformidad entre naturaleza y desarrollo. La convicción de la unidad de la naturaleza humana también lleva a Joseph-François Lafitau, en *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des first temps*, también de 1724, a sostener que existen costumbres humanas comunes a todos los pueblos. La postura de Vico, sin embargo, es totalmente peculiar a la hora de determinar cuáles son estas costumbres, qué significado general tienen y, sobre todo, a la hora de determinar los principios gnoseológicos (y ontológicos) que permiten el arte de la comparación antropológica.

4. Cfr. FONTENELLE, *De l'origine des fables*, en Id., *Œuvres complètes*, textos revisados por A. Niderst, París, Fayard, volumen III, 1989, pp. 197-198.

1. LA «NATURALEZA HUMANA» EN LA *SCIENZA NUOVA*

La palabra «naturaleza» es una palabra fundamental de la *Scienza Nuova*, que es precisamente una indagación «en torno a la naturaleza común de las naciones». Existe una naturaleza no humana, representada por la selva. El tema de Vico es, ante todo, la emergencia de la humanidad desde esta situación ferina originaria. Desde el principio, la humanidad antropomorfiza esta naturaleza, que, en el fondo, ni siquiera logra expresar. Como escribe Vico en la «Lógica poética» y en las Dignidades: «En todos los idiomas, la mayoría de las expresiones sobre cosas inanimadas se hacen con tranlaciones del cuerpo humano y sus partes, de los sentidos y las pasiones humanas»⁵.

La expresión «naturaleza humana» es ampliamente utilizada por Vico, que también habla, en varios lugares, de la «propiedad de la naturaleza humana»⁶. En la *Explicación de la pintura propuesta en el frontispicio*, se comprende inmediatamente cómo tiene valencia histórico-política:

Tras los gobiernos aristocráticos, que fueron gobiernos heroicos, vinieron los gobiernos humanos, inicialmente de carácter popular; en los cuales el pueblo, al haber comprendido ya finalmente que *la naturaleza racional (que es la verdadera naturaleza humana) era igual en todos*⁷, a partir de *esta igualdad natural* (por las razones que se meditan en la historia ideal eterna y que se reencuentran precisamente en la historia romana) condujo a los héroes, poco a poco, hacia la igualdad civil en las repúblicas populares⁸.

Aquí, en una primera lectura, parecería que es la naturaleza humana, o mejor el haberla entendido por parte de los pueblos en un determinado estadio de su desarrollo, la que determina la «igualdad civil» del gobierno justamente «humano» (o, más precisamente, de las dos formas de los «gobiernos huma-

5. VICO, *Scienza nuova* (1744), en *Opere*, editado por A. Battistini, Mondadori, Milán 1990, p. 588.

6. Por ejemplo, en la dignidad XXXIV; en el *incipit* de la «Geografía poética»; en la «prueba filológica» XXXII «para el descubrimiento del verdadero Homero», véase respectivamente *ibid.*, pp. 508, 793, 840.

7. Aquí hay una copia del *incipit* de la «Première partie» del *Discours de la méthode*, como señaló Battistini en las notas de comentario del texto (ver *ibid.*, p. 1489). Así escribe Descartes: «la facultad de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos sentido común o razón, es naturalmente igual en todos los hombres» (R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, París, Flammarion, 2000, p. 29).

8. GB VICO, *Scienza nuova* (1744) cit., pág. 436, cursiva mía.

nos», la democrática primero y la monárquica después). Pero, bien visto no es propiamente así; conviene considerar que Vico es un pensador extremadamente atento a no otorgar a las generalidades y a las idealidades una función autónoma⁹, a no hipostasiarlas de ningún modo, como acaban sin embargo haciendo, inevitablemente, las filosofías de la historia. De hecho, en el pasaje citado, las *causas* de la historia ideal eterna encontradas en la historia romana son las *causas* de la idea misma de *igualdad natural*, o mejor, del haber entendido finalmente los pueblos una verdad antes ni practicada ni creída socialmente: a saber, que «la *naturaleza razonable (que es la verdadera naturaleza humana) es igual en todos*». Y es la razón por la que Vico llama «edad de los hombres» a la tercera edad de un curso histórico -la «edad de los hombres, en la que todos se reconocieron iguales en naturaleza humana»¹⁰—, no porque las otras dos edades, que existen para el mundo arcaico en su complejidad, no sean humanas, o representen una humanidad menor que debe realizarse teleológicamente, sino porque la tercera edad representa para Vico ciertamente un destino del curso de las cosas humanas, no solo bajo un punto de vista político, sino bajo un punto de vista lógico-cognoscitivo: aquí está «la razón humana totalmente desplegada», y es aquí donde se revela la «*naturaleza razonable (que es la verdadera naturaleza humana)*». Sin embargo, la tercera edad de un *curso* de civilización no puede separarse de la base antropológico-fundacional de la que proviene, precisamente porque esta base la constituye. Se trata, como se verá, de la constitución de la «naturaleza humana» misma. Si hay, pues, en Vico también el retrato de una cierta plenitud de la humanidad senso-fantástica, por otra parte, el logro de la «tercera edad» de un curso puede representar su cúspide y coronamiento. El error cometido por muchos intérpretes ha sido el de considerar lo arcaico y lo moderno en Vico como épocas inconexas. De ahí la controversia sobre la superioridad de una u otra. Por lo tanto, es cierto que todas las lecturas que enfatizan, por un lado, lo arcaico y lo pagano, o, por otro, lo moderno en la *Scienza Nuova*, se detienen unilateralmente en un solo aspecto de la cuestión, mientras que precisamente en la *tensión* entre arcaico y moderno, si se explora debidamente, se encuentra uno de los ejes vitales de la obra maestra viquiana.

Otro pasaje, tomado esta vez de la *Scienza Nuova prima*, aclara el pasaje anterior:

9. Remito a mi libro *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, Mimesis, Milán 2006, pp. 73-75.

10. G.B. VICO, *Scienze nuova* (1744), cit., p. 438.

Pero, a medida que las naciones desarrollaron gradualmente los hablabres vocales crecieron los vocabularios [...] los plebeyos empezaron, reflexionando, a reconocer una naturaleza igual a la de los nobles; como consecuencia de lo cual, conocida la verdadera naturaleza humana, cambiando de opinión sobre la vanidad del heroísmo quisieron ser igualados a los nobles en razón de la utilidad. Por ello, soportando cada vez menos el mal gobierno que ejercían los nobles apoyándose sobre la vana razón de su creída naturaleza heroica, de pertenecer a una especie diferente a la de los hombres, finalmente, sobre las ruinas del derecho natural de los pueblos heroicos, estimado por fuerza mayor, se levanta el derecho natural de los pueblos humanos [...], estimado por la igualdad de razón¹¹.

Aquí es evidente, en primer lugar, que el «reflexionar» de los plebeyos no debe considerarse como un acto voluntarista, sino que es una conciencia que surge dentro del desarrollo social, un fenómeno posibilitado por el proceso general de civilización, presentado en este pasaje bajo el aspecto del crecimiento lingüístico; y después que el descubrimiento de la igualdad de la naturaleza humana, como la común naturaleza racional de los hombres, es el descubrimiento de la «verdadera naturaleza humana», finalmente «conocida» en oposición a la desigualdad de la «naturaleza heroica» que dividía a los hombres en héroes, u hombres-dioses, y siervos, o sub-hombres. Este descubrimiento no tiene el carácter de una afirmación general como la de los «derechos del hombre y del ciudadano» que proclamará, a finales del siglo en que Vico escribió, la Revolución Francesa, pero consiste en ser plebeyos y nobles «igualados en razón de la utilidad», la igualdad de la naturaleza humana es una forma de igualdad civil. Como Vico escribe siempre en la obra de 1725: el reconocimiento de que «todos somos iguales en naturaleza racional -que es la naturaleza humana propia y eterna», impone «el derecho de los pueblos humanos, que dicta que los hombres deben comunicarse entre sí igualmente las utilidades»¹²; y es «conforme a la igualdad de la naturaleza humana», «el deseo que tiene la multitud de ser regida con justicia igualmente»¹³. En el texto

11. VICO, *Scienza Nuova* (1725), en Id., *Opere cit.*, p. 1024.

12. *Ibid.*, pág. 1012. Véase también *ibíd.*, pág. 1075.

13. *Ibid.*, pág. 1066. Y esta verdad también estaría contenida en el griego «Conócete a ti mismo», «que estaba escrito en las arquitrabes de los templos y se proponía como una verdadera divinidad, lo cual, mucho mejor que los vanos auspicios, aconsejaba a los atenienses reflexionar sobre la naturaleza de su mente, mediante la cual reconocían la igualdad de la razón

de la dignidad CIV, Vico resuelve la cuestión «“si hay derecho en la naturaleza o está en la opinión de los hombres”, que es la misma ya propuesta en el corolario de la dignidad VIII: “si la naturaleza humana es sociable”»¹⁴. Así argumenta: «porque él [el derecho natural de gentes] nació con aquellas costumbres humanas que surgieron de la naturaleza común de las naciones (que es el objeto adecuado de esta Ciencia), y tal derecho conserva la sociedad humana; no habiendo cosa más natural (porque no hay nada que guste más) que celebrar las costumbres naturales: por todo esto, la *naturaleza humana*, de la que surgieron tales costumbres, es sociable»¹⁵. Donde se señala, junto con el amplio uso de los términos «naturaleza» y «natural», que la «naturaleza humana» fundamenta las costumbres, y son las costumbres, y no las leyes, las que determinan el derecho natural¹⁶. Vico responde, por tanto, con un argumento anti-iusnaturalista, específicamente antihobbesiano. De todos modos, aquí el plano del discurso se desplaza de la «naturaleza humana» a la «naturaleza común de las naciones», a fin de hacer coincidir así ambos términos, en la medida en que las costumbres «surgieron» de ambos. La sociabilidad humana se entiende a partir de las costumbres, y las costumbres encuentran su fundamento no en una naturaleza humana abstracta, pensada por los filósofos inductivamente sobre la base de una comparación empírica abstrayente, sino en la naturaleza común de las naciones, cuya génesis conceptual requiere un procedimiento de otro tipo.

Esclarece este punto otro pasaje de la Introducción al libro «Sobre la sabiduría poética»: «Esta Ciencia se convierte, en un suspiro, en una historia de las ideas, costumbres y hechos del género humano. Y de las tres veremos emanar *los principios de la historia de la naturaleza humana*, y que estos sean los principios de la historia universal»¹⁷, donde Vico habla de una «historia de la naturaleza humana», expresión curiosa porque, en su acepción común, la

humana en todos, que es la verdadera y eterna naturaleza humana, para que todos fueran iguales en la razón de la utilidad civil, que es la forma eterna de todas las repúblicas y, sobre todo, de las populares» (ibíd., pág. 1097).

14. GB. VICO, *Scienza Nuova* (1744), cit., pág. 535.

15. Ibíd., págs. 535-536, cursiva mía.

16. Véase también «[...] tal derecho [el «derecho natural de gentes»] habiendo surgido con las costumbres comunes de los pueblos; y habiéndose convertido las costumbres de los pueblos en rasgos constantes de las naciones; y, al mismo tiempo, siendo las costumbres humanas prácticas o hábitos de la naturaleza humana [...]» (G.B. VICO, *Scienza nuova* (1725) cit., p. 1032).

17. Id., *Scienza nuova* (1744) cit., p. 564, cursivas mías.

«naturaleza humana» no tiene historia: la naturaleza humana es eterna, es un dato meta-histórico, una «condición» caracterizada por ciertos elementos insuperables (es el caso, por ejemplo, de las *Grenzsituationen* teorizadas por Jaspers, es decir, las situaciones que son «mit dem Dasein selbst»¹⁸). La cuestión que se plantea aquí es, en cambio, la de la *producción* de la «naturaleza humana». Y la dimensión de la historicidad a este respecto se repite: «los principios de la historia de la naturaleza humana» son «los principios de la historia universal». Y «principios» es una de las palabras-clave de la *Scienza Nuova*: los principios son lo primero, tanto genéticamente como en términos del método de conocimiento; los principios de la ciencia son, al mismo tiempo, principios de la historia¹⁹.

2. LA NATURALEZA Y EL NACIMIENTO

«Naturaleza humana» es, por tanto, una expresión recurrente en la *Scienza Nuova*, una expresión que Vico no siente la necesidad de poner en cuestión, y que no considera ni trata como una noción metafísica, como se desprende claramente de la definición de naturaleza de la dignidad XIV: «La naturaleza de las cosas no es otra cosa que su nacimiento en ciertos tiempos y con ciertas guisas»²⁰ —y esto se reitera en la sección «Sobre el Método», donde se dice que «se explican las formas particulares de su nacimiento [«de los orígenes de las cosas divinas y humanas del mundo gentil»], lo que se llama

18. Véase K. JASPERS, *Philosophie*, Julius Springer, Berlín 1932, segundo volumen «Existenzerhellung», p. 203.

19. Aquí medimos la distancia entre Vico y Hegel. P. Piovani ha señalado acertadamente, *Vico senza Hegel*, en Id. (ed.), *Omaggio a Vico*, Nápoles, Morano, 1968, pp. 568-569: «La luz crepuscular que Hegel busca es, de hecho, la del ocaso, mientras que a Vico le interesa la del amanecer: el símbolo de la filosofía de Vico no es el ave nocturna hegeliana de Minerva, sino, en sentido estricto, el águila matutina, que supuestamente buscaba agua en los manantiales, cerca de los cuales se establecieron los primeros hogares de los hombres surgidos de su errar salvaje». De manera similar, refiriéndose al pasaje hegeliano del *Prefacio a la Fenomenología del espíritu*, en el que Hegel contrasta la bellota y el roble como «la primera emergencia» y «el todo mismo», Piovani observa que «no podría ser más antivichiano: frente a un roble perfecto en su frondosa madurez, Vico no se preocupa tanto de su perfección alcanzada, sino que quiere comprender su naturaleza real reconstruyéndolo en su desarrollo, a partir, precisamente, de la bellota. A Hegel, por otro lado, le preocupa la *completitud*, perfecta en el concepto en el que el conocimiento se realiza en su auténtica idealidad».

20. G.B. VICO, *Scienza nuova* (1744) cit., p. 500.

«naturaleza»²¹— y la siguiente especifica: «Las propiedades inseparables de los sujetos deben ser producidas por la modificación o manera en que nacieron las cosas; por lo que pueden probarnos que la naturaleza o el nacimiento de estas cosas es tal y no otra»²². El método viquiano es, por tanto, genético-crítico, no esencialista, en la medida en que resuelve la naturaleza de una cosa en su constitución genética, remontándose a la complejidad de las condiciones que determinaron su naturaleza de nacimiento. La *naturaleza* surge en el *tiempo*. La *naturaleza* de cada objeto dado pertenece por completo al orden del *fenómeno* y excluye la referencia a cualquier otro orden de significado²³. Una identificación anti-esencialista de la ontología de la cosa y de su desarrollo: la particularidad de la postura de Vico reside en mantener a la vez la reducción de la «naturaleza de las cosas» a su «nacimiento», pero no reducir esta des-sustanciación a un relativismo culturalista: en otras palabras, por un lado, las sustancias son en todo y por todo reducibles a su proceso genético, pero, por otro, *se convierten en «sustancias»* y como tales *pueden* mantenerse.

A este respecto, podemos citar, entre las muchas existentes, dos opiniones de ilustres comentaristas de Vico que han entendido así la *naturaleza* viquiana sin duda como historia. Erich Auerbach escribió:

El significado de la naturaleza pasa de la existencia que perdura en el tiempo al movimiento del nacimiento y el devenir [...]. Por sí misma, la naturaleza de las cosas no es nada; coincide con la situación histórica de la cual surgen las cosas. Por lo tanto, tenemos una completa historicización de la naturaleza (humana) [...]. Es por eso que, en Vico, la palabra “naturaleza” puede entenderse muy a menudo precisamente en el sentido de “historia”: en la frase “los gobiernos deben ser conformes a la naturaleza de los hombres gobernados”, “naturaleza” significa “estadio de de-

21. *Ibíd.*, p. 551.

22. *Ibíd.*, p. 500.

23. Benedetto Croce consideraba que Dignidad XIV era confusa porque «las formas y los tiempos, la génesis ideal y la génesis empírica parecen estar unidos» (B. CROCE, *La filosofía di G.B. Vico*, Laterza, Bari 1980 (1911), p. 45). A este respecto, Croce dirigió a Vico la misma crítica que dirigió a Hegel: Vico, como Hegel, olvidaría que las categorías no surgen en la historia, sino que siempre actúan conjuntamente en ella. Olvidaría, según Croce, que no es el *tiempo* el que genera la *idea*, sino, viceversa, es la *idea* la que constituye el *ser* del tiempo. Pero la celebre Dignidad LXIV afirma que «el orden de las ideas debe proceder según el orden de las cosas», y no al revés, confirmando el hecho de que la idea se da en el tiempo, y no el tiempo en la idea, como pretende todo idealismo. Sobre este tema, véase mi libro *La scienza nuova delle nazioni e lo spirito dell'idealismo. Su Vico Croce e Hegel*, Guerini, Milán 2003, págs. 17-74.

sarrollo”; las expresiones “tales naturalezas de las cosas humanas” o “naturaleza civil” se entenderán preferiblemente como “la esencia de la evolución histórica” [...] para Vico, el problema de “si hay derecho en la naturaleza o si está en la opinión de los hombres” ni siquiera existe, dado que “naturaleza” no es otra cosa que la capacidad de evolucionar [...]. Rodeado de iusnaturalistas, sostiene que el hombre no tiene otra naturaleza que su propia historia”²⁴.

Y Pietro Piovani observó que la historia «no tiene una naturaleza espiritual superior que se pueda imponer metafísicamente. En Vico, la historia está enteramente confiada a las naturalezas que debe conocer»²⁵. De nuevo Piovani, en un artículo titulado *Vico y la filosofía sin naturaleza* dice: «la naturaleza del hombre viquiano no es *naturaleza*, sino *historia*: la conexión con la φύσις se rompe en Vico como en ningún otro filósofo moderno que lo precedió»²⁶. Por lo tanto, estos comentarios reconocen en la *Scienza nuova* una completa desaparición de la naturaleza en la historia. Se trata de ver si esta postura interpretativa no está viciada de unilateralidad y si adolece del antinaturalismo que Croce había proyectado sobre el pensamiento de Vico: la palabra «historia», entre otras cosas, no se encuentra en las «*dignidades*» citadas, mientras que el término fundamental es precisamente «naturaleza». Y es evidentemente un término que no debe tomarse en un sentido específico (la naturaleza de las *Naturwissenschaften* únicamente, tal como la entendemos nuestros contemporáneos), sino en un sentido más general (la naturaleza que incluye naturaleza e historia), con un valor ontológico más amplio, coextensivo a «cosa» («naturaleza de las cosas...»). Vico no encaja plenamente en el sistema ideal de la modernidad, para entendernos, aquella que concibe el tiempo histórico como progreso. Historia y naturaleza no son, pues, dos ámbitos tan contrapuestos como se ha creído desde entonces.

24. E. AUERBACH, *San Francesco Dante Vico e altri saggi di filologia romanza*, traducción italiana de V. Ruberl, Roma, Editori Riuniti, 1987, pp. 73-74 y 229.

25. P. PIOVANI, *Esemplarità di Vico*, en F. Tessitore (ed.), *G.B. Vico nel terzo centenario della nascita*, «Quaderni Contemporanei» 2 (1969), p. 213.

26. Id., *Vico e la filosofia senza natura*, en AA.VV., *Atti del convegno internazionale «Campanella e Vico» (Roma, 12-15 maggio 1968)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1969, pp. 262-263. Véase también E. NUZZO, «Saggezza moderna» e «sapienza-prudenza» nella cultura napoletana tra '600 e '700. *Vico e il diniego della «saggezza»*, en Id., *Tra religione e prudenza. La «filosofia pratica» di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, pp. 103-104 y 139.

3. LA NATURALEZA COMÚN DE LAS NACIONES

En la historia de las interpretaciones de la *Scienza nuova* se ha olvidado generalmente tomar en consideración el título completo, que indica que su objeto es «la naturaleza común de las naciones». Es decir, se ha omitido indagar en el significado del término «nación», y se ha asumido sin duda que la nueva ciencia viquiana fuese identificable con la historia. No era raro proyectar al mismo tiempo el discurso sobre Vico hacia las cuestiones y enfoques gnoseo-ontológicos del historicismo alemán de la segunda mitad del siglo XIX. No es casualidad que la famosa monografía de 1911 sobre el Vico de Croce, a la que se debe tanto la fortuna como la tergiversación de la obra viquiana, estuviera dedicada a Wilhelm Windelband²⁷. Tan descuidadas han sido las «naciones», tan apresuradamente volcadas hacia la historia las interpretaciones. Y, sin embargo, los dos ámbitos y los dos objetos —la historia y las naciones— no se superponen; no son lo mismo. ¿A qué categoría disciplinar adscribir de hecho las «naciones»? ¿Es un objeto *histórico*?, ¿*político*?, ¿*sociológico*?, ¿*jurídico*?, ¿*filosófico*? Es un objeto más general, más complejo, epistemológicamente superior a cada uno de estos planos, en la medida en que, respecto a ellos, representa un meta-nivel que los incluye.

Si el viquiano pretende ser un sistema de las ciencias histórico-sociales²⁸, su objeto es precisamente la humanidad, la «naturaleza humana», que, sin embargo, solo cobra sentido cuando se entiende como la naturaleza común de las naciones. Esto tiene un significado metodológico y ontológico al mismo tiempo. Se trata de una investigación que no parte del concepto abstracto de humanidad, sino que le confiere una realidad en virtud del proceso de humanización. La humanidad, por lo tanto, no es ni algo absoluto ni algo relativo, ya que los modos de su constitución no pueden dar lugar a formas distintas a las de la humanidad civil, formas cuya variedad, sin embargo, no es del todo arbitraria, y en las cuales se reconocen caracteres comunes, una *naturaleza común*. La humanidad, como naturaleza común de las naciones, no es, por tanto, un mero «indicador epistemológico», sino que es la representación de un proceso histórico concreto, o mejor dicho, de un conjunto de procesos,

27. Para la interpretación que Croce hace de Vico, remito a mi libro *La scienza delle nazioni e lo spirito dell'idealismo. Su Vico, Croce, Hegel*, Guerini e Associati, Milán 2003, primera parte, pp. 17-74.

28. Véase más adelante, capítulo IV, *Scienza nuova della storia? Il carattere meta-antropologico della «Scienza nuova»*.

efectivos y posibles. Conviene recordar aquí también la dignidad XIII: «Ideas uniformes nacidas entre pueblos enteros que se desconocen entre sí deben tener un fundamento común de verdad»²⁹, de modo que «sin que los pueblos supieran nada los unos de los otros, nacieron por separado ideas uniformes de los dioses y de los héroes»³⁰. Aquí reside la *naturaleza común de las naciones*, cuyo fundamento *ontológico* reside en la *constitución* de la nación, que es una con la constitución de la humanidad, y que se convierte después en criterio de la ciencia, de lo *verdadero*. Por lo tanto, no es sobre la base de una historización incesante como hipóstasis de la «*vida*», de un énfasis en el devenir a lo Dilthey, como se constituye la ciencia de las *naciones*, sino sobre la ontología del *nacimiento* como momento ontológico-epistemológico en la formación de la *naturaleza* de las *cosas*.

La «naturaleza humana», la «naturaleza común de las naciones», que es a la vez un universal y un principio científico, no puede resolverse por completo en el complejo proceso de determinación de un pueblo por parte de su contexto natural y cultural, so pena de que la ciencia de las «naciones» fuera objetiva y comparativamente imposible, o condujera a una postura relativista. De nuevo, «naturaleza» es «nacimiento», y, por lo tanto, la naturaleza humana debe identificarse en todo y por todo con el proceso de humanización, que Vico resume en las tres instituciones fundamentales de la religión, de los matrimonios y de las sepulturas, que dan forma y sentido al mundo civil. La cuestión del paso de la naturaleza a la cultura es ya en Vico una cuestión cultural, el acto de transición de la bestia desata a las primeras comunidades (el estado de las familias) –y las comunidades, no los individuos, son el objeto de la *Scienza nuova*–, o el rayo, la modestia, etc. –los fenómenos originarios de la teogonía y de la constitución del «estado de las familias»–, ya son actos culturales, de una cultura universal, productora de la «naturaleza humana». El proceso de humanización, sin embargo, no está garantizado en sus resultados: la «barbarie del sentido» original y primitiva tiene su contraparte en las civilizaciones refinadas y evolucionadas en la «barbarie de la reflexión», inicio (previo a la *constitución* de una «naturaleza humana») y término (en el que se disuelve) de un curso que no se ha mantenido en su apogeo; y que puede incluso no completarse por causas exógenas

29. VICO, *Scienza nuova* (1744) cit., p. 499.

30. *Ibid.*, p. 457.

(por ejemplo, la conquista). Los fenómenos originarios de la teogonía y de la constitución del «estado de las familias» son ya actos culturales, pero de manera tendencialmente uniforme, porque la cultura se inscribe en una constelación de elementos determinantes, también naturales, de conexiones racionales que parten de las «mismas ocasiones» y las «mismas necesidades humanas». La naturaleza humana es, por consiguiente, al mismo tiempo objeto ontológico y epistemológico, y su realidad, que es una autoconstitución, también permite su función cogoscitiva, la dimensión comparativa³¹. Son los actos fundacionales y constitutivos de cada «nación», y por ende de la humanidad autoconstituida (y potencialmente en autodisolución), los que ofrecen los *motivos comunes de lo verdadero* presentes en todas las tradiciones históricas. La investigación en torno a estos actos fundacionales no mitifica la historia de los orígenes, sino que entiende el mito como *vera narratio*, lo que permite una comprensión completamente intrahistórica de las fábulas antiguas.

Tómese el caso del lenguaje. En un texto además fundamental sobre la teoría viquiana del lenguaje, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Jürgen Trabant argumenta que, para Vico, un aristotélico para quien los hombres son sociables por naturaleza, la *comunicación* no es un problema. La dimensión *cognitiva*, en cambio, sería la dominante. Trabant afirma que la primera palabra en Vico no pretende tender un puente hacia el otro hombre, como en Rousseau, en el que la primera palabra es un «¡Ámame!», o como en Condillac, en el que es un «¡Ayúdame!». En Vico, la

31. La problemática de Dilthey, sin embargo, es de una naturaleza completamente distinta. En *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* de 1910, Dilthey clasifica las ciencias humanas basándose en la “comunidad de su objeto”: «Todas estas ciencias se refieren al mismo gran hecho: el género humano [...]. Los sujetos de las afirmaciones en estas ciencias son de diverso alcance: individuos, familias, grupos compuestos, naciones, épocas, movimientos históricos o series de desarrollo, organizaciones sociales, sistemas culturales y otros sectores parciales extraídos de la humanidad entera, excluyendo a esta misma humanidad. Es posible realizar una narrativa o una descripción sobre ellos, pero no un desarrollo teórico» (W. DILTHEY, *Crítica della ragione storica*, editado por Pietro Rossi, Einaudi, Turín 1954, pp. 145 y 147). La humanidad es, pues, aquí simplemente el objeto que, a diferencia de la naturaleza, tienen en común las «ciencias humanas». Sin embargo, debido al carácter agnóstico de su tendencia antimetafísica, Dilthey no puede convertirla en objeto de ninguna ciencia, ni siquiera de la filosofía. El concepto de humanidad carece aquí de la concreción que tiene en Vico; más bien, representa únicamente el objeto general y común al que se refiere el grupo de disciplinas que Dilthey contrasta con las ciencias naturales.

primera palabra del hombre presupondría la sociabilidad como algo ya dado y se referiría al mundo, nombrándolo: «¡Este atronador es Dios!». Es la extrañeza del mundo lo que debe superarse, no la de los otros humanos. Si se comprende esto, más difícil es aceptar la conclusión que Trabant extrae de ello: «El problema resuelto en Vico por la sematogénesis no es, por lo tanto, en primer lugar la organización de la vida social»³². Y, sin embargo, la superación de la extrañeza del mundo y la constitución de la vida social son en origen dos procesos paralelos. La humanidad se está constituyendo, y la organización de la vida social no viene dada; es más bien un proceso trabajado. Por otro lado, en cambio es totalmente compartible que para Vico los orígenes sean la unidad del género humano, una uniformidad antropológica que funciona como baluarte contra la arrogancia de las naciones. No se explica, pues, siguiendo el enfoque de Trabant, por qué Vico debe recurrir a un arsenal lucreciano para comprender al hombre que habla. El hombre, de hecho, habla, pero no está constituido para hablar; más bien, fuerza su cuerpo para este fin, y hacerlo capaz de hablar es un proceso que forma parte del proceso mismo de la *constitución* de la humanidad, no un punto de partida.

Comúnmente la «naturaleza humana» se entiende como ese conjunto de facultades y disposiciones caracterizadas por una esencialidad, o sea estabilidad, que le permite resistir todo cambio histórico y le confiere fijeza y permanencia a los valores normativos del mundo humano. Su significado es diferente en la *Scienza Nuova*. Aquí, la naturaleza humana es intratemporal e intrahistórica; se constituye en el tiempo; y su estabilidad no está garantizada en el curso del desarrollo seguido por las comunidades humanas. Con el tiempo, la *bestia* deviene humano, y así el tiempo natural se convierte en histórico, es decir, en el tiempo de la comunidad *civil, humana*. Y en el tiempo histórico, sobre idéntica base (que debe permanecer así, so pena de perder — cuando se pierda el culto a los muertos, las relaciones familiares y el vínculo civil — la propia naturaleza humana), la humanidad viene transformándose. Abandonada la perspectiva metafísica aún presente en el *De uno*, naturaleza humana *histórica* no es para Vico un oxímoron, o, si lo es, es un oxímoron virtuoso. Existe, pues, una naturaleza humana, y esta coincide con la *naturaleza común de las naciones*. La etimología de *humanitas* provendría de

32. J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, trad. por D. Di Cesare, Laterza, Bari 1996, págs. 66-68.

humare, o sea, del acto de sepultar a los muertos³³. Se trata de un acto complementario a otras dos instituciones ya mencionadas y coextensivas a ella: la unión familiar y el vínculo religioso entre los hombres:

Ahora bien, dado que este mundo de naciones ha sido hecho por los hombres, veamos en qué cosas han estado perpetuamente de acuerdo y siguen coincidiendo todos los hombres, porque tales cosas podrán darnos los principios universales y eternos, como los que deben ser de toda ciencia, sobre los cuales todas surgieron y todas se conservan en las naciones. Observemos a todas las naciones, tanto bárbaras como humanas, aunque distantes entre sí por inmensos espacios de lugares y tiempos lejanos entre sí, fundadas por separado, custodiar estas tres costumbres humanas: que todas tienen alguna religión, todas contraen matrimonios solemnes, todas sepultan a sus muertos; ni entre las naciones, por salvajes y crueles que sean, se celebran las acciones humanas con ceremonias más elaboradas y solemnidades más consagradas que religiones, matrimonios y sepulturas. Que, por la dignidad de que “las ideas uniformes, nacidas entre pueblos desconocidos entre sí, deben tener un principio común de verdad”, debió dictarse a todas: que a partir de estas tres cosas comenzó la humanidad entre todos, y por tanto deben ser custodiadas santísimamente por todas para que el mundo no se vuelva feroz y salvaje de nuevo. Por ello, hemos tomado estas tres costumbres eternas y universales por tres primeros principios de esta Ciencia³⁴.

Nótese, en este pasaje, el doble uso de «humano»: porque incluso las naciones bárbaras son humanas. Es la práctica, el *inhumar*, una acción colectiva, la que funda al hombre. Vico habla de «pueblos ya humanizados por la religión»³⁵. Estas prácticas *humanas*, que hacen del hombre un miembro de la *humanitas*, constituyen la naturaleza *humana*, que es, por tanto, por esencia, *naturaleza humana civil*. El discurso sobre el *hombre*, por lo tanto, se convierte en el discurso sobre las *naciones*, dentro del cual encuentra una justa colocación y obtiene plena inteligibilidad. La sepultura de los muertos es una práctica que funda la comunidad; significa el vínculo religioso entre los hombres unidos en la sociedad familiar; implica el reconocimiento del linaje³⁶, de

33. Cfr. VICO, *Scienza nuova* (1744) cit., p. 667.

34. *Ibid.*, pp. 542-543, «De' Principi».

35. *Ibid.*, p. 429.

36. «Con la religión de los entierros, que los poetas llamaban “infierno”, como hemos visto más arriba, se fundaron las primeras genealogías» (*ibid.*, p. 780).

la continuidad de la progeñie y de la sustancialidad de las relaciones familiares y sociales; implica, por lo tanto, el reconocimiento de la comunidad pasada, presente y futura; en una palabra, de la naturaleza humana común de los hombres. La naturaleza humana, la humanidad, es entonces el reconocimiento colectivo de su propia comunidad por parte de los hombres asociados, algo inseparable del proceso mismo. de formación de la sociedad civil. Y es algo que se logra pronto, en los albores del curso de una nación, pero ya como resultado de un desarrollo; la naturaleza humana no es un hecho, no es un principio eterno. Es, de hecho, algo desde lo que la humanidad puede surgir, que puede perder, perdiéndose con ello mismo como humanidad, como sucede en la «barbarie de la reflexión», que significa precisamente esto, la consecución de una individualización tal, de un individualismo anormal, que rompe el vínculo civil entre los hombres, que hace a los pueblos similares a las bestias «acostumbrados a no pensar en nada más que en las particulares utilidades propias de cada uno» que «en su mayor celebridad o multitud de cuerpos», viven «como enormes bestias en una suma soledad de ánimos y voluntades», con el resultado de que las ciudades vuelven a convertirse en selvas, y las selvas en guaridas de hombres: «y, de esta manera, al cabo de largos siglos de barbarie se oxidan las sutilezas mal nacidas de los ingenios maliciosos, que los habían convertido en fieras más terribles con la barbarie de la reflexión de lo que había sido la primera barbarie del sentido»³⁷.

La constitución de la comunidad civil, humana, entendida *como forma de una naturaleza*, no coincide con el concepto de historia como proceso en el que la humanidad actúa como sujeto. La *naturaleza humana* está, por un lado, expuesta a la contingencia y a las vicisitudes de un curso histórico particular, en el que *se produce* y en el que *puede disolverse*; por otro, es *universal*, momento fundacional y condición de la *historia ideal eterna*, base del desarrollo posterior, constituye la *unidad de una nación*, desde la «edad de los dioses» hasta la «edad de los hombres», y la *unidad del género humano*, que siempre deberá constituirse como tal dentro del reconocimiento del vínculo social. Esto no solo impide la absolutizar la dicotomía entre «sabiduría vulgar» y «sabiduría oculta» —es decir, entre el saber «pre-reflexivo» y el saber plenamente racional—, sino que también impide la vía hacia relativización de la noción de naturaleza humana, que, en la *Scienza nuova*, logra reconciliar una

37. *Ibíd.*, p. 967.

concepción materialista del desarrollo con su carácter universal y constante. La profundización de dicha cuestión en el seno del pensamiento de la *Scienza nuova* lleva a la conclusión de que temática ética es inseparable de la relativa a los principios de la naturaleza común de las naciones: la primera resulta comprensible no sobre la base de una consideración abstracta del hombre o del individuo y sus fines, el cálculo racional de los bienes y de las utilidades, típico de muchos momentos de la reflexión ético-política en el pensamiento moderno y contemporáneo, sino, con un enfoque completamente diferente, como esfuerzo propio de una edad en la que prevalece la dimensión racional, consistente en mantener la racionalidad en conjunción con su base simbólico-fantástica, la reflexión con espontaneidad, de una manera que indica a la «sabiduría oculta» (la «filosofía») que su referencia únicamente a sí misma es un síntoma de una enfermedad social, un momento de desintegración. Vico llega así a una ética en absoluto relativista. La ética anti-individualista de la *Scienza nuova* no puede asumir una función puramente prescriptiva, como si los hombres (o los filósofos) pudieran influir voluntariamente en el curso social, pero queda la indicación de que el esfuerzo social y civil es el del mantenimiento del vínculo entre las formaciones socioculturales altamente evolucionadas y la «sabiduría vulgar» (la jurisprudencia) que constituye la civilización. La unidad de la «naturaleza humana», tal como se ha venido constituyendo en el curso histórico, viene dada, así, por la unidad de las facultades del hombre, de las «tres edades» de un curso histórico, sin que sea posible hipostatizar y separar el momento senso-fantástico ni el momento, culminante, de la «razón humana totalmente desplegada» por el vínculo que los instituyó en la «edad poética».

Traducción del italiano por Miguel Antonio Pastor Pérez

BIBLIOTECA VIQUIANA

RESPUESTAS AL GIORNALE DE' LETTERATI D'ITALIA Y OTROS DOCUMENTOS RELATIVOS AL DE ANTIQUISSIMA

Giambattista Vico
(1710-1712)

Estudio introductorio, traducción y notas
por Alfonso Zúñica García (Universidad de Sevilla)

RESUMEN: El trabajo presenta por primera vez traducida al español la polémica que, entre 1711 y 1712, Vico mantuvo con el *Giornale de' letterati d'Italia* en torno al *De antiquissima*. La polémica incluye tres artículos del *Giornale* y dos *Respuestas* de Vico. Se publica también una carta de Vico al director del *Giornale*, Apostolo Zeno, y los dictámenes eclesiásticos y civiles, en edición bilingüe, sobre la conveniencia de la publicación de los escritos de Vico. El trabajo se abre con un estudio introductorio, donde se presentan los documentos (§ 1), se reconstruye el contexto y desarrollo de la polémica (§ 2), se investiga la autoría de los artículos de *Giornale*, originariamente publicados anónimamente (§ 3) y, por último, se exponen los criterios seguidos en la traducción (§ 4).

PALABRAS CLAVE: Giambattista Vico, *Giornale de' letterati d'Italia*, *De antiquissima Italorum sapientia*, Apostolo Zeno, Alfonso Zúñica García [trad.].

ABSTRACT: The work presents, for the first time in Spanish translation, the controversy that Vico conducted between 1711 and 1712 with the *Giornale de' letterati d'Italia* concerning the *De antiquissima*. The controversy comprises three articles from the *Giornale* and two *Responses* by Vico. The volume also includes a letter from Vico to the editor of the *Giornale*, Apostolo Zeno, as well as the ecclesiastical and civil opinions—published in a bilingual edition—regarding the convenience of publishing Vico's writings. The work starts with an introductory study in which the documents are presented (§ 1), the context and development of the controversy are reconstructed (§ 2), the authorship of the *Giornale* articles, originally published anonymously, is investigated (§ 3), and, finally, the criteria followed in the translation are exposed (§ 4).

KEYWORDS: Giambattista Vico, *Giornale de' letterati d'Italia*, *De antiquissima Italorum sapientia*, Apostolo Zeno, Alfonso Zúñica García [transl.].

EDICIONES CONSULTADAS PARA LA TRADUCCIÓN:

G.B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia con le risposte al «Giornale de' letterati d'Italia»*, edizione critica a cura di Vincenzo Placella, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2020.

G.B. VICO, *Le orazioni inaugurali, il De Italorum sapientia e le polemiche*, a cargo de Giovanni Gentile y Fausto Nicolini, Laterza, Bari 1914.

G.B. VICO, *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, Morano, Nápoles 1993.

Textos inéditos en español, propuestos para su publicación por el traductor y aceptado tras superar la revisión y valoración por especialistas, dentro del programa llevado a cabo desde 1991 por *Cuadernos sobre Vico* de edición de textos de Vico traducidos al español.

El traductor disfruta de un contrato postdoctoral en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla financiado por la Consejería de Transformación Económica, Industria, Conocimiento y Universidades de la Junta de Andalucía.

ÍNDICE

<i>Estudio introductorio</i>	211
1. Los documentos de la polémica	211
2. Contexto y desarrollo de la polémica.....	212
3. El autor de los artículos del <i>Giornale</i>	217
4. Criterios de traducción	218
Carta de Vico a Apostolo Zeno (31/10/1710).....	221
Primer artículo del <i>Giornale de' letterati d'Italia</i>	223
<i>Primera respuesta</i> de Vico	229
Segundo artículo del <i>Giornale de' letterati d'Italia</i>	247
<i>Segunda respuesta</i> de Vico.....	261
Tercer artículo del <i>Giornale de' letterati d'Italia</i>	295
Dictámenes eclesiástico y civil para la impresión del <i>De antiquissima</i>	296
Dictámenes eclesiástico y civil para la impresión de la <i>Primera respuesta</i>	300
Dictámenes eclesiástico y civil para la impresión de la <i>Segunda respuesta</i>	304

ESTUDIO INTRODUCTORIO

1. LOS DOCUMENTOS DE LA POLÉMICA

Con esta nueva entrega de la “Biblioteca viquiana” presentamos la primera edición completa en español de la polémica que, entre 1711 y 1712, Vico mantuvo con un recensor anónimo en el *Giornale de' letterati d'Italia* en torno al *De antiquissima Italorum sapientia*, publicado en 1710.

La polémica está compuesta por cinco artículos en italiano, dos de Vico y tres del recensor anónimo:

1. **Primer artículo del *Giornale*:** *Articolo VI del Tomo V* (1711), pp. 119-130.
2. **Primera respuesta de Vico:** *Risposta del signor Giambattista di Vico nella quale si sciogliono tre gravi oppositioni fatte da dotto signore contra il primo libro De antiquissima Italorum sapientia etc. ovvero della Metafisica degli Antichissimi Filosofi Italiani tratta da' latini parlari* (1711).
3. **Segundo artículo del *Giornale*:** *Articolo X del Tomo VIII* (1711), pp. 309-338.
4. **Segunda respuesta de Vico:** *Risposta di Giambattista di Vico all'Articolo X del Tomo VIII del Giornale de' letterati d'Italia* (1712).
5. **Tercer artículo del *Giornale*:** *Novelle letterarie d'Italia*, en el *Tomo XII* (1712), pp. 417-418.

Aun sin haber nacido con esa explícita intención, la polémica acabó dando mayor unidad y sirviendo de complemento a las ideas que Vico había expuesto en el *De antiquissima*. Así lo advierte el propio recensor del *Giornale* en su segundo artículo, donde señala que el *De antiquissima* y la polémica bien pueden considerarse partes de un «solo cuerpo». En efecto, el recensor había señalado no pocas cuestiones del *Liber metaphysicus* claramente necesitadas de desarrollo y explicación, así como otras que, leídas desde una óptica ajena al planteamiento de Vico, podrían parecer abiertamente contradictorias, llegando incluso a insinuar conclusiones panteístas. De ese modo, Vico no sólo se vio obligado a aclarar y desarrollar aspectos centrales de su metafísica, sino también a añadir, en su segunda y última intervención, una elocuente *Declaración* que da importantes claves sobre el sentido global de su metafísica y cierra con firmeza la puerta a las interpretaciones panteístas de su pensamiento que el recensor del *Giornale* había aventurado.

Por todo ello, esta polémica constituye un documento ineludible para quien quiera conocer la primera madurez del pensamiento viquiano (o segunda si no queremos considerar el periodo de las *Oraciones inaugurales* como fase de gestación).

Se incluyen también otros documentos que aportan importantes datos sobre la polémica y el contexto en que se dio. En primer lugar, la única carta que se conserva de la correspondencia entre Vico y Apostolo Zeno, director del *Giornale*, fechada en octubre de 1710; y en segundo lugar, los informes tanto eclesiásticos como civiles sobre la conveniencia de la publicación de los escritos viquianos en cuestión: el *De antiquissima* y las dos *Respuestas*.

Para la traducción de la carta a Zeno, me he servido del *Epistolario* de Vico editado por Manuella Sanna¹. Para la traducción de la polémica he seguido la edición crítica de Vincenzo Placella². Por último, para la traducción de los dictámenes sobre la publicación de los escritos de Vico, he seguido la edición preparada por Gentile y Nicolini en 1914³.

2. CONTEXTO Y DESARROLLO DE LA POLÉMICA

El *Giornale de' letterati d'Italia* había sido fundado en 1710 por Scipione Maffei, Antonio Vallisneri y Apostolo Zeno, que asumió la dirección de la revista⁴. Bajo la dirección de Apostolo Zeno la revista mantuvo su regularidad y tuvo su periodo de mayor esplendor. En 1718 la dirección fue asumida por

1. En el que ha sido publicado como novena carta: G.B. VICO, *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, Morano, Napoli 1993, pp. 83-84.

2. G.B. VICO, *De antiquissima Itolorum sapientia con le risposte al «Giornale de' letterati d'Italia»*, edizione critica a cura di Vincenzo Placella, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2020, pp. 97-177.

3. Que he consultado en una edición anastática: G.B. VICO, *Le orazioni inaugurali il De Itolorum sapientia e le polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Laterza, Bari 1968, pp. 193-194 y 291-294.

4. La relación de Maffei, poeta y dramaturgo, con el equipo de redacción fue problemática y errática, por lo que realmente fueron Vallisneri y Zeno quienes cargaron con el peso de la revista.

Sobre el primero véanse los numerosos estudios de Dario Generali (en particular, su libro *Antonio Vallisneri. Gli anni della formazione e le prime ricerche*, Leo S. Olschki, Florencia 2007 y el volumen colectivo editado por él *Antonio Vallisneri. La figura, il contesto, le immagini storiografiche*, Leo S. Olschki, Florencia 2008).

Sobre la personalidad cultural de Zeno véanse ANTONELLA BARAZZI, *Libertino o devoto? Apostolo Zeno nello specchio della sua biblioteca* y CORRADO VIOLA, *Intervista ad Apostolo Zeno* en Enza Del Tedesco (ed.), *Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo. Scienza, storia, arte, identità (1710-2010), Atti del Convegno. Padova - Venezia - Verona, 17-19 novembre 2010*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2012, pp. 133-144 y 259-270 respectivamente.

su hermano Pier Caterino. Tras la muerte de éste en 1732, la dirección pasó a manos de Antonio Federico Seghezzi hasta la extinción de la revista en 1740.

El *Giornale* nació ligado al contexto europeo donde afloraban revistas inspiradas en «el ideal racionalista de la “República de las letras”, que en ese momento se estaba concretando en las grandes academias europeas como la Royal Society y la Académie Royale des Sciences. En ese sentido, el *Giornale* [...] tuvo una importante función de información bibliográfica y comunicación científica favoreciendo una circulación cada vez más amplia de ideas y debates en la comunidad de los hombres de cultura»⁵. Una de sus principales intenciones era precisamente convertirse en «un instrumento de tendencia implicándose en los movimientos intelectuales más activos del momento, con el fin de superar el estado de decadencia de la cultura italiana y, por tanto, de colmar el hiato que durante el siglo XVII se había abierto entre ésta y los resultados más recientes de la cultura europea»⁶.

No obstante, la línea general de la revista fue de carácter erudito e informativo. Sus páginas no fueron tanto un lugar de discusión y creación de ideas, cuanto más bien de difusión de la cultura italiana en todas sus dimensiones, desde la filología a las matemáticas, pasando por la historiografía, ciencias naturales, física newtoniana, astronomía, arte y literatura. Aunque en ocasiones trataron temas de gran relevancia especulativa, los estudios sobre filosofía e historia de la filosofía fueron poco frecuentes, sobre todo en comparación con otras revistas europeas similares⁷.

En cuanto a las ideas que regían la línea editorial, la revista se caracterizó por una suerte de «moderación», deliberadamente asumida por Zeno que aspiraba a convertir la revista en punto común de referencia de toda la República de las letras. En consecuencia, el director orientó la revista pensando, por así decirlo, en el «ceto medio», formado «en la mayoría de casos por religiosos

5. CHIARA CRISTIANI, “Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo”, *Rivista di storia della filosofia*, 66, 2011, p. 564.

6. DARIO GENERALI, “Il «Giornale de' letterati d'Italia» e la cultura veneta del primo Settecento”, *Rivista di storia della filosofia*, 1984, 2, p. 244. Sobre la relación de los redactores del *Giornale* con los principales exponentes científicos y filosóficos europeos del momento, véanse las pp. 278-280 del mismo artículo.

7. Tal como ha mostrado GREGORIO PIAIA, *La presenza della letteratura storico-filosofica nel «Giornale de' Letterati d'Italia»*, en E. Del Tedesco (ed.), *Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo. Scienza, storia, arte, identità (1710-2010)*, cit., pp. 125-132.

rigoristas y arcadios, católicos ortodoxos pero a la vez alineados con los “modernos” y con una erudición racionalista»⁸.

Con todo, durante los primeros años prevaleció, por influencia de Vallisneri, la influencia cartesiana y malebranchiana, que pronto derivó hacia un mecanicismo de matriz galileana y baconiana. La línea de la revista respondía en buena medida a la cultura veneciana del momento, «que rechazaba la filosofía metafísica y más bien se orientaba hacia la filosofía inglesa de la escuela empirista, que se adecuaba mejor a un “punto medio” pluralista y antidogmático»⁹.

Probablemente ese particular trasfondo cultural sea el motivo de la rápida recepción de los escritos viquianos de esos años. Probablemente sus referencias a Galileo y Bacon en el *De studiorum ratione* y en el *De antiquissima* atrajeron la atención de los redactores de la revista, que, sin embargo, precisamente por su formación cultural, no supieron entender el trasfondo especulativo de las tesis de Vico, que ciertamente trascendían el empirismo moderno.

Como decíamos, el *Giornale* reseñó las obras de Vico desde sus primeros tomos. De hecho, antes de los artículos de la polémica, la revista había anunciado no sin cierto entusiasmo la publicación del *De antiquissima*:

Hemos recibido por carta la noticia de que el señor profesor De Vico está a punto de publicar una docta obra, en la que, mostrando a partir de las palabras latinas la escondida filosofía de los antiguos romanos, dará un ensayo de un nuevo sistema pensado por él. El título será *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae Latinae originibus desumpta*, según el ejemplo de Platón, que por la misma vía investigó en el *Crátilo* la sabiduría de los antiguos griegos. La obra estará dividida en tres libros. El primero abarcará la *Metafísica*, de la que la lógica será apéndice; el segundo será la *Física*, y el tercero, la *Moral*. En la *Metafísica*, que ya está terminada, se traerán a partir de sus principios muchas cosas mencionadas en su disertación *De ratione studiorum*, que en realidad es como el preámbulo de estos esperadísimos libros¹⁰.

8. Cfr. DARIO GENERALI, “Il «Giornale de’ letterati d’Italia» e la cultura veneta del primo Settecento”, *Rivista di storia della filosofia*, 1984, 2, pp. 244-248. La cita es de p. 248.

9. STEFANIA DE TOMA, «Ecco l’origine delle scienze umane». *Aspetti retorici del confronto tra Giambattista Vico e Bernardo Trevisan*, p. 242.

10. Lo tomo de G.B. VICO, *Le orazioni inaugurali il De Italorum sapientia e le polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Laterza, Bari 1968, p. 287. El anuncio se cerraba con una señalación de seis principales tesis del *De studiorum ratione*, que ya había reseñado anteriormente (ahora en la edición Gentile-Nicolini, pp. 281-286). En 1716 el *Giornale* también anunciaría la publicación del libro sobre la *Vida de Antonio Carafa* (ahora en la edición Gentile-Nicolini, p. 289).

Los artículos que siguieron fueron algo más críticos, provocando la reacción de Vico y la polémica que aquí presentamos¹¹. Primero apareció una reseña (*Primer artículo del “Giornale”*) que, tras una larga enumeración de las ideas y tesis tratadas en la obra, terminaba con un breve párrafo crítico insinuando que el autor había intentado abarcar tantas cosas que en muchas había faltado una adecuada demostración, resultando en consecuencia más un esbozo que un verdadero tratado de metafísica.

Vico responde con cierta acritud con un artículo (*Primera respuesta*) donde fundamentalmente defiende la completitud de su obra. Vico se defiende de tres las acusaciones que había recibido: primero insiste en la tesis que sostiene todo su sistema metafísico, a saber, la identidad de significado de los vocablos latinos *verum y factum, causa y negocium*; a continuación expone el esquema al que un completo sistema de metafísica debe responder, para así mostrar que su metafísica lo satisface; y, por último, insiste en la demostración de las principales tesis de su obra, respondiendo así a la genérica acusación de que había afirmado «muchas cosas» sin demostrarlas.

La réplica del recensor anónimo (*Segundo artículo del “Giornale”*) intenta mantener un tono educado y respetuoso, pero sin dejar de ocultar su firme contraposición a las ideas de Vico. Confirma las tres críticas que ya le había dirigido y las desarrolla, explicitando aquellas ideas que le parecen necesitadas de demostración. De este segundo artículo, cabe resaltar el uso del plural. Aunque en varias ocasiones sigue formulando sus críticas en primera persona del singular, el tono general del artículo transmite la impresión de estar hablando en nombre de todo el equipo de redacción de la revista. De ese modo, el recensor no sólo evitaba que la polémica se enmarcase en el ámbito personal, sino que también se adecuaba mejor al objetivo de la revista de ser un medio de difusión e información cultural. Con todo, algunas nuevas críticas que el recensor especifica en esta réplica son bastante duras, pues cuestiona todo el planteamiento filológico de fondo del *De antiquissima* y, desde el punto de vista especulativo, saca conclusiones metafísicas que atentan gravemente contra los principios de la religión.

11. No es nuestra intención hacer aquí un análisis de la misma. Para ello remitimos al ya citado trabajo de Stefania De Toma y al de FRANCESCA MARIA CRASTA, *Un dialogo interrotto. Il «Giornale de' Letterati d'Italia»*. Vico e le polemiche sul De antiquissima Italorum sapientia, en Enza Del Tedesco (ed.), *Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo. Scienza, storia, arte, identità (1710-2010)*, cit., pp. 115-124. Aquí más bien me limitaré a señalar en esquema cómo se desarrolló.

Vico responde una segunda vez (*Segunda respuesta*). Se trata de un larguísimo artículo, casi tan largo como todos los anteriores artículos juntos, en el que Vico, aun respetando las reglas de cortesía y elegancia, deja ver su enfado. La revista tenía como fin dar a conocer su obra y los temas tratados por él, y, sin embargo, ha acabado planteando una no breve lista de objeciones que ciertamente no dejan a Vico en buen lugar. Así pues, aprovecha esta segunda respuesta, además de para reprochar a los redactores del *Giornale* este modo de proceder, para explicar con más detalle su tesis sobre los orígenes históricos de esa presunta antiquísima sabiduría italiana, y desarrollar las principales tesis de su metafísica. De ese modo, resultó un valiosísimo documento del pensamiento de Vico en esa importante fase de su desarrollo.

Tras la segunda respuesta de Vico, la revista decide cerrar tajantemente la discusión. Publica una breve nota (*Tercer artículo del "Giornale"*) de apenas unas líneas con la que declara no querer continuar la discusión «sea por reverencia al autor, que se declara muy favorable a nosotros, sea para no multiplicar al infinito las disputas». De ese modo termina la polémica entre Vico y el *Giornale de' letterati d'Italia*¹².

En términos generales, la polémica fue una experiencia positiva para Vico, a pesar de la acritud que tuvo en ciertos momentos y del cuestionamiento público de sus ideas. Desde un punto de vista meramente pragmático, la polémica brindó a Vico una espléndida ocasión para demostrar que conocía las principales líneas del pensamiento europeo y posicionarse públicamente respecto a ellas. Asimismo, gracias a la amplia difusión del *Giornale*, la polémica se convirtió inevitablemente en un amplio escaparate que le dio mayor notoriedad fuera de Nápoles, no sólo en Italia sino también en ambientes europeos.

Desde el punto de vista especulativo, el balance es más complejo. Por un lado, es innegable que muchas de las críticas del recensor anónimo son ciertas, especialmente las que atañen a las tesis específicamente filológicas. Sin embargo, también es cierto que la línea filosófica seguida por la revista no era

12. En realidad, este abrupto final no fue improvisado. Ya en el anterior artículo se venía preparando: «Si el señor Giambattista Vico, cuya gentileza siempre hemos estimado igual a su doctrina, querrá considerar esta *Réplica* nuestra digna de una nueva *Respuesta*, entonces nosotros, uniendo a la vez como en un solo cuerpo su primer librito de *Metafísica* y el segundo librito de la *Respuesta*, y lo que nosotros hemos dicho en el presente artículo y lo que creará oportuno responder, entonces, decía, estaremos convencidos de haber obtenido nuestro propósito, a saber, que del conjunto de todas estas obras habrá resultado ya no una brevísima idea de metafísica, sino una entera metafísica acabada en todas sus partes».

la más adecuada para penetrar la sustancia del pensamiento viquiano y el análisis del recensor anónimo se resiente de ello. El autor de los artículos desmonta con eficacia la carcasa de la que artificiosamente Vico había revestido su metafísica (carcasa que Vico niega con mucha más claridad en la *Ciencia nueva*¹³), pero no es capaz de comprender el verdadero sentido de su metafísica. Y en ese sentido, la polémica no debió de resultar tan buena carta de presentación en ciertos ambientes filosóficos de la época, más ligados al cartesianismo y al mecanicismo.

3. EL AUTOR DE LOS TRES ARTÍCULOS DEL *GIORNALE*

No podemos terminar esta introducción sin preguntarnos quién fue el autor de los tres artículos del *Giornale de' letterati d'Italia*, publicados anónimamente.

Los tres principales difusores del pensamiento viquiano en el siglo pasado, Croce por un lado, y Gentile y Nicolini por otro, intentaron resolver esta incógnita. Sin embargo, los documentos de que entonces disponían no les permitieron llegar a una conclusión clara:

Todas las investigaciones hechas por Croce y nosotros –escriben Gentile y Nicolini– no han dado lugar a ningún resultado, de modo que, hasta que no aparezca algún documento que pueda suplir la destruida correspondencia entre Apostolo Zeno (en el cual, sin duda, se habría encontrado la solución del problema) hay que resignarse a dejar en la sombra este particular bastante importante de la vida científica de Vico¹⁴.

No obstante, considerando que la revista era veneciana, Croce se aventura a conjeturar «con muchas reservas» que el autor de los artículos fue Bernardo Trevisano, pues era «el único que entonces se ocupaba de filosofía en Venecia en modo digno y, por tanto, el único capaz en esa ciudad de plantear, con pleno conocimiento del argumento y gran agudeza dialéctica, e incluso a veces con razón, objeciones al áureo librito de Vico»¹⁵. Gentile y Nicolini

13. En ese sentido, siguen siendo válidas las observaciones de Bertrando Spaventa mostrando cómo la filosofía de la historia teorizada en la *Ciencia nueva* desmiente sin paliativos la teoría de una antiquísima sabiduría italiana oculta en el latín antiguo. Cfr. *La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea (1862)*. Lección II en *Cuadernos sobre Vico*, 34, 2020, pp. 309-319.

14. GENTILE & NICOLINI, *Nota*, en GIAMBATTISTA VICO, *Le orazioni inaugurali il De Italorum sapientia e le polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Laterza, Bari 1968, p. 314.

15. *Ibidem*. Croce propone esta hipótesis en su edición de la *Autobiografía* viquiana (p. 112).

reconocen que la «conjetura merece ser profundizada», pero no dejan de notar que la única confirmación posible sería una «incierta comparación estilística entre los artículos del *Giornale* y las obras de Trevisano» y que, con todo, «nada impide suponer que los artículos hayan sido escritos en otra parte de Italia (por ejemplo, en la misma ciudad de Nápoles por alguno de los tantos cartesianos entre los que solitario vivía Vico)»¹⁶.

Desde entonces no hubo avances en la investigación hasta que en 1979 Vincenzo Placella encontró y publicó una de las cartas de la perdida correspondencia entre Vico y Apostolo Zeno, director del *Giornale*¹⁷. En ella, tras agradecer la atención que el *Giornale* había dedicado a sus obras, Vico ruega a Zeno que envíe una copia del *De antiquissima* a Bernardo Trevisano, «que me parece profundamente versado en este género de estudios». De ese modo, la carta parece confirmar la conjetura de Croce. A ello se suma el análisis estilístico realizado por Placella¹⁸, que confirma los rasgos venecianos de los artículos.

Así pues, si bien es cierto que los argumentos no son absolutamente dirimientes, parece que puede afirmarse con suficiente seguridad que el autor de los tres artículos del *Giornale* fue Bernardo Trevisano¹⁹.

4. CRITERIOS DE TRADUCCIÓN

Concluimos con algunas observaciones sobre la traducción. En primer lugar, señalamos que el estilo usado por el recensor anónimo y, sobre todo, por Vico, a menudo repetitivo y con numerosas frases cargadas de muchas

16. GENTILE & NICOLINI, *Nota*, p. 314.

17. VINCENZO PLACELLA, *Dalla «cortesia» alla «discoverta del vero Omero». Studi di critica e filologia italiana e umanistica (con un inedito di G. Vico)*, Università degli Studi, Perugia 1979, pp. 125-133.

18. En su *Introduzione* a G.B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia con le risposte al «Giornale de' letterati d'Italia»*, cit., pp. XLIV-XLVIII.

19. Y así lo asumen muchos estudiosos como, por ejemplo, P. ULVIONI (*Atene sulle Lagune. Bernardo Tervisan e la cultura veneziana tra Sei e Settecento*, Ateneo Veneto, Venecia 2000, pp. 145-147), MANUELA SANNA (*Introduzione* a G.B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. XVIII), DARIO GENERALI («Il «Giornale de' letterati d'Italia» e la cultura veneta del primo Settecento», *Rivista di storia della filosofia*, 1984, 2, p. 281, nota 118), CHIARA CRISTIANI («Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo», *Rivista di storia della filosofia*, 66, 2011, p. 564) o STEFANIA DE TOMA («Ecco l'origine delle scienze umane». *Aspetti retorici del confronto tra Giambattista Vico e Bernardo Trevisan*, en Enza Del Tedesco (ed.), *Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo. Scienza, storia, arte, identità (1710-2010)*, cit., pp. 235-245).

subordinadas, puede resultar pesado para el lector contemporáneo. Ante esta situación, he creído más oportuno intentar reflejar, en la medida de lo posible, esa complejidad. En consecuencia, el lector encontrará a menudo expresiones que pueden resultar arcaizantes y, sobre todo, estructuras sintácticas complejas que rara vez encontrará en textos contemporáneos. De ese modo, he intentado transmitir no sólo el contenido de los artículos, sino también la particular forma en que era expresado en la barroca República de las letras. No obstante, en algunas ocasiones ha sido inevitable recomponer las estructuras sintácticas o incluso dividir las frases. Lo mismo sucede con la división de párrafos, que a veces he dividido para facilitar la lectura.

En consecuencia, considerando que el fin principal de esta traducción es ofrecer al lector español contemporáneo un texto compuesto en un ámbito cultural muy distinto, he adaptado la puntuación y las reglas estilísticas a los criterios actuales. En concreto, he puesto entre comillas las citas (que, tal como documenta la edición crítica, en el original aparecían en cursiva). Y, en general, he adaptado el uso de cursivas y mayúsculas a los criterios del español contemporáneo.

Otra cuestión que estos textos plantean es la grafía, que en esos momentos todavía sufría considerables oscilaciones según las distintas regiones lingüísticas. En su edición crítica, Placella se ha esforzado en reconstruir la particular grafía viquiana de las *Respuestas*, muy distinta de la usada luego en la *Ciencia nueva*. De hecho, ni siquiera es constante entre una respuesta y otra²⁰. Como es natural, todas las cuestiones relativas a la grafía desaparecen en la traducción. La única excepción son los nombres, en cuya grafía también encontramos oscilaciones. En esos casos, he optado por conservar la grafía original. Así, por ejemplo, en la carta a Apostolo Zeno, he conservado la grafía *Egitio* con la que Vico se refiere a su amigo, el literato Matteo Egizio.

Para las fórmulas de cortesía, cuando Vico se dirigía a una sola persona, he preferido el ya desusado *vos* en lugar de *usted*, porque la fórmula usada por Vico, *voi*, tiene las mismas connotaciones arcaizantes en el italiano actual, al haber sido sustituida por *ella* o *lei*. En cambio, en la *Segunda respuesta*, donde Vico se dirige a varias personas, he usado *ustedes*, distinguiéndola así con claridad de la *Primera respuesta*, dirigida a un único interlocutor.

²⁰. Véase el análisis lingüístico de Placella en su *Introduzione* a G.B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia con le risposte al «Giornale de' letterati d'Italia»*, cit., pp. XXIX-XLIII.

Las notas, a menos que se indique lo contrario, son mías. En ese sentido, señalo que, contrariamente a lo acostumbrado en las ediciones italianas, no he indicado en nota los lugares del *De antiquissima* discutidos a lo largo de la polémica. Es cierto que la mayoría de ediciones italianas sí los indican, ya que normalmente la polémica es publicada junto con el *De antiquissima* y remiten a las páginas de esa misma edición. Aquí, en cambio, he optado por no señalarlas, ya que la polémica se publica por separado.

Por último, no querría terminar sin agradecer a los profesores Fabrizio Lomonaco y Stefania De Toma sus valiosas indicaciones bibliográficas, y al profesor Alfonso García Marqués la inestimable ayuda que me ha brindado, primero discutiendo conmigo los problemas que la traducción me ha ido planteando y luego corrigiendo los manuscritos.

CARTA A APOSTOLO ZENO

Ilustrísimo Señor, Señor mío y siempre veneradísimo valedor,

Con toda la reverencia que se debe a hombre de tantos óptimos conocimientos como posee Vuestra Ilustrísima Señoría, os mando el primer libro de *Antiquissima Italarum sapientia*, que contiene la Metafísica¹. Ruego a Vuestra Ilustrísima Señoría que lo lea considerando que, si hay en él algo bueno (lo cual será determinado por vuestro criterio), proviene del estímulo a aspirar a cosas por encima de mis débiles fuerzas que Vos me habéis dado mediante las inestimables alabanzas con las que me habéis distinguido en vuestra tan honorable revista². En breve publicaré los otros dos libros prometidos, si así me lo permitieren mis continuas ocupaciones y me dieran alguna pausa las indisposiciones que todo el día me afligen. Enseguida mandaré de éste más ejemplares en ocasión más oportuna. Pero ahora me atrevo a suplicaros que tengáis la bondad de darle una copia al señor Trivisani³, que me parece profundamente versado en este género de estudios. En efecto, su suavisimo libro sobre el buen gusto⁴ no parece sino una finísima metafísica abajada hasta el entendimiento de las damas y de la corte; lo cual, que cosas por naturaleza altísimas descendiesen a los entendimientos vulgares, no podía ser

1. Como es sabido, el proyecto inicial de Vico comprendía una obra en tres libros. Al de metafísica debía seguir un segundo de física y un tercero de moral, a los que hace referencia a continuación. Sin embargo, finalmente ninguno de los dos fue escrito.

2. Se refiere a la recensión del *De nostri temporis studiorum ratione* que publicó el *Giornale dei letterati* en 1710, tomo I, art. X, pp. 321-333 (consultable en VICO, *Le orazioni inaugurali il De Italarum sapientia e le polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Laterza, Bari 1968, pp. 281-286). Como señala Sanna, esa recensión probablemente sea fruto de su amistad con Matteo Egizio, sobre la cual véase S. USSIA, *Un altro rapporto napoletano difficile: Egizio e Vico*, en ID., *L'epistolario di Matteo Egizio e la cultura napoletana del primo Settecento*, Nápoles 1977, pp. 55-60.

3. Se refiere a Bernardo Trevisani. La grafía de los nombres no es constante, por lo que opto por recoger en el cuerpo de la carta la misma grafía usada por Vico.

Esta petición es lo que permite a Placella dar por confirmada la hipótesis propuesta por Croce de que el autor de los artículos fue Trevisani.

4. *Introduzione all'Opera del Pritanio, cioè la Teorica del Buon Gusto di Bernardo Trevisano P.V.*, en *Delle Riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nelle Arti, di Lamindo Pritanio: Parte Prima*, Colonia Renan, 1715, pp. 48 inn. + 207; pp. 1-24.

hecho sino por un doctísimo hombre de tal ciencia. Y además de a él, os ruego que mandéis otra copia al señor Garofalo, con el cual me veo por todos los aspectos obligado con amabilísimas maneras, puesto que el Señor Egitio me dice que fue él quien me honró reseñando y juzgando mi disertación⁵. Y al mismo tiempo muestre a ambos todos mis obsequiosos respetos.

Quedando ansioso de su temido y deseado juicio, hago a su Señoría Ilustrísima una humilísima reverencia.

Nápoles, último día de octubre de 1710.

Devotísimo y obligadísimo verdadero servidor de su Señoría Ilustrísima,

Giambattista di Vico

5. Biagio Garofalo había sido el autor de la recensión del *De nostri temporis studiorum ratione*.

PRIMER ARTÍCULO DEL *GIORNALE*

El fin principal que este docto señor se ha propuesto es dar a conocer cuál fue la filosofía de los antiguos pueblos de Italia. Y puesto que no se puede mostrar a partir de sus libros, ya que no nos ha llegado ninguno, él promete ir recopilándola a partir del origen y significado de distintas palabras de la lengua latina. Mientras consideraba el origen del latín –declara él en el *Proemio*¹–, encontré muchas voces tan doctas que ciertamente no pueden haber llegado del uso del vulgo, sino más bien de alguna doctrina intrínseca a esa nación que las usaba, pues no es inverosímil que un lenguaje se haya enriquecido de expresiones filosóficas, si en él la filosofía está muy en uso. Así pues, –concluye– puesto que los romanos fueron completamente ignorantes de toda ciencia hasta los tiempos de Pirro, y sin embargo se sirvieron de vocablos cargados de sentimientos filosóficos, aun sin entender la fuerza de su significado, es necesario que los hayan tomado de otras naciones limítrofes. Esas naciones eran, por un lado, las que profesaban la filosofía itálica, que hasta allí había sido llevada desde Jonia, y, por otro lado, los antiguos toscanos², los cuales el autor prueba que fueron muy doctos en toda clase de ciencia y principalmente en teología. Es más, no hay duda de que los romanos recibieron de ellos no sólo las cosas relativas a la religión de los dioses, sino también las relativas a las expresiones y frases usadas por los pontífices en las ceremonias sagradas.

Divide esta obra filosófica suya en tres libros, a saber, en *Metafísica*, en *Física* y en *Moral*. En el primer libro, o sea el de *Metafísica*, dediado al sapientísimo señor Paolmattia Doria, trata esas maneras de hablar, a partir de las cuales podemos conjeturar cuáles fueron las opiniones de los antiguos sabios de Italia acerca de la primera Verdad, el sumo Dios y las mentes humanas. Y lo divide en ocho capítulos, confesando que fue estimulado a escribirla por tres doctísimos amigos suyos, los señores Agostino Ariano, Giacinto di Cristoforo y Niccolò Galizia.

En primer lugar afirma que, para los latinos, los dos vocablos *verum* y *factum* son términos convertibles; que el verbo *intelligere* significa lo mismo que *leer perfectamente* y *conocer con evidencia*; y que el verbo *cogitare* signi-

1. Lo que sigue es una suerte de resumen y paráfrasis del *Proemio* del *De antiquissima*.

2. O sea, los etruscos.

fica lo que nosotros vulgarmente decimos *pensar e ir reuniendo*. Y por eso conjetura que ha sido opinión de los antiguos sabios italianos que en Dios se encuentra la primera Verdad, porque él es infinito y perfectísimo y es el primer hacedor y el hacedor de todas las cosas y porque su Verdad le representa los elementos tanto extrínsecos como intrínsecos de todas las cosas. Y puesto que saber no es sino componer los elementos de las cosas, él concluye que la inteligencia es propia sólo de Dios, el cual, conteniendo en sí todas las cosas, lee no sólo lo externo de las cosas, sino también lo interno. En cambio, es propio de la mente humana (la cual es finita y está fuera de las cosas) solo pensar, es decir, recoger no todas las cosas por entero, sino sólo las extremidades y lo que está fuera, por así decir.

Luego pasa a demostrar que, estando sólo en Dios la verdad perfecta, nosotros no tenemos ciencia más cierta que la teología revelada, es decir, aquella que mediante la fe hemos recibido del mismo Dios. Dios sabe todo, pues contiene en sí los elementos de los que toda cosa se compone; pero el hombre se esfuerza en saber cada cosa mediante la división, por lo que podemos decir que la ciencia humana es como una anatomía de las obras de la naturaleza. Así pues, solemos dividir, por ejemplo, al hombre en cuerpo y alma, al alma en intelecto y voluntad, abstraer del cuerpo la figura y el movimiento, y de éstas, como de cualquier otra cosa, el ente y lo uno. He ahí el origen de las ciencias humanas: entre las cuales, la metafísica contempla el ente; la aritmética, lo uno y sus multiplicaciones; la geometría, la figura y sus medidas; la mecánica, el movimiento en torno al centro; la física, el movimiento desde el centro; la medicina, el cuerpo; la lógica, la razón; y la moral, la voluntad. Sin embargo, la mayor parte de estas ciencias son imperfectísimas en el hombre y lejanas de la verdad. Nosotros, teniendo las cosas solo fuera de nosotros, no podemos conocerlas más que por medio de la abstracción, usando en nuestro favor lo que es puro defecto de nuestra mente. De esa abstracción nacen dos ciencias, que son las más útiles porque son las más ciertas: la geometría y la aritmética; y de éstas luego se generó la mecánica, de la que nacieron todas las artes necesarias al género humano. En consecuencia, puesto que estas ciencias son hacedoras, son también las más verdaderas, asemejándose a la ciencia divina, en la cual la verdad y lo hecho son convertibles.

Por último, puestos estos fundamentos por los que la mente humana conoce, si no todas, al menos muchas verdades, pasa a confutar primero a

Descartes, el cual asigna como regla principal para su metafísica el despojarse no sólo de todo prejuicio, sino también de cualquier verdad; luego a los escépticos, los cuales ponen en duda toda verdad y sostienen que de nada se puede tener certeza.

De ahí pasa al segundo capítulo, donde examina los dos vocablos *genus* y *species*, el primero de los cuales —dice— para los latinos significaba la «forma», y el segundo, lo que en la tradición escolástica se llama «individuo» y que nosotros coloquialmente decimos *imagen* y *apariciencia*. Y, puesto que todas las tradiciones filosóficas concuerdan en que los géneros son infinitos, de ahí concluye que fue opinión de los antiguos filósofos de Italia que los géneros son formas infinitas no sólo en extensión, sino también en perfección, y que, en cuanto infinitas, se encuentran sólo en Dios. En cambio, las especies o cosas singulares son imágenes hechas según las mismas formas. Y, puesto que lo verdadero y lo hecho tienen una misma significación, es necesario que los géneros de las cosas no sean los universales de la escolástica, sino formas, y formas metafísicas, es decir, ideas y modelos sobre los que se elaboran las formas físicas, es decir, de las cosas singulares. De ahí deduce muchas cosas utilísimas para las ciencias:

1. que para las ciencias el método sintético es mejor que el analítico.
2. que las artes que proponen a la mente la idea de lo que se debe hacer alcanzan con más certeza su fin que las que proceden por medio de conjeturas.
3. que es muy peligroso quedarse demasiado en las cosas generales, y que no hay camino más seguro para alcanzar la verdad que saber acordar la universalidad de la idea a todas las particularidades de las circunstancias que se encuentran en cualquier cosa singular.

Sigue el tercer capítulo. Fueron sinónimos en la lengua latina los vocablos *causa* y *negocium*, que significa *operación*, y lo que de ello nace lo llamaron *efecto*. Así pues, si lo verdadero y lo hecho son una misma cosa, es decir, el efecto, demostrar cualquier cosa por medio de las causas será hacerla; y, puesto que la materia, o sea, los elementos de las cosas son sus causas, desmostrará a partir de las causas quien dé orden y disposición a los elementos mal ordenados y dispuestos, de lo cual resulta la forma de la cosa, la cual induce en ella una naturaleza especial, lo cual es propio de la geometría y la aritmética.

Luego, en el capítulo siguiente, el autor discurre ampliamente con sutileza sobre muchas cosas acerca de las esencias o virtudes de las cosas, de los puntos metafísicos, de las tendencias al movimiento y acerca del movimiento mismo. Ahora bien, quien quisiese exponer todas ellas no haría un resumen del libro, sino un nuevo libro, del cual más bien el original parecería el resumen.

En el quinto capítulo observa que los antiguos latinos distinguieron estos dos vocablos *animus* y *anima*, de modo que *ánima* era aquello por lo que se vive, y *ánimo* aquello por lo que se siente³. Pero, puesto que también el aire, que él muestra ser el principio común de todos los movimientos, fue llamado por los antiguos latinos con el nombre de *anima*, él argumenta que los antiguos sabios de Italia consideraron que el ánimo y el *ánima* en los animales no era más que un particular movimiento de aire, el cual, introducido a través de la respiración en el corazón, y de éste en las arterias y venas, impulsa el movimiento de la sangre; y de ese modo, pasándolo desde ahí a los canales de los nervios y agitando sus humores, produce todos esos movimientos que se suelen atribuir a las facultades sensitivas. De todo ello, y considerando que para los latinos el significado del vocablo *brutum* no era más que *cosa móvil*, deduce que su opinión era que las bestias no tenían, como sí tenemos nosotros, un principio interno de movimiento, y que en sí mismas serían inmóviles, si no fuese porque la presencia de los objetos externos las determinara al movimiento.

Sigue el capítulo sexto, donde examinando el vocablo *mens* y advirtiendo que a menudo significaba entre los latinos lo que nosotros llamamos *pensamiento*, y observando que las locuciones latinas con las que decían *mentem hominibus a diis dari, immitti* [la mente es dada, infundida en los hombres por los dioses], conjetura que los primeros maestros de la sabiduría italiana enseñaron que Dios es el autor primero y el principio de nuestras mentes, no sólo de cualquier idea y pensamiento, sino también de todos los actos de nuestra

3. Utilizo la palabra arcaizante *ánima* para así mantener el paralelo también en español. Nótese que aquí el autor de la reseña utiliza el verbo *sentir* en el amplio sentido que le da Vico, que incluye también opinar, saber, creer, etc.: «Con el vocablo “sentidos” los latinos no sólo acogían los externos, como, por ejemplo, el sentido de vivir, y el interno, que se llamaba “sentido del ánimo”, como el dolor, el placer, la molestia, sino también los juicios, las deliberaciones y los deseos: *ita sentio*, “así juzgo”; *stat sententia*, “se ha determinado”; *ex sententia evenit*, “sucedió según mi parecer”, como deseaba; y, entre las fórmulas, aquello de *ex animi tui sententia* “según tu parecer”» (VICO, *Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, tr. de Francisco J. Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona 2002, p. 178).

voluntad; lo cual luego demuestra cómo se puede compaginar con la infinita bondad de Dios y con la libertad de nuestro arbitrio.

Todo el séptimo capítulo está dedicado a examinar mediante tales principios las facultades de nuestra alma, cuáles son, qué son y de qué manera obran. Considera las tres conocidas operaciones de nuestra mente: percepción, juicio y razonamiento, las cuales son objeto de la lógica, que él divide en tópica, crítica y método. De ese modo, la tópica es la facultad, o sea, el arte de aprehender; la crítica, de juzgar; y el método, de razonar. Somete a crítica el método geométrico, y lo estima del todo inútil en algunas ciencias y artes, y en otras más bien dañino. Al final antepone el método sintético al analítico puesto que, para llegar a la verdad, es más segura la vía de componer que la de resolver, de modo que así se venga a alcanzar la verdad.

Finalmente en el último capítulo se pone a considerar los significados de los vocablos *numen*, *fatum*, *casus* y *fortuna*, y a partir de ellos conjetura cuáles fueron los sentimientos de los filósofos de Italia respecto a la divinidad y al orden y ejecución de sus eternos decretos y consejos. A este capítulo, el autor añade la conclusión de toda la obra, que no es más que una brevísima recapitulación de las cosas dichas antes con mucha menos brevedad.

Así pues, no sorprende que hayamos pasado por alto una grandísima parte de las cosas muy sutilmente tratadas en este libro, y que ni siquiera hayamos aludido a ellas. El motivo es que su docto autor pone masificadas no sólo en cada página, sino casi en cada línea innumerables especulaciones con tal brevedad que querer tocarlas todas, incluso rápidamente, requeriría hacer un compendio tan extenso como el propio libro. Así pues, eso nos hace creer que, al escribir este librito, el autor tenía la intención de darnos una idea y un ensayo de su metafísica, más que su metafísica completa. En efecto, muchísimas cosas se encuentran meramente afirmadas, de modo que parecen necesitar de demostración, lo cual esperamos poder ver cuando el autor publique la obra completa. Pero sobre todo deseáramos ver demostrado lo que es el principal y singular fundamento de toda la obra: de dónde toma que en latín *factum* y *verum*, *causa* y *negocium*, etc. significan una misma cosa.

**RESPUESTA DEL SEÑOR GIAMBATTISTA VICO EN
LA QUE SE RESUELVEN TRES GRAVES OBJECIONES
HECHAS POR UN DOCTO SEÑOR CONTRA EL
PRIMER LIBRO *DE ANTIQUISSIMA ITALORUM
SAPIENTIA*, O SEA, *DE LA METAFÍSICA DE LOS
ANTIGUOS FILÓSOFOS ITALIANOS
SACADA DE LA LENGUA LATINA***

Respetabilísimo Señor mío,

Vuestra Señoría, con la autoridad que tiene sobre mí, me plantea tres importantes dudas en torno a mi primer libro *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae Latinae originibus eruenda*, que contiene la metafísica.

- I. Que desearíais ver demostrado lo que es el principal y singular fundamento de toda la obra: de dónde yo tomo que en latín *factum* y *verum*, *causa* y *negocium*, etc. significan una misma cosa.
- II. Que os dais a creer que, al redactar este librito, yo he tenido la intención de dar una idea y un ensayo de mi metafísica, más que mi metafísica completa.
- III. Que en ella encontráis muchísimas cosas meramente afirmadas, de modo que parecen necesitadas de demostración.

Yo, con esa brevedad propia de mí, no desacompañada de la reverencia que os profeso, os respondo:

- I. Que las locuciones, fundamentos principales, es más, únicos de mi metafísica, han tenido cabe los latinos los significados que yo digo.
- II. Que en ese librito mi metafísica está completa respecto a toda su idea.
- III. Que nada falta de demostración.

I

QUE LAS VOCES *VERUM* Y *FACTUM*, *CAUSSA* Y *NEGOCIUM*
SIGNIFICARON CABE LOS LATINOS DOS COSAS

Por lo que se refiere a las dos primeras voces, Fedria en el *Eunuco* de Terencio pregunta a Doro: *Cherean' tuam vestem detraxit tibi?* [¿Quieres te despojó de tu vestimenta?] Y éste responde: *Factum*. Añade el joven patrón: *Et ea est indutus?* [¿Y la lleva puesta?] Y el eunuco responde del mismo modo: *Factum*. Lo cual, un italiano traduciría en ambos casos por *è vero* [es verdad].

Cremes, en *El verdugo de sí mismo*, reprehende a su hijo Clitifón: «*Vel here in convivio quam immodestus fuisti?*» [¿Incluso ayer fuiste tan descarado en el banquete?] Y Siro, que finge estar de acuerdo con el viejo, confirma: *Factum*.

Pero puesto que podría decirse que en estos referidos pasajes se razona de hechos, en donde *factum* bien podría estar por lo que nosotros decimos *ha sucedido*, *acaecido* o algo parecido, recogemos a continuación uno de los muchos pasajes donde se habla de cosas y *factum* no puede tomarse sino por *verum*.

El Pséudolo de Plauto y Calidoro insultan alternadamente al rufián de Balión, y éste descaradamente afirma que son verdaderos todos los insultos que se le dicen.

PSÉUDOLO. *Impudice!*

BALIÓN. *Ita est.*

CALIDORO. *Sceleste!*

BALIÓN. *Dicis vera.*

PSÉUDOLO. *Verbero!*

BALIÓN. *Quippini?*

PSÉUDOLO. *Furcifer!*

BALIÓN. *Optime factum!*¹

1. PS. ¡Desvergonzado!; BA. Así es; CA. ¡Criminal!; BA. Dices la verdad; PS. ¡Deberían azotarte!; BA. ¿Y por qué no?; PS. ¡Eres reo de horca!; BA. *Optime factum* (cuya traducción se discute a continuación). Vico cita este pasaje de Plauto de memoria (o quizás de una edición distinta a la que la crítica actual ha reconstruido). Eso explica que falten dos intervenciones entre «*Quippini?*» y «*Furcifer!*»: CA. *Bustirape!*; BA. *Certe!* [CA. ¡Infame!; BA. ¡Ciertamente!]. Asimismo, en original de Plauto, *furcifer!* es dicho por Calidoro, y no por Pséudolo.

Lo cual nadie puede entender sino como *es totalmente verdad* [è verisimo].

Pero respecto a las otras dos voces, es latín tan vulgar que *caussa* y *negocium* significan la misma cosa que nuestro vulgar *cosa* no viene de otro sitio sino del vocablo latino *caussa*. De ahí que lo que nosotros llamamos *cosa*, los latinos lo digan en género neutro: y nosotros decimos, por ejemplo, *buona cosa* [buena cosa] lo que los latinos dicen *bonum* [bueno], donde los gramáticos añaden *negocium* [negocio]. Pero puesto que una cosa es el habla de los gramáticos y otra, la de los latinos, según la distinción que hace Fabio Quintiliano, para resolver esta dificultad vayamos a los escritores latinos.

Los jurisconsultos, fieles depositarios de la pureza latina incluso en los tiempos más corrompidos, la primera idea que se forman al oír la voz *caussa* es la de *negocio*, tal como lo advirtió Juan Calvino en su léxico. De ahí viene la diferencia, que ellos enseñan a los principiantes, entre *pacto* y *contrato*. Contrato es donde está contenido un negocio que explica algún hecho, como el préstamo, la determinación del precio de la mercancía o las solemnidades del interrogatorio y de la respuesta; y, por eso, una hipoteca, una venta o una estipulación son contratos. Por el contrario, *pacto* es aquello que no contiene *negocio* ni hecho alguno, sino que es un simple acuerdo de hacer. Tales son las promesas de dar en préstamo, vender, estipular, las cuales son llamadas *nudas promesas* o *nudos pactos*, porque están desnudos de causas, desnudos de negocios, desnudos de hechos.

Pero alguno podría objetar que estas voces son de arte culta², y que nuestro propósito era el de sacar la antigua sabiduría de Italia a partir del habla vulgar latina. Que no quede insatisfecha esa persona, y de entre los innumerables lugares de los cómicos, cuyos hablars son vulgarísimos, elijo el diálogo entre Pánfilo y Cremes en el *Andria* de Terencio. Pánfilo dice que Cremes se conforma con que Pasíbula sea su mujer: «*De uxore, ita ut possedi, nihil mutat Chremes?*» [Respecto a mi esposa, tal como la he poseído, ¿Cremes no cambia nada?] Cremes responde: *Causa optima est*. Lo cual nosotros traduciríamos al italiano como *il negotio, il partito é buonísimo* [es muy buen negocio].

La diferencia más sutil que se podría encontrar entre estas dos voces es la referida por Quintiliano, a saber, que *causa* significa ὑπόθεσιν, y *negocium*,

2. Traduzco así la expresión «Arte riposta», pues aquí *riposta* se contrapone a *vulgare*.

περίστασις, que es como decir aquélla *lo gordo del suceso* y ésta, *las circunstancias*. Lo cual no hace que la voz *caussa* no implique lo que nosotros llamamos *negocio*.

Si no me equivoco, creo que ya me he confirmado suficientemente como hombre con pundonor que se mueve en el mundo literato con esa buena fe a la que está obligado precisamente quien razona y escribe sin aportar citas, testimonios y autoridades. Así pues, esta duda vuestra podría haber reposado sobre el crédito que por vuestra parte era cortesía usar conmigo.

II

QUE NUESTRA METAFÍSICA ESTÁ COMPLETA RESPECTO A TODA SU IDEA

Una idea completa de metafísica es aquella en la que se define el ente, la verdad y, por decirlo en una palabra, el verdadero ente, de tal manera que no sólo sea la primera sino también la única verdad. De ese modo, la meditación sobre ella nos muestra el origen y el criterio de las ciencias subalternas, y que esta única verdad resiste contra aquellos dogmáticos que la buscan en otro sitio, y contra los escépticos, que no admiten verdad alguna. En ella se trata de las ideas, que llenaron todas las páginas de la metafísica platónica, y de los universales, materia perpetua de la metafísica aristotélica. Y puesto que en esta ciencia se investiga la primera causa, se ha de fundamentar cuál es; y puesto que trata de las cosas eternas e inmutables, el razonamiento acerca de las esencias y la sustancia ha de ocupar el mayor y mejor lugar, y se ha de demostrar cuál es la del cuerpo, cuál la de la mente y, por encima de una y otra, cuál es la sustancia, que todo sostiene y mueve. Y puesto que esta es la ciencia que reparte a todas las demás ciencias sus propios objetos y materias particulares, de ella se derivan las primeras definiciones en las matemáticas; y los primeros principios en la física; las facultades propias para usar bien la razón en la lógica; el último fin de los bienes, que se unen en la moral. Estas son todas las líneas que esbozan el diseño de una metafísica completa en la cual, como por buena proporción del diseño, se requiere que, siendo escrita por un ciudadano de una república cristiana, las materias sean tratadas en acuerdo a la religión cristiana.

Los orígenes de las voces vulgares latinas me han puesto delante este diseño, según el cual he meditado del siguiente modo.

Primero establezco que la verdad se convierte con lo hecho, y así entiendo lo *bueno* de la escolástica³, que lo convierte con el *ente*. Y luego concluyo que en Dios está la única Verdad, porque en él está contenido todo lo hecho y, por eso, Dios mismo es el verdadero Ente. Así pues, comparadas con él, todas las cosas particulares no son verdaderos entes, sino disposiciones del verdadero Ente. Y poniendo esta sabiduría de los gentiles al servicio de la cristiana, demuestro que, puesto que los filósofos de la ciega gentilidad estimaron el mundo eterno y que Dios está siempre obrando *ad extra*, convertían absolutamente lo verdadero con lo hecho. Pero, puesto que nosotros creemos que el mundo ha sido creado en el tiempo, debemos tomarlo con esta distinción, que en Dios la verdad se convierte *ad intra* con lo engendrado, y *ad extra* con lo hecho; y que sólo Dios es la verdadera inteligencia porque sólo Él conoce todo, y que la Divina Sabiduría es el Verbo perfectísimo, porque representa todo, conteniendo dentro de sí los elementos de todas las cosas, y conteniéndolos, dispone sus modos, o sea, su formas de infinitud; y disponiéndolas las conoce, y conociéndolas las hace. Y ese conocimiento de Dios es toda la razón, de la que el hombre participa, y por eso fue llamado por los latinos *animal partícipe de razón*. Así pues, el hombre no posee la inteligencia (*intelligenza*), sino el discurrir (*cogitatione*) sobre el todo, que es como decir que no comprende lo infinito, pero bien lo puede ir reuniendo (*raccogliendo*).

Formada esta idea de verdad, reduzco a ella el origen de las ciencias humanas y mido los grados de su verdad. Principalmente demuestro que las matemáticas son las únicas ciencias que inducen la verdad humana, porque únicamente ellas proceden de modo parecido a la ciencia de Dios, porque en cierto modo ellas mismas se han creado los elementos al definir los nombres, los han llevado hasta el infinito con los postulados, han establecido ciertas verdades eternas con los axiomas, y mediante este infinito suyo y disponiendo sus elementos desde esta finita eternidad suya, hacen la verdad que enseñan; y el hombre, conteniendo dentro de sí un imaginado mundo de líneas y números, obra en él con la abstracción del mismo modo que Dios obra en el universo con la realidad. Siguiendo el mismo camino, paso a dar el origen y el criterio de otras ciencias y artes.

3. Con esta expresión («delle Scuole»), Vico se refiere no sólo a la filosofía propia de las escuelas y universidades medievales, sino a la tradición que, originada en esas instituciones, se siguió cultivando y desarrollando a lo largo de toda la Edad Moderna y ha dado sus últimos frutos en la neoescolástica.

Por tanto, yo no confuto –como vos sostenéis– el análisis con el que Descartes llega a su primera verdad. Yo lo apruebo, y tanto es así que también digo que el Sosias de Plauto, al que Mercurio, cual genio falaz, hace dudar de todo, se aquieta en lo siguiente: *Sed quom cogito, equidem sum* [pero como pienso, ciertamente soy]. Pero digo que ese *cogito* es signo indudable de mi ser, mas no siendo causa de mi ser, no me lleva a la ciencia del ser.

Luego me dirijo contra los escépticos, y los conduzco hasta forzarlos a confesar que se da la comprensión de todas las causas, de las cuales provienen los efectos que les parece ver. Y dicha comprensión de todas las causas yo pongo como primera Verdad.

A continuación, paso a razonar sobre los géneros o modos o modificaciones o formas, o como se quieran llamar, y sobre las especies o simulacros o apariencias o como queráis llamarlas; y pruebo que las formas metafísicas son las formas con las que cada cosa particular ha sido llevada a su actual ser a partir de sus principios, desde donde primero se movieron, y desde toda parte de donde se movieron. Y así el verdadero modo de cada cosa ha de referirse a Dios y, en consecuencia, los géneros son infinitos no en universalidad, sino en perfección. Y ése es el breve y verdadero sentido del largo y complejo *Parménides* de Platón. Ése es el significado que ha de darse a la famosa escala de las ideas, de donde los platónicos llegan a las perfectísimas y eternas. Lo cual confirmo a partir de los efectos, enumerando rigurosamente los bienes y males que respectivamente las ideas y los universales traen al saber humano.

Pruebo que las formas físicas son formadas por las metafísicas, y que, al compararlas, éstas resultan verdaderas, y aquéllas, falsas; éstas, firmes y completas, y aquéllas, simulacros y apariencias. Pero puesto que las huellas llevan evidencia de sí y razón de lo que significan, en consecuencia, mientras yo considero mi forma particular puesta en mi pensamiento, no puedo dudar de ella en absoluto; pero adentrándome en la forma metafísica, encuentro que es falso que yo pienso, y que, en realidad, Dios piensa en mí. Y así entiendo que en toda forma particular está la huella de Dios. Pero reflexionando que los géneros son llamados en la escolástica *materia metafísica*, observo que eso es dicho sabiamente si se toma en el siguiente sentido: que la forma metafísica consiste en estar desnuda de toda forma particular, es decir, que ella recibe todas las formas particulares con toda facilidad y adecuación, y así concluyo que esa es la forma a la que el sabio debe conformar su mente.

Continúo y demuestro que verdadera, es más, única causa es la que, para producir el efecto, no necesita de ninguna otra, es decir, aquella que contiene dentro de sí los elementos de las cosas que produce y los dispone, y forma y comprende su modo de tal manera que, comprendiéndolo, da a luz el efecto. Esta definición de causa, no establecida en metafísica, ha hecho caer a muchos en muchísimos errores, por lo que han opinado que Dios obra como artesano, y que las cosas creadas son causa de otras cosas y no más bien partes de los modos que comprende la mente eterna de Dios. Pero no hay que pasar por alto que, por no haber sido considerada la verdadera causa, comúnmente se estima que las matemáticas son ciencias contemplativas y que no prueban a partir de las causas. Pero, en realidad, dichas ciencias son las verdaderas ciencias operativas, y prueban partir de las causas, porque de entre todas las ciencias humanas ellas son las únicas que proceden similarmente a la ciencia divina.

Hasta aquí se ha formado la cabeza de nuestra metafísica; ahora sigue el cuerpo, por así decir. Dentro del vasto campo de las esencias, y a la luz de las verdades geométricas encendida en la fuente de toda luz del saber humano, o sea, la metafísica, muestro que (puesto que la nada no puede comenzar ni delimitar lo que es; y dividir es en cierto modo delimitar) la esencia consiste en una sustancia indivisible, la cual no es sino una indefinida virtud o un esfuerzo del universo de sacar afuera y sostener todas las cosas particulares. Así pues, la esencia del cuerpo es una indefinida virtud de mantenerlo extenso que subyace por igual a cosas tan desiguales; y ella misma es una indefinida virtud de mover, que subyace a movimientos cuanto se quiera desiguales. Y dicha virtud es eminentemente acto en Dios. De ahí proviene que, con suma proporción, se correspondan por una parte Dios, materia y cuerpo y, por otra, quietud, conato y movimiento: Dios, acto simplísimo, disfruta de verdadera quietud, porque es todo perfección; la materia es potencia y esfuerzo; y los cuerpos se mueven, porque constan de materia que en todo punto –y, por tanto, en todo instante– se esfuerza, de modo que por la continuidad de las partes, cada esfuerzo impide a los demás. En consecuencia, el movimiento no es sino esfuerzo impedido, que si se pudiese desplegar iría a aquietarse en el infinito y volviendo así a Dios, de donde ha salido.

Por todo ello, la sustancia, cabe los antiguos filósofos italianos, fue llamada *punctum* en cuanto que es virtud de sostener lo extenso; y en cuanto que sostiene el movimiento, *momentum*. Tomaron uno y otro como una misma cosa y por una misma cosa indivisible. De ese modo, reivindico los puntos de

Zenón para la filosofía de Italia y los libero de los siniestros significados que les dio Aristóteles, seguido en esto por Descartes. Y muestro que son algo totalmente distinto de lo que hasta ahora se había entendido; que el cuerpo físico no consta de puntos geométricos (idea por la cual se dio tanto crédito a la objeción de que *punctum additum puncto non facit extensum* [un punto añadido a un punto no crea extensión]). Pero, al igual que el punto geométrico (puesto que se ha definido que no tiene partes) nos demuestra que las líneas de otra manera inconmensurables se cortan iguales en sus puntos, así en la naturaleza hay una sustancia indivisible que subyace por igual a los sólidos extensos desiguales. De tal manera, el punto geométrico es un ejemplo o algo parecido a esta virtud metafísica que sostiene y contiene lo extenso, y por eso Zenón la llamó punto metafísico. Y es que sólo con esta semejanza podemos razonar sobre la esencia del cuerpo, porque no tenemos ninguna ciencia humana más que las matemáticas, que proceden de modo similar a la divina.

La serie de estas cosas me lleva a razonar sobre los momentos y los movimientos, en aquello que respecta a la metafísica.

Y pruebo que las cosas extensas no se esfuerzan, pero que sí se mueven, porque los puntos son los principios de los cuerpos, y los cuerpos que se mueven son movimientos, y los principios de los movimientos son los momentos.

Que *no se dan movimientos rectos en la naturaleza*, sino que los esfuerzos tienden a los movimientos rectos, y que los movimientos están compuestos de esfuerzos hacia los rectos. E imaginar que los cuerpos en el vacío se mueven en línea recta es propio de una mente empapada por el error de los espacios imaginarios. Y es que no sólo no se moverían en línea recta por el vacío, sino que no se moverían, es más, no existirían en absoluto, pues los cuerpos tienen consistencia y son cuerpos en cuanto que el universo los sostiene con su plenitud y en su plenitud los contiene.

Que *en la naturaleza no se da quietud*, porque los esfuerzos son la vida de la naturaleza, y el conato no es la quietud.

Por último, que *los movimientos no se comunican*, porque, siendo el movimiento un cuerpo que se mueve, comunicar el movimiento sería como que los cuerpos se penetrasen. E imaginar que el cuerpo movido arrastra consigo todo o parte del movimiento del cuerpo que mueve es mucho más que imaginar la atracción.

Tras haber razonado sobre la sustancia extensa y el movimiento, paso a la sustancia pensante y trato sobre el ánimo⁴ o vida; del ánimo, o sea, del sentido⁵; y del aire o éter, que los latinos llamaban *anima*. Y pruebo que el aire⁶ de la sangre es el vehículo de la vida, y el aire de los nervios, del sentido; y no –como afirmáis– que el movimiento de los nervios se deba a la sangre, sino que el movimiento de la sangre, a los nervios, debiéndose al corazón, que es un completo músculo y una obra reticulada formada por incontables nerviecillos.

Sostengo que esta opinión relativa al ánimo de los brutos era conocida y aprobada por los antiguos filósofos de Italia, que llamaron *brutum* a lo inmóvil.

Razono sobre la *sede del ánimo*, es decir, dónde éste principalmente realiza sus funciones, y la coloco en el corazón.

Así, completa la doctrina acerca de las dos sustancias, paso a tratar la mente, o sea, el pensamiento. Y aquí cito a Malebranche, que sostiene que Dios crea en nosotros las ideas, lo cual es como decir que Dios piensa en nosotros, y llega a la primera verdad de Descartes y admite como verdadero que *ego cogito*. Razono sobre la libertad del arbitrio humano y la inmutabilidad de los decretos divinos y cómo éstos se componen.

Como apéndice a estas cosas, abordo las facultades del ánimo; y siendo la facultad una prontitud a obrar, concluyo que el ánimo se fabrica su propio objeto mediante cada facultad: los colores mediante la vista, los olores mediante el olfato, los sonidos mediante el oído y así con las demás.

Razono sobre la memoria y la fantasía, estableciendo que son la misma facultad.

Luego, derivando de tales principios la particular facultad de saber, digo que ésta es el ingenio, pues con ésta el hombre compone cosas que a los que no tienen gran ingenio parecen privas de cualquier relación. De ahí que el ingenio humano sea en el mundo de las artes como la naturaleza en el universo, la cual es el ingenio de Dios. Con eso discurro sobre las tres operaciones de la mente humana, y doy tres artes para regularlas: tópica, crítica y método.

4. Una vez más uso la palabra arcaizante para reflejar el paralelismo lingüístico del que Vico se sirve entre *ánima* (en latín *anima*) y ánimo (en latín *animus*).

5. Una vez más entendido como capacidad de pensar, entender, apreciar, juzgar, tener conciencia, etc. Así lo usamos también en español en expresiones como “perder, quitar el sentido”.

6. Me parece oportuno señalar que aquí Vico usa la palabra *aere*, mientras que en la frase anterior ha usado *aria*.

Yo las llamé artes y no facultades –como vos afirmáis–, porque la facultad es la que está dirigida, regulada y asegurada por el arte. Y aquí, razonando sobre el método, expongo las ventajas de la síntesis sobre el análisis, porque aquélla enseña el modo de hacer la verdad, ésta la va encontrando a tientas.

Por último, me paro a contemplar al Sumo Hacedor, y muestro que es la divinidad, pues con un gesto, o para hablar con precisión, con el obrar instantáneo, quiere, y con el hacer habla. En consecuencia, las obras de Dios son sus hablares, que llamaron *hados* [*fati*]; con sus desvíos fuera de nuestra opinión, es *azar*; y puesto que todo lo que hace es bueno para el universo, es *fortuna*.

Y a partir de esta metafísica, muestro aquí y allá cómo la geometría y la aritmética toman de ella ciertos falsos indivisibles: la geometría, el punto, que se dibuja; y la aritmética, el uno, que se multiplica. Sobre la definición de esos dos nombres la matemática apoya toda la inmensa mole de sus demostraciones.

De modo parecido, las mecánicas ha tomado de la metafísica la virtud indivisible del mover, el momento o conato; e imaginándola en los cuerpos particulares, construye sobre ella sus máquinas.

La física toma de la metafísica los puntos metafísicos, es decir, la indivisible virtud de la extensión y el movimiento; y desde los puntos y los momentos, mediante términos mecánicos, pasa a tratar su propio objeto, que es el cuerpo móvil.

La moral toma de la metafísica la idea de la perfecta mente del sabio, concebida como informe de toda idea particular o huella, y que mediante la contemplación y la práctica de la vida humana es movida como una pasta y se reblandece, por así decir, para recibir fácilmente las marcas de las cosas con todas sus últimas circunstancias. De ahí proviene la indiferencia activa del sabio, esa capacidad de comprender muchas y diversas cuestiones, esa destreza en el obrar, ese juicio de las cosas según su mérito y, por último, ese hablar y ese hacer tan propio que, por mucho que otros lo intenten, nadie puede hablar ni hacer más acertadamente que él. Por eso, se transmiten y conservan tanto los dichos y hechos memorables de los hombres sabios.

Desde estos principios de metafísica se afirma y confirma la verdad a las matemáticas y se explica el motivo. Y es que los hombres comúnmente se aquietan en sus demostraciones, porque en ellas los hombres son la causa completa de los efectos que obran, comprenden todo el modo de obrar y, de ese modo, hacen la verdad al conocerla.

Sólo de estos mismos principios y de ningún otro sitio, nace la razón por la que los hombres se aquietan en la física: y es que ésta muestra las cosas meditadas mediante experimentos que nos dan apariencias similares a las que nos da la naturaleza. De esa manera, la física se contenta con las apariencias, cuyas causas conoce la metafísica; y la mecánica racional, promovida por los mejores ingenios, se esfuerza en construir esas semejanzas.

Pero lo que sobre todo más importa es que sirve a la teología cristiana, por la cual profesamos un Dios totalmente libre de cuerpo, en el que están contenidas todas las virtudes de las cosas particulares, y en él son acto purísimo. Y es que sólo él es acto infinito, y en toda cosa finita, hasta en la más mínima, muestra su omnipotencia. Por eso, Dios es todo en todo, y todo en la más mínima parte del todo.

Eso es el resumen, o mejor dicho, el espíritu de nuestra metafísica, todo brevemente comprendido, sin necesidad de que el resumen iguale la amplitud del libro. A partir de él, cualquier hombre culto puede comprender fácilmente cómo todas las cosas se armonizan en un sistema de una metafísica completa, y no a partir de una reseña parcial y confusa que, escrita por otros que no han leído mi librito, sostiene que mi metafísica no es más que una idea. Por otra parte, deberían haberos detenido las «incontables especulaciones de las que – vos mismo decís– está repleta cada página, es más, cada línea», así como que, ahí donde yo he empleado tantos pensamientos, yo no he tenido intención de dar un diseño, que por muy amplio que sea se puede diseñar con pocas líneas, sino que efectivamente yo he querido ofrecer una obra ya completa.

Y perdonadme que después de que vos me hayáis presentado, sin yo merecerlo, como hombre que con títulos magníficos quiere atraer la curiosidad de los doctos, luego yo defraude sus expectativas. Pero sea cual sea la causa de ello, yo debo y quiero estar a buenas particularmente con vos, estimadísimo Señor mío, y pensar que os ha parecido una idea por la brevedad del librito. Pero era vuestro deber considerar que los escritores útiles a la república de las letras se reducen a dos suertes. Una es la de aquellos que quieren ayudar a la juventud. A los jóvenes es necesario explicar las cosas desde los primeros términos, exponer llanamente las opiniones ajenas y referirles todas las razones con precisión o para apoyarse en ellas o para confutarlas, y de ahí poner alguna cosa en medio y hacerles ver todas sus consecuencias y concluir así hasta los últimos corolarios. Esos escritores son los voluminosos, y al reseñarlos es lícito, es más, se deben pasar por alto muchas cosas, a saber, todo lo ajeno.

Otros son los que no quieren gravar a los doctos con más esfuerzos, ni obligarlos a que, para leer unas cosas suyas, tengan que releer muchísimas que ya han leído en otros. Éstos publican libritos pequeños, pero todos llenos de cosas propias. Yo me he preocupado por estar en este segundo grupo. Si lo he conseguido o no, es cosa que han de juzgar los doctos. En particular porque el objeto de nuestra metafísica son los puntos metafísicos. Ahora bien, vos los habréis estimado en poco o nada, pues en la reseña pasáis por encima de ellos diciendo secamente «razona sobre los puntos metafísicos», sin decir ni una palabra más. Quizás por eso, mi metafísica os habrá parecido una idea. Pero al actuar como ahora hago, hablan los hombres, no las cosas, de lo cual no me alegro en absoluto, por lo que gustoso paso a vuestra tercera duda.

III

QUE NINGUNA DE LAS COSAS AFIRMADA ESTÁ FALTA DE PRUEBA

Vos decís que hay muchísimas cosas que os parecen necesitadas de prueba. El juicio está expresado en términos demasiado generales, y los hombres graves nunca se han dignado a responder sino a las objeciones particulares y determinadas que se le han hecho. No obstante, por el honor en que debo teneros, quiero investigarlo y procurar encontrar alguna de esas muchísimas cosas.

[1] Un lugar puede ser el siguiente: que no se demuestra que aquello que contiene los elementos de las cosas y los modos en que son hechos y, en consecuencia, las cosas mismas, es mente. Un filósofo pagano podría decir que es un cuerpo infinito en movimiento.

Pero a eso se ha respondido ahí donde digo que, puesto que lo uno, virtud del número, genera el número y no es número, así el punto, virtud de la extensión, crea lo extenso pero no es extenso. Y a dicho ejemplo ahora añadido que el conato, virtud del movimiento, produce el movimiento pero no es movimiento.

Pero aquél replicará que sólo tiene la idea de extensión y movimiento; y que, antes que la extensión, tiene la idea de su pensamiento, pues el pensamiento es el movimiento particular que lo constituye en su ser hombre y, por eso, sólo puede razonar sobre las demás cosas mediante los principios de extensión y movimiento.

Y sin embargo, a esto ya respondimos cuando observamos que peca sea Aristóteles al tratar la física metafísicamente mediante potencias y virtudes infinitas, sea Descartes al tratar físicamente la metafísica mediante actos y formas finitas. Y la razón del error de ambos es una: y es que ambos discurren sobre las cosas mediante una regla infinitamente desproporcionada. Por eso, Zenón no llevó una a la otra, sino que interpuso entre ellas la geometría, la única ciencia que trata infinitos y eternos finitos; y así, con su ayuda, razonó. Puesto que la esencia es una razón de ser, la nada no puede iniciar ni terminar lo que es, ni, en consecuencia, puede dividirlo, pues dividir es un cierto modo de terminar. Por tanto, la esencia del cuerpo consiste en indivisibles y, sin embargo, el cuerpo se divide. Por tanto, la esencia del cuerpo no es cuerpo, sino algo distinto del cuerpo. ¿Qué es entonces? Es una virtud indivisible que contiene, sostiene y mantiene al cuerpo, y subyace por igual a partes desiguales del cuerpo; sustancia de la que solamente es lícito razonar mediante los principios de la única ciencia humana que se asemeja a la divina y es, por tanto, la única que demuestra la verdad humana. Mediante este camino, intentando razonar sobre ello, el gran Galileo en el *Primer diálogo de la ciencia nueva*, a partir de las amenísimas demostraciones que hace, se ve obligado a prorrumper en las siguientes palabras:

Éstas son las dificultades que derivan del razonamiento que, mediante nuestro intelecto finito, nosotros hacemos acerca de los infinitos, dando a éstos los atributos que damos a las cosas finitas y limitadas. Lo cual pienso que es inconveniente, porque estimo que los atributos de mayor, menor e igual no convienen a los infinitos, de los cuales no puede decirse que sean mayores o menores o iguales que otra cosa.

Y algo más adelante, confiesa ingenuamente que se pierde «entre los infinitos y los indivisibles». Galileo miró la física con ojo de gran geómetra, pero no con toda la luz de la metafísica y, por eso, creyó que lo indivisible es distinto de lo infinito, y habla de varios infinitos. No hay varios infinitos, sino uno igual a sí mismo en todas sus partes finitas, cuanto se quiera desiguales. Uno es lo indivisible, porque uno es lo infinito; y lo infinito es indivisible, porque no tiene en qué dividirse, ya que la nada no puede dividirlo.

Aquí el objetor me esperará como en una emboscada, y me responderá que todo eso bien se da en un cuerpo finito, y que será indivisible mientras no exista un vacío en que pueda dividirse.

Y esa dificultad ya la hemos señalado nosotros antes. Y es que, aun cuando nos abandonemos en la vasta fantasía de un cuerpo infinito, sin embargo el cuerpo de un pequeñísimo grano de arena no es infinito y aun así contiene una virtud infinita de extensión, por la cual, dividiéndolo, llegaréis al infinito. Esto es lo que yo dije cuando razonaba que Aristóteles disiente de Zenón en cosas distintas, pero concuerda en lo mismo: él habla de división del cuerpo, que es movimiento y acto; Zenón habla de virtud, por la cual todo cuerpecillo corresponde a una extensión infinita. Dividid actualmente un granito de arena, y siempre os queda algo que dividir. Pero es un necio quien de ahí concluya: *El granito de arena es un cuerpo de infinita extensión y tamaño*. Y es que a la idea de un granito está unida una pequeña extensión, y la idea de una extensión indefinida está toda ocupada por el universo. Eso es lo que yo digo en varios lugares, a saber, que están mal aconsejados aquellos que quieren hacer las cosas formadas regla de las informes. Al contrario, se ha de hablar de las cosas conforme al decir: en el granito de arena hay algo que, si vos dividís ese pequeño cuerpecillo, os da y os sostiene una infinita extensión y tamaño. De modo que la mole del universo en el cuerpo del granito de arena no está en acto, sino en potencia, en virtud. Eso es lo que yo llamo esfuerzo el universo, que sostiene todo pequeñísimo cuerpecillo, y que no es ni la extensión del cuerpecillo ni la extensión del universo: es la mente de Dios, pura de cualquier corporeidad, que agita y mueve el todo.

Pero el objetor insistirá diciendo que hay más evidencia del pensamiento y la extensión que de cualquier demostración geométrica; y que, en consecuencia, dichas ideas deben ser regla de todo el saber humano.

También se ha respondido a eso ahí donde se ha dicho que conocer clara y distintamente es vicio más que virtud del entendimiento humano, y ahí donde se ha probado que las formas físicas son evidentes mientras no se comparen con las metafísicas, y ahí donde se ha confirmado que, mientras me considero a mí mismo, estoy segurísimo de que «si yo pienso, existo», pero que, adentrándome en Dios, que es el único verdadero ente, conozco que realmente no soy. Así, mientras consideramos la extensión y sus tres medidas, establecemos verdades eternas en el mundo de las abstracciones, pero en realidad *caelum ipsum petimus stultitia*⁷.

7. Es un verso de Horacio que significa «neciamente pretendemos alcanzar el cielo».

Porque sólo en Dios están las verdades eternas. Consideramos como una verdad eterna que «el todo es mayor que la parte». Sin embargo, volviendo a los principios, encontramos que el axioma es falso, pues vemos demostrada tanta virtud de extensión en el punto del círculo, por ejemplo, como en toda la circunferencia dibujando líneas desde todos los puntos de la circunferencia y pasando por el centro. Concluyamos, en metafísica habrá aprovechado quien, en la meditación de esta ciencia, se haya perdido a sí mismo.

[2] Puede que otro de esos lugares sea aquel en el que, puesta la infalibilidad de los decretos divinos, no parece probada la libertad del arbitrio humano. Pero no debo estimar propio de vuestro gran ingenio que, habiendo leído el pasaje donde pruebo que los movimientos no se comunican, no haya advertido fácilmente una analogía. Y es que sobre un misterio incomprensible no podemos razonar de otro modo. Por tanto, bien creo que vos fácilmente habréis aplicado al movimiento de los animales lo que razono acerca de los movimientos de los cuerpos. Del mismo modo que el movimiento común del aire deviene verdadero movimiento de la llama, la planta y la bestia gracias a los mecanismos particulares por los que cada una de esas cosas particulares tiene su propia forma, así la voluntad divina deviene verdadero movimiento de nuestra voluntad gracias a nuestra ánima, que es la forma particular de cada uno de nosotros. De modo que cada querer nuestro es a la vez verdadero arbitrio nuestro y decreto infalible del sumo Dios.

Pero eso parece ser contradicho por aquello que los latinos sintieron acerca de los brutos, que concibieron *inmóviles*.

En respuesta, podría decir que los llamaron inmóviles porque los consideraron en cuanto movidos por el aire, y no en cuanto que se mueven por sí mismos. Pero según lo que acabamos de razonar, no por ser movidos por el aire se les quita el moverse por sí mismos. Sin embargo, yo no entro a sostener esa tesis, que los más fieles intérpretes de Descartes consideran una hermosa fábula, recomendable sólo por la belleza de su trama.

Pero ciertamente a vos habrá parecido afirmado y no demostrado que los cuerpos no se esfuerzan. Y a ello os habrá empujado la máxima de los cartesianos que pone por primera base de su física que «los cuerpos tienden a alejarse del centro».

Pero uno es el esfuerzo en el universo, puesto que es del universo, y es lo indivisible, centro que no es lícito encontrar en el universo, y que, sosteniendo

en las líneas de su dirección con igual fuerza todos los pesos desiguales, sostiene todas las cosas particulares y las hace girar⁸. Ésa es la sustancia que tiende a sacar afuera las cosas por las vías más convenientes a su suma potencia, a saber, las más breves, las rectas, pero impedida por la continuidad de los cuerpos, los mueve en curva. Y así, en cualquier lugar y de cualquier modo, puede desplegar su actividad, forma proporcionada de sístole y diástole, por la cual todas las cosas tienen sus formas particulares. Tanto es así que no es propio de los cuerpos el esfuerzo por alejarse del centro, sino más bien es propio del centro sostener las cosas con todo su poder. Pero los mecánicos han imaginado este conato en los cuerpos, porque ninguna ciencia comienza bien si no toma de la metafísica sus principios. Y es que la metafísica es la ciencia que reparte a las demás sus respectivos objetos y, puesto que no puede darles el suyo propio, les da ciertas imágenes del suyo. De ella, la geometría toma el punto y lo dibuja; la aritmética toma el uno y lo multiplica; la mecánica toma el conato y lo asocia a los cuerpos. Ahora bien, puesto que el punto que se dibuja sigue siendo un punto, ni el uno que se multiplica sigue siendo uno, tampoco el conato de los cuerpos sigue siendo conato.

No se me ocurre ninguna otra cosa, si no quizás que vos dudéis de cómo la esencia sea una cosa metafísica y la existencia, una cosa física.

En verdad confieso que no lo he deducido de los principios del habla latina, pero se deduce de esos principios. Y es que *existere* significa *estar ahí* [esserci], *haber surgido*, *estar encima*, como podría demostrar mediante miles de citas tomadas de los escritores latinos. Lo que ha surgido, ha surgido de otra cosa. Por tanto, haber surgido no es propio de los principios. Y por la misma razón, no lo es estar encima, porque estar encima significa que otra cosa está debajo; y los principios no significan nada más allá de sí mismos. Por el contrario, ser es propio de los principios, porque el ser no puede nacer de la nada. Por tanto, sabiamente los escritores de la baja latinidad llamaron a lo que está debajo *sustancia*, en la cual nosotros hemos puesto la verdadera esencia. Pero en tal proporción que la sustancia tiene razón de esencia; y los atributos, de existencia. Nosotros demostramos que la esencia es materia metafísica, es decir, virtud. Por tanto, cada uno puede sacar por sí mismo las

8. Nota de Vico: Los latinos nombraron esas dos acciones con un solo verbo: *torqueo* [hacer dar vueltas, hacer girar]: *axem humero torquet stellis ardentibus aptum* [«con el hombro hace girar el eje dispuesto para las ardientes estrellas»]. N. del T.: El verso está tomado de la *Eneida* (lib. IV, 482) y se refiere al titán Atlas, que según la mitología antigua sostenía el cielo sobre sus hombros.

consecuencias: la sustancia es virtud, y los atributos son existencia y actos de la virtud. Y aquí no puedo no señalar que Descartes habla impropriamente cuando afirma: «Yo pienso, luego soy». Tendría que haber dicho: «Yo pienso, luego existo». Y, queriendo llegar a la esencia a partir de su existencia, habría alcanzado antes su conclusión si, tomando esta voz en el significado que nos da su sabio origen, hubiese razonado así: «Yo pienso, luego estoy ahí». Ese *ahí* [ci] le habría despertado inmediatamente la siguiente idea: «Por tanto, hay una cosa que me sostiene, y que es la sustancia; la sustancia trae consigo la idea de sostener, no de ser sostenida; por tanto, es por sí misma; por tanto, es eterna e infinita; por tanto, mi esencia es Dios, que sostiene mi pensamiento». Tanto importan los modos de hablar cuyos autores han sido sabios hombres, pues nos ahorran largas series de razonamientos. Y por estas mismas razones, también se debe señalarse que, cuando a partir de su existencia quiere inferir la existencia de Dios, despliega impropriamente su piedad, pues del hecho de que yo existo no se sigue que Dios exista, sino que es; y por nuestros razonados principios de metafísica, mi existencia resulta falsa, una vez se ha llegado a la de Dios. Y es que ella no es en Dios, a razón de que la existencia de las cosas creadas es esencia en Dios. Dios no está ahí, sino que es, pues sostiene, mantiene y contiene todo; de él sale todo y a él regresa todo.

Ésa es la investigación que, para satisfaceros, he realizado acerca de las muchísimas cosas que a vos parecen estar necesitadas de demostración. No sé ver otras. Os ruego que me las señaléis, pero al mismo tiempo que consideráis estas tres cosas:

1. que por verdadera causa entiendo aquella que, para producir su efecto, no necesita de nada más.
2. que el modo en que cada cosa se forma debe remontarse a aquello por lo cual los elementos fueron puestos en movimiento en un principio, y a todas las partes del Universo.
3. que la virtud es el esfuerzo del todo, mediante el cual manda afuera y sostiene todas las cosas particulares.

Os ruego veáis si todas vuestras dificultades pueden ser resueltas remitiéndose a alguna de estas tres definiciones o a las tres, y luego me las escriba. Devotamente os reverencio.

SEGUNDO ARTÍCULO DEL *GIORNALE*

Ya había publicado el señor Giambattista Vico su librito de *Metafísica*, del que dimos noticia en el tomo quinto de nuestro *Giornale* con muchas muestras de estima tal como podrá comprobar cualquiera que con ánimo imparcial se tome la molestia de leer el sexto artículo. Sin embargo, a ese docto señor le ha parecido lo contrario y se ha declarado agraviado y ofendido por quien redactó el informe, sea porque ha dado una siniestra interpretación a las alabanzas que digna y sinceramente le damos, sea porque se toma con demasiada acritud las pequeñas cosas que con toda modestia le objetamos. Y ésa es la razón por la que ha mandado publicar la presente *Respuesta* contra los redactores. Nosotros, por tanto, movidos únicamente por el respeto que profesamos a su persona, para que no parezca que vilipendiamos dicha *Respuesta* y, al mismo tiempo, a su autor, nos hemos considerado obligados a escribir el presente artículo, exponiendo primero una por una las quejas del señor Vico, y añadiendo luego modestamente nuestra defensa.

Vico divide su respuesta en tres capítulos, y reduce a tres dudas todo lo que le parece que reprobamos en su metafísica:

- 1º que, sobre todo, desearíamos ver demostrado lo que es el principal y singular fundamento de toda la obra, a saber, de dónde toma que en latín *factum* y *verum*, *causa* y *negocium*, etc. significan una misma cosa.
- 2º que nos hemos dado a creer que, al redactar este librito, el autor ha tenido la intención de dar una idea y un ensayo de su metafísica, más que su metafísica completa.
- 3º que en ella encontramos muchísimas cosas simplemente expuestas, de modo que parecen necesitadas de demostración.

Y a estas dudas responde:

- 1º que las locuciones, fundamentos principales, es más, únicos de su metafísica, han tenido cabe los latinos los mismos sentimientos que él dice;
- 2º que su metafísica, expuesta en ese libro, está completa respecto a toda su idea;
- 3º que nada falta de demostración.

Sin embargo, si bien le es lícito decir con libertad su opinión para defenderse, nosotros decimos que el señor Vico se equivoca. En efecto, no tres, sino una sola es la cosa que le objetamos, y es la que él recoge en segundo lugar, a saber, que en su librito está contenida más una idea que una metafísica completa. Y la razón de ello es lo que él señala como tercera duda: porque nosotros advertimos que se afirman muchas cosas necesitadas de prueba. Por último, lo que él llama «primera duda», no es más que una exposición o, mejor, una parte de la misma razón, a saber, que es deseamos ver demostrado especialmente que en el latín antiguo tenían el mismo sentido *factum* y *verum*, *causa* y *negocium*, etc. Por tanto, volvemos a decir que «no sin motivo ese librito nos ha parecido una idea más que una metafísica entera y completa». Y para demostrar más claramente nuestra tesis, añadimos las siguientes razones:

- 1º porque en el libro encontramos no pocas cosas mencionadas demasiado fugazmente que convendría desarrollarse más detenidamente;
- 2º porque hay en él algunas cosas oscuras que deberían ser expuestas más claramente;
- 3º porque parece que hay cosas puramente afirmadas, las cuales, por cierto, ya que o no son muy conocidas o se discuten entre los filósofos, parecen necesitar alguna clase de prueba;
- 4º (nótese, sin embargo, que ésta no es una razón distinta de la aducida en tercer lugar, sino más bien una especie de apéndice suyo) porque no todos saben que las palabras latinas, principal y único fundamento de la metafísica del señor Vico, tienen el significado que éste les atribuye.

I

En primer lugar, afirmamos que en ese librito muchísimas cosas son mencionadas brevísimamente, pero convendría que fuesen desarrolladas más detenidamente. El autor no nos lo niega, y a su vez reconoce aquello que dijimos con el único fin de elogiarlo, a saber, que «su libro está repleto de incontables especulaciones no sólo en cada página, sino casi en cada línea». Es más, él mismo afirma en su *Respuesta* que ha escrito su metafísica no para la juventud, todavía novata en este género de estudios, sino para ser contado entre las personas ya experimentadas en dichos estudios. Éstas no quieren gravarse con

grandes volúmenes, por lo que les basta un pequeño tratadito lleno sólo de esas pocas cosas que no se encuentran en ningún otro lugar. También nosotros somos del parecer de que, escribiendo para hombres doctos, no es justo obligarlos a emplear mucho tiempo en la lectura ociosa y aburrida de ciertos libros que últimamente se publican cargados únicamente de cosas ya dichas y redichas por otros, y que poco o nada añaden de propio. Pero, por otra parte, consideramos que, cuando alguien sostiene, mediante nuevos principios y nuevo método, cosas en su mayor parte desconocidas en alguna ciencia, como el señor Vico declara hacer, esa persona está obligada a tratarlas un poco extensamente, para que así, ya que con la novedad atrae la atención del lector, no confunda las cosas al condensarlas. Así lo aconseja Quintiliano¹, pues a veces es más útil decir mucho a menudo con tedio, que correr el riesgo de callar lo necesario.

II

Pero mucho más debíase evitar la brevedad para no incurrir en oscuridad, vicio tan afín a ella. Y aquí la necesidad nos obliga a decir lo que en el extracto habíamos callado para no dar la impresión de querer actuar más como críticos que como editor de revista. Y es que en el extracto habíamos pasado secamente diciendo «razona sobre los puntos metafísicos» sin mediar más palabras, porque dichos «puntos metafísicos» nos habían parecido un término necesitado de explicación y definición. Y por cierto, al quedar oscuro dicho término, todo el tratado queda a su vez envuelto en tinieblas, por así decir, palpables. Tanto más porque, a nuestro parecer, no hay en la obra cosa más difícil de concebir que esas invisibles virtudes de la sustancia, por las cuales la sustancia, sin ser extensa, es principio de lo extenso y, sin ser divisible, es principio de la división. Por otra parte, esos vocablos de *virtudes*, *potencias* y *actos* se entienden tan mal como las *simpatías* y *antipatías*, esas *cualidades ocultas* que él quiere eliminadas de toda buena filosofía.

III

Añádase como tercer lugar necesitado no sólo de explicación sino también de prueba, allí donde el señor Vico afirma que Zenón y los estoicos

1. N. del recensor: *De inst. orat.*, IV, 2.

enseñaban que existen esos «puntos metafísicos» suyos, a pesar de que en los autores antiguos ni siquiera se encuentre el vocablo. Del mismo modo, debe probarse que, cuando Zenón hablaba de puntos y extensión, no entendía las partes en que puede dividirse el continuo o la sustancia extensa en cuanto que es extensa, sino la sustancia del cuerpo tomada en su concepto metafísico, el cual –según el modo de hablar escolástico– «*consistit in indivisibili*» [consiste en lo indivisible] y «*non suscipit magis et minus*» [no se da en grados]. Además, puesto que ese concepto de sustancia conviene a las sustancias espirituales y pensantes, se podría deducir de ello que éstas también son principio de extensión, lo cual es manifiestamente absurdo.

No menos explicación y prueba necesitan las cosas que el autor dice sobre el *conato* y el *movimiento*. La materia –dice– o sustancia corpórea, en cuanto que es «virtud» de sostener el movimiento, es «momento, conato, esfuerzo». Pero si el cuerpo es «virtud de moverse», entonces es lo mismo que el conato; pero el conato –según enseña nuestro autor– es el movimiento mismo, por tanto, también la virtud de moverse es su movimiento. Pero la virtud de moverse, o sea, el conato, es el principio del movimiento, por tanto, se identifican el principio y aquello de lo que el principio es principio. Pero argumentemos de nuevo. Dios es principio del conato («*Deus excitat conatum*» [Dios excita el conato]²); el conato es principio del movimiento («*conatus autem incipit motum*» [el conato inicia el movimiento]). Por tanto, una de dos: o puesto que Dios se distingue del conato de la materia y de los cuerpos, entonces también el conato se distingue de sus movimientos; o puesto que el movimiento y el conato se identifican, entonces también se identifican Dios y el conato. Ahora bien, ambas cosas parecen absurdas, a menos que alguna explicación dilucide tamaña oscuridad y alguna razón ayude al intelecto a entender lo que por sí solo no puede entenderse.

Lo mismo sucede con las siguientes palabras: «Todo lo que se genera tiene su origen en el movimiento; el movimiento lo tiene del conato; y el conato, de Dios» («*rerum geneses motum, motus conatum, conatus Deum sequitur*»). De ahí se deduce o que el resultado, el movimiento, el conato y Dios son todas cosas distintas, o que todas son una misma cosa. Es más, el conato es un no sé qué medio entre la quietud y el movimiento: «*conatus inter quietem et motum est medius*». Pero el conato es lo mismo que el movimiento. Por

2. Todas las citas latinas que siguen están tomadas del *De antiquissima*.

tanto, también el movimiento es un nosequé medio entre la quietud y sí mismo. Por tanto, así como el conato está al movimiento, así la quietud está al conato. Pero el conato es lo mismo que el movimiento. Por tanto, también la quietud es lo mismo que el conato. Por tanto, también serán una misma cosa la quietud y el movimiento.

Pasemos a otra dificultad. Tres son –dice– las operaciones de nuestra mente: *percepción*, *juicio* y *razonamiento* o *discurso*. Pero puesto que a menudo el hombre «aprende lo falso, juzga temeraria y desconsideradamente, y razona mal», en consecuencia, nos son dadas tres artes para ayudar a nuestra mente, a saber, la tópica, la crítica y el método, de modo que la tópica dirija la facultad de aprender, la crítica la de juzgar, y el método la de razonar. De ahora en adelante, para agradar al señor Vico, también nosotros llamaremos *arte* a aquello que orienta y regula, y *facultad* a aquello que es orientado y regulado por el arte, a pesar de que en los diccionarios tanto de latín como de toscano el vocablo *facultad* también signifique *arte*. Así pues, no cometimos tan grande error cuando llamamos *facultades* a la tópica, la crítica y el método. Pero sin atender mucho a ello, pues es mera cuestión de nombres, más bien consideremos cuál es su doctrina y busquemos sus fundamentos, si acaso los hubiere.

Primero supone que hay aprehensiones que son falsas, lo cual quizás ya sea una falsedad, pues una gran parte de los filósofos enseñan que las aprehensiones son esencialmente verdaderas, como también lo son todas las sensaciones. En segundo lugar, queríamos entender en qué sentido la tópica es un arte que orienta y regula la facultad perceptiva o aprehensiva. Y es que, siendo un arte de encontrar (*ars inveniendi*), todas sus reglas tan sólo señalan los lugares comunes y universales mediante los cuales se pueden encontrar y reunir razones y argumentos para las demostraciones; ni jamás hasta ahora hemos visto tópica alguna que nos dé reglas para bien regular y dirigir las simples aprehensiones de nuestras mentes.

Del mismo modo, ya sabemos que la crítica es un arte que enseña cómo se debe juzgar las obras producidas tanto por nuestros ingenios como por los ajenos, pero no sabíamos que también es un arte que dirige esa operación de nuestro intelecto que ocupa el segundo lugar y comúnmente es llamada “juicio”.

Por último, en cuanto al método, nosotros observamos que los cartesianos lo definen como un arte de ordenar y disponer adecuadamente nuestros pensamientos para poder alcanzar alguna ciencia o enseñarla a otros. Así pues,

puesto que nos llevan a la misma ciencia distintas definiciones, divisiones, postulados, axiomas y demostraciones, el método no enseña cómo tenemos que definir adecuadamente, ni dividir adecuadamente, ni juzgar adecuadamente, ni discurrir adecuadamente, pues todo eso es propio de las otras partes de la lógica, sino que sólo nos enseña cómo debemos ordenar y disponer correctamente todas estas cosas, de manera que resulte fácil y cómoda la adquisición de la ciencia a la que aspiramos. Por tanto, si se considera el método como una ordenación y disposición de nuestros pensamientos, puede parecer una nueva operación de nuestra mente, distinta de las otras tres primeras; y si se considera como el arte de ordenar y disponer adecuadamente los mismos pensamientos, entonces parecerá un arte que dirige no la facultad de razonar y discurrir, sino la facultad de ordenar y disponer. De lo cual, nosotros concluimos que si el autor quería introducir en la filosofía esa nueva lógica, era necesario definir más claramente esos términos suyos de *tópica*, *crítica* y *método*, y establecer mejor con sus razones dicha doctrina.

También tenemos alguna duda respecto a lo que él enseña en el quinto capítulo. Los vocablos latinos *animus* y *anima* se distinguen del siguiente modo: *anima* significa aquello con lo que vivimos, y *animus*, aquello con lo que sentimos. Y puesto que los latinos también llamaron *anima* al aire, y dado que el aire, en cuanto que es el cuerpo más apto al movimiento, es el único principio de todos los movimientos del universo, en consecuencia, él conjetura que los latinos creyeron que el ánimo y el ánima no eran en nosotros más que movimiento de aire o aire que se mueve dentro de nosotros. De ahí que lo que vulgarmente hoy en día llamamos *espíritus vitales* no sean más que el mismo aire introducido en el corazón y las arterias a través de la respiración, y que, una vez introducido en ellos, causa los movimientos de la sangre y se convierte en vehículo de la vida. Del mismo modo, lo que llamamos *espíritus animales* son el aire mismo que, tras haberse introducido en los canales de los nervios, causa todos los movimientos de éstos y de sus humores.

Luego el autor continúa discurriendo que, cuando los antiguos latinos hablaban de la inmortalidad del alma, se referían a los *ánimos* y no a las *ánimas*. Y el motivo es que los movimientos del alma dependen de la máquina del cuerpo, que es corruptible, mientras que los movimientos del ánimo son libres, voluntarios y proceden de nuestro arbitrio; lo cual es prueba evidente de que el ánimo es inmortal. De ahí concluye que la metafísica de los antiguos sabios de Italia era muy conforme a nuestra metafísica cristiana:

1º porque para ella también se diferencia el hombre de las bestias en que el hombre tiene libre arbitrio y las bestias, no.

2º porque ellos también enseñaron que el ánimo humano es inmortal, tal como nos enseña nuestra fe.

A pesar de todo, a nosotros nos parece que necesita alguna prueba más lo que dice acerca de la opinión de los antiguos respecto a los ánimos humanos y su inmortalidad. Y nos lo parece por los siguientes motivos:

1º si el ánimo no es más que aire que se mueve dentro de los nervios, y si el aire es cuerpo, puesto que todo cuerpo es corruptible, ¿cómo concluiremos luego que el ánimo no es corruptible sino inmortal?

2º si los antiguos italianos juzgaron que el ánimo es aire y cuerpo, y si la fe nos enseña que el ánimo es espíritu puro, ¿cómo argumentaremos luego que la antigua metafísica italiana concuerda con nuestra metafísica cristiana?

3º si en las bestias no sólo encontramos el corazón, las arterias y la sangre, sino también nervios, humores y espíritus animales, entonces no sólo tienen ánima sino también ánimo. Así pues, ¿dónde está entonces la diferencia entre el hombre y las bestias?

4º si los nervios reciben el movimiento de los espíritus animales, que constituye la esencia del ánimo, y si de los nervios lo reciben el corazón, las arterias y la sangre, y si ninguno de esos movimientos es voluntario, ¿por qué, entonces, los antiguos sabios italianos decían que todos los movimientos del ánimo son voluntarios y todos proceden de un arbitrio que es libre?

5º si el ánimo recibe sus movimientos de un arbitrio que es libre, ¿este arbitrio en el hombre es ánima o ánimo?

6º si *anima* significó *aire* cabe los latinos, siendo también verdad que esta misma palabra deriva del vocablo griego *ἄνεμος*, que también significa *viento* o *aire en movimiento*, ¿no es, entonces, evidente que esa doctrina acerca de nuestras ánimas no fue propia de la antiquísima filosofía italiana, sino que fue llevada a Italia por los griegos?

Llegados a este punto, no podemos no lamentarnos de la injusticia del señor Vico, que en su *Respuesta* erradamente nos culpa de haber entendido

mal o haber informado erróneamente acerca de su doctrina sobre el ánimo. Él dice que nosotros hemos afirmado que él había escrito que «el movimiento de los nervios se debe a la sangre», sin embargo ni siquiera se nos ha pasado por la cabeza decir eso. He aquí, por tanto, las palabras exactas:

Luego él argumenta que los antiguos sabios de Italia consideraron que el ánimo y el ánima en los animales no era más que un particular movimiento de aire, el cual, introducido a través de la respiración en el corazón, y de éste en las arterias y venas, impulsa el movimiento de la sangre; y de ese modo, pasando desde ahí [¿quién, pues?: el propio aire; desde ahí, es decir, desde las arterias y venas] a los canales de los nervios y agitando sus humores, produce todos esos movimientos que se suelen atribuir a las facultades sensitivas³.

Ciertamente aquí no «informamos» que él dice que «el movimiento de los nervios se debe a la sangre», sino que el mismo aire que provoca los movimientos de la sangre en sus vasos, pasando luego a los canales de los nervios, mueve en ellos los humores, etc. Ciertamente parece que el señor Vico comete contra nosotros la injusticia que, según el autor del *Arte del pensare*⁴, Aristóteles a menudo habría cometido contra ciertos filósofos atribuyéndoles equivocadamente algún grave error para luego mostrar gallardamente que los ha confutado.

Aprovechando esta ocasión, también nosotros respondemos a otra objeción que nos hace el propio autor en su *Respuesta*:

Yo no confuto –como vos sostenéis– el análisis con el que Descartes llega a su primera verdad. Yo lo apruebo, y tanto es así que también digo que el Sosias de Plauto, al que Mercurio, cual genio falaz, hace dudar de todo, se aquieta en lo siguiente: *Sed quom cogito, equidem sum* [pero como pienso, ciertamente soy]. Pero digo que ese *cogito* es signo indudable de mi ser, mas no siendo causa de mi ser, no me lleva a la ciencia del ser.

Sin embargo, al llamar el autor en su *Metafísica* «falaz» al genio de Descartes, tanto en la obra como en la *Respuesta*, y al decir que en el análisis de Descartes el *cogito* es sí «un signo indudable», pero no «la causa de nuestro ser» y que, por tanto, «no induce en nosotros la ciencia de nuestro ser»;

3. El texto entre corchetes es del censor.

4. Nota del recensor: Parte I, cap. 19.

correctamente podríamos argumentar que no confuta el análisis de Descartes, pero lo desprecia; que lo aprueba, pero sin embargo lo reprueba.

Después de lo que observamos acerca del alma humana, presentamos otra pequeña duda respecto a lo que luego se dice acerca del alma de las bestias. La bestia –dice el autor– fue llamada por los antiguos italianos *brutum*, es decir, inmóvil. El motivo es que la bestia no tiene en sí misma principio alguno de movimiento, sino que sólo se mueve en la medida en que la mueven los objetos circunstantes, al igual que una máquina es empujada al movimiento. Por tanto, yo argumento, que la opinión de los antiguos italianos fue que las bestias no constaban de materia ni eran cuerpos, pues la esencia de la materia y el cuerpo es el conato, por el cual el cuerpo se esfuerza por moverse, y este conato es el movimiento mismo.

A éstas podrían añadirse muchísimas otras cosas que en ese librito simplemente son mencionadas y supuestas. Para que fuesen discutidas por los peripatéticos o por los modernos o entre unos y otros, sería necesario demostrarlas, sobre todo porque en esa metafísica se procede con un método completamente nuevo y las cosas son tomadas de principios completamente nuevos.

IV

Pero vengamos por fin a lo más importante, es decir, que nosotros hemos dicho con razón que «desearíamos ver demostrado lo que es el principal y singular fundamento de toda la obra: de dónde toma que en latín *factum* y *verum*, *causa* y *negocium*, etc. significan una misma cosa», donde ese «etc.» indica que esa misma dificultad se da respecto a otros vocablos.

1 — De lo que él aduce como prueba, no se prueba que *factum* y *verum* significan lo mismo. Por un lado, porque él mismo reconoce que las citas que aporta de Terencio, tomadas del *Eunuco* y *El verdugo de sí mismo*, son argumentos poco seguros para su defensa. Por tanto, sólo queda por examinar el pasaje del *Pséudolo* de Plauto, donde el rufián Balión descaradamente confiesa que son verdaderas los insultos que le dicen Calidoro y Pséudolo:

PSÉUDOLO. *Impudice!*

BALIÓN. *Ita est.*

CALIDORO. *Sceleste!*

BALIÓN. *Dicis vera.*

PSÉUDOLO. *Verbero!*

BALIÓN. *Quippini?*

PSÉUDOLO. *Furcifer!*

BALIÓN. *Optime factum!*⁵

«Estas últimas palabras —añade aquí el señor Vico— nadie puede entenderlas sino como *es totalmente verdad*». Ahora bien, si eso es así, diciendo uno, por ejemplo, que «Dios es remunerador de los buenos», se le responderá con un buen latín: «*Optime factum*». Del mismo modo, si el rufián a las dos primeras injurias («*impudice*» y «*sceleste*») hubiese respondido «*optime factum*», habría hablado muy buen latín. Pero otros quizás opinarán diversamente. Plauto, con gran propiedad, hace que a la injuria «*furcifer*» aquél responda: «*optime factum*», «está perfectamente hecho», es decir, «fue una cosa óptimamente hecha que yo fuese condenado al suplicio de los esclavos malvados y que yo sea arrastrado por todos los caminos y plazas de la tierra con una horca a las espaldas»⁶, o también «es totalmente verdad, yo me merezco esa horca que ha sido cargada sobre mis espaldas: está muy bien hecho».

Es cierto que, si se quisiera, bien podría decirse en nuestro idioma *es totalmente verdad* la expresión *optime factum*, pero tanto una como otra manera de decir, por sí sola, estaría truncada, y, completando una con la otra, la frase entera se traduciría así: «Es totalmente verdad que eso está perfectamente hecho». Y la razón es que —como agudamente observa Onorato Fabri⁷—, cualquier proposición, además de lo que explícitamente afirma o niega, también pronuncia tácitamente la verdad de sí misma, o sea, afirma que es verdadera, de modo que, por ejemplo, es lo mismo decir «una fe sin obras está muerta» y «es verdad que una fe sin obras está muerta». De ello se deduce que, en tales respuestas, cualquier otro verbo puede traducirse a lengua vernácula como *es totalmente verdad*. Por ejemplo, acúsese a alguien diciéndole: «Me has robado tal cosa» (*Id mihi furatus es*). Si él respondiera del mismo modo, «*Furatus sum*» [Lo he robado], podríamos traducirlo por «es verdad», es decir, «es verdad que te lo he robado». Sin embargo, nadie jamás afirmaría que *furatus sum* y *verum est* tienen el mismo significado.

5. PS. ¡Desvergonzado!; BA. Así es; CA. ¡Criminal!; BA. Dices la verdad; PS. ¡Deberían azotarte!; BA. ¿Y por qué no?; PS. ¡Eres reo de horca!; BA. *Optime factum* (cuya traducción se discute a continuación). Véase la nota # de la página #.

6. *Furcifer* significa literalmente “el que lleva una horca”. Originariamente era el nombre que recibían los esclavos condenados a la horca, pero su uso se extendió como insulto.

7. Nota del recensor: *Tractatus de homine*, lib. II, propos. 60.

2 —También nosotros reconoceremos que *causa* y *negocium* tienen a veces el mismo significado, como lo enseña Calvino en su *Lessico*⁸, o más bien como nos lo enseñó Quintiliano antes que él⁹. Ya antes el gran maestro de la juventud romana había señalado que cabe los latinos las tres voces *quaestio*, *causa* y *negocium* significaron lo mismo que entre los griegos θέσις, ὑπόθεσις y περίστασις. De modo que, cuando la cuestión era infinita o universal, la llamaban simplemente *cuestión* o *tesis*; cuando era finita o estaba particularizada por alguna circunstancia, la llamaban *causa* o *hipótesis*; y cuando una gran número de circunstancias o incluso todas concurrían a particularizarla, entonces le daban el nombre de *negocio* o *peristasis*, es decir, *circunstancia*. Pero si tenemos que decir la verdad, eso no tiene nada que ver con nuestro asunto. La controversia es si el vocablo *causa*, que en italiano diríamos *causa* [*cagione*], en el sentido que tiene sobre todo la eficiente, es decir, no como la entiende el orador o el legislador, sino como la entienden el metafísico y el físico, significa lo mismo que este otro vocablo, *negocium*, es decir, *operación* o *negación de ocio*, tal como sostiene nuestro autor de la *Metafísica*. Nosotros deseáramos ver alguna prueba de ello, de modo que, por ejemplo, en la frase de Cicerón «*in seminibus est causa arborum et stirpium*» [La causa de los árboles y las raíces se halla en las semillas]¹⁰, la palabra *causa* se pueda sustituir por *negocium*. O del mismo modo, se pueda decir *negocium* en lugar de *causa* en el verso de Virgilio «*felix qui potuit rerum cognoscere causas!*» [¡Dichoso el que pudo conocer las causas de las cosas!]¹¹.

3 —Cabe los latinos era lo mismo *intelligere* [entender] que «*perfecte legere et aperte cognoscere*» [leer perfectamente y conocer abiertamente]; *cogitare* era lo mismo que para nosotros *pensar* e *ir reuniendo*. Por tanto, puesto que sólo a Dios compete leer perfectamente y conocer claramente cualquier cosa, y a la mente humana sólo compete reunir los extremos de las cosas y de éstos ni siquiera todos, el autor concluye que «*humanae mentis cogitatio, divinae autem intelligentia sit propria*» [el discurrir es propio de la mente humana; de la divina, en cambio, es propia la inteligencia]. Pero a nosotros nos parece que podemos argumentar diversamente.

8. Nota del recensor: En la voz «*causa*».

9. Nota del recensor: *Instit. orat.*, III, 5, 7.

10. *Philip.* II, 22.

11. *Georg.* II, 490.

El motivo es que el verbo *intelligo* se forma a partir del verbo *lego*, es decir, *colligo* [recojo]¹², y que, en realidad, en los antiguos escritores se encuentra no *intelligo*, sino *intellego*. En consecuencia, *intelligo* es lo mismo que *intus lego*, tal como piensan algunos, es decir, *recojo interna y mentalmente*, o más bien como sostienen otros, *interlego* (siendo fácil y frecuente la transformación de la *r* en *l*), es decir, «entre muchas cosas voy reuniendo aquéllas que me parecen las mejores y más verdaderas». Por tanto, por la susodicha razón, parece que el verbo *intelligo* compete más al hombre que a Dios. Y, para decir la verdad, es frecuentísimo el uso del verbo *intelligo* en los escritores latinos de los mejores siglos cuando se habla del pensamiento y el conocimiento de las mentes humanas.

4 — Con la voz *genus* los latinos entendían la forma. Eso necesita ser demostrado. En cambio, encontramos el vocablo *genus* usado con el significado de *especie*, y otras veces con el significado de *forma* o *modo de decir* u *obrar* y similares; pero todavía no lo hemos encontrado con el significado que entre los filósofos tiene el término *forma*.

5 — Los latinos usaron la voz *species* para significar lo que los filósofos llaman *individuo*. Eso también necesita ser demostrado. Aunque Cicerón¹³ no repruebe el vocablo *species* por bárbaro, sin embargo considera mejor *forma* para denotar el conjunto determinado de cosas en que se divide el género.

6 — El significado de *animus* y *anima* es el siguiente: *animus* significa aquello con lo que el hombre siente; y *anima*, aquello con lo que el hombre vive; y tal significado lo ha tomado Lucrecio de Epicuro. En primer lugar, nosotros argumentamos aquí del siguiente modo. Lo que el señor Vico filosofa sobre el ánimo y el ánima no fue el parecer de los antiguos sabios italianos, sino que tardíamente Lucrecio lo trajo al Lacio desde Grecia, tomándolo de los amenos jardines de Epicuro, donde había nacido y florecía. En segundo lugar, más bien nos parece que cabe los latinos *anima* significaba aquello con lo que vivimos y que tenemos en común con a las bestias; *animus*, en cambio, significaba aquello con lo que pensamos y conocemos, también llamado *mente e intelecto*, que es lo que nos distingue de las bestias¹⁴.

12. Nota del recensor: Véase la voz *intelligo* en el diccionario etimológico de Vossio.

13. Nota del recensor: *Topica*, 7.

14. Nota del recensor: Véase el *Tesoro della lingua latina*, en las voces *anima* y *animus*.

«*Animus est quo sapimus, anima qua vivimus*»¹⁵ [El ánimo es con lo que sabemos, el ánimo con lo que vivimos]. «*Sapimus animo, fruimur anima*»¹⁶ [Sabemos con el ánimo, disfrutamos con el alma]. «*Animus consilii est, anima vitae*»¹⁷ [El ánimo es propio del juicio, el ánimo de la vida]. Aparte de eso, los siguientes versos muestran claramente cuál fue el sentimiento de Tito Lucrecio acerca del ánimo y el ánimo:

*Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri
inter se atque unam naturam conficere ex se,
sed caput esse quasi et dominari in corpore toto
consilium, quod nos animum mentemque vocamus:
idque situm media regione in pectoris haeret.
[...]
Cetera pars animae per totum dissita corpus
paret et ad numen mentis momenque movetur*¹⁸.

Yo no niego que a veces el elegantísimo poeta y filósofo romano atribuya al ánimo el sentir y el sentido. ¿Pero quién no sabe que a menudo los vocablos *sentio* y *sensus* tienen cabe los latinos el mismo significado que *intelligo* e *intellectio*, *iudico* y *iudicium*?

Y permítasenos aquí declarar abiertamente que todas esas cosas no han sido aducidas con intención de contradecirlas y denunciarlas como falsas o siquiera como improbables. Tan sólo pretendemos sencillamente señalarlas como necesitadas de alguna explicación o prueba. Si el señor Giambattista Vico, cuya gentileza siempre hemos estimado igual a su doctrina, querrá considerar esta *Réplica* nuestra digna de una nueva *Respuesta*, entonces nosotros, uniendo a la vez como en un solo cuerpo su primer librito de *Metafísica* y el segundo librito de la *Respuesta*, y lo que nosotros hemos dicho en el presente

15. Nota del recensor: NON. MARC., ad. V.

16. Nota del recensor: ACCIO, en el *Epig.*

17. Nota del recensor: SERVIO, ad *Aen.*

18. *De rerum natura*, libro III, 136-145. Corrijo el último verso, pues el autor del artículo había copiado *nomen* (nombre) en vez de *momen* (movimiento). Una traducción de los versos podría ser la siguiente: «Ahora digo que el ánimo y el ánimo están íntimamente unidos entre sí, y de sí mismos forman una sola naturaleza, pero el juicio es como la cabeza y domina en todo el cuerpo. Nosotros llamamos ánimo y mente al juicio, que está situado en medio del pecho. [...] La restante parte del alma, distribuida por todo, obedece las señas de la mente y se mueve según su movimiento».

artículo y lo que creará oportuno responder, entonces, decía, estaremos convencidos de haber obtenido nuestro propósito, a saber, que del conjunto de todas estas obras habrá resultado ya no una brevísima idea de metafísica, sino una entera metafísica acabada en todas sus partes.

Por otra parte, pedimos a la benignidad de ese erudito señor la potestad de decir con modestia nuestro sentimiento al respecto, es decir, que, queriéndose investigar cuál fue la antiquísima filosofía italiana, no debía buscarse entre los orígenes y significados de los vocablos latinos, pues es una vía inciertísima y sujeta a miles de controversias, sino que debía procurársela retomando y desenterrando, por cuanto se puede, los monumentos más antiguos de la vieja Etruria, de los que los romanos recibieron las primeras leyes relativas tanto al gobierno civil de su república como a los ritos sagrados de su religión. O al menos debía investigar cuáles fueron los principios de esa filosofía que Pitágoras llevó a Italia desde la Jonia y que, por eso, fue llamada «filosofía itálica». Ésta, tras echar sus primeras raíces en las tierras donde ahora el señor Vico tanto destaca por su elocuencia y doctrina, también se expandió por el Lacio en muy breve espacio de tiempo.

Por último, terminamos nuestros razonamientos presentando nuestras disculpas a ese cortés señor, si en alguna o incluso en todas nuestras dudas no le hemos dado crédito, lo cual no era cuestión de «cortesía», sino más bien deber nuestro para con él. Y al mismo tiempo le rogamos que considere que hoy en día se ha establecido la máxima de que en las cosas filosóficas es bastante peligroso querer fundamentar el conocimiento sobre el crédito de alguien, sea éste quien sea, más que sobre la fuerza y evidencia de las razones.

**RESPUESTA DE GIAMBATTISTA VICO
AL ARTÍCULO X DEL TOMO VIII
DEL *GIORNALE DE' LETTERATI D'ITALIA***

Me considero muy favorecido e igualmente honrado por la *Réplica* que Vuestras Señorías Ilustrísimas han escrito en el artículo décimo del tomo octavo del *Giornale de' letterati d'Italia* contra la *Respuesta* que yo publiqué en defensa de la metafísica contenida en mi primer libro *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae Latinae originibus eruenda*. En efecto, dirigí esa *Respuesta* a un docto señor anónimo para demostrar que quería defenderme a mí mismo y de ningún modo molestarles a ustedes. A pesar de que los ejemplos de ello sean frecuentes y numerosos en Francia, Holanda y Alemania, no quería yo ser el primero en hacerlo en Italia con ustedes, que tanto mérito tienen respecto a las letras italianas. Y es que temía que otros, siguiéndolo, promovieran disputas si alguna vez se sintieran poco satisfechos con vuestros informes y juicios, ni sabía con certeza quién de ustedes había redactado el extracto de mi librito. Sin embargo, aun habiéndolo sabido con certeza, por consideración a ustedes y a él no lo habría nombrado siquiera, porque no es lícito descubrir a quien desea permanecer oculto, y mucho menos a quien debe hacerlo, para no vulnerar la libertad que ha de dejarse intacta a un orden de hombres que desempeñan la tarea de historiadores veraces y de jueces imparciales de los literatos vivos. Con todo ello, ustedes, por su bondad, no han querido, como con razón podían, que el anónimo mismo refutara individualmente mi *Respuesta*, sino que toda su asamblea, es decir, una universalidad de hombres letrados, con la voz común de su *Giornale*, ha querido responder, y así hacerme en cierto modo digno (cuando yo no lo soy, ni he osado, ni podía osar pretenderlo) de enfrentarme a ustedes de igual a igual.

Me ha causado maravilla, sin embargo, lo que escriben al principio: «Que yo me haya sentido agraviado y ofendido por quien redactó el extracto, y que demasiado acremente me haya dolido por algunas pequeñas cosas que ustedes, con toda modestia, me oponen». Muy lejos está de la verdad que yo sea de naturaleza tan feroz o delicada —no sé cómo decirlo— que, tras leer aquel *Artículo*, sintiera siquiera un leve estímulo de pasión, pero, puesto que el amor propio es más enemigo nuestro cuanto más nos halaga, no quise atenderla a solas; sino que, me dirigí al señor Matteo Egizio, a quien elegí entre todos

porque lo sabía más afecto que nadie a la asamblea de ustedes. Así pues, le pregunté, tras haberle dado el artículo para que lo considerara, qué haría él si así hubieran escrito sobre una obra suya; y él, hombre de afectos por lo demás reposadísimo, me respondió que se estimaría obligado a dar razón de lo que hubiera escrito. Por lo cual yo, no por dolor de agravio o de ofensa alguna, sino para no faltar a mi obligación, me decidí a defenderme.

Además, cualquiera que haya leído aquella *Respuesta* verá que la manera que empleé con ustedes muestra cualquier cosa menos acritud, porque siempre he sido de la opinión de que las cuestiones pertenecientes a las ciencias deben tratarse con el modo más sereno de razonar, y además, considero que sostener las cosas con enojo y con rabia, es grave indicio de que esas cosas son nulas o poco verdaderas, y asimismo observo en las costumbres que quien tiene poder no amenaza y quien tiene razón no injuria. A lo sumo, las disputas filosóficas, aparte del trabajo de la mente, no admiten otro afecto del ánimo, para restaurarse de vez en cuando del duro trabajo de la atención, que ciertos dichos agradables, los cuales den a entender que los ánimos de los razonadores son plácidos y tranquilos, no perturbados ni agitados; y, cuando tengamos que reprender, hagámoslo con tal gravedad que podamos punzar civilmente, no ofender como villanos, a fin de que los filósofos, que disputan de cosas que no están sujetas al apetito, se distingan del vulgo, que defiende sus cosas con la compasión y con la ira. Y esto sea dicho en general para defensa de mi actitud.

Ahora paso a las cuestiones. Y permítanme primeramente pedir su benevolente licencia si no sigo el orden de su réplica. Primero, porque perseguir con un camino ininterrumpido los escritos de los adversarios me parece propio de hombre pendenciero, que quiere más bien oprimir al oponente que rastrear la verdad, a la cual no se persigue por cualquier camino, sino por aquel que absolutamente permiten las cosas; en segundo lugar, porque ustedes mismos me dan motivo para ello, pues no siguieron el orden que yo mantuve en la *Respuesta*.

Veo que su *Réplica* contiene en total cuatro partes:

- I. Una reprensión de la división que yo hice de su censura, en confirmación de su afirmación de que en mi libro se expone «una idea de metafísica, más que una metafísica completa»;
- II. La objeción a las cosas que en él he meditado;
- III. La refutación de los orígenes que yo aduzco de las voces *verum* y *factum*, *caussa* y *negocium*, y de algunas otras;

IV. Un deseo sobre el método que querrían que yo hubiese seguido al rastrear la antigua filosofía de los italianos.

Me parece conveniente comenzar respondiéndoles desde la parte que pusieron en último lugar, o sea, el método; luego, defenderme de la distribución que hice de su censura; después confirmar los orígenes de las voces; y finalmente establecer las cosas que he meditado: porque primero en esta empresa decidí el método, a la cual siguió después la obra, y los orígenes deben preceder, pues me dieron ocasión de meditar las cosas.

I

SOBRE EL MÉTODO DE LA OBRA

Respecto al método, dicen de mí muy honorablemente así:

Por otra parte, pedimos a la benignidad de ese erudito señor la potestad de decir con modestia nuestro sentimiento al respecto, es decir, que, queriéndose investigar cuál fue la antiquísima filosofía italiana, no debía buscarse entre los orígenes y significados de los vocablos latinos, pues es una vía inciertísima y sujeta a miles de controversias, sino que debía procurársela retomando y desenterrando, por cuanto se puede, los monumentos más antiguos de la vieja Etruria, de los que los romanos recibieron las primeras leyes relativas tanto al gobierno civil de su república como a los ritos sagrados de su religión. O al menos debía investigar cuáles fueron los principios de esa filosofía que Pitágoras llevó a Italia desde la Jonia y que, por eso, fue llamada «filosofía itálica». Ésta, tras echar sus primeras raíces en las tierras donde ahora el señor Vico tanto destaca por su elocuencia y doctrina, también se expandió por el Lacio en muy breve espacio de tiempo.

En cuanto a lo que dicen de las ceremonias y leyes romanas, no niego que sean deseos nobilísimos; pero a igual incertidumbre, y quizá mayor, habrían estado sujetas la una y la otra obra. Pues a una habrían traído grandísimas tinieblas el secreto de la religión, que siempre, para hacerla más venerable, fue tenido en gran cuenta, habiéndose de descubrir misterios, que por eso lo son porque son difíciles de descubrir. En consecuencia, juzgo que habría costado el mismo esfuerzo que rastrearla a partir de las antiguas fábulas, puesto que los fundadores de las repúblicas tomaron las deidades de los poetas y las

propusieron a sus pueblos para que las temiesen y las reverenciase. Pero todos saben cuánto han trabajado en tal labor con infeliz resultado los mitólogos.

Por otro lado, el escaso número de leyes regias, que bien pudieron pasar de la Toscana a Roma, y el hecho de que actualmente no sepamos con certeza cuáles entre los fragmentos de la ley de las Doce Tablas lo son (a diferencia de las traídas de Grecia, que bien llenaron diez de ellas), hacían no menos difícil y disputada esta otra empresa.

Por último, remontar a la Jonia y la escuela pitagórica no era investigar la filosofía antiquísima de Italia, sino una más reciente de Grecia. Porque yo, a partir de aquellas pocas memorias que nos han llegado de sus doctrinas, que son poquísimas y oscurísimas, la remonto sí a Pitágoras, pero no la hago venir de Grecia, sino que la considero más antigua que la de Grecia. Pues en el *Proemio de toda la obra* aduje la fuerte conjetura de que en Italia hubiera letras mucho más antiguas que las griegas, por razón de que la arquitectura toscana es la más simple de las otras cuatro griegas restantes; y todas las invenciones en sus principios son simplicísimas, luego poco a poco van adornándose y componiéndose. Por lo cual, sostengo la firme opinión de que, cuando en Egipto florecía aquel grandísimo imperio que se extendía por casi todo el Oriente y África, del que hoy no tendríamos noticia alguna, si no hubiera sido porque a Germánico se le ocurrió ir a ver las antigüedades de aquel país¹, y entre ellas sus antiquísimas columnas donde en caracteres sagrados estaban esculpidas las magníficas memorias. Por lo cual, es verosímil, es más, necesario, que los egipcios, dominando todo el mar interior, fácilmente hubieran establecido colonias por sus riberas y, de ese modo, hubieran llevado a la Toscana su filosofía. Y allí habiendo surgido después un reino muy grande, que dio nombre a todo este tramo de nuestro mar que baña por sus riberas desde la Toscana hasta Reggio, es forzoso que también se hubiera difundido la lengua y que de ésta hubieran tomado más cosas los pueblos del Lacio, que están más próximos. A esto se añade lo que es certísimo: que la ciencia augural de la Toscana llegó a Roma; y tan fantasioso es que Numa hubiera ido a la escuela de Pitágoras como verdadero es que fue el fundador de la religión romana.

Por todo ello, al encontrarme con un gran número de *expresiones latinas* llenas de profunda sabiduría, y puesto que, según lo razonado, los griegos no

1. Nota de Vico: Tácito, *Anales*, II, 60.

fueron sus autores, estimé que se me había abierto una nueva y segura vía de rastrear, adentrándome en sus orígenes, la antiquísima sabiduría de Italia. A esta empresa me estimuló el ejemplo de Platón, que por la misma vía, en el *Crátilo*, intentó investigar la antigua sabiduría de los griegos, y la autoridad de Marco Varrón, que, aun siendo versadísimo en la [sabiduría] griega y en tanta literatura que mereció el elogio «*doctissimus et Romanorum doctissimus*» [«el más docto y el más docto de los romanos»], en sus *Orígenes de la lengua latina* se esfuerza por dar a las voces cualquier otro origen fuera del griego. Por ejemplo, quiere más bien que se diga *pater* [padre] de *patefaciendo semine* [haciendo patente la semilla] que de *πατήρ*.

Ahora bien, por todo lo razonado, me atrevo a afirmar resueltamente que Pitágoras no trajo de Jonia a Italia su doctrina, porque eso era costumbre de los sofistas, que, para enriquecerse con su arte, iban vendiendo por todos lados su vano y ostentoso saber; cosa que da ocasión y decoro al diálogo de Platón titulado *Protágoras*. Los filósofos, en cambio, salían de sus patrias y se trasladaban a países lejanos, llevados por el deseo de adquirir nuevos conocimientos. En ese sentido, así como se dice de Platón respecto a Egipto, también de Pitágoras se dice que, tras haberse trasladado con tal fin a Italia y haber aprendido aquí la filosofía italiana resultando en ella doctísimo, le plació quedarse en la Magna Grecia, en Crotona, y fundar allí su escuela. De esta opinión he sido yo cuando en el *Proemio* dije: «*Ab Ionibus autem bonam et magnam linguae partem ad Latinos importatam ethymologica testatum faciunt*» [«Pero las etimologías atestiguan que una buena y gran parte de la lengua fue importada de los jonios a los latinos»]; es decir, que, para rastrear la antiquísima sabiduría de Italia, podían servir los orígenes griegos traídos procedentes de los habitantes del mar Jónico, entre los cuales floreció la escuela italiana, de modo que, si hay voz latina de sabio significado que tenga de allí el origen, ha de estimarse que fue llevada mucho antes desde la Toscana a la Magna Grecia y, antes que a la Magna Grecia, al Lacio.

Así, razonando a partir de los orígenes esclarezco el dogma pitagórico de que el mundo consta de *números*, tan oscuro hasta ahora que hoy no encuentra seguidores; y a partir del dogma pitagórico explico la opinión de los antiquísimos filósofos de Italia acerca de los puntos, que luego Aristóteles tergiversó enormemente en Zenón. Los latinos confundieron *punto* y *momento*, y por una y otra voz entendieron una misma cosa, y cosa indivisible; por *momento* propiamente se entiende *cosa que mueve*. Pitágoras dijo que las cosas constan de

números; y que, en última instancia, los números se resuelven en la unidad; ahora bien, el uno y el punto son indivisibles y, sin embargo, producen lo divisible: aquél el número, éste la línea, y todo ello en el mundo de los abstractos. Por tanto, en el mundo verdadero y real hay algo indivisible que produce todas las cosas que nos parecen divisibles. Puesto que, por la misma vía, yo había descubierto que nuestros antiquísimos filósofos tuvieron entre sus máximas que el hombre obra en el mundo de las abstracciones como Dios obra en el mundo de las realidades; así pues, el modo más propio de concebir la generación de las cosas se aprende de la geometría y de la aritmética, las cuales no difieren más que en la especie de cantidad que tratan, siendo en lo demás una misma cosa. Por eso, los matemáticos, según les viene a la mente o más les conviene, demuestran una misma verdad ora por líneas, ora por números.

Pero más que difícil y disputada, como ustedes dicen, otros pueden estimar esta vía inverosímil, porque los romanos comenzaron a gustar las letras tardíamente y, sin embargo, esta sabia lengua que yo imagino debía hacerlos doctísimos desde el principio.

Preví esta objeción en el *Proemio*, donde dije, precisamente por ese motivo, que los romanos «*eas [locutiones] ab alia docta natione accepisse et imprudentes usos*» [«habían recibido esas locuciones de otra docta nación y las habían usado inconscientemente»]. Porque yo reduzco todas las riquezas que comúnmente se estiman que tenían los romanos a esta sabiduría: que ellos supieron hacer buen uso de los frutos de la doctrina de otras repúblicas, y mantener la ignorancia, y por medio de ésta conservar la ferocidad entre los suyos; en cuyos tiempos se establecieron absolutamente como imperio del mundo, con la destrucción de Cartago. Tomaron de los toscanos la religión lo más trágica, por decirlo con Polibio, que se podía imaginar, y, lo que más importa para nuestro propósito, un arte de presentar batalla, única en el mundo, por la cual un autor sapientísimo de tal arte estima que fueron invencibles. No podía, por tanto, ser sino fruto de las matemáticas de los toscanos. Tomaron las leyes de los espartanos y los atenienses (los dos pueblos más preclaros del mundo, uno por doctrina, otro por virtud): luego extinguieron del todo el imperio y el nombre toscano, y por trescientos años después de las leyes no tuvieron comercio con los griegos, al estimar que se bastaban a sí mismos para mantener el buen orden, la religión y las leyes, observándolas inviolablemente; de donde procedió aquella suma escrupulosidad suya de las

fórmulas. Y así los romanos hablaron lengua de filósofos sin ser filósofos.

Así los orígenes que yo estoy investigando no son los de los gramáticos, como hasta ahora otros han hecho con otro propósito, pues consideran las derivaciones de las voces. Las etimologías, que ellos, en gran parte, sacan de la lengua griega de los pueblos habitantes de las riberas del mar Jónico, me sirven sólo de argumento de que la antigua lengua etrusca estuvo difundida entre todos los pueblos de Italia y también en la Magna Grecia; ni me sirven para otro uso. Yo me he dedicado a contemplar las razones de cómo los conceptos de los sabios hombres se oscurecieron y se perdieron de vista y se divulgaron de modo que el vulgo se apropió sus doctas expresiones.

Eso es lo arcano con que he estimado poder descubrir cuál fue el saber de los antiquísimos filósofos italianos. Y así basándome, por ejemplo, en las mismas objeciones de ustedes, *caussa*, en el sentido propio de los filósofos, significa «cosa que hace». Los romanos significaron con esta voz lo que también se llama *negocio*. Me pongo a investigar cómo pudo acontecer que la voz que significa *lo que hace*, pasó a significar *lo que es hecho*. Reflexiono asimismo que lo que nace de la causa es llamado por los latinos *effectus* [*efecto*], y el efecto en su elegante significación denota *hecho perfectamente*. No encuentro cómo estas cosas tengan entre sí relación alguna; y, sin embargo, estoy seguro de que las voces no se pusieron al azar. Por tanto, ha de decirse necesariamente que fue opinión de aquellos primeros sabios que dieron los nombres a las cosas, que causa es lo que contiene dentro de sí el efecto, y que es una misma cosa con éste, y lo produce con toda perfección; lo cual es absolutamente propio de Dios. Así *genus* [*género*] entre filósofos significa *lo que se divide en especies*; y en el vulgo significa la *guisa* o *manera*. Al contrario, *species* [*especie*] vulgarmente denota *apariencia*, pero filosóficamente *parte del género* o *individuo*. Considero cosas diversísimas bajo las mismas voces: alguna razón de conexión debió interponerse. Y no la encuentro sino en que los sabios autores de la lengua opinaron que se da la verdadera unidad, que se divide en varias unidades aparentes, de modo que éstas son apariencias y simulacros de aquella; y la unidad es la manera, los muchos son trabajos sobre la manera; aquella es verdadera como un original, éstos son falsos como pinturas.

Pero, con todo eso, no dejará de maravillar a alguno por qué a ninguno de los romanos, nacidos en aquella lengua e instruidos en ella, le haya venido jamás a la mente rastrear por tal vía sus orígenes. Yo respondo del siguiente

modo: porque a ninguno de ellos se le ocurrió investigar como filósofo las causas de sus costumbres y usos. ¿Luego es falso lo que escribió acerca de ello un filósofo extranjero, Plutarco? Disipemos pues la maravilla. Fue extinguido el reino etrusco muchos y muchos cientos de años antes de que los romanos cultivaran las letras. La lengua latina, dominante en los tiempos de los doctos, había oscurecido las otras lenguas menores de Italia. El fasto de la grandeza romana desdeñaba también las delicadezas del Ática, como hemos visto en Varrón. Su felicidad los lisonjeaba, como suele ocurrir, con la idea de que todos los bienes de que gozaban eran propios y nativos. Luego no es extraño, sino necesario que no reflexionasen sobre lo que yo he reflexionado.

Ahora bien, consideren, por favor, por un lado todo lo siguiente: que los más antiguos sabios del mundo pagano fueron los egipcios; que su imperio se difundió en colonias por las riberas del Mediterráneo; el potente reino de los toscanos que se estableció en Italia; que las lenguas se difunden con los imperios; la arquitectura toscana, que es más antigua que las griegas; la religión, que es más trágica, y que el arte militar, más sabio, llegó desde allí a los romanos; que siempre han sido tenidos por sabios los autores de lenguas sabias; y que un gran número de voces latinas no dan razón alguna de su progreso, pero que, si se remontan a los orígenes que yo argumento, resultan estar llenas de profunda sabiduría. Y, por otro lado, consideren el arcano de la religión, que no se deja descubrir fácilmente; el escaso número e incertidumbre de las leyes reales, y los pocos y oscurísimos dogmas de Pitágoras. Y juzgad cuál de los dos métodos es el más aconsejable.

II

SOBRE LA DIVISIÓN CON LA QUE EN LA *PRIMERA RESPUESTA*
SE DIVIDIÓ LA CENSURA QUE EL *GIORNALE*, EN EL TOMO V, ARTÍCULO VI,
HABÍA DADO A NUESTRA METAFÍSICA

Retomen la división que yo, en mi anterior *Respuesta*, hice de su censura. Dicen ustedes que las objeciones hechas allí contra mi metafísica no son tres, sino solo una, y propiamente aquella que yo pongo como segunda; a saber, que he dado una idea de metafísica más que una metafísica completa. Sostienen que la tercera y la primera son razones de la segunda, y no partes que, junto con la segunda, conformen la totalidad de aquel juicio. Y, para probar más claramente tal proposición, añaden ustedes las siguientes razones:

- 1º Porque en el libro encontramos no pocas cosas mencionadas demasiado fugazmente que convendría desarrollarse más detenidamente;
- 2º Porque hay en él algunas cosas oscuras que deberían ser expuestas más claramente;
- 3º Porque parece que hay cosas puramente afirmadas, las cuales, por cierto, ya que o no son muy conocidas o se discuten entre los filósofos, parecen necesitar alguna clase de prueba;
- 4º (Nótese, sin embargo, que ésta no es una razón distinta de la aducida en tercer lugar, sino más bien una especie de apéndice suyo) porque no todos saben que las palabras latinas, principal y único fundamento de la metafísica del señor Vico, tienen el significado que éste les atribuye.

En primer lugar, yo podría excusar la cortedad de mi mente, que, cuando estaba entregada a otros asuntos, habría hecho entrar el todo que se divide en las partes que lo dividen, actuando así contra las reglas de una buena división. Podría excusar, digo, mi cortedad de mente con la comprensión de ustedes y, sin embargo, ustedes mismos, al tiempo que me reprenden por ello, redistribuyen las cosas que primero declararon en su censura «necesitadas de prueba», en «breves», «oscuras» y «meramente afirmadas pero no probadas», que es como decir *necesitadas de prueba*, bajo las cuales también incluyen las disputadas todavía entre filósofos y, además de éstas, los orígenes.

Pero inocentemente confieso a todos los que ustedes consideraban –como yo también los considero– adecuados para oponérseme, que, tras la *Réplica* en la que ustedes han descendido a los detalles, confieso, digo, que mi división es viciosa. Pero antes, debido a que sus objeciones eran generales, yo no podía adivinar que aquella voz *idea* quisiese significar bosquejo carente de una última mano en los orígenes de las voces y en las pruebas de las cosas allí afirmadas. Ni podía adivinar que más bien, dado que en aquel libro no se habían tratado todas las cuestiones que suelen tratarse en metafísica (como en verdad no son tratadas, sino sólo las principales, de las cuales las otras son corolarios que se dejan en manos de los doctos en estas materias), la controversia fuese acerca de qué cosas deben tratarse principalmente en metafísica. Por eso me pareció que ustedes habían dicho algo así como que “esta construcción carece

de cimientos y, como no se han levantado todas las partes que la completarían, parece más bien un plano o un diseño que un edificio terminado, y en muchas de las partes ya levantadas faltan los acabados”.

Por tal razón, pues, dividí aquella *Respuesta* de la manera en que lo he hecho; y en segundo lugar, me dediqué a delinear una *idea* de una metafísica, completa en sus partes principales y necesarias, sobre la cual se trabajase la nuestra. Pero, puesto que ahora ustedes han precisado la ambigüedad de la voz *idea*, yo de buen grado convengo con ustedes en el vicio de nuestra división.

Sin embargo, tras su explicación, quedo obligado a darles razón de la *brevedad*, de la *oscuridad* y de las *cosas* que aquí sólo se mencionan y son *todavía disputadas entre los filósofos*.

En cuanto a la *brevedad*, digo que aquí, antes que vicio, es virtud. Porque aquí no se trata de física, en la cual se necesita una copiosa y exacta historia de las cosas naturales, un gran aparato de mecánica, y se ha de proceder tentando mil experiencias con la razón. Tampoco se trata de geometría, donde se requiere abundancia de nombres definidos, de máximas incontrovertibles, de postulados discretos, y de avanzar recto y sin saltos por una estrecha y larga vía de demostraciones. Se trata de metafísica, en la cual el hombre ha de conocer y desplegar su mente, cosa purísima y simplicísima. De tal modo que a este propósito viene muy a cuento aquello que se observa todos los días: que aprovechan mucho más en las cosas del espíritu cristiano las meditaciones que proponen brevemente pocos puntos, por los cuales el hombre entra en sí mismo a purgar el alma, que los más elocuentes y más desarrollados sermones de predicadores elocuentísimos. Por lo cual, me parece que Descartes sabiamente intituló *Meditaciones* a estos estudios, donde trata las cosas principales con tanta brevedad que su metafísica se contiene en pocas páginas; y sin embargo él, tal como ahora ustedes me oponen, escribió «con nuevos principios y nuevo método cosas en su mayor parte nunca oídas». De ahí que el consejo de Quintiliano no parece obrar a vuestro favor, «que a veces aproveche más el excesivo decir con tedio, que el peligroso callar lo necesario»; porque ahí razona sobre la narración de los hechos a los jueces, que ignoran los hechos; pero cuando se ha propuesto razonar con entendidos, se ha de observar aquello: «*sapienti verbum sat est*» [al sabio basta una palabra].

De la *oscuridad*, puesto que nace de no definir los nombres, yo me purgaré de ella allí donde me lo objetéis.

Por último, las cosas que aquí sólo se insinúan y son *todavía disputadas entre los filósofos*, por mí déjense a que ellos mismos las determinen, porque mi propósito fue publicar un librito todo lleno de cosas propias, y estaría muy contento de haber probado las mías.

Sea de ello un ejemplo lo siguiente. El *ingenio* fue también llamado por los latinos *memoria* en el bello es el pasaje del *Andria*², donde Parmenón, que quiere tramar con Mísida un gran engaño, le dice: «*Misis, nunc opus est tua mihi ad hanc rem exprompta memoria atque astutia*» [«Mísida, ahora me es necesaria, para este asunto, tu pronta memoria y tu astucia»].

Aquello que nosotros decimos *imaginar*, *imaginación*, también entre los latinos se decía *memorare* y *memoria*; de ahí que *comminisci* y *commentum* significan *hallar* y *hallazgo* o *invención*. Por eso, también es digno de notarse lo que aparece en otro pasaje del *Andria*³, donde Carino, quejándose de la supuesta malignidad y perfidia de Pánfilo, dice: «*Hoccin'est credibile, aut memorabile, tanta vecordia innata cuiquam ut siet, ut malis gaudeant, etc.*» [«¿Es esto creíble o memorable, que haya tanta necedad innata en algún hombre, que se regocije con los males [de los demás], etc.?»].

Y sin embargo el ingenio es el hallador de cosas nuevas, y la fantasía o la fuerza de imaginar es la madre de las invenciones poéticas; lo cual no fue advertido por los gramáticos y, por eso, dicen muchas cosas poco verdaderas acerca de Memoria, diosa de los poetas. A ella recurren los poetas en sus mayores necesidades, y, al implorar su ayuda, dan a entender al vulgo que las cosas han sucedido como las narran; pero en verdad la imploran para hallar cosas nuevas.

Esto me basta para deducir que estas voces fueron usadas con tan sabio sentido por los antiguos filósofos italianos, que ellos opinaban que no tenemos conocimiento alguno que no nos venga de Dios. Que luego esto se haga por vía de los sentidos, como quiso Aristóteles y Epicuro; o que aprender no sea otra cosa que recordar, como falsamente agradó a Sócrates o a Platón; o que las ideas en nosotros sean innatas o congénitas, como medita Descartes; o que Dios continuamente nos las cree, como discurre Malebranche, por quien de buen grado me inclinaría, lo dejo irresuelto, porque no quise tratar en aquel librito cosas de otros.

2. Nota de Vico: Act. 4, sc. 3, vv. 722-723.

3. Nota de Vico: Act. IV, sc. 1, vv. 625-627.

III

SOBRE LOS ORÍGENES

En cuanto a los orígenes de las voces, en esa *Réplica* ustedes muestran que no quedan satisfechos con los pasajes en que confirmo los dos primeros pares, y dudan de algunos otros siguientes. Y primeramente no os satisface el pasaje de Plauto, donde explico «*optime factum*» como «*adprime verum*» [muy verdadero]; y replican que al insulto «*furcifer*», que le dice Pséudolo, Balión responde «*optime factum*», esto es, *fue hecho óptimamente*, es decir, *hecho con suma razón*.

Pero dudo fuertemente que la buena índole del hablar latino permita tal explicación, porque un tal sentido suele expresarse con la frase *iure factum*, y no con *bene factum*; ya que vemos usarse la frase *bene factum* cada vez que se nos cuenta que ha sucedido algo que deseábamos. De ahí que en infinitos pasajes de los dos comediógrafos, al oír buenas nuevas, quien se alegra responde *bene factum*; *bene, inquam, factum*; *bene, ita me dii ament, factum*; lo cual se traduciría al italiano como *io ne ho un gran gusto* [*me da un gran gusto*, o sea, *me alegro mucho*]. Por tanto, a lo sumo, aquel pasaje debería explicarse así: que a la injuria que le dice Pséudolo de «*furcifer*», Balión responde: «¡Oh, qué grandísimo gusto me has dado!».

De modo que, siguiendo tal interpretación, parece no contribuir en nada a vuestro propósito la otra interpretación que le dais, *es muy verdadero que esto esté óptimamente hecho*, ni nada de lo que que en confirmación de vuestra tesis aducís del aristotélico de buen gusto Onorato Fabri. Y es que todo ello tendría lugar si Balión hubiese respondido *iure factum* y, por la serie de las primeras respuestas, todas indicando verdad, «*ita est*», «*vera dicis*», «*quip-pini?*», ésta última se enunciaría: «es verdad que esto es muy verdadero»; enunciación de la cual no puede imaginarse nada ni más inútil ni más vano.

Sobre la voz *causa* usted objetan que debería significar *negocio*, no en el sentido en que la usa el orador y el jurista, sino como la considera el metafísico, en sentido de *causa*, y en especial de la *eficiente*, de modo que, como se lee en Cicerón: «*in seminibus causa est arborum et stirpium*» [«La causa de los árboles y las raíces se halla en las semillas»], y en Virgilio: «*Felix qui potuit rerum cognoscere causas!*» [«¡Dichoso el que pudo conocer las causas de las cosas!»] se hubiese podido sustituir en latín por la voz *negocium*.

De la misma manera, ustedes querían que yo hubiese aducido pasajes donde la voz *genus* significase *forma*, tal como la entienden los físicos, y la voz *species* significase lo que los filósofos llaman *individuo*.

Creo haber satisfecho ya una y otra de esas objeciones cuando razonamos acerca del *método*, pues actuando del modo en que ustedes me exigen las pruebas de los orígenes, yo habría derivado la antigua sabiduría de Italia de las voces latinas, y no de sus orígenes, que es mi propósito.

Lo que más me objetan —que la palabra *anima* en sentido de *aire* venga del griego, cabe los cuales el aire movido se llamó ἄνεμος y que, por eso, yo hago mal en poner como autores de esa palabra a los filósofos italianos— queda también resuelto por todo lo razonado acerca del *método*. Porque de las pruebas allí aducidas se puede fácilmente deducir que aquellos antiquísimos egipcios, que enviaron a Italia esa voz con ese sentido, la enviaron igualmente a Grecia; y así ambas naciones se sirvieron de ella sin haber tenido relación alguna entre sí.

Pero es necesario que yo les niegue además esto otro: que Lucrecio transportase al Lacio desde los jardines de Epicuro la distinción de las voces *animus* y *anima*, con esas elegancias suyas: «*anima vivamus*» [«vivimos por el alma»], «*animus sentiamus*» [«sentimos con el ánimo»]. A tal propósito ustedes aducen sus elegantísimos versos, y de ello infieren que es doctrina extranjera, no nativa de Italia.

Yo mismo lo dije⁴, razonando acerca de las elegancias de estas dos voces:

Elegantia duūm horum verborum “animus” et “anima”, quod “anima vivamus”, “animus sentiamus”, tam scita est, ut T. Lucretius eam veluti in Epicuri hortulo natam vindicet suam [La elegancia de estas dos palabras “ánimo” y “ánima” es tan conocida, que “vivimos por el ánimo”, “sentimos con el ánimo”, que Lucrecio la reivindica como suya, como si hubiese nacido en el jardín de Epicuro].

Pero la palabra «*veluti*» [como si] implica impropiedad: y en verdad Lucrecio no podía traerla de Grecia, porque ellos, con la misma voz ψυχή, significan ambas cosas; y cuando razonan de la inmortalidad, que los latinos dicen *animorum*, no *animarum*, ellos usan la misma. Y por eso, el *Fedón*, donde *ex professo* se trata de *imortalitate animorum* [de la inmortalidad de los ánimos], se titula Περί ψυχῆς [*Sobre el alma*]. Además, Lucrecio halló que esta elegancia de voces con sentidos filosóficos corría desde antiguo por las bocas romanas, mucho antes de que él llevase allí la filosofía epicúrea.

4. Nota de Vico: cap. V, § I.

En torno a los versos de Lucrecio, sólo me resta añadir que aquel giro vigoroso con el que ustedes remachan ese sentido: «¿Pero a quién no es notorio que a menudo los vocablos *sentio* [*siento*] y *sensus* [*sentido*] entre los latinos tienen el mismo significado que *intelligo* [*entiendo*] e *intellectio*, *iudico* y *iudicium* [*intelección, juzgo, juicio*]?», podían haberlo allanado reconociéndome que yo mismo también dije en el margen del párrafo *De sensu*: «*Latinis omnia mentis opera sensus*» [«Para los latinos, todas las operaciones de la mente son sensaciones»]; y que allí investigo sus razones.

Pero volvamos a la cuestión de los orígenes. En particular, el origen combatido por ustedes mediante la autoridad de los gramáticos, a saber, que *intelligere* significaba *cogerlo todo y conocer abiertamente*, ni aun siguiendo su etimología parece haber sido derribado. Y es que la palabra *intelligere* no viene de *intus legere*, que sería *recoger interiormente*, de donde inferís por absurdo que sería la «inteligencia propia del hombre, no de Dios»; sino que viene de *interlego*, suavizado en *intellego*, tomada la preposición *inter* no en sentido de interposición —de modo que significase *escoger entre muchas las mejores cosas*, es decir, las verdaderas—, sino en sentido de acrecentamiento o perfección, como lo demuestran las voces *interminari*, *amenazar fuertemente*; *intermortuus*, *totalmente muerto*; *interficere*, *acabar a fuerza de heridas*; *interdicere*, *ordenar abiertamente* (cosa que, no entendiéndola algunos intérpretes de las leyes, se desvían mucho de la verdad acerca del origen de la voz *interdictum* [*interdicto, prohibición*]).

Resta finalmente, en lo que respecta a esta parte sobre los orígenes, que no debe descuidarse aquello que llamáis «cuestión de nombre»: si la tópica, la crítica y el método han de llamarse *artes*, y no *facultades*.

Porque de ninguna otra parte procede la dificultad que los latinos tuvieron para verter a su idioma la voz *ῥητορικὴ*, cuyos auxilios son comúnmente naturaleza, arte y ejercicio; esto es, la naturaleza la promueve, el arte la encamina, el ejercicio la confirma; y *ῥήτορες* entre los griegos no significa *maestros del arte*, sino *oradores*, los cuales ciertamente no deben estimarse si no han adquirido aquella facultad de hablar bien que les permita, al instante, defender con elocuencia las causas. De modo que, tratando yo en aquel libro de sutiles diferencias que han de observarse acerca de la propiedad de las voces, me importaba no confundirme, especialmente cuando las distinguía *ex professo*, por las graves consecuencias que de ello se siguen, como ésta: que el hombre, con cada facultad, se hace el objeto propio de ella. De ahí puede darse

fundamento a todo lo que razona, por vías no ensayadas antes por otros, el barón Herberto en su libro *De veritate*: que en cada sensación se despliega y manifiesta en nosotros una nueva facultad, que es el mayor argumento de aquella metafísica⁵.

Cierro esta parte del razonamiento con el mismo fin que hice precisamente de este lugar en la *Respuesta*, y que vosotros habéis hecho fin de toda vuestra *Réplica*: que no podía vuestra gentileza descansar en el crédito de aquello que yo afirmaba; porque «hoy se ha asumido esta máxima: que en las cosas filosóficas es muy peligroso querer fundar el propio saber más en el crédito de quien sea, que en la fuerza y evidencia de las razones». Porque yo os lo rogaba no donde trataba de las cosas y de sus causas (donde ha de observarse religiosamente la máxima), sino de las voces y de sus orígenes, en las cuales señorean el uso y la autoridad.

IV

SOBRE LAS COSAS MEDITADAS

Llegamos finalmente a las objeciones que atañen a las cosas que yo he meditado en mi metafísica. Parte que importa mucho más que todas las otras tres juntas, porque la contienda sobre el reparto de vuestra censura hecho en mi *Respuesta* es cuestión del juicio de un hombre, que nada o poco importa al conjunto de las letras; las dos sobre el método y sobre los orígenes pueden quizá tomarse por contiendas de ingenio, que en los hallazgos más extravagantes y en las mayores paradojas suele reportar mayor alabanza; pero ésta, que atañe a los principios del saber humano, debe y merece considerarse como asunto profundo y gravísimo.

Ahora bien, antes de entrar en ella, no puedo menos de mostrar mi pesar de que en nada me hayan hecho el favor de aquello que al final de la *Respuesta* les había rogado: que, antes de objetarme otras dificultades, además de las que yo mismo me propuse y resolví, tuviesen ante los ojos aquellas tres definiciones –de la causa, del esfuerzo y del modo–, y ver si quizá, recurriendo a una o a todas ellas, se pudiera acaso resolver.

5. Edward Herbert, primer barón Herbert de Cherbury (1583-1648), militar, político, historiador y filósofo inglés. Su obra principal es la mencionada por Vico: *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso* (París, 1624).

Ahora me objetan ustedes que yo digo cosas diametralmente opuestas: que, al mismo tiempo que «repruebo el análisis» de Descartes, con el cual él rastrea su primera verdad en metafísica, «simultáneamente lo apruebo», y en consecuencia «no lo confuto, sino que lo desprecio».

Con la venia de ustedes, en esto basta responderles replicando solamente lo que en aquel librito escribí al respecto⁶. Concedo que ese método es bueno para hallar los indicios ciertos e indudables de mi ser, pero no es bueno para hallar sus causas. Yo en la *Respuesta* definí *causa* como aquello que, para producir el efecto, no necesita cosa ajena. De tal definición es corolario inmediato que la ciencia consiste en tener conocimiento de esta suerte de causa (por tanto, el criterio de tener ciencia de una cosa es llevarla a efecto), y que probar por la causa es hacer la cosa; y que esto es absolutamente verdadero, porque se convierte con lo hecho, y que su conocimiento y la operación son una misma cosa. Este criterio está en mí asegurado por la ciencia de Dios, que es fuente y regla de toda verdad⁷; y este criterio me asegura que las ciencias humanas son únicamente las matemáticas⁸, y que únicamente ellas prueban por las causas. Además me muestra en qué se distinguen de las otras, que no son ciencias, sino noticias no científicas: o ciertas por vía de indicios indudables, o probables por fuerza de buenos razonamientos, o verosímiles por la elaboración de conjeturas potentes. ¿Quieren enseñarme una verdad científica? Indíquenme la causa que está totalmente contenida dentro de mí, de modo que yo entienda a mi manera un nombre, establezca un axioma de la relación que hago entre dos o más ideas de cosas abstractas, y en consecuencia contenidas en mí; partamos de un indivisible imaginado, detengámonos en un infinito imaginado, y ustedes podrán decirme: haz una demostración del teorema propuesto; que es tanto como decir: haz verdadero lo que quieres conocer. Y yo, al conocer la verdad que me habéis propuesto, la haré, de modo que no me quede motivo alguno para dudar, porque yo mismo la he hecho. El criterio de la «percepción clara y distinta» no me asegura el conocimiento científico, porque usado en las cosas físicas y en las cosas ágiles no me da una verdad de la misma fuerza que me da en las matemáticas. El criterio de *hacer lo que se conoce* me da la diferencia; porque en las matemáticas conozco la verdad haciéndola; en las físicas y en las otras, las cosas van de otro modo.

6. Nota de Vico: cap. I, § III.

7. Nota de Vico: cap. I, § I.

8. Nota de Vico: cap. I, § I.

Pero dicen los cartesianos que conocen con percepción clara y distinta que «donde hay tres dimensiones, hay cuerpo» del mismo modo en que conocen que «el todo es mayor que la parte». Pregunto: ¿por qué de este axioma matemático nace una ciencia en la cual todos convienen, y de aquel físico nace una definición que los epicúreos, para defender su vacío, la combaten? Esta manera de confutar no es censurar el análisis de Descartes, sino más bien hacerle justicia; y así lo *apruebo* en la razón que tiene, y lo *desapruebo* en aquella que pretende usurpar.

Asimismo ustedes me oponen «que no halláis en los autores antiguos ni siquiera una palabra acerca de que Zenón y los estoicos enseñasen mis puntos metafísicos».

Confieso en verdad que, teniendo ocasión de meditarlos a partir del significado de las dos voces *punctum* y *momentum*⁹, dirigí el pensamiento a Zenón. Porque siempre he estimado que, puesto que apoyarse enteramente en la autoridad es caminar a ciegas en filosofía, y fiarse enteramente del propio juicio es andar sin ninguna escolta, en consecuencia la autoridad debe hacernos considerar e investigar las causas que pudieron inducir a los autores –y sobre todo a los gravísimos– a opinar esto o aquello. Yo tenía, como todos, en gran estima a aquel filósofo, y particularmente en las cosas de metafísica; por otra parte consideraba su sentencia acerca de los puntos, tal como Aristóteles nos la refiere, demasiado improbable: que el cuerpo consta de puntos geométricos, que es como decir que una cosa real está compuesta de cosas abstractas. En consecuencia, me dediqué seriamente a meditar qué razones podían hacer probable tal sentencia. De Grecia regresé de nuevo a Italia, a Pitágoras, que consideraba que las cosas constan de números, que en cierto modo son líneas más abstractas. Luego, reflexionando sobre la grandísima fama de sabios que tuvieron estos dos príncipes de escuelas filosóficas; y, con su autoridad y con los significados de las voces *punctum* y *momentum*, y juntando lo que ahora añado: que los latinos llamaban *vis* a lo que nosotros llamamos *cantidad*, y lo que nosotros llamamos *esencia* ellos lo explicaban con las voces *vis* y *potes-tas*¹⁰; y añadiendo la común opinión de los filósofos, que consideran las esencias como algo indivisible e inmutable; y asentando todas estas reflexiones sobre lo que por la misma vía ya había meditado acerca de los principios¹¹:

9. Nota de Vico: cap. IV, § II.

10. Nota de Vico: cap. IV, § I.

11. Nota de Vico: cap. I, § I.

que el hombre obra en el mundo de las abstracciones como Dios en el mundo de las cosas reales; en consecuencia, deduje de todo ello que la única hipótesis por la que se puede descender de la metafísica a la física son las matemáticas; y que el punto geométrico es una semejanza del punto metafísico, esto es, de la sustancia; y que ésta es algo que verdaderamente es y es indivisible; que nos da y sostiene extensiones desiguales con igual fuerza, porque, según las demostraciones de Galileo y otras llenas de maravilla, las desigualdades, por grandes que se quieran, al atender a su principio indivisible –esto es, a los puntos– todas desaparecen y se confunden. Y así, las esencias de todas las cosas son virtudes eternas particulares y divididas de Dios, que los romanos llamaron «*dii immortales*» [«dioses inmortales»]; las cuales, tomadas todas juntas en acto, entendemos y veneramos como un solo Dios omnipotente. Si hubiese querido seguir sólo la autoridad, habría incurrido en los informes alterados que Aristóteles hace de la sentencia de Zenón; si hubiese querido seguir sólo mi propio juicio, la habría descuidado junto con todas las demás. Ustedes desean ahora autores que testimonien este sentido que yo atribuyo a Zenón. Yo os doy el mismo no alterado por Aristóteles, no improbable según está expuesto, sino defendido de los torcidos sentidos ajenos y asistido por la razón. Que si finalmente ustedes no quieren recibir esta sentencia como de Zenón, lamento dársela como mía; pero aun así se la daré sola y no asistida de nombres grandes.

Desean ustedes después mayor explicación y prueba de que los puntos no se entienden como

las partes en que puede dividirse el continuo o la sustancia extensa en cuanto que es extensa, sino la sustancia del cuerpo tomada en su concepto metafísico, el cual –según el modo de hablar escolástico– «*consistit in indivisibili*» [consiste en lo indivisible] y «*non suscipit magis et minus*» [no se da en grados].

A mí nunca se me ocurrió que la sustancia del cuerpo se dividiera, sino que ella es el principio en el cual las cosas extensas, aunque desiguales, dividiéndose, con igual camino retornan¹², como me esfuerso en esclarecer discutiéndolo ampliamente en aquel librito.

Mas a ustedes este término de *puntos* os parece no explicado, no definido y oscuro.

12. Nota de Vico: cap. IV, § II.

Yo lo defino, a lo largo de todo aquel razonamiento, como una cosa indivisible que, bajo cosas realmente extensas desiguales, está debajo igualmente, de la cual el punto geométrico puede absolutamente darnos una semejanza. Me piden, al definirla, ideas específicas, no similares. Pero la metafísica no nos permite mirar sus cosas de otro modo. ¿Por eso, pues, es oscura? Al contrario, por eso ella es clara como la luz (cap. III):

*Ad cuius instar metaphysicum verum illustre est, nullo fine concluditur, nulla forma discernitur: quia est infinitum omnium formarum principum: physica sunt opaca, nempe formata et finita, in quibus metaphysici veri lumen videmus*¹³.

El único medio proporcionado para ver la luz metafísica en las cosas físicas son las matemáticas, que de cosas formadas y finitas, o sea, del cuerpo extenso, abstraen lo infinito, lo informe, el punto, y lo imaginan indivisible y sin extensión alguna, y a partir del punto así definido proceden a hacer sus verdades.

Digámoslo con palabras de ustedes: «Este término no definido envuelve todo el tratado en tinieblas, por así decir, palpables», pero añadiendo esta aclaración: a ciertos cartesianos, que miran las cosas metafísicas con ojos de físicos, mediante actos y formas finitas, es decir, no creen que haya luz sino donde ella se refleja, lo cual es un vicio diametralmente opuesto al de los aristotélicos, que miran las cosas físicas con ojos de metafísicos, mediante potencias y virtudes, y así creen que son luminosas aquellas cosas que son opacas. Nosotros nos esforzamos por mirarlas con los ojos adecuados: las físicas mediante actos, las metafísicas mediante virtudes¹⁴.

*Non vidit haec Aristoteles, quia metaphysicam recto in physicam intuit: quare de rebus physicis metaphysico genere disserit per virtutes et facultates. Non vidit Renatus, quia recta physicam in metaphysicam extulit, et de rebus metaphysicis physico genere cogitat, per actus et formas. Utrumque vicio vertendum*¹⁵.

13. Por eso, la verdad metafísica es ilustre de este modo: no se encierra en ningún límite, no se discierne con ninguna forma, porque es el principio infinito de todas las formas; las cosas físicas son opacas, es decir, formadas y finitas, en las cuales vemos la luz de la verdad metafísica.

14. Nota de Vico: cap. IV, § II.

15. Aristóteles no vio esto, porque introdujo directamente la metafísica en la física. Por eso, disertó sobre las cosas físicas con géneros metafísico, a través de virtudes y facultades. Renato no lo vio, porque elevó directamente la física a la metafísica, y pensó sobre las cosas metafísicas con géneros físico, a través de actos y formas. Ambos deben ser considerados como vicios.

Nosotros hemos interpuesto la geometría, que es la única hipótesis por la cual de la metafísica se desciende a la física.

Sin embargo, me replicáis: «El refinado buen gusto del siglo ha desterrado estos vocablos de *virtud*, *potencias* y *actos*; y así los reputa mal inteligibles, como los de *simpatías*, *antipatías* y *cualidades ocultas*».

Ésta es, en verdad, una gran objeción, y es grande porque no es objeción. En efecto, cuando los adversarios se refugian en el tribunal del propio juicio, diciendo *de esto que tú dices, no tengo ni idea*, de adversarios se convierten en jueces. Pero ofrezcan ellos una definición de sustancia algo mejor, y luego podrán decir *mal inteligibles* las voces *potencias* y *actos*. Ellos definen la sustancia como «cosa que es», «cosa que existe», pero yo mostré en la *Respuesta* cuán impropia es esa definición y contraria a sí misma: confunde lo que es con lo que existe, es decir, el ser y el existir, lo que está debajo y sostiene con lo que está encima y se apoya, la sustancia con el atributo, y finalmente la esencia con la existencia. De lo cual luego nacen aquellos tan impropios modos de hablar: *Ego sum*, *Deus existit*, que significan *yo soy* y *Dios existe*; mientras que Dios propiamente es, y yo soy propiamente en Dios. Lo cual, con mucha propiedad de vocablos, los escolásticos dicen *Dios es sustancia por esencia*, *las cosas creadas lo son por participación*.

Enséñenme luego de qué otra metafísica se obtiene el criterio por el cual todos uniformemente convienen en las verdades geométricas, ya que no puede dárnoslo la percepción clara y distinta. En efecto, usándola ellos en física, el conocimiento de las cosas naturales no se ha vuelto en absoluto más científico. Explíquenme también con qué idea clara y distinta conciben ellos que la línea consta de puntos que no tienen partes; ¿y, aunque no puedan soportar esta indivisible virtud en las cosas reales, asumen unánimemente el punto impartible, en vez de definirlo *mínimo divisible en infinito*? Pero el punto definido como impartible nos da aquellas demostradas maravillas de que magnitudes y movimientos inconmensurables, retornando a los principios, es decir, a los puntos, igualen toda desigualdad. Y finalmente habría querido ser instruido acerca de aquel «granito de arena» que mencioné en la *Respuesta*: ¿qué es aquello que, dividiéndolo, nos da y nos sostiene una extensión y grandeza? ¿Y esta grandeza está en acto, y el granito de arena es actualmente infinito, o lo es en sustancia y en virtud de modo que responda a cualquier extensión tan grande como que se quiera? Era necesario primero disipar estas cosas y hacerme ver que son nieblas; y luego habría sido razonable decir: «el refinado buen gusto del siglo», etc.

Pero, dejando el siglo, es decir, los filósofos cartesianos de este siglo, retorno a ustedes; y me sea permitido decirlo con su buena licencia: que, al replicarme esto, no me hacéis justicia. Yo me sirvo de los vocablos de *virtud* y *potencia* justamente como se sirven de ellos los físicos, entre los cuales son voces celeberrimas, pero con esta diferencia: que ellos las aplican a los cuerpos particulares, y yo digo que es dote propia y sola del universo. Yo en la *Respuesta* definí virtud como «el esfuerzo del todo, con el cual produce y sostiene toda cosa particular». Y dije eso mismo siguiendo el buen y refinado gusto del siglo, porque me parece igual conceder conato a los cuerpos que talento, apetito y voluntad a las cosas insensatas. Por eso dije abiertísimamente:

*Iam enim meliorum virtute physicorum illud disserendi genus per “studia” et “aversiones naturae”, per “arcana eiusdem consilia” quas “qualitates occultas” vocant, iam, inquam, sunt e physicis scholis eliminata. Superest adhuc ex metaphysica id ‘conatus’ vocabulum. Quare quo disserendi genus de rebus physicis omnino perficiatur, e physicorum scholis est ad metaphysicos amandandum*¹⁶.

Así pues, los propios cartesianos, en razón de sus principios, debería concluir que el conato es uno en el todo y, en consecuencia, en todos los movimientos desiguales siempre igual a sí mismo. Ellos reciben con los aristotélicos la división del cuerpo en partes divisibles al infinito, en lo cual también nosotros convenimos con ellos. Aristóteles discrepa de Zenón en diversas cosas, pero conviene en lo mismo: él divide al infinito la extensión, el atributo; Zenón dice indivisible la sustancia, la esencia¹⁷. «Itaque mihi videtur de alio Aristoteles cum Zenone contendere, in idem autem convenire. Nam ille de actu (es decir, del atributo), hic loquitur de virtute (es decir, de la sustancia)»¹⁸. Recibirán, por tanto, la misma división en el movimiento. En efecto, dada una

16. Cap. IV, § III: «Pues ya, gracias a la capacidad de los mejores físicos, aquel género de disertación por medio de “preferencias y aversiones de la naturaleza”, por medio de “decisiones arcanas de la misma” que llaman “cualidades ocultas”, ya, digo, ha sido eliminado de las escuelas de física. Aún queda de la metafísica aquel vocablo “conatus”. Por tanto, para que el género de disertación sobre las cosas físicas se perfeccione completamente, dicho vocablo debe ser desterrado de las escuelas de los físicos y enviado a los metafísicos».

17. Nota de Vico: cap. IV, § II.

18. Los añadidos son de Vico. «Así pues, me parece que Aristóteles y Zenón disputan sobre cosas distintas, pero en el fondo coinciden. Aquél habla del acto (es decir, del atributo), éste de la virtud (es decir, de la sustancia)».

balanza equilibrada de la que cuelguen cuantos pesos iguales se quieran, añádase un granito en uno de los lados. Pregunto entonces si todo o parte de él la hará desequilibrarse. Ciertamente nadie responderá que la desequilibra todo el granito, porque en ese caso yo lo dividiré, y con una parte quizá la balanza también se desequilibrará. Vuelvo a preguntar de la mitad, si toda o parte de ella; y de ese modo, preguntando lo mismo de las demás partes menores, y cada más pequeñas, mediante la división los llevaré al infinito. Por tanto, el principio de ese movimiento, que llamamos desequilibrio, ha de encontrarse en el universo. Pero el todo, añadido ahora, está lleno. Luego aquello que es movimiento en los cuerpos particulares, en el universo no es movimiento, porque el universo no tiene otro respecto al cual pueda modificar su distancia, en lo cual ellos ponen la esencia del movimiento. Luego es una fuerza que actúa dentro de sí mismo: este esforzarse en sí mismo es un revolverse hacia sí mismo. Esto no puede ser del cuerpo, porque cada parte del cuerpo se revolvería contra sí misma¹⁹; lo cual sería como si las partes del cuerpo se replicasen. Por tanto, digo yo, el conato no es del cuerpo, sino del universo material.

Esta metafísica evita aquel duro escollo de la *comunicación de los movimientos*, que es mucho más indefinido, oscuro e imperceptible que las *cualidades ocultas*, las *simpatías* y las *antipatías*. En efecto, las *cualidades ocultas* son nombres honestos de la ignorancia de las causas; las *simpatías* y *antipatías* son invenciones de los poetas, que dan a las cosas inertes sentido y voluntad. Sin embargo, la *comunicación de los movimientos*, al implicar cosas del todo opuestas entre sí, en cuanto imposible e increíble, ni siquiera puede ser materia de fábula: que deje el cuerpo aquello que no puede estar sin el cuerpo, y que pase de cuerpo a cuerpo aquello que en sustancia no es otra cosa que cuerpo y cuerpo. En el impacto, por ejemplo, está en movimiento la mano que golpea; está en movimiento la bola que parece quieta, según lo que razonamos de que no se da quietud en la naturaleza²⁰; está en movimiento el aire que rodea tanto la bola como la mano, y lo está el espacio que entre la mano y la bola se interpone; está en movimiento el aire próximo al espacio, y el otro próximo a éste hasta el universo. Por tanto, el movimiento de la mano, dado que todo está lleno, repercute en el universo. Y así el movimiento de cada

19. Nota de Vico: Esta prueba es de Proclo matemático, que la demuestra en su *Teología platónica demostrada*.

20. Nota de Vico: cap. IV, § VI.

parte se convierte en esfuerzo del todo: el esfuerzo del todo se halla indefinido en cada una de sus partes. Por tanto, el impacto no sirve sino como ocasión para que el esfuerzo del universo, que era tan débil en la bola que parecía estar quieta, al impacto se despliegue más y, desplegándose más, nos dé apariencia de movimiento más sensible.

Y tan lejos de la verdad está que esta metafísica contradice el buen gusto de nuestra época, que ahora en las matemáticas, y por ende en la mecánica, se habla con términos de *infinitos máximos, mínimos, mayores, menores, mayores y mayores, menores y menores, y uno infinitamente mayor o menor que el otro*: términos que ciertamente trastornan el entendimiento humano, pues lo infinito rehúye toda multiplicación y comparación. La metafísica viene en nuestra ayuda estableciendo que en toda parte extensa (acto finito), en todo movimiento (acto determinado), hay debajo una virtud o potencia de extensión y de movimiento siempre igual a sí misma, es decir, infinita en todos los extensos actuales y movimientos actuales.

Es, pues, el conato propiedad de la materia de los cuerpos: de la materia, digo, metafísica, que es la sustancia, no de la materia física, que es el cuerpo mismo, del cual es propio el moverse. La diferencia entre materia física y metafísica fue explicada por mí donde escribí:

*Atque hoc differt inter materiam physicam et metaphysicam. Physica materia ideo quamlibet formam peculiarem educat, educit optimam; quia qua via educit, ea ex omnibus una erat. Materia autem metaphysica, quia peculiare formae omnes sunt imperfectae, genere ipso, sive idea, continent optimam*²¹.

De este modo, la materia física es óptima para recibir de todas una forma particular; la metafísica es óptima para recibirlas todas juntas, porque la materia física es el cuerpo, que está circunscrito; la metafísica, en cambio, es la sustancia del cuerpo, que no la puedes definir. Y por eso, para la generación de una planta, por ejemplo, no basta cualquier agua, cualquier aire, cualquier terreno; y, por eso, bajo cielos diversos se producen unas, que, trasplantadas,

21. Nota de Vico: cap. II. [Y en esto precisamente se diferencia la materia física de la materia metafísica, en que la materia física siempre que educa cualquier forma particular, educa la óptima, porque la vía por la que la educa era, entre todas, la única. La materia metafísica, en cambio, puesto que todas las formas particulares son imperfectas, contiene la óptima en el género mismo, o sea, en la idea].

no arraigan en otro lugar. Pero la materia metafísica es dócil a recibir igualmente todas, porque la sustancia está debajo de todas por igual, pues el esfuerzo por producirlas y sostenerlas es igual en todas. De lo cual se infiere que, así como en física se tratan las cosas con términos de cuerpo y movimiento, en metafísica deben tratarse con los de sustancia y conato. Y, como el movimiento no es realmente otra cosa que cuerpo, así el conato no es realmente otra cosa que sustancia. De todas estas cosas así consideradas, verán satisfechos, espero, todo aquel grupo de objeciones que me hacen en torno al *conato*, las cuales todas dependen de aquella primera premisa menor: «Mas el conato, conforme enseña nuestro autor, es lo mismo que el movimiento», la cual sí que parece necesitar prueba.

Me valga terminar esta disputa con esta reflexión. El refinado buen gusto del siglo queda hoy totalmente satisfecho si ve los efectos de la física probados con los efectos de la mecánica, es decir, con experimentos que nos den trabajos similares a los de la naturaleza. Por tanto, debería también satisfacerse si viera probadas las causas de la física con las causas de la geometría, que en el mundo de las abstracciones actúan similarmente a como la metafísica en el mundo de las realidades. Y reciba la sustancia definida de la manera que se puede, con el atributo demostrado por la igualdad de sus sustentos y esfuerzos; de donde se entiende aquel «*Jupiter omnibus aequus*» [Júpiter es igual para todos]; pues los únicos conocimientos científicos que podemos tener son aquellos relativos a las relaciones de tamaño y de multitud. De modo que la primera idea que los filósofos tienen de Dios, a partir de la cual luego recogen todos los atributos divinos, es la de *infinito*, que es una relación de tamaño.

Pero ustedes dicen que «del concepto que yo doy a la sustancia, al venir también a las sustancias espirituales y pensantes, se podría deducir que éstas también son principio de extensión y movimiento; lo cual por lo demás es manifiestamente absurdo».

Esta dificultad, al igual que aquellas que ustedes objetan sobre la inmortalidad del alma —donde parece que me aprietan las clavijas con bien siete argumentos—, si no hubieran sido hechos por ustedes, yo juzgaría que iban más profundamente a penetrar en una parte que, aunque se protege y se sostiene con la vida y las costumbres, sin embargo se ofende con la misma defensa. Pero tratemos las cosas. *Sustancia en general* digo ser aquello que está debajo y sostiene las cosas, indivisible en sí, dividida en las cosas que ella sostiene; y debajo de las cosas divididas, aunque desiguales, está igualmente.

Dividámosla en sus especies. *Sustancia extensa* es aquella que sostiene igualmente extensiones desiguales; *sustancia pensante* es aquella que sostiene igualmente pensamientos desiguales; y, así como una parte de la extensión está dividida de la otra, pero indivisa en la sustancia del cuerpo, así una parte del pensar, es decir, un pensamiento, está dividida de la otra, es decir de otro pensamiento, y está indivisa en la sustancia del alma. Creo, si no yerro, que se ha esquivado todo absurdo.

Pasemos ahora a las dificultades acerca de la inmortalidad del alma humana. Creyeron los antiguos que el *ánimo* era vehículo del sentido y aire introducido en los nervios; como el *alma* era vehículo de la vida y aire introducido en la sangre. Sin embargo, nunca he creído que en esto la teología pagana sirviera a la cristiana. Por el contrario, yo en la *Respuesta* definía la forma metafísica: «Guisa de donde cada cosa se forma, que se ha de remontar a allí de donde fueron movidos los elementos desde el principio y a todas las partes del universo». Dije en otro lugar que el verdadero saber es conocer la guisa: «*Scire enim est tenere genus seu formam, qua res fiat*» [«Saber es tener el género o la forma por que la que la cosa se hace»]. Y en el mismo lugar di la diferencia entre la verdad divina y la humana: «*verum divinum est imago rerum solida, tamquam plasma; humanum... plana, tamquam pictura*» [«la verdad divina es una imagen sólida de las cosas, como una estatua; la humana... plana, como una pintura»]. Y la razón se explica allí:

*Scientia sit cognitio generis, seu modi, quo res fiat, et qua, dum mens cognoscit modum, quia elementa componit, rem faciat; solidam Deus quia comprehendit omnia, planam homo quia comprehendit extima*²².

De ahí que la mente humana venga a ser como un espejo de la mente de Dios. Por eso la mente humana piensa lo infinito y lo eterno, y no está limitada por el cuerpo ni, en consecuencia, está tampoco limitada por el tiempo, que se mide por los cuerpos. Por tanto, ella es, en última conclusión, inmortal. Si no hubiese establecido aquellas definiciones de guisa y ciencia, y aquella diferencia entre la verdad humana y la divina, tendrían lugar aquellas bien siete dificultades de ustedes.

22. La ciencia es conocimiento del género o modo con el que se hace la cosa, y en la medida en que la mente conoce el modo, porque, componiendo los elementos, hace la cosa; Dios, sólida porque comprende todos los elementos, el hombre, plana porque comprende sólo los externos.

Pero aquí ustedes me acusan sin razón (sea dicho con todo respeto) de injusticia, porque yo dije en la *Respuesta* que había escrito que el movimiento de la sangre se debe a los nervios, y ustedes han referido lo contrario.

En efecto, falta en el informe aquella explicación que hacéis ahora en la *Réplica* («¿y quién? ¿el aire mismo de allí, es decir de las arterias y de las venas?»). Además de que, al decir «de allí a los canales de los nervios», parece negarse que primero se haya introducido el movimiento del aire en los canales de los nervios; y razonablemente podría alguno creer que, habiendo en el corazón vasos sanguíneos y nerviosos, el aire no se ha introducido en los nerviosos, que mueven los músculos de sus ventrículos (los cuales son las llaves mayores de la sangre), sino que primero se introducen en los canales de la sangre. Y, aunque endulzan la picadura del mal hábito con estas palabras: «Ciertamente parece que el señor de Vico comete contra nosotros aquella injusticia que refiere el autor del *Arte del pensar*, que ha solido cometer Aristóteles contra ciertos filósofos, a los cuales él atribuía sin razón algún grosero error, para luego mostrar haberlos gallardamente confutado». Yo, sin embargo, me prefiero conformarme con mi poco e ingenuo saber a ser comparado con la mala costumbre de un gran filósofo.

La última de sus objeciones es la que hacen contra lo que he razonado acerca de la *tópica*, la *crítica* y el *método*. Primero dicen que yo supongo que hay aprensiones falsas: «y quizás eso es una falsedad, pues una gran parte de los filósofos enseñan que las aprensiones son esencialmente verdaderas, como también lo son todas las sensaciones». Yo nunca he pretendido decir que son falsas las aprensiones en su ser, porque los sentidos, incluso cuando engañan, hacen fielmente su oficio; y toda idea, por falsa que sea, lleva consigo alguna realidad, pues lo falso, al ser nada, es imperceptible. Pero las he llamado falsas, en cuanto son empujones e impulsos que precipitan a la mente en juicios falsos.

Dicen ustedes que «la *tópica* es arte de encontrar razones y argumentos para probar lo que sea; ni nunca hasta ahora se ha visto *tópica* alguna que nos dé reglas de bien regular y dirigir las simples aprensiones de nuestras mentes».

Yo por cierto defino así la *tópica*, pero *argumento*, en este arte, no suena a *disposición de una prueba*, como vulgarmente se toma y los latinos llaman *argumentatio* [argumentación]; sino que se entiende aquella *tercera idea* que se encuentra para juntar las dos de la cuestión propuesta. Es lo que los escolásticos llaman *término medio*. Así pues, la *tópica* es el arte de encontrar el

término medio. Pero digo más: la tópica es el arte de aprender lo verdadero, porque es el arte de ver en la cosa propuesta, según todos los lugares tópicos, aquello que nos hace distinguirla claramente y tener un concepto adecuado de ella. Y es que la falsedad de los juicios se produce porque las ideas nos representan más o menos de lo que las cosas son, de lo cual no podremos estar seguros, si no habremos pasado la cosa por todas las cuestiones propias que de ella se puedan jamás proponer. Ésta es la vía que sigue Herberto en su búsqueda *de la verdad*, que en realidad no es más que una tópica aplicada a los usos de los físicos experimentales.

Dicen ustedes: «Crítica es el arte que enseña cómo se han de juzgar las obras producidas, sea por nuestros ingenios, sea por los ajenos, pero nosotros no sabíamos que es el arte que dirige aquella operación de nuestro intelecto, que ocupa el segundo lugar y comúnmente se llama juicio».

El arte no es más que un amasijo de preceptos ordenados a un fin determinado: quisiera saber ¿con qué otro vocablo –si se quiere hablar con propiedad– puede llamarse a la comprensión de todas aquellas reglas que se prescriben en lógica acerca del criterio de verdad, sino con el vocablo «crítica»? Ciertamente no con otro, nos responderá uno que sepa griego. Y es tan verdadero que esta arte de juzgar es una gran parte de la lógica, que los estoicos, los cuales era todos doctos en ella, con aquel fasto suyo, la nombraron con el nombre del todo, o sea, *dialéctica*. Así razona de ello Cicerón:

Cum omnis ratio diligens disserendi (ésta es la lógica) duas habeat partes, unam inveniendi, alteram iudicandi, utriusque princeps, ut mihi quidem videtur, Aristoteles fuit. Stoici autem in altera elaboraverunt. Iudicandi enim vias diligenter persecuti sunt, ea scientia, quam dialecticem appellant (no dice por casualidad que los estoicos la llamaban así, porque la lengua común la llamaría «crítica»). Inveniendi vero artem, quae topice dicitur, quaeque ad usum potior erat, et ordine naturae certe prior (porque primero es el aprender, luego el juzgar), totam reliquerunt²³.

23. *Topica*, 1, 6. Los añadidos entre paréntesis son de Vico; entre corchetes son míos: «Puesto que todo método riguroso de razonar (ésta es la lógica) posee dos partes, una dedicada a la invención [de argumentos] y la otra al juicio [*sc.* evaluación de ellos], Aristóteles fue, a mi juicio, el principal exponente de ambas. Los estoicos, en cambio, se esforzaron solo en una de ellas: persiguieron diligentemente los caminos del juicio, mediante aquella ciencia que llaman dialéctica [no dice por casualidad que los estoicos la llamaban así, porque la lengua común la llamaría «crítica»]. En cambio, abandonaron por completo el arte de la invención, que se denomina

Pero ustedes por ventura han tomado la voz *crítica* en el sentido de los gramáticos, o digamos literatos, no de los filósofos y, por eso, se han visto inducidos a decir eso.

Del método finalmente observáis:

los cartesianos lo definen como «un arte de ordenar y disponer adecuadamente nuestros pensamientos para poder alcanzar alguna ciencia o enseñarla a otros». Así pues, puesto que nos llevan a la misma ciencia distintas definiciones, divisiones, postulados, axiomas y demostraciones, el método no enseña cómo tenemos que definir adecuadamente, ni dividir adecuadamente, ni juzgar adecuadamente, ni discurrir adecuadamente, pues todo eso es propio de las otras partes de la lógica, sino que sólo nos enseña cómo debemos ordenar y disponer correctamente todas estas cosas, de manera que resulte fácil y cómoda la adquisición de la ciencia a la que aspiramos.

De ello, ustedes concluyen que ordenar es una operación distinta de las tres primeras; «y, dado que es arte, ella no es directriz de la facultad de razonar y discurrir, sino directriz de la facultad de ordenar y disponer».

Aquí, o ustedes entienden por «método» el *análisis*, tal como parecen usarlo los cartesianos. Con él, de un tema propuesto se separan las cosas comunes, para pasar al conocimiento de las propias, y conocer así sus propiedades y poder luego definirla bien. Del él se sirvieron mucho los antiguos, como Platón en el *Sofista*, diálogo que no es más que un continuo análisis mediante el cual Sócrates se dedica a dividir dicho arte y, apartando todas sus otras especies, define la sofística. Sin embargo, el dividir y el definir son trabajos de la segunda operación de nuestra mente; y éstos están regulados por la crítica, en la que destacan los hombres de agudo ingenio, pues con ella se ha de dividir. En cambio, ir componiendo algo con todas las demás cosas que tienen conexión o relación con ello (que es la otra especie de método, que se llama *síntesis* y, de hecho, consiste en encontrar), es obra de la simple percepción, que se regula por la tópica. Ese camino fue seguido por Aristóteles, que casi nunca descende a definir algo, si previamente no ha visto en la cosa todo lo que en ella hay dentro y fuera. La *tópica* encuentra y amasa; la *crítica* divide y aparta de entre lo amasado. Y por eso, los ingenios tópicos son más copiosos y menos verdaderos; y los críticos son más verdaderos, pero más secos.

tópica, arte que era más útil en la práctica y, sin duda, anterior en el orden natural (porque primero es el aprender, luego el juzgar)»].

O ustedes entienden por método hacer nacer inmediatamente lo verdadero de lo verdadero; y ésa es la famosa regla de la escolástica, cuyo uso es el mayor fruto de aquella su lógica: poner siempre lo negado en la conclusión y no cambiar nunca el término medio; y ése es el arte de regular los discursos. Pero ustedes entienden por método aquello que dispone definiciones, postulados, axiomas, demostraciones.

Hablemos con vocablos propios, para intercambiar ideas distintas. Aquello, que ustedes con los cartesianos llaman en general *método*, es en concreto el *método geométrico*. Pero el método va variando y multiplicándose según la diversidad y multiplicación de las materias propuestas. Reina en las causas el método oratorio, en las fábulas el poético, en las historias el histórico, en las geometrias el geométrico, en la dialéctica el dialéctico, que es arte de disponer un argumento. Si el método geométrico es la cuarta operación de nuestra mente, entonces una de dos: o la oración, la fábula y la historia han de disponerse con método geométrico, o no hay operación de nuestra mente a la que se deban reducir sus disposiciones. Si el método geométrico es digno de ser la cuarta operación de nuestra mente, no teniendo él razón sobre las otras ya mencionadas, pretenderán entonces que la oratoria sea la quinta, la poética la sexta, la histórica la séptima, y podrán aspirar a tener su propio lugar el orden de la arquitectura, el orden de presentar batalla, y, sobre todos ellos, puesto que manda sobre todos ellos, el orden con el que se ordenan las repúblicas. En efecto, todos ellos son también ordenaciones del pensar.

Pero dirán: nosotros aquí discutimos sobre el método que nos conduce a la adquisición de una ciencia, y no sobre otros métodos. Sin embargo, las percepciones, los juicios y los discursos no científicos también se reducen a las tres operaciones de nuestra mente. Por tanto, o el método, incluso tal como ustedes lo quieren, es operación de nuestra mente, a la que se reducen tanto los científicos como los no científicos; o las percepciones, los juicios y los discursos no científicos no son operaciones de nuestra mente.

Pero todas las demás materias, más allá de cantidades y medidas, son totalmente incapaces de método geométrico. Dicho método no procede sino definiendo primero los nombres, estableciendo los axiomas firmes y acordando las preguntas. Sin embargo, en física se han de definir cosas y no nombres; no hay acuerdo que no sea discutido, ni puedes suscitar nada de la esquivia naturaleza. De modo que me parece una afectación poco digna aquel decir en palabras: *por la definición 4, por el postulado 2, por el axioma 3*, y concluir con

aquellas solemnes abreviaturas Q.E.D. [*Quod erat demonstrandum*, o sea, “que era lo que había que demostrar”]; y, de hecho, no se debe hacer ninguna violencia a la mente con la verdad, sino dejarla en toda la libertad de opinar que tenía antes de oír tales métodos estruendosos. El verdadero método geométrico actúa sin hacerse notar y, donde hace ruido, signo es de que no actúa, exactamente igual que en los combates, donde el hombre tímido grita y no hiere, y el hombre de ánimo firme calla y da golpes mortales. Por eso, uno que se jacta del método, cuando el método no obliga a darle la razón, pero dice «esto es axioma», «esto está demostrado», me parece similar a un pintor que escribiera debajo de sus dibujos informes, por sí mismos irreconocibles: «esto es hombre», «esto es sátiro», «esto es león», «esto otra cosa».

Desengañémonos: con el mismo método geométrico, Proclo demuestra los principios de la física de Aristóteles, y Descartes los suyos, mientras que ambos si no totalmente opuestos, al menos son diferentes; y sin embargo, son dos grandes geómetras, de los cuales no se puede decir que no supieron usar el método. Por lo tanto, hay que concluir que las cosas que no son líneas ni números no soportan en absoluto el método geométrico; y, una vez transportadas a ese terreno, no actúa más que la tópica, que sirve para probar una proposición o cuestión desde ambas partes opuestas. De ahí que cuando se dice «para mí, esto es una demostración», de hecho es una forma de reconocer que no lo es, porque, si verdaderamente lo fuera, lo sería para todos. Y el adversario que por ventura no reconoce la demostración, podría confutarla, como Cicerón²⁴ refuta el sorites —que en todo responde al método cartesiano—, con estas palabras: «*Huc si perveneris, me tibi primum quidque concedente, meum vitium fuerit; sin ipse tua sponte processeris, tuum*» [«Si has llegado a este punto, habiéndote yo concedido cada paso uno a uno, la culpa es mía; pero si tú has avanzado por tu propia voluntad, la culpa es tuya»²⁵]. Pero yo no te he concedido que los cuerpos se esfuerzen, o que se den movimientos rectos en la naturaleza, o que en la naturaleza se dé la quietud, o que el movimiento se comunique; que son los primeros hilos con que tejes esta tela física. Así pues, proceder de esa manera es atender a las partes, pero hemos de tener en cuenta el conjunto.

24. Nota de Vico: *Academica priora*, II, 16, 49.

25. Aquí se entiende el sorites como razonamiento encadenado, que puede dar lugar a falacias como la del montón o la del calvo. Por perder un pelo, no se es calvo, por perder otro, tampoco, etc., pero entonces nadie sería calvo. Cicerón sostiene que no hay que conceder los pasos sucesivos.

Las filosofías no han servido en el mundo para otra cosa más que para volver a las naciones, entre las que florecieron, ágiles, diestras, capaces, agudas y reflexivas, de modo que los hombres fueran plegables, prontos, magnánimos, ingeniosos y prudentes en el obrar. Las matemáticas, para que fueran ordenados, y de ahí obtuvieran el buen gusto de lo bello, de lo conveniente, de lo bien entendido. Ahora bien, la república de las letras fue al inicio fundada de manera que los filósofos se contentaran con lo probable y se dejara a los matemáticos tratar lo verdadero. Mientras se conservó esa ordenación en el mundo del que tenemos noticia, Grecia dio todos los principios de las ciencias y de las artes. Y aquellos felicísimos siglos fueron ricos en inimitables repúblicas, empresas, trabajos y en grandes dichos y hechos; y la humanidad, civilizada por los griegos, gozó de todas las comodidades y todos los placeres de la vida por encima de los bárbaros. Surgió la escuela estoica, y ambiciosa, quiso subvertir esa ordenación y ocupar el lugar de los matemáticos con aquella fastuosa sentencia: «*Sapientem nihil opinari*» [«El sabio no opina»]; y la república ya no volvió a disfrutar de nada mejor. Es más, nació una ordenación del todo opuesta, la de los escépticos, inútilísimos para la sociedad humana. Éstos, al ver que los estoicos afirmaban como verdaderas cosas dudosas, se escandalizaron de ellos y se pusieron a dudar de todo. La república, destruida por los bárbaros, se restableció después de largos siglos sobre la misma ordenación, de tal manera que el ámbito de los filósofos fuera lo probable, y el de los matemáticos lo verdadero. Así se devolvieron casi todas las artes y disciplinas de lo honesto, lo cómodo y el placer humano a su antiguo perdido lustre, y en muchas partes quizá también mayor.

Últimamente la ordenación se ha visto trastornada de nuevo, y lo probable ha ocupado el lugar de lo verdadero. Se ha envilecido el nombre *demonstración*, aplicándolo a toda razón no sólo probable, sino a menudo aparente. Así ocurrió con los títulos, que el de *señor*, que fue rechazado por Tiberio como demasiado soberbio, luego se usó para darlo a todo hombre vilísimo, haciéndonos perder la grave idea de tal voz. Del mismo modo, el vocablo *demonstración*, dado a probables y a veces abiertamente a falsas razones, nos ha profanado la veneración de la verdad. Ahora vemos sus consecuencias, sin tener en cuenta los grandes daños que causa y que mucho mayores ha de causar en breve: que el sentido propio se haya hecho regulador de lo verdadero y que no se lea o raramente se lea a los antiguos filósofos, porque la mente es como un terreno, que, por mucho que sea de fecundo ingenio, si no se abona

con una lectura variada, al cabo del tiempo se esteriliza. Y, si a veces alguno se lee, se lee traducido, porque se estiman hoy inútiles los estudios de las lenguas, sobre la autoridad de Descartes, que decía: «Saber de latín no es saber más de lo que sabía la sirvienta de Cicerón»; y, entendiéndose lo mismo también de la griega, el cultivo de estas dos lenguas ha sufrido pérdidas considerables, que amargamente lamenta, aunque francés, Dupino²⁶, porque las dos naciones, una la más docta, la otra la más grande del mundo, solamente con la lectura de sus escritores nos podían comunicar su espíritu.

Se piensan, sí, nuevos métodos, pero no se encuentran nuevas cosas, sino que éstas se toman de las experimentales y se preparan con nuevos métodos. Y es que el método es bueno para descubrir, ahí donde se puedan disponer los elementos con el método, lo cual sucede únicamente en las matemáticas, pero en la física nos es negado. Pero, lo que más importa es que se ha introducido un escepticismo adornado de verdad, porque de toda cosa particular se hacen sistemas, lo cual quiere decir que no hay cosa común en que se convenga y de la cual dependan las cosas particulares. Y se da ese vicio que Aristóteles²⁷ observa en los hombres de mente corta: que de todo particular evento determinan máximas generales de vida. Hay que estar agradecidos con Descartes, que quiso que el propio sentir fuese regla de lo verdadero, porque era servidumbre demasiado vil estar en todo sometido a la autoridad; hay que estarle agradecidos porque quiso poner orden en el pensar, pues ya se pensaba demasiado desordenadamente con aquellos tantos y tan sueltos entre sí «*obiicies primo*», «*obiicies secundo*» [primera objeción, segunda objeción]. Pero que no reine otra cosa más que el propio juicio y que no se ponga orden más que con el método geométrico, es demasiado.

Ya sería tiempo de reducirse al medio desde esos extremos: seguir el propio juicio, pero con algún respeto a la autoridad; usar el orden, pero el que soportan las cosas. De lo contrario, se darán cuenta, tarde sin embargo, de que Descartes ha hecho lo que siempre han solido hacer aquellos que se han vuelto tiranos, los cuales han crecido en crédito mostrándose partidarios de la libertad, pero, una vez asegurados en el poder, se han convertido en tiranos más duros que aquellos que derrocaron. Y es que Descartes ha hecho descuidar la lectura de los demás filósofos, al profesar que con la fuerza de la luz

26. Louis Ellies Dupin (1657-1719), erudito francés, profesor de Filosofía en el Collège de France.

27. Nota de Vico: *Rhetorica*, II, 21 [1395 b 2-10].

natural el hombre puede saber cuanto otros supieron. Y los jóvenes sencillos caen gustosos en el engaño, porque la larga fatiga de muchísima lectura es molesta, y es grande el placer de la mente de aprender mucho en breve. Pero él, en efecto, aunque de palabra lo disimule con grandísima arte, fue versadísimo en toda suerte de filosofías, matemático celeberrimo en el mundo, oculto en una vida retiradísima y, lo que más importa, con una mente que no todo siglo suele dar una semejante. Con esos requisitos, que uno quiera seguir el propio juicio, lo puede, pero ningún otro tiene razón para hacerlo. Lean cuanto Descartes leyó a Platón, Aristóteles, Epicuro, san Agustín, Bacon de Verulamio, Galileo; mediten cuanto Descartes hizo en aquellos larguísimos retiros suyos; y el mundo tendrá filósofos de tanto valor como Descartes. Pero, con Descartes y con la fuerza de la luz natural, siempre serán menores que él; y Descartes establecerá su reino entre ellos y disfrutará el fruto de aquel consejo de mala política, que es extinguir por completo a aquellos gracias a los cuales se ha llegado al sumo del poder.

Y aquí declaro haber dicho estas cosas un poco más clara y ampliamente, siguiendo su mandato de explicarme y atendiendo a su reproche de brevedad, pues nunca quise desagradar a los doctísimos cartesianos, con los cuales tengo estrechos vínculos de amistad. Y puesto que ellos son doctísimos, más incluso que Descartes, deben ser tomarlo más bien por ese aspecto que, para utilidad del mundo, yo propongo como ejemplo a los jóvenes que quieren llegar a ser filósofos valiosos.

Válgame concluir finalmente con una respuesta, que sirva para todas vuestras objeciones: que cuanto me habéis objetado, lo habéis hecho por los jóvenes, que se deleitan con tales estudios, cuya causa y papel habéis asumido según la costumbre de los abogados, que dicen que es su razón la que, en verdad, es de sus clientes. En efecto, ustedes me han objetado las dificultades que ellos podían aducir y ustedes mismos podían resolver, para que el libro, que habría escrito para doctos y para ustedes, ahora sirviera también para ellos. La honorabilidad de ustedes me honra y me inducen a creerlo aquellas palabras de ustedes:

Y permítasenos aquí declarar abiertamente que todas esas cosas no han sido aducidas con intención de contradecirlas y denunciarlas como falsas o siquiera como improbables. Tan sólo pretendemos sencillamente señalarlas como necesitadas de alguna explicación o prueba. Si el señor Giambattista Vico, cuya gentileza siempre hemos estimado igual a su

doctrina, querrá considerar esta *Réplica* nuestra digna de una nueva *Respuesta*, entonces nosotros, uniendo a la vez como en un solo cuerpo su primer librito de *Metafísica* y el segundo librito de la *Respuesta*, y lo que nosotros hemos dicho en el presente artículo y lo que creará oportuno responder, entonces, decía, estaremos convencidos de haber obtenido nuestro propósito, a saber, que del conjunto de todas estas obras habrá resultado ya no una brevísima idea de metafísica, sino una entera metafísica acabada en todas sus partes.

Y así yo quiero, y debo quererlo, que el mundo crea que, con esta *Respuesta* yo no deseo disputar con ustedes, sino haberles obedecido. Y, con obsequio a todas Sus Señorías ilustrísimas, les hago humildísima reverencia.

DECLARACIÓN

Para que en estos libritos míos de metafísica ninguno pueda, con mente menos que benigna, interpretar torcidamente alguno de mis dichos, recojo aquí las siguientes doctrinas esparcidas en él, de las cuales se desprende lo que profeso: que las sustancias creadas no sólo en cuanto a la existencia, sino también en cuanto a la esencia, son distintas y diversas de la sustancia de Dios. En el cap. IV, § I de la *Metafísica*, digo que las esencias son las virtudes de las cosas. En la *Primera respuesta*, digo que la esencia es propia de la sustancia. En la *Segunda respuesta*, digo que el ser es propio de Dios, el existir es de las criaturas, y que los escolásticos dicen con gran propiedad que «Dios es sustancia por esencia, las cosas creadas por participación». Y así, puesto que Dios es sustancia de un modo, y las criaturas de otro modo, y puesto que la razón de ser o esencia es propia de la sustancia, se declara que las sustancias creadas, también en cuanto a la esencia, son diversas y distintas de la sustancia de Dios.

TERCER Y ÚLTIMO ARTÍCULO DEL *GIORNALE*

Del señor Giambattista Vico hemos recibido una nueva muy docta y modesta respuesta a cuanto dijimos en el octavo tomo de nuestro *Giornale* acerca de la otra *Respuesta* a las objeciones que él juzgo que habíamos hecho contra su librito de metafísica titulado *De antiquissima Italorum sapientia* etc. La obra está escrita con mucha doctrina, defendiéndose de las cosas que tanto en el lugar susodicho cuanto en el tomo quinto se le oponen, algunas de las cuales no obstante amablemente reconoce que son verdaderas. El título es *Respuesta de Giambattista Vico al artículo X del tomo VIII del «Giornale de' letterati d'Italia»*, en Nápoles, 1712, en la imprenta de Felice Mosca, en-12º, pp. 93. A ésta nada respondemos sea por reverencia al autor, que se declara muy favorable a nosotros, sea para no multiplicar al infinito las disputas.

DICTÁMENES ECLESIAÍSTICO Y CIVIL PARA LA IMPRESIÓN DEL *DE ANTIQUISSIMA*

1. DEL REVISORE ECCLESIASTICO¹

Reverendissimus pater abbas dominus Benedictus Laudati Casinensis videat et referat².

Neapoli, 4 Augusti 1710.

SEPTIMIUS PALUTIUS, vicarius generalis.
D. P. M. Giptius, canonicus deputatus.

Eminentissime Princeps³,

Inaccessam usque adhuc novamque metaphysicae methodum iuxta antiquum Italorum sensum ex primitivarum vocum fodinis ab utriusque iuris doctore Io. Baptista de Vico, regio eloquentiae professore, consueta, qua pollet, industria elucubratam, auctoritate Eminentiae Vestrae, diligenter ac animi voluptate examinavi; nihilque in eadem, quod orthodoxae fidei vel Christianorum morum puritatem laedat, deprehendi; quare prae materiae novitate rerumque obscurarum dilucida brevique explicatione opusculum hoc dignum puto, si ita Eminentiae Vestrae placuerit, quod publicis typis mandetur; in eo etenim sapientiae amatores semina non pauca habebunt, ex quibus et aliis, quae vir doctissimus, Deo dante, promittit, faecundiores ad religionis cultum ac opera naturae contemplanda excitari possunt ideae.

Neapoli, in monasterio Sancti Severini, die XXIV mensis Octobris 1710.
Eminentiae Vestrae

addictissimus servus
D. BENEDICTUS LAUDATI.

Visa supradicta relatione, imprimatur.

SEPTIMIUS PALUTIUS vicarius, generalis.
D. P. M. Giptius, canonicus deputatus.

1. Lo escribo en italiano porque así aparece en la edición Gentile-Nicolini. Lo mismo para el «censore civile».

2. La fórmula «videat et referat» o «videat et in scriptis referat» es típica del procedimiento censorio: ordena examinar el texto y emitir un informe escrito (*relatio*).

1. DEL REVISOR ECLESIAÍSTICO

El reverendísimo padre abad, señor Benedicto Laudati, de Montecasino, examine y emita un informe².

En Nápoles, a 4 de agosto de 1710.

SEPTIMIO PALUCIO, vicario general.
D. P. M. Gipcio, canónigo delegado.

Eminentísimo Príncipe³,

He examinado con diligencia y con placer de ánimo, por autoridad de Vuestra Eminencia, el nuevo e inédito método de metafísica, extraído de las minas de las palabras primitivas conforme al antiguo sentir de los italianos, que ha sido elaborado, con la habitual diligencia que le caracteriza, por Giambattista de Vico, doctor en ambos derechos y profesor regio de elocuencia. No he hallado en él nada que dañe la fe ortodoxa ni la pureza de las costumbres cristianas. En consecuencia, tanto por la novedad de la materia como por la explicación clara y breve de asuntos oscuros, considero que este opúsculo es digno –si así le placiere a Vuestra Eminencia– de ser confiado a la imprenta pública. En él, en efecto, los amantes de la sabiduría encontrarán no pocas semillas, a partir de las cuales, junto con otras que el doctísimo varón con la ayuda de Dios promete, podrán suscitarse ideas más fecundas para el cultivo de la religión y la contemplación de las obras de la naturaleza.

En Nápoles, en el monasterio de San Severino, a 24 octubre de 1710.

De Vuestra Eminencia

su más devoto servidor,
D. BENEDICTO LAUDATI

Vista la relación arriba escrita, imprímase.

SEPTIMIO PALUCIO, vicario general.
D. P. M. Gipcio, canónigo delegado.

3. Tratamiento dirigido a un prelado de alto rango (probablemente el arzobispo o cardenal), superior jerárquico del revisor.

2.DEL CENSORE CIVILE⁴

Reverendus dominus Petrus Contegna videat et in scriptis referat.

Gascon regens, Biscardus regens, Gaeta regens, Rosa regens, Argento regens⁵.

Provisum per Suam Excellentiam, Neapoli, 22 Octobris 1710.

MASTELLONUS⁶

Excellentissime Domine,

Legi librum, cui titulus: *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda libri tres* utriusque iuris doctoris Ioannis Baptistae a Vico, Neapolitani, regii eloquentiae professoris; et non solum in eo nihil offendi contrarium bonis moribus ac regali iurisdictioni, sed miratus sum arcanarum rerum profundissimam eruditionem, Divinae naturae, quantum homini licet, distinctam ac vividam expositionem. Auctor vero huius cultissimi libri Dei vim, tam creatricem, quam universitatis rerum gubernatricem, optimis rationibus probat: germana philosophandi libertas pietate coniuncta ab eo summopere promovetur: principia rerum subtili ac facili ratiocinandi methodo explicantur. Quin proinde nobilissimum opus ut typis mandetur omnino censeo.

Neapoli, VII kalendas Novembris 1710.

Excellentiae Tuae
addictissimus famulus
PETRUS CONTEGNA

Visa supradicta relatione, imprimatur, et in publicatione servetur regia pragmatica⁷.

Gascon regens, Biscardus regens, Gaeta regens, Rosa regens, Argento regens.
Provisum per Suam Excellentiam, Neapoli, 29 Octobris 1710.

MASTELLONUS

4. El censor civil era la autoridad encargada de verificar que una obra no atentara contra las leyes del reino, la jurisdicción real o el orden público. Su función, por tanto, se distinguía de la censura eclesiástica.

5. Los regentes eran magistrados del Consejo Colateral del Reino de Nápoles, órgano supremo del gobierno virreinal. Su mención válida jurídicamente el mandato.

2. DEL CENSOR CIVIL⁴

El reverendo señor Pedro Contegna examine la obra e informe por escrito. Gascon, regente; Biscardo, regente; Gaeta, regente; Rosa, regente; Argento, regente⁵.

Ordenado por Su Excelencia, en Nápoles, a 22 de octubre de 1710.

MASTELLONE⁶

Excelentísimo Señor,

He leído el libro cuyo título es *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda, libri tres*, del doctor en ambos derechos Giambattista Vico, napolitano, profesor regio de elocuencia. Y no sólo no he hallado en él nada contrario a las buenas costumbres ni a la jurisdicción real, sino que he admirado una profundísima erudición en las cosas más arcanas, así como una exposición clara y vivaz de la naturaleza de Dios, en la medida en que es lícito al hombre. El autor de este cultísimo libro demuestra con excelentes razones el poder de Dios, tanto creador como gobernante de la totalidad las cosas; fomenta en máxima medida la genuina libertad de filosofar unida a la piedad; y explica los principios de las cosas mediante un método de razonamiento sutil y a la vez accesible. Por todo ello, considero plenamente que esta nobilísima obra debe ser confiada a la imprenta.

En Nápoles, siete días antes de las calendas de noviembre [26 de octubre] de 1710.

De Vuestra Excelencia
servidor fidelísimo,
PEDRO CONTEGNA

Vista la relación arriba escrita, imprímase, y obsérvese en la publicación la pragmática real⁷.

Gascon, regente; Biscardo, regente; Gaeta, regente; Rosa, regente; Argento, regente.

Ordenado por Su Excelencia, en Nápoles, a 29 de octubre de 1710.

MASTELLONE

6. Mastellone actúa en este documento como secretario o funcionario que da fe del decreto.

7. La pragmática real regulaba datos tipográficos obligatorios, responsabilidad legal del impresor, control posterior a la impresión, etc.

DICTÁMENES ECLESIAÍSTICO Y CIVIL PARA LA IMPRESIÓN DE LA *PRIMERA RESPUESTA*

1. DEL REVISORE ECCLESIASTICO

Reverendissimus pater abbas dominus Laudati revideat et referat.

Neapoli, 3 Septembris 1711.

SEPTIMIUS PALUTIUS, vicarius generalis.

D. P. M. Giptius, canonicus deputatus.

Illustrissime domine,

Vir doctissimus Ioh. Baptista de Vico ex libro *De antiquissima Italorum sapientia*, nuper edito, unanimi legentium consensu, magnam suam laudem promeruit. Nunc vero ex hac apologetica pro eodem libro epistola maiorem sibi parat: quapropter, cum in ea nil contra fidem aut Christianos mores deprehenderim (quantum mea refert), dignissimam censeo quae typis mandetur.

Neapoli, in monasterio SS. Severini et Sosii, idibus Septembris 1711.

D. BENEDICTUS LAUDATI

Visa supradicta relatione imprimatur.

SEPTIMIUS PALUTIUS, vicarius generalis

D. P. M. Giptius, canonicus deputatus.

1. DEL REVISOR ECLESIAÍSTICO

El reverendísimo padre abad, señor Laudati, revise la obra y emita un informe.

En Nápoles, a 3 de septiembre 1711.

SEPTIMIO PALUCIO, vicario general
D. P. M. Gipcio, canónigo delegado

Ilustrísimo Señor:

El doctísimo varón Giambattista Vico ha merecido, por unánime consenso de los lectores, gran alabanza por su libro *De antiquissima Italorum sapientia*, recientemente publicado. Ahora bien, con esta carta apologética en defensa de dicho libro, se procura aún mayor gloria. Por lo cual, dado que en ella no he hallado nada contrario a la fe ni a las costumbres cristianas (por lo que a mí compete), la considero dignísima de ser confiada a la imprenta.

En Nápoles, en el monasterio de los Santos Severino y Sosio, en los idus [13] de septiembre de 1711.

D. BENITO LAUDATI

Vista la relación arriba escrita, imprímase.

SEPTIMIO PALUCIO, vicario general.
D. P. M. Gipcio, canónigo delegado.

2. DEL CENSORE CIVILE

Reverendus dominus Nicolaus Galisio videat et in scriptis referat.
Gascon regens, Gaeta regens, Rosa regens, Argento regens.

Provisum per Suam Excellentiam, Neapoli, 11 Septembris 1711.

MASTELLONUS

Eccellentissimo signore,

Ho letto per ordine di Vostra Eccellenza il libro del signor Giovan Battista Vico, chiamato *Risposta all'articolo del «Giornale de' letterati d'Italia»* ecc., nel quale non è cosa che alla regal giurisdizione contrasti; ma in esso ho scorti nobilissimi lumi di sublime ingegno, co' quali verità molto riposte e di gran lieva si fanno chiare. Per la qual cosa lo reputo degnissimo di esser pubblicato colla stampa, a comune utilità de' letterati e per onore di questa città, se così parrà a Vostra Eccellenza.

Li 23 settembre 1711.

Umilissimo servitore
NICOLA GALISIO

Visa relatione, imprimatur et in publicatione servetur regia pragmatica.

Gascon regens, Gaeta regens, Rosa regens, Argento regens.

Provisum per Suam Excellentiam, Neapoli, 26 Septembris 1711.

MASTELLONUS

2. DEL CENSOR CIVIL

El reverendo señor Nicolás Galisio examine la obra e informe por escrito. Gascon, regente; Gaeta, regente; Rosa, regente; Argento, regente.

Ordenado por Su Excelencia, en Nápoles, a 11 de septiembre de 1711.

MASTELLONE

Excelentísimo Señor:

He leído, por orden de Vuestra Excelencia, el libro del señor Giambattista Vico, titulado *Respuesta al artículo del «Giornale de' letterati d'Italia»* etc., en el cual no hay nada que se oponga a la jurisdicción real; antes bien, he advertido en él nobilísimas luces de un ingenio sublime, con las cuales se esclarecen verdades muy recónditas y de gran importancia. Por ello, lo considero dignísimo de ser publicado por la imprenta, para utilidad común de los hombres de letras y para honor de esta ciudad, si así le pareciere a Vuestra Excelencia.

Allí, a 23 de septiembre de 1711.

Humildísimo servidor,
NICOLA GALISIO

Vista la relación, imprímase, y obsérvese en la publicación la pragmática real.

Gascon, regente; Gaeta, regente; Rosa, regente; Argento, regente.

Ordenado por Su Excelencia, en Nápoles, a 26 de septiembre de 1711.

MASTELLONE

DICTÁMENES ECLESIAÍSTICO Y CIVIL PARA LA IMPRESIÓN DE LA *SEGUNDA RESPUESTA*

1. DEL REVISORE ECCLESIASTICO

Reverendissimus pater abbas Laudati revideat et referat.

Neapoli, die 30 Iulii 1712.

SEPTIMIUS PALUTIUS, vicarius generalis.

D. P. M. Giptius, canonicus deputatus.

Eminentissime princeps,

Librum, cui titulus *Risposta*, ecc. [*sic*], Eminentiae Tuae imperio, recensui, in quo, uti et superiore *Responsione* typis data, auctor comprobat nihil ab eo in suae *Metaphysices* libro, vel brevissime scriptum, quod meditantibus non sit uberrimum novarum ac sublimium rerum argumentum. Quare, cum nil in eo offenderim, quod orthodoxam fidem moresque Christianos minimum la-befactet, posse typis mandari censeo.

Neapoli, in regali monasterio SS. Severini et Sosii, die IV Augusti 1712.

Humillimus servus

D. BENEDICTUS LAUDATI

Visa supradicta relatione, imprimatur.

SEPTIMIUS PALUTIUS, vicarius generalis.

D. P. M. Giptius, canonicus deputatus.

1. DEL REVISOR ECLESIAÍSTICO

El reverendísimo padre abad Laudati revise la obra y emita un informe.

En Nápoles, a 30 de julio de 1712.

SEPTIMIO PALUCIO, vicario general.
D. P. M. Gipcio, canónigo delegado.

Eminentísimo Príncipe,

por mandato de Vuestra Eminencia, he evaluado el libro titulado *Respuesta* etc., en el cual, al igual que en la anterior *Respuesta* dada a la imprenta, el autor demuestra que nada de lo que escribió, aunque muy brevemente, en su libro de *Metafísica*, deja de ofrecer a quienes reflexionan un ubérrimo argumento de cosas nuevas y sublimes. Por ello, dado que no he hallado en él nada que menoscabe en lo más mínimo la fe ortodoxa ni las costumbres cristianas, considero que puede ser confiado a la imprenta.

En Nápoles, en el monasterio real de los Santos Severino y Sosio, a 4 de agosto de 1712.

Humildísimo siervo,
D. BENITO LAUDATI

Vista la relación arriba escrita, imprímase.

SEPTIMIO PALUCIO, vicario general.
D. P. M. Gipcio, canónigo delegado.

2. DEL CENSORE CIVILE

Reverendus dominus Nicolaus Galisio videat et in scriptis referat.
Gascon regens, Gaeta regens.

Provisum per Suam Excellentiam, Neapoli, 8 Augusti 1712.

MASTELLONUS

Eccellentissimo signore,

Per adempiere il comando di Vostra Eccellenza, ho letto il libro chiamato *Risposta*, ecc., nel quale non ho ritrovato cosa che la regale giurisdizione offenda; ma egli è pieno di profondissima sapienza, sicché in grandissimo pregio sarà tenuto da' letterati uomini, e 'l suo autore altresí. Onde lo stimo degnissimo di esser divulgato colla stampa, se cosí parerá a Vostra Eccellenza.

Napoli, li 16 agosto 1712.

Umilissimo servitore
NICOLA GALISIO

Visa supradicta relatione, imprimatur; verum in publicatione servetur regia pragmatica.

Gascon regens, Argento regens.

Provisum per Suam Excellentiam, Neapoli, 24 Augusti 1712.

MASTELLONUS

2. DEL CENSOR CIVIL

El reverendo señor Nicolás Galisio examine la obra e informe por escrito.
Gascon, regente; Argento, regente.

Ordenado por Su Excelencia, en Nápoles, a 8 de agosto de 1712.

MASTELLONE

Excelentísimo Señor,

Para cumplir el mandato de Vuestra Excelencia, he leído el libro llamado *Respuesta* etc., en el cual no he hallado cosa alguna que ofenda la jurisdicción real; antes bien, está lleno de profundísima sabiduría, de modo que será tenido en grandísima estima por los hombres de letras, al igual que su autor. Por ello, lo estimo dignísimo de ser divulgado por medio de la imprenta, si así le pareciere a Vuestra Excelencia.

En Nápoles, a 16 de agosto de 1712.

Humildísimo servidor,
NICOLÁS GALISIO

Vista la relación arriba escrita, imprímase; pero obsérvese en la publicación la pragmática real.

Gascon, regente; Argento, regente.

Ordenado por Su Excelencia, en Nápoles, a 24 de agosto de 1712.

MASTELLONE

INICIO DE LA *CIENCIA NUEVA* DE 1725 EN TRADUCCIÓN ESPAÑOLA

**Giambattista Vico
(1725)**

*Presentación, edición y traducción
por Miguel A. Pastor Pérez & José M. Sevilla Fernández
(Universidad de Sevilla)*

RESUMEN: Avance de la traducción española de la *Scienza nuova* 1725, a cargo de Miguel A. Pastor & José M. Sevilla, auspiciada por la *Stiftung Studia Humanitatis* para la colección ‘*Studia Humanitatis*’, y dentro de la sección de *Obras* de Vico. Publicación por el Tricentenario de la edición de 1725.

PALABRAS CLAVE: *Scienza nuova* 1725, Giambattista Vico, Stiftung Studia Humanitatis, M.A. Pastor, J.M. Sevilla, E. Nuzzo.

ABSTRACT: Advance of the Spanish translation of the *Scienza nuova* 1725, prepared by Miguel A. Pastor and José M. Sevilla, sponsored by the *Stiftung Studia Humanitatis* for the ‘*Studia Humanitatis*’ series, within the section *Obras* of Vico. Published on the occasion of the tricentennial of the 1725 edition.

KEYWORDS: *Scienza nuova* 1725, Giambattista Vico, Stiftung Studia Humanitatis, M.A. Pastor, J.M. Sevilla, E. Nuzzo.

EDICIÓN CONSULTADA PARA LA TRADUCCIÓN: G.B. VICO, *La Scienza Nuova 1725*, a cura di Enrico Nuzzo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2023.

Textos inéditos en español, propuestos para su publicación por el traductor y aceptado tras superar la revisión y valoración por especialistas, dentro del programa llevado a cabo desde 1991 por *Cuadernos sobre Vico* de edición de textos de Vico traducidos al español.

© *Cuadernos sobre Vico* 39 (2025)

[309]

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

© de la traducción: Miguel A. Pastor Pérez & José M. Sevilla Fernández

D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2025.i39.13>

NOTA DE LOS TRADUCTORES

Con motivo del 300º Aniversario de la *Scienza nuova* editada en 1725, presentamos en homenaje –y con permiso del Editor– las primeras páginas con el inicio de la traducción al español llevada a cabo por Miguel A. Pastor Pérez y José M. Sevilla Fernández, a cargo de la Stiftung Studia Humanitatis (Zúrich). La obra completa, con abundante aparato crítico y notas, será publicada en España durante la primera mitad de 2026.

Los traductores y editores del texto han seguido el volumen VII de las *Opere di Giambattista Vico*, auspiciadas por el Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR) a través del Istituto per la Storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (ISPFSM), dentro del cual se encuentra la sede del Centro di Studi Vichiani (CSV) de Nápoles: Giambattista Vico, *La Scienza Nuova 1725*, a cura di Enrico Nuzzo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2023. Esta edición crítica, encabezada por el texto originalmente impreso por Felice Mosca en Nápoles en octubre de 1725 en 12º y con 270 páginas (de la obra hay una edición facsimilar de 1979 a cargo de Tullio Gregory), asentado a cargo de Enrico Nuzzo en 233 páginas de la edición, ha tenido en cuenta también las correcciones y enmiendas autógrafas. La historia del texto y los detalles ecdóticos pueden seguirse en el denso y erudito estudio introductorio que realiza Nuzzo, uno de los más reputados estudiosos del pensamiento y la obra de Vico (vid. “Introduzione”, en pp. VII-L + “Abbreviazioni”, en pp. LI-LIII + “Elenco delle fonti”, en pp. LV-LXV).

Los dos traductores y cuidadores de la edición en español han tenido en cuenta también el texto incluido en las *Opere* de Giambattista Vico, a cargo de Andrea Battistini, en Arnoldo Mondadori Editore, Milán, 1990, 2 tomos; tomo II, pp. 975-1229, y el aparato de Notas por Battistini: *ibid.*, pp. 1759-1898. También ha sido cotejada la única edición en español hasta ahora de la *SN1725*, llevada a cabo en 1941 por el poeta, literato y crítico español exiliado José Carner, edición en la que faltan capítulos y otros están trastocados de lugar (la primera edición en El Colegio de México, México, 1941, 2 vols.; y la segunda de *Principios de una Ciencia nueva en torno a la naturaleza común* [sic] *de las naciones*, en FCE, México, 1978). Especial atención han merecido las traducciones al inglés de León Pompa y al alemán por Jürgen Trabant, dos internacionalmente reputados ‘viquianos’, que han optado por dar un título

más comercial que el muy largo original, como es el de “Primera Ciencia Nueva”, siguiendo la distinción de Nicolini & Croce entre una *prima* (1725) y *seconda* (1744) Ciencias nuevas –nada extraño, si bien el mismo Nuzzo ha rubricado el título de *La Scienza Nuova* (1725)¹–: Vico, *The First New Science*, edited by Leon Pompa, Cambridge University Press, Cambridge UK, 2002, con una precisa “Introduction” de Pompa (pp. XIX-XXXVIII) y “Editor’s note” y “Bibliographical Note” & “Glosary” (pp. XIV-LXIV); y Giambattista Vico, *Die Erste Neue Wissenschaft* (1725), übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Jürgen Trabant, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2022, “Einleitung”: pp. VII-XLV).

Dejada de lado muchas veces, debido al motivo de verse ‘superada’ evolutivamente en el pensamiento y obra de Vico por la edición última de 1744, esta edición primera no solo tiene su propio y particular momento significativo en la historia de su largo devenir (que se remonta a obras anteriores de Vico), sino que, como texto, presenta una fluencia y belleza más simple y menos epistemicista, fundamentadora y crítica, que la “segunda”; es decir, una belleza más acorde con la narración de un pensamiento que está ofreciendo al mundo la *novedad* de su visionaria *ciencia*, ya en ensayo. Ello no exime de las dificultades, propias para un traductor pero también para un lector, de enfrentarse a un pensamiento recursivo, insistente y *barroco* (ingeniosa y constantemente en pliegue y despliegue), e igual su redacción escritural en italiano, con una sintaxis tremendamente compleja, interminables oraciones subordinadas y otras veces apócopies en juego; además de una terminología (y etimología) muy personal, en función de sus propias consideraciones metodológicas reivindicadoras de la etimología, metaforología y en general ‘filología’. No obstante, este texto, sometido a diversas vicisitudes y sufridoras circunstancias en la biobibliografía de Vico, es buena muestra del pensar-escribir de nuestro filósofo, de la meditación filosófica ligada a la expresión filológica; es decir, del *nuevo* –y epocalmente complicado de asumir– método que vincula la *sapienza riposta* y la *sapienza volgare*, la filosofía y la filología, Platón y Tácito –como dice en su *Autobiografía* (otro texto tenido presente por los traductores españoles como contexto en la base de la traducción)–.

1. El mismo que adoptamos en la edición española: G. VICO, *Ciencia Nueva* (1725), en cubierta, y ya en portada interior: *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la Naturaleza de las Naciones por la que se desvelan los Principios de Otro Sistema del Derecho Natural de Gentes*.

Por último, indiquemos que hemos optado, en la balanza entre versión comercial y edición crítica, por una narración en lengua española respetuosa con los criterios de la edición original de Vico en 1725, y con los mantenidos por la edición crítica de Nuzzo, a saber: mantener los vocablos con letra capital, o en mayúsculas, o en cursiva, conforme aparecen en la obra. También hemos optado por incluir la numeración por párrafos, instituida por Fausto Nicoloni, pues resulta de gran ayuda a la hora de citar tanto la *SN44* como esta *SN25*; así lo consideran en sus ediciones Battistini, Pompa y Trabant, aunque no la incluye Nuzzo.

Alle Accademie dell'Europa.

Miguel A. Pastor & José M. Sevilla
En Sevilla, noviembre de 2025

PRINCIPIOS
DE UNA CIENCIA NUEVA
SOBRE
LA NATURALEZA DE LAS NACIONES
POR LA QUE
se desvelan
LOS PRINCIPIOS
DE OTRO SISTEMA
DEL DERECHO NATURAL DE GENTES

DEDICADOS
AL EMINENTÍSIMO PRÍNCIPE
LORENZO
CORSINI
REVERENDÍSIMO CARDENAL

En Nápoles. Por Felice Mosca, MDCCXXV
Con Licencia de los Superiores

PRÍNCIPE EMINENTÍSIMO¹,

los Principios del Derecho Natural de Gentes, de los que hasta ahora han razonado Hombres, por lo demás doctísimos, todos Ultramontanos, aunque parcialmente separados de nuestra Religión, y ahora tratados por primera vez por el Ingenio Italiano con el descubrimiento de una nueva Ciencia sobre la Naturaleza de las Naciones, y gracias a Italia, escritos en nuestra lengua vernácula, y con máximas todas en conformidad con la sana doctrina preservada por la Iglesia Romana; por tantas y tan apropiadas consideraciones, vienen por sí mismas a rendir homenaje al Nombre Inmortal de Su Eminencia, gran mérito y ornamento de la Amplia Orden de la Universal República Cristiana: a la que nos mueve, Eminente Príncipe, la Providencia por la mano de Vuestra Fortuna y Virtud; esta última le ha hecho nacer en Italia en una muy luminosa Ciudad como es la de Florencia, que siempre ha sido un fecundo Seminario de Dignidades Eclesiásticas; donde Vuestra Eminencia obtuvo su antiguo Origen a partir de un Linaje nobilísimo, dotado de Púrpuras y Mitras sagradas, con altos Magistrados en casa y en el extranjero altos Comandantes de Armas, y Embajadas tanto ante los primeros Reyes y Repúblicas de Italia, como más allá de las montañas y del mar; y colmado hasta el Cielo con la gloria de Vuestros Santos CORSINI. Y tantos y de este modo tan honrados honores, desplegados en una continuada y grandemente espléndida aparición, originaron con sangre tan noble en Vuestras venas la Generosidad; por lo cual, enriquecido con tales favores de la Fortuna, hacéis un uso más magnánimo de la Virtud. De modo que al aconsejar o administrar los altos asuntos de la Santa Sede,

1. Vico dedicó su obra al Cardenal Lorenzo Corsini Strozzi (Florencia, 1652 – Roma, 1740), de quien Vico esperaba la prometida financiación de la edición. Finalmente, quien sería al poco tiempo nombrado Papa Clemente XII, se echó atrás y obligó a que el autor tuviera que reducir gastos, por lo que este reescribió la obra eliminando de esa primera “*Ciencia nueva en forma negativa*” toda la parte *negativa* y crítica (“*pars destruens*”) con objeto de recortar el volumen de páginas además de encoger el formato, y se vio obligado a empeñar el anillo familiar, con un diamante “de cinco gramos”, para pagar el millar de ejemplares de poca tintada y escasos márgenes que estamparía su impresor napolitano Felice Mosca (la imagen de Vico en la puerta de usurero para entregar el anillo es la que ilustra desde el número 1 la cubierta de *Cuadernos sobre Vico*). A pesar de la decepción sufrida por tal “adversa fortuna”, Vico mantuvo su dedicatoria a Corsini, aunque incluyó también otra dedicatoria más *secular* (impresa tras la “Idea de la Obra”) a “las Academias de Europa”, esperando un reconocimiento por parte de estas que tampoco le llegaría.

con vuestra gloria inmortal la Nobleza os inspira en la dignidad de vuestros consejos, y el esplendor de vuestro Nacimiento sostiene la fortaleza de sus ejecuciones. La libertad innata de Vuestra Nación Florentina, refinada por la Sabiduría de la Ciudad, por su elegante lengua, y por todas las bellas Artes de la Atenas de Italia; fue el Modelo sobre el cual, por Diseño de Vuestra generosa Virtud, se formó en Vuestra Eminencia una señorial Gravedad, que ha sabido conciliar la reverencia de las Naciones, la estima de los Soberanos, el crédito de los Sumos Pontífices y la veneración de todo el Mundo de los Literatos: porque como sabio Príncipe de la Iglesia, bien entendido es arcano del Principado de la Sabiduría Cristiana, de la que ciertamente es el Eclesiástico, y de favorecer los Ingenios que se esfuerzan por su gloria, firmeza y perennidad, mantiene su gran Casa siempre abierta a Hombres ilustres por su mérito literario, a quienes recibe con singular humanidad; garantiza con increíble fortaleza; y promueve con regia generosidad. Por lo tanto, Vuestra tan excepcional grandeza de espíritu fortalece mi respetuosa reverencia, que, de otro modo, debido a mi escaso mérito, humildemente me habría abstenido de presentárselos; así como, inclinándome reverentemente, se los presento y al mismo tiempo me declaro y someto

A Vuestra Eminencia.
Nápoles, 8 de mayo de 1725.

Su Reverendísimo Servidor
Giambattista Vico

IDEA DE LA OBRA

A Jove Principium Musae: Virgilio¹.

IDEA DE LA OBRA:

[2]² En la que se medita sobre una Ciencia en torno a la Naturaleza de las Naciones, de las cuales ha surgido la Humanidad misma: que para todos comienza con las Religiones; y se completa con las Ciencias, con las Disciplinas y con las Artes.

CAPÍTULO I

Ignari hominumque, locorumque erramus. Virgilio³.

[3] Necesidad del Fin y Dificultad de los Medios para descubrir esta Ciencia entre el error ferino de los licenciosos y violentos de *Thomas Hobbes*, de los simplones completamente solitarios, débiles y miserables de *Hugo Grocio*, y de aquellos arrojados a este Mundo, sin cuidado ni ayuda divina, de *Samuel Pufendorf*: a partir de los cuales han surgido las Naciones gentiles.

CAPÍTULO II

Jura a Djs posita: una expresión común de los Poetas⁴.

[4] Los principios de esta ciencia se derivan de las Ideas de una Divinidad Providente, sobre cuyas creencias, consejos o mandatos surgieron todas las Naciones Gentiles.

1. *Églogas*, III, 60. El verso completo dice «*Ab Iove principium Musae; Iovis omnia plena*»: «¿De Júpiter, el comienzo, oh Musas! Todo está lleno de Júpiter» (Trad. de Julio Picasso Muñoz: Virgilio, *Bucólicas y Géorgicas*, Fondo Editorial UCSS, 2004, p. 49). El hemistiquio es alzado exergo de la *SN25*, a la vez que su libro I se emblematiza en el verso virgiliano «*Ignari hominumque locorumque erramus*» (cfr. A. BATTISTINI, “Un poeta ‘doctísimo de las antigüedades heroicas’. El rol de Virgilio en el pensamiento de G.B. Vico”, *Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1995-1996, pp. 11-25; trad. de J.M. Sevilla, cit. p. 19).

2. En la numeración por párrafos comenzamos, como es frecuente, atribuyendo a este el 2, pues el 1 suele dársele a la *Dedicatoria a las Academias de Europa*, que los editores colocan al inicio, aunque en la edición original sigue a la “Idea de la Obra”, como asumimos aquí.

3. *Eneida*, I, 332-333. «Vagamos, ignorantes de los hombres y de los lugares». [«Sin saber de sus tierras y sus hombres caminamos errantes»; trad. de Javier de Echave-Sustaeta: Virgilio, *Eneida*, Ed. Gredos, Madrid, 1992, p. 150].

4. Cfr. *SN44*, § 301.

CAPÍTULO III

Fas gentium: expresión usada por los Heraldos latinos⁵.

[5] Los principios de esta ciencia se derivan de una lengua común a todas las Naciones.

CAPÍTULO IV

Leges Aeternae: expresión de los Filósofos⁶.

[6] Razón de las Pruebas, que aquí se presentan con ciertas maneras particulares, y sobre ciertos determinados primeros tiempos, de cómo y cuándo surgieron las costumbres que constituyen toda la Economía del Derecho Natural de Gentes, con algunas de sus propiedades eternas, que demuestran que tal, y no otra, es su naturaleza, o sea el modo y el tiempo de nacer.

CAPÍTULO V

Foedera Generis Humani: expresión de los Historiadores⁷.

[7] Orden de desarrollo de las Materias, por el cual las Naciones en diferentes lugares, en diferentes tiempos, sobre los mismos Principios de Religiones y Lenguas, tienen los mismos nacimientos, progresos, estados, decadencias y fines: y se propagan de mano en mano en el Mundo de la Generación Humana.

5. «El derecho [*Fas*: Voluntad Divina] de gentes». Tácito (*Ann.*, I, 42, 2; y 42.41): «*Fas Gentium*» (derecho divino de los pueblos) «*hostium quoque ius et sacra legationis et fas gentium rupisti*»; y «*Ius Gentium*» (derecho de gentes) «*...et iure gentium ita comparatum est...*».

6. CICERÓN, *De nat. Deorum*, I, 15, 40. «Y dice también que Júpiter encarna el poder de *la ley perpetua y eterna*, la cual es, por así decirlo, nuestra guía en la vida y nuestra maestra en los deberes» (trad. de Ángel Escobar: CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Ed. Gredos, Madrid, 1999, p. 104)

7. «Pacto del Género Humano». T. LIVIO, *Historia de Roma*, IV, 19, 3. «¿Éste es el que rompe los pactos entre los hombres y viola el derecho de gentes?» (trad. de José A. Villar Vidal: TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, Libros IV-VII, Ed. Gredos, Madrid, 1990, p. 41).

[1] DEDICATORIA A LAS ACADEMIAS

A LAS ACADEMIAS DE EUROPA
LAS CUALES
EN ESTA ÉPOCA ILUSTRADA, EN LA QUE
NO SOLO LAS FÁBULAS
Y LAS TRADICIONES VULGARES
DE LA HISTORIA GENTIL,
SINO TODA AUTORIDAD
DE LOS FILÓSOFOS MÁS RENOMBRADOS,
SON SOMETIDAS
A LA CRÍTICA DE LA RAZÓN SEVERA,
ADORNANDO DESDE SUS CÁTEDRAS
CON EL MÁS ALTO ELOGIO
EL DERECHO NATURAL DE GENTES,
DE LAS CUALES
EL ESPARTANO, EL ATENIENSE Y EL ROMANO
EN SU EXTENSIÓN Y DURACIÓN
SON TAN PEQUEÑAS PARTÍCULAS
COMO ESPARTA, ATENAS Y ROMA
LO SON DEL MUNDO.
ESTOS PRINCIPIOS DE OTRO SISTEMA,
LOS CUALES HAN SIDO MEDITADOS
CON EL DESCUBRIMIENTO
DE UNA NUEVA CIENCIA
DE LA NATURALEZA DE LAS NACIONES,
POR LA QUE, SIN DUDA,

HA SURGIDO TAL DERECHO
Y EN CUYA HUMANIDAD
TODAS
LAS CIENCIAS, DISCIPLINAS Y ARTES
Y COMO CIERTAMENTE
TIENEN SU ORIGEN EN ELLA,
Y EN ELLA VIVEN,
DEBEN APROVECHARSE DE TODOS SUS USOS,
PORQUE DE ESTE MODO EMINENTE
LA DOCTRINA
QUE PROFESAN,
CUANDO CON SU ERUDICIÓN Y SABIDURÍA
ELLA TIENE EL MÉRITO
DE LOS DESCUBRIMIENTOS QUE AQUÍ SE HACEN,
Y QUE SUPLIENDO O ENMENDANDO
PROMUEVEN
A GIAMBATTISTA VICO
PARA HONRAR CON SINCERA INTENCIÓN
LA PROFESIÓN DE LAS LEYES
Y EN GRATITUD
DE LA VENERABLE LENGUA DE ITALIA
A LA QUE ÚNICAMENTE
CON SU DÉBIL INGENIO
DEBE ESTA LITERATURA SUYA
ESCRITA EN HABLA ITALIANA,
SE DIRIGE CON REVERENCIA.

CAPÍTULO I

Necesidad del fin y dificultad de los medios para encontrar una nueva ciencia

I

Motivos para meditar en esta Obra

[8] El Derecho Natural de las Naciones ha nacido, ciertamente, de las costumbres comunes de las mismas; y jamás hubo en el Mundo ninguna nación de Ateos; porque todas comenzaron con alguna Religión. Y todas las Religiones hundieron sus raíces en ese deseo, que todos los hombres tienen naturalmente, de vivir eternamente. Este común deseo de la naturaleza humana surge de un sentimiento, también común, oculto en lo más profundo de la mente humana, de que los ánimos humanos¹ son inmortales. Este sentimiento, al

1. Aunque el sentido nos lleva a concluir: “inmortalidad de *las almas* humanas”, Vico escribe aquí y más adelante “*gli animi umani*”, en masculino, “los ánimos humanos”, cuando podría haber dicho “*le anime umane*”, en femenino, como hará en la *Scienza nuova* de 1744. El caso es que, en su estudio, rescate y rehabilitación de la antigua filosofía itálica en *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) Vico distingue entre “*Animo*” y “*Anima*”, a lo que dedica todo el cap. V, argumentando que “la mente depende del ánimo”; aunque en realidad el concepto remite al clásico problema filosófico de “alma” (así se entiende que diga que “*in glandula pineali animum humanum veluti in specula Cartesiani collocant*”; en V, iii “*De animi sede*”). La proposición “*Anima vivimus, animo sentimus*” (“Por el alma vivimos, sentimos por el ánimo”; V, i) es la clave de esa antigua filosofía itálica. “Por otro lado, cuando hablaban de la inmortalidad, los latinos decían que ésta era propia de los ‘ánimos’, no de las ‘almas’. Acaso el origen de esta locución se deba a que sus autores advertían que los movimientos del ánimo son libres y procedentes de nuestro albedrío, y en cambio los movimientos del alma no se generan sin el mecanismo del cuerpo, que se corrompe; y, puesto que el ánimo se mueve libremente, ansía lo infinito, y por ende la inmortalidad. Esta razón es de tan gran peso que incluso los metafísicos cristianos pensaron que el hombre se distingue de los brutos por su libre albedrío.” (Ibid., cap. V, i. Trad. de Francisco J. Navarro Gómez, p. 170 en: G. VICO, *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2002; ed., trad. del latín y n. de F.J. Navarro, Introd. de J.M. Sevilla, Pres. de E. Hidalgo-Serna). En la antigua sabiduría latina Vico identifica “el principio del alma o vida” y el “principio del ánimo o razón”. Cfr. también la SN44, donde puede verse, solo por un par de ejemplos tomados, cómo usa el vocablo femenino: en el § 13 al inicio de la idea de la obra dice, referido al moto sobre las almas buenas de las sepulturas, “*dimostrato vero, poi da Platone, che le anime umane non muoiano co’ loro corpi, ma che sieno immortali*”; y en la Dignidad V: “*che le anime umane sien immortali*” (SN44, § 130, c.n.); y así.

estar oculto en la causa, produce tan claramente aquel efecto, que, en los últimos dolores de la muerte, deseamos que exista una fuerza superior a la naturaleza para vencerlos; lo cual solo puede encontrarse en un Dios; que no sea la Naturaleza misma, sino una Naturaleza superior a esta, es decir, una *Mente Infinita y Eterna*; un Dios del que los hombres se desvían, pues sienten curiosidad por el porvenir.

[9] Tal curiosidad, prohibida por naturaleza, por ser algo propio de un Dios, Mente Infinita y Eterna, impulsó la caída de los dos Principios del Género Humano: por lo que Dios fundó la verdadera *Religión entre los Hebreos* sobre el culto a su *Providencia Infinita y Eterna*; por la misma razón que, como castigo por el deseo de sus Primeros Autores de conocer el futuro, condenó a toda la Raza Humana al trabajo, al dolor y a la muerte. De ahí que todas las falsas Religiones surgieran de la *Idolatría*, o sea, de la adoración de Deidades imaginadas sobre la falsa creencia de que son cuerpos dotados de fuerzas superiores a la Naturaleza, que ayudan a los hombres en sus dolencias extremas; y la Idolatría, nacida al mismo tiempo que la *Adivinación*, o vana ciencia del porvenir mediante ciertos avisos sensibles, que se creían eran enviados a los hombres por los Dioses. Esta vana Ciencia, por la que debió de partir la *Sabiduría Vulgar* de todas las naciones gentiles, esconde, sin embargo, dos grandes Principios de verdad: uno, que existe la *Divina Providencia*, que gobierna los asuntos humanos; el otro, que los hombres tienen *Libertad de Arbitrio*, por la cual, si lo desean y se aplican, pueden evitar lo que, sin preverlo, de otro modo les pertenecería. De esta segunda verdad se sigue que *los hombres tienen la elección de vivir con justicia*, cuyo sentido común se confirma con este deseo también común que de modo natural los hombres poseen por las Leyes, cuando no les afecta la pasión de ningún interés personal en no valerse de ellas.

[10] Esta, y ninguna otra, ciertamente es la *Humanidad*, que siempre y en todas partes ha basado sus prácticas en estos *tres sentidos comunes del Género Humano*²: *primero*, que hay Providencia; *segundo*, que se tengan hijos ciertos con mujeres ciertas, con quienes existan al menos los Principios comunes de una Religión civil³; porque de padres y madres con un mismo espíritu, los

2. Estos tres *sentidos* los convierte Vico en los tres *principios* indiscutibles de la *Scienza nuova* ‘segunda’ de 1744: cfr. § 333.

3. “Religión civil” en el sentido de religión histórica, positiva, no en el de religión revelada.

hijos se educan conforme a las Leyes y a las Religiones entre las que nacieron; *tercero*, que los muertos sean enterrados. De donde, no solo nunca hubo una nación de Ateos en el Mundo⁴, ni siquiera alguna en donde las Mujeres no participaran en la Religión pública de sus maridos; y si no hubo naciones que fueran todas desnudas, mucho menos hubo alguna que usara la Venus canina o que fuera desvergonzada en presencia de otros, y celebrara únicamente los concúbitos vagos como hacen las bestias⁵. Finalmente, tampoco hay naciones, por bárbaras que sean, que dejen que los cadáveres de sus fieles se pudran insepultos sobre la tierra; lo cual sería un *estado impío*, o sea un *pecado contra la naturaleza común de los hombres* en el que, para evitar caer las Naciones, estas protegen todas sus Religiones nativas con ceremonias inviolables; y con elaborados ritos y solemnidades sobre todas las otras cosas humanas, celebran los matrimonios y los funerales⁶. Esta es la *Sabiduría Vulgar del Género Humano*, la cual comienza con las Religiones y por las Leyes, y se perfecciona y completa *con las Ciencias, con las Disciplinas y con las Artes*.

II

Meditación de una Ciencia Nueva

[11] Pero todas las *Ciencias*, todas las *Disciplinas*, y todas las *Artes* han sido dirigidas a perfeccionar y regular las facultades del Hombre, pero nadie todavía ha meditado sobre *ciertos Principios de la Humanidad de las Naciones*, de la cual, sin duda, han salido todas las *Ciencias*, todas las *Disciplinas*,

4. Contrariamente a la tesis de Pierre Bayle, *Pens. Div.*, en especial los §§ CLXI, CLXII, CLXXIV, y CLXXVIII. (Cfr. Nota 10 de Enrico Nuzzo a pie de página 10 de la edición a su cargo de la *Scienza nuova* 1725 de G. Vico [*Opere di Giambattista Vico*, VII], Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2023. En adelante referiremos el uso y citación de estas Notas como “Notas-Nuzzo”, seguido del número de cita y de página)

5. Las expresiones “*venere canina o sfacciata*”, sinónimas de “*venere bestiale*”, “Venus animal” (vid. § 392 más adelante), son antitéticas de la “Venus humana o púdica” (§ 106) y se refieren a las relaciones carnales ajenas a la institución matrimonial. Sentido semejante al de “canina” tienen los —horacianamente expresados— “*concubiti vaghi*” y prohibidos. (Cfr. Notas 6 y 7 de Andrea Battistini en el tomo 2, pp. 1762-1763, de la edición a su cargo de G. Vico, *Opere*, A. Mondadori Ed., Milán, 1990, 2 tomos. En adelante referiremos estas Notas como “Notas-Battistini”, seguido del número de cita y página del tomo segundo).

6. Un “*stato nefario*”: impío, sacrilego, nefando. La expresión “*mortori*” es una voz arcaica que significa “funerales” celebrados con los enterramientos tras las defunciones de los hombres. (Cfr. Notas-Battistini 9-10, p. 1763).

y las *Artes*; ni a través de tales Principios ha sido establecido un cierto ἀκμή [akmé], o sea, un *estado de perfección*; desde el cual se podrían medir los *grados* y los *extremos*; por los cuales, y dentro de los cuales, como cualquier otra cosa mortal, esta *Humanidad de las Naciones* debe correr y terminar; y así, para que con ciencia se aprendieran las prácticas⁷ de cómo la Humanidad de una Nación, tras surgir, pudiera llegar a tal estado perfecto; y cómo, al declinar desde allí, pueda volver a reducirse a él. Tal *estado de perfección* únicamente consistiría en afirmarse las Naciones en *ciertas máximas*, así demostradas por razones constantes, como practicadas mediante las costumbres comunes; sobre las cuales la *Sabiduría Oculta de los Filósofos* les tendiese la mano, de modo que gobernase la *Sabiduría Vulgar de las Naciones*. De esta manera, las Academias más renombradas coincidirían con todos los Sabios de las Repúblicas; y la *Ciencia de las cosas Divinas y Humanas civiles*, que es la de la Religión y la de las Leyes, que son una *Teología* y una *Moral imperativa*, que se adquiere mediante los hábitos, sería asistida por la *Ciencia de las cosas naturales, divinas y humanas*, que son una *Teología* y una *Moral razonada*, que se adquiere mediante el raciocinio: de modo que alejarse de tales máximas fuera el *verdadero error*, o sea una *divagación*, no ya de hombre, sino de *fiera*⁸.

7. Con “*le pratiche*” Vico está anunciando su ‘Práctica de la Ciencia nueva’. Tal “*Pratica della Scienza nuova*” constituye la parte final de la versión de 1730 de la *Scienza nuova* (en la conclusión de la edición no publicada de 1731) y previsto apéndice de la edición de 1744 (un segundo capítulo para añadir a la Conclusión). Los “*Brani delle redazioni del 1730, 1731 e 1733 circa soppressi o sostanzialmente mutati nella redazione definitiva*” fueron identificados por Fausto Nicolini en la edición de ‘Scrittori d’Italia’ con la numeración de párrafos del 1113 al 1506, publicando los trozos del texto para imprenta de 1730 y de las cuatro series de “*Correzioni, miglioramenti e aggiunte*”. Cfr. G. VICO, “Práctica de la Ciencia nueva”, trad. del italiano y notas por José M. Sevilla, *Cuadernos sobre Vico*, 5-6, 1995/1996, pp. 451-455.

8. Vico considera en la *Scienza nuova* esencial el concepto de “*divagamento ferino*”, o “*errore ferino*” o “*bestiale*”: “*ferino error divagando per la gran selva...*”, lo mismo que “*errore o sea divagamento ferino, dentro la gran selva di questa terra*”, dicho siempre para referirse al estado primitivo del hombre (“*erramento dello stato ferino*”), previo a *ser humano*, consistente en una vida errante, incivil (“*stato eslege*”, estado sin ley) y carente de lenguaje, definidamente bestial (“*bestiale*”, “*bruto*”) pero tránsito desde el estado netamente animal. Cfr. *SN*44, § 13, § 62, § 178 y § 301. Pero, más aún, ese “vagabundeo” bestial sirve —no solo para explicar un “estado” inicial del hombre errando por la gran selva, ni para caracterizar una forma de vida sin uso de la razón ni de la lengua— para describir el principio de la civilidad como el despegue de ese vagabundeo animal y el inicio de la transición hacia la humanidad: de manera que ese *proceso* viene explicado como un “error” o desorientación de esa pura animalidad, un *extravío* que posibilita la emersión de la humanidad.

III

*Ausencia de una Ciencia así en las máximas de los Epicúreos,
y los Estoicos, y para la práctica de Platón*

[12] Pero los *Epicúreos* y los *Estoicos*, por vías diferentes y completamente opuestas entre sí, desgraciadamente se distancian demasiado de la *Sabiduría Común* y la abandonan. Los *Epicúreos*, porque enseñan que el *Azar*⁹ rige ciegamente las cosas humanas; y que los *ánimos humanos*¹⁰ *mueren con los cuerpos*; y que los *Sentidos corporales*, al no admitir nada más que el cuerpo, deben *regular las pasiones con el placer*; y que la *utilidad*, que cambia a cada paso, es la *regla de lo Justo*. Los *Estoicos*, por el contrario, porque decretan que una *Necesidad Fatal* trasciende todo, incluso el albedrío humano, conceden a los *ánimos una vida temporal* después de la muerte; y aunque prediquen que existe una *Justicia Eterna*, e inmutable, y que la *Honestidad* deba de ser la norma de las acciones humanas, sin embargo, queriendo hacerla *insensible a las pasiones, anonadan a la Humanidad*, y reducen a los hombres a la desesperación al no poder practicar sus virtudes; como aquella máxima suya, tan dura como el hierro, de que: al ser *los pecados tenidos todos por iguales*, así se peca parejo cuando se pega a un esclavo un poco más de lo merecido, que cuando se asesina a un padre. De manera que si los *Epicúreos*, con su siempre voluble utilidad, arruinan el Primer y principal fundamento de esta Ciencia, que es el de la *Inmutabilidad del Derecho natural* de Gentes; los *Estoicos*, con su férrea severidad, abandonan la benigna interpretación de este

La reducción de la desmesura es la imposición del “límite” a lo “ferino” (como la “Venus ferina” encuentra su *límite* en la “Venus púdica” con que comienza la durabilidad y estabilidad de los matrimonios, a la vez que los asentamientos). Cfr., entre otros, GABRIEL LIVOV, “Corporalidad y poder en la *Scienza nuova* de 1744”, *Cuadernos sobre Vico*, 15-16, 2003, pp. 65-100; y ENRICO NUZZO, “Figuras de la barbarie. Lugares y tiempos de la barbarie en Vico”, *ibid.*, pp. 151-162. “Error” tiene en español el doble sentido de fallar, equivocarse, engañarse... lo contrario a la verdad lógica; y también tiene el sentido de “vagar”, vagabundear, de andar de un lado para otro sin dirección ni sentido, sin meta definida. “Divagar” posee también el doble sentido espacial de rodear, vagar, vagabundear, errar... y mental de desviarse, dispersarse, digresar, generalizar... “divagación”, desviación, *excursus*... desvío (espacial), descarrío (moral), dispersión o distracción (mental). Igual sucede en italiano, y Vico juega con estos dos sentidos, el propio lógico referido a la mente y a la (in)acción de pensar y el referido al cuerpo y su movimiento espacial, para argumentar ese *paso* del hombre fiera al hombre humano, aunque sea mediante ese primer momento de una tosca humanidad de zotes.

9. “il Caso”: el Acaso, la Fortuna, el Azar.

10. Vid. nota 9 anterior.

[principio], que regula los intereses y las penas, según los *célebres tres grados de las culpas*. ¡De modo que así de bien *se comportan con la Jurisprudencia Romana las Sectas de estos Filósofos*: una, destruyendo su máxima y, la otra, renegando del uso¹¹ de sus Principios!

[13] Solamente el *Divino Platón* meditó una Sabiduría Profunda¹², que dirigiese al Hombre a base de máximas, que él habría aprehendido de la Sabiduría Vulgar de la Religión y de las leyes. Puesto que está del todo preocupado por la *Providencia* y por la *Inmortalidad de los ánimos humanos*, pone la *Virtud en la moderación de las pasiones*; enseña que por *el mismo deber de Filósofo, se debe vivir de conformidad con las leyes*, incluso cuando por alguna razón lleguen a ser excesivamente rígidas; como por ejemplo su Maestro, *Sócrates*, mostró con su propia vida, el cual, aunque inocente, sin embargo, quiso, al ser condenado cual reo, aceptar la pena y beberse la cicuta. Por eso *Platón perdió de vista la Providencia* cuando, por un error común de las mentes humanas, que miden a partir de sí mismos las naturalezas no bien conocidas por otros, *elevó los bárbaros y rudos orígenes de la humanidad gentil* al estado perfecto de sus altísimas y divinas cogniciones reflejas; cuando, él mismo, debería de haber obrado al revés y descender a aquellas e introducirse en ellas. Y así, con un *docto error*, que ha sido seguido desde entonces hasta hoy, nos quiere probar que habrían sido *sapientísimos de Sabiduría Profunda y Primeros Autores de la Humanidad gentil*. Los cuales, sin embargo, como

11. "... *la pratica*": la práctica, el uso, la praxis, la realización.

12. "*Sapienza Riposta*": Sabiduría Profunda o Refleja (Reflexiva); Apartada (it. "*riposta*" > lat. "*repositus*") del vulgo por su dificultad: se refiere Vico al saber propio de la filosofía, racional, abstracto y especulativo, de meditaciones sobre cosas profundas; que en la *Scienza nuova* afronta a la "*Sapienza Volgare*", propia de las cosas útiles y prácticas (de hecho, es una "*sapienza pratica*"). Véase la *Autobiografía*, donde Vico esgrime —refiriéndose a dos de sus "*cuatro autores*": dos de sabiduría refleja (Platón y Grocio) y dos de práctica (Tácito y F. Bacon)— que "*... se ne formasse il sapiente insieme e di sapienza riposta, qual è quel di Platone, e di sapienza volgare, qual è quello di Tacito*" ("el sabio debe estar formado a la vez tanto con la sabiduría refleja, como es el sabio de Platón, como de la sabiduría vulgar, como es el sabio de Tácito"); *Vita scritta da se medesimo*, en *Opere* a cargo de A. Battistini, cit., t. I, p. 30 (cfr. trad. de la *Autobiografía de Giambattista Vico*, ya citada, pp. 114-115). La síntesis de las dos formas del hombre *sabio* (una como lo ve Platón: "*l'uom sapiente d'idea*", y la otra como lo considera Tácito: "*l'uom sapiente di pratica*") ilumina en Vico el diseño de una *storia ideal eterna sulla quale corrésse la storia universale di tutti i tempi*; es decir, el modelo de una historia *ideal*, pensada, filosófica, sobre la que se despliegue la historia *real*, acontecida, filológica (cfr. *ibid.*, pp. 29-30; y vid. p. 114 de la trad. española citada). Tal es núcleo de su *Scienza nuova*.

razas de hombres impíos y sin civilidad, como debieron de serlo en sus tiempos aquellas de *Cam* y *Jafet*, no pudieron ser otra cosa que brutos¹³ todo estupor y ferocidad. Tras dicho erudito error, en vez de meditar sobre la *República Eterna* y sobre las leyes de una *Justicia Eterna*, mediante las cuales la *Providencia* ordenó el *Mundo de las Naciones* y lo gobierna por medio de las *necesidades comunes del Género Humano*, meditó acerca de una *República Ideal*, y por tanto sobre un *Ideal de lo Justo*, en que las Naciones no solo no se rigen ni se conducen sobre el común sentido de toda la Generación Humana, sino que desgraciadamente habrían de retorcerse y caer en desuso; como por ejemplo alejarse de aquel mandato, comandado en su República¹⁴, de que las *mujeres sean comunes*.

IV

*Tal Ciencia está pensada a partir de la Idea del Derecho
Natural de Gentes, que de ella tenían los Jurisconsultos Romanos*

[14] Por todo ello, aquella que se desearía aquí sería la Ciencia del Derecho Natural de Gentes, tal como fue recibido de sus Mayores, los *Jurisconsultos Romanos*, que lo definieron: *Derecho ordenado por la Providencia Divina, con los dictámenes de estas necesidades humanas, o utilidades, observado por igual entre todas las Naciones*.

* * *

13. “*bestioni*”.

14. Cfr. *Rep.*, V, 7, 457d.

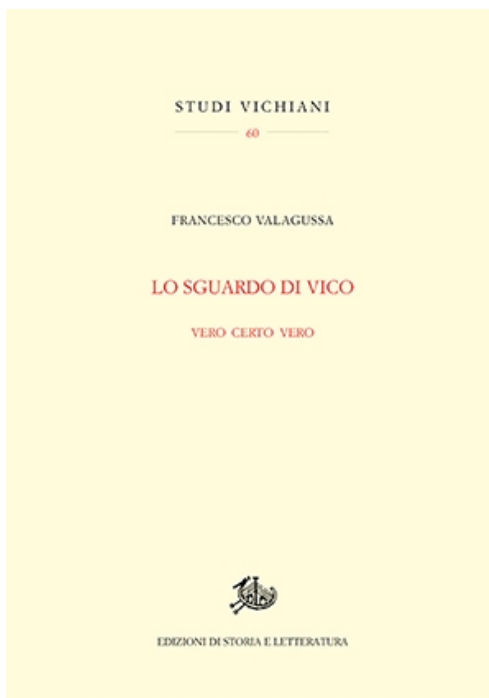
ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS

FRANCESCO VALAGUSSA, *Lo sguardo di Vico. Vero, certo, vero*, Studi Vichiani 60, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2024, VIII-116 pp. ISBN: 9788893598675

Marco Carmello
Universidad Complutense de Madrid

Creo que es oportuno iniciar la presentación del denso ensayo con el que Francesco Valagussa imprime a los estudios viquianos un giro de gran calado –que será, sin duda, portador de importantes desarrollos futuros– a partir de una consideración que se impone al lector desde el comienzo de la obra, dado que el autor comienza así el prefacio del volumen: «Nuestra interpretación del pensamiento de Vico se basa en el siguiente pasaje: *Ius naturale verum, sed incertum: / gentium certum, sed violentum; / civile certum et pacatum*»¹ (p. VII).

La consideración es, por tanto, la siguiente: la interpretación viquiana propuesta por Valagussa parte de una recuperación, en sede teórica, de la filosofía del derecho de Vico. Obras como el *De universi iuris uno principio et fine uno*, el *De constantia iurisprudentis* o la *Sinopsis del derecho universal* dejan de estar confinadas en el museo de la



1. «La nostra interpretazione del pensiero di Vico si basa sul passo seguente: *Ius naturale verum, sed incertum: / gentium certum, sed violentum; / civile certum et pacatum*». En nota recojo la versión italiana original de cada cita.

historia de las doctrinas jurídicas o de las concepciones políticas del Estado, y vuelven a ocupar el lugar que les corresponde.

Si se quiere entender en qué consiste la «mirada de Vico» y, antes incluso de comprenderla, se pretende ser capaz de identificarla y delimitarla, es necesario reconstruir el entrelazamiento entre las tres dimensiones distintas a través de las cuales se desarrolla el pensamiento viquiano: la historia, la poesía y, precisamente, el derecho. Es mediante esta triangulación –en la que se recuperan por fin las tres dimensiones de la teoría de Vico– como se hace posible leer en toda su amplitud la duplicidad del pensamiento del filósofo napolitano, captando sus razones, plenamente esclarecidas en la *Ciencia nueva*. Como escribe Valagussa:

En Vico encontramos dos caminos: desde la selva se abre y se construye, con extrema dificultad, un recorrido que llega hasta la mente, una vía hacia lo alto. El surgir de la mente abre de improviso otro camino: la mente percibe el rayo que viene de lo alto. Aquí la vía ascendente parece interrumpirse: no es la mente la que se eleva hacia el «ojo vidente» de Dios. El rayo proveniente de la mente infinita desciende desde lo alto: al refractarse en el pecho de la metafísica, se difunde e ilumina la «mirada inclinada» de Homero, empeñado en recoger los «fragmentos escuálidos, troncos y dislocados de la Antigüedad» – así nos damos cuenta de que ha hecho posible la primera vía (p. 13)².

La presencia de estos dos caminos alude al doble cortocircuito que se genera a partir de la tensión entre metafísica y derecho en el pensamiento de Vico: partiendo de la diferencia, establecida por el propio Vico en el *De antiquissima Italorum sapientia* de 1710, entre la imagen de las cosas de Dios –que es objetiva, en cuanto que Él es creador del mundo– y la propia del ser humano, que es en cambio secundaria y exclusivamente imitativa, se llega inevitablemente a reconocer la irreductible duplicidad del concepto de «verdadero», tal como Vico declara explícitamente en el *De antiquissima*, donde

2. «In Vico troviamo due strade: dalla selva si schiude e si costruisce con estrema fatica un percorso che giunge fino alla mente, una via verso l'alto. L'insorgere della mente apre all'improvviso un'altra strada: la mente scorge il raggio che viene dall'alto. Qui la via all'insù pare interrompersi: non è la mente a levarsi verso "l'occhio veggente" d'Iddio. Il raggio proveniente dalla mente infinita *scende* dall'alto: rinfrangendosi sul petto della metafísica, si risparge e illumina lo "sguardo chino" di Omero, intento a raccogliere i "frantumi squallidi, tronchi e slogati dell'Antichità – così ci accorgiamo che ha reso possibile la prima via».

lo verdadero divino es como «la imagen sólida de las cosas, como una creación en relieve, mientras que lo verdadero humano es un monograma o una imagen plana, casi una pintura» (cit. por Valagussa en p. 10).

Puesto que la mirada de Vico, según la cita del *De uno*, empieza por aquel verdadero originario e indefinible destinado a durar solo mientras nadie se adueñe de toda la potestad dando inicio a la segunda edad del derecho (cf. p. 1), aquella violenta de lo cierto, que preludia a la tercera, en la que la certeza se regula haciéndose «pacífica» (cf. pp. 2-3) y permite, una vez abandonada la violencia que instituye la certeza del derecho, el retorno de lo verdadero desde una perspectiva diferente, la presencia de una duplicidad ontológica en el propio concepto de verdadero –que parece atravesar la idea misma de verdad estableciendo en su seno una diferencia entre la primariedad fáctica de lo verdadero *secundum Deum* y la secundariedad gnoseológica de lo verdadero *secundum hominem*– termina inevitablemente por poner en riesgo de sabotaje el esquema verdadero – cierto – verdadero. Valagussa expresa con rara pertinencia los límites y el alcance de esta tensión:

Son dos los cortocircuitos. (a) Si atribuyésemos la *imago solida* al «primer Verdadero», como creación de las cosas, lo verdadero divino se volvería incierto en el plano del derecho. Pero si se piensa la *imago solida* como ‘verdadero razonado’, situado al final, no se comprende de qué modo el ‘primero’ puede llamarse verdadero. (b) Si colocásemos en tercer lugar, como ‘verdadero razonado’, la *imago plana*, la mente tendría en realidad acceso a lo eterno, bajo la forma del *aequum bonum*, que es el *ius naturale* inmutable. El atolladero obliga a Vico a intentar una *Ciencia nueva*, en la que repensar las relaciones entre lo ‘cierto’ – es decir, el *factum*, el *fictum*, la *auctoritas*– y lo verdadero (p.11)³.

La relación entre la obra metafísica de 1710 y las jurídicas, publicadas entre 1720 y 1721, revela así su naturaleza fundamental: aun admitiendo que la *imago solida* de lo verdadero, es decir, el conocimiento fáctico de la

3. «Sono due i cortocircuiti. (a) Se ascrivessimo l'*imago solida* al «primo Vero», come creazione delle cose, il vero divino diventerebbe incerto, sul piano del diritto. Se però si pensa l'*imago solida* come 'vero ragionato', posto alla fine, non si capisce in che modo il 'primo' possa esser detto vero. (b) Se collocassimo al terzo posto, come 'vero ragionato', l'*imago plana*, la mente in realtà avrebbe accesso all'eterno, nella forma dell'*aequum bonum*, che è lo *ius naturale immutabile*. L'*impasse* costringe Vico a tentare una *Scienza nuova*, in cui ripensare i rapporti fra il 'certo' –vale a dire il *factum*, il *fictum*, l'*auctoritas*– e il vero».

naturaleza por parte de su creador, coincida con el *ius naturale* inmutable, no puede seguirse de ello que tal imagen sea primaria respecto del orden de lo humano. Si lo fuera, en efecto, se incurriría en una consecuencia paradójica: al aceptar la identidad entre derecho natural e *imago solida* de lo creado, se acaba por volver incierta la propia imagen que el creador tiene de lo creado, negando así su valor fáctico y, en última instancia, llegando a negar que Dios sea creador del mundo.

La paradoja que sigue de la primariedad de lo verdadero no puede resolverse entendiendo lo verdadero como «verdadero razonado», como verdad dialécticamente demostrada, pues lo verdadero en este sentido se encuentra únicamente en la posición final del esquema verdadero – cierto – verdadero; por tanto, si la *imago solida* correspondiera al «verdadero razonado», no sabríamos en qué sentido podríamos llamar «verdadero» al verdadero que define la primera edad del derecho. De este modo, además de incierto, el verdadero primordial se tornaría dudoso.

La conclusión implícita en este pasaje de Valagussa abre de par en par el abismo del pensamiento viquiano: el verdadero al que se alude en la primera edad del derecho es indemostrable, al no ser “razonable”, por lo que es también incierto, y por ello debe ser distinto del verdadero primordial metafísico que caracteriza el conocimiento del Dios creador.

Las cosas resultan complejas incluso cuando las consideramos *a parte hominis*: si asumimos que la *imago plana*, o sea lo verdadero en cuanto conocimiento reflejo y secundario del mundo, corresponde al «verdadero razonado» respecto del tercer momento del esquema –que parece corresponder a la tercera edad del derecho–, entonces deberíamos concluir que el conocimiento humano puede llegar a una comprensión plena de aquel bien equitativo, “razonable” (*aequum bonum*), que corresponde al *ius naturale* inmutable, el cual es a su vez imagen de lo eterno. Por consiguiente, si lo verdadero final del esquema verdadero / cierto / verdadero correspondiera a nuestro modo de conocer, y si este modo produjera un verdadero plenamente “razonable”, habría que concluir que el ser humano tiene acceso a un conocimiento primario, fáctico, de tipo divino, lo cual, según la reconstrucción del pensamiento de Vico propuesta por Valagussa, es imposible.

Se perfila así un doble orden de la verdad: existe una verdad de la metafísica, que Vico expresa en el *De antiquissima*, y una verdad del derecho, desarrollada en cambio en las obras jurídicas; para resolver la discrepancia

entre estos dos órdenes, Vico debe concebir una dimensión en la que metafísica y derecho puedan integrarse: esa dimensión es la historia tal y como se practica en la *Scienza nuova*.

El primer sentido del esquema verdadero – cierto – verdadero, a mi juicio, es en este punto el metateórico según el cual, en Vico, lo cierto es el elemento de articulación capaz de resolver la no “razonabilidad” del verdadero inicial en la decibilidad del verdadero final. La escisión entre los dos órdenes de lo verdadero permanece, y determina aquella duplicidad del pensamiento viquiano de la que partíamos, definiendo, dentro de sus respectivos límites, por un lado el avanzar a ciegas del ser humano a través de la selva, y por otro la percepción, gracias a la mente, de la revelación que llega desde lo alto, es decir, desde fuera de la selva. La historia representa así el ámbito de lo pensable, el lugar dentro del cual es posible la mirada hacia los dos imposibles del inicio y del fin. En este sentido, la historia pasa por las dimensiones del *factum*, puesto que es hecha por los seres humanos que pueden, por esta razón, conocerla; del *fictum*, en la medida en que el hacerse de la historia imita aquello divino de la naturaleza; y de la *auctoritas*, que representa el límite fáctico de esa imitación.

La propia articulación del volumen de Valagussa sugiere, o al menos así me parece, una interpretación de este tipo: si los dos primeros capítulos de la obra, *Le tre età* (pp. 1-15) y *Epistemologia vichiana* (pp. 17-33), sirven para plantear el objeto de la investigación, los cuatro siguientes – *Simbolica o del senso comune* (pp. 35-49), *Poetica o della metafora* (pp. 51-66), *Juridica o delle civili potestà* (pp. 67-83) y *Ficta o del dizionario delle nazioni* (pp. 85-100)– desarrollan el plano histórico del pensamiento viquiano como lugar de la dialéctica de lo cierto. Siguen las conclusiones (pp. 101-102).

Es en el primer capítulo, en el que Valagussa perfila la dinámica de las tres edades del derecho y la consiguiente dialéctica que lleva al verdadero del derecho a confrontarse con el de la metafísica, como acabamos de ver, donde el lector puede encontrar uno de los momentos, a mi juicio, más sugerentes de este trabajo: se trata de la reconstrucción de la etimología del verbo latino *finco*, que lleva al autor a concluir en una conexión originaria entre *finco* y *dicere*.

Recorriendo, siguiendo la estela de indoeuropeístas como Walde y Pokorny y de lingüistas históricos como Semerano, la historia etimológica del término, Valagussa –y ello es ejemplo de la ponderada erudición que sostiene estas páginas– transita con elegancia por la historia etimológica de la palabra

para recuperar así su sentido veraz, haciéndose heredero de la larga y autorizada genealogía de la etimología filosófica que, en manos expertas como las del autor, sabe apoyarse en el análisis filológico, trascendiéndolo y mostrando a la vez su valor y sus límites. El resultado de esta inmersión es delimitar el espacio del decir como coextensivo al de la *factio*, recuperando el valor creativo de cada palabra como momento esencial del recorrido de lo verdadero.

Estoy convencido de que esta apertura hacia el decir como *factio* constituye el nervio teórico de la interpretación de Valagussa, como demuestra también su reaparición en el sexto y último capítulo, en el que se aborda el problema del léxico mental común a las naciones, intento solo aparentemente fallido en el paso de la SN25 a la de 1730, pero que en realidad se realiza precisamente con la institución de la figura de Homero, dado que, como ya enseña el Vico del *De antiquissima, natura e ingegnum* son la misma cosa; y una vez más lo demuestra la etimología de los lingüistas, que enseña cómo el ingenio es medida de las cosas (cf. p. 90, donde una vez más el razonamiento etimológico de Valagussa alcanza una de sus cimas).

La *factio* es el verdadero sentido del decir; es ese decir como acto del ingenio que capta el mundo representándolo, precisamente porque en la *factio* aflora el vacío oscilante del sinsentido, la opresión constante de la *ingens sylva*, de la que —como nos enseñó Enzo Paci— surge, por resistencia y contraste, el lenguaje entendido como capacidad de dar forma.

Llegamos así a tocar el segundo sentido del esquema verdadero / cierto / verdadero: aquel en el que la certeza deviene realmente momento de la verdad al abrirse a la función informadora del lenguaje, que lo es no en el sentido de vehículo de intercambio simbólico —como sostiene la *communis opinio* de la vulgata—, sino en el sentido propio, y propiamente etimológico, de dar forma a la informe insignificancia, como Valagussa nos recuerda citando a Musil (p. 100). El segundo verdadero, por tanto, llega a comprender, a través de lo cierto, el primer verdadero en su no “razonabilidad”, permitiendo así la construcción de la historia como imagen no solo del destino humano, sino también de la relación entre humanidad y naturaleza, y por tanto entre conocimiento primario y conocimiento reflejo.

La mirada de Vico supera el *impasse* precisamente gracias a esta capacidad de fingir, de convertir la capacidad lingüística humana en una capacidad imaginal, introduciendo así en el interior del *logos* la ausencia de sentido no como signo de lo indecible, es decir, del no ser, sino como presencia de una

ausencia colmable, de una apertura que se ofrece a la representabilidad. Por ello, Vico realiza la superación de la dicotomía entre lengua e imagen reconciliándolas, pues es en la lengua, en su origen mudo y figurativo, donde halla su raíz aquella carencia ontológica que marca a la imagen. La *fictio* es dicción en la medida en que la lengua aparece como esa imagen que ha aprendido a articular su propia ausencia.

Así queda explicada la genealogía filosófica de Vico trazada en el segundo capítulo, no por casualidad enteramente articulado bajo el signo de la epistemología: Vico llega no solo al final de aquel proceso de inmanentización del Uno neoplatónico iniciado por Nicolás de Cusa y proseguido por Bruno, sino que es capaz de hacer plenamente coherente esa posición porque identifica y evita los peligros opuestos del «epicureísmo» y del «estoicismo», es decir, la doble tentación del materialismo neoepicureo desarrollado a lo largo del siglo XVII y de la separación no trascendente de lo divino postulada por el «neostoico» Spinoza.

Para Vico, ambas posiciones cierran el horizonte de la decibilidad, impidiendo aquella apertura de la ficción en la que el lenguaje puede todavía salvar el revelarse del ser como manifestación (cf. p. 33). La *fictio* en cuanto lengua asume así una función de apertura: en definitiva, si –como querrá Wittgenstein tres siglos después de Vico– «La imagen es un modelo de la realidad» (*Tractatus* 2.12) que, en cuanto «imagen lógica», puede «figurar el mundo» (*Tractatus* 2.19), entonces tanto la imagen como el lenguaje son desde siempre lengua, y es en esta dimensión lingüística donde se articula la historia como coexistencia de los dos órdenes de lo verdadero.

De aquí la reconfirmación de la diferencia ontológica entre hombre y naturaleza en Vico, y el consiguiente mantenimiento de la inconmensurabilidad entre Dios como creador, como hacedor de la naturaleza, y el hombre como habitante de la historia; pero también la contigüidad que, a través de lo cierto, llega a establecerse entre hombre y naturaleza, entre lo humano y lo divino, distintos e inconmensurables en su esencia, pero contiguos y recíprocamente representables en el ámbito del *certum* histórico.

El dispositivo de esta representabilidad es analizado por Valagussa en los cuatro capítulos restantes de su obra –como ya se insinuaba–, en los que se presentan y discuten los cuatro motores que construyen la certeza: el simbólico y semiótico, el metafórico y poético, el jurídico y político, y el propiamente histórico y lingüístico de la ficcionalidad.

La construcción de un sentido común entendido como simbólica universal del género humano permite superar, desactivándola e incorporándola en un discurso más amplio sobre los signos, la crisis barroca de la tópica, cuya irreversibilidad ya se transparentaba claramente en las retóricas de la agudeza, como nos han enseñado Papini, Battistini y Lomonaco (cap. III).

A la construcción de una red simbólica común sigue la de una lengua común, que encuentra su base en la capacidad de desplazamiento semántico de la metáfora; por ello podemos decir que es una lengua poética en la medida en que es capaz de crear sentido a partir del sinsentido (cap. IV). Precisamente por esta razón, esta es la lengua del derecho que funda la «potestad civil» (cap. V); por lo demás —como recuerda el capítulo sobre el derecho— es mérito de Vico haber hecho coherente hasta la indisolubilidad la relación entre poesía y derecho, tanto que una vez más el filósofo napolitano parece adelantarse a su tiempo, pues parece señalarnos un camino capaz de articular la presentatividad lingüística de Marty con aquella facticidad de memoria heideggeriana a la que he aludido con frecuencia hasta aquí.

Para concluir —ya se ha tenido ocasión de observarlo— aparece el capítulo sobre los *ficta* (cap. VI), como momento activo que anima la trascendentalidad de la historia y encuentra la clave de articulación entre las dos líneas evolutivas de la humanidad: desde abajo, atravesando en un cuerpo a cuerpo la *ingens sylva*; y desde arriba, percibiendo con la mente la distancia presente del trueno como apertura capaz de acoger y significar lo aún no significado, de modo que el esquema verdadero —cierto— verdadero asuma su tercera y última función: la de multiplicador de sentido.

Los caminos que cada uno de estos capítulos recorre, las sugerencias que de ellos derivan, las posibilidades hermenéuticas que podrían extraerse son muchas, pero dejemos a los lectores identificar su propio recorrido dentro de *La mirada de Vico. Verdadero, cierto, verdadero*. Por lo demás —como ya habrá quedado claro— las páginas de Francesco Valagussa no son «recensibles» como lo serían las de un ensayo académico común, sino que deben ser recorridas y meditadas como exige un libro que abre una nueva vía de investigación en el pensamiento viquiano, una vía desde la cual, a mi juicio, estamos obligados a retomar la indagación en dirección a una ontología viquiana que hoy, sobre todo gracias a este volumen, aparece como el enfoque más rico y auténtico del pensamiento de Vico.

*Nuevas actividades del Progetto di Ricerca d'Interesse Nazionale (PRIN) "La Ricezione di Vico e il primo Novecento italiano" –
Nuove attività del Progetto di Ricerca d'Interesse Nazionale (PRIN) "La Ricezione di Vico e il primo Novecento italiano" –
New activities of the Progetto di Ricerca d'Interesse Nazionale (PRIN) "La Ricezione di Vico e il primo Novecento italiano" –
D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2025.i39.15>*

Nuevas actividades del *Progetto di Ricerca d'Interesse Nazionale (PRIN)* "La Ricezione di Vico e il primo Novecento italiano"

Leonardo Lenner
Università degli Studi Roma Tre

Los días 17 y 18 de septiembre de 2025 se celebró en Nápoles el congreso *Tornare a Vico. Riletture e riscritture nella prima metà del Novecento*. Se trata del congreso final organizado en el marco de un Progetto di Ricerca d'Interesse Nazionale (PRIN) titulado *La Ricezione di Vico e il primo Novecento italiano*, coordinado por un grupo de investigación de la Università di Bologna (responsable: Riccardo Gasperina Geroni) y codirigido por la Università di Torino (Chiara Lombardi), la Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano (Federico Bellini) y el Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno (Roberto Evangelista). De este modo, tras las jornadas de estudio celebradas en Turin (25-26/01/2024), Milán (12-13/09/2024) y Bolonia (3-4/04/2025), el proyecto –dedicado a la fortuna del pensamiento viquiano en la literatura



PRIN2022 "THE RECEPTION OF VICO AND THE EARLY TWENTIETH CENTURY IN ITALY. A DIGITAL EXHIBITION" CUPB3202202000004

Tornare a Vico

Riletture e riscritture nella prima metà del Novecento

17 settembre 2025
Complesso monumentale e Biblioteca dei Girolamini
Sala Vico

18 settembre 2025
Biblioteca Nazionale di Napoli "Vittorio Emanuele III"
Sala Rari

17 settembre

09:00 - 9:30
Antonella Cuccinello
Direttore Complesso monumentale e Biblioteca dei Girolamini
Manuela Sanna
Direttore Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno - Cidi
Riccardo Gasperina Geroni
PRIN 2022 "The Reception of Vico and the Early Century in Italy. A Digital Exhibition"

09:30 - 11:00
Falsa, vastissima immagine
presiede Manuela Sanna
Matteo Palumbo
Il Vico di Alberto Savinio
Leonardo Guglielmo Monetti Lenner
Trascendentalismo plastico: tracce vichiane nella pittura metafisica
Alessia Scognamiglio
Dall'universale fantastico all'archetipo. Nota su un breve confronto tra Vico e Jung

Pausa caffè

11:15 - 12:45
Favole vere e severe
presiede Roberto Evangelista
Chiara Lombardi
Vico nel Novecento tra mito e storiografia
Manuela Sanna
Figure mitologiche ed essenzialità del linguaggio
Francesco Vagstad
Che cosa fu un mito? Vico nel Novecento

12:45 - 13:15 - Presentazione edizione elettronica Scienza Nuova (1744)
Eva Vanacore
Mark-up e metodo: la codifica dell'apparato critico della Scienza Nuova in XML - TEI

Pausa pranzo

14:00 - 16:00
Favole de' templi umani
presiede Chiara Lombardi
Massimiliano Cappello
Vico passepartout? (1926-1947)
Riccardo Gasperina Geroni
Una nuova storia del mondo. Appunti dopo il diluvio
Piera Girard
Il Vico di Gramsci
Marta Cravero
Vare e diverse vie, traversie, opportunità. Vico alla radice dell'antifascismo torinese (1920-1940)

18 settembre

09:00 - Inaugurazione della mostra vichiana 300 anni di Scienza Nuova
Silvia Scipioni
Direttore Biblioteca Nazionale di Napoli "Vittorio Emanuele III"

09:30 - 10:30
Maria Rascaglia
Vico in mostra. Autografi e testi a stampa nei fondi della Biblioteca Nazionale di Napoli
Luca Tognocchi
Personi vichiani per una mostra digitale

Pausa caffè e visita alla mostra

11:30 - 13:00
I primi autori
presiede Riccardo Gasperina Geroni
Roberto Evangelista
Filosofia primitiva. Temi vichiani nella costruzione di una scienza nuova
Salvatore Serra
L'antico profondo. Vico, Omero, Nietzsche
Amando Mascolo
La creazione disperata. Agonismo ed erosismo filosofico in Vico e Unamuno

Pausa pranzo

14:00 - 16:00
Nuova critica filosofica
presiede Federico Bellini
Raffaele Ruggiero
L'unanimità vichiana di Ernesto Grassi
Davide Lugli
Contestare il metodo dei moderni. Riprese novecentesche della critica vichiana
Andrea Boschetti
Dall'avvenimento alla degradazione: la storia organica di Vico e Michelet secondo Roland Barthes
Giulia Abbadesse
Vico nella temperie post-strutturalista: il caso di Deleuze

Coordinatore scientifico Roberto Evangelista
Coordinatrice organizzativa Sara Di Fraia
Progetto grafico Salvatore Caruso

italiana y anglófona de la primera mitad del siglo XX– llegó finalmente a dos de las instituciones culturales más prestigiosas de la ciudad natal del filósofo.

La primera jornada tuvo lugar en la Sala Vico del Complejo monumental y Biblioteca de los Girolamini, conocida entre los estudiosos por albergar desde 1727 los fondos pertenecientes a Giuseppe Valletta, adquiridos por los padres oratorianos por consejo del propio Vico. Tras los saludos institucionales, el congreso se inauguró con varias intervenciones dedicadas a relecturas viquianas en torno al tema de la imagen y la fantasía (Matteo Palumbo, Leonardo Lenner, Alessia Scognamiglio). A continuación, las ponencias se centraron en la relación entre verdad, mito e historia (Chiara Lombardi, Manuela Sanna, Francesco Valagussa) y, finalmente, en la recepción de Vico en el siglo XX italiano (Massimiliano Cappello, Riccardo Gasperina Geroni, Pierre Girard, Mattia Cravero). El encuentro fue además la ocasión para presentar al público uno de los objetivos más relevantes del proyecto de investigación: la codificación de la edición crítica de la *Ciencia nueva* de 1744 en XML-TEI, a cargo de Eva Vanacore.

La jornada del 18 de septiembre, por su parte, se celebró en la Sala Rari de la Biblioteca Nacional de Nápoles “Vittorio Emanuele III” y estuvo dedicada, por un lado, a los temas de la antropología, la mitología y el heroísmo (Roberto Evangelista, Salvatore Renna, Armando Mascolo) y, por otro, a algunos ecos franceses de la obra de Vico (Andrea Bocchetti, Davide Luglio, Giulia Abbadessa).

En la misma sala de la Biblioteca Nacional de Nápoles se inauguró la exposición de autógrafos y textos impresos, comisariada por Maria Rascaglia, Roberto Evangelista y Leonardo Lenner, abierta hasta el 28 de septiembre de 2025. El recorrido expositivo, articulado en cinco vitrinas, fue concebido para ilustrar el proceso de formación de la *Ciencia nueva* y dar cuenta de algunas etapas de su recepción y fortuna crítica. En la primera vitrina, dedicada al tricentenario de la *Ciencia nueva* de 1725, se exhibieron la carta de Vico –y la correspondiente respuesta– al cardenal Lorenzo Corsini (destinatario de la obra), dos ediciones con anotaciones autógrafas (entre ellas la adquirida en 2024, gracias al derecho de tanteo ejercido por el Ministerio de Cultura debido al excepcional valor histórico del libro), así como la célebre carta a Francesco Saverio Estevan del 12 de enero de 1729. Esta última servía de enlace con la segunda vitrina, destinada al paso de la *Ciencia nueva* de 1730 a la de 1744, que incluía, además de dos ejemplares impresos de 1730, el manuscrito de las *Correzioni, miglioramenti e*

aggiunte terze e quarte, elaborado por el filósofo entre 1731 y 1743, y la versión manuscrita de trescientos veintitrés folios correspondiente a la última redacción de la obra. Los textos se presentaron abiertos en la misma sección –la dedicada a la «Metafísica poética»– con el fin de mostrar el desarrollo creativo del autor y las variaciones introducidas en el texto. En la tercera vitrina se expusieron tres ediciones impresas de la *Ciencia nueva* de 1744, junto con una hoja que contiene la primera versión de la *Dipintura* –la estampa alegórica de Domenico Antonio Vaccaro que abre la obra– con algunas anotaciones autógrafas de Vico dirigidas al impresor. Las dos últimas vitrinas estaban consagradas a la posteridad de la *Ciencia nueva*, incluyendo varias ediciones de los siglos XIX y XX (entre ellas la traducción de Jules Michelet de 1827, la edición de Giuseppe Ferrari de 1836 y la de Fausto Nicolini, publicada entre 1911 y 1916), así como algunos textos del siglo XX inspirados en la filosofía de Vico, firmados por autores como Benedetto Croce, Samuel Beckett, Giorgio de Chirico, Giacomo Noventa y Cesare Pavese.

Otro resultado destacado del proyecto es la exposición digital, comisariada –además de por los coordinadores ya mencionados– por varios investigadores del proyecto (Massimiliano Cappello, Mattia Cravero, Leonardo Lerner, Salvatore Renna y Luca Tognocchi) y alojada en el portal FICLIT del Departamento de Filología Clásica e Italianística de la Università di Bologna: <https://exhibits.ficlit.unibo.it/s/ricezione-vico/page/introduzione>. El objetivo de esta página web es presentar de manera divulgativa las principales conclusiones alcanzadas por el proyecto, ofreciendo una herramienta de consulta accesible, destinada no solo a los especialistas, sino también a un público más amplio. Las secciones en las que se divide el sitio reflejan las líneas de investigación emprendidas por el proyecto, las cuales se centran en el uso y la re-interpretación de la filosofía viquiana en la literatura italiana y anglófona de la primera mitad del siglo XX. Tras una parte introductoria, que expone las directrices fundamentales de las relecturas viquianas –identificadas en los temas de lo «Primitivo», la «Poesía» y la «Historia»–, la exposición se organiza principalmente por autores. Cada ficha resume, a través de citas, alusiones e interpretaciones, la relación de determinados autores con Vico, prestando especial atención al papel de las revistas literarias. De este conjunto, orientado a poner de relieve la existencia de dos “Vico-esferas” –una italiana y otra anglófona– emerge una red más amplia de relaciones que podría sugerir una ampliación geográfica y cronológica del proyecto.

FRANCISCO J. NAVARRO GÓMEZ, *Más que palabras. Naturaleza y límites de la traducción*, Eds. Polifemo, Madrid, 2025, 501 pp., ISBN: 9788416335862

NOTA EDITORIAL

Con motivo de la reciente publicación en marzo, con la colaboración de la Stiftung *Studia Humanitatis*, del volumen de Francisco J. Navarro Gómez: *Más que palabras. Naturaleza y límites de la traducción*, se ofrece a continuación el texto de la Presentación de la obra por el propio autor, depuesto en la Mesa de Debate que tuvo lugar en la Universidad de Sevilla en la programación otoñal de Actividades del Programa de Doctorado en Filosofía (US). No se trata, por tanto, de un escrito pensado originariamente para su publicación. Por eso, en algunas citas faltan las referencias bibliográficas, que el lector podrá encontrar en el libro, de donde han sido sacadas todas las citas.

Cuadernos sobre Vico agradece al Dr. Navarro su autorización para la publicación de esta breve disertación en torno a su obra y de su autorizado parecer acerca del significado, *filológico y filosófico*, de la acción de traducir y del hecho de la *traducción*. Se trata de un interesante y cualificado punto de vista de quien es el traductor al español de la Obra latina de Vico (publicada en la Editorial Anthropos, de Barcelona), miembro del Consejo de Redacción de esta revista y colaborador asiduo en el ámbito de estudios viquianos. Un acercamiento técnico a la publicación de *Más que palabras* puede tenerse en la siguiente sección de este número, “Información Bibliográfica”.

Francisco J. Navarro Gómez

Más que palabras *Naturaleza y límites* *de la traducción*



José M. Sevilla
Director de *Cuadernos sobre Vico*

PRESENTACIÓN POR EL AUTOR DE LA OBRA

Francisco J. Navarro Gómez
Centro de investigaciones sobre Vico

Desearía ante todo agradecer a los miembros de la Mesa sus gentiles y afectuosas palabras para conmigo y con mi trabajo y a todos ustedes por su asistencia a este acto. Procuraré primeramente ponerles en antecedentes del itinerario seguido por este libro que hoy presentamos.

Haciendo bueno el deseo reiteradamente expresado por Giambattista Vico de reunificación de filosofía y filología, cuyo anhelo de superación tan asiduamente transparentan en sus textos los humanistas, desde Lorenzo Valla a Mario Nizolio, he tratado de aunarlas aquí –aunque justo es reconocer que no siempre mi empeño se ha visto coronado por el éxito–. Jacques Derrida mantuvo una serie de encuentros y charlas y pronunció algunas conferencias en Canadá a fines del pasado siglo, recogidas y publicadas posteriormente en español en 2017 como *La Oreja del Otro*, con no pocos guiños en tal sentido. No en vano este trabajo principia con la recepción de un párrafo del mismo en una obra de Vidal Claramonte, donde se dice textualmente que «el origen de la filosofía es la traducción o la tesis sobre la traducibilidad, lo que supone que la cuestión de traducir es la cuestión misma de la filosofía, el proceso mediante el cual se anulan las posiciones binarias, la primacía entre original y reescritura, entre presencia y suplemento, entre identidad y diferencia»¹.

Pues bien, enlazando con lo anterior, y aunque con los años me doctoré en Filosofía, mi formación universitaria inicial fue una licenciatura en Filología. Mi promoción, la de los años 73'-78', aún denominada de "Filosofía y Letras", varios de cuyos miembros se hallan hoy aquí, fue la primera en que comenzaron a desgajarse los estudios de Filosofía, Filología y Geografía e Historia.

Y el embrión y los rudimentos de este libro que hoy les presentamos datan de hace cincuenta años. Pues hace exactamente cincuenta, cuando cursaba el tercer año, esto es, el año 75', de tan cruciales acontecimientos históricos en nuestro país, comencé con los estudios específicos de mi especialidad, la de Filología Clásica. Y ya desde ese mismo momento puse en práctica un ejerci-

1. ROSEMARY ARROJO en la "Presentación" a M^a DEL CARMEN ÁFRICA VIDAL CLARAMONTE, *En los límites de la traducción*, ed. Comares, Col. Interlingua, Granada, 2005, p. XII.

cio que me ha venido acompañando indefectiblemente en el transcurso del tiempo: el de completar mis prácticas de traducción, singularmente durante los meses de verano, con otros textos clásicos elegidos por mí y al margen de los académicos específicamente exigidos por la formación reglada que estaba recibiendo. Fue el primero de ellos la *Hécuba* de Eurípides, que acompañé con glosarios entresacados del texto, particularidades morfosintácticas, etc., y tuve la fortuna de que en alguna ocasión (recuerdo una al menos) el texto que se me propuso para traducir en un examen versase sobre un pasaje que yo había trabajado previamente.

Pero también desde esos instantes iniciales fui tomando notas de toda aquella problemática que la traducción me presentaba, tanto la que tenía entre manos como en abstracto, y tanto en el plano puramente técnico como en el teórico o especulativo. Bien es cierto que ni esa mecánica ni las lecturas sobre la práctica de la traducción que acometí en una época tan temprana suponían entonces un proyecto definido, un programa con proyección de futuro, pero sí el germen, un esqueleto que luego hubo que ir encarnando.

Como es sabido, el latín es la lengua vehicular de comunicación internacional en Occidente hasta prácticamente el s. XVIII, de modo que todo autor de cualquier nacionalidad con pretensiones de conocimiento y reconocimiento más allá de sus fronteras escribe en latín, sea en Filosofía (Descartes o Leibniz), en Política (Thomas Hobbes), en Física (Newton) o en Medicina (Vesalius), por mencionar solo a algunos. Pero precisamente por ello, como digo en el texto (p. 171):

Son infinidad, de hecho, los autores con una mente muy bien amueblada de los últimos seiscientos años, por poner un límite, que yacen en el olvido por haber escrito, como era usual en su época, en latín, una lengua que ya no se lee, y no haber sido nunca traducidos: esto es, escribieron en latín para resultar accesibles a la globalidad del mundo civilizado por ellos conocido, y hoy, en cambio, precisamente en haber escrito en latín radica la causa de su desconocimiento.

Por ello, finalizados mis estudios, continué traduciendo tanto por cuenta propia (buena parte de la obra de Tácito), como a solicitud de colegas y amigos que precisaban de textos traducidos de muy variada materia para emprender sus trabajos: así ocurrió con los escritos de dinámica de Leibniz (ciencia y filosofía); el *Arca Noë* y la *Turris Babel* de Athanasius Kircher para un

proyecto de Historia del Arte; pasajes de múltiples humanistas (ediciones de filosofía): Salutati, Bruno, Petrarca, Valla, Nizolio, Bruni; también de algunos fondos de la Complutense para estudios de Historia y otros varios. De hecho, mi paso por la docencia universitaria (fui Profesor Asociado un tiempo aquí, en Filosofía) se produjo en unos años en que ya había traducido buena parte del *De duplici copia verborum ac rerum* de Erasmo, no versionado al español en quinientos años, y cuando al fin renuncié a tal docencia, porque me restaba todo el tiempo para mis investigaciones y traducciones, quiso mi mala fortuna que ya hubiese visto la luz una edición de la misma. En los primeros años 90 –y a instancias de los profesores Sevilla y Pastor, directores de los *Cuadernos sobre Vico*– comencé mi colaboración con esta publicación, inicialmente con la ampliación de la “Biblioteca Viquiana” con la traducción de las *Orationes inaugurales*, que fueron posteriormente recogidas al completo, junto con la del *De antiquissima* y algunos otros opúsculos, en un primer volumen de obras de Vico traducidas del latín y anotadas en la ed. Anthropos, en 2002. Sucesivamente fueron viendo la luz la *Retórica (Instituciones de Oratoria)* en 2004, *El Derecho Universal* en 2009, las *Reivindicaciones de Vico* en 2016 y las *Gestas de Carafa* y la *Conjuración partenopea* en 2019. Un total de cinco volúmenes que abarcan, con la intercalación de algunos otros estudios, más de treinta años de trabajo y que integran la traducción en castellano de la totalidad de la obra latina de G.B. Vico.

Continué durante este tiempo con mi ya inveterada costumbre de tomar notas de cuanto problema y consecuente reflexión y meditación me iba presentando la práctica cotidiana de mi actividad traductora y las soluciones dadas en cada caso, alegando las razones que a mi juicio me asistían. Y consideré, llegado a este punto, que probablemente era hora de plasmar el proyecto que desde hacía años me rondaba la cabeza, el de ofrecer tales reflexiones y cavilaciones acerca de la esencia y la naturaleza de la traducción y el de sus posibilidades y límites a la luz de esa experiencia acumulada durante casi medio siglo en el ejercicio de la misma, pasada por el tamiz de las múltiples lecturas sobre la traslación de los textos que habían ido jalonando dicho período, fuesen de índole filosófica (de Bruni a Gentile y de Gadamer a Brodsky), filológica (Coseriu, Borges, Vermeer o García Yebra), traductólogos (Newman, Julián Marías, Nida, Vidal Claramonte) o todo un poco como Berman o Steiner, un estudio este a cuya gestación, estructuración, ordenación, composición y redacción dediqué los cinco años subsiguientes, del 2019

al 2024, hasta que vio la luz el presente año 2025, intentando argumentar a partir de un método inductivo derivado de esa propia práctica.

Yo he creído casi desde siempre que el traductor debe empatizar con el texto: lo que no quiere decir consentir, estar de acuerdo con él –piénsese en una traducción del *Mein Kampf*– sino meramente estar abierto, ser capaz de ponerte en el lugar y situación del otro, reconocerlo y aceptarlo lógicamente. La empatía que se requiere es lógica y racional, cognitiva, y en ocasiones algo emocional; no necesariamente una simpatía. Como un personaje teatral que adopta un papel sin llegar a integrarse y perderse en él, desdibujándose, sino siendo capaz de entender al otro (que no significa justificarlo) sin dejar de ser uno, incluso aportando siempre algo de lo propio: de ahí que toda traducción sea en cierto modo una recreación. Por ello afirma Gadamer en *Verdad y Método* que «el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto»². Y para ello, para la comprensión del otro, pienso que resulta esencial un conocimiento previo de su biografía, de su itinerario vital, época, obra, etc. Porque somos seres históricos y también nuestra obra lo es. Por ello asevera también Gadamer en la misma obra que, «por el contrario, reconocemos como tarea nuestra el ganar la comprensión del texto sólo desde el hábito lingüístico de su tiempo o de su autor»³. Mas precisamente por esa historicidad entiendo que habremos de plasmar el texto y a su autor en un determinado marco espacio-temporal, en unos precisos *aquí y ahora*, en un concreto contexto: el texto en su contexto. Son muchas las páginas que he escrito poniendo de relieve y realzando el valor del contexto, aquel en que el texto controvertido adquiere su pleno valor porque en él nació y se gestó su original vigencia. No ya solo lo que el texto dice, su valor denotativo, sino lo que quiere decir, su sentido e intencionalidad, el connotativo, nacen en aquel contexto en que vio la luz y se pierde o degenera en cualquier otro. Lo que quiere decir el autor en su contexto, no lo que podría querer decir si hoy pronunciase esas mismas palabras, amén de que, como decía el maestro Schleiermacher, ningún autor pasado, si hablase hoy, podría decir lo mismo ni del mismo modo; ni, añadimos nosotros, significaría lo mismo aun utilizando idénticas palabras (piénsese, p. e., en el

2. HANS-GEORG GADAMER, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2007, 12ª ed., p. 335.

3. *Ibidem*, p. 334.

Pierre Menard de Borges). Y las más de las veces nos decantamos por una traducción más apegada a la lenguacultura fuente o a la meta dependiendo de la finalidad, como quiere la teoría del *skopós*. Así, pongamos por caso, los traductores bíblicos –con no demasiadas excepciones (Meschonnic y algunos más)– que aspiran a la difusión de la Biblia, y los cristianos con la subsiguiente evangelización, propenden a una traducción tendente a la adecuación de los textos a las diversas lenguaculturas de llegada, de modo que sea más fácilmente integrable y asimilable por ellas, dotándola así de un mayor valor católico y ecuménico y cortando a menudo los lazos más irreconocibles de la cultura original y en consecuencia menos asumibles por unos receptores de hoy muy diversos en el espacio y el tiempo: así ocurrió, v. g., con la Biblia del “King James” en Inglaterra, o en Alemania con la de Lutero, redactadas ambas de modo que pareciesen forjadas poco tiempo antes y en la propia lengua de los destinatarios. Yo, en cambio, y probablemente debido a que el objeto de mi traducción suelen ser textos escritos en lenguas clásicas, siempre he pretendido llevar a los lectores hacia el autor y no a la inversa. Entiendo que no se puede, si se aspira a penetrar una determinada lenguacultura, llegar a conocerla no en sí, sino en la nuestra. Si no salimos de la propia, difícilmente podremos aspirar a llegar a comprender la ajena. De ahí las abundantes notas con que usualmente suelo acompañar mis traducciones, no ya solo explicativas del texto, sino también del contexto en que aquel tuvo lugar, intentando paliar u obviar las dificultades que para su correcta interpretación podría encontrarse quien no esté versado en tales circunstancias.

¿Quiere esto decir que, puesto que nos movemos en el contexto original, ya no podemos usar de él como un clásico, de modo que sus formas, enseñanzas, motivaciones, etc., no puedan ser utilizadas en otras circunstancias diversas o más actuales, incluso con un sentido no exactamente coincidente? En absoluto. Pero pretendemos que el traductor no sea las lentes que moldeen de un modo constreñido, limitado y propio el texto original en un único y preciso sentido, si aquel está dotado originalmente de otro; y sí que sea en lo posible el sentido original el que se manifieste en un contexto original también, o lo más factiblemente similar, y que sea cada uno de los lectores el que lo amolde a sus propias circunstancias o perístasis, testando con ello la posibilidad de aplicación o no a su particular y singular momento. Bien es cierto que el traductor comienza por ser un lector, un lector excepcional, un lector privilegiado, desde el momento en que debe conocer no solo la lengua, sino también

la cultura a ella asociada, lo que lo diferencia del lector a secas. Pensemos en el sacerdote hasta la misa tridentina, que conoce –si lo hace– la lengua latina, pero no necesariamente la cultura grecolatina. Podría, pues, ensayar la traducción de un clásico, pero esta se vería mermada y limitada a una traslación lingüística exclusivamente desde el más estricto ámbito del diccionario, carente de todo cuerpo, de todo uso activo coetáneo, al faltarle los referentes epocales originales. Paralelamente también, los lectores actuales no son los del original, luego deberemos dotarlos o deberán ellos dotarse a sí mismos de los instrumentos necesarios para que el sentido original del texto en su contexto les resulte medianamente asequible. Solo medianamente, pues es innegable que algo de nosotros y nuestra época se insertará inevitablemente en él, como quiere Gadamer. Pero si no hacemos este ejercicio de adecuación (“adaptación inversa”) al contexto de aquel, nos hallaremos como el aludido Pierre Menard de Borges intentando reescribir *El Quijote* para los lectores de hoy, pero suministrándoles una obra que poco o nada tiene ya que ver con él. Es este que propugnamos un sentido parcialmente, aunque solo parcialmente, similar a aquel que recoge Dilthey cuando aspira a recuperar el valor original del texto. Y lo que se predica acerca de la distancia histórica podría también decirse de la que afecta a la geográfica o cultural. En relación con ello dice Steiner:

La costra superficial del inglés es adquirida por hablantes enteramente ajenos a la urdimbre, a la trama histórica, al inventario de los diversos aspectos de la moral vivida y a la cultura incrustada en el lenguaje. En la transferencia se distorsionan o se pierden del todo los paisajes de la experiencia, los campos de referencia idiomática, simbólica y comunal que confieren al lenguaje su densidad específica. A medida que se propaga por la tierra, el ‘inglés internacional’ parece una delgada estela, maravillosamente fluida, pero desprovista de cimientos adecuados⁴.

La cuestión estriba en determinar si me doy por satisfecho con que la traducción de una obra inmersa en la cultura inglesa la genere alguien dotado sólo de esa costra superficial del inglés. O bien si, aun conociéndolo en profundidad, aspiro a que, amén de traducirlo a mi lengua meta, me actualice también texto y contexto a mi lenguacultura o pretendo más bien que me haga

4. GEORGE STEINER, *Un lector*, Siruela, Madrid, 2021, p. 476. Igualmente en Id., *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, F.C.E., México / Madrid, 2001, 2ª ed. (1ª r.), p. 478.

viajar a aquel tiempo y lugar en que los contextos expresos en la obra nacieron y cobraron sentido. En definitiva, el reversible viaje de siempre del autor al lector o el de este al autor, el único –este último– en que Ortega pensaba que cabía hablar con propiedad de traducción.

En lo relativo a la primera parte de la lenguacultura, de otro lado, intento guardar el original, salvo en lo inevitable, hasta en el estilo –y de ahí, v. g., el cierto sabor añejo que rezuman los textos de los humanistas–, siempre que ello no lo transforme en un engendro inidentificable e ininteligible en ninguna de las dos lenguas. Pues el estilo de un autor, e incluso de una obra concreta en el mismo, no es algo que nazca de forma independiente del sentido, como quieren algunos, sino que se trata de un conjunto que viene así a la existencia; cuando expreso algo, lo hago ya de una manera determinada: la forma-sentido de que habla Meschonnic.

Existen, de otro lado, muy distintas clases de traducción, así como de lectura. Algunos factores que intervienen muy directamente en el diverso tipo de traducción son el género literario, la diversidad cultural y/o la distancia cronológica (y digo ‘y/o’ porque esta última suele presuponer la anterior, aunque se superpongan en un mismo espacio territorial). Si observamos, por ejemplo, el género, en una gradación que en Gadamer va de mayor a menor traducibilidad desde la novela al poema, podremos, por ejemplo, encontrarnos –como digo en el libro– con que,

en efecto, no son las mismas las dificultades que plantea la finalidad del impacto del texto publicitario, la directa equivalencia del científico⁵ –y de ahí, así como en el técnico y tecnológico, su capacidad de asimilación de la traducción automática⁶, donde, precisamente, el mayor obstáculo para una correcta traslación suele ser el contexto–, la disparidad en las nociones del jurídico, el filosófico y su amplitud conceptual –novedosa en ocasiones, lo que nos llevaría a la importación o creación de neologismos–, el literario, subdividido a su vez entre otros en obra poética, con la preponderancia en la estética y la expresión, y prosa –la

5. *Vid.*, a título de ejemplo, BRIGITTE LÉPINETTE Y JULIA PINILLA MARTÍNEZ (Eds.), *Reconstruyendo el pasado de la traducción. A propósito de obras francesas especializadas, científicas y técnicas en sus versiones españolas*, Comares, Granada, 2016.

6. Que –salvo casos por todos conocidos de manuales de uso que requieren a su vez un arduo trabajo de interpretación y traducción si se quiere entender algo– supone por lo general tan solo una primera y básica instancia sobre la que luego poder levantar la estructura de un texto más acertado y fiable.

novela, por ejemplo en *El Quijote*, que impone la necesidad de traslación de unos distintos lenguajes que dan carta de naturaleza a la diversidad de estatus social, psicológica, etc., que caracteriza a cada uno de los personajes y lo identifica.

E incluso en cada uno de ellos existen enormes diferencias a la hora de trasvasar los distintos textos, razón por la cual los traductores prácticos solemos ser, por decirlo así, “nominalistas”, pues cada texto es distinto, posee sus particularidades y características propias, no pueden formularse al respecto recetas universales, por lo que ya Derrida apuntaba que no existen en ella normas prescriptivas ineludibles y por lo que nuestro enfoque al hablar de traducción ha debido ser necesariamente descriptivo y no prescriptivo, así como que, junto a unas posibles conclusiones derivadas de la práctica cotidiana, continúan necesariamente subsistiendo juicios propios, dudas e incertidumbres. No existe, pues, una absoluta traducibilidad, una absoluta fidelidad al texto fuente; y por ello Paul Cauer, a caballo entre los ss. XIX-XX, afirmaba que hay que ser «tan fiel como sea posible, tan libre como sea necesario», precedido en ello por Pope y más tarde por Herder, como señalo también en el libro. En ello juega un papel crucial “la diferencia” –en un distinto sentido al derridiano– entre lenguaculturas, de la que hablaremos luego si hay lugar.

Afortunadamente, a lo largo de mi itinerario como traductor he emprendido el versionado de textos de muy diversa naturaleza, como se vio anteriormente: científicos, filosóficos, poéticos (pocos estos entre los publicados), literarios, jurídicos, históricos, lo que me ha permitido en cierta medida poder sacar factor común y, según creo, no adoptar unas conclusiones sesgadas en exceso. Mas no totalmente, porque sí existe una característica general en todos ellos: la de la distancia histórica y, por ende, cultural del presente, una distancia que abarca entre los 300 o 600 años que nos separan del humanismo a los prácticamente 2000 que lo hacen del clasicismo. Y ello lógicamente repercute no solamente ya en que mi visión de la misma sea distinta de la que pueda poseer, pongo por caso, el traductor de una novela contemporánea, sino que también mi forma de proceder, la secuencia seguida en el proceso de la traducción, sea diferente. Por ejemplo, en aquellos casos en que he tenido la disponibilidad del texto fuente original, como ocurrió *verbi gratia* con *El Derecho Universal* o con las *Gestas de Antonio Carafa*, hube de principiar con un cometido que al traductor de la narrativa contemporánea le resulta enteramente ajeno, ya que él parte de un texto incontrovertido ya fijado: yo, en

cambio, debí asentar el texto base sobre el que iba a trabajar, configurarlo, purgarlo o depurarlo, revisar sus erratas y conformar un texto preciso y fiable del que partir en mi labor traductora. Para que puedan hacerse una idea fidedigna del trabajo aludido, en las “Indicaciones acerca de la traducción” que preceden a nuestra traducción de *El Derecho Universal*, tras mencionar nuestra fuente principal, la edición anastática napolitana del *De Uno* de 1720, el *De Constantia* de 1721 y las *Notas* de 1722, ediciones primero comparadas con el texto de Cristofolini, decíamos:

A grandes rasgos, pues, nuestra labor ha sido la de simultanear la fundamental traducción de cada pasaje, dándole una composición correcta para el lector actual, con la revisión crítica del texto original, las acotaciones o postilas marginales manuscritas y correspondientes correcciones también manuscritas en el texto, las acotaciones a pie de página manuscritas, las notas a pie de página impresas, nuestras propias notas, la correspondencia con las *Notas* de Vico al libro I y al libro II, añadidas al final [...] una primera *addenda* y *corrigenda* impresa, una segunda también impresa y otra manuscrita: en suma, una serie de labores diversas, conjuntas y contemporáneas que han multiplicado nuestro trabajo mucho más allá del de la estricta traducción.

Uno de los mayores problemas a enfrentar en una traducción no tiene exactamente que ver tanto con la lengua como con la cosmovisión de ambas culturas, cuando estas son muy dispares. Ortega habla de aquí de una diversa «obra cisoria». Ejemplificaremos ahora con algunos casos de los que cito que nos parecen muy significativos y reveladores de lo que queremos decir cuando hablamos de diferencias lingüísticas y culturales que pueden llegar a ser casi inabordables, de la complejidad de los factores intervinientes en el proceso de lo que conocemos como “traducción”, pues la traducción no consiste, como vulgarmente se pretende, en una sustitución de significantes para designar unos mismos referentes:

El vocabulario “brasileño” recogido por Pigafetta podría servirnos de ejemplo al efecto: «Identificar *rey* con *cacich* es una simplificación de un concepto que no tiene correspondencia exacta entre los dos idiomas [...] Que *cama* se diga *hamac* nos permite augurar que no se parece entre sí lo que cada cual piensa al referirse a ese objeto que permite el descanso. Lo mismo cabe decir de *barco* y *canoe* [...]».

Según dice Eugene Nida, que aquí hace una descripción esclarecedora:

Cada cultura tiene su manera específica de correlacionar términos en una estructura jerárquica. Por ejemplo, en kekchi, una lengua maya de Guatemala, hay tres términos, *che'*, *pim* y *agwink*, que pueden traducirse más o menos como 'árbol', 'arbusto' y 'planta', respectivamente, pero las verdaderas distinciones no son en ningún sentido paralelas a los correspondientes términos en español. *Che'* se refiere a cualquier arbusto grande o árbol del que se puede utilizar la madera. *Pim*, por otra parte, indica arbustos, hierba y hierbajos en los que no hay madera para utilizar ni tampoco sirven como comida para consumo humano. *Agwink*, sin embargo, se refiere a plantas de las que se puede comer al menos un poco.

Existe, al respecto, un pasaje de Borges que cito en el libro porque resulta muy ilustrativo y me gusta particularmente, y revela que aun siendo la misma lengua, esta es distinta cuando se trata de distintas culturas, por las connotaciones que en cada una implica:

[...] también los versos de *Evaristo Carriego* parecerán más pobres al ser escuchados por un chileno que al ser escuchados por mí, que les maliciaré las tardecitas orilleras, los tipos y hasta pormenores de paisaje no registrados en ellos, pero latentes: un corralón, una higuera detrás de una pared rosada, una fogata de San Juan en un hueco. Es decir, a un forastero no le parecerán más pobres; serán más pobres. Su caudal representativo será menor⁷.

En definitiva, por lo general lo que deviene –a la larga muchas veces– un producto de nuestra cultura de llegada no es ya un original, sino su traducción, no el Goethe primigenio, sino, como dice Gentile, “nuestro” Goethe italiano, aun leído en alemán⁸ (Gadamer distingue aquí entre traducir y trasladar).

Para ir ya finalizando, nunca podré estar absolutamente satisfecho con mi trabajo de traductor, con la labor desarrollada durante tantos años. En primer lugar, porque lo ideal sería su innecesariedad. En realidad, lo que hago no es sino cubrir un déficit: el que deriva de una enseñanza reglada de estos estudios donde hace años que los planes suprimieron el latín. Si inicialmente la filoso-

7. JORGE LUIS BORGES, “Las dos maneras de traducir”, *La Prensa*, 1/VIII/1926, recogido en *Textos recobrados 1919-1930*, Emecé, Buenos Aires, 1997, pp. 256-259.

8. Vid. GIOVANNI GENTILE, “La sinrazón y el derecho de las traducciones”, *Žibaldone. Estudios italianos* 10, 2022, pp. 151-158.

fía griega, luego la latina, medieval, renacentista e incluso prácticamente hasta la Edad Moderna se escribe en muy buena medida en latín, nos encontramos con el indeseable hecho de que, salvo excepciones, cualquiera que desee estudiar a fondo autores que abarcan dos mil años tenga que conocerlos y hablar de su obra siempre por persona interpuesta, sin la capacidad de acudir directamente a las fuentes, siempre diciendo lo que, según Fulano, dice Mengano. Y, en segundo lugar, por una razón intrínseca a la propia naturaleza de la traducción. Obviamente, la primera absoluta satisfacción sería la de haber escrito el original. Pues una traducción es siempre perfectible, siempre susceptible de mejora. Hace pocos años acudí a ver una exposición de pintura de Antonio López en el Colegio de Arquitectura, frente a San Pedro. Se trataba de una corta serie de cuadros, por así decir, “inconclusos”, en fase aún de bocetos o poco más. Al preguntarle alguien por la relación con los ya acabados, decía el autor que un cuadro nunca está acabado. Puede derivar la labor en él hacia otras formas o vertientes no contempladas inicialmente, llegar el cansancio o fastidio hacia la obra, aparecer nuevos proyectos o ideas... y se da por concluido. Pero nunca lo está por completo, siempre puede progresar. Y algo muy similar sucede con la traducción; por no hablar de la provisionalidad y la fugacidad que impone la evolución de la propia lengua.

Siendo así las cosas, por buena que sea, no cabe hablar de una traducción perfecta, esto es, acabada; su índole será siempre aproximativa (por lo que Croce hablaba de ella con respecto al original como gozando de un cierto “aire de familia”), no cabe una completa identificación con el original, por lo que siempre adolecerá de limitaciones. No cabe un trasvase absoluto porque no existe un absoluto paralelo entre la lengua y la cosmovisión cultural que esta entraña y que en gran parte la propia lengua contribuye a generar y la relación existente entre otra lengua y una cosmovisión cultural distinta, dado que la traducción no es exclusivamente, ni mucho menos, una manifestación lingüística, aunque su esencia lo sea. La traducción no es La Obra, sino un camino hacia ella, como propugnaba Ortega. He dedicado, pues, este libro en buena medida a plasmar mis reflexiones de tantos años acerca del carácter más-que-lingüístico de la traducción, polifacético y multidisciplinar, sus potencialidades y restricciones. De todo ello, su doble intitulación: *Más que palabras. Naturaleza y límites de la traducción*. Espero con este libro haber contribuido en cierta medida a arrojar luz sobre algunos aspectos, si no ya ignorados, al menos preteridos, soslayados o desatendidos de la misma.

Les doy las gracias por su atención y por su paciencia.

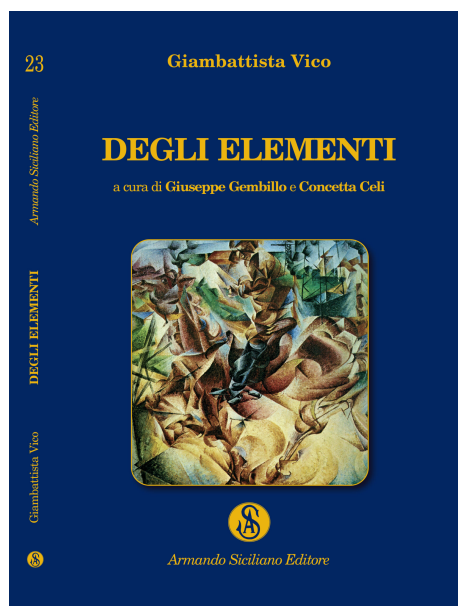
**GIAMBATTISTA VICO, *Degli Elementi*, a cura di G. Gembillo e C. Celi,
Armando Siciliano Editore, Messina 2024, 127 pp.**

Alfonso Zúñica García
Universidad de Sevilla

Los profesores Giuseppe Gembillo y Concetta Celi han emprendido una atrevida empresa, que ellos mismos no dudan en calificar como «temeraria»: reescribir la *Ciencia nueva* en el italiano actual. Coincidiendo con el tricentenario de su primera edición, han querido presentar como primer resultado de este proyecto “Los elementos”, es decir, los 114 axiomas o dignidades que Vico recoge en el primer libro de la *Ciencia nueva* de 1744.

El resultado ha sido un librito de apenas 130 páginas, sin aparato crítico y una maquetación generosa con los espacios, marcada por la coloración de las páginas para distinguir la edición *aggiornata* de la original. La versión *aggiornata* ocupa la primera mitad del libro, y se identifica por el remate azul de los bordes y las letras, mientras que la versión original aparece marcada con un rojo cercano al marrón. Este recurso consigue una distribución visual sencilla pero eficaz, que permite al lector reconocer en todo momento la versión que está consultando, manteniendo así siempre viva la conciencia de estar leyendo a Vico o la “traducción” de Gembillo y Celi.

Destaca también la ausencia total de aparato crítico y de cualquier indicación de tipo histórico, bibliográfico o incluso de comentarios filosóficos o bio-gráficos sobre Vico. La única presentación que encontramos es un breve



prólogo de cuatro páginas, con la que los editores, tras explicar los motivos por los que han decidido publicar este volumen, invitan a continuar esta tarea con la parte restante de la *Ciencia nueva*. Pero ninguna observación sobre el autor o la obra. El lector se enfrenta al puro texto desnudo en esta doble versión.

Contrasta con esa ausencia, la cantidad de imágenes que abren y cierran el volumen. Aparte de la famosa *dipintura*, el libro ofrece varias fotografías de distintas ediciones de la *Ciencia nueva*, varios retratos de Vico y un sello y una moneda con las que el Estado italiano conmemoró la memoria del filósofo. El volumen termina con un escaneado de la portada y el índice de la *Ciencia nueva* editada en 1944 por Fausto Nicolini en Laterza. No se trata, por tanto, de una edición propiamente “académica”.

Naturalmente, esa particular presentación no es fruto del azar, sino que responde al objetivo último que motiva el proyecto de los editores. Atendiendo a la intrínseca dificultad del texto viquiano, incluso para el lector italiano contemporáneo, así como a la escasa recepción de su pensamiento en la cultura filosófica contemporánea, los profesores Gembillo y Celi han advertido «la urgente necesidad de una traducción-transcripción que no sólo hiciese más ágil la lectura, sino que también facilitase nuevas traducciones» (p. 10). De ese modo, esperan colaborar con que nuestra época, «caracterizada por una más o menos programada “pérdida de memoria histórica”, reabsorba las geniales reflexiones filosóficas de Giambattista Vico» (p. 10). En suma, fin último de esta empresa es difundir el pensamiento viquiano y facilitar que permee con eficacia la cultura actual «en todos sus niveles, desde las aulas universitarias a las de los institutos y las demás instituciones de educación superior» (p. 11).

Obviamente se trata de un fin que no puedo no celebrar y compartir. Además, me parece que el libro ha conseguido su loable objetivo en muchos sentidos. En primer lugar, por la forma misma en que el libro se ofrece al lector. Su mismo formato y la sencillez con que presenta el texto de Vico, invitan por sí mismos a adentrarse en la lectura. Por otra parte, no cabe duda de que la traducción está objetivamente muy conseguida. Como era inevitable, la versión *aggiornata* pierde esa sublimidad y grandilocuencia propias del estilo de Vico. El tono de la traducción-transcripción resulta, en comparación con el original, algo llano y demasiado directo. Sin embargo, y naturalmente los propios editores lo reconocen (p. 11), se trata de un resultado esperable y que, lejos de ser un defecto, consigue precisamente su propósito, que no es otro

que el de expresar la filosofía viquiana en un lenguaje contemporáneo y servir así de introducción al efectivo encuentro con la genuina expresión de Vico (y ayuda para futuros traductores, lo cual ciertamente no es un resultado secundario). Se trata, por tanto, de una valiosísima y utilísima propuesta editorial y hermenéutica.

Facilitar el acceso a los clásicos para la cultura contemporánea y, sobre todo, para los jóvenes o, dicho de otro modo, actuar como mediación cultural entre los pensamientos del pasado y nuestra época es una de nuestras tareas fundamentales como estudiosos e investigadores, es más, quizá sea la principal. Por eso, me parece que proyectos como éste deberían tener mayor acogida y difusión, pues responden a la razón de ser de los estudios de humanidades. Ahora bien, precisamente por eso, y acogiendo la invitación que los editores dirigen a la comunidad científica de valorar este proyecto y hacer nuevas propuestas, me permito proponer aquí algunas reflexiones sobre el modo de llevar a la práctica este tipo de traducciones-transcripciones.

En ese sentido, me parece que lo primero que se debe aclarar son las motivaciones de fondo. En el caso de Vico, y en particular de la *Ciencia nueva*, está claro: la innegable dificultad que todo lector, italiano o no, encuentra a la hora de enfrentarse a la estructura y estilo de sus obras. Ahora bien, no me parece que la dificultad estribe en un problema de expresión. No me parece que Vico satisfaga plenamente las exigencias argumentativas de sus ideas, pero que luego traicione la exigencia de una claridad expositiva por haber atendido poco a la expresión de su obra (p. 9). No me parece que la oscuridad de Vico se deba a un problema de expresión. En general, considero que toda expresión oscura es síntoma de un pensamiento oscuro; y que cuando un pensamiento ha sido concebido con claridad y orden en la mente de su autor, esa claridad se reflejará también en su expresión literaria.

En este punto comparto, por tanto, el parecer de Croce al que los editores aluden (y que es también de Gentile). Como es sabido, Croce intentó una empresa parecida. Sin embargo, no se propuso “traducir” a un lenguaje más actual el texto de Vico, sino «reescribir la *Ciencia nueva* rehaciendo su orden y cambiando o esclareciendo su terminología»¹. Es decir, Croce se propuso “poner orden” a las ideas contenidas en la *Ciencia nueva*. Dicho de otro modo,

1. B. CROCE, “La estructura interna de la *Ciencia nueva*”, *Cuadernos sobre Vico*, 36, 2022, pp. 147-148 (para la versión original véase *La filosofia di Giambattista Vico*, Bibliopolis, Nápoles 1997, p. 45).

Croce se propuso componer una cuarta edición de la *Ciencia nueva*. Ahora bien, sabemos que pronto desechó su propósito al advertir que «la oscuridad, la verdadera oscuridad, aquella que se advierte en Vico, y que a veces él mismo advertía sin llegar nunca a descubrir la causa, no es superficial ni nace de causas extrínsecas o accidentales, sino que verdaderamente consiste en oscuridad de las ideas, en la deficiente comprensión de ciertos nexos y en su sustitución con falsos nexos», en «verdaderos errores»². De todo ello concluyó que, aunque se reestructurase la *Ciencia nueva*, «la oscuridad persistiría, incluso se acrecentaría, porque en tal referida traducción, al perder la obra su forma original, perdería también esa turbia pero poderosa eficacia que puede a veces sustituir a la claridad y que, donde no ilumina, estremece el espíritu del lector y propaga la onda del pensamiento casi mediante vibraciones simpáticas»³. Quien piensa confusamente, escribe confusamente; quien piensa ordenadamente, escribe ordenadamente. Del mismo modo, una expresión sublime, es prueba de ideas sublimes, y una expresión artificiosa es prueba de un pensamiento artificioso.

Esto no significa que todo trabajo de adaptación filológica sea inútil o tergiversador. Como decíamos, la mediación cultural siempre es necesaria, y más en autores como Vico, que escriben en un contexto académico y literario tan distinto del actual. La cuestión –y que es lo que aquí discutimos– es precisamente *cómo* llevar a cabo esa mediación.

En el caso concreto de Vico, parece innegable que a la distancia lingüística se añade una oscuridad que es característica de su estilo; una oscuridad de la que él mismo fue consciente y, por eso, toda su producción filosófica fue un continuo volver sobre las mismas ideas, desarrollándolas, corrigiéndolas y buscando el mejor modo de exponerlas. No hace falta recordar las incontables ediciones publicadas e inéditas de la *Ciencia nueva*, a las que en cierto sentido se pueden añadir como precursoras las de *Derecho universal*. Quizás si hubiese vivido más, hubiese conseguido la edición definitiva en la que finalmen-

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*. Gentile explica la oscuridad de Vico en términos similares. Él sostiene que «Vico escribía muy bien, expresando con potente eficacia de imágenes sus conceptos –los conceptos, se entiende, que poseía–, mientras que [...] donde no alcanzó una posesión completa de sus conceptos» su expresión se volvió oscura. «Vico escribe mal donde y en cuanto que piensa mal, y éste es el Vico que no cuenta en la historia; pero el Vico que cuenta, el verdadero filósofo, es un escritor sumo» (GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Sansoni, Florencia 1957, vol. I, pp. 345-346).

te se aquietase su pensamiento. Nunca lo sabremos. Pero lo que está claro es que si queremos transmitir el pensamiento de Vico, debemos también transmitir esa inquietud y oscuridad de su pensamiento, que es también inquietud y oscuridad de su expresión. Si queremos ejercer como mediadores culturales entre Vico y nuestro tiempo, debemos ofrecer un acceso que permita al lector contemporáneo reconocer esa oscuridad. Tal como señala Croce, si evitamos la oscuridad de Vico, con ella evitamos también a Vico⁴.

¿Qué podemos hacer, entonces? ¿Tiene sentido un proyecto como el propuesto por Gembillo y Celi? Sí, por supuesto. Lo repetimos una vez más, es necesario. Pero de todo lo dicho, me parece que se pueden extraer nuevas propuestas.

En primer lugar, me parece imprescindible una breve introducción que prepare al lector respecto a las cuestiones tratadas, la figura del autor, el contexto histórico, el estilo, las referencias presupuestas, etc. En última instancia, eso es precisamente lo que hacen los docentes con sus alumnos, quienes antes de lanzarse a leer a los clásicos estudian los apuntes tomados en clase. Del mismo modo, si estas ediciones están pensadas para un público en formación, parece igualmente conveniente que una introducción complemente las lecciones o las supla cuando falten. Naturalmente el grado de erudición y el aparato crítico deberá adaptarse en función del público al que se dirige.

En segundo lugar y principal, me parece que el *aggiornamento* no debe pensarse como una “traducción”. Las traducciones aspiran a sustituir el texto original, pues presuponen que el lector no es capaz de leerlo. Estas ediciones, en cambio, tienen un objetivo distinto: no sustituir el texto original, sino facilitar el acceso al original. Me parece que presentar primero la “traducción” y luego el original, aparte de que engrandece artificialmente la distancia con el original, no responde adecuadamente al objetivo último del *aggiornamento*.

Una posible mejora en ese sentido podría ser presentar las dos versiones como *testo a fronte*, fomentando así que se contraste constantemente la versión actualizada con la original. Sin embargo, me parece que la fórmula más

4. Naturalmente, eso no significa que no podamos hacer nuestras sus ideas y, haciéndonos más conscientes de su significado, profundizando en su sentido, las desarrollemos y reformulemos, estructurándolas orgánicamente en un sistema que las esclarezca y consiga con mayor eficacia su propósito, a saber, comprender el ritmo procesual del espíritu humano. Pero en ese caso ya no tendremos a Vico, sino al nuevo pensador, que será hijo intelectual de Vico, pero una persona distinta de Vico.

eficaz es la que encontramos en ciertas ediciones *ad usum delphini* de muchos clásicos latinos. Y no me refiero evidentemente a las censuras moralistas del siglo XVIII, sino a ediciones como las de Christian Gottlob Heyne o la familia Burmann. En ellas, el original latino era presentado sin modificaciones, y visualmente ocupaba la parte central de la página, pero siempre eran acompañados por un rico aparato de comentarios y aclaraciones que facilitaban la comprensión del texto sin proponer un texto alternativo. Dentro de ese aparato se encontraban presentaciones temáticas al principio de los capítulos, paráfrasis en cuerpo menor de los pasajes más oscuros y, sobre todo, abundantes notas a pie de página (también en latín) comentando las referencias históricas o geográficas y las temáticas presupuestas.

Así pues, concluyendo, me parece que la propuesta de Gembillo y Celi, así como sus motivaciones de fondo, puede realmente suponer una verdadera renovación en los estudios viquianos, promoviendo una línea interpretativa que acentúe sus aspectos propiamente especulativos y favoreciendo la fecundación de la cultura actual con el pensamiento viquiano. Pero al mismo tiempo me parece que sería más conveniente encontrar una fórmula más parecida a las ediciones heynianas y burmannianas. A fin de cuentas, eso mismo es lo que se ha hecho con la *Divina Comedia*, cuyas ediciones escolásticas no distan mucho de las antiguas ediciones *ad usum delphini* y han conseguido que Dante sea una de las principales lecturas de la educación italiana.

INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA

EVENTOS Y PUBLICACIONES CON OCASIÓN DEL TRICENTENARIO DE LA *CIENCIA NUEVA* DE 1725

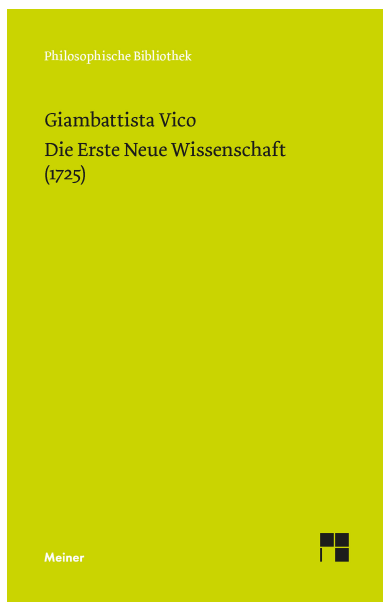
Durante este año 2025 se han celebrado numerosos eventos en conmemoración del aniversario viquiano y han visto la luz no pocas publicaciones sobre su pensamiento. Sin pretender abarcarlas en su totalidad, en estas páginas queremos ofrecer un pequeño reflejo de todas esas conmemoraciones y sumarnos así a la celebración de la memoria del gran filósofo napolitano.

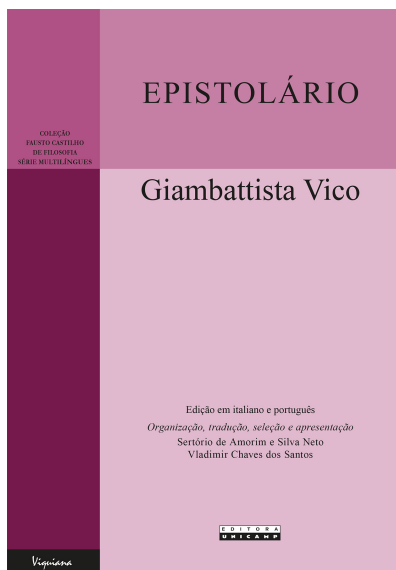
Traducciones y nuevas ediciones de las obras de Vico

Las obras de Vico siguen encontrando numerosas ediciones críticas, científicas y divulgativas así como no pocas traducciones. En ese sentido, desde la revista anunciamos la inminente publicación la primera traducción al español de la *Ciencia nueva* de 1725, realizada a partir de la edición crítica de Nuzzo (de la que ya dimos noticia en el número anterior). Los traductores, los profesores Miguel Antonio Pastor Pérez y José Manuel Sevilla Fernández, han querido ofrecer en este volumen un breve avance.

En esa misa línea, también cabe destacar que la *Ciencia nueva* de 1725 ha visto su primera traducción al alemán gracias al trabajo del prof. Jürgen Trabant: Giambattista Vico, *Die Erste Neue Wissenschaft (1725)*, Meiner, Hamburg 2022. Hasta ahora tan sólo había visto la luz en Alemania la edición de 1744.

Otra reciente traducción de las obras de Vico es la edición en portugués del epistolario viquiano, llevada a cabo por los profesores brasíñelos Sertório de





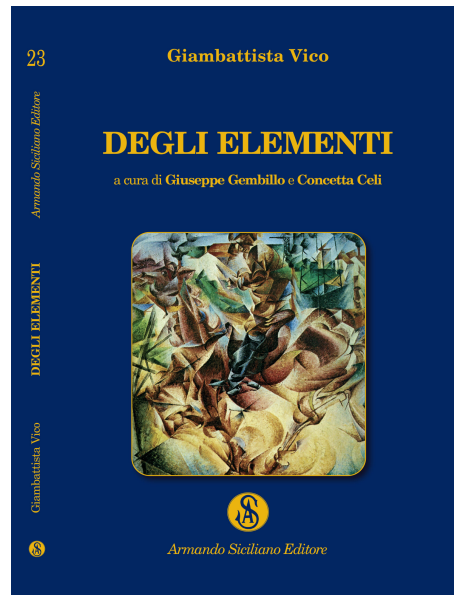
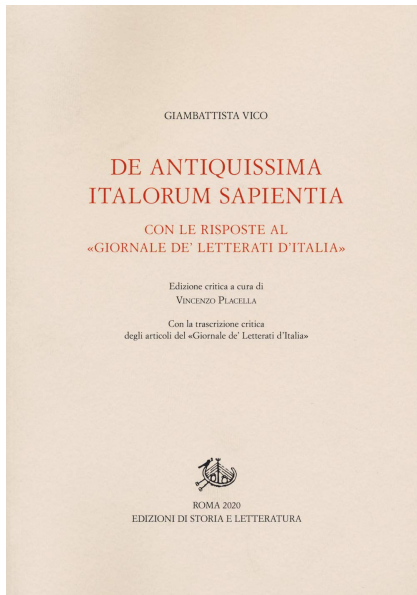
Amorim e Silva Neto y Vladimir Chaves dos Santos: Giambattista Vico, *Epistolário. Cartas escolhidas, com alguns escritos menores em italiano*, edição em italiano e português, organização, tradução e apresentação Sertório de Amorim e Silva Neto & Vladimir Chaves dos Santos, Unicamp, Campinas 2024. El volumen ofrece en edición bilingüe una selección de su correspondencia y algunos escritos menores. Según explican los propios traductores, los textos han sido «seleccionados por su relevancia filosófica y biográfica. En el caso de las cartas, se tuvo en cuenta al menos uno de los tres criterios siguientes: o bien su relevancia biográfica, es

decir, cartas que tratan de la recepción de las obras de Vico y de su fortuna personal; o bien el criterio estilístico, aquellas que ilustran mejor las habilidades literarias y retóricas de Vico; o bien el criterio heurístico, en aquellas en las que el filósofo explora y sustenta la investigación de temas y problemas abordados en sus obras. Los escritos menores de Vico ha sido escogidos sobre la base de este último criterio».

Por supuesto, también encontramos numerosas ediciones italianas de las obras de Vico. En esta sede, cabe destacar la reciente edición crítica del *De antiquissima* y la polémica con el *Giornale de' letterati d'Italia*: Giambattista Vico, *De antiquissima Italorum sapientia. Con le risposte al giornale dei letterati*, edición crítica a cargo de V. PLACELLA, Edizioni di storia e letteratura, 2002 Roma. El volumen incluye una larga introducción del editor donde se explica todo el proceso seguido en la reconstrucción ecdótica del texto y se discuten las diversas cuestiones lingüísticas que plantea el texto. Además de la obra viquiana, la entera polémica (los tres artículos del *Giornale* y las dos respuestas de Vico), el editor ofrece al final un rico análisis de las ideas discutidas en la polémica.

Por otro lado, cabe destacar la interesante propuesta de los profesores

Gembillo y Ceci, que se han propuesto reescribir o, si se prefiere, traducir al italiano contemporáneo la *Ciencia nueva*. Por ahora sólo han publicado la parte relativa a los elementos, o sea, las famosas dignidades, y de ese modo proponen a la comunidad científica una discusión sobre la conveniencia de este proyecto y de la posibilidad real de llevarlo a cabo. El libro, que ofrece también la versión original de las dignidades, está principalmente dirigido a los jóvenes de todos los niveles educativos, desde la secundaria hasta la universidad, deseando que sirva para una mayor difusión del pensamiento viquiano: Giambattista Vico, *Degli Elementi*, a cura di G. Gembillo e C. Celi, Armando Siciliano Editore, Messina 2024.



Congresos y jornadas en conmemoración del aniversario viquiano

Son muchos los congresos y jornadas que durante este año se han organizado sobre el pensamiento de Vico. Queriendo aquí reseñar a alguno de ellos, empezamos por el *Premio Vico* organizado anualmente por Fabrizio Lomonaco y Claudia Megale en la Universidad de Nápoles Federico II para estudiantes de instituto. Este año se ha celebrado entre el 21 y el 23 de enero, y ha tenido como tema la *Ciencia nueva* de 1725. La modalidad se mantuvo invariada: dos jornadas de ponencias y una tercera para el examen.

Otro importante congreso fue el que se tuvo entre el 15 y el 16 de mayo en la Universidad de Mesina con el patrocinio de la Società Italiana di Storia della Filosofia. El tema del congreso fueron las interpretaciones que durante el siglo XX se dieron del pensamiento viquiano. Las conferencias fueron las siguientes: Salvatore Carannate (Univ. de Trento), «*L'opera umana va all'infinito*». *Il Vico di Croce tra idealismo e storicismo*; Giuseppe Giornato (Univ. di Messina), *Karl Löwith e il posto di Vico nella filosofia della storia*; Santi di Bella (Univ. di Palermo), *Vico: un caso di "pareidolia" storiografica*; Fabiana Russo (Univ. Messina), *L'eco di Vico nel Novecento: matematica e libertà*; Maurizio Martirano (Univ. Basilicata), *Interpretazioni e nuove edizioni vichiane nel Novecento*; Francesca Rizzo (Univ. di Messina), *Il Vico di Abbagnano*; Rosella Faraone (Univ. di Messina), *Enzo Paci e l'«ingens sylvae» vichiana*; Annamaria Anselmo, *Giambattista Vico fonte filosofica di Edgar Morin*; Giuseppe Gembillo, *È lecito tradurre la Scienza nuova?*

NAPOLI 21 – 23 GENNAIO 2025
DALLA NUOVA SCIENZA
ALLA
"SCIENZA NUOVA" 1725-2025

PROGETTO DI RICERCA DI RILEVANTE INTERESSI NAZIONALE 2022 "SCIPA - SPACE OF PHILOSOPHIC HERITAGE IN ARCHIVE"

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI - UNIVERSITÀ DI NAPOLI FEDERICO II
CORSO UMBERTO I, NAPOLI

Il Dipartimento di studi umanistici (sezione di Filosofia) dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, d'intesa con la Società Filosofica Italiana, con il patrocinio dell'Ufficio Scolastico Regionale per la Campania e dell'ISTEP, promuove, nell'anno scolastico 2024-2025, la XIII edizione del Premio Biennale dedicato a Giambattista Vico. Riconoscimento del MIUR, l'iniziativa coinvolgerà 15.000 studenti d'Italia con seminari e lezioni, prevedendo anche prove di commento e di scrittura che saranno oggetto di premi. Il "Premio" rientra nei programmi accreditati per la formazione docenti SOFIA.

DATA ULTIMA DI ISCRIZIONE PER LE SCUOLE 30 NOVEMBRE 2024

21 GENNAIO 2025 AULA A1 EDIFICIO CENTRALE CORSO UMBERTO I	22 GENNAIO 2025 AULA A1 EDIFICIO CENTRALE CORSO UMBERTO I	23 GENNAIO 2025 AULA A1 EDIFICIO CENTRALE CORSO UMBERTO I
ore 15 Saluti e apertura dei lavori M. Lorito, Magnifico Rettore A. Mazzacchi, Direttore del DSU E. Mastella, Presidente SISP F. Lomonaco, Presidente Premio C. Megale, Presidente Accademia Premio	ore 10 Presidente F. Lomonaco C. Megale (Univ. Na, Federico II-ISTEP) <i>La nuova metafisica della mens</i> ore 10.30 R. Bassi (Univ. di Padova) <i>I nuovi principi di ontologia nella Su25</i>	ore 9 - 13 Per i soli Studenti PROVA SCRITTA ore 9 - 13 Per i soli Docenti Per i luoghi vichiani con la guida del dott. A. Sorrentino Coordinamento scientifico: prof. Claudia Megale e-mail: claudia.megale@unina.it
ore 16 Presidente Claudia Megale F. Lomonaco (Univ. Napoli, Federico II) <i>Fare Scienza Nuova</i> ore 16.30 I. Agostini (Univ. del Salento) <i>Vico contro Descartes</i>	DISCUSSIONE ore 15 Presidente Romana Bassi S. Stel (Univ. del Piemonte Orientale, Vercelli) <i>Dai mostri poetici al segreto della divinazione: restituire alle favole la loro luce</i>	ore 15 Per i soli docenti Centro di Formazione SOFIA 17 gennaio 2024, ore 15 (Zoom) Martina Imperato (MIM)
ore 17 M. Vanzulli (Univ. Milano Bicocca) <i>La Su25. L'opera di un illuminista?</i>	ore 15.30 F. Valgusini (Univ. Vita e Salute San Raffaele, Milano) <i>I tre secoli comunitari dell'umanità nella Su25</i> ore 16 S. de Amorim (Univ. Uchicidada, Brasile) V. Chaves dos Santos (Univ. Maringa, Brasile) <i>Cosa c'è di nuovo nella Su25</i> DISCUSSIONE	



Por otra parte, el Centro de investigaciones sobre Vico ha querido conmemorar el aniversario viquiano organizando una jornada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla. La jornada tuvo lugar el 19 de noviembre. Se abrió con una mesa redonda donde intervinieron el profesor José Manuel Sevilla, Miguel A. Pastor y Alfonso Zúnica García. El primero expuso todas las peripecias editoriales que sufrió el *opus magnum* viquiano. Fue seguido por el profesor Pastor, que habló sobre las especificidades lingüísticas de la edición de 1725 respecto a las de 1730 y 1744. La mesa redonda se cerró con la intervención de Alfonso Zúnica sobre

la *Actualidad de la metafísica de Vico trescientos años después*. A continuación el profesor Alfonso García Marqués (Univ. de Murcia) dio una conferencia titulada *Prosiguiendo a Vico: el descubrimiento de la verdadera Biblia* en la que, aplicando la crítica literaria de Vico a la Biblia. Por último, la jornada terminó con una conferencia del prof. Marco Carmello (Univ. Complutense de Madrid) titulada *En búsqueda de una nueva fundación: rupturas y continuidad en la Ciencia Nueva de 1725*.

Por último, reseñamos aquí el congreso que se tuvo en la Universidad de Nápoles Federico II entre el 15 y el 16 de diciembre titulado *Ritruovare una nuova scienza*. Coordinado por Andrea Bocchetti en colaboración con el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, el congreso acogió las siguientes ponencias: Giulia Belgioioso (Univ. de Salento), «*Ritruovare una nuova scienza: senso e prospettive di un anniversario*»; Fabrizio Lomonaco (Univ. di Napoli Federico II), *Dall'idea di Dio a Provvidenza: il salto della Scienza nuova prima*; Enrico Nuzzo (Univ. de Salerno), *Per la storia della ricezione della*



Scienza nuova el 1725. Gli esemplari corredati di dediche autografe; Riccardo Caporali (Univ. de Bologna), *Religione e politica nella prima Scienza nuova*; Roberto Evangelista (ISPF), *Principi e idee: il metodo di una scienza nuova*; Giulio Gisoni (Univ. di Napoli Federico II), «Sotto il timore di Dio e de' padri». *Su alcuni effetti psicosomatici dello spavento nella Scienza nuova del 1725*; Manuela Sanna (ISPF), *La ragione delle prove nella Scienza nuova del 1725*; Pierre Girard (Univ. de Lyon III), «Per la parte delle lingue». *Linguaggio e politica nel libro III della Scienza nuova del 1725*; Andrea Bocchetti (Univ. di Napoli Federico II), *Vico e la parola originaria: la questione della lingua nella Scienza nuova del 1725*.



con il patrocinio della Società Italiana di Storia della Filosofia

15-16 DICEMBRE 2025

«Ritruovare una nuova scienza»

Nel terzo centenario della prima edizione della *Scienza Nuova* (1725–2025)
A cura di **Andrea Bocchetti**

CONVEGNO IN DIALOGO CON IL NUMERO MONOGRAFICO DELLA RIVISTA *ALVEARIUM*

Lunedì 15 dicembre - 15.30
GIULIA BELGIOIOSO (Università del Salento)
«Ritruovare una nuova scienza»: senso e prospettive di un anniversario

FABRIZIO LOMONACO (Università degli Studi di Napoli "Federico II")
Dall'idea di Dio a Provvidenza: il salto della Scienza nuova prima

ENRICO NUZZO (Università degli Studi di Salerno)
Per la storia della ricezione della Scienza nuova del 1725
Gli esemplari corredati di dediche autografe

Martedì 16 dicembre - ore 9.00
RICCARDO CAPORALI (Università di Bologna)
Religione e politica nella prima Scienza Nuova


ROBERTO EVANGELISTA (ISPF)
Principi e idee: il metodo di una scienza nuova

GIULIO GISONI (Università degli Studi di Napoli "Federico II")
«Sotto il timore di Dio e de' padri».
Su alcuni effetti psicosomatici dello spavento nella Scienza nuova del 1725

Martedì 16 dicembre - ore 15.30
MANUELA SANNA (ISPF)
La ragione delle prove nella Scienza nuova del 1725

PIERRE GIRARD (Université Lyon III)
«Per la parte delle lingue». Linguaggio e politica nel libro III della Scienza nuova del 1725

ANDREA BOCCHETTI (Università degli Studi di Napoli "Federico II")
Vico e la parola originaria: la questione della lingua nella Scienza nuova del 1725


Palazzo Serra di Cassano
Napoli - Via Monte di Dio, 14
<https://www.iisf.it>



Facultad de Filosofía
1919 - 2023

JORNADA

Tricentenario de la *Scienza nuova* (1725)
de Giambattista Vico



[doc filus.]
Actividad PROPIA del
Programa de Doctorado en Filosofía

ACTIVIDADES FORMATIVAS PROPIAS DEL PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA
CONFERENCIAS Y MESA REDONDA

**Miércoles 19
Noviembre 2025**



**Facultad de
Filosofía US**

11.00. Mesa: *A propósito de la Scienza nuova, edición de 1725*
(Miguel A. Pastor, José M. Sevilla, Alfonso Zúñica)

12.00. Conferencia: *Prosiguiendo a Vico: el descubrimiento de la verdadera Biblia* (Alfonso García Marqués)

13.00. Conferencia: *En búsqueda de una nueva fundación: rupturas y continuidad en la Ciencia Nueva de 1725*
(Marco Carmello)

AULA DE GRADO Facultad de Filosofía - 11.00-14.00 hs.

Alfonso García Marqués es Catedrático Emérito de Metafísica (Universidad de Murcia). <https://webs.um.es/marques/>
Marco Carmello es Prof. Contratado Doctor (acreditado PTU) de Filología Italiana (Universidad Complutense de Madrid). Fecyt: <https://share.google/TIU1hQ4PL9ZXeQq4>
Miguel A. Pastor Pérez es Profesor Titular de Filosofía (Universidad de Sevilla). Dir. Adj. de *Cuadernos sobre Vico*. https://investigacion.us.es/sisus/sis_showpub.php?idpers=1936 <https://us.academia.edu/MiguelAPastorPerez>
José M. Sevilla Fernández es Catedrático de Filosofía (Universidad de Sevilla). Dir. de *Cuadernos sobre Vico*. <https://personal.us.es/sevilla/>
Alfonso Zúñica García es PAIDI Postdoctoral. Doctor en Filosofía por la Univ. de Sevilla y por la Univ. de Nápoles. Secretario del Consejo de Redacción de *Cuadernos sobre Vico*. <https://us.academia.edu/AlfonsoZunicaGarcia>

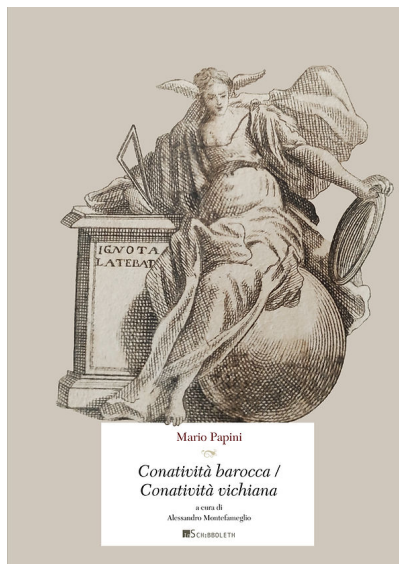


ENTRADA LIBRE HASTA COMPLETAR AFORO

Programa de Doctorado en Filosofía - Facultad de Filosofía - Universidad de Sevilla

Nuevas publicaciones sobre el pensamiento de Vico

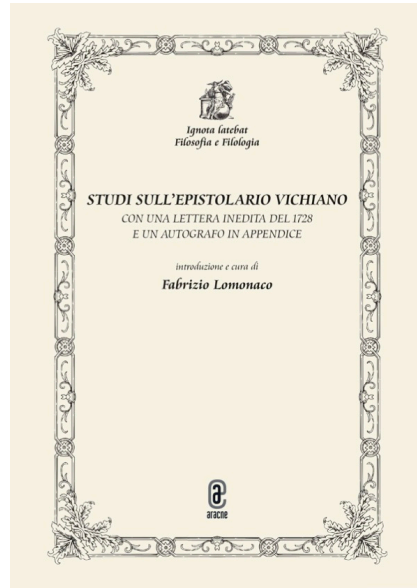
A lo largo de año también ha visto la luz numerosos libros y monografías sobre el pensamiento de Vico. De entre ellos, cabe destacar la recopilación de los estudios viquianos de Mario Papini llevada a cabo por Alessandro Montefameglio. Montefameglio ha reunido en un espléndido y amplio volumen numerosos escritos viquianos de Mario Papini, incluyendo varios textos inéditos: *Conatività barocca / Conatività vichiana*, (Inschibboleth edizioni, Roma, 2025). El libro ha sido publicado como el 16º volumen ha sido publicado en la “Colección de Filosofía contemporánea Gulliver”, dirigida por Francesco Valagussa. El aparato crítico ha sido ampliado y actualizado por el editor del volumen, ofreciendo así un ineludible libro para los estudiosos del carácter barroco del pensamiento viquiano.



Recogemos a continuación la lista de los escritos recogidos en el volumen, señalando los inéditos: *Chiave differenziata per metafisiche barocche* (inédito); *Vicenda seicentesca di minimi e di conati*; *Opzione barocca per il De antiquissima*; *Verum & factum. L'armario metafisico vichiano* (inédito); *Puntiformità del minimo. Vico vs Bruno* (inédito); *Stigmi conativi della Scienza nuova*; *La dottrina vichiana come chiave della Scienza nuova. Nuove e linee argomentative*; *Presenza/latenza del “lavoro” nella Scienza nuova* (inédito); *L'etimologico universale vichiano. Una linea interpretativa*; *Uomini di sterco e di nitro*; *Vico e la sapienza degli àuguri*; *L'Ars poetica letta da Vico* (inédito); *Ignota latebat. L'impresa negletta della Scienza nuova*; *Un grafico per la “Dipintura”*; *Strutture grafiche nella Scienza nuova* (inédito); *I luoghi di Proteo. La rotazione dei tropi in Vico e in Joyce* (inédito).

Otro interesante volumen es el editado por Fabrizio Lomonaco sobre la correspondencia de Vico: *Studi sull'Epistolario Vichiano con una lettera inedita del 1728 e un autografo in appendice*, Aracne, Roma 2025. A continuación traducimos la noticia de la editorial: «Este volumen propone ensayos

de destacados especialistas internacionales sobre las Epístolas de y dirigidas a Giambattista Vico, representativos de un compromiso científico coral, inspirado también por la iniciativa conjunta de dos jóvenes investigadores brasileños, Sertório de Amorim e Silva Neto y Vladimir Chaves dos Santos, quienes tradujeron y comentaron en lengua portuguesa una selección razonada de cartas vicianas, acompañándola de un conjunto de escritos del filósofo napolitano (desde el Prefacio a las Rimas de degli Angioli hasta el Dictamen sobre las tragedias de Gravina, desde el Discurso sobre las Academias hasta los Juicios sobre las obras de Dante y de Aronne).



Un compromiso coral que ha ofrecido asimismo una contribución innovadora en el plano documental mediante la transcripción y el comentario de una carta (hasta ahora inédita y conservada en el Museo Histórico Estatal de Moscú) dirigida a Antonio Conti y fechada el 9 de marzo de 1728, objeto de los cuidados expertos del colega ruso Mark A. Youssim, significativa expresión de colaboración científica en estos años de conflictos y de crímenes contra la humanidad».

También ha aparecido un libro sobre Vico en Brasil, en concreto sobre las *Oraciones inaugurales*: Sertorio de Amorim e Silva Neto (ed.), *O filósofo orador. Metafísica e Filosofia Civil nas*

Orações inaugurais de Giambattista Vico, EDUFU, Se trata de un volumen colectivo, Uberlândia 2024. El volumen recoge los siguientes ensayos en italiano y portugués: Marco Carmello, *L'ordine del discorso: le Orazioni inaugurali fra retorica e nuovo Pensiero*; Fabrizio Lomonaco, *Vico oratore e filosofo nell'Università degli studi di Napoli*; Vladimir Chaves dos Santos, *Virtus e Sapientia nas Orações inaugurais*; Gennaro Maria Barbuto, *Umanesimo e machiavellismo nel De nostri temporis Studiorum ratione*; Claudia Megale, *L'Orazione III: una sinossi di storia e modernità*; Sertório de Amorim e Silva Neto, *O aspecto metafísico do conhecimento de sinas Orações inaugurais*; Alfonso Zúñica García, *Gentile interprete delle Orazioni inaugurali*; Benvenuto Donati, *Prolegômenos da filosofia jurídica de Vico por meio das Orações inaugurais de 1699 a 1708*; Maria Donzelli, *A cultura de Vico no tempo das Orações inaugurais*.

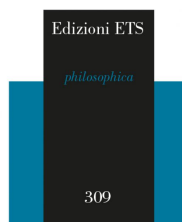
Otra publicación relevante ha sido el libro de Leonardo Lenner sobre la estética viquiana: *Visum-factum. Vedere, immaginare, fare in Vico*, ETS, Pisa 2024. A continuación recogemos traducida al español la presentación de la editorial: «Giambattista Vico nunca dedicó al tema de la imagen un tratamiento autónomo. Sin embargo, se trata de uno de los motivos principales capaces de atravesar un pensamiento extraordinariamente poliédrico, impregnando en profundidad sus originales soluciones teóricas. En efecto, la idea de que el conocimiento se funde en la construcción de imágenes está presente ya en las primeras oraciones y reaparece luego en los escritos posteriores, donde se vincula a la investigación sobre el origen de la sociedad. Pero no solo eso. Toda la obra de Vico está salpicada de referencias



Leonardo Lenner

Visum-factum

Vedere, immaginare, fare in Vico





a la pintura y de digresiones sobre el arte, además de estar marcada por la presencia de la célebre estampa alegórica situada al inicio de la *Scienza nuova*, así como por inquietantes figuras poéticas, como la selva, imagen y al mismo tiempo su negación».

Otra publicación de gran relevancia para los estudios viquianos es la edición del *Catalogo della biblioteca Brancacciana di Napoli* (Diogene Edizioni, Nápoles 2024) editado por Fabrizio Lomonaco y Claudia Megale, con la colaboración de Roberto Evangelista. El libro es un importante documento histórico sobre la vida intelectual de la Nápoles de los siglos XVII y XVIII. A A continuación recoge-

mos traducida al español la presentación de la editorial: «Resultado de la colaboración con la Biblioteca Nacional de Nápoles y financiada por el proyecto PRIN-PNRR 2022, la publicación de este Catálogo en su versión de 1750 documenta la intensa circulación de ideas y saberes en Nápoles entre los siglos XVI y XVIII. Es un documento valioso para reafirmar la dimensión europea de la ciudad, aunque atravesada por momentos de contradicción, entre degradación social y autoridad científica, conservación política y notable capacidad de propuesta cultural. En los campos de la antigüedad y la teología, de la medicina y de la historia sagrada y profana, de las ciencias naturales y de la matemática, de la política, la literatura y la crítica bíblica, de la filología y la filosofía, de la historia de la Iglesia y de los textos legales, así como de los clásicos griegos, latinos e italianos, la Biblioteca, nacida como librería familiar (de los Brancaccio), acumuló de manera selectiva un imponente patrimonio no solo librario y supo convertirse en una de las principales instituciones de la ciudad. Apoyada y promovida firmemente por la reformada Universidad

de Nápoles en los primeros años del siglo XVIII, participó en el lento pero decisivo tránsito de la época de Muratori a la generación de Genovesi, que se convirtió en mercader metafísico, atestiguando, justamente a partir del año de publicación de este *Catalogus Bibliothecae S. Angeli ad Nidum*, el controvertido pero significativo inicio del reformismo meridional».

Por otra parte, el profesor Lomonaco también ha publicado este año dos libros en los que recoge diversos ensayos suyos: *1725: Per fare Scienza nuova. Studi sull'«aspra Meditazione» di Giambattista Vico* (FrancoAngeli, Milán 2025) y *Cartesiana. Studi sul pensiero filosofico e scientifico meridionale tra Seicento e Settecento* (FrancoAngeli, Milán 2025).

La editorial presenta el primer libro, *1725: per fare Scienza nuova*, del siguiente modo: «Desde el propio título, este volumen pretende aprovechar la ocasión celebrativa del tricentenario de la primera edición de la *Ciencia nueva* como una invitación a la relectura de un clásico del pensamiento moderno en dos direcciones entrelazadas y solidarias del quehacer intelectual. La primera propone los momentos principales de la reflexión del pensador napolitano, llamando la atención sobre su posición extraordinariamente original en lo moderno y entre los modernos, así como sobre sus relaciones con Bacon y Descartes, Arnauld, Galileo y Grocio, hechas de contrastes y de asimilaciones. Una modernidad, la de Vico, que se expresa reformulando el tema de las relaciones entre método y metafísica, verum y factum, razón y certeza, para liberarse de los vínculos metafísicos tradicionales aún



presentes en el *De uno e intentar*, como se lee en el *De constantia*, una nueva ciencia de las ideas humanas, hecha de filosofía y de filología. A una segunda dimensión del quehacer responde, además, la investigación de los principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza de las naciones, con toda la carga de progreso y de crisis que cuestiones antiguas y renovadas vuelven a plantear a partir de dos complejos núcleos temáticos aquí privilegiados: el lenguaje y la Providencia. Estos contribuyen a perfilar los contenidos de una concepción que ya no es naturalista ni cosmológica ni creacionista, sino antropológica, en función de un sistema de “derecho natural de las gentes”, alejado del racionalismo abstracto del iusnaturalismo moderno».

Sobre el segundo, *Cartesiana*, dice lo siguiente: «El volumen reconstruye momentos y protagonistas de las lecturas cartesianas en Nápoles, desde Cornelio a di Capua, de Caloprese a Gravina y Vico, de Fardella a Campailla, hasta las primeras décadas del siglo XVIII con Metastasio, Doria y Spinelli. Los discursos sobre el método, las meditaciones de metafísica y los análisis sobre el hombre consolidan la fortuna crítica de “Renato Delle Carte” con intervenciones originales e innovadoras que abordan el dualismo alma-cuerpo, las imágenes de la mens y la fantasía, así como las pasiones del amor y de la maravilla, entre poesía, filosofía y vida civil».

Por último, señalamos el poderoso volumen sobre la traducción de Francisco J. Navarro Gómez, traductor al español de toda la obra latina de Vico:



Francisco J. Navarro Gómez

Más que palabras
*Naturaleza y límites
de la traducción*



Más que palabras. Naturaleza y límites de la traducción, Eds. Polifemo, Madrid, 2025. A continuación, recogemos la presentación de la editorial: « A lo largo de este trabajo, y bajo el título de *Más que palabras. Naturaleza y límites de la traducción*, se despliegan el análisis y la reflexión sobre factores tales como la relevancia y significación de la hermenéutica, o cómo en ella incide e incluso la determina el contexto (histórico, literario, sociológico, filosófico...), o la cosmovisión que de él venga a derivarse; cómo, lejos del único valor exclusivista del sentido, se hace preciso asimismo recoger la lengua, el estilo (literalidad y liter-

riedad originales), las connotaciones... La traducción, las traducciones, son mucho más que palabras (según reza el título del presente estudio), más que un mero hecho de lengua, como desde hace siglos atestiguan los traductores, que han venido afrontando empíricamente el problema. Desde la traducción podemos, si no ya conocer con exactitud, al menos penetrar otros mundos hasta lograr vislumbrarlos, siempre que no nos contentemos con arrastrarlos doméstica y etnocéntricamente hacia el nuestro. Así lo denotan y atestiguan epígrafes tales como los focalizados en la traducibilidad, la desambiguación, la intertextualidad y la apropiación cultural, las disparidades en la cosmovisión, el *momentum* de la traducción, pensar en la lengua extraña, del autor al lector o viceversa, trasvasar la lengua y ¿mantener la cultura?, una letra constante y un sentido mudable, trascendental importancia de “la diferencia” y un muy largo etcétera. Con todos estos planteamientos a la vista, el Autor pretende patentizar que tal vez lo más difícil de aproximar en una traducción no sea tanto la lengua, que también, sino los trasfondos sociales, culturales,

antropológicos y etnográficos en definitiva, que con ella se revelan y que hacen preciso no ya el traer un autor a nuestro mundo y cultura y moldear en ellos la obra, sino intentar amoldarnos a aquella, a aquel universo en que se forjó el original, mediante el acontecimiento que significa, al trasladar el sentido de unas palabras a otras, la traslación de ideas y cosas. Se trata de concebir la *palabra en el Otro*; una adecuación a lo casi indeterminado, *límite* mismo de la traducción. Como escribe el Autor, «‘traducir’ es ya trasladar, adecuar, transportar, trasvasar desde lo que era uno a lo que necesariamente acaba en otro u otros, una operación en la que ineludiblemente existe mudanza y transformación». La traducción nos permite saltar el abismo entre culturas, muchas veces desconocidas entre sí, y nos salvaguarda del silencio de la incomprensión en una babel de lenguas. Dígase, siguiendo la estela de la sentencia de Steiner —citada en el interior—: “Cada lengua es un mundo. Sin traducción, habitaríamos en comunidades al borde del silencio”».

COLABORADORES

SUMARIOS ANTERIORES

DIRECTRIZ Y NORMATIVA DE LA
REVISTA

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO 39 (2025)

COLABORADORES

MARCO CARMELLO – Contratado doctor de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

PAOLO COLONNELLO – Catedrático emérito de Filosofía en la Universidad de Calabria.

ALFONSO GARCÍA MARQUÉS – Catedrático emérito de Filosofía en la Universidad de Murcia.

LEONARDO LENNER – Profesor de Filosofía en la Universidad en Roma Tre.

FABRIZIO LOMONACO – Catedrático de Filosofía en la Universidad de Nápoles Federico II.

ALESSANDRO MONTEFAMEGLIO – Profesor de Filosofía en la Universidad Libre de Bolzano.

FRANCISCO J. NAVARRO GÓMEZ – Catedrático de Instituto de Latín.

ENRICO NUZZO – Catedrático emérito de Filosofía en la Universidad de Salerno.

JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ – Catedrático de Filosofía en la Universidad de Sevilla.

JÜRGEN TRABANT – Catedrático emérito de Filosofía en la Universidad Libre de Berlín.

FRANCESCO VALAGUSSA – Catedrático de Filosofía en la Universidad Vita-Salute San Raffaele.

MARCO VANZULLI – Profesor de Filosofía en la Universidad Bicocca de Milán.

ALFONSO ZÚNICA GARCÍA – Contratado postdoctoral en la Universidad de Sevilla.

COLABORADORES TRADUCTORES: MANUEL BARRIOS CASARES; MARCO CARMELLO; MIGUEL A. PASTOR PÉREZ; MARÍA JOSÉ REBOLLO ESPINOSA; MARÍA RODRÍGUEZ LORCA; JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE; MARTA GONZÁLEZ ORTEGÓN.

COLABORACIÓN ECONÓMICA A LA EDICIÓN E IMPRESIÓN DE ESTE NÚMERO 39 (2025): Departamento de Metafísica y corrientes actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política de la Universidad de Sevilla.



DIRECTRIZ DE CUADERNOS SOBRE VICO
y
NORMATIVA QUE REGULA LAS PROPUESTAS DE COLABORACIÓN

«Como los hombres, las instituciones, grandes o pequeñas, o mínimas, no existen por lo que dicen querer hacer, sino por aquello que hacen: por sus acciones reales, y no por sus verbosas declaraciones, serán juzgadas. Cuenta solo aquello que hacen, y como lo hacen» (Pietro Piovani).

«Obran las cosas [...] antes que hablar de ellas, puesto que las realizan» (G. Vico).

DIRECTRIZ DE CUADERNOS SOBRE VICO

«Cuadernos sobre Vico» se presenta como una publicación periódica de estudios cuyo eje se sitúa en el pensamiento de Giambattista Vico. Desde esta raíz originaria mantiene un perfil interdisciplinar, dirigido a conjuntar estudios y colaboraciones desde los más diversos ámbitos científicos y filosóficos que se presten, apuntando entre sus objetivos centrales la indagación histórica, el estudio crítico y la investigación temática, pero también la difusión e información de ideas. Presta especial interés a los temas que esclarezcan aspectos –problemáticos, historiográficos y temáticos viquianos– en relación a la cultura española e iberoamericana.

En la misma medida, la publicación se abre a todos aquellos estudios que, aún no siendo expresamente sobre Vico, de algún modo hagan aportaciones para la comprensión de las ideas viquianas, de la obra de Vico, del contexto histórico, y de elementos de discusión y cuestiones filosóficas o problemáticas; y especialmente aquellos destinados a profundizar en la tradición filosófica italiana y los que alumbren conexiones con nuestra cultura hispana.

Desde la apertura a problemáticas diversas pero, a su vez, desde la dimensión integracionista viquiana, «Cuadernos sobre Vico» potenciará la publicación de estudios e investigaciones de calidad en el ámbito hispano para que puedan integrarse con los propios producidos en el ámbito italiano y los desarrollados en el entorno anglo-americano, contribuyendo al progreso de los estudios viquianos; ajeno a cualquier espíritu de bandería, con un ánimo práctico de colaboración y contribución.

«Cuadernos sobre Vico» se fija los siguientes objetivos principalmente:

a) Promover por medio de publicaciones el estudio del pensamiento y de la obra de Giambattista Vico (1668- 1744).

b) Potenciar el estudio de la influencia y desarrollo del pensamiento viquiano y de la obra de Vico en relación al pensamiento hispánico (español y americano).

c) Indagar y esclarecer el tratamiento y relevancia de sus ideas en el ámbito de la cultura hispánica, desde una perspectiva interdisciplinar; es decir, no estrictamente filosófica, sino también desde perfiles elaborados en los campos de la historia, el derecho, la antropología, la literatura, la estética, la filología, la pedagogía, etc... Dar luz así a estudios históricos, temáticos y problemáticos realizados desde cualquier área de conocimiento, dentro del entramado de las ciencias filosóficas y las históricas, e interdisciplinariamente de las ciencias humanas contemporáneas.

d) Estudios que desde cualquier contexto problemático contribuyan al esclarecimiento de cuestiones relacionadas con el entorno cultural, histórico y filosófico viquiano, desarrollando las categorías historiográficas de previquismo y posviquismo. Por ejemplo, profundizar en el estudio del humanismo español y en las relaciones entre la tradición humanista italiana y la española.

e) Estudiar la influencia y relevancia del pensamiento viquiano en la historia contemporánea de las ideas, siempre con especial atención a la investigación hispánica.

f) Traducir textos viquianos, o relevantes conforme a lo propuesto en los anteriores apartados (conformando la «Biblioteca»); y realizar estudios bibliográficos.

«Cuadernos sobre Vico» no impone ninguna tendencia hermenéutica ni mantiene apoyo a corriente filosófica alguna; menos aún refugia a ideología política concreta o viene animada por credo religioso; llanamente profesa un ideal de libertad de pensamiento, respeto de opinión, pluralidad de ideas, rigor de investigación y calidad de expresión, atendiendo al enriquecimiento intelectual de los estudios viquianos y en extensión de los filosóficos y los históricos.

Solo la investigación nos obliga. Como se lee en el Proemio del De Antiquissima: «nosotros, en cambio, que no pertenecemos a ninguna secta, hemos de indagar».

(Extracto de la «Presentación», *Cuadernos sobre Vico*, 1991)

NORMATIVA QUE REGULA LAS PROPUESTAS DE COLABORACIÓN EN CUADERNOS SOBRE VICO

Normas para la presentación y aceptación de originales:

1) Los trabajos propuestos deberán estar escritos en español, **acompañando siempre un breve resumen (abstract) de unas diez líneas** –máximo– en español y también en inglés (en su defecto **el resumen se realizará al menos en español**, figurando al principio del artículo); y habrán de considerar para su realización lo expresado en las Normas. Los originales presentados serán sometidos a la valoración de un informe científico-técnico (apdo. 4).

Prevía invitación, podrán enviarse también originales escritos en inglés, italiano, francés, portugués o alemán. En caso de ser aceptados para publicación quedará a cargo de los editores su traducción. Así cuenta también para el caso referido en la Norma 3. Estos trabajos deberán contener también un breve resumen (abstract).

2) Los trabajos deberán estar relacionados con la temática de *Cuadernos sobre Vico* y sus secciones, indicadas a continuación. Secciones:

a) *Estudios sobre Vico y la cultura hispánica*: estudios (historiográficos, críticos, temáticos, comparativos, etc.) sobre Vico (pensamiento, obras, relaciones, repercusiones, etc.) y elementos (pensadores, aspectos historiográficos, tratamientos, temas, etc.) de la cultura hispana (española y americana).

b) *Estudios viquianos*: colaboraciones en un marco general de tratamiento sobre Vico, sobre temática viquiana o sobre cuestiones y temas que directa o indirectamente ayuden a comprender tanto el pensamiento viquiano en concreto como cuestiones o momentos de la filosofía italiana en general.

c) *Estudios generales de ámbito viquiano*: estudios que, aunque sin tratar expresamente de Vico o su pensamiento, contribuyan desde cualquier contexto problemático al esclarecimiento de cuestiones relacionadas con el entorno cultural, histórico y filosófico.

d) *Estudios bibliográficos, comunicaciones y reseñas*: estudios críticos y bibliográficos; bibliografías razonadas y elencos bibliográficos; recensiones de libros y artículos publicados sobre Vico; breves reseñas o informaciones de libros y artículos recientes (cinco últimos años) sobre Vico; estudios bibliográficos y reseñas de obras en relación con los temas de los apartados b) y c); señalización de la bibliografía viquiana en español; señalización de bibliografía actual sobre Vico.

e) *Biblioteca*: traducciones críticas en castellano de textos viquianos (con preferencia de aquellos textos clásicos que no estén aún traducidos al español) o de textos clásicos sobre Vico (estudios clásicos inéditos en español).

f) Información general de interés en relación con los estudios viquianos.

3) Los trabajos propuestos **habrán de ser originales inéditos, por lo que no se aceptarán trabajos publicados anteriormente o en curso de publicación**. No regirá esta norma en el caso de trabajos solicitados expresamente por la Dirección de *Cuadernos sobre Vico* que, atendiendo al carácter relevante e interés científico de estos, se estime oportuno publicar previa autorización, o de los referidos en anterior apdo. 2.c. Tampoco regirá esta norma para las propuestas de colaboraciones que realicen los componentes de la Dirección, Redacción y Consejo Consultivo, o que vengan avaladas por estos, especialmente en lo que se refiere a trabajos publicados anteriormente en otro idioma pero que aparezcan por primera vez en español (estas propuestas podrían ser consideradas ya aprobadas en cuanto a informe científico-técnico). Cada volumen podrá incluir un máximo de dos trabajos de este tipo (es decir, traducción de trabajos ya publicados en otro idioma pero inéditos en español) salvo en casos excepcionales de homenaje o número especial.

4) Los trabajos serán enviados a través de la plataforma OJS de la Revista. Aquellos que sean admitidos provisionalmente por los editores habrán de ser sometidos a una **evaluación por ‘pares ciegos’** y/o un **informe cualificado** de miembros del Consejo Consultivo antes de la definitiva aceptación o no para su publicación. Una vez finalmente aceptado el trabajo, la Dirección se lo comunicará a su autor indicándole el Número previsible en que habrá de ser publicado, así como cualquier variación o cambio que pudiera ocurrir posteriormente.

5) Los trabajos publicados son propiedad intelectual de sus autores, que podrán disponer de ellos para posteriores publicaciones en otros idiomas, siempre haciendo constar el lugar de edición original (título original, *Cuadernos sobre Vico*, volumen, año, páginas, y nombre del traductor si lo hubiere). Igualmente, amparados por la ley, son propiedad de los traductores las traducciones publicadas en esta revista. **Las traducciones realizadas para la revista no podrán ser objeto de otra publicación sin los correspondientes permisos del editor de Cuadernos sobre Vico y del traductor**. Por ello, en el caso de que el trabajo hubiera sido traducido para *Cuadernos sobre Vico* y posteriormente hubiese intención de publicar de nuevo la traducción, deberá requerirse además de la previa y preceptiva autorización de la revista la correspondiente autorización del traductor del texto (ambas pueden ser solicitadas a la Dirección de la revista).

6) Los editores de *Cuadernos sobre Vico* podrán realizar reediciones de los trabajos y traducciones publicados en la revista, bien para la reedición de números agotados de esta o bien para su recopilación en volúmenes extraordinarios. **El autor, al proponer y/o aceptar la publicación de su trabajo, autoriza sin ánimo de lucro a la Revista –igualmente sin ánimo de lucro– para la edición impresa en papel y también para la edición digital (o digitalizada de la edición en papel) en la/s página/s Web de la revista.** La edición digital de los contenidos en la edición electrónica **se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución “Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional”**, condición que los autores y traductores aceptan para sus trabajos cuando son presentados y aceptados.

7) Las tesis sostenidas en los escritos publicados reflejarán, obviamente, solo el pensamiento de cada autor; no comprometiéndose con ello a los demás autores ni al propio nombre de la Publicación. **La Dirección, en representación de la Publicación, no apoyará ninguna opinión expuesta; ni mantendrá correspondencia al respecto.** No obstante, en caso de petición de réplica por parte de algún autor cuya obra o tesis haya sido objeto de análisis o crítica publicada en la revista, la Dirección se compromete a publicar la «réplica», dando derecho también a una breve respuesta si la hubiere.

8) El autor recibirá gratuitamente un ejemplar del **volumen impreso en papel**. No se incluyen separatas de los artículos, pues pueden imprimirse copias de la edición digitalizada y publicada en la Web.

9) Los *colaboradores* enviarán junto con sus trabajos, o estar dispuestos para ello si el trabajo propuesto es aceptado y se le solicita a su autor, un curriculum abreviado haciendo constar titulaciones académicas, líneas de investigación y docencia, cargos, y publicaciones más relevantes (especialmente las más cercanas a la temática de *Cuadernos sobre Vico* o al tema objeto de publicación). Se hará constar aparte necesariamente el nombre del Centro (si lo hubiere), la dirección actual, el número telefónico y dirección de e-mail.

10) Para todo lo concerniente a la *actividad redaccional*, se recomienda dirigir la correspondencia a: Prof. Jose M. Sevilla, *Cuadernos sobre Vico*, Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política. Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, c/ Camilo José Cela s/n, 41018-Sevilla (ESPAÑA). [Email: sevilla@us.es y mpastor@us.es]

11) De cada trabajo se remitirá a la Redacción **original impreso en papel (o en PDF) y una copia en soporte informático en Word en un disco o como archivo adjunto por correo electrónico**, y corregido por el autor como primera prueba, listo para corregir en compaginadas por los editores. Por tanto: papel/PDF + archivo texto Word.

12) Los manuscritos enviados para su lectura **no serán devueltos**. No se mantendrá necesariamente correspondencia con los autores de originales no solicitados previamente por la Dirección. Sin embargo, estos recibirán un acuse de recibo que les asegure la recepción de sus trabajos y su aceptación o denegación.

La disposición para publicar en la revista supone la aceptación de estas Normas, las cuales se hacen públicas actualizadas en cada uno de los volúmenes de *Cuadernos sobre Vico*.

Normas para la realización y composición de los originales:

A) Para la **extensión**, en el caso de los artículos y estudios bibliográficos, se recomienda un máximo entre 25-30 folios a doble espacio y por una cara, en cuerpo de letra 12 (y cuerpo 10 para las Notas). Para los estudios bibliográficos la extensión recomendada es entre 10-12 folios, y para las recensiones no se sobrepasarán los 5 folios en idénticas condiciones. Las esquelas bibliográficas informativas no sobrepasarán un folio a doble espacio y cuerpo 12. La extensión, no obstante, no deberá ir en detrimento de la calidad del trabajo, por lo que se considerará siempre positivamente la viabilidad –en función de criterios de calidad, interés y espacio disponible– de publicar aquellos trabajos que excedan esta extensión; con el mismo criterio, que, a la inversa, un trabajo de extensión considerada menor (v.g. un artículo de 10 folios o una recensión de 2 folios) no implicará nunca discriminación en su publicación por tales motivos.

B) Normas de estilo: las **referencias bibliográficas** se redactarán del siguiente modo y orden de citación:

– Para citar libros: Nombre o inicial del autor y Apellido/s [en versalitas], Título del libro subrayado o cursiva, lugar de edición, Editorial, año de la edición, número de la edición [opcional], página o páginas citadas [abreviadamente «p.» y «pp.»].

– Para citar artículos de revistas o de obras colectivas: Nombre o inicial del autor y Apellido/s [en versalitas], «Título del artículo entre comillas», *Nombre de la Revista* u obra colectiva subrayado o cursiva, número del volumen, año [si se pone entre paréntesis suprimir la coma precedente], lugar de edición [opcional en caso de Revistas], números primero y último de las páginas del artículo, números de las páginas citadas [abreviadamente «p.» y «pp.»].

– Para elencos bibliográficos o repertorios breves, así como para bibliografías sumarias se citará de igual modo.

C) Para citar y destacar en el texto:

– Los textos citados, independientemente del idioma en que figuren, se entrecomillarán «al comienzo y al final del texto» con comillas tipográficas (« »). Citaciones dentro de las citas irán entre comillas inglesas (“ ”). Las citas que contengan un texto largo (más de tres líneas) habrán de ir sangradas dejando una línea en blanco antes y otra después de la cita. No habrá de ser así cuando el texto largo venga citado como Nota o dentro de ella.

– Se usarán comillas inglesas para términos inusuales, transnificados o con intencionalidad especial. El tipo de letra cursiva se usará tanto en la indicación de títulos de publicaciones, como también para destacar palabras o partes del texto; igualmente, se usará cursiva para las expresiones latinas y los vocablos extranjeros, las voces intencionadamente mal escritas, las fórmulas y expresiones matemáticas y los sobrenombres. No se habrá de usar el tipo **negrilla** salvo para los títulos de párrafos y apartados o para destacar los números de llamadas a las citas dentro del texto (número sin paréntesis). Se recomienda que los términos en griego se presenten transcritos.

– Para llamadas a notas aclaratorias que sean de aspectos formales del trabajo y vayan excepcionalmente a pie de página, se usará un símbolo convencional (por ejemplo: *).

– Las abreviaturas no convencionales o infrecuentes habrán de figurar al menos una vez indicando la expresión completa.

* * *



Los artículos solicitados por invitación serán examinados por un Comité de Lectura de miembros del Consejo Directivo y del Consejo Consultivo de *Cuadernos sobre Vico*.

Los artículos enviados a la Revista por los Autores como propuesta de publicación se remitirán a través de la plataforma de OJS de la Revista y serán sometidos a un procedimiento de «peer review». La Dirección de la Revista comunicará a los Autores el resultado de la valoración. En cualquier caso, la Revista no mantendrá correspondencia por motivos de la decisión de publicar o no un trabajo.

* * *

PÁGINA WEB DEL CIV: <http://institucional.us.es/civico/>

PÁGINA WEB DE LA REVISTA (edición digitalizada en PDF):
<https://revistascientificas.us.es/index.php/Vico/>

ISSN 1130-7498 ISSN-e 2697-0732

De este número D.O.I.: <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2025.i39>



Evolutivo histórico

SUMARIOS DE CUADERNOS SOBRE VICO

CUADERNOS SOBRE VICO, 1 (1991). 202 págs. ISSN 1130-7498.

Presentación. I. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPANA *Presentación* [pp. 7-8]. Jose M. Sevilla: *La presencia de Giambattista Vico en la cultura española. (I. Reseña sobre su tratamiento y estudio en los siglos XVIII y XIX)* [pp. 11-42]. Miguel A. Pastor Pérez: *Arteaga y Vico. Génesis del Arte total: la Opera* [pp. 43-54]. José Villalobos: *El hacha niveladora: Donoso Cortés y Vico* [pp. 55-67]. M^a Isabel Ramírez Luque: *La reivindicación de la «Sabiduría Poética» en G. Vico y A. Machado. De los universales fantásticos a los universales del sentimiento* [pp. 69-80]. José Antonio Marín: *La recepción de Vico en Ortega* [pp. 81-96]. Jose M. Sevilla: *La presencia de Giambattista Vico en la cultura española. (II. Notas sobre su tratamiento y estudio durante el siglo XX hasta la década de los '70)* [pp. 97-132]. **II. ESTUDIOS VIQUIANOS** José M. Bermudo: *Vico y Hobbes: el «verumfactum»* [pp. 135-153]. Rais Busom: *Ciencia Nueva y escritura. Nota sobre una nota de Derrida en torno a Vico* [pp. 155-164]. Amparo Zacarès Pamblanco: *Vico y la poética de la modernidad* [pp. 165-176]. **III. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS** *Bibliografía viquiana en español* (por Jose M. Sevilla) [pp. 179-196]. Colaboradores de este número [pp. 197-198]. Normativa que regula las propuestas de colaboración [pp. 199-202].

CUADERNOS SOBRE VICO, 2 (1992). 268 págs. ISSN 1130-7498.

Nota necrológica. Ernesto Grassi [pp. 3-5]. **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Gustavo Costa: *«Sali nitri» de Vico y los orígenes de la civilización pagana: la dimensión alquímica de la «Ciencia Nueva»* [pp. 11-19]. Ernesto Grassi: *La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger* [pp. 21-34]. José Antonio Marín: *Ilustración y Romanticismo en la «Scienza Nuova»: la racionalidad del mito y el mito de la racionalidad* [pp. 35-50]. Gemma Muñoz-Alonso López: *La crítica de Vico a Descartes* [pp. 51-63]. **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPANA** José M. Bermudo: *La «fortuna» de Vico en España* [pp. 67-73]. Emilio Hidalgo-Serna: *Vives, Calderón y Vico. Lenguaje metafórico y filosofar ingenioso* [pp. 75-88]. Jose M. Sevilla: *Vico en la cultura española: estudio y tratamiento en la década de los ochenta* [pp. 77-170 – Bibliografía: 164-170 –]. **III. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y COMUNICACIONES** *Veinte años de actividad del Centro di Studi Vichiani de Nápoles* (por Fulvio Tessitore) [pp. 175-181]. *El Institute for Vico Studies de Nueva York* (Boletín Inf. del Institute) [185-189]. *Nota sobre Vico en Valencia*. (por Josep Martínez Bisbal) [p. 191]. *** *Vico o la metafísica como método de fundamentación de la naturaleza humana* (por Miguel A. Pastor) [pp. 193-206]. *Consolidación mediante la historia. Cuatro «visiones» de la historia universal* (por Jose M. Sevilla) [pp. 207-212]. *Verdad acritica y verdad critica: viquianismo diádico*. (por Jose M. Sevilla) [pp. 213-218]. *Giner de los Ríos, pensador liberalista* (por José Villalobos) [pp. 231-238]. *Ciencia, fe y praxis: los orígenes del mundo moderno* (por Miguel A. Pastor) [pp. 239-250]. *** *G. Vico: Oración I* (1699) (trad. del latín por M. Rodríguez) [pp. 253-259]. Colaboradores [pp. 261-264]. Directriz de Cuadernos sobre Vico y Normativa que regula las propuestas de colaboración [pp. 265-268].

CUADERNOS SOBRE VICO, 3 (1993). 248 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Gustavo Costa: *En busca de la lógica viquiana* [pp. 7-52]. Alberto Damiani: *Teoría y praxis en «De nostri temporis studiorum ratione»* [pp. 53-66]. Jose M. Sevilla: *Universales poéticos, fantasía y racionalidad* [pp. 67-113]. Giorgio Tagliacozzo: *Giambattista Vico: Olvido y resurrección* [pp. 115-130]. Jorge Uscatescu: *Actualidad y perennidad de Vico* [pp. 131-140]. **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPANA** Celina A. Lértora Mendoza: *Vico y Sarmiento: un caso para el tema de las influencias* [pp. 143-155]. José I. Szabón: *De Angelis difusor de Vico: examen de un paradigma indiciario* [pp. 157-186]. **III. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y COMUNICACIONES** *¿Un Vico atlántico de condición postmoderna?* (por J. Antonio Marín) [pp. 189-194]. Pietro Piovani: *Introducción al pensamiento de Vico* (por Fulvio Tessitore) [pp. 195-196]. Ernesto Grassi: *Vico and Humanism: Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric* (por Donald P. Verene) [pp. 197-198]. *Añadido a la «Bibliografía Viquiana en español»* (por Jose M. Sevilla) [pp. 199-205]. **IV. BIBLIOTECA** G. Vico: *Oración II pronunciada el 18 de octubre de 1700* (trad. del latín por Francisco Navarro Gómez) [pp. 211-218]. Colaboradores [pp. 221-222]. Normativa que regula las propuestas de colaboración. Recepción de libros y revistas [pp. 223-226]. Información [p. 227]. Recepción de libros y revistas [pp. 229-235].

CUADERNOS SOBRE VICO, 4 (1994). 244 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS José M. Bermudo: *Vico '1994* [pp. 9-26]. Enrique Bocado Crespo: *Las dificultades de la noción de acción* [pp. 27-38]. Stephan Otto: *Semiótica y metafísica. El subtexto trascendental de los textos sónicos de Vico* [pp. 39-51]. Jose M. Sevilla: *En torno al postcursorismo viquiano de la modernidad problemática* [pp. 53-72]. **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPANA** Giuseppe Cacciari: *Observaciones al margen a la investigación viquiana en España* [pp. 75-81]. José Faur: *La teoría del conocimiento de Francisco Sánchez y el verumfactum de Vico* [pp. 83-99]. **III. ESTUDIOS GENERALES** Eduardo Bello: *Libertad soñada y libertad concreta en la época ilustrada* [pp. 103-122]. Miguel A. Granada: *¿Qué es el Renacimiento? Algunas consideraciones sobre el concepto y el período* [pp. 123-148]. María Isabel Romero Tabares: *El pensamiento erasmista. Su aportación a la cultura y sociedad españolas del siglo XVI* [pp. 149-166]. **IV. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y COMUNICACIONES** *El Arbor Scientiae y la vigencia de la filosofía viquiana* (por Alberto M. Damiani) [pp. 169-171]. *Vico en Italia y en USA* (por Jose M. Sevilla) [pp. 173-184]. **IV. BIBLIOTECA** G. Vico: *Oración III pronunciada el 18 de octubre de 1701* (trad. del latín por Francisco Navarro Gómez) [pp. 191-198]. G. Vico: *Oración IV pronunciada el 18 de octubre de 1704* (trad. del latín por Francisco Navarro Gómez) [pp. 201-208]. G. Vico: *Sentimientos de un desesperado* (1692) (trad. del italiano por Dolores Ocaña y Atilio Manzi) [pp. 209-213]. Colaboradores [pp. 215-216]. Normativa que regula las propuestas de colaboración [pp. 217-220]. Información [p. 221]. Recepción de libros y revistas [pp. 223-232].

CUADERNOS SOBRE VICO, 5/6 (1995-96). 493 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Andrea Battistini: *Un poeta «doctísimo de las antigüedades heroicas». El rol de Virgilio en el pensamiento de G.B. Vico* [pp. 11-25]. Francesco Botturi: *El tiempo histórico en Giambattista Vico* [pp. 27-49]. Alberto M. Damiani: *Hermenéutica y metafísica en la «Scienza Nuova»* [pp. 51-65]. Fernando H. Llano Alonso: *Guido Fassò: Estudios en torno a Giambattista Vico* [pp. 67-82]. José A. Marin: *Nihilismo y metáfora. La fábula imaginera en Vico y Nietzsche* [pp. 83-104]. Pier Paolo Ottonello: *Rosmini y Vico: la «filosofía italiana»* [pp. 105-113]. Pier Paolo Ottonello: *Vico en Sciacca* [pp. 115-121]. Antonio-Enrique Pérez Luño: *Giambattista Vico y el actual debate sobre la argumentación jurídica* [pp. 123-137]. Leon Pompa: *La función del legislador en Giambattista Vico* [pp. 139-153]. Donald Phillip Verene: *Comentario a la «Repreñión de la metafísica de Renato Descartes, Benito Espinosa y Juan Locke»*. *Un añadido a la «Ciencia Nueva»* [pp. 155-167]. Vincenzo Vitiello: *Vico: entre historia y naturaleza* [pp. 169-200]. Amparo Zacarés: *El universo de la precisión: Galileo vs. Vico. Del confuso conocimiento de la representación al transmundo antivital de la ciencia* [pp. 201-213]. **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Jose M. Sevilla: *Nuevos aportes (históricos y filosóficos) para la fortuna de Vico en el siglo XIX español* [pp. 217-236]. **III. ESTUDIOS GENERALES** José Villalobos: *«Mathesis Universalis» cartesiana* [pp. 239-250]. **IV. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y COMUNICACIONES** A propósito de «Giusnaturalismo ed etica moderna»: *Notas sobre Grocio y Vico en la «Orazione Inaugurale V»* (por Fabrizio Lomonaco) [pp. 253-260]. *La Via Vico como pretexto en I. Berlin: contracorriente, antimonismo y pluralismo* (por José M. Sevilla) [pp. 261-282]. *¿Vico político antimoderno?* (por Franco Ratto) [pp. 283-292]. *El recurso a la providencia* (por Enrique Bocardo) [pp. 293-312]. *La providencia y la ubicación de Vico en la historia del pensamiento* (por Enrico Pascucci) [pp. 313-321]. *** *La insoportable liviandad del ser (político)* (por Miguel A. Pastor) [pp. 325-337]. *Botero y la «Razón de Estado»* (por Antonio Sánchez) [pp. 339-343]. *Maquiavelo y la episteme política* (por José M. Sevilla) [pp. 345-350]. *Grocio por derecho* (por Miguel A. Pastor) [pp. 351-355]. *Vico en Italia y en Alemania* (por J.M. Sevilla) [pp. 357-366]. *Igualdad no es fraternidad* (por M.A. Pastor) [pp. 367-373]. *Un maestro de lectura viquiana* (por J. Marin) [pp. 375-376]. *La Conmemoración de Vico en Nápoles* (por Giorgio Pinton) [pp. 379-381]. *Una Conferencia Internacional sobre Vico 250 años después de la publicación de la Ciencia Nueva de 1744* (por Giorgio Pinton) [p. 385]. *«Vico en su tiempo y en el nuestro». El congreso napolitano de diciembre de 1994* (por F. Ratto) [pp. 387-405]. *Aún una celebración viquiana más: Merano 8-9 de mayo de 1995* (por F. Ratto) [pp. 407-408]. **RESEÑAS** [pp. 409-418]: *La edición de las Institutiones Oratoriae y un encuentro de debate en torno a ella* (J.M.S.); *Una edición catalana de la primera «Scienza Nuova»* (J.M.S. & M.A.P.P.); *El proceso filológico previo a la edición de la «Coniuratio»* (J.M.S.); *Heroes gentium* (M.A.P.P.); *Iconografía viquiana* (J.M.S.); *Sobre una reciente bibliografía en inglés* (J.M.S.); *La edición en inglés de las Oraciones Inaugurales* (M.J.R.E.); *Europa recurre en América* (J.A.M.). *Nuevo añadido a la Bibliografía viquiana en español* (por Jose M. Sevilla) [pp. 419-422]. **V. BIBLIOTECA G. Vico: Oración V pronunciada el 18 de octubre de 1705** (trad. del latín por Francisco Navarro Gómez) [pp. 429-435]. **G. Vico: Oración VI pronunciada el 18 de octubre de 1707** (Trad. del latín por Francisco Navarro Gómez) [pp. 439-446]. **G. Vico: Repreñión de la metafísica de Renato Descartes, de Benito Espinosa y de Juan Locke** (trad. del italiano por José A. Marin) [pp. 449-450]. **G. Vico: Práctica de la Ciencia Nueva** (trad. del italiano y notas por Jose M. Sevilla) [pp. 451-455]. **Manuel Durán y Bas: La teoría del derecho en la ciencia nueva de Vico** (1861) (edición del texto a cargo de Jose M. Sevilla & Miguel A. Pastor) [pp. 459-470]. **Ceferino González y Díaz de Tuñón: La filosofía de la historia, cap. II** (1873) (edición del texto a cargo de Jose M. Sevilla & Miguel A. Pastor) [pp. 471-475]. **Ceferino González y Díaz de Tuñón: Vico** [Historia de la Filosofía, III, & 84] (1886) (edición del texto a cargo de Jose M. Sevilla & Miguel A. Pastor) [pp. 479-481]. **Colaboradores** [pp. 483-484]. **Normativa que regula las propuestas de colaboración** [485-487]. **Información: Jorge Uscatescu** (†) [p.489]. **Información** [pp. 490-493]. **Sumarios de números anteriores** [pp. 494-498].

CUADERNOS SOBRE VICO, 7-8 (1997). 495 págs. ISSN 1130-7498.

[Volumen In Memoriam Giorgio Tagliacozzo.] Giorgio A. Pinton: *Giorgio Tagliacozzo [8 de agosto de 1909 - 21 de noviembre de 1996]. (Una memoria)* [pp. 11-20]. **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Nicola Badaloni: *Una polémica entre historiadores de la filosofía* [pp. 23-47]. Pablo Badillo O'Farrell: *«Scienza Nuova» y «The New Science of Politics». Proyección del pensamiento viquiano en la obra de Eric Voegelin* [pp. 49-58]. Paolo Fabiani: *La persuasión desde la «Institutiones Oratoriae» a la «Scienza Nuova»* [pp. 59-73]. José Antonio Marin: *Nada existe donde faltan las palabras: la «quidditas» retórica de Vico y la metafísica de la evidencia* [pp. 75-99]. Giuseppe Patella: *Giambattista Vico, la Universidad y el saber: el modelo retórico* [pp. 101-113]. Giorgio Pinton: *La Nápoles de Vico* [pp. 115- 139]. Leon Pompa: *Hermenéutica metafísica y metafísica hermenéutica* [pp. 141-166]. Franco Ratto: *La «Scienza Nuova» (1725) en Nápoles: testimonios e interpretaciones* [pp. 167-179]. María J. Rebollo Espinosa: *El educador viquiano* [pp. 181-190]. Olivier Remaud: *Vico lector de Espinosa* [pp. 191-206]. Giorgio Tagliacozzo: *La unidad del conocimiento: desde la «especulación» a la «ciencia»*. (Introducción a la «Dendrogno-seología») [pp. 207-236] – Presentación, por J.M. Sevilla [pp. 209-217] – *La unidad del conocimiento desde la «especulación» a la «ciencia»* (Introducción a la Dendrogno-seología), por G. Tagliacozzo [pp. 219-231] – *Anotaciones*, por F. Ratto [pp. 232-236]. **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Pablo Badillo O'Farrell: *Suárez y Vico, veinte años después* [pp. 239-252]. José Faur: *Dos estudios sobre Vico y la tradición hebrea* [pp. 253-278]. *«Vico, el humanismo religioso y la tradición sefardita»*, pp. 255-263 y *«La ruptura del 'logos': algunas observaciones sobre Vico y la tradición rabínica»*, pp. 265-278]. Jose M. Sevilla: *Algo donoso pero no cortés. Una lectura diferencial del bifronte Marqués de Valdegamas a tenor de la modernidad de Vico* [pp. 281-296]. **III. ESTUDIOS GENERALES** Juan Bosco Diaz-Urmeneta: *Voces mezcladas. Una reflexión sobre tradición y modernidad* [pp. 299-322]. Attilio Manzi: *Las parábolas ficinianas del bosque y el jardín en las «Stanze per la Giostra» de Angelo Poliziano* [pp. 323-331]. Miguel A. Pastor Pérez: *Post-reflexiones arteaguianas: análisis de «La Belleza Ideal»* [pp. 333-352]. **IV. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y COMUNICACIONES** Alberto M. Damiani: *Vico y Dilthey. La comprensión del mundo histórico* [pp. 357- 375]. Jorge López Lloret: *Más allá del bosque. (Reflexiones agorológicas en torno a Vico)* [pp. 377-389]. *** Jose M. Sevilla: *Una nota sobre Vico, Mayans y Boturini* [pp. 391-397]. Leonardo Amoroso: *Dos estudios italianos sobre Vico y la estética* [pp. 399-405]. Franco Ratto: *Istituto per gli Studi Filosofici de Nápoles: actividad editorial* [pp. 407-411]. José A. Marin: *Vico y la retórica que no cesa* [pp. 413-422]. *** Alberto M. Damiani: *E. Grassi, «La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra* (Barcelona, 1993) [pp. 423- 424]. Jose M.

Sevilla: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani (1994-1995)* [pp. 425-432]. RESEÑAS [pp. 433-443]: P. Cristofolini, *Vico et l'histoire* (MJRE); P. Cristofolini, *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura* (FR); G. Modica: *I Cenni di Giove e il bivio di Ercole* (MAPP); AA.VV. J. Trabant ed., *Vico und die Zeichen / Vico e i segni* (FR); *Revolución y Utopía* (FR). **INFORMACIÓN** [pp. 443-449]. Tercer añadido a la *Bibliografía Viquiana en español* (por Jose M. Sevilla) [pp. 451-455]. **V. BIBLIOTECA** Giambattista Vico: *Sobre la mente heroica* (1732) (trad. del latín por F.J. Navarro Gómez) [pp. 461-470]. Giambattista Vico: *Las Academias y las relaciones entre Filosofía y Elocuencia* (1737) [trad. del italiano y notas por J.M. Sevilla] [pp. 473-477]. Fermin Gonzalo Morón: *Curso de Historia de la Civilización de España* (1841) (Selección y edición del texto a cargo de J.M. Sevilla & M.A. Pastor) [pp. 481-485]. Colaboradores [pp. 487-488]. Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración [pp. 489-491]. Sumarios de números anteriores [pp. 492-494].

CUADERNOS SOBRE VICO, 9-10 (1998). 498 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Isaiah Berlin: *Uno de los más audaces innovadores en la historia del pensamiento humano* (pp. 11-22). José M. Bermudo: *Vico y Descartes* (pp. 23-41). Francesco Botturi: *Hermenéutica del evento. La filosofía de la interpretación de Giambattista Vico* (pp. 43-56). Gianfranco Cantelli: *De la lengua heroica del Diritto Universale a la lengua divina de la Scienza nuova* (pp. 57-74). Gustavo Costa: *Malebranche y Vico* (pp. 75-87). Massimo Marassi: *Ernesto Grassi y el problema de la metáfora en el De nostri temporis studiorum ratione de Vico* (pp. 89-108). José A. Marin: *Un sentir metafórico común: Vico y Blumenberg* (pp. 109-133). Giuseppe Modica: *Más allá de la filosofía del lenguaje* (pp. 135-150). José M. Panea & Fernando H. Llano: *Utopía, moral y derecho en G. Vico* (pp. 151-162). María J. Rebollo Espinosa: *Vico: la permanente educabilidad* (pp. 163-174). Jürgen Trabant: *La sematología de Vico* (pp. 175-188). **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** José M. Sevilla: *Ibn Jaldún y Vico: afinidades y contrastes*. [Apuntes para una confrontación (I)] (pp. 191-214). **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Enrique Bocardo: *Hipóstasis y acción* (pp. 217-242). Miguel Hernández: *El legado morfológico de Descartes y Vico* (pp. 243-258). H.C.F. Mansilla: *La controversia entre universalismo y particularismo y la posibilidad de una síntesis fructífera* (pp. 259-270). José Villalobos: *La razón poética en Zambrano como razón radical* (pp. 271-279). **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS.** Comunicaciones Andrea Battistini: *Vico, filósofo del alba: la teoría antropológica de los orígenes* (pp. 283-292). Franco Ratto: *Discutiendo sobre Hobbes y Vico (entre deductivismo, metáforas y realismo histórico)* (pp. 293-308). **Estudios bibliográficos** Pablo Badillo O'Farrell: *Una lectura complementaria en torno a la incidencia del pensamiento viquiano en la obra de Voegelin* (pp. 309-317). Manuel Barrios Casares: *El orden de la fábula* (pp. 319-323). Giuseppe Patella: *Lazos viquianos* (pp. 325-327). León Pompa: *Vico: política, moral y ciencia* (pp. 329-332). Franco Ratto: *Centro di Studi Vichiani: edición crítica de las obras de Vico e Istituto italiano per gli studi filosofici: actividad editorial* (pp. 333-339). José M. Sevilla: *Vico, historiadores y retóricos* (pp. 341-360). Franco Voltaggio: *Naturaleza e historia. Ensayos de filosofía* (pp. 361-365). Alberto M. Damiani: *Del Sprach-Humanismus a la pragmática trascendental* (pp. 367-368). José M. Sevilla: *Ensayos de Historicismo crítico-problemático* (pp. 369-373). Miguel A. Pastor Pérez: *Riesgo y aventura de la razón ilustrada* (pp. 375-377). **RESEÑAS** (pp. 379-384): *Símbolo, Metáfora y Lenguaje* (Congr. Intr. de Estudios) (G.P.); *Estudios italo-germanos* (FR); F. Lomonaco: *Le Oraciones* de G. Gravina: *Scienza, sapienza e diritto* (JDM); N. Badaloni: *Un vichiano in Messico*. Lorenzo Boturini Benaducci (JMS). **INFORMACIÓN** (pp. 385-396): *Presentación de la constitución de un Centro de investigación sobre el pensamiento de Giambattista Vico* (Francia). Informaciones. Fe de erratas vol. 7/8. **V. BIBLIOTECA** Giambattista Vico: *Del método de estudios de nuestro tiempo*. 1708 (Traducción del latín por Francisco J. Navarro Gómez, pp. 401-436). Giambattista Vico: *Sinopsis del Derecho Universal*. 1720 (Traducción del italiano y notas por José M. Sevilla, pp. 439-459). Giorgio A. Pinton: *Las vocaciones de Giorgio Tagliacozzo* (pp. 461-482). **In Memoriam.** Sir Isaiah Berlin (P. Badillo O'Farrell, pp. 483-486). *Alessandro Giuliani* (Ugo Leopoldo Giuliani Mallart, pp. 487-488). *Antonio Verri* (J.M.S., p. 489). Colaboradores; Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración; Sumarios de números anteriores (pp. 491-499).

CUADERNOS SOBRE VICO, 11-12 (1999-2000). 506 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Isaiah Berlin: *Giambattista Vico* (pp. 17-32). Alessandro Giuliani: *La retórica de Vico y la nueva retórica* (pp. 33-46). Giorgio Tagliacozzo: *Vico ayer y hoy* (pp. 47-49). Antonio Verri: *Berlin y Vico* (pp. 51-62). *** Enrique Bocardo: *La experiencia humana como narración* (pp. 63-80). Giuseppe Cacciatore: *Individualidad y Ética: Vico y Dilthey* (pp. 81-96). Alberto M. Damiani: *Orden civil y orden metafísico en la Scienza nuova* (pp. 97-105). Marcel Danesi: *Sentido, concepto y metáfora en Vico. Una óptica interpretativa de las investigaciones científicas sobre la metáfora* (pp. 107-127). Moisés González García: *Progreso e historia en Vico y Marx* (pp. 129-147). Humberto Aparecido de Oliveira Guido: *La niñez de Vico y la niñez en la filosofía de Vico* (pp. 149-162). Bruce Haddock: *La significación filosófica de la autobiografía de Vico* (pp. 163-172). Maurizio Martirano: *Algunos momentos de la interpretación ferrariana de la filosofía de Vico* (pp. 173-184). Giuseppe Patella: *Vico, la procedencia, el cuerpo* (pp. 185-192). Tom Rockmore: *Vico y el constructivismo* (pp. 193-199). **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** José M. Sevilla: *Ortega, Vico e Ibn Jaldún (metahistoria e historia ideal eterna). Apuntes para una confrontación (II)* (pp. 203-213). **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Vanna Gessa-Kurotschka, *Para una hermenéutica del sí mismo. La lógica poética del lenguaje* (pp. 217-234). Fernando Molina Castillo, *Lo bello y lo sublime en la estética de Esteban de Arteaga* (pp. 235-251). Jorge Velázquez Delgado, *El problema del mal en la filosofía política de Nicolás Maquiavelo* (pp. 253-266). José Villalobos: *La creación poética de Velázquez* (pp. 267-284). **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS.** Comunicaciones Marco Lucchesi, *La poética de la Ciencia nueva* (pp. 287-294). Giorgio A. Pinton, *¿Por qué y dónde está Giambattista Vico en la Web?* (pp. 295-318). **Estudios bibliográficos** Pablo Badillo O'Farrell, *Estudios sobre política e historia en Vico* (pp. 319-323). Alberto M. Damiani, *La ciencia histórica de la política* (pp. 325-330). Humberto A. de Oliveira Guido, *La Ciencia nuova en portugués* (pp. 331-334). Juan D. Mata Marchena, *Las Oraciones de Gravina* (pp. 335-339). Miguel A. Pastor Pérez, *Una mirada viquianamente apasionada de la historia* (pp. 357-360). Miguel A. Pastor Pérez, *Renacimiento y Modernidad* (pp. 351-356). Franco Ratto, *Antología viquiana de Corsano* (pp. 357-360). Franco Ratto, *El Vico de Paolo Rossi* (pp. 361-367). José M. Sevilla, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani, XVI-XVII, 1996-97* (pp. 369-379). José M. Sevilla, *Vico, Grassi y el humanismo* (pp. 381-383). *Reseñas New Vico Studies*, 14 (P. Badillo, pp. 385-389); *El nuevo mapa del mundo*

(F. Ratto, pp. 390-396); *Conocimiento y Sociedad* (C.G. Gordón P., pp. 396-400); *A un viquiano de pro: G. Tagliacozzo* (M.J. Rebollo, pp. 400-402); *El humanismo de Coret y Peris* (J.D. Mata, pp. 402-403); *Para conocer a Vico* (F. Ratto, pp. 403-405) *Autobiografía de Vico* (J.M. Sevilla, pp. 406-408); *Humanitas verriniana* (F. Ratto, pp. 408-413); *Símbolo, Metáfora y Lengua* (Actas) (M.J. Rebollo, 413-415); *Vico en su tiempo y en el nuestro* (Actas) (M.A. Pastor, pp. 415-417); *La máscara del ex-Secretario florentino* (M.A. Pastor, pp. 417-420). Información (pp. 421-439). V. **BIBLIOTECA** Giambattista Vico, *La antiquísima sabiduría de los italianos*. 1710. (Traducción del latín por Francisco J. Navarro Gómez, pp. 443-483). Esteban de Arteaga, *Las revoluciones del teatro musical italiano. Discurso preliminar a la primera edición* (Traducción del italiano y notas por Fernando Molina Castillo, pp. 485-495). Colaboradores; Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración; Sumarios de números anteriores (pp. 497-505).

CUADERNOS SOBRE VICO, 13-14 (2001-2002). 472 págs. ISSN 1130-7498.

Centenario de Ernesto Grassi (1902-2002) A propósito del centenario de Ernesto Grassi (1902-2002) (pp. 15-18). Ernesto Grassi, *El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario* (1940) (pp. 19-46). Alain Pons, *Vico y la tradición del humanismo retórico en la interpretación de Grassi* (pp. 47-53). Massimo Marassi, *Ernesto Grassi y su asidua lectura de Vico* (pp. 55-69). I. **ESTUDIOS VIQUIANOS** Alberto M. Damiani, *La mitología como hermenéutica política: Horkheimer lector de Vico* (pp. 73-93). Antonio Delgado, *La demostración viquiana: afinidades y contrastes con el modelo lockeano de demostración* (pp. 95-126). Pierre Girard, *Las condiciones y los límites de la racionalidad en la Ciencia nuova. Las metamorfosis de la razón* (pp. 127-137). Fabrizio Lomonaco, *Pietro Piovani y el Centro di Studi Vichiani* (pp. 139-153). Enrico Nuzzo, *La humanidad de Vico entre las selvas, los campos y las ciudades. Los inicios de la historia de la civilización en el Diritto Universale* (pp. 155-193). Stephan Otto, *Convertibilidad de signos y significados. La «representación figurada» de la historia en Vico* (pp. 195-203). Franco Ratto, *¿Un filósofo «cartesiano» precursor de Giambattista Vico?* Gregorio Caloprese entre Hobbes y Vico (pp. 205-231). Amadeu Viana, *Fisuras retóricas. Ironía, analogía y conocimiento lingüístico* (pp. 233-251). Amparo Zacarés, *La Scienza Nuova y el gusto estético* (pp. 253-274). II. **ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** AA. VV., Presentación de las Actas del Congreso Inter. *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea* (Sevilla, 4-9 octubre 1999). Presentaciones en Sevilla (2-10-2001), París (24-11-2001) y Nápoles (24-1-2002) (pp. 277-286; pres. de J.M. Sevilla, P. Girard, y G. Cacciatore). Giuseppe Mazzotta, *La ciencia nueva. Etnografía del nuevo mundo y escolástica* (pp. 287-294). III. **ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Gaetano Calabrò, *Cómo orientarnos en la ética contemporánea: 'el hombre sin naturaleza'* (pp. 297-304). Angeles J. Perona, *Individuo y resignación. Figuras de la subjetividad moderna* (pp. 305-318). IV. **COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS.** Comunicaciones Giuliano Crifó, *Lectura mínima de Grocio* (pp. 321-326). Francisco Navarro Gómez, *Las Oraciones Inaugurales y La sabiduría primitiva de los Italianos* (pp. 327-334). Josep Martínez Bisbal, *Globalización sin Dios providente* (pp. 335-340). David Calvo Vélez, *Hombre y providencia en Giambattista Vico* (pp. 341-349). **Estudios Bibliográficos** Giuseppe Mazzotta, *Hobbes y Vico* (pp. 351-353). José M. Sevilla, *Breve comentario sobre Materiali per un confronto: Hobbes-Vico* (pp. 354-355). Pablo Badillo O'Farrell, *Vico por derecho* (pp. 357-362). José M. Sevilla, *Isaiah Berlin, Vico y Herder* (pp. 363-364). Luis Chaparro Caballero, *La concepción humanista del arte* (pp. 365-370). Juan Diego Mata Marchena, *Una visión del siglo XVIII español* (pp. 371-383). José M. Sevilla, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani, XXVIII-XXIX, 1998-1999* (pp. 385-390). *Reseñas Pensar para el nuevo siglo* (Actas) (F. Ratto, pp. 391-397). *El mundo de Vico / Vico en el mundo* (Actas) (J.M. Sevilla, pp. 397-401). *Traducción francesa de la Scienza Nuova* (P. Girard, pp. 402-404). *Recordándonos a Vico* (A. Viana, pp. 404-407). *Autobiografía de Croce* (J.M. Sevilla, pp. 407-408). *Estudios e iniciativas sobre el Settecento italiano* (F. Ratto, pp. 408-414). *Dos lecturas de Vico* (L. Pompa, pp. 415-418). *Mayans y el siglo de las luces* (J.D. Mata, pp. 418-420). *New Vico Studies 1997 y 1998* (P. Badillo, pp. 421-423). *Dos recientes obras desde Argentina y Canadá* (F. Ratto, pp. 424-428). Información (pp. 429-433). V. **BIBLIOTECA** Reivindicaciones de Vico (1729), trad. del latín y notas por F. Navarro Gómez (pp. 437-459). Colaboradores. Normativa. Sumarios anteriores.

CUADERNOS SOBRE VICO, 15-16 (2003). 441 págs. ISSN 1130-7498.

I. **ESTUDIOS VIQUIANOS** Gustavo Costa, *Fantasia y magia diabólica en Vico* (pp. 15-30) – Alberto M. Damiani, *Humanismo civil y hermenéutica filosófica. Gadamer lector de Vico* (pp. 31-47) – Marcel Danesi, *Acertijos matemáticos e imaginación: una visión viquiana de la enigmatología* (pp. 49-64) – Gabriel Livov, *Corporalidad y poder en la Scienza nuova de 1744* (pp. 65-100) – Josep Martínez Bisbal, *El De Mente Heroica: el nuevo fin de los estudios y sus recompensas* (pp. 101-119) – Francisco J. Navarro Gómez, *Discurso lógico y discurso retórico. Historia de un problema, ¿o problema de una historia?* (pp. 121-150) – Enrico Nuzzo, *Figuras de la barbarie. Lugares y tiempo de la barbarie en Vico* (151-162) – Stephan Otto, *«Contextualidad» científica y «convertibilidad» filosófica. La respuesta de la Scienza nuova a la crisis epistemológica de la primera modernidad* (pp. 163-177) – Giuseppe Patella, *Tiempo y relato en la Autobiografía de Giambattista Vico* (pp. 179-188) – José M. Sevilla, *«La lingua con cui parla la storia ideal eterna». El decir de la historia: razón narrativa-histórica. (Una perspectiva orteguiana de Vico)* (pp. 189-205) II. **ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** António Braz Teixeira, *Presencia y ausencia de Vico en la filosofía lusobrasileña* – Armando Savignano, *La recepción de Vico en Unamuno* (209-223) – José M. Sevilla, *Vico en Eugenio Imaz* (pp. 225-252) III. **ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Francisco J. Contreras, *Las raíces del Verstehen en Vico y Herder* (pp. 255-270) – Jesús Navarro Reyes, *Lo propio y lo ajeno: génesis de los Ensayos de Montaigne* (271-290) – Jorge Velázquez Delgado, *Filosofía de la protesta radical y filosofía de la protesta reflexiva en Baruch Spinoza* (291-297) – José Villalobos, *Memoria de la música. (La poesis musical)* (pp. 299-314) IV. **COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS. Comunicaciones.** Fabrizio Lomonaco, *La reciente edición facsimilar de la Scienza nuova seconda (1730) en un ejemplar napolitano* (XIII H 59) (pp. 317-323) **Estudios Bibliográficos** Maria José Rebollo Espinosa, *Revitalizando el humanismo viquiano* (pp. 325-329) – Manuel Barrios Casares, *Hacia el núcleo problemático de la razón* (pp. 330-332) – Pablo Badillo O'Farrell, *Vico, iurisprudencia y derecho romano* (pp. 333-344) – José M. Sevilla, *Cuarto añadido a la Bibliografía Viquiana en español* (pp. 345-358) **Reseñas** (pp. 359-390) *La versión auerbachiana de la Scienza nuova en una reciente reimpresión* (T. Gilbhard) – Directrices de indagación de la viquiana historia de la civilización del género humano (F. Ratto) – *Verdad y representación* (M.J. Rebollo) – *Vico en el origen*

de la estética moderna (M.A. Pastor) – *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, a. XXX (2000) (J.M. Sevilla) – *Una tercera vía* (M.J. Rebollo) – *El Vico de Ferrari* (F. Ratto) – *Vico y Malebranche* (M.A. Pastor) – *Reflexiones sobre Vico* (F. Voltaggio) – *En palabras de Vico* (M.J. Rebollo) – *A propósito de dos recientes ediciones en inglés: el Diritto Universale y la Scienza nuova* (1725) (J.M. Sevilla) – *New Vico Studies* 17 (1999) y 18 (2000) (P. Badillo) – *Pluralismo y multiculturalismo* (M.A. Pastor). Información (pp. 391-406). *In memoriam Franco Ratto* (pp. 407-412). **V. BIBLIOTECA Retórica (Instituciones de Oratoria)**. Selección de los 10 primeros capítulos de las *Institutiones Oratoriae* de G. Vico, trad. del latín y notas por F. Navarro Gómez (pp. 415-430). Colaboradores de este número (pp. 431-432). Normativa. Sumarios de números anteriores.

CUADERNOS SOBRE VICO, 17-18 (2004-2005). 538 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Nota Editorial (p. 13) – *II Seminario Internacional de Filosofía Política. Giambattista Vico y el mundo moderno*. – Presentación (pp. 15-16) – *Palabras del Dr. Luis Mier y Terán, Rector General de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la ceremonia de inauguración* (pp. 17-19) – Giuseppe Cacciatore, *Leer a Vico hoy* (pp. 21-36) – Giuseppe Cacciatore, *La ingeniosa ratio de Vico entre sabiduría y prudencia* (pp. 37-45) – Paolo Cristofolini, *Vico y la naturaleza de las religiones de las naciones* (pp. 47-50) – Evodio Escalante, *El largo camino de Vico hacia Kant. Del «sentir sin advertencia» al sentir como «fundamento subjetivo de distinción»* (51-57) – Julieta Espinosa, *Vico. Pensar lo humano, pensamientos humanos* (pp. 59-69) – Dora Elvira García G., *Vico y la apuesta por el pluralismo cultural* (pp. 71-81) – Carlos David García Mancilla, *La Ciencia nueva de Vico. De la metafísica al hombre* (pp. 83-87) – Catalina González, *Vico y Bacon: la historia de una reconciliación entre los antiguos y los modernos* (pp. 89-98) – Alejandro Gutiérrez, *Verum et factum cum verbo convertuntur. La historicidad como discurso en Giambattista Vico* (pp. 99-104) – Silvestre Manuel Hernández, *La cuestión de la ciencia en la filosofía de Vico* (pp. 105-115) – Josep Martínez Bisbal, *El timón. La transmigration marítima de los fámulos rebeldes* (pp. 117-129) – Nora M. Matamoros Franco, *La edad de los hombres: ¿una era cristiana?* (pp. 131-145) – Rubén Mendoza, *De la eudaimonía a la einoia o de la amistad. Aristóteles en Vico* (pp. 147-154) – Gabriela Mendoza Vigueiras, *Fortuna y Providencia en la filosofía de Nicolás Maquiavelo y Giambattista Vico* (pp. 155-161) – Luis Alberto Montea-gudo Ochoa, *Consideraciones acerca de los orígenes de la imaginación y sus consecuencias según Giambattista Vico* (pp. 163-170) – Fabiola Moreno, *La providencia en el curso y conocimiento históricos* (pp. 171-175) – Enrico Nuzzo, *Vico, tácito y el tacitismo* (pp. 177-214) – Francisco Piñón, G.B. Vico: de la «ciencia» de Dios al «conocimiento» del hombre (pp. 215-221) – Jorge Rendón Alarcón, *La historia y el derecho en Vico y Hegel* (pp. 223-228) – María del Carmen Rovira Gaspar, *La idea del derecho natural en la Ciencia nueva de Giambattista Vico* (pp. 229-232) – Ruy E. Sánchez Rodríguez, *La alteridad como eje explicativo del proyecto viquiano* (pp. 233-242) – Roberto Sánchez Benítez, *Cultura y lenguaje en Vico* (pp. 243-249) – Daniel Vargas Parra, *Espacio en la utopía. Providencia y panóptismo* (pp. 251-257) – Jorge Velázquez Delgado, *Estrategias de sentido común e ingenio* (pp. 259-270) – Eduardo Villegas Megías, *La sabiduría infinita. La actitud de Vico ante los clásicos* (pp. 271-287) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Pio Colonnello, *Eduardo Nicol, intérprete de Vico* (pp. 279-287) – José M. Sevilla, *La modernidad problemática de Vico recepcionada en tres filósofos hispánicos* (pp. 289-314) – José M. Sevilla, *Nuevos aportes sobre la recepción de Vico en el s. XIX español* (pp. 315-342) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Joaquín Barceló, *Ernesto Grassi y el concepto de humanismo* (pp. 345-370) – Alfonso Castro Sáenz, *Vico y el derecho romano. Una aproximación desde la Scienza nuova* (pp. 371-382) – Juan Bosco Díaz Urmeneta, *El potencial liberador de la imagen. (Fantasía e imaginación en Marsilio Ficino)* (pp. 383-411) – Luisa Montaña Montero & Jéssica Sánchez Espillaque, *Humanismo retórico, viquismo y unanimismo* (pp. 413-422) **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS** Estudios bibliográficos y comunicaciones Rosario Bejarano Canterla, *El orden de la luz. Hermenéutica del Renacimiento* (pp. 425-428) – Thomas Gilbhard, *Un estudio americano sobre Vico y Platón* (pp. 429-432) – Rubén Muñoz Martínez, *Acercamiento a las posibilidades significativas de la palabra y el silencio* (pp. 433-438) – Miguel A. Pastor Pérez, *De nuevo el Príncipe* (pp. 439-443). Reseñas (pp. 445-473) *New Vico Studies*, 20 (P. Badillo O'Farrell) – *Precepto delfico del autoconocimiento* (L. Pompa) – *Vico, autobiografía y barbarie de la reflexión* (E. Aguilar de la Torre) – *Las fuentes mitológicas de Vico* (J. Sánchez Espillaque) – *En torno a la aparición de la traducción francesa de la Scienza nuova de Vico* (F.J. Navarro Gómez) – *Humanismo retórico y reflexión histórica* (J. Sánchez E.) – *Una perspectiva viquiana de teorización sobre la metáfora* [Presentación] (J.M. Sevilla) – *La fuerza de la fantasía y la rehabilitación de la tradición humanista retórica* (L. Montaña M.) – *Un Vico de ocasión y circunstancia* (M.A. Pastor) – *Filosofía de la educación y educación filosófica* (J.M. Sevilla) Información (pp. 473-480) *In memoriam: Georg Henrik von Wright* (1916-2003) (pp. 481-483) – *Eugenio Garin (1909-2004)* (pp. 485-486). **V. BIBLIOTECA** Juan Donoso Cortés, *Filosofía de la historia. Juan Bautista Vico. (Once artículos publicados en el Correo Nacional de Madrid en sept.-oct. de 1838)*, ed. y nota por J.M. Sevilla (pp. 489-526). Colaboradores (pp. 527-528). Normativa. Sumarios anteriores.

CUADERNOS SOBRE VICO, 19-20 (2006-2007). 365 págs. ISSN 1130-7498

Nota Editorial (p. 11) – Anuncio (p. 12) **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Paolo Cristofolini, *De Dante a Homero, de Gravina a Vico* (pp. 15-21) – Sara Fortuna, *Aspectualidad y lenguaje en la filosofía de Vico* (pp. 23-46) – Francesco La Nave, *Hebreos, Egipcios y el origen de la filosofía: Vico y la historiografía protestante* (pp. 47-56) – Enrico Nuzzo, *La «mente contracta». Entre cuerpos desmedidos y facultades de lo indefinido en Vico* (pp. 59-72) – Antonio Sabetta, *Fuentes cristianas del De Anti-quissima Italorum Sapientia* (pp. 73-118) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Conrado Hernández López, *Edmundo O'Gorman y Giambattista Vico* (pp. 123-136) – José M. Sevilla, *Apuntes sobre algunas recepciones latinoamericanas en el siglo XX* (pp. 137-148) **III. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS** Estudios Bibliográficos y Comunicaciones Fabrizio Lomonaco, *El Bollettino del Centro di Studi Vichiani: Temas, problemas y perspectivas (1971-2000)* (pp. 151-185) – Paula Virginia Pires Feliciano, *Breve comentario a propósito de una nueva edición en portugués de la Ciencia Nueva* (pp. 189-192) – Thomas Gilbhard, *Añadido a la bibliografía viquiana (1996-2000)* (pp. 193-197) Reseñas (pp. 199-223) *Las Instituciones de Oratoria de G. Vico* (F. Grau Codina) – *Los gigantes de Vico* (M.L. Montaña Montero) – *De la animalidad a la humanidad originaria* (E. Aguilar de la Torre) – *Vico, barroco y postmoderno* (E. Aguilar de la Torre) – *Dos nuevas aportaciones de la Fundación «Pietro Piovani per gli studi vichiani»* (J. Sánchez Espillaque) – *Del estilo y del espacio: la tradición retórica en Vico* (J. Sánchez Espillaque) – *Humanística: Cesare*

Vasoli (T. Gilbhard) – *Razón y progreso en Santayana* (M.L. Montaña Montero) – Plotino, *Opera omnia* (T. Gilbhard) – Collingwood, *un pensador apasionado* (J.B. Díaz Urmeneta Muñoz) – *Luces cristianas y fuentes viqueanas* (J. Villalobos) – *In memoriam. Nicola Badaloni* (pp. 225-226) – *Aviso (edición en la Web) Índice de nombres de los volúmenes 1 (1991) al 17/18 (204-2005)* [a cargo de Esther Aguilar de la Torre, María Luisa Montaña Montero, Mónica Morcillo González, Jéssica Sánchez Espillaque (Coord.)] (pp. 229-312) **IV. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 315-326) **V. BIBLIOTECA** Nota – Antonio Pérez de la Mata, *Tratado de Metafísica* (1877) (pp. 329-347) – Zeferino González, *Philosophia Elementaria* (sexta ed., 1889) (pp. 349-351) – Colaboradores (p. 353) – Normativa. Sumarios anteriores.

Con el número de la revista se entrega un CD-ROM con la edición digitalizada (a cargo de Juan A. Rodríguez Vázquez) de los volúmenes de *Cuadernos sobre Vico* desde el 1 (1991) hasta el 19-20 (2006-2007).

CUADERNOS SOBRE VICO, 21-22 (2008). 367 págs. ISSN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VIQUEANOS** Víctor Alonso Rocafort, *Giambattista Vico, mimbres para una ciudadanía retórica y democrática* (pp. 15-40) – Pablo Badillo O'Farrell, *El Vico de Collingwood. Boceto de la receptio viqueana en R. G. Collingwood* (pp. 41-56) – Giuseppe Cacciatore, *Universalismo ético y diferencia: a partir de Vico* (pp. 57-72) – Giuseppe D'Acunto, *La tópic en Vico como método del razonamiento «aporético»* (pp. 73-90) – Francisco J. Navarro Gómez, *De la guerra o la concepción viqueana del uso de la fuerza pública externa. (La expiación de la injuria o el restablecimiento del orden quebrantado)* (pp. 91-108) – Fulvio Tessitore, *Sentido común, teología de la historia e historicismo en Giambattista Vico* (pp. 111-136) – Gianfrancesco Zanetti, *El rojo y el blanco: Notas acerca del papel de las emociones en la Scienza Nuova* (pp. 137-149)

II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA Miguel A. Pastor Pérez, *Veinte números de Cuadernos sobre Vico* (1991-2007) (pp. 153-166) – Giuseppe Patella, *Gracián y Vico: creatividad como ingenio* (pp. 167-175) – Fulvio Tessitore, *Acerca de un libro sobre Vico y la cultura hispánica* (pp. 177-180) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUEANO** Joaquín Barceló, *Lenguaje poético y metáfora en la obra de Ernesto Grassi* (pp. 183-210) – Elena García Guitián, *La crítica al monismo occidental desde el pluralismo de I. Berlin* (pp. 201-218) **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS** Comunicaciones Jaime Covarsi Carbonero, *Las pasiones políticas en la literatura medieval castellana (I)* (pp. 221-235) – Luis Durán Guerra, *Benito Arias Montano. Emblemas para una bibliografía de la política* (pp. 237-262) – *La Sonata del Claro de Luna de Yannis Ritsos. Comentarios y traducción por Dimitris Kyriakous* (pp. 263-273) **Estudios Bibliográficos** Pablo Badillo O'Farrell, *New Vico Studies* (2007), *vigésimoquinto aniversario* (pp. 275-288) – Ileana Beade, *El sentido de la praxis* (pp. 289-299) – Jéssica Sánchez Espillaque, *La historia en la rehabilitación del pensamiento humanista de L. B. Alberti* (pp. 301-304) **Reseñas** (pp. 305-314) *Muchas señas viqueanas* (T. Gilbard) – Cesare Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo* (J. Sánchez Espillaque) – *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XXXVI, 2006 (J.M. Sevilla) **V. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 317-328) – Índice de imágenes de obras en *Cuadernos sobre Vico* (pp. 329-340) – *Añadido a la «Bibliografía viqueana en español (1737-2005)»* (pp. 341-345) **VI. BIBLIOTECA** Eduardo Benot, *Errores en materia de educación y de instrucción pública* (1863, 2ª ed., libro I, cap. II, § XIII) (pp. 349-354) – Colaboradores de este número (p. 355) – Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 357-360) – Sumarios de números anteriores (pp. 361-367).

CUADERNOS SOBRE VICO, 23-24 (2009-2010). 446 págs. ISSN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VIQUEANOS** Giuseppe Cacciatore, *Vico: narración histórica y narración fantástica* (pp. 15-31) – Francesco Campagnola, *Breve historia de la recepción de Vico en Japón* (pp. 33-41) – Enrico Nuzzo, Bruno, *Vico y el Barroco* (pp. 43-64) – Fulvio Tessitore, *Vico, la decadencia y el ricorso* (pp. 67-85) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA CINCO ESTUDIOS DESDE ARGENTINA** Patricio Alarcón, *El temor reverencial: un principio político en Hobbes y Vico* (pp. 91-111) – Luciano Córscico, *Vico y Fichte: la validez universal del Derecho* (pp. 113-132) – Alberto M. Damiani, *Nosce te ipsum. Reflexión y política en Vico* (pp. 133-150) – José Luis Fliguer, *La Scienza nuova como sabiduría evolutiva* (pp. 151-175) – Gustavo Salerno, *La creación y modificación de las instituciones según la Scienza nuova* (pp. 177-184) – Presentación, a cargo de G. Cacciatore, e Introducción, a cargo de J. M. Sevilla, *a El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*: Giuseppe Cacciatore, *Presentación* (pp. 189-192) – José M. Sevilla, *Introducción, Presencia y ausencia de Vico* (pp. 193-197) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUEANO** Angel Octavio Álvarez Solís, *La invención de las pasiones. Consideraciones sobre la recepción del tacitismo político en la cultura del Barroco* (pp. 201-215) – Francisco J. Navarro Gómez, *Ciclo político, «óptima constitución» e ideología en Polibio de Megalópolis. (Una aproximación a las fuentes viqueanas a través de los textos)* (pp. 217-246) – Jesús Navarro Reyes, *De las dudas de Montaigne a la certeza de Descartes: Una hipótesis sobre la función del estoicismo en el origen del internalismo epistémico moderno* (pp. 247-270) – Jéssica Sánchez Espillaque, *La filosofía ingeniosa de Ernesto Grassi y la rehabilitación del humanismo retórico renacentista* (pp. 271-291) **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS. Comunicaciones** Esther Aguilar de la Torre, *El cuerpo se dice de muchos modos. En torno a la interpretación de la corporeidad en el pensamiento de G. Vico* (pp. 295-302) – Jaime Covarsi Carbonero, *Las pasiones políticas en la literatura medieval castellana (II)* (pp. 303-312) – Leonardo Pica Ciamarra, *Sobre un retrato apócrifo de Vico muy difundido en la Red* (pp. 313-325) – Giuseppe D'Acunto, *Vico y la «prueba de los orígenes»* (pp. 327-335) **Estudios Bibliográficos** Pablo Badillo O'Farrell, *New Vico Studies* 26 (2008) y 27 (2009) (pp. 337-344) – Miguel A. Pastor Pérez, *De La violencia política: un estudio introductorio* (pp. 347-360) **Reseñas** (pp. 361-375) *Noticias de El Derecho Universal y La razón de la ley* (P. Badillo O'Farrell) – *¿Tiene razón la ley? Una nota* (M.A. Pastor Pérez) – *Vico y el Oriente. Actas de un Congreso* (F. Campagnola) – *El último y el primero. Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XXXVII (1/2008) y XLVIII (1/2008) (J.M. Sevilla) **V. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 379-390) **VI. BIBLIOTECA** P. F. Zeferino González, *Estudios filosóficos, científicos y sociales* (1875), *tomo I, cap. II* (pp. 393-407) **VII. ARCHIVO ACADÉMICO** José Villalobos, *Mi última conversación con D. Jesús. [Seguido de un Anexo]* (pp. 411-432) – Necrológicas (pp. 433-434) José Szabón (†) – María Isabel Ramírez Luque (†). Colaboradores de este número (p. 435) – Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 437-440) – Sumarios de números anteriores (pp. 441-446).

CUADERNOS SOBRE VICO, 25-26 (2011-2012). 297 págs. ISSN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Mariana Imaz Sheinbaum, *Puente entre la vivencia y la comprensión humana. La autobiografía de Giambattista Vico a través de Wilhelm Dilthey* (pp. 15-30) – Fabrizio Lomonaco, *Anastáticas de textos filosóficos del Setecientos italiano: Vico y Gravina* (pp. 31-63) – Amadeu Viana, *Historia, evolución, semiótica. El orden ternario de Vico y Peirce* (pp. 65-90) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Luis Durán Guerra, *Hércules rebasado. Montano y Vico ante el Nuevo Mundo* (pp. 95-124) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Giuseppe Ballacci, *La concepción político-retórica de Isócrates, Cicerón y Quintiliano* (pp. 129-144) **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS. Estudios Bibliográficos** Fabrizio Lomonaco, *El Bollettino del Centro di Studi Vichiani: Una revista y un «nuevo curso» de estudios a cuarenta años de su nacimiento* (pp. 149-201) **Comunicaciones** María José Rebollo Espinosa, *El «árbol del conocimiento» viquiano como base para una propuesta actual de currículum universitario* (pp. 203-214) – Susana Inés Herrero Jaime, *Algunas nociones en torno a la idea de Nación en el pensamiento de Vico y Herder, y sus proyecciones en el pensamiento alberdiano* (pp. 217-229) **Reseñas** (pp. 233-251) *Una edición anastática del De Uno* (F. J. Navarro Gómez) – *Una reedición desafortunada* (J. Martínez Bisbal) – *Paradigmas del humanismo español* (L. Durán Guerra) – *Nota sobre Vico en Zeitschrift für Kulturphilosophie* (T. Gilbhard) **V. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 255-266) **VI. BIBLIOTECA VIQUIANA** Nicolás Cerro, *La filosofía y su historia* (4 de agosto de 1856) (pp. 269-272) – José Moreno Nieto, *Discurso* (15 de julio de 1860) (pp. 273-280) **VII. ARCHIVO ACADÉMICO** Necrológicas (pp. 283-286) Eduardo Bello (†) – Bruna Consarelli (†) – Gustavo Costa (†) – Stephan Otto (†). Colaboradores de este número (p. 287) – Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 288-291) – Sumarios de números anteriores (292-297).

CUADERNOS SOBRE VICO, 27 (2013). 266 págs. ISSN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** En recuerdo de los profesores Eduardo Bello Reguera († 2010), Gustavo Costa († 2012) y Stephan Otto († 2010), miembros del Consejo Consultivo de *Cuadernos sobre Vico*. Eduardo Bello, *Dos concepciones de la filosofía de la historia: Vico y Voltaire* (pp. 15-33) – Gustavo Costa, *Vico y la Sagrada Escritura a la luz de un fascículo de la Inquisición* (pp. 35-49) – Stephan Otto, *Un axioma (Grund-satz) de la Scienza Nuova como principio-guía (Leitsatz) para la «Crítica de la razón histórica»* (pp. 51-64) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** En torno al libro de José M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega* (2011). – Giuseppe Cacciari: «Presentación del libro de José M. Sevilla *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*» (Sevilla, 6 de junio de 2011); Fulvio Tessoro: «Presentación del libro de José M. Sevilla *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*» (Sevilla, 6 de junio de 2011); José M. Sevilla: «Aportes para mi propia crítica. Reflexiones a propósito de la presentación de mi libro *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*»; Fulvio Tessoro: «Nota» (pp. 69-96) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO.** Gonzalo Carrión, *Conocimiento, lenguaje persuasivo y sociedad en Giambattista Vico y Adam Smith* (pp. 99-112) **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS. Comunicaciones** Javier E. Domínguez Moros, *Ideas centrales de la Ciencia Nueva de Vico expresadas a partir del grabado alegórico del frontispicio en la «Introducción» de su magna obra* (pp. 117-127) – Luisa Montaña Montero, *Humanistas en la corte de Isabel la Católica: Luisa de Medrano, ¿primera catedrática en la Universidad europea?* (pp. 129-135) – **Estudios Bibliográficos** Pablo Badillo O'Farrell, *A la búsqueda de las bases histórico-políticas de La conspiración del Principe de Macchia* (pp. 137-149) – Virginia Guichot Reina, *Miradas múltiples sobre el pensamiento berliniano* (pp. 151-162) – Miguel A. Pastor Pérez, *Ontología del europeísmo y metodología histórica en Luis Díez del Corral* (pp. 165-175) – **Reseñas** (pp. 177-202) *Bollettino del Centro di Studi Vichiani XL (2010) y XL (1/2011)* (J.S.E.) – *Historia del pensamiento iberoamericano: Revista de Hispanismo Filosófico*, números 16, 17 y 18 (M.R.G.) – *La experiencia artística del mito* (J.S.E.) – *Archivio di storia della cultura*, XXIV (2011) y XXV (2012) (J.S.E.) – *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas. Jornadas de hispanismo filosófico* (M.R.G.) – *Pasiones filosóficas. Nápoles y Europa* (P.R.B.) – *Savonarola, profecía y filosofía en el Renacimiento italiano* (M.N.P.) – *En retrospectiva: Unamuno ante el nacionalismo vasco* (B.C.) **V. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 205-215) **VI. BIBLIOTECA** [s.a.], *Consideraciones sobre la historia y filosofía de la historia* (1846) (pp. 219-238) – Antonio María Fabié, *Exámen del materialismo moderno* (1875) (pp. 239-244) **VII. ARCHIVO ACADÉMICO** Necrológicas (pp. 249-251) – *Adiós a New Vico Studies* (José M. Sevilla) (pp. 252-253) – Colaboradores de este número (p. 255) – Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 256-259) – Sumarios de números anteriores (pp. 260-266).

CUADERNOS SOBRE VICO, 28-29 (2014-2015). 308 págs. ISSN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VIQUIANOS.** Alberto M. Damiani, *Instituciones artificiales, sociabilidad natural en Vico* (pp. 15-30) – Stefano Gensini, *La metáfora viquiana y la ciencia cognitiva: un problema de filosofía del lenguaje* (pp. 33-51) – Caterina Marrone, *Giambattista Vico: un mundo de imágenes* (pp. 53-71) – Giuseppe Patella, *Giambattista Vico, padre de los estudios culturales* (pp. 73-90) – Giuseppe Sacaro Del Buffa, *Argumentación y ampliación en el discurso de Vico* (pp. 91-111) **II. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO.** Enrique Bocado Crespo, *Retórica y civilización: los desafíos de Mandeville al humanismo cívico* (pp. 115-142) – Pedro Ribas Ribas, *Herder: su acercamiento al lenguaje* (pp. 145-155) – Jorge Velázquez Delgado, *La idea de progreso en Condorcet* (pp. 157-167) **III. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS.** Comunicaciones Gustavo Cataldo Sanguinetti, *Joaquín Barceló o la recuperación de la racionalidad estética* (pp. 171-178) – Caterina Marrone, *Luigi Magni y Vico* (pp. 181-188) – Mauro Scalerico, *Relativismo y alteridad en Vico. Reflexiones al margen de Isaiah Berlin* (pp. 189-210) **Estudios Bibliográficos** Silvestre Manuel Hernández, *Aristas del pensamiento viquiano* (pp. 213-219) – Miguel A. Pastor Pérez, *El gobierno del tiempo* (pp. 221-227) – Jorge Velázquez Delgado, *Teoría del desfase utópico latinoamericano* (pp. 229-234) **Reseñas** (pp. 235-257) *Vico, metafísica e historia* (L. Montaña Montero) – *Obra completa de Mateo Alemán* (M. Barrios Casares) – *Ocaso del neomarcoliberalconservadurismo* (H. Cerutti-Guldberg) – *Tacitismo español* (L. Montaña Montero) – *Ensayos de filosofía intercultural* (Giorgia dello Russo) – *Filosofías del Sur* (M. Rodríguez García) – *Filosofías en el mundo* (J. Sánchez Espillaque) – *Modernidad de Gerardo Noodt* (M. Rodríguez García) – *Zubiri y lo real* (L. Montaña Montero) – *Idea de la política y la sociedad en la obra de M. García Pelayo* (Miguel A. Pastor Pérez) **IV. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 259-268) **V. BIBLIOTECA VIQUIANA** Antonio Benavides, *Reflexiones sobre las diferentes escuelas históricas, desde la antigüedad*

hasta nuestros días (1846) (pp. 271-289) VI. ARCHIVO ACADÉMICO In memoriam Ramón J. Querató Moreno (p. 293) – Necrológicas (pp. 294-295) Mario Agrimi (†) – Joaquín Barceló Larraín (†) – Giuliano Crifó (†) – Paolo Rossi (†) – Colaboradores de este número (p. 297) – Directriz de la revista y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 298-301) – Sumarios de números anteriores (pp. 302-308)

CUADERNOS SOBRE VICO, 30-31 (2016-2017). 500 págs. ISSN 1130-7498

Volumen especial por el XXV Aniversario de la Revista. MIGUEL A. PASTOR PÉREZ Y JOSÉ M. SEVILLA (EDS.)
Anuncio (p. 12) – Nota de los Editores, *XXV Aniversario de Cuadernos sobre Vico* (1991-2016) (pp. 13-18) – Leonardo Amoroso, *De Heidegger a Vico con Grassi y Gadamer* (pp. 19-30) – Pablo Badillo O'Farrell, *El Vico perdido de Leo Strauss* (pp. 31-46) – Manuel Barrios, *"Filicación viquiana". Reflejos de Vico y la tradición del humanismo retórico en Walter Benjamin* (pp. 47-70) – Andrea Battistini, *Vico y los héroes fundadores de las naciones* (pp. 71-86) – Giuseppe Cacciatore, *Acerca de la génesis de los conceptos viquianos de ingenio y fantasía* (pp. 87-94) – Pio Colonnello, *Croce y la teoría viquiana de la risa. Del "yo grave" al "yo melancólico"* (pp. 95-104) – Alberto Mario Damiani, *El futuro de la humanidad en la filosofía política de Giambattista Vico* (pp. 105-120) – Marcel Danesi, *Estudiando la mente: una perspectiva desde Vico* (pp. 121-142) – Alfonso García Marqués, *El verumfactum en la génesis de las obras de Vico* (pp. 143-162) – Pierre Girard, *La enciclopedia de las ciencias poéticas en Giambattista Vico* (pp. 163-178) – Fabrizio Lomonaco, *Derecho, ética e historia en el De Uno* (pp. 179-192) – Massimo Marassi, *El recurso de las cosas humanas y la anáfora del "retornaron"* (pp. 193-202) – Josep Martínez Bisbal, *El De Ratione de Vico: una crítica política del cartesianismo* (pp. 203-220) – Francisco J. Navarro Gómez, *Problemática práctica de la traducción a través del De rebus gestis Antonij Caraphaei de G. Vico* (pp. 221-258) – Enrico Nuzzo, *Las "Vías simplísimas" de la Providencia. Vico y el "Principio de Simplicidad" en la Filosofía Cristiana entre los siglos XVII y XVII* (pp. 259-276) – Miguel A. Pastor Pérez, *Maquiavelo, palimpsesto de Vico* (pp. 277-286) – Giuseppe Patella, *Vico, Croce y el "descubrimiento" de la estética* (pp. 287-296) – Antonio-E. Pérez Luño, *Giambattista Vico: ¿precursor del Derecho global?* (pp. 297-308) – Giorgio Alberto Pinton, *Giambattista Vico y cuatro poetas* (pp. 309-334) – Alain Pons, *Vico en su tiempo y en el nuestro* (pp. 335-338) – Manuela Sanna, *Vanidades e imaginación de cosas lejanas y distantes* (pp. 339-348) – José M. Sevilla, *Destellos de Vico en revistas culturales y literarias españolas. Nuevos capítulos viquianos en la cultura española entre 1841 y 1936* (pp. 349-384) – Sertório de Amorim Silva Neto, *Quaestio definitioinis et nominis latinis idem. Lenguaje y conocimiento en el De antiquissima de Vico* (pp. 385-400) – Fulvio Tessitore, *La edición crítica de Vico y, en especial, de la Scienza nuova 1730 y de la Scienza nuova 1744* (pp. 401-409) – Jürgen Trabant, *Las tres caídas del Señor Vico. (La relación entre la Vita y la Scienza Nuova)* (pp. 410-424) – Jorge Velázquez Delgado, *La crisis de la educación y la edificante filosofía del humanismo retórico de Giambattista Vico* (pp. 425-448) – Donald Phillip Verene, *La estructura retórica de la Scienza nuova* (pp. 449-458) – Amadeu Viana, *Vico, Nietzsche y el lenguaje como vieja mentirosa* (pp. 459-472) – José Villalobos, *Vico ensayador* (pp. 473-480) – Amparo Zacarés, *La poética viquiana y su conexión con el arte participativo contemporáneo* (pp. 481-498) – Colaboradores (p. 499) – Directriz y Normativa (p. 500).

CUADERNOS SOBRE VICO, 32 (2018). 402 págs. D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2018.i32>

Volumen especial por el 350º Aniversario de Vico. Perspectivas viquianas, MIGUEL A. PASTOR Y JOSÉ M. SEVILLA (EDS.)
Anuncio (p. 12) – Nota de los Editores, *350º Aniversario del nacimiento de Vico (1668-2018). Perspectivas viquianas* (pp. 13-17) – Leonardo Amoroso, *Mi Vico hermenéutico* (pp. 17-23) – Pablo Badillo O'Farrell, *Mis tres Vico* (pp. 25-31) – Andrea Battistini, *De la retórica a la antropología* (pp. 33-40) – Thora I. Bayer, *La mente heroica de Vico* (pp. 41-44) – Francesco Botturi, *Mi perspectiva viquiana* (pp. 45-52) – Giuseppe Cacciatore, *"Mis" Vico* (pp. 53-59) – Riccardo Caporali, *La fatiga del moderno* (pp. 61-68) – Gennaro Carillo, *«In corpore Vici»* (pp. 69-73) – Pio Colonnello, *De Croce a Vico: Mi proceso de lectura* (pp. 75-79) – Paolo Cristofolini, *«Fabula narratur»* (pp. 81-86) – Alberto M. Damiani, *Un moderno muy actual* (pp. 87-91) – Marcel Danesi, *Vico desde una perspectiva personal* (pp. 93-97) – Rosario Diana, *Pensar con Vico* (pp. 99-105) – James Engell, *Aprendiendo de Vico. Reflexiones de cuarenta años* (pp. 107-110) – Paolo Fabiani, *Algunas consideraciones sobre la importancia formativa del pensamiento de Vico para los estudiantes que se acercan por primera vez al estudio de su filosofía* (pp. 111-119) – Ferdinand Fellmann, *Giambattista Vico en una nueva clave* (pp. 121-126) – Alfonso García Marqués, *Mi deuda filosófica con Vico* (pp. 143-146) – Humberto Guido, *Mis encuentros con Vico: el historicismo, la epistemología y el paradigma estético de las ciencias humanas* (pp. 147-153) – Bruce Haddock, *Pensar a través de Vico* (pp. 155-161) – Fernando H. Llano Alonso, *Vico y los albores de la experiencia jurídica* (pp. 163-167) – Fabrizio Lomonaco, *Mis lecturas viquianas* (pp. 169-177) – Massimo Marassi, *Vico o la monumental memoria de las tinieblas* (pp. 179-184) – David L. Marshall, *Presuposiciones viquianas y su pervivencia en «Los orígenes de la investigación retórica durante el periodo de Weimar»* (pp. 185-192) – Josep Martínez Bisbal, *Mi Vico* (pp. 193-197) – Maurizio Martirano, *Itinerario de estudios viquianos* (pp. 199-208) – Francisco J. Navarro Gómez, *Un Vico personal* (pp. 209-216) – Enrico Nuzzo, *Mi Vico* (pp. 210-224) – Miguel A. Pastor Pérez, *Vico a mi manera* (pp. 225-231) – Giuseppe Patella, *Último barroco, padre de la estética y de los estudios culturales* (pp. 233-240) – Bruno Pinchard, *Vico ciego en su centenario* (pp. 241-244) – Giorgio A. Pinton, *De los diez a los veinte años (1678-1688)* (pp. 245-254) – Leon Pompa - J.M. Sevilla, *Un homenaje a nuestro héroe. Lectura de Leon Pompa* (pp. 255-266) – Alain Pons, *Evocación por el 350º Aniversario de Vico* (pp. 267-272) – María José Rebollo Espinosa, *Maestro Vico* (pp. 273-277) – Monica Riccio, *Vico, o de las aguas profundas* (pp. 279-282) – Antonio Sabetta, *Modernidad, historia, libertad y gracia. Lo que me ha enseñado (hasta ahora) Vico* (pp. 283-290) – Jéssica Sánchez Espillague, *El humanista Vico* (pp. 291-294) – Manuela Sanna, *El hechizo viquiano* (pp. 295-298) – Alessia Scognamiglio, *Mi idea de la filosofía de Vico. Mi experiencia de su estudio* (pp. 299-306) – José M. Sevilla, *«Mobilis in mobili». Viquianamente viquiano* (pp. 307-316) – Sertório de Amorim e Silva Neto, *Vico filósofo de la poesía* (pp. 317-322) – Alessandro Stile, *En diálogo con Vico* (pp. 323-328) – Fulvio Tessitore, *Vico trescientos cincuenta años después* (pp. 329-335) – Jürgen Trabant, *A la búsqueda del "metodo accertato" de una ciencia de los signos del hombre* (pp. 337-342) – Marco Vanzulli, *"Mi" Vico. El héroe del saber* (pp. 343-350) – Jorge Velázquez Delgado, *Giambattista Vico en el Tepozteco* (pp. 351-352) – Donald Phillip Verene, *Los dos axiomas de Vico* (pp. 353-357) – Amadeu Viana, *«Ordovico viricordo»* (pp. 359-365) – José Villalobos, *Mis citas con Vico* (pp. 367-370) – Vincenzo Vitello, *Vico, filósofo de nuestro tiempo* (pp. 371-377) – Amparo Zacarés, *Poética, estética y crítica* (pp. 379-386) – Colaboradores (389-390) – Directriz de la revista y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 391-394) – Sumarios de números anteriores (pp. 395-402)

CUADERNOS SOBRE VICO, 33 (2019). 319 págs. D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2019.i33>

Anuncio (p. 12) – Ferdinand Fellmann (U. Münster y U.T. Chemnitz) 14 de diciembre de 1939 – 28 de octubre de 2019. José M. Sevilla, Ferdinand Fellmann, de filósofo a erósofo. (Nota de adiós al meditador sensualista) (pp. 15-31) – I. ESTUDIOS VIQUIANOS. Manuel Barrios Casares, *Mito sin ideología: Fellmann, Vico y Sorel* (pp. 35-42) – Giuseppe Cacciatore, *Contra las vanidades «retornantes»*. Por un sano uso de la crítica (pp. 43-54) – Ferdinand Fellmann, *El mito en las instituciones: Vico y Sorel* (pp. 55-70) – Arturo Silva-Rodríguez & Esperanza Guarneros Reyes, *Un bosquejo del legado de Giambattista Vico en la ciencia psicológica actual* (pp. 71-91) – Fulvio Tessitore, *Vico y el descubrimiento del conocimiento histórico* (pp. 93-108) – II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA. José M. Sevilla, *Más y nuevos destellos de Vico en periódicos españoles durante la Restauración (1885-1902): de la regencia de María Cristina al comienzo del reinado de Alfonso XIII*. [Adenda V a «El espejo de la época»] (pp. 111-186) – III. COMUNICACIONES Y ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS. Francisco J. Navarro Gómez, *Aportaciones para una edición crítica de «El Derecho Universal»* (pp. 186-266) – Guillermo Ramírez Torres, *Razón vital y raíces de la cultura. El encuentro de una filosofía de la vida a través de las ruinas. (A propósito de una lectura de José M. Sevilla y el pensamiento sureño)* (pp. 267-290) – IV. BIBLIOTECA VIQUIANA. Georges Sorel, *Lo que se aprende de Vico (1889)*. Traducción y Presentación por M. Barrios Casares (pp. 293-302) – Colaboradores (p. 305) – Directriz de la revista y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 307-310) – Sumarios de números anteriores (pp. 311-319)

CUADERNOS SOBRE VICO, 34 (2020). 397 págs. D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2020.i34>

Monográfico de Estudios Clásicos (I)

In Memoriam. Andrea Battistini (1947-2020) – Paolo Cristofolini (1937-2020) (pp. 13-14) – J.M. Sevilla, *Monográfico de Textos Clásicos (I). Una Presentación* (pp. 15-18) – ERICH AUERBACH (1892-1957), *Vico y el historicismo estético* (1949) (pp. 35-47), trad. y pres. de Manuel Barrios Casares (pp. 25-34) – JAIME L. BALMES (1810-1848), *Criterio de Vico* (1846) (pp. 57-75), ed. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 49-56) – JOHN BAGNEL BURY (1861-1927), [Algunas páginas sobre Vico en *La Idea de Progreso* (1920)] (pp. 83-88), trad. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 77-81) – BENEDETTO CROCE (1866-1952), *Tres estudios sobre Vico. Extraídos y traducidos de La filosofía di G.B. Vico* (1911) (pp. 106-132), trad. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 89-105) – FRANCESCO DE SANCTIS (1817-1883), *La nueva Ciencia. Páginas selectas traducidas de la Historia de la Literatura Italiana* (1870) (pp. 141-161), trad. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 133-139) – ROBERT FLINT (1883-1910), *La transición a la Ciencia nueva. (Capítulo VIII de Vico, 1884, de R. Flint)* (pp. 169-183), trad. de Dani Pino y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 163-167) – GIOVANNI GENTILE (1875-1944), *Dos estudios viquianos. El pensamiento italiano en la época de Vico* (1915) y *Descartes y Vico* (1938) (pp. 193-206 y 207-213), trad. y nota prel. de Alfonso Zúñica García (pp. 185-192) – *Correspondencia: Seis cartas sobre Vico entre Croce y Gentile (1911-1914)* (pp. 223-230), trad. y nota prel. de Alfonso Zúñica García (pp. 215-221) – BALDASSARE LABANCA (1829-1913), *«Del Autor al Autor» y «Ocasión de este escrito» (Prefacio y Cap. I de G.B. Vico e i suoi critici cattolici, 1898)* (pp. 237-246), trad. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 231-235) – *Correspondencia: Carta de M. Menéndez Pelayo a B. Croce, de 12 de agosto de 1903, sobre Vico en España* (p. 249), ed. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 247-248) – JULES MICHELET (1798-1874), *Introducción sobre su vida y sus obras y Discurso sobre el sistema y la vida de Vico* (1835) (pp. 257-260 y 261-285), trad. de Emmanuel Chamorro Sánchez y Miguel A. Pastor Pérez y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 251-255) – BERTRANDO SPAVENTA (1817-1883), *La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea* (1862). *Lecciones II, VI y VII y «Prólogo a la primera edición»*, por G. GENTILE (pp. 297-308 y 309-344), trad. y nota prel. de Alfonso Zúñica García (pp. 287-296) – MIGUEL DE UNAMUNO (1864-1936), *Prólogo a la versión castellana de la Estética de Benedetto Croce* (1912) (pp. 363-380), ed. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 347-361) – Colaboradores (p. 383) – Directriz de la revista y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 385-388) – Sumarios de números anteriores (pp. 389-397) – Anuncio 2007 (p. 388).

CUADERNOS SOBRE VICO, 35 (2021). 247 págs. D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2021.i35>

In Memoriam. L. Amoroso – J.B. Díaz Urmeneta Muñoz – J. Martínez Bisbal. – J.M. Sevilla, *Leonardo Amoroso (1952-2021)* (pp. 15-18) – Pablo Badillo O'Farrell, *Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz (1944-2021)* (pp. 19-22) – Josep Martínez Bisbal (1950-2021), J.M. Sevilla (pp. 23-27) I. ESTUDIOS VIQUIANOS. Alfonso García Marqués, *Una relectura de la historia de Europa en dos ciclos viquianos* (pp. 31-63) – Maurizio Martirano, *Reflexiones en torno a la primera edición milanesa (1801) de la Ciencia nueva de Giambattista Vico* (pp. 65-88) – Alfonso Zúñica García, *La objetividad de la interpretación en G. Gentile a propósito de su lectura de Vico* (pp. 111-139) II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA. Alberto M. Damiani, *Instituciones, poder y lenguaje. Sobre la reciente recepción de Vico en Argentina (2003-2018)* (pp. 143-152) – J.M. Sevilla, *Ráfagas de Vico en la prensa diaria española del siglo XIX. Desde el final de la primera Guerra Carlista (1840) hasta el final del Sexenio Democrático (1874)* (pp. 153-199) – III. COMUNICACIONES Y ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS. George Leon Kabarity, *Reflexiones sobre cosmopolitismo e hispanismo. A propósito de un libro con 27 perspectivas* (pp. 203-214) IV. BIBLIOTECA VIQUIANA. Giambattista Vico, *Idea de una gramática filosófica* (174) (trad. del italiano de A. Zúñica García) (pp. 217-220) – Giambattista Vico, *Carta al abate Esperi en Roma* (1726) (trad. del italiano de J.M. Sevilla) (pp. 221-226) – Colaboradores (p. 229) – Directriz de la revista y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 231-234) – Sumarios de números anteriores (pp. 235-243) – Anuncio 2007 (p. 244) – Errata corrige (p. 245).

CUADERNOS SOBRE VICO, 36 (2022). 297 págs. D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2022.i36>

Monográfico de Estudios Clásicos (II)

Alain Pons (1929-2022). In memoriam – Maurizio Torrini (1942-2019). In memoriam – MONOGRAFICO DE ESTUDIOS CLÁSICOS (II): Presentación del Monográfico de estudios clásicos (II) por JOSÉ M. SEVILLA – CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE PIETRO PIOVANI (1922-1980): MANUELA SANNA, *Nota a dos estudios de Pietro Piovani* – FULVIO TESSITORE, *Prólogo a «La scuola napoletana di Pietro Piovani»* – PIETRO PIOVANI, *El pensamiento filosófico meridional entre la nueva ciencia y la «Ciencia nueva»* (1959) – PIETRO PIOVANI, *Ejemplaridad de Vico (1969)* – CXX ANIVERSARIO DEL

NACIMIENTO DE ERNESTO GRASSI (1902-1991): JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE, *Contra el racionalismo: una filosofía retórica* – ERNESTO GRASSI, *¿Filosofía crítica o filosofía tópica? Meditaciones sobre «De nostri temporis studiorum ratione»* (1969) – ERNESTO GRASSI, *Vico contra Freud: la creatividad y el inconsciente* (1981) – DOS ESTUDIOS MAS SOBRE VICO EXTRAÍDOS Y TRADUCIDOS DE «LA FILOSOFÍA DE GIAMBATTISTA VICO» (1911) DE BENEDETTO CROCE (1866-1952): JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ, *Nota del traductor* – BENEDETTO CROCE, *La estructura interna de la Ciencia nueva* (1911) – BENEDETTO CROCE, *La forma semifantástica de conocer (La poesía y el lenguaje)* (1911) – DOS ESTUDIOS VIQUIANOS JUVENILES DE G. GENTILE (1875-1944): ALFONSO ZÚNICA GARCÍA, *Vico en la formación pisana de Gentile* – GIOVANNI GENTILE, *Los primeros estudios sobre la estética de Vico* (1901) – GIOVANNI GENTILE, *Perfil bio-bibliográfico de Giambattista Vico* (1903) – APUNTES DE LA LECCIÓN «EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LA DOCTRINA DE VICO» (1871) DE ANTONIO LABRIOLA (1843-1904): MIGUEL PASTOR PÉREZ, *La influencia del pensamiento de Vico en A. Labriola* – ANTONIO LABRIOLA, *Apuntes de la lección Exposición crítica de la doctrina de Vico* (1871) – CENTENARIO DE LA MUERTE DE CHARLES E. VAUGHAN (1854-1922): GEORGE LEON KABARITY, *La incompletitud de lo claro* – CHARLES E. VAUGHAN, *Giambattista Vico: un pionero del siglo XVIII* (1903) – Colaboradores – Directriz de la Revista y Normativa de propuestas de colaboración – Sumarios de los números anteriores – Anuncio (2007).

CUADERNOS SOBRE VICO, 37 (2023). 320 págs. D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2023.i37>

Tras las huellas de Vico: pensamientos, textos y problemas

In memoriam. Giuseppe Cacciatore (1945-2023), por José Manuel Sevilla – **TRAS LAS HUELLAS DE VICO: PENSAMIENTOS, TEXTOS Y PROBLEMAS** (número coord. por Marco Carmello y Alfonso Zúñica García): *Presentación* por MARCO CARMELLO & ALFONSO ZÚNICA GARCÍA – PATRICIO ALARCÓN, *La relación entre la tradición del conocimiento del hacedor y el escepticismo* – MARCO CARMELLO, *Esse y substantia: consideraciones acerca del dispositivo etimológico viquiano* – VLADIMIR CHAVES DOS SANTOS, *Cosas recogidas y cosas vistas en la pintura filosófica de la Ciencia nueva de Vico* – SERTÓRIO DE AMORIM E SILVA NETO, *Una crónica de la República de las letras. La Nápoles literaria en el epistolario viquiano* – FABRIZIO LOMONACO, *La “disciplina de los cuerpos y de los textos”: Edward W. Said, lector de Vico* – DAVIDE LUGLIO, *Crear conceptos: presencias del “universal fantástico” viquiano en el pensamiento italiano del siglo XXI* – CLAUDIA MEGALE, *Vico y Jung: el sentido de los orígenes en los mitos y en los lenguajes* – ALESSANDRO MONTEFAMEGLIO, *Un “diferencial de la historia”. Vico, Tolstoi, Deleuze* – JOSÉ MANUEL SEVILLA FERNÁNDEZ, *Ingenio, humor y risa como categorías serias de civilidad según Vico* – FRANCESCO VALAGUSSA, *Cómo nace un símbolo: Vico y Warburg* – MARCO VANZULLI, *La doble acepción de lo simbólico en la Ciencia nueva* – AMPARO ZACARÉS PAMBLANCO, *Estética, sensibilidad y antropología prospectiva en Vico* – ALFONSO ZÚNICA GARCÍA, *Bases para una interpretación de Gentile a partir de (su) Vico* – **ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS**: *Reseña de “Riccardo Caporali, G.B. Vico, Il Ponte Vecchio, Cesena, 2023”*, por MARCO VANZULLI – **BIBLIOTECA VIQUIANA**: GIAMBATTISTA VICO, *Descubrimiento del verdadero Dante o nuevos principios de crítica dantesca* (entre 1728 y 1730), traducción de MARÍA RODRÍGUEZ LORCA – Colaboradores – Directriz de la Revista y Normativa de propuestas de colaboración – Sumarios de los números anteriores – Anuncio (2007).

CUADERNOS SOBRE VICO, 38 (2024). 283 págs. D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2024.i38>

Monográfico de Estudios Clásicos (III)

Dedicatoria al Prof. José Villalobos Domínguez (80 Cumpleaños) – **MONOGRÁFICO DE ESTUDIOS CLÁSICOS (III)** – *Presentación* por J.M. Sevilla, *Breve Nota sobre lo clásico* – CL ANIVERSARIO DEL NACIMIENTO DE FRANCESCO ACRI: F. ACRI, *Teoría de las ideas según Giambattista Vico* (1873) – CL ANIVERSARIO DEL NACIMIENTO DE ERNST CASSIRER: DONALD PHILLIP VERENE, *La influencia de Vico en Cassirer* (1985) – E. CASSIRER, *Descartes, Leibniz y Vico* (1941-1942) – BENEDETTO CROCE, *La forma semifantástica del conocer. (El mito y la religión)* (1911) – LXX ANIVERSARIO DE LA MUERTE DE JACINTO CUCCARO: J. CUCCARO, *Advertencia preliminar al “De antiquissima”* (1837) – GIUSEPPE FERRARI, *La mente de Vico. Páginas selectas* (1837): “Prefacio” y “El genio de Vico” – LXXX ANIVERSARIO DE LA MUERTE DE GIOVANNI GENTILE: G. GENTILE, *Del concepto de ‘gracia’ al de ‘providencia’ [en Vico]* (1915) – MICHELE LONGO, *Giambattista Vico. Caps. I-IV* (1921) – **BIBLIOTECA VIQUIANA** – MARCO CARMELLO, *Para una lectura de las dos cartas de Vico a Muzio Gaeta* – GIAMBATTISTA VICO, *Cartas a Muzio Gaeta* (1737) (trad. de A. Zúñica García) – CARLANTONIO DE ROSA, MARQUÉS DE VILLAROSA, *Prefacios y dedicatorias a los “Opúsculos” de Vico (1818-1823)* (trad. y Nota de J.M. Sevilla) – GENNARO VICO, *Advertencias para la enseñanza del latín* (pub. 1905) (trad. de A. García Marqués) – **INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** – Colaboradores – Directriz de la Revista y Normativa de propuestas de colaboración – Sumarios de los números anteriores – Anuncio (2007).

ANUNCIO 2007

Dada su disponibilidad en edición digital abierta, la edición impresa en papel no se hallará ya a la venta. Aquellas Bibliotecas e Instituciones o Centros, así como aquellos investigadores suscritos a la revista, podrán continuar recibéndola en papel sin coste económico por la revista salvo el pago de los gastos de envío.

Igualmente se servirá a Bibliotecas, Instituciones, Centros y estudiosos viquianos, con cargo al solicitante solo de los gastos de envío, los volúmenes anteriores en fondo que sean solicitados, hasta agotar existencias.

Solicitudes a la dirección (postal o electrónica) de la revista.

ANNOUNCEMENT 2007

Given its opened digital editing availability, the editing printed in paper will not be already on sale. Those Libraries and Institutions or Centers, as well as those investigators subscribed to the magazine, will be able to continue receiving it in paper without economic cost by the magazine except for the payment of the expenses of shipment. Also Libraries, Institutions, Centers and vichians scholarships will use, with position to the applicant only of the expenses of shipment exclusively, the previous volumes in bottom that are asked for, until exhausting existences.

Requests to the address (postal or electronic) of the magazine.

AVVISO 2007

Vista la sua disponibilità in edizione digitale aperta, l'edizione stampata in carta non si troverà più in vendita. Le biblioteche ed istituzioni o i centri di studio, come pure i ricercatori abbonati alla rivista, potranno continuare a ricevere la edizione stampata senza spese per la rivista, eccetto il pagamento delle spese di spedizione.

Analogamente biblioteche, istituzioni, centri e studiosi vichiani potranno richiedere i volumi arretrati, fino ad esaurimento, pagando solamente le spese di spedizione.

Richieste alla direzione (postale o elettronica) della rivista.

Sevilla, 2007

[Anuncio publicado originalmente en *Cuadernos sobre Vico*, 19-20 (2006-2007) p. 12]

