

DEL VERUM-FACTUM AL VERUM-CERTUM [1]

J. M. BERMUDO ÁVILA

RESUMEN:

La posición filosófica viquiana en el *De Antiquissima* ha sido interpretada de forma dominante como escéptica, apoyándose en dos argumentos de desigual carácter. Uno de ellos se alimenta de la crítica del napolitano a Descartes, al ser considerado el filósofo francés como símbolo de la posibilidad de la conquista de la evidencia y como modelo de filosofía anti-escéptica.

El segundo argumento se inspira en el *verum-factum* como criterio fundamental de su filosofía. Vico lo formula como alternativa al cartesiano criterio de la *claridad y distinción*; pero, el efecto del mismo, en su formulación más radical y tópica, lejos de propiciar la «conquista de la evidencia» más bien parece alejar esta posibilidad respecto a la totalidad del *mundo real*, sea la naturaleza sea la sociedad, reservándola de forma estricta y exclusiva para el reino *fingido* de los entes matemáticos. Esto, unido a la falta de una exacta comprensión de la relación del *verum-factum* con el *verum-certum* de la *Scienza Nuova*, simbolizando ésta el momento de fundamentación de una ciencia (en sentido fuerte) del mundo de las naciones, propiciará la tesis de las dos filosofías viquianas, basadas cada una de ellas en sus respectivas epistemologías del *verum-factum* y del *verum-certum*.

Cualquier lectura de Vico alternativa a esta versión hegemónica en la historiografía debía pasar por el análisis de esos tres aspectos: el «anticartesianismo» de Vico en sus obras juveniles, el sentido preciso del *verum-factum* y la relación entre este principio y el del *verum-certum*. Tal ha sido nuestro método. Creemos, en primer lugar, haber establecido de forma razonada que el *anticartesianismo* de nuestro autor en ningún modo es equivalente a *escepticismo*, sino que responde a una peculiar y propia preocupación de Vico por salvar los saberes humanistas amenazados tanto por el «método de los modernos», el cartesianismo, como por la «crisis pirrónica». El análisis del *verum-factum* en sus diversas y vacilantes formulaciones nos ha llevado a distinguir entre un *uso fuerte* y un *uso débil* del principio y, en particular, entre un *factum* como creación, un *factum* como reproducción o «*seconda creazione*» en el sentido de Leonardo da Vinci y un *factum* como reproducción en idea. En fin, esta distinción nos ha permitido comprender la relación entre el *verum-factum* y el *verum-certum* de forma que la epistemología nada sospechosa de escepticismo de la *Scienza Nuova* puede entenderse como forma desarrollada y expresión teóricamente madura y articulada de la filosofía en esbozo del *De Antiquissima*.

I. VICO Y DESCARTES

Aunque Descartes no fuera uno de *i quattro autori*¹ de quienes Vico reconoce una fuerte y positiva influencia, nos parece imposible comprender al napolitano sin su relación compleja con el cartesianismo.² Es fácil constatar que dichos cuatro autores se sitúan lejanos —tanto en distancia cronológica como filosófica— de aquellos modernos defensores de la *mathesis universalis*. La historiografía actual no parece tener dudas a la hora de poner a Bacon y a Grotius en los orígenes del pensamiento moderno (aunque, en rigor, son muchas las reservas y acotaciones que pueden hacerse a ambos autores respecto a su modernidad); pero en la época de Vico los modernos se identificaban genéricamente con lo que hoy diríamos programa Galileo-Descartes-Newton, es decir, con aquella filosofía inspirada y subordinada a la física matemática, a sus conceptos, criterios y modelos, en fin, con aquel peligroso *naturalismo mecanicista* que, con arrogancia, despreciaba cuanto no se sometiera al tratamiento mecánico que la física exigía a sus objetos. Los cartesianos o modernos eran vistos como amenaza a cuanto no era reducible a extensión, a todo lo ambiguo y no matematizable, en suma, al mundo de las letras, de las humanidades, de la poesía y del derecho, de la virtud y del sentimiento. No podía nuestro autor sino ver con recelo aquel cartesianismo que despreciaba la historia, las lenguas muertas, la retórica, la jurisprudencia... y todo cuanto no fuera susceptible de ser traducido a teoremas.³

Siglas y ediciones de referencia:

- O. I. *Le Orazioni inaugurali* (a cura de Gian Galeazzo Visconti), Bologna, Il Mulino, 1982. Es el vol. I de la edición *Opere de Giambattista Vico* emprendida por el Centro di Studi Vichiani.
- D. R. *De nostri temporum studiorum ratione*. Edic. de Croce-Nicolini en «Scrittori d'Italia», Bari, Laterza, 1944.
- D. A. *De Antiquissima*. Edic. Croce-Nicolini citada.
- O. G. B. Vico, *Opere*, a cargo de Nicolini, Milán-Nápoles, Ricardo Ricciardi.
- P. R. *Prima Risposta*, en la «ricciardiana».
- S. R. *Seconda Risposta*, en la «ricciardiana».
- S. N. *Scienza Nuova*, en la «ricciardiana».

1. FASSO, A., *I quattro autori del Vico. Saggio sulla genesis della Scienza Nuova*, Gueffré, Milán, 1949.

2. La complejidad de la relación se manifiesta en disparidad de la historiografía. Compárese al respecto el trabajo Carlos Estrada, «Vico y Descartes (en: *Vico y Herder*, Universidad de Buenos Aires, 1948, pp. 27-35), con el «Vico et Descartes» de CHAIX-RUY, J., en: *Archives de Philosophie*, 31 (1968).

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

Según nuestra interpretación, Vico no asume una posición *en contra* de dicho método, sino *a favor* de aquello que el mismo aspiraba a destruir. Frente al arma principal de la ofensiva, a saber, la tesis según la cual la verdad es única, único o uniforme el objeto y única u homogénea la realidad, en base a lo cual se afirmaba la necesidad de un solo y único método para las ciencias, Vico defenderá con cierta timidez la irreductibilidad de los objetos de conocimiento y, en consecuencia, la conveniencia y aún la legitimidad de una pluralidad de métodos; frente a la cartesiana alternativa entre lo verdadero y lo falso, sin tercera vía, Vico balbuceará sin estridencias la conveniencia e incluso la racionalidad de una escala de incertidumbres relativas, de una gradualidad del campo de lo *verosimile*; en fin, frente a un criterio de evidencia basado en la *claridad* y la *distinción* —el cual, a su pesar, no se libra a sí mismo de toda sospecha y, además, tiene unos efectos tan pírricos que conquista la fortaleza de la certeza a costa de renunciar a todo el territorio que más vale la pena defender— Vico ofrecerá un criterio justificado desde el modelo de conocimiento divino y con efectos ambiguos, que bajo tintes antiguos encubre el lúcido grito de un moderno que advierte del precio de la modernidad.

Las «Oraciones inaugurales»: el educador de jóvenes

Los textos inducen a resaltar la constante oposición de Vico a Descartes y los modernos. Para ponderar con rigor esta actitud, hemos de partir de un hecho sumamente relevante: Vico es un profesor de Retórica, posee una formación básicamente jurídica y una vocación irrenunciablemente humanista.⁴ Desde esa propia realidad intelectual, ideológica y profesional vive con preocupación e interés la irrupción de la *modernidad*, cosa fácil de advertir en sus disertaciones inaugurales de los cursos académicos. La ocasión, que protocolariamente obligaba a una exaltación al estudio y a los dones del mismo derivados, le obliga a pensar el tema con progresiva profundidad e interés, traspasando los límites del discurso inaugural⁵ para abrirse a una reflexión crecientemente filosófica sobre el *método de los estudios*. O sea, lo convencional y tópico se ve progresivamente engullido por la preo-

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

5. MONTI, S., *Sulla tradizione e sul testo delle orazioni inaugurali di Vico*, Guida, Napoli, 1977.

cupación concreta viquiana ante el rumbo cultural de la época; y del elogio genérico de las virtudes intelectuales se va pasando a temas como el de la programación de los estudios, el de la nueva jerarquía de contenidos que exige la concepción cartesiano-moderna del saber, el de los efectos de éste en la conciencia y la moralidad, el de la actitud ante la vida que inducen y, en fin, el de la puesta en juego de la formación humanista de los jóvenes universitarios.

Ciertamente, en sí mismas las *Oraciones inaugurales* carecen de interés filosófico; no obstante, son unos textos básicos para comprender cómo Vico recibe la nueva filosofía, cómo inicia el diálogo con ella, cómo se inicia su reflexión filosófica. En estos textos aparece, bajo la jerga tópica protocolaria, esa preocupación profunda que le lleva a una reflexión prolongada que se irá desplazando de los temas pedagógicos a los metodológicos y metafísicos: del método de estudio al método científico, del orden de las enseñanzas al orden del saber, o sea, del educador de jóvenes al educador del género humano.

Ya en la *Oratio I* encontramos las primeras referencias a Descartes. En un momento en que Vico hace una descripción de la filosofía de claro gusto platónico, como vía de ascenso a la verdad, como retorno del alma a Dios por el conocimiento, el napolitano sorprende al lector al decir:

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

Y concluye: luego Dios existe, y puesto que Dios es todo, es digno de todo amor» (O. I, 209-226).⁶

El texto parece casi una transcripción libre de célebres pasajes de la segunda y tercera *Meditaciones* cartesianas. Y aunque está muy lejos de nuestro propósito defender la tesis de un Vico cartesiano —que, en todo caso, como ha indicado Gentile,⁷ se trataría de un cartesianismo muy platonizado— nos parece elocuente y digno de atención como argumentación a favor de nuestra tesis, pues pone de relieve que el punto de partida del napolitano no es en modo alguno «anticartesiano». El conocimiento es representado como ascenso ascético. Luego cambiaría la metáfora y lo simbolizaría como descenso a la caverna.

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

«Escucha qué nuevas y maravillosas investigaciones ha realizado Descartes sobre el movimiento de los cuerpos, sobre las pasiones del alma, sobre la óptica; qué meditaciones ha llevado a cabo en torno al «primum verum» tras introducir el método geométrico en el estudio de la naturaleza, y comprenderás que es un filósofo como no hay otro igual» (O. III, 142-146).⁸

6. «Etsi de omnibus omnino rebus mens humana haereat dubitetque, nullo usquam pacto ambigere potest quod cogitet; nam id ipsum ambigere cogitatio est. Cum itaque nequeat se non cogitationis consciam agnoscere, ab ea cogitandi conscientia conficit primum quod sit res quaedam; nam, si nihil esset, qui cogitaret? Deinde sibi infinitae cuiusdam rei notionem esse insitam sentit; tum adsumit tantundem in causa esse oportere quantum in re est, quae ab ea causa producat; hinc denuo colligit eam infinitae rei notionem a re quae sit infinita provenire. Heic se finitum et imperfectum agnoscit; itaque infert eam notionem sibi ab infinita quadam re, cuius ipse aliqua sit particula, abortam esse. Hoc explicato, asumit: quod infinitum est in se continet omnia nec a se quicquam excludit. Hinc rursus complectitur eam notionem sibi esse a natura omnium perfectissima ingenitam. Proponit iterum: quod perfectissimum est, id omnibus est perfectionibus cumulatum. Colligit denuo: itaque ab eo nulla secreta est. Ad haec assumit: perfectio est quid esse. Tandem denique concludit; igitur Deus, cumque Deus sit omnia, est omni pietate dignus» (O. I., 209-226).

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

8. «Audi Carthesium, pasaionibus animi, de sensu vivendi nova et admiranda investigarit; quae de primo versit meditatus, ut geometricam methodum in physicam doctrinam inexit, et philosophum dices non ad aliorum exemplar factum» (O. III, 142-146).

Tales elogios a la física y, sobre todo, al *primum verum*, es decir, al *cogito, ergo sum*, indican como mínimo que, de entrada, Vico no se oponía al cartesianismo desde posiciones conservadoras u ortodoxas. Aunque no abunden las referencias, todas ellas son de este tono de reconocimiento y elogio. El «anticartesianismo», sea cual fuere su intensidad y aspecto, surgiría en su camino filosófico, en el avance de su reflexión, en el momento, por los motivos y con los matices que habremos de precisar.

La *Oratio VI* cierra un ciclo: el del Vico pedagogo de jóvenes.⁹ En las tres primeras disertaciones ha abordado el tema de la finalidad de los estudios conveniente a la naturaleza humana, al hombre general y abstracto; en la IV y la V se ha planteado los fines políticos; en la VI concluye fijando el fin cristiano. Ese orden de los fines delimita el orden, jerarquía y función de los estudios. Se revela así la preocupación viquiana por el *ordo studiorum*, convencido de que sólo los espíritus que *recorran* ese orden—como después dirá de aquel otro orden de la historia ideal eterna que recorren las naciones en sus *corsi y ricorsi*—logran su plena realización.¹⁰

El problema de los estudios se ha ido desplazando hacia una preocupación más de fondo, más estricta y genuinamente filosófica, cual es la referente a la división de las ciencias (sean divinas o naturales), a la distinción en ellas entre su aspecto técnico-especulativo y su aspecto histórico-positivo, etc., que si bien parecen estar hechas bajo el objetivo de fundamentar el orden de las enseñanzas de las mismas y de seleccionar aquello que de cada una es enseñable, lo cierto es que llevan a Vico a plantearse inevitablemente problemas filosóficos genuinos; o sea, le abren de forma irreversible el camino hacia la filosofía.

En el *De studiorum ratione* (1708) Vico resume y madura estas reflexiones discontinuas, ocasionales, que en octubre de cada año se veía obligado a reemprender. Ahora la ocasión (de su publicación) es aprovechada para, de forma extensa y consciente, abordar en filósofo el problema del método de los estudios desde sus raíces, es decir, desde sus fundamentos filosóficos, y en el plano histórico concreto, o sea, en la pugna entre dos maneras de ver el mundo que, entre sus múltiples efectos, se disputan también el de la organización del saber y su producción. Por primera vez Vico toma posición frente a la modernidad, tanto en su expresión filosófica en el atomismo naturalista epicureo gassendista

9. Ver FRANCINI, A., *Note sulla pedagogia umanistica del Vico*, La Nuova Italia, Florencia 1942.

10. FORNARA, R., *Il pensiero educativo di G. B. Vico*, Turín, 1957.

como en la forma del racionalismo abstracto y matematizante del cartesianismo. El propio Vico plantea el tema en los siguientes inequívocos términos:

«Estas cosas, nobles jóvenes, me han llevado a argumentar ante vosotros sobre el tema: ¿Qué método de estudio es más recto y mejor, el nuestro o el de los antiguos?» (*D. R.* 77).¹¹

Bajo las promesas de neutralidad, apenas se oculta una toma de posición previa, que se manifiesta en un ataque a la arrogancia de los modernos, sea recurriendo a argumentos de Bacon inspirados en su *De dignitate et augmentis scientiarum*, sea a tópicas críticas escépticas. Porque lo que critica Vico es la arrogancia y el dogmatismo de los modernos, no tal o cual aspecto de la filosofía cartesiana. Vico es demasiado lúcido para no reconocer los valores de las nuevas doctrinas y refugiarse en la tradición. Pero no ve la necesidad de tener que renunciar a la cultura humanista para asumir las nuevas ciencias, pareciéndole falsa la alternativa y arrogante e ingenua la actitud de quienes se empeñaban en tratar maniqueamente la realidad. Por qué no habría de ser posible abrazar la modernidad, renovarse, sin renunciar a la fecunda cultura humanista clásica?

Conviene señalar que en este texto Vico aparece, al menos a nivel de inquietudes, como nuestro contemporáneo, sufriendo él —como hoy nosotros— esa escisión entre una racionalidad indiscutiblemente poderosa y exitosa y una conciencia humana un tanto esterilizada, si no devorada, por las exigencias de servidumbre y los éxitos prácticos de esa racionalidad. Su texto parece anticipar nuestro debate de las «dos culturas»; o la desconfianza que hoy genera la racionalidad tecnológica y su imperio sobre el aún no extinguido sueño de lo «humano» que aún pervive en los hombres; o la sospecha de que la civilización se cobra un alto precio.

No sin ironía nos describe Vico cómo la filosofía de los modernos conquista la evidencia frente a la eterna sospecha escéptica, históricamente hegemónica en esa larga etapa de «crisis pirrónica» apuntalada en los efectos de la Reforma:

«La crítica se lleva a cabo desde aquel *primum verum* por el cual en la medida en que dudas estás en la certeza, con lo que se mantiene siempre debilitada a la Academia Nueva» (*D. R.* 79).¹²

11. «Quae mihi res argumentum apud vos, ingenui adolescentes, inserendum praebuerunt: Utra studiorum ratio rector meliorque, nostrane, an antiquorum?» (*D. R.*, 77).

12. «Etenim critica id nobis dat primum verum, de quo, vel cum dubitas,

Con el triunfo del *primum verum*, del *cogito, ergo sum* cartesiano, sobre el escepticismo de Carneades y los académicos, comenta Vico, el camino quedaba despejado. El álgebra cartesiana garantizaba la resolución de los problemas de la geometría insolubles para los antiguos. El álgebra y la geometría desarrolladas se aplicaban a la física, sirviendo a ésta como hilo de Ariadna para recorrer los secretos laberintos de la naturaleza de forma exhaustiva, segura y ordenada, en vez de perderse al andar a ciegas como los «físicos» (alquimistas). Así,

«a modo de arquitectos de alguna mole inmensa, describen las causas por las que esta admirable máquina del mundo ha sido construida por Dios Op. Max.» (D. R. 79).¹³

Es la cáustica ironía de Vico respecto a la arrogancia de quienes, desde su presunta evidencia por medio de un arte (cartesiano) de razonar pretenden haber iluminado todo el *arbor scientiarum*. Y, sin estridencias, pero de forma contundente, señala cómo ese «orden», esa «exactitud», esa «consistencia» no son tales mirados de cerca. Ni siquiera el «*primum verum*», fundamento de toda certeza, queda exento de sospecha ante la crítica

«la cual, en tanto purifica su *primum verum* no sólo de toda falsedad, sino incluso de toda sospecha de falsedad, exige que se arrojen de la mente, al igual que la falsedad, todos los *vera secunda et verosimilia*» (D. R. 81).¹⁴

Estamos ante la primera crítica de Vico a Descartes. Y nos parece sumamente relevante el contexto y el sentido preciso que dicho contexto impone: se trata de una crítica al rigorismo de su criterio de verdad, que elimina o rechaza junto a lo falso al extenso campo de las verdades probables, es decir, lo verosímil.

No es, pues, una crítica hecha desde el escepticismo; es la crítica de un pensador consciente de que Descartes —en realidad, los cartesianos—, por su miedo a la ilusión en el conocimiento de lo real, acaba cediendo lo real a la ilusión y salvando de ésta sólo lo ideal, la ficción. O sea, como después dirá Hegel en su *Feno-*

certus fias; et quo omnem prorsus Academiam novam profligasse existimatur» (D. R., 79).

13. «Et causas, quibus haec admirabilis mundi machina a Deo Opt. Max. constructa est, non iam tentabundi physici, sed velut immensi alicuius operis architecti describunt» (D. R. 79).

14. «Quae, quo suum primum verum ab omni, non solia falso, sed falsi quoque suspicione expurget, vera secunda et verisimilia omnia aequae ac falsa mente exigi iubet» (D. R. 81).

menología, bajo el miedo a que la vida sea un sueño puede ocultarse el miedo a la vida.

Cabe añadir otros motivos complementarios y explícitos de su crítica, como el embotamiento que produciría en la fantasía de los jóvenes un orden y método de los estudios inspirado en el cartesianismo, dado el manifiesto desprecio que dicha filosofía siente por tales facultades humanas y en el sofisticado y abstracto arte de razonar que proponen; o como su menosprecio consecuente de la literatura, la historia, la retórica, la poética, etc., que llevan a Vico a decir

«por cuya razón, cuanto más extendida y afianzada se da (la ciencia natural) en el Estado, abandonadas y sin cultivar aparecen estas doctrinas entre nosotros» (*D. R. 90-91*).¹⁵

Nada de escepticismo. Todo el «anticartesianismo» de Vico tiene el sentido preciso de reivindicación de una pluralidad de métodos que permita la legitimación de las ciencias humanas, malparadas en, o excluidas de, la racionalidad cartesiana. Su llamada pretende la aceptación de los dos mundos, pues en ello consiste la sabiduría, en ver lo particular en lo universal y, a la inversa, en ver la verdad en lo verosímil, lo divino en la naturaleza, lo racional en lo real... Y, así, en ese contexto, se comprende su célebre

«bonum» cum verum congruit» (*D. R. 91*).¹⁶

fórmula con la que traduce la sentencia medieval «*verum et bonum convertuntur*» que los escolásticos aplicaban a la naturaleza divina, en la que intelecto y voluntad, así como sus objetos, la verdad y el bien, coinciden. Es propio del sabio superar los puntos de vista parciales y elevarse a la consideración justa de la relación entre los dos mundos.

Por tanto, Vico no renuncia a dirigir su mirada «*ad aeternum verum*», no se entrega al escepticismo, sino que apunta a una filosofía menos rigorista, en la que lo particular no sea despreciado, sino puesto en su verdadero lugar: como camino de acceso a lo universal, con todas sus limitaciones.

Para cerrar esta reflexión sobre el sentido preciso del «anti-

15. «atque adeo amplissima praestantissimaque de republica doctrina nobis deserta ferme et inculta iacet» (*D. R. 90-91*).

16. Sobre la historia del «*verum-factum*» ver PIOVANI, P., «La storia dei precedenti di *verum-factum*», *Giornale di Filosofia Italiana*, XLVIII (1969), y MONDOLFO, R., *Verum-factum desde antes de Vico hasta Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.

cartesianismo» del napolitano, nada mejor que su observación referente a que entre los griegos

«un solo filósofo equivalía a una completa universidad» (*D. R. 117*).¹⁷

que da cuenta del por qué los antiguos no tenían necesidad de Universidades, siendo éstas una invención moderna: porque entre ellos no se daba fraccionamiento alguno del saber. Y ese era, para Vico, un terrible precio de la cultura moderna, que le empuja a la confrontación con el cartesianismo y, así, a la filosofía.

III. EL «DE ANTIQUISSIMA» Y SU POLÉMICA

Las críticas más directas y frontales de Vico a Descartes se encuentran en el *De Antiquissima* y en la polémica que suscitó la publicación de este texto. Vico, de entrada y de forma contundente, formula su principio del *verum-factum*, y lo hace de forma tan radical que tiene unos efectos paradójicos, que el mismo Vico no desea, y que son curiosamente los mismos que le empujan a la crítica al francés, a saber, la reducción del conocimiento posible al dominio de las matemáticas. El *verum-factum* es, en rigor, tan restrictivo como el *cogito* cartesiano, del que pretende ser alternativa y al que se enfrenta precisamente por su rigorismo. De ahí que, en lugar de salvar lo «verosimile», condena irremisiblemente al mundo de la naturaleza y al de la sociedad civil al terreno de la incertidumbre.

«Puesto que las ciencias humanas son fruto de la abstracción, serán tanto menos ciertas cuanto más se sumerjan en la materia corpórea: la mecánica será menos cierta que la geometría y la aritmética, pues aunque estudia el movimiento lo hace en las máquinas» (*D. A. 136*).¹⁸

Así, la física será menos cierta que la mecánica; y aún lo será menos la moral, ya que ésta

«escruta los movimientos del ánimo, recónditos y procedentes de algo sin límite» (*D. A. 136*).¹⁹

17. «unus philosophus absolutissima studiorum universitas erat» (*D. R. 117*).

18. «Cumque humana scientia ab abstractione sit, idcirco scientiae minus certae, prout aliae aliis magis in materia corpulenta immerguntur: uti minus certa mechanicam quam geometria et arithmetica, quia considerat motus, sed machinarum ope» (*D. A., 136*).

19. «moralis scrutatur motus animorum, qui penitissimi sunt, et ut plurimum a libidine, quae est infinita, proveniunt» (*D. A., 136*).

Ahora bien, Vico es muy consciente de las implicaciones de su principio, de ahí que insista en que hay que defenderlo tanto frente a los *dogmáticos* (cartesianos) como frente a los *escépticos*:

«Pues para reforzar con base sólida estos conceptos nuestros conviene defenderlos de los dogmáticos y de los escépticos» (D. A. 137).²⁰

Por tanto, y aun advirtiendo cierta ambigüedad en el sentido de su *verum-factum*, parece razonable admitir su explícita conciencia en hacer del mismo un uso ajeno a toda sospecha escéptica. Efectivamente, la crítica de Vico a Descartes nos aparece ahora en su verdadero contexto, a saber, en su relación con el escepticismo:

«Según los dogmáticos de nuestro tiempo, sin la metafísica todas las verdades deberían ponerse en duda; no sólo aquellas de la vida práctica, como las referentes a la moral y a la mecánica, sino las pertenecientes al mundo físico e incluso a la matemática» (D. A. 138).²¹

La metafísica, pues, es la distribuidora de la *verdad* —cual riqueza de su exclusiva propiedad— entre las ciencias, dando a cada una lo que le pertenece en función de la distancia de su relación con ella. La metafísica establece su propia verdad, al tiempo que el principio que sustenta cualquier verdad posible:

«Por tanto, la línea divisoria entre los dogmáticos y los escépticos será el *primum verum* revelado por la metafísica de aquel gran filósofo» (D. A. 138).²²

Este *maximus philosophus* es, claro está, Descartes, que queda así situado al frente de la batalla antiescéptica, como vencedor en la misma. Y todo ello gracias a un principio de su metafísica, el *cogito, ergo sum*, del que depende no sólo la certeza de la metafísica cartesiana, sino la posibilidad misma de toda certeza.

No regatea, pues, los reconocimientos al francés. Pero Vico era

20. «Sed hae res quo munitori sita sint loco, sunt a dogmaticis scepticisque vindicanda» (D. A., 137).

21. «Nostrae tempestatis dogmatici ante metaphysicam pro dubiis omnia vera habent, non solum quae in agenda vita posita sunt, ut moralia et mechanica» (D. A., 138).

22. «Igitur finis, qui dogmaticos a scepticis distinet, erit primum verum, quod nos eius metaphysica reserat. Quodnam is sit, ita maximus philosophus docet» (D. A., 138).

suficientemente lúcido para conocer las insuficiencias del principio cartesiano y, por tanto, para sospechar el peligro de confiarle en exclusiva la posibilidad de la fundamentación del saber, o sea, de convertirlo en único y suficiente baluarte antiescético. Por un lado, su formación filosófica en fuentes clásicas greco-latinas le permitía saber que el moderno *cogito*, e incluso el recurso dramático del «Genio Maligno», no eran tan modernos como gustaban de ser presentados. Así, comentará respecto al «Genio Maligno»:

«para apoyar dicha opinión recurre a cierto genio falaz, que podría arrastrarnos a engaño igual que aquel estoico del que habla Cicerón en los *Académicos*, que para demostrar la misma cosa se apoya en un sueño que considera de origen divino» (D. A. 138-139).²³

Y respecto al *cogito*:

«Ya el Sosia de Plauto, después que Mercurio le hubiera inducido a dudar de su propia existencia tras tomar su propia semblanza, de forma no distinta a la del genio engañador cartesiano o al sueño mandado por los dioses del estoico ciceroniano, meditando sobre si había llegado al mismo razonamiento, descansa tranquilo sobre el citado *primum verum*» (D. A. 139).²⁴

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

Además, Vico señala con agudeza que se está combatiendo un escepticismo de ficción, un fantasma hecho a la medida de los ataques dogmáticos. Como después observará Hume, nuestro autor tiene toda la razón del mundo al decir

«Pues el escéptico nunca duda de que piensa; al contrario, se confiesa estar seguro de las cosas que parece que ve, lo que le induce a afirmarlas con tanta firmeza que no admite al res-

23. «in eius argumentum opem advocad cuiusdam genii fallacis, qui nos decipere possit, non aliter ac apud Ciceronem in *Academicis* Stoicus, ut id ipsum probet, ad machinam confugit, et utitur somnio divinitus misso» (D. A., 138-139).

24. «Et vero Plautinus Sosia non aliter, ac a genio fallaci Carthesii, aut a somnio divinitus immissio Stoici, a Mercurio, qui ipsius imaginem sumpserat, in dubium de se ipso adductus, an sit, ad idem instar meditantibus huic primo vero acquiescit» (D. A., 139).

pecto ni falsedad ni cábalas. De igual modo, no duda en absoluto de su propia existencia; al contrario, su suspensión del juicio deriva precisamente del cuidado puesto por él en asegurarse de no sufrir, junto a los contenidos de las cosas, aquellos derivados de la opinión» (*D. A. 139*).²⁵

Lo que el escéptico cuestiona, observa Vico, no es su pensamiento ni su propia existencia, sino la creencia en que la autoconciencia de ambas cosas sea algo más que mera conciencia, es decir, la creencia en que dicha conciencia del pensar y de la propia existencia sea ciencia

«Pues sostiene que su certeza no es ciencia, sino conciencia» (*D. A. 139*).²⁶

A lo que ahora Vico llama «conciencia» y «ciencia», Hume décadas después lo llamará «creencia» y «ciencia». Pero, en uno y otro caso, se trata de distinguir el *verum* y el *certum*, el orden de la verdad, que es objetivo, y el de la certeza, que es irremisiblemente subjetivo. Así, la certeza del pensar y del existir es, para Vico, algo al alcance de cualquiera, incluso del Sosia de Plauto, sin necesidad de ser el gran filósofo Descartes. La certeza o conocimiento subjetivo y particular se distingue radicalmente del conocimiento verdadero, pues

«Saber significa poseer la génesis, o sea, la forma como una cosa se hace» (*D. A. 139*).²⁷

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

«Por tanto, pensar no es causa sino simple signo de una mente. Y precisamente porque los signos no son causa, ningún es-

25. «Sed scepticus non dubitat se cogitare; quin profitetur ita certum esse, quod sibi videre videatur, et tan obfirmate, ut id vel cavillis calumniisque propugnet: nec dubitat se esse; quin curat sibi bene esse per assensus suspensionem; ne praeterquam quas ipsae res habent molestias, addat illas opinionis» (*D. A., 139*).

26. «Sed certitudinem, quod cogitet, conscientiam contendit esse, non scientiam» (*D. A., 139*).

27. «Scire enim est tenere genus seu formam, quo res fiat» (*D. A., 139*).

céptico con sentido común negará la certeza de los signos, si bien no dejará de negar la certeza de las causas» (D. A. 140).²⁸

Es evidente, pues, que Vico cree que el escepticismo resiste a la pretendida victoria cartesiana sobre el mismo. Y es comprensible que, en su empeño de mostrarlo, subraye la fuerza y las razones de los argumentos escépticos. Pero de aquí no puede inferirse legítimamente un Vico escéptico, ni siquiera proescéptico. Y la mejor prueba de ello es que en el capítulo siguiente neutralice esta aparente inclinación. Ahora, que no se trata de criticar las insuficiencias del cartesianismo, sino las de los escépticos, los coprotagonistas del debate filosófico, todo rastro de «anticartesianismo» desaparece, como desaparece todo vestigio de condescendencia con los escépticos

«Para conseguir desvelar de forma efectiva este escepticismo, no disponemos de otro camino que el de considerar verdadera una cosa únicamente cuando ha sido hecha» (D. A. 141).²⁹

Es cierto que su reflexión *adversus scepticos* no se apoya en Descartes, a diferencia de la crítica a éste, claramente apoyada en argumentos escépticos. Se comprende que así sea en cuanto que, por un lado, Vico desconfía de la suficiencia del criterio cartesiano y teme sus efectos, y, por otro, él ya cuenta con un criterio alternativo, a cuya defensa se subordinan las críticas a escépticos y dogmáticos, como justificando la necesidad del mismo y delimitando en hueco su contenido. O sea, el *verum-factum* es para Vico la única forma de resistir al escepticismo y, al mismo tiempo, una alternativa al criterio cartesiano que, como ya hemos dicho, sólo imaginariamente cumple su función de fundamentar la posibilidad de la evidencia y, aún así, sacrificando la legitimidad del conocimiento del mundo real.

Podemos también apoyar esta tesis en su *Prima Risposta*, en la que Vico aporta matizaciones muy estimables respecto a su actitud ante el cartesianismo. Respondiendo a los críticos insistirá en que no ha sido su objetivo refutar el análisis de Descartes:

«Io l'appruovo, e l'appruovo tanto che dico anche e Sosia di Plauto, posti in dubbio di ogni cosa da Mercurio, come da un ge-

28. «Enimvero cogitare nom est causa quod sim mens, sed signus; atqui techmerium causa non est; techmeriorum enim certitudinem cordatus scepticus non negaverit, causarum vero negaverit» (D. A., 140).

29. «Nec ulla sane alia patet via, qua scepsis re ipsa convelli possit, nisi ut veri criterium sit id ipsum fecisse» (D. A., 141).

nio fallace, acquetarse 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, no m’induce scienza dell’essere» (P. R., en O., 315).

No es la *evidencia* cartesiana lo que el napolitano cuestiona, sino el sentido de la misma que, desbordando su límite, su ser meramente conciencia, pretende una objetividad gratuita y pasar por ciencia. Es obvio, pues, que Vico no desautoriza la misión cartesiana, la finalidad del francés, ni consecuentemente realiza su crítica desde posiciones proescépticas; más bien parece como una denuncia de la insuficiencia de la argumentación cartesiana y una defensa de la necesidad de dotar a la verdad de una fundamentación con mayores garantías. De ahí que, también aquí en la *Prima Risposta*, inmediatamente después de su crítica a Descartes la emprende de nuevo contra los escépticos, impidiendo así cualquier sospecha infundada:

«Poi mi volgo contro gli scettici...» (P. R., en O., 315).

De todas formas, Vico está empeñado en encontrar un camino filosófico diferenciado y, tal vez porque de momento no parece tener madurada una alternativa, lo cierto es que su esfuerzo de diferenciación le lleva a radicalizar su crítica a Descartes, recurriendo a posiciones diversas y tomadas de prestado, como ésta de corte neoplatónico

«E qui non posso notare che con impropri vocaboli Renato parla, ove medita: *Io penso, dunque sono*. Avrebbe dovuto dire: *Io penso, dunque esisto*; e, presa questa voce nel significato che ci dà la sua saggia origine, avrebbe fatto più breve cammino, quando dalla sua esistenza vuol pervenire all’essenza così: *Io penso, dunque ci sono*. Quel “ci” gli abrebbe destato immediatamente questa idea: *Dunque vi ha cosa che si sostiene, che è la sostanza; la sostanza porta seco l’idea di sostenere, non di essere sostenuta; dunque è da sé; dunque è eterna ed infinita; dunque la mia essenza è Iddio che sostiene il mio pensiero*» (O., 326-327).

El propio esfuerzo diferenciador del napolitano le lleva a acumular argumentos contra Descartes, a veces tópicos y confusos, casi siempre tomados de prestado. Su forcejeo con el cartesianismo es su manera de abrirse paso a una filosofía propia, a la elaboración de su nuevo criterio de evidencia y a la maduración, desde el mismo, de un nuevo concepto del conocimiento. Así, su

progresiva insistencia y maduración del *verum-factum* le llevará a pensar el conocimiento como *génesis* y la ciencia como *conocimiento desde la causa*, y no meramente *por causa*;³⁰ y, a medida que esto ocurre, es decir, a medida que Vico va conquistando una posición filosófica estable y propia, se va perfilando su propia crítica al cartesianismo, como vemos en la *Prima Risposta*

«Il criterio della *chiara e distinta percezione* no mi assicura della cognizion scientifica, perché, usato nelle fisiche e nelle agibili cose, non mi dà una verità dell'istessa forza chi mi dà delle matematiche. Il criterio del far ciò che si conosce me ne dà la differenza: perchè nelle matematiche conosco il vero col farlo; nelle fisiche e nelle altre va le cose altrimenti» (*P. R. en O.*, 346).

IV. LOS «USOS» DEL VERUM-FACTUM

1. *El uso fuerte del «verum-factum»*

La primera referencia viquiana de forma explícita al *verum-factum* se hace en términos de un indudable radicalismo

«Demostramos la Geometría porque la hacemos; si pudiésemos demostrar la física, la haríamos» (*D. R.* 85).³¹

Estamos, pues, ante una interpretación o uso *fuerte* del principio del *verum-factum*, que precisamente en el radicalismo de su expresión encierra su atractivo y persuasión como filosofía alternativa.³² Ahora bien, esta primera formulación pertenece a su escrito *De nostri temporis studiorum ratione* (1780), cuyo contenido global ayuda a precisar el sentido preciso del uso del principio formulado. Efectivamente, el *De ratione* es la respuesta de Vico a la irrupción del método de los modernos en los medios culturales de su época, a la expansión de la filosofía naturalista y mecanicista cartesiana que no sólo desplazaba de las aulas los saberes de la tradición humanista greco-latina, sino que con sus nuevos criterios y su nueva distribución de jerarquías rebajaba al mínimo el prestigio de dichos saberes.

30. Ver ZAGORIN, P., «Vico's theory of knowledge: a critique», en: *The Philosophical Quarterly*, 34 (1984), pp. 14-30.

31. «Geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, fecerimus» (*D. R.*, 85).

32. Un esfuerzo diferente de caracterización de los diversos sentidos del «*verum-factum*» en Vico puede verse en MORRISON, J. C., «Vico's Principle of verum is factum», en: *Journal of History of Ideas*, XXXIX (1978), pp. 511-518.

Se trata de un texto de combate, en el que el enemigo, Descartes, no deja de ser admirado. Aunque la estrategia de Vico pase por una comparación entre el método de los antiguos y el método de los modernos, con declaración expresa de serenidad, objetividad y equilibrio cara a elegir lo mejor de cada uno, la lectura del texto evidencia que Vico carga las tintas en la crítica al cartesianismo, que es la alternativa filosófica ocasionalmente rival tanto en la concepción del método científico y la visión general del mundo como en la programación académica que implicaban.

No es, pues, nada extraño que recurra a cuantos argumentos tenía en sus manos para debilitar la pretendida conquista de la evidencia cartesiana, apoyo de toda la legitimación y prestigio de su método. Y, como ocurre en cualquier querrela filosófica, la tarea de nuestro autor pasaba por mostrar que la filosofía cartesiana no había superado —sino imaginariamente— el obstáculo del escepticismo, condición imprescindible de credibilidad, como el mismo Descartes estableció de forma radical y dramática en su *Discours de la méthode*. Junto a esta tarea negativa, y para quien no quería simplemente potenciar el escepticismo, era necesario proponer otra fundamentación alternativa, un nuevo principio o criterio de verdad que sustituyese eficazmente al criticado. Y lo que puede parecer paradójico es el hecho de que Vico proponga el *verum-factum*, que, en su uso radical, como hemos dicho, más bien parece reforzar las razones de los escépticos, al dejar fuera del campo posible de conocimiento todo el mundo real, sea el natural o el social.

Debemos, pues, tener presente el sentido del texto en que Vico formula el *verum-factum*. Se trataba de contrarrestar el éxito del *primum verum* cartesiano. Y Vico era consciente de que el prestigio del mismo no le venía de su evidencia, sino de sus pretendidos efectos. Efectivamente, los modernos hacían depender la indiscutible certeza de la «matemática» —que debemos entender como «mecánica celeste» para no cometer anacronismos— de la evidencia del *cogito* cartesiano. Habiendo establecido subrepticiamente esta relación, se ocultaba que, en rigor, ocurría algo muy diferente, a saber, que el prestigio creciente de la *física*, tanto la celeste como la sublunar, empujaba a creer en lo que se proponía como su fundamento. De ahí que Vico pensara que minando la creencia ingenua en la *física* conseguiría debilitar la arrogancia de los cartesianos en el uso de su principio.

Aunque Descartes de hecho había señalado que, en rigor, la certeza sólo era posible en la matemática en sentido estricto (geometría y álgebra), lo cierto es que tendía con su época a incluir

en el campo genérico de las matemáticas todo lo matematizable. Entre los cartesianos, y tras Galileo, se distinguía en el dominio de lo físico o natural lo que era objeto de los «físicos» (químicos, médicos y alquimistas...) y lo que era objeto de los «matemáticos». Y el prestigio caminaba a favor de éstos, que optaban por extender su método a las demás regiones de lo real y por definir lo cognoscible —y, en rigor, lo *real*— como lo asequible a su método. Con ello se producía lo que realmente preocupaba a nuestro autor: la degradación de las disciplinas que versaban sobre lo humano.

El *verum-factum* de Vico prometía un efecto inmediato en su uso radical: igualar a la baja el estatus teórico y la credibilidad de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Sólo las matemáticas en sentido estricto quedaban con un rango de certeza superior, pero a costa de quedar aisladas como puro reino ideal. Recibían el rango de verdad o certeza absoluta a cambio de ser devaluadas como mundo imaginario. El mundo real, en cambio, quedaba epistemológicamente como reino de lo probable, de la incertidumbre —o mejor, expresado en versión optimista, de la certidumbre, lo que Vico llamaba *il certo*—, de la verosimilitud. Con ello conseguía radicalizar el panorama filosófico al forzar la elección entre, de un lado, una alternativa, la del *verum-factum*, que distinguía de forma radical entre *il vero*, reservado a un mundo ideal, fingido, e *il verosimile*, aplicado al mundo real, monopolizando aquél toda dignidad y siendo éste rebajado a simple probabilidad; de otro lado, y huyendo de la paradoja de una opción filosófica que promete un conocimiento verdadero del mundo imaginario y un conocimiento imaginario del verdadero mundo, otra opción filosófica basada en la revalorización de lo verosímil como esfuerzo por encontrar un camino en el que el conocimiento de lo real, sea cual fuere la forma o el método, quedará restablecido como valioso. La vía cartesiana, que con ambigüedades parecía salvar para el campo de *il vero* parte del mundo físico, basando en ello su prestigio, mientras abandonaba a la ilusión el resto de saberes, quedaba subsumida en su planteamiento: había que optar entre la recuperación del estatus del conocimiento del mundo real, subordinando el criterio a la legitimación de este tipo de conocimiento, o el escepticismo consiguiente al establecimiento de un principio rigorista y abstracto.

De momento, Vico no hace otra cosa que radicalizar la opción con un criterio objetivamente coherente con su objetivo práctico constante de salvar «*il certo*», «*il verosimile*». En el fondo, tal vez Vico no fuera aún consciente de las implicaciones teóricas de su criterio, las cuales iría descubriendo progresivamente, cosa que

marcaría fuertemente su recorrido filosófico. Pero apostó por esta vía de recuperar lo verosímil a través del *verum-factum*, vía paradójica y que tal vez nos habría parecido absurda si no hubiera tenido un final feliz. Pero, porque lo tuvo, sabemos que tal vía constituye la opción de Vico por la filosofía.

Vico expone en el *De Antiquissima* esta dramática alternativa acentuando la radicalidad de su criterio:

«Entre los latinos *verum* y *factum* son recíprocos, o sea, como se dice habitualmente en la Escuela, se convierten» (D. A. 131).³³

O, aún con más radicalismo:

«*verum esse ipsum factum*» (D. A. 131).

La identidad entre *verum* y *factum* es reiterativa y constante en Vico, pero esta identidad es multívoca, si no ambigua.³⁴ La tarea pendiente es la de establecer el sentido de esta identidad, o, con más precisión, los sucesivos sentidos en relación con las determinaciones que irá sufriendo. Comencemos por señalar que esta identidad será vista por Vico a imagen de un modelo suministrado por la teología cristiana, el de la identidad en Dios entre entendimiento y voluntad, o sea, la idea de la creación como un acto (*factum*) de conocimiento (*verum*). Por eso Vico recurre una y otra vez, para precisar el sentido de su principio, al modelo divino:

«Dios es la primera verdad en tanto es el primer creador» (D. A. 132).³⁵

De aquí extrae Vico su concepción del conocimiento y su distinción entre el conocimiento humano y el divino, entre el «*cogitare*» y el «*intelligere*», cuya profundización es una buena vía tanto para comprender a Vico y, en especial, su línea de reflexión sobre el *verum-factum*, como para esclarecer su verdadero lugar en la filosofía moderna, en la que de la problemática cartesiana intuición/deducción a la kantiana *Vernunft/Verstand*, se aborda y trata de diversas maneras el viejo problema de la relación intelecto/razón.

33. «*Latinis verum et factum reciprocantur, seu ut Scholarum vulgus loquitur, convertuntur*» (D. A. 131).

34. Morrison, 1987.

35. «*Ac proinde in Deo esse primum verum, quia Deus primus Factor*» (D. A., 132).

En el capítulo II del *Liber metaphysicus* nos ofrece Vico una imagen muy útil para precisar el sentido del *verum-factum*:

«Dios conoce todas las cosas porque contiene en sí todos los elementos con los que las compone; el hombre se esfuerza en conocerlas a base de dividir las» (*D. A. 133*).³⁶

Por tanto, seguirá diciendo, la ciencia humana parece casi una anatomía de la obra de la naturaleza. La relación entre la mente divina y la humana queda así ligada por una identidad de esencia y una diferencia de potencia. La omnisciencia de Dios le viene de su omnipotencia creadora, de que posee en sí todos los elementos necesarios para crear las ideas de las cosas y, además, las cosas mismas. La mente humana no está formalmente impedida para conocer lo absoluto, pero materialmente se ve limitada por carecer de los elementos, de los contenidos. Su producción de las cosas será siempre parcial y, al mismo tiempo, ideal; o sea, será siempre reproducción simplificada.

Esta formulación o uso fuerte del *verum-factum* abunda en el *De Antiquissima*, donde se reitera:

«Criterio y regla de lo verdadero es haberlo hecho»; «El efecto es lo verdadero convertido en hecho»; «pues si lo verdadero es aquello que se ha hecho; probar una cosa por causas equivale a hacerla; por eso causa y negocio, es decir, operar, serán una misma cosa, de igual modo que verdadero y hecho, es decir, efecto»; «por lo mismo, probar algo según causas equivale a hacerlo» (*D. A. 150*).³⁷

Por tanto, clara y rotunda insistencia en la identidad, en un contexto en el que frases como

«La ciencia es conocimiento de la génesis, o sea, del modo como se hace la cosa» (*D. A. 132*).³⁸

que permitirían una interpretación más débil del criterio, sustituyendo producción por reproducción intelectual, no permiten ta-

36. «Deus scit omnia, quia in se continet elementa, ex quibus omnia componit; homo autem studet, dividendo, ea scire» (*D. A., 133*).

37. «veri criterium ac regulam ipsum esse fecisse» (*D. A., 136*)... «effectus est verum quod cum facto convertitur» (*D. A., 149*)... «E si danno il vero in conoscerlo» (*P. R., en O. 214*)... «nam, si id verum est quod factum, probare per causas idem est ac efficere; et ita causa et negocium idem erit, nempe operatio; et idea factum et verum, nempe effectus» (*D. A., 149*)... «ex his ipsis probare a causis esse ipsum efficere» (*D. A., 150*).

38. «Scientia sit cognitio genesis, seu modi, quo res fiat» (*D. A., 132*).

les matizaciones al contextualizarlas y ponerlas al lado de otras como ésta:

«ya que, al conocerse a sí misma, la mente no se hace a sí misma, y así ignora la génesis de su conocimiento» (*D. A. 136*).³⁹

Así pues, el conocimiento de la génesis de la cosa, en lo que consiste propiamente el conocerla desde y por la causa, parece inevitablemente limitado al autor material de la cosa, y no al reproductor de la idea de la cosa. La simple claridad y distinción no es suficiente criterio de verdad ni siquiera respecto a la mente cognoscente. El uso fuerte del *verum-factum* impone esta exigencia.

Creemos que este uso radical del principio no es accidental, ni simplemente derivado de su uso originario en los ambientes cristianos y escépticos,⁴⁰ en los que la apología de la ignorancia se hacía en base a radicalizar la distancia entre el hombre y Dios. Creemos, pues, que ese uso fuerte del *verum-factum* venía exigido tanto por el *modelo* de conocimiento —identidad en Dios entre conocer y crear—, al que Vico no renunciará jamás, como por la *función antiescéptica* que en rigor está llamado a cumplir (además de su *función anticartesiana*); pues Vico, intuyendo más de un siglo antes que Hegel que la matriz de la *adaequatio* es el terreno fácil para el escepticismo, sabía que cualquier concesión a la «*seconda creazione*» empujaba a reintroducir la matriz del conocimiento como semejanza o adecuación de la mente a la cosa, matriz que el *verum-factum* prometía superar.

Ahora bien, Vico no podía ignorar un paradójico efecto de su principio, que en realidad era el mismo que el del criterio cartesiano y que le había llevado a su crítica: la verdad quedaba confinada en el reino de las matemáticas. Así, aunque se hacía invulnerable a la crítica escéptica al cambiar la idea del conocimiento como re-producción por la del conocimiento como producción, se hacía a costa de cederles el botín del reino de la naturaleza y de lo civil. Por ello, no sin vacilaciones pero de forma reiterada, Vico tuvo que recurrir al uso débil del *verum-factum*, desde el que crear o producir pasan a entenderse como creación mental o reproducción mental, aunque para ello tuviera incluso que matizar, si no revisar, el modelo de conocimiento divino.

39. «quia, dum se mens cognoscit, non facit, et quia non facit, nescit genus seu modum, quo se cognoscit» (*D. A., 136*).

40. (Ver GREGORY T.) También BIANCHI L., «Il libertinismo in Italia nel XVII», en: *Studi Storici*, 25 (1984), pp. 659-677.

2. *El uso débil del «verum-factum»*

Son muchos los pasajes en los que Vico suaviza el rigor y modifica el sentido del *factum*. Incluso creemos poder afirmar que las sucesivas matizaciones corresponden a un proceso de maduración filosófica: a medida que Vico va desarrollando una teoría del conocimiento, va matizando el sentido del criterio de verdad, del *verum-factum*. Así, cuando dice:

«Dios conoce todas las cosas porque contiene en sí todos los elementos con los que las compone; el hombre intenta conocerlas dividiéndolas. Por consiguiente, la ciencia humana parece una anatomía de la obra de la naturaleza» (*D. A. 133*).⁴¹

Indudablemente sigue manteniendo la *imposibilidad práctica* para el hombre de acceder al conocimiento absoluto de lo real; pero es obvio que ya ha desaparecido la *imposibilidad metafísica*. La dictancia entre el conocimiento de Dios y el del hombre no es aquí la que se da entre la verdad y la ilusión, sino la que media entre la completitud y la parcialidad. La limitación de la mente humana no le viene de que, por no haber creado las cosas, le está *absolutamente* impedido el conocimiento de las mismas; le viene de que, por no contener sus elementos, debe recogerlos de fuera de sí, por la experiencia, con lo que está condenada al trabajo penelopeano de recomponer las cosas, siempre con elementos parciales, insuficientes, y sin poseer la regla justa de composición.

Ciertamente, la negación de la posibilidad de un conocimiento absoluto de lo real persiste, con lo que permite acentuar los tintes pesimistas o escépticos viquianos; pero, visto sin apasionamientos, ahora Vico deja abierto el camino a un proceso de conocimiento progresivo, acumulativo, en el que las re-composiciones de las cosas en la mente son cada vez más ricas en elementos. Y si bien en rigor, y desde el *verum-factum*, no hay ninguna razón para afirmar que las sucesivas recomposiciones sean cada vez más *verdaderas*, más semejantes o parecidas a las cosas reales —lo que equivaldría a caer en una concepción positivista y de la *adaequatio*, incompatible con el *verum factum*—, hay muchas razones para defender que cada vez son más verosímiles, cosa que no es del todo desconsoladora.

41. «Deus scire omnia, quia in se continet elementa, ex quibus omnia composit; homo autem studet, dividendo, ea scire. Itaque scientia humana naturae operum anatome quaedam videtur» (*D. A. 133*).

La misma cita permite otra reflexión. La comparación entre la mente divina y la humana no se hace en base a la creación *ad extra* de un mundo trascendente. Se lleva a cabo en una topografía en la que simuladamente ambas están ante el mundo, con la diferencia que la divina, que es autora de ese mundo, tiene en sí las ideas de todas las cosas, los elementos o «*formas plásticas*», con los cuales de hecho creó el mundo; la mente humana, en cambio, debe buscar fuera y apropiarse de esas formas creándolas ella misma y en ella misma a través de la acción empírica, lo que consigue sólo de forma parcial. Pero, en ambos casos, el conocimiento se pone como operación de la mente, como composición de la idea.

El hecho de que en Dios la acción de producir en él mismo la idea y la creación fuera de él (e incluso en él, en versión inmanentista) del mundo se identifiquen, parece aquí secundario, en cuanto que en modo alguno se usa para establecer la diferencia entre el conocimiento de Dios y el del hombre. Se atiende sólo a la identidad formal entre ambos en cuanto a la producción de la idea en sí mismos, y a la diferencia entre uno y otro en cuanto a la perfección de la idea, dado que una es el *modelo* conforme al que la cosa ha sido creada, y por tanto absolutamente completo, y la otra es una *reproducción* parcial, una reconstrucción arqueológica del modelo a partir de sus vestigios empíricos. La identidad, por tanto, si no domina, al menos equilibra la diferencia, diluyendo el pesimismo escéptico.

Esta perspectiva puede ser apoyada en numerosos pasajes de los textos viquianos. Por ejemplo, cuando nos dice:

«Con el conocimiento la mente hace la cosa imaginada: pero la mente humana sólo en hipótesis, mientras la mente divina de forma absolutamente verdadera» (D. A. 192).⁴²

También aquí, ciertamente, podemos hacer hincapié en la distinción absoluto-hipotético y traducirlo en términos de apología de la ignorancia o, cuando menos, de pesimismo epistemológico; pero, desde nuestro punto de vista, la distinción entre «absoluto» e «hipotético» no es equivalente a la que media entre «verdad» e «ilusión», sino la que rige entre «modelo» y «reproducción arqueológica». La ciencia moderna asume conscientemente esa limitación sin sentimiento alguno de escepticismo.

42. «Et mentem advertendo facere ficta, vel et hypothesis vera humanam, absolute vera divinam» (D. A. 192).

Notemos también que, en Vico, constantemente se reafirma la idea de que la mente humana participa de la divina

«por esto participa de la razón, pero no completamente» (D. A. 132).⁴³

En la medida en que esta tesis es operativa en Vico, coherentemente se hace incompatible con cualquier actitud escéptica centrada en la «miseria» o «vanidad» humanas. La identidad metafísica de fondo aligerará las diferencias, que el mismo Vico acentúa, a veces de forma dramática. Desde su modelo de conocimiento divino, en el que conocer el mundo es componer la idea del mundo —y, en Dios, crearlo—, Vico acentuará unas veces este último aspecto, el de la creación, y entonces la mente humana parece alejarse infinitamente de la divina, pero otras veces insiste en el primero, el de la composición de la idea, y en tales casos la mente humana resplandece en sus semejanzas, en su identidad profunda, con la divina:

«Por tanto, como el *verum* divino consiste en que Dios, en el momento mismo de conocer algo, coordina sus elementos y, al mismo tiempo, lo genera, del mismo modo el *verum* humano consiste en que el hombre, en el acto de conocer algo, compone sus elementos al tiempo que les da forma» (D. A. 132).⁴⁴

No quisiéramos trivializar el uso fuerte del *verum-factum*, o sea, la importancia en Vico del *factum* como creación *ad extra* del mundo. Pero creemos razonable ver en ello una determinación histórica, fruto de una metafísica a la que Vico estaba adherido, y en modo alguno esencial a su epistemología. Supongamos una metafísica en la que se opera con un mundo objetivo eterno, una mente humana finita ante él, pugnando por conocerlo, y una mente divina infinita, a la que, como ideal, se la considera omnisciente. En tal topografía el modelo de conocimiento seguirá siendo el divino, el de la mente infinita. Esta garantiza la perfección absoluta de su conocimiento en que posee las esencias o ideas de todas las cosas, o en su infinita potencia para captar o apoderarse o recrear todos los elementos de ese mundo y su ordenación. La mente humana operaría de igual modo, pero con su limitación cuantitativa.

43. «quare particeps sit rationis, at non compos» (D. A., 132).

44. «et quemadmodum verum divinum est quod Deus, dum cognoscit, disponit ac gignit, ita verum humanum sit, quod homo, dum novit componit item ac facit» (D. A., 132).

Supongamos ahora que esa mente infinita ha sido la que, primeramente, ha creado el mundo en idea, porque tenía en ella todos sus elementos o formas plásticas, y al concebirlo mentalmente lo ha creado *ad extra*. Bien mirado, no hemos añadido nada a la potencia cognoscitiva de esa mente. La creación del mundo resulta algo marginal, puesto por la metafísica, pero sin que sea una exigencia del modelo ni de la teoría del conocimiento viquiana.

Es cierto que, aunque no sea una exigencia teórica de su gnosología, Vico pone esa condición, y a ello hemos de atenernos. No obstante, la accidentalidad de la misma sirve también para relativizar su uso fuerte del *verum-factum*. Tanto más cuanto que esta reflexión que acabamos de hacer puede apoyarse en un pasaje de oro, tal vez el mejor argumento a favor de la interpretación que ofrecemos, aunque no suela ser tenido en cuenta por los estudiosos. Nos referimos a su siguiente idea:

«Desde nuestra religión, según la cual creemos que el mundo ha sido creado de la nada en el tiempo, debe hacerse una distinción en el sentido de que el *verum* creado se convierte efectivamente en el *factum*, pero no así el *verum* no creado, que se convierte en cambio en el *genitum*» (D. A. 132).⁴⁵

La distinción entre *verum creatum* y *verum increatum* corresponde plenamente a la existente entre creación *ad extra* y *ad intra*; y la establecida entre *factum* y *genitum* es la existente entre acción *transcendente* e *inmanente*. En realidad se trata del cruce de dos metafísicas que hacen vacilar a Vico: el dualismo de la filosofía cartesiana, que se adecúa a la distinción Dios/Mundo de la tradición cristiana, y el inmanentismo neoplatónico-renacentista, igualmente articulable con una expresión más agustiniana del cristianismo.

Contra lo que se desprende de aquellos textos que expresan el uso fuerte del *verum-factum*, otras muchas veces nuestro autor insiste en la distinción entre «crear el mundo en idea» y «crear el mundo *ad extra*» (o sea, «mundo» como idea en Dios y «mundo» como creación trascendente de Dios), considerando como verdadero acto creador el primero, el acto de conocimiento o génesis de la idea, con lo cual se abre la posibilidad a la mente de conocer el mundo, aunque sea de forma limitada

45. «in nostra religione, qua profitemur mundum ex nihilo creatum in tempore, res haec opus habet distinctione, quod verum creatum convertatur cum facto, verum increatum cum genito» (D. A. 132).

«en esto consiste la ciencia, es decir, en el conocimiento de la génesis de la cosa, por la cual la mente, en el acto mismo de conocimiento, compone sus elementos y les da forma» (*D. A. 132*).⁴⁶

A medida que Vico avanza en su teoría del conocimiento, entendiendo éste como génesis de la cosa, de su modo de ser (producida), el *factum* va deviniendo más y más composición y no posición, re-producción (ideal) y no producción (material).

No obstante, la distinción *factum/genitum* expresa algo más que el cruce de dos metafísicas y la vacilación inducida en Vico al respecto; algo más importante para nuestro objetivo y que, en cierto modo, tiene a esa vacilación como causa ocasional. Efectivamente, Vico asimila las dos opciones metafísicas convirtiéndolas en dos momentos lógicos del proceso de la acción creadora:

«perchè i filosofi della cieca gentilità stimarono il mondo eterno et Iddio sempre operante ad extra, essi convertivano assolutamente il vero col fatto. Ma, perchè noi il credemo creato in tempo, debbiano prenderlo con queste distinzioni: che in Dio il vero si converta ad intra col generato, ad extra col fatto» (*Prima Risposta*, en *Opere*, 314).

La génesis del mundo es, propiamente, la génesis de la idea del mundo, pues en ella se decide su ser. El *genitum* o *generatum* es el *factum* en el orden de la idea. El *verum-factum*, pues, no solamente incluye el *verum-generatum*, sino que toma en éste su expresión más noble. El hombre, de este modo, seguirá sin poder crear *ad extra* las cosas, pero puede generarlas *ad intra*, o sea, crear las ideas; y, ciertamente, seguirá sin poder generarlas perfectamente —Vico seguirá insistiendo en el lugar privilegiado de las matemáticas—, pero podrá dar pasos positivos en este sentido.

Es decir, su distancia respecto a Dios se ha acertado, pues si en orden a crear *ex nihilo* las cosas reales su distancia a Dios es infinita y absoluta, propia de una distinción de esencia, en orden a crear las ideas de las cosas la distancia es de escala, cuantitativa, propia de una distinción de potencia.

Si el *verum-factum* en su versión dura no dejaba mediación entre realidad y ficción, en su versión débil, como *verum-generatum*, establece entre ambas lo verosímil, lo probable..., el *certum*, que así comienza a ser revalorizado. Y si en el primer caso tam-

46. «et eo pacto scientia sit cognitio generis, seu modi, quo res fiat, dum mens cognoscit modum, quia elementa componit, rem faciat» (*D. A.*, 132).

bién se afirmaba la semejanza entre la mente divina y la humana, en el fondo era una semejanza bufa, pues sólo se parecían cuando una creaba lo real y la otra lo ficticio.

3. *El experimento y la «seconda creazione»*

Una prueba adicional a favor de nuestra tesis se deriva del tratamiento que el napolitano hace del «experimento» en su *De Antiquissima*. Es obvia la importancia que el experimento tiene en la ciencia moderna y en la reflexión filosófica sobre ella. Para resumirlo en pocas palabras, el experimento era considerado, con frecuencia de manera metafórica, como la posibilidad misma del conocimiento empírico, gracias a que en él parece condensarse la unidad entre teoría y práctica, entre idea y experiencia, entre pensamiento y acción; o sea, y en sentido laxo, entre *verum* y *factum*. Era de esperar que el tema atrajera a Vico, quien, no obstante, lo aborda únicamente de forma puntual, aunque significativa. No oculta la importancia del mismo en la construcción de la ciencia:

«Por eso en física se aceptan las teorías que permiten producir algo; y, en el campo de las disciplinas naturales, un descubrimiento excelente es aceptado de forma unánime cuando puede verificarse mediante un experimento: experimento con el que se intenta simular la obra de la naturaleza» (*D. A. 136-137*).⁴⁷

En el experimento el hombre se acerca más a Dios, ya que pasa del *verum-genitum* a un casi *verum-factum*. En el experimento el hombre crea un mundo material, pensamiento y acción se unen, se identifican, siendo no sólo formalmente idéntico al proceder divino, sino materialmente similar.

Esta reflexión de Vico sobre el experimento, que ciertamente no se prodiga, no por ello es accidental ni marginal. Vuelve sobre el tema en la *Seconda Risposta*:

«Ma dico di più: che questa è l'arte di apprendere vero, perché è l'arte de vedere per tutti i luoghi topici nella cosa proposta quanto mai ci è per farlaci distinguer bene ed averne adeguato concetto; perché la falsità de' giudizi non altronde proviene

47. «Atque indidem in physica ea meditata probantur, quarum simile quid operemur: et ideo praeclarissima habentur de rebus naturalibus cogitata, et summa omnis consensiones excipiuntur, si iis experimenta apponamus, quibus quid naturae simile faciamus» (*D. A. 136-137*).

che perché l'idee ci rappresentano più o meno di quello que sono le cose: del che non possiamo star certi, se non avremo raggirata la casa per tutte le questioni proprie che se ne possano giammai proporre. Che é la via che tien l'Herberto nella sua *Ricerca della verità*, che veramente altro non è che una topica trasportada agli usi de' fisici sperimentali» (S. R. 356).

Y la misma conclusión del *De Antiquissima* lo ratifica, cuando postula por una metafísica al servicio

«de la física experimental, que con tantas ventajas para el género humano es cultivada en nuestros días: tantas ventajas en cuanto que, gracias a ella, nada aceptamos en la naturaleza como verdadero si no conseguimos simularlo mediante experimentos» (D. A. 191).⁴⁸

No pretendemos violentar la reflexión viquiana, que sigue afirmando inexorablemente que

«no podemos probar la física por causas, porque los elementos de las cosas naturales son exteriores a nosotros» (D. A. 150).⁴⁹

Ni siquiera pretendemos ocultar o infravalorar que ese defecto (*vicium*) de la mente humana lo suple con el recurso a la ficción (*unum, punctum*, etc.), quedando irremisiblemente confinada en el dominio de la imitación

«Y por tanto la ciencia humana es imitación de la divina» (D. A. 150).⁵⁰

con lo que sólo las matemáticas, como pertinazmente insiste Vico, constituyen el reino del *verum* al alcance humano:

«Y demuestran en base a causas porque la mente humana contiene los elementos de verdad, que puede ordenar y componer» (D. A. 149-150).⁵¹

ya que probar algo por causas es hacerlo:

48. «experimentali physicae, quae nunc cum ingenti humani generis fructu excolitur, ancillantem; utpote ex qua id pro vero in natura habeamus, cuius quid simile per experimenta faciamus» (D. A. 191).

49. «physica a causis probare non possumus, quia elementa rerum naturalium extra nos sunt» (D. A. 150).

50. «Et ita scientia humana divinae sit imitatrix» (D. A. 150).

51. «Et ideo a causis demonstrant, quia mens humana continet elementa verorum, quae digerere et componere possit» (D. A. 149-150).

«Probare per causas efficere est» (D. A. 140).

No queremos ocultar su fidelidad al uso fuerte y radical del *verum-factum*, que se mantendrá constante en Vico. Pero creemos poder afirmar legítimamente que, junto a ella, nuestro autor hace un uso débil del principio, dándose una intensa vacilación entre ambos. Las ambigüedades, confusiones e incluso contradicciones que así surgen no pueden explicarse despectivamente como «filosofía de juventud». Creemos, al contrario, que se trata de un problema hermenéutico complejo, de cuya clarificación depende el conocimiento de Vico, de su preocupación filosófica, de su evolución, de la articulación entre sus filosofías del *De Antiquissima* y de la *Scienza Nuova*, en fin, de su lugar como moderno y como nuestro contemporáneo.

Problema dramático, en cuanto que Vico no podía renunciar ni al modelo divino de conocimiento, que pivota sobre la identidad entendimiento-voluntad, pensamiento-acción, ni al rechazo de la matriz de la *adaequatio* como criterio de evidencia, que lúcida-mente consideraba origen, posibilidad y apoyo infalible y estable del escepticismo. Por ambas razones, no puede renunciar al uso fuerte del *verum-factum*. Pero, por otro lado, huye de caer en su propia trampa, de abonar el escepticismo, como Descartes, imponiendo un criterio de evidencia tan rígido que sólo salva de la sospecha... lo irreal, el mundo imaginario de las matemáticas del cual los escépticos no dudan; y persigue como objetivo irrenunciable de su filosofía salvar *il verosimile*, amenazado tanto por los escépticos como por la rigidez del criterio cartesiano. En esa tensión es donde, a nuestro entender, se teje su vacilación. Y por ello ésta no es mera limitación, sino fuente fecunda de reflexión filosófica-práctica, que se expresaba en formulaciones teóricas balbuceantes, inseguras y prestadas, con excesivas dependencias terminológicas y conceptuales respecto a la tradición platónico-renacentista. De este modo, nuestro análisis acaba exigiendo, y propiciando, una renovada visión de conjunto de la evolución filosófica de nuestro autor, así como de su perfil histórico en el surgimiento de la filosofía moderna.