

Vico y Hobbes: el «verum-factum»

José M. Bermudo

Aunque Vico hace varias referencias a Hobbes creemos que en realidad nunca tuvo un estrecho conocimiento del filósofo inglés. Pensamos que no merece la pena realmente buscar similitudes o coincidencias generales en textos seleccionados. Pero sí creemos que sería interesante comparar ambas actitudes metodológicas, su esfuerzo común por establecer las bases de una ciencia civil invirtiendo la «jerarquía de la evidencia», esto es, llevando el nivel de la ciencia social a las matemáticas y trasladando las ciencias naturales al rango de la hipótesis. Estas coincidencias, aún en el caso de que no sean suficientes para permitir un acercamiento intelectual entre Vico y Hobbes, permiten un mejor entendimiento de sus proyectos filosóficos.

Although Vico makes several references to Hobbes, we are of the opinion that he never really had a narrow knowledge of the English philosopher. We do not think it worth to look for similarities through some selected passages or some general coincidences. But we do think it interesting to compare both methodological attitudes, their common efforts to establish the bases of a civil science by reversing the «jierarchy of evidence», that is, by bringing the level of social science to that of mathematics and shifting the natural sciences to the rank of hypothesis. These coincidences, even if they are not enough to allow an intellectual approach between Vico and Hobbes, allow a better understanding of their philosophical projects.

1. La relación de Vico con Hobbes, como en general con cada uno de los modernos, es sumamente problemática. El debate que originó Nicolini, a pesar de la mucha erudición y del agudo ingenio, apenas sirvió para otra cosa que para sugerir la semejanza entre las tesis del «bellum omnium contra omnes» del inglés y del «erramento ferino» del napolitano¹. El posterior esfuerzo de sistematización del tema por el mismo Nicolini² le lleva a concluir que lo heredado por Vico del filósofo inglés es «molto poco», «molto male» y «soltanto di seconda mano».

Efectivamente, como ha señalado F. Focher³, encontrar entre ambos algunas *analogías* (como la citada hipótesis antiedénica, la tesis del miedo y la ignorancia como origen de la religión, o la distinción epistemológica entre conocimiento empírico y conocimiento racional), y unas cuantas *coincidencias* (subjetivismo protagoriano, identificación entre fantasía y memoria, continuidad sensación-sentimiento-reflexión, valoración positiva de los gobiernos mixtos, moralidad y justicia como instituciones sociales y adhesión al «orden espontáneo»), a veces forzadas y siempre abstraídas de sus respectivos textos, es un balance insatisfactorio. El carácter genérico y de «segunda mano» del conocimiento que de Hobbes tenía nuestro autor⁴ y las profundas diferencias teóricas en sus filosofías (providencialismo/mecanicismo, moralismo histórico/utilitarismo, o la profunda diferencia a la hora de valorar el sentido de la obediencia, el papel del arte en la historia, el origen y función de las lenguas...) trivializan las analogías y semejanzas puntuales y desautorizan la relación Hobbes-Vico como apropiado *objeto de conocimiento*. No obstante, la experiencia ha mostrado que dicha falsa o débil relación es un «lugar de oro» donde conocer a uno y a otro autor.

Por ejemplo, la tesis hobbesiana del «homo homini lupus», que sirvió de tabla de confrontación del pensamiento filosófico jurídico del s. XVII, aparece una y otra vez, casi obsesivamente, en los escritos de Vico. Así, en el *De Uno*, refiriéndose a la fundación de la república o sociedad, nos dice:

«Nam sine ea fundata, homines, desides, impii sine ulla religione, in incertam venerem more ferarum effusi, violenti ed iniuriis validi, de industriorum partis ex raptu viverent ed in reluctantes caedibus grassarentur, ed sic homines hominibus lupi essent ed brevi fortasse genus humanum exhausissent»⁵.

Y en el *De Constantia jurisprudentis* insiste:

«Mientras tanto, la infame multitud crecía con extraordinaria rapidez y la escasez de alimentos al debilitarlos les empujó a la actividad de recoger frutos del tiempo y conservarlos para el invierno. Pero los violentos, que, como suele ocurrir, se abandonan al ocio, arrastrados también ellos mismos por el hambre, arrebataban a los más débiles los alimentos recogidos, mataban a quienes se resistían, se abrían paso por la violencia y la muerte y de este modo los hombres eran lobos para los hombres»⁶.

Y aunque tengamos razones para pensar que el tema del «homo homini lupus», incluso la mera expresión, no la cogió directamente de Hobbes⁷, sino del ambiente cultural⁸, o tal vez de Bacon⁹ o Plauto¹⁰, la verdad es que la contrastación especulativa, el esfuerzo por individuar la identidad y la diferencia entre ambos, ha sido fértil tanto para comprender mejor al uno y al otro como para comprender con mayor profundidad el cambio a la mentalidad moderna¹¹.

Sólo en base a esta convicción nos ocuparemos aquí de la relación de Vico con Hobbes: como un afortunado lugar para avanzar en el conocimiento de cada uno de ellos y, en general, de la mentalidad de su época. No buscamos establecer genealogías o dependencias; nos limitaremos a comparar a ambos autores en su esfuerzo común y diferenciado por responder a una sugestiva problemática de la época: la instauración de una filosofía civil.

2. Vico fue un pensador aislado, anclado en la tradición humanista, a quien llegaron los vientos de los «modernos». Aunque tuvo escaso o nulo acceso a los textos de éstos filósofos, contaba con la lucidez intelectual suficiente para intuir la fuerza racional y los efectos culturales de sus sistemas. Como ya hemos señalado en otros trabajos¹², Vico intentó asumir los principios de los modernos (el criterio de evidencia cartesiano, el principio antiedénico de Hobbes, el método empírico baconiano...) conciliándolos con la cultura humanista, para lo cual diseñó una filosofía más atractiva que coherente, más fecunda que rigurosa, más comprensiva que predictiva. Por eso contrastar a Vico con los modernos, y especialmente con Hobbes, resulta absurdo si lo que se persigue es establecer alineaciones o dependencias, y estéril si se busca meramente inventariar analogías o semejanzas; en cambio, es un método fecundo para profundizar la comprensión de cada uno de ellos, como esfuerzos diversos por responder a las tareas filosóficas a la orden del día en la época.

Entre estas tareas se contaba la construcción de una *ciencia civil o de las naciones*, como esfuerzo diferenciado de la preocupación general por el método y fundamentación de la ciencia. Nosotros centraremos el análisis, la comparación Hobbes-Vico, en esta dimensión epistemológica, sin duda menos estudiada que sus tesis jurídicas, morales o políticas; y, en especial, en sus respectivos proyectos de fundamentar una «nueva ciencia» civil. Y lo haremos tomando como eje de reflexión el *verum-factum*, expresión viquiana de raíz escolástica que designa tanto una gnoseología, un criterio de verdad, como una teoría de la producción de conocimientos, que ambos compartieron. El mismo Nicolini¹³, al señalar las «*rapporti ideali*» entre ambos autores, si bien resaltaba la distinción hobbesiana entre conocimiento del hecho y conocimiento de las consecuencias¹⁴, que anticiparía la distinción viquiana entre «*scienza del vero*» y «*coscienza del certo*»¹⁵, no profundiza en este aspecto epistemológico de la relación filosófica entre ambos autores: se contenta con señalar la coincidencia y, en todo caso, prefirió centrar su atención en los temas políticos y religiosos. También Garin, de forma ejemplar, orientó su reflexión hacia los temas políticos y de concepción general del hombre y de la historia¹⁶. Los estudiosos actuales, aunque en algún caso han abordado la dimensión epistemológica del problema, siguen de forma dominante insistiendo en los temas políticos¹⁷.

La preferencia, dentro de la abundante bibliografía viquiana, por los temas político-jurídicos no debe ocultar la existencia de una importante línea ya clásica de investigación, abierta merced a unos cuantos trabajos que deben ser mencionados. Es bien conocido que quien por primera vez anunció la relación Hobbes-Vico bajo el aspecto epistemológico del *verum-factum* fue Max Harold Fisch, mientras Croce, en su penetrante ensayo tantas veces citado *Fonti della gnoseologia vichiana* (1912) ni siquiera cita al filósofo inglés, esforzado como estaba en desenterrar sus raíces neoplatónicas. Fisch tuvo la fecunda idea de recoger el famoso pasaje hobbesiano de las *Six Lessons to the Professors of the Mathematics* (1656) donde se clasifican las artes en demostrables e indemostrables en función del poder del artista para construir el objeto.

«De las artes, algunas son demostrables, otras indemostrables; las demostrables son aquellas cuya construcción del objeto está en poder del mismo artista, el cual en

su demostración no hace otra cosa sino deducir las consecuencias de su propia operación»¹⁸.

Así se ponía por primera vez la relación entre ambos filósofos bajo el aspecto del *verum-factum*, que enseguida encontraría continuadores. En 1952 Abbagnano, en un prólogo a una edición de textos viquianos¹⁹, sacó a la luz una página hobbesiana del *De Homine* que permitía colocar al filósofo inglés en una línea plenamente viquiana:

«Hay muchos teoremas demostrables acerca de la cantidad, la ciencia de los cuales se llama Geometría. Puesto que las causas de las propiedades que poseen las figuras particulares residen en las líneas que trazamos nosotros mismos, y puesto que la producción de estas figuras depende de nuestro arbitrio, para conocer lo que pertenece a una figura cualquiera no se requiere otra cosa que considerar todo cuanto se deriva de la construcción que hemos hecho nosotros mismos al trazar las líneas de la figura. Debido a que nosotros mismos creamos las figuras, la Geometría puede ser considerada como del orden de lo demostrable, y lo es realmente. Al contrario, dado que las causas de las cosas naturales no están en nuestro poder, sino en la voluntad divina, y que la mayor parte de ellas (y, sin duda alguna, el *éter*) son *invisibles*, no podemos deducir sus propiedades de sus causas, puesto que no las percibimos»²⁰.

Abbagnano hacía esta referencia en tono crítico, combatiendo a aquellos que habían puesto el mérito de Vico en la originalidad de su principio del *verum-factum*²¹. Por su parte Child²² no tardaría en recoger estos nuevos argumentos y profundizar en la misma dirección, configurando una problemática filosófica que, si bien no exhaustivamente desarrollada, ha dado ya importantes frutos²³. Desde este momento, tanto la gnoseología hobbesiana como la viquiana ganaron una nueva perspectiva. La primera dejaba de ser vista en claves meramente empiristas y/o hipotético-deductivas, es decir, como epistemología racionalista y positivista, orientada a la *filosofía natural*, tal como se ofrecía en el *De Corpore*. El criterio del *verum-factum* o, si se prefiere, la identificación entre *making* y *knowing*, implicaba o bien la apertura de una nueva epistemología para el mundo civil, o bien una complementación de la epistemología naturalista, con efectos revulsivos. A su vez, la gnoseología viquiana dejaba de estar referida con exclusividad al neoplatonismo y a la teología cristiana, e interpretada como frente crítico a Descartes, para incorporar nuevas referencias que poco a poco irían ganando espacio. Con ello se iniciaba una lectura de Vico en la que la filosofía del napolitano aparecía ligada a la *constitución* de la racionalidad moderna. Y a pesar de los benévolos excesos a la hora de ver en Vico anticipadamente a los ilustrados, a Hume, a Kant, a Hegel o a Marx²⁴, hemos de reconocer que la aventura ha sido fértil. Y dicha aventura no en vano comenzó con Hobbes, cosa que permitió a Garin decir que con ello Vico salió ganando modernidad, pues si incluso un cartesiano podía resultar sospechoso a un ilustrado, nunca lo sería un hobbesiano, se compartiera o no el contenido de su filosofía²⁵.

3. Aunque la teoría del conocimiento de Hobbes pasa por estar bien establecida²⁶, la perspectiva que introducen los dos pasajes anteriores aconsejan reflexionar algunos aspectos

tos, al menos en lo que concierne al *verum-factum*, eje de la comparación con Vico. Efectivamente, en Hobbes encontramos la distinción clásica en la epistemología moderna entre dos tipos de conocimiento: el *empírico* o conocimiento de los hechos, que cubre tanto la historia natural como la civil, y el *racional* o conocimiento de las consecuencias, de la validez para pasar de unas proposiciones a otras²⁷. Y esta distinción está hecha, en la perspectiva que ya iniciara Bacon, en base a la *facultad* ejercitada por el sujeto: en un caso la sensación y la memoria, en el otro el intelecto.

En coherencia con esta distinción —aunque Child crea lo contrario— en el *Leviathan*²⁸ encontramos una distinción más clásica, pues toma como criterio el objeto, entre una «filosofía natural» y una «filosofía civil». Ambas son «filosofías», es decir, racionales y no empíricas; ambas son conocimiento de las consecuencias. La distinción es novedosa en lo referente a la «filosofía civil», pues en el siglo XVII la ciencia de la naturaleza era incuestionada «filosofía natural», es decir, disciplina racional. Pero la verdadera originalidad radica en los supuestos implicados. Efectivamente, Hobbes acepta en líneas generales la clasificación baconiana de los saberes en base a la facultad que los genera: filosofía (entendimiento), historia (memoria), literatura (imaginación). Pero mientras en Bacon las tres facultades parecen adecuarse a tres objetos diferenciados dando como resultado una división de los saberes, en Hobbes más bien se trata de tres tipos de conocimiento de los que todos los objetos son susceptibles según que en la producción de los mismos domine una u otra facultad. Es decir, son posibles una filosofía, una historia y una novela de cualquier objeto natural, al igual que una filosofía una historia o una novela de cualquier realidad civil.

En la misma línea, cada facultad debería tener su regla de verdad. En particular, el entendimiento no sería garantía de validez absoluta. Su función es poner unos axiomas y extraer consecuencias válidas. En tanto que entendimiento, su función será racional; todas las disciplinas que abarca serán racionales. Tan racional será la filosofía civil como la natural, como la geometría, como cualquier disciplina estudiada según las reglas deductivas del intelecto. Ahora bien, no todas serán *demostrables* en sentido fuerte, es decir, de forma absoluta, de forma definitiva. Hay disciplinas racionales demostrables y otras que no lo son, dependiendo de que los primeros axiomas sean puestos gracias a una evidencia intuitiva, de gusto cartesiano, o a título de hipótesis o presupuesto necesario para la conceptualización de los fenómenos. Así, la geometría es demostrable, y no lo es la física, estando ambas incluidas en la filosofía natural; y también lo es la filosofía civil, que así coincide con la geometría. Ambas tienen el privilegio de saber absoluto gracias a la evidencia de sus axiomas.

Es obvio que la «demostrabilidad» de la geometría y de la filosofía civil no les viene de su ser racional, ni de su no empiricidad: les viene de su *método de producción*, es decir, como precisaba Descartes con finura, del «modo de producir» su objeto, no de la «manera de demostrar»²⁹. Análisis y síntesis, composición y resolución, son para Descartes, y para Hobbes, maneras de exponer o argumentar la verdad. Este método es extensible a la mayoría de los objetos, y no se debe confundir con la «producción» de los mismos. La confusión procede de que todas las disciplinas racionales hacen como si produjeran sus objetos. La Física, por ejemplo, en tanto que disciplina racional, también pone sus principios, a

semejanza de los axiomas de la geometría. La diferencia yace en que el carácter artificial de la última determina que el acto de poner los principios es al mismo tiempo un *making* y un *knowing*; en la Física, en cambio, son puestos de forma subordinada y funcional: para que den cuenta de unos hechos y en la medida que se adecuen a los mismos. En este sentido, en el mejor de los casos, es decir, cuando haya racionalidad, cuando los enunciados que describen los hechos puedan deducirse de los principios, estaremos ante una *hipótesis*, nunca ante una verdad absoluta, pues nunca es imposible otra hipótesis «rival» igualmente explicativa que le dispute la verdad.

La concepción del conocimiento como construcción de la verdad, es decir, del orden, de las relaciones adecuadas entre las ideas, es central en Hobbes, quien no se cansará de decir que las palabras *verdad*, *verdadero*, *proposición verdadera*, son equivalentes³⁰, con lo que expresa que la verdad no se predica de las cosas, sino de las proposiciones sobre las cosas. Conocer algo es ponerlo en su lugar en una cadena deductiva, construir el sistema de relaciones causa-efecto que lo determinan. Demostrar y producir la verdad, es decir, las proposiciones verdaderas, es una misma cosa. Al afirmar que el conocimiento *verdadero* es conocimiento por causas, entiende por éstas el conocimiento de los axiomas o proposiciones primeras, que son definiciones, con los que se produce la verdad de la cosa. Por eso Hobbes dirá que las primeras proposiciones deben contener la causa eficiente de la construcción, producción o generación de lo verdadero³¹.

Trasladado el tema a la geometría, como muestran los pasajes emblemáticos citados, se comprenden las consecuencias de esta teoría. Hobbes dirá que la línea es producida por el movimiento de un punto, la superficie por el de una línea, etc.³². Y que lo mismo ocurre con la suma, la multiplicación... En todas ellas el matemático crea el objeto al conocerlo, pues no es distinta la «idea» de plano como movimiento de la línea que la «acción» imaginaria de desplazar la línea generando el plano. Por tanto, el geómetra, en cuanto a su método —y no sólo a su «manera de demostrar»— coincide con el artista —y no con el filósofo de la naturaleza— que crea su propio universo de objetos artificiales.

El geómetra define y establece las primeras proposiciones: y así pone la causa de los demás objetos matemáticos, en cuanto que las definiciones establecen las reglas de construcción o generación de los mismos³³. Y conociendo las causas, puesto que él las pone, conoce cuanto de ellas puede derivarse o generarse. De ahí que pueda decir en el *De Cive* que conocer la verdad no significa sino que se reconoce que ha sido creada por nosotros mismos³⁴. Si, como dice en el *Leviathan*, la geometría es la única ciencia que, hasta el momento, se ha complacido Dios en conceder al género humano³⁵, ello se debe a esa peculiaridad de que el geómetra es un artista que crea el objeto al conocerlo, que une, como Dios, conocimiento y creación.

No ocurre lo mismo con la física o filosofía natural. Aunque es racional no puede garantizar un conocimiento de los hechos absoluto, sino condicional. Ciertamente es una filosofía, y no una historia; pero la filosofía es para Hobbes conocimiento de los efectos y de su generación a partir de las causas conocidas³⁶. Esta definición conviene tanto a la geometría como a la física, en la concepción hobbesiana. La diferencia está en que en la física los primeros principios no son conocidos absolutamente. Al contrario de las definiciones geométricas, hechas y dichas por nosotros, los principios del mundo físico son puestos por

el Autor de la naturaleza en las cosas, debiendo nosotros observarlos en ellas. De la observación obtenemos las *apariencias* o efectos de la naturaleza en nosotros, a partir de las cuales sólo puede establecerse la posibilidad de alguna producción o generación. Es decir, el físico sólo puede construir algún método o proceso por el cual algún fenómeno *pueda* ser generado, sin garantía de que sea el único posible y, por tanto, de que sea el verdadero³⁷.

Nótese que Hobbes es radical en el establecimiento del límite: el físico —en rigor, el «filósofo de la naturaleza»— no puede, a partir de observaciones, que son efectos de las cosas en nuestra mente, descubrir los principios de la naturaleza. Esos principios son invisibles y sólo puede establecerlos a manera de hipótesis. Por muy razonable que sea una representación de la generación de alguna cosa, siempre es posible que haya otro proceso de generación de la misma, lo que determina que toda representación quede necesariamente como hipótesis probable o verosímil. No cabe, a diferencia de las matemáticas, la demostración definitiva de una hipótesis por reducción al absurdo de todas las otras hipótesis pensables. El saber efectivo, absoluto, de la naturaleza queda, pues, como propiedad exclusiva de Dios. Y la física permanece como ciencia *no demostrable*, en cuanto que sus principios, que son las causas de las proposiciones sobre las cosas, son siempre meramente posibles.

4. No ocurre así con la filosofía civil, que es para Hobbes demostrable en tanto que somos nosotros los autores de la vida social. Esta tesis, que es esencial para nuestro empeño, debería esclarecerse especificando su analogía o semejanza, si procede, con la geometría y fijando con precisión qué relación establece Hobbes entre *making* y *knowing*. Tal cuestión desborda nuestro objetivo, pero no podemos obviar algunas reflexiones referentes a la semejanza entre la filosofía civil y la geometría.

Recordemos que la doble condición que ésta cumplía y que la instauraba como ciencia *demonstrable* era, en primer lugar, que las definiciones que constituirían sus principios contenían las causas de todos los objetos matemáticos; en segundo lugar, que dichas causas eran conocidas por el geómetra, ya que él mismo las definía y daba nombres al describirlas o dibujarlas. Obviamente, no es fácil establecer una analogía entre los puntos y las líneas que el geómetra conoce y crea en el mismo acto y la sociedad civil. La afirmación de que el hombre *hace* la sociedad no es a primera vista homóloga a la de que el geómetra produce el universo matemático. Por tanto, conviene precisarla, pues en ella se decide la concepción hobbesiana del *verum-factum*.

Creemos que la similitud que Hobbes establece entre Filosofía civil y Geometría está muy mediatizada por su concepción de la *ley*. Para el filósofo inglés la ley es la *causa* de la sociedad, la que pone su forma, la que construye o genera la vida social. Lo dijo con toda claridad: «the *sovereignty* is an artificial *soul*, as giving life and motion to the whole body». Unas veces se trata de las leyes positivas, simples artificios o convenios entre los hombres, en cuyo caso su cognoscibilidad es obvia al ser sus autores: en este caso las leyes determinan las actuaciones de los hombres como las definiciones las del geómetra. Otras veces, en cambio, se trata de leyes naturales, en cuyo caso el hombre no es propiamente su autor. Por ejemplo, en el *De Cive* ha puesto Hobbes una doble causa de la sociedad, ambas con base humana: el *deseo natural* y egoísta de cosas que son comunes y la *razón natural* que lleva a

cada uno a huir de la muerte violenta como el peor mal³⁸. Puestas estas dos leyes naturales en la base de la sociedad, es obvio que se mantiene la tesis de que el hombre es *autor* de la misma; ahora bien, aquí no se es un autor libre y, sobre todo, no implica el conocimiento de las causas. Podría pensarse que es el hombre en tanto pasión ciega, más que la razón, la causa de la sociedad.

El conocimiento de la causa es para Hobbes, como para cualquier filósofo, la garantía de cientificidad. Mantener al hombre como autor inconsciente de la sociedad implicaría la imposibilidad de la Filosofía civil como saber demostrable. Por tanto, y dado que el hombre no es autor de la ley natural, debe haber una posibilidad de acceso a su conocimiento. Una sentencia del *Leviathan* nos indica la vía de solución hobbesiana. Tras señalar Hobbes la dificultad de acceder al conocimiento de la humanidad por inducción a través del conocimiento de los individuos, dice:

«Pero hay otro dicho, no comprendido hasta hace poco, según el cual (los hombres) podrían verdaderamente aprender a leer los unos en los otros, siempre que asumieran el esfuerzo. Dice así: *Nosce teipsum, léete en tí mismo*. Lo cual no significa, como hasta ahora ha ocurrido, limitar el bárbaro poder de unos hombres respecto a sus inferiores; ni estimular en hombres de baja condición una soez conducta respecto a otros mejores; sino que nos enseña que, dada la similitud de los pensamientos y pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de los otros, quien mire dentro de sí mismo y considere qué hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etc. y con qué fundamentos, será capaz de leer y conocer cuáles son los pensamientos y pasiones de cualquier otro hombre en ocasiones similares»³⁹.

Si tratamos de leer en los otros, fuera de nosotros, nos encontramos con la imposibilidad de acceder a la *causa* de tan infinitas variaciones de conducta. Hemos de suponer la homogeneidad genérica de la naturaleza humana y, así, hacer posible el nuevo método: leer en nosotros mismos a la Humanidad entera, encontrar en nosotros mismos las «razones» de la vida de las naciones, o sea, el *verum* del *factum*, la verdad de cada uno de nuestros actos:

«Aunque pudiera un hombre leer en otro a través de sus acciones de forma perfecta, tal medio sirve sólo con sus allegados, que son pocos. Quien tiene que gobernar una nación entera debe leer en sí mismo no éste o aquél hombre particular, sino a la humanidad. Cosa difícil de hacer, más ardua que aprender cualquier lengua o cualquier ciencia; no obstante, cuando haya establecido mi propia lectura ordenada y cuidadosamente, el trabajo que quedará para los otros será sólo el de considerar si cada uno encuentra o no lo mismo en su interior. Ya que este tipo de doctrina no admite otra demostración»⁴⁰.

Ahora bien, esta lectura de la humanidad en uno mismo es una opción epistemológica radical, que Hobbes asume sin vacilaciones y sin esforzarse en fundamentar. Nuestra naturaleza se nos hace transparente: no somos su autor, pero es nuestra. De la misma manera

que se puede ser autor de un círculo sin conocer su definición, se puede ser autor de la sociedad sin conocer las leyes de ésta. Pero el Geómetra, como el Filósofo civil, pueden y deben conocer las causas en tanto que autores o coautores.

Nos inclinamos a pensar que la agilidad y radicalismo de Hobbes, que le hacen aparecer como más coherente en la aplicación del *verum-factum*, le vienen de su audacia pragmática. No sé si ello le permitió formular el principio antes que Vico; en todo caso, sin duda alguna sus pocos escrúpulos filosóficos le permitieron una formulación fuerte, radical y definitiva. Vico, más filósofo, buscando un apoyo metafísico, va más lento y se mueve entre la vacilación y la paradoja: pero esa fue tal vez su grandeza.

5. Garin se hace eco de estas coincidencias entre los textos hobbesianos y viquianos⁴¹ y señala la necesidad de revisar la manifiesta oposición de Vico a los «filosofi obbesiani» y, en todo caso, la importancia de la anterioridad y mayor coherencia del inglés en la aplicación del *verum-factum*. Efectivamente, Vico no extendería el criterio al mundo civil hasta la *Scienza Nuova*; además, en Vico el criterio quedaría siempre un tanto viciado por la Providencia. En Hobbes la historia es verdaderamente una obra humana, con resultados imprevisibles, jugándose cada paso en cada momento, en cada combate por la sobrevivencia; en Vico esa acción humana es siempre secretamente regida por la Providencia, aunque sea una Providencia que no interviene con prodigios ni acciones extraordinarias y que, gracias a la constancia de su finalidad, permita conocer el fin del proceso.

Vico reconoció a Hobbes el mérito de su primacía en haberse dedicado a completar la filosofía moderna, toda ella volcada a la reflexión sobre la naturaleza, con la filosofía civil. Le reconocía este mérito de iniciador, aunque no el de la culminación del proyecto, que se reservaba para sí propio. Y, como Hobbes⁴², tenía conciencia de esta originalidad de su ciencia civil, viéndose a sí mismo pionero. Compartían, pues, la conciencia de sentirse fundadores de una *ciencia nueva*, de ser pioneros de una revolución metodológica.

La conciencia y el objetivo de una «nueva ciencia», de un nuevo saber riguroso, controlado, consistente, triunfa en el siglo XVII de la mano de Galileo, fundamentalmente, y de los cartesianos. La «matematización» de la física mostraba la posibilidad de un saber que cumpliera los más exquisitos y severos requisitos de racionalidad. Pero, al mismo tiempo, el ideal genérico de una nueva ciencia práctica, aplicable al proyecto de transformación de la Naturaleza, basada en la experimentación y medida por su eficacia de intervención en lo real, no sólo había ido ganando adeptos sino que se había convertido en elementos de demarcación frente a la «esterilidad» de las cadenas deductivas de silogismos y sorites, como señalaba Vico.

En cualquier caso, la cultura moderna pivotaría sobre las ciencias de la naturaleza, que se justificaban con el experimento y la aplicación y se legitimaban por el uso del método matemático. Y en ese clima Vico y Hobbes toman posición por el otro campo de interés, el que no parecía accesible al método natural y era despreciado por ello: el mundo civil. Campo que es considerado en la época como lugar de la inconstancia, de lo imprevisible, de la contingencia.

No es extraño, aunque sí sugestivo, que su tarea les llevara a huir de la observación-generalización para buscar la verdad de lo real en sí mismos: ambos pensaban encontrar en su propia mente el mundo, aunque cada uno a su manera:

«Y aunque por las acciones de los hombres descubrimos a veces sus designios, hacerlo sin compararlas con las nuestras y sin distinguir todas las circunstancias que pueden alterar los hechos, equivale a descifrar sin una clave y estar equivocado en lo fundamental, sea por exceso de confianza o de desconfianza»⁴³.

«Es necesario que haya en la naturaleza de las cosas humanas una lengua mental común a todas las naciones, la cual comprenda de manera uniforme la sustancia de cuanto tiene lugar en la vida humana sociable y la explique con tantas modificaciones diferentes cuantos aspectos diversos puedan tener las cosas; al modo como lo experimentamos en los proverbios, que son máximas de sabiduría popular, interpretadas sustancialmente de la misma forma por todas las naciones»⁴⁴.

Hobbes, como Vico, entiende la demostración como reducción del efecto a la causa, o sea, producción del efecto desde la causa; y entiende también que la causa, cuando se trata de nuestras acciones, es nuestra propia mente. Y así Hobbes reconocerá, como Vico, que sólo la matemática es ciencia, porque en ella la mente crea su objeto al tiempo mismo de conocerlo. Recordemos el pasaje ya citado:

«para conocer lo que pertenece a una figura cualquiera no se requiere otra cosa que considerar todo cuanto se deriva de la construcción que hemos hecho nosotros mismos al trazar las líneas de la figura. Debido a que nosotros mismos creamos las figuras, la Geometría puede ser considerada como del orden de lo demostrable, y lo es realmente»⁴⁵.

Que coincide con Vico sin posibilidad de duda:

«Así ha creado un mundo de figuras y de números que contiene todo dentro de sí; y prolongar, acortar o componer líneas, o bien sumar, restar o calcular números equivale a dar vida sin fin, como quien siempre conoce dentro de sí mismo la verdad infinita»⁴⁶.

Coincidencia ante la matemática como ciencia del *verum*, pero también en su actitud ante la física; cuando Hobbes distingue la Geometría de la Física:

«Al contrario, dado que las causas de las cosas naturales no están en nuestro poder, sino en la voluntad divina, y que la mayor parte de ellas (y, sin duda alguna, el *éter*) son *invisibles*, no podemos deducir sus propiedades de sus causas, puesto que no las percibimos. No obstante, a partir de las propiedades que percibimos podemos

demostrar sus consecuencias, inferiendo de ellas, en los límites de lo que nos está permitido, que hayan podido tener tal o cual causa. Esta demostración se dice a posteriori, y esta ciencia se llama física»⁴⁷.

y Vico, en el *De ratione*:

«Demostramos los objetos de la Geometría porque los hacemos; si pudiéramos demostrar los de la física, los haríamos»⁴⁸.

o en la *Seconda risposta*:

«Ciencia es tener conocimiento de este tipo de causa (pues el criterio de poseer la ciencia de una cosa es el de relacionarla con el efecto y la prueba de la causa es producir la cosa. Esto es absolutamente verdadero porque se convierte con el hecho, tal que el conocimiento de algo y su producción es una misma cosa»⁴⁹.

Coincidencia, pues, en la actitud ante la ciencia, y no sólo en su apreciación final, sino en el criterio que les lleva a esa jerarquización o distinción. Y coincidencia incluso en el sentido *nominalista* que uno y otro atribuyen a la ciencia natural, cosa universalmente reconocida en Hobbes, y que el siguiente pasaje testimonia en Vico:

«El físico no puede definir las cosas de forma verdadera, atribuir a cada una su naturaleza propia y producirlas de verdad. Esto sólo está al alcance de Dios, estándole negado al hombre. De todas maneras, puede definir los nombres de las cosas y, a semejanza de Dios, sin materia prima alguna y como de la nada, crear el punto, la línea, la superficie, como si fueran cosas...»⁵⁰

Pero la coincidencia va más lejos habida cuenta de que Hobbes extiende el principio *verum-factum* también a la ciencia civil. Así en el *De homine* dice:

«Por otro lado, la política y la ética, o sea, las ciencias de lo justo y de lo injusto, de lo equitativo y de lo inicuo, pueden ser demostradas a priori; en efecto, nosotros sabemos cuales son los principios de donde se derivan lo justo y lo equitativo e, inversamente, lo injusto y lo inicuo, es decir que nosotros mismos hemos creado las causas de la justicia: las leyes y los contratos. Porque, antes de la creación de las leyes y de los contratos, no existía entre los hombres ninguna justicia...»⁵¹

Texto importante que muestra la opción decidida de Hobbes, quien sin vacilación alguna asume que la historia es hecha por los hombres, tesis ésta que tanto costaría a Vico descubrir. Las razones de esta coherencia hobbesiana bien pudieran derivarse de su semejante concepción del universo matemático y del universo civil como *artificios* producidos por la mente humana. Esta, en la matemática, define los elementos, establece reglas y opera según un *ars*

combinandi, sumando y restando, del mismo modo que en lo civil define los sujetos, establece convencionalmente los pactos y contratos, las normas del juego, y permite en su seno todas las combinaciones o relaciones siempre que respeten la ley del artificio, de ese magnífico artificio que es el *Leviathan*. La concepción hobbesiana del derecho natural como pura relación de poder y del derecho civil, como reglas del compromiso, del pacto, del equilibrio de fuerzas, le permite ver el carácter radicalmente «artificial», o sea, «radicalmente humano» del mundo civil, la esencia humana de su orden.

Vico tardaría más en ver así las cosas, e incluso cuando llegue a ello en la *Scienza Nuova* lo hará con un cierto lastre, con una cierta carga de naturalismo, aunque embellecido en forma de «providencia divina». Efectivamente, cuando se distancia de Grozio, Seldem, Pufendorf, etc., no reconocerá a Hobbes, con quien coincide objetivamente mucho más de lo que su conciencia subjetiva le permite reconocer. Podría decirse que coincide en casi todo, excepto en la curiosa metafísica desde la que Vico puede descubrir un discurso hobbesiano y convertirlo en «teología racional». Se trata de esa metafísica de la Providencia, expresada en la dialéctica *verum-certum*, que lejos de ser un desarrollo radical y coherente del *verum-factum* es una forma híbrida de resolver tal vez contradicciones insolubles. Pero en esa complejidad, al igual que en la de los «puntos metafísico» del *De Antiquissima*, está la peculiaridad de Vico: ambas son expresiones de sus esfuerzos por formular el *verum-factum* en claves metafísicas, es decir, en versión filosófica, y no meramente como expresión del «sentido común» que en éste como en otros casos no dejaría de ser sospechoso.

Sea como fuere, lo cierto es que Hobbes es más consecuente que Vico con el criterio del *verum-factum*. Y este hecho está relacionado con el principio del *verum-certum*, que en Vico expresa la articulación paradójica de una metafísica de la providencia y un principio del hombre autor de la historia. Hobbes, libre de ese obstáculo, tenía una salida más ágil y nítida, aunque tal vez más ingenua.

Por último, quizás esa diferencia tenga mucho que ver con el hecho de que Hobbes parece renunciar radicalmente al conocimiento contemplativo, como renuncia a la moralidad en política. ¿Qué son las leyes sino teoremas? nos dirá en el *Leviathan*⁵². Su radical utilitarismo, su nominalismo sin reserva y su atomismo social —la historia como resultante abierta y sin destino prefijado de las luchas entre los hombres—, en suma, su pretensión de un saber exclusivamente operativo, de simple cálculo, sin aspiración alguna a las esencias de las cosas, contentándose con la «ciencia de las apariencias», es decir, de las relaciones en la conciencia que reproducen una homología estructural de las cosas, pero no una intuición de éstas, no como imagen de éstas...; todo ello, decimos, permitía a Hobbes esa coherencia y radicalismo. Vico, en cambio, anclado en la pretensión de un saber operativo y contemplativo al mismo tiempo, que reconociera al hombre como ingeniero y como vidente, cercano a Dios, se queda anclado en la ambigüedad. Ambigüedad que, como la audacia pragmática en Hobbes, es la «guisa» de su fecundidad.

Cuando se lee a Hobbes y la manera ágil y expedita de resolver la tesis por la que el hombre no es social por naturaleza, sino por pura convención utilitaria, y nunca del todo aceptada; es decir, cuando se capta su idea de la sociedad como una asociación no basada en el placer⁵³, ni en un impulso natural, sino en el cálculo⁵⁴, maravilla la claridad y la potencia de su

reductivismo. Pero cuando se lee a Vico, sus esfuerzos por afirmar la naturaleza social del hombre, por explicar y describir el «impulso asociativo», su cualificación natural para «comunicar la verdad»⁵⁵, incluso su tendencia natural a buscar la utilidad, pero siempre de manera «equitativa», es decir, ordenada y eficaz, o sea, racional..., no es menos fecundo y admirable su empeño, pues no lo resuelve con una tesis frívola y dogmática, sino con un esfuerzo de treinta años dedicados a comprender en el desorden de la historia humana un hilo que ponga orden y que, al menos en los «ricorsi», sirva de guía.

Es evidente que este «naturalismo providencialista» de Vico dificulta ver la historia como obra humana⁵⁶, al menos como totalmente humana, por lo que hace más compleja la aplicación del *verum-factum* al mundo civil, mientras que en Hobbes esa consecuencia está muy clara, dada su visión «artificialista» de lo social. La limitación viquiana en el *De Antiquissima*, e incluso su ambigua y confusa extensión del principio a lo social en la *Scienza Nuova*, puede verse de múltiples formas. Puede llevar a ver la «pre-modernidad» de Vico, su lastre cualitativista, su resistencia a adoptar un único método, su poca disposición a ver lo social desde la pura relación cuantitativa del poder...; o puede llevar a ponerlo como origen de la filosofía de la historia con Droysen o Dilthey como sus seguidores. Puede, incluso, verse como un «post-moderno», en el sentido que dice A. Guzzo⁵⁷, o sea, como el pensador lúcido que se resistió a reducir al hombre a cantidad, a cálculo, a relación lógica, para considerarlo un ser viviente y no una mera máquina; de esta manera Vico sería el primer grito del pensamiento ante su autodestrucción en la dimensión contemporánea, sacrificado por sí mismo en su pasión operativa: grito que tardaría en abrirse paso, y sólo a ráfagas, quizás hasta nuestros días.

La verdad es que es tentador buscar hoy en Vico una *scientia qualitatum* alternativa a la cartesiano-hobbesiana *scientia quantitatum*, especialmente si se concreta en una dimensión ética diferenciable como fondo del crudo utilitarismo. Y no es difícil hacerlo, pues apoyos no faltan, y Fassò ha sabido subrayar un pasaje de oro, donde Vico afirma que:

«La utilidad no es ni infamia ni virtud; en cambio, la desigualdad es deshonesta como la igualdad es honestidad»⁵⁸

Se desmarca así de la línea dura, que va de Epicuro a Bayle, pasando por Maquiavelo, Hobbes y Spinoza, empeñados en reducirlo todo a la necesidad, al miedo, a la utilidad, confundiendo la «causa» con la «ocasión». Frente a ellos Vico subraya la naturaleza social del hombre al tiempo que la utilidad como ocasión, no como causa. Y, de paso, el derecho deja de ser mero pacto de intereses para ser «lo útil repartido», hecho igual, encontrando su fundamento en la norma de la equidad, al ser ésta «medida de la utilidad»⁵⁹; en suma, un Vico más lúcido que los modernos introduciendo la dimensión moral en la sociedad y la historia.

Ciertamente, decimos, es tentador. Pero lo cierto es que su relación con los modernos es más compleja. Cuando G. Fassò dice:

«Toda la filosofía de Vico, tanto la de la primera como la de la segunda fase, nace de la intuición fundamental de la conversión de la verdad (vero) con el hecho (fatto);

pero mientras la del *De Antiquissima*, aún sugestionada por el al mismo tiempo combatido cartesianismo, nace y se desarrolla desde ella con procedimiento geométrico y deductivo, la de la *Scienza Nuova* se nutre de aquella doctrina, aunque ignorándola exteriormente, y la contiene en sí y la madura en un proceso que no es matemático, sino histórico»⁶⁰.

expresa más que ayuda a comprender la complejidad de Vico al respecto, ya que al querer distanciarse de la tesis croceana de las dos epistemologías viquianas, en realidad no sólo reconoce a ambas, sino que, como la corriente Spaventa-Gentile-Croce, las liga en un proceso que no deja de ser «lógico», se trate de una lógica «idealista», como él dice de la de Croce, o de una «lógica histórica», como pretende de la suya. Y cuando F. Focher dice:

«La certeza del saber en sentido subjetivo cartesiano, perseguida y conseguida en el *De Antiquissima* precisamente en polémica con Descartes, deberá verificarse, por sugerencia baconiana, pero también grociana, en la certeza subjetiva ligada a la objetividad de lo humano, o sea, en la nueva dimensión de la autoconsciencia fundada sobre la historia»⁶¹.

no hace sino reproducir o relatar un problema, el mismo problema, reconociendo dos filosofías, en este caso una *cartesiana-anticartesiana* y otra de corte *baconiano-grociana*

En definitiva, clarificar la relación Vico-Descartes y Vico-Hobbes se convierte en una tarea fundamental para comprender a Vico; pero la dificultad en esa clarificación nos hace pensar que el problema de la hermenéutica viquiana es el de la relación de Vico con el escepticismo, en cuya relación entran Descartes y Hobbes. Pues también ellos se debaten en el mismo terreno, que es el del origen de la modernidad: origen que no se explica desde la perspectiva de una lucha contra la tradición, desde un antiaristotelismo subjetivo, sino desde la «crisis pirrónica» que caracterizó la sustitución de un modelo de inteligibilidad por otro. Pero éste es otro tema.

NOTAS

1. La relación Vico-Hobbes, de forma crítica, la introdujo F. Nicolini («Vico, Hobbes e una postilla inedita alla *Scienza Nuova*», en *Atti dell'Accademia Pontiniana di Napoli*, V. LXI, Nápoles, Rappolla, 1942) al señalar la coincidencia en el ateísmo entre la tesis viquinana del «erramiento ferino» y la hobbesiana del «bellum omnio contra omnes». Pronto se inclinó por reconocer que Vico solo conocía a Hobbes de forma superficial y sin lectura directa (Ver cap. II de *La religiosità di G.B.Vico*, Bari, Laterza, 1946; y «De alcuni rapporti ideali tra il Vico e lo Hobbes con qualche riferimento al Machiavelli», en *Atti dell'Accademia Pontiniana di Napoli*, vol. I. Nápoles, Giannini, 1949; y, por supuesto, su monumental *Commento storico alla Seconda Scienza Nuova*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1949-50).

2. En «L'erramiento ferino e le origini della civiltà secondo G.B. Vico». *Rivista storica italiana*, LX (1948), 2; y especialmente «Di alcuni rapporti ideali tra il Vico e lo Hobbes, con qualche

riferimento al Machiavelli», *Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli*, s/n, vol. I. Napoles, Giannini, 1949)

3. F. Focher, *Vico e Hobbes*. Napoles, Giannini, 1977.

4. En el *Diritto Universale* se refiere varias veces a Hobbes, pero siempre incluyéndolo en una corriente (Epicuro, Maquiavelo, Spinoza, Bayle, Hobbes), representativa del ateísmo, del materialismo, de la sustitución de la ética por la utilidad; en la *Scienza nuova prima*, mantiene el criterio, si bien une Hobbes a Epicuro y Maquiavelo una sólo vez, sustituyéndolos por Grozio, Seldem, Pufendorf, es decir, en su calidad de fundadores del derecho natural; en la *Scienza nuova seconda* hace lo propio, si bien ahora subraya la posición *antiedénica* de Hobbes, con frecuentes referencias a sus «licenziosi violenti». Ver F. Focher, *Op. cit.*, cap. IV.).

5. *De Uno*, 107, 2, en *Opere giuridiche*, al cuidado de N. Badaloni y P. Cristofolini. Florencia, Sansoni, 1974, p. 129.

6. «Interea multitudo nefaria in insignem frequentiam aucta est, ed frugis caritas infirmis industriam intendit, ut glandem tempore legerent, quam in hiemen asservarent. Sed violenti, ut solent, in ocio desides, ubi ipsos fames urgeret, lectas fruges ab infirmioribus rapiebant et obsistentes necabant, atque adeo iniuriis et caedibus grassabantur, et sic erant homines hominibus lupi». *De Constantia*, II, 21, 16, en *Opere...*, ed. cit., p. 573.

7. Las citadas expresiones hobbesianas se encuentran en *De Cive*, IX y *Leviathan*, XIII. Las ediciones clásicas de Hobbes, sobre las cuales citamos son las de Sir William Molesworth (Londres, 1839-1845. Reimpresión en Aalen,

1966): *The English Works of Thomas Hobbes* (11 vols.) para *Leviathan*, y *Concerning Government and Society (De Cive)*; y *Thomae Hobbes Opera philosophica quae latine scripsit* (5 vols.) para el *De Homine*. En cuanto a *The Elements of Law* citamos de la edición de F. Tönnies (Cambridge U.P. 1969).

8. E. Garin, «Per una storia della fortuna di Hobbes in Italia», en *Rivista critica di Storia della Filosofia* (1962), pp. 514-527.

9. *De augment. scient.*, VI, 3.

10. *Asinaria*, V, 495.

11. Sobre la relación Vico-Hobbes y, en general, sobre la teoría político-jurídica de ambos puede consultarse, además del ya citado *Vico e Hobbes* de F. Focher, los trabajos de R. Esposito, *La politica e la storia* (Nápoles, Liguorio, 1980) y G. Giarrizzo, *Vico, la politica e la storia* (Nápoles, Guida, 1981), ambos con buena documentación.

12. J.M. Bermudo, «Del *verum-factum* al *verum-certum*», en *Convivium* 1 (1990).

13. Ver sus trabajos recogidos en *La religiosità di G.B. Vico*. Bari, Laterza, 1949.

14. *Leviathan*, IX.

15. *Scienza Nuova*, §§ 137 y 138

16. Ver E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*. Pisa, Nistri Lischi, 1970.

17. Ver G. Giarrizzo, «La politica di Vico», en *Il pensiero politico*, I (1968). También su obra citada en nota 7.

18. El pasaje completo es: «Of arts, some are demonstrable, others indemonstrable; and demonstrable are those the construction of the subjects whereof is in the power of the artist himself, who, in his demonstration, does no more but deduce the consequences of his own operation. The reason whereof is this, that the science of every subject is derived from a precognition of the causes, generation, and construction of the same; and consequently where the causes are known, there is place for demonstration, but not where the causes are to seek for. Geometry therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves; and civil philosophy is demonstrable, because we make the commonwealth ourselves. But because of natural bodies we

know not the construction, but seek it from the effects, there lies no demonstration of what the causes be we seek for, but only of what they may be» («Introducción» a su traducción inglesa de la *Autobiografía de Vico: The Autobiography of Giambattista Vico*. Nueva York, Great Seal Books, 1944).

19. Vico, *La Scienza Nuova e opere scelte*, al cuidado de N. Abbagnano. Turín, Utet, 1952, 14-15.

20. «Demonstrabilia ergo sunt theoremata plurima circa quantitatem, quorum scientia appellatur *Geometria*. Cum enim causae proprietatum quas habent singulae figurae insint in illis quas ipsi ducimus lineas; generationesque figurarum ex nostro dependeant arbitrio; nihil amplius requiritur ad cognoscendam quamlibet figurae propriam passionem, quam ut ea omnia consideremus quae consequuntur constructionem quam in delineanda figura ipsi facimus. Itaque ob hanc rem, quod figuras nos ipsi creamus, contigit Geometriam haberi et esse demonstrabilem. Contra, quia rerum naturalium causae in nostra potestate non sunt, sed in voluntate divina, et quia earum maxima pars (nempe aether) est invisibilis; proprietates earum a causis deducere, nos qui eas non videmus, non possumus. Verumtamen ab ipsis proprietatibus quas videmus, consequentias deducendo eo usque procedere concessum est, ut tales vel tales earum causas esse potuisse, demonstrare possimus. Quae demonstratio a *posteriore* dicitur, et scientia ipsa, *Physica*. Et quoniam, ne a posterioribus quidem ad priora ratiocinando procedi potest in rebus naturalibus, quae motu perficiuntur, sine cognitione eorum quae unam quamque motus speciem consequuntur; nec motuum consequentias sine cognitione quantitatis, quae est *Geometria*; fieri non potest ut non aliqua etiam a physica demonstratione a priori demonstranda sint. Itaque *Physica*, vera (inquam) *Physica*, quae *Geometriae* innititur, inter *Mathematicas* mixtas numerari solet. *Mathematicae* enim dici solitae illae scientiae quae non usu et experiendo, sed a magistris et per regulas discebantur. *Mathematica* ergo pura est qua circa quantitates versatur in abstracto, ut opus non habeant cognitione subiecti, ut *Geometria*, et *Arithmetica*. *Mixtae* vero, in quarum rationibus consideratur etiam subiecti aliqua proprietas, quales sunt *Astronomia*, *Musica*, *Physica*, et partes *Physicae*, quae variae esse possunt pro varietate specierum et partium Univrsi. Praeterea *Politica* et *Ethica*, id est, scientia *Iusti et Injusti*, *Aequi et Iniqui*, demonstrari a priori potest; propterea quod Principia quibus *Iustum et Aequum*, et contra, *Injustum et Iniquum*, quid sint, cognoscitur id est, *justitiae* causas, nimirum *leges et pacta*, ipsi fecimus. Nam ante *pacta et leges conditas*, nulla neque *Iustitia* neque *Injustitia*, neque *Boni* neque *Mali* publici natura erat inter *Homines*, magis quam inter *Bestias*» (*De Homine*, X, 5, en Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, ed. de Malesworth, VII. Reprint in *Scientia Verlag Aalen*, 1966, pp. 93-93).

21. Nicolini le contestó con ironía en su «Dialoghetto semi-serio» (*Il Mondo*, 6 de Junio de 1953, p. 6). Abbagnano respondió en «Vico e l'Illuminismo, risposta a F. Nicolini», en *Riv. di Filosofia* (1953), pp. 338-343.

22. A. Child, *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey*. Berkeley, Univ. of California Press, 1953.

23. Por ejemplo, el excelente trabajo, en línea con el de Child, de Max H. Fisch, «Vico and Pragmatism», en *Giambattista Vico. An International Symposium*. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1969. O el excelente análisis de Donald P. Verene, «Das Vico-Axiom der Mensch macht die Geschichte», en *Journal of History of the Philosophy*, XVII (1979), 4, pp. 471-484. (Rec. de la obra de F. Fellmann -1976-).

24. Recordemos el *Vico e Grozio* de G. Fassò, el *Vico e Bayle* de G. Cantelli, el *Machiavelli e Vico* de R. Esposito, el *Hobbes, Vico and Dewey* de A. Child, el *Vico and Rousseau* de R. van Roden Allen... Vico ha sido contrastado con los antiguos y los modernos: con Ovidio (E. Grassi) y con Humboldt (H. Trabant), con Dante y con Gadamer, con Hume y con Marx...

25. E. Garin, *Dal Rinasc.*, ed. cit., p. 74 ss.

26. Ver J.W.N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*. Londres, 1965 (Trad. castellana en Ed. Doncel, Madrid, 1972); M. Malherbe, *Thomas Hobbes*. Paris, Vrin, 1984; A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Florencia, 1965.
27. *The Elements of Law Natural and Politic*, I, vi, § 1 y 4; *Leviathan*, I, ix.
28. *Leviathan*, I, ix.
29. *De Corpore*, III, xx, 6 y I, vi, 7, 10 y 11. Ver también las páginas finales de la *Respuesta* de Descartes a las *Objeciones* del padre Mersenne.
30. *Ibíd.*, I, iii, 7 y 8.
31. *Ibíd.*, III, xx, 6. Literalmente: «analysis est ratiocinatio a supposito constructo vel factio ad facti sive constructi causam efficientem vel multas coefficientes. Ut est synthesis ratiocinatio est a causis primis constructionis per media ad ipsum factum perpetua».
32. *Ibíd.*, I, vi, 6.
33. *Ibíd.*, III, xx, 6.
34. *De Cive*, III, xviii, 4.
35. *Leviathan*, I, v.
36. *De Corpore*, IV, xxv, 1.
37. *Ibíd.*, IV, xxv, 1.
38. *De Cive*, «Epístola dedicatoria».
39. *Leviathan*, «Introducción», p.XI. (« But there is another saying not of late understood, by which they might learn truly to read one another, if they would take the pains; that is, *nosce teipsum, read thyself*: which was not meant, as it is now used, to countenance, either the barbarous state of men in power, towards their inferiors; or to encourage men of low degree, to a saucy behaviour towards their betters; but to teach us, that for the similitude of the thoughts and passions of one man, to the thoughts and passions of another, whosoever looketh into himself, and considereth what he doth, when he does *think, opine, reason, hope, fear, &c.* and upon what grounds; he shall thereby read and know, what are the thoughts and passions of all other men upon the like occasions»).
40. *Ibíd.*, p. XII. («But let one man read another by his actions never so perfectly, it serves him only his acquaintance, which are but few. He that is to govern a whole nation, must read in himself, not this or that particular man; but mankind; which though it be hard to do, harder than to learn any language or science; yet when I shall have set down my own reading orderly, and perspicuously, the pains left another, will be only to consider, if he also find not the same in himself. For this kind of doctrine admitteth no other demonstration»).
41. E. Garin, «Appunti per una storia della fortuna di Hobbes nel Settecento italiano», en *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, XVII (1962), p. 518.
42. Ver *De Corpore*, «Epístola dedicatoria». También en *A Minute of First Draught of the Optiques* se otorga la fama de haber sentado las bases de dos ciencias; la más curiosa, la óptica, y la más útil, el derecho natural.
43. *Leviathan*, p. XII. («And though by men's actions we do discover their design sometimes; yet to do it without comparing them with our own, and distinguishing all circumstances by which the case may come to be altered, is to decypher without a key, and be for the most part deceived, by too much trust, or by too much diffidence»).
44. *Scienza Nuova*, § 161. («E necessario che vi sia nella natura delle cose umane una lingua mentale comune a tutte le nazioni, la quale uniformemente intenda la sostanza delle cose agibili nell'umana vita sociale, e la spieghi con tante diverse modificazioni per quanti diversi aspetti possano aver esse cose; siccome lo sperimentiamo vero né proverbi, che sono massimo di sapienza volgare, l'istesse in sostanza intese da tutte le nazioni antiche e moderne, queante élleno sono, per tanti diversi aspetti significate»).

45. *De Homine*, X, 5 (O.L. II, p. 93).

46. *De Antiquissima*, II, p.135. (Edic. de Gentile y Nicolini en «Scrittori d'Italia», Bari, Laterza, 1968, Vol. I. Reimpresión anastática de 1914) («Atque hoc pacto mundum quemdam formarum et numerum sibi condidit, quem intrase universum complecteretur: addendo, minuendo, vel computando numeros infinita opera efficit, quia intra se infinita vera cognoscit»)

47. *De Homine*, X, 5 y *Six lessons*, E.W., VII, p. 183.

48. *De nostri temporis studiorum ratione*, IV, p.85 (Edición Nicolini-Gentiled. cit., Vol.I) («Geometria demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus»).

49. Ed. cit., p. 258. («Scienza è avere cognizione di questa sorta di causa (dunque il criterio di avere scienza di una cosa è il mandarla ad effetto) e che il pruovare della causa sia il farla; e questo essere assolutamente vero perché si converte col fatto e la cognizione di esso e la operazione è una cosa istessa»).

50. *De Antiquissima*, ed. cit., p. 135-136. («Porro, quia physicus non potest res ex vero definire, hoc est rebus suam cuique naturam addicere, et ex vero facere; id enim fas Dei est, nefas homini; nomina ipsa definit, et ad Dei instar ex nulla re substracta tamquam ex nihilo res veluti creat, punctum, lineam, superficiem...».)

51. *De Homine*, X, 5.

52. *Leviathan*, XV.

53. *Leviathan*, XIII.

54. *De Cive*, V, VI, 3 y *Elements of Law*, I, 14. Ver H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford Clarendon Press, 1957.

55. «Hominem esse natura socialem... Atqui natus imprimis est ad societatem veri rationisque colendam. Igitur factus ad comunicandas utilitates ex vero et ratione». *Diritto Universale. De Uno*, XLV, 1. Ed. cit., p. 59.

56. L. Bellofiore, *La dottrina della provvidenza in G.B. Vico*, Padua, CEDAM, 1962. Ver también E. Callot, *Les trois moments de la philosophie théologique de l'histoire*, París, La Pensée Universelle, 1974.

57. A. Guzzo, «Individuo e cosmo», en *Filosofia*, n.s. 26, fase IV, 1975.

58. «Utilitates ex se neque turpes neque honestae; sed earum inaequalitas est turpitudinis, aequalitas autem honestas. Utilitas corporis, quia corporis, fluxa; honestas autem aeterna quia aeterno vero constat, et quidem mente constat. Fluxa aeternum non possunt gignere, nec corpora quid supra corpus. Occasio autem caussa non est: quod Hugo Grotius in hac disputatione, cuius est cardo, non vidit. Non igitur utilitas fuit mater juris et societatis humanae, sive ea sit necessitas, sive metus, sive indigentia, ut Epicuro, Macchiavellio, Hobbesio, Spinosae, Baylaeo adlubet: sed occasio fuit, per quam homines, natura sociales et originis vitio divisi, infirmi et indigi ad colendam societatem, sive adeo ad celebrandam suam socialem naturam raperentur». (*De Uno*, XLVI, 1, ed. cit., p. 61)

59. «Haec autem fluxarum utilitatum aequalitas aeterna inter omnes constat. Igitur ius est in natura utile aeterno commensu aequale. Quod iurisconsultus dicitur «*aequum bonum*» fons omnis naturalis iuris» (*De Uno*, XLV,2).

60. E. Fassó, «Genesi storica e genesi logica», en *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, 25 (1948), Serie III, p. 336. («Tutta la filosofia del Vico, tanto quella della prima, quanto quella della seconda fase, nasce dalla fondamentale intuizione della conversione del vero col fatto; ma mentre quella del *De Antiquissima* ancora suggestionata dal pur combattuto cartesianismo, ne nasce e se ne svolge con procedere geometrico e deduttivo, quella della *Scienza Nuova* vive di quella dottrina pure esteriormente ignorandola e la contiene in sé e la matura, in un processo che non è matematico, ma storico»).

61. Ferruccio Focher, *Vico e Hobbes*, Napoles, Giannini Editore, p. 60. («La certeza del sapere in senso subjetivo cartesiano, perseguita e conseguita nel *De Antiquissima* proprio in polemica con Cartesio, dovrà inverarsi, per suggestione baconiana, ma ancor di più groziana, nella certeza subjetiva raggiunta dell'obietività dell'umano, ossia nella nuova dimensione dell'autocoscienza fondata sulla storia»).
