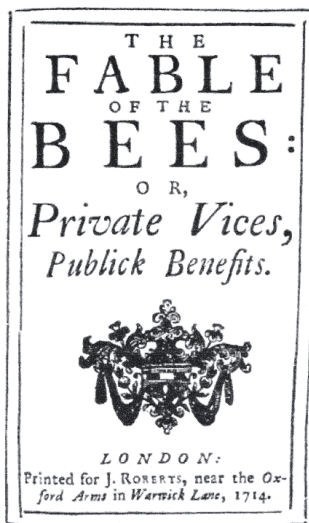


## **II. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO**



**RETÓRICA Y CIVILIZACIÓN:  
LOS DESAFÍOS DE MANDEVILLE  
A LA CONCEPCIÓN DEL HUMANISMO CÍVICO**

*Enrique F. Bocado Crespo*  
(Universidad de Sevilla)



En este trabajo se plantea una confrontación entre los principios epistemológicos sobre la naturaleza humana mantenidos por Gassendi, Bayle, Mandeville y Vico, con una contrastación entre estos dos últimos autores en torno al carácter social, el estado de naturaleza y la religión.

PALABRAS CLAVE: Bayle, Gassendi, Mandeville, Vico, socialidad, naturaleza humana.

The different epistemological principles about human nature of Gassendi, Bayle, Mandeville and Vico are confronted in this paper. A contrast between the two latter ones is made, concerning the social character, the state of nature and religion..

PALABRAS CLAVE: Bayle, Gassendi, Mandeville, Vico, sociality, human nature.

I

Ni en la primera edición de la *Scienza Nuova* que Vico publica en 1725 ni en las dos subsiguientes ediciones de 1730 y la póstuma de 1744 se encuentra referencia alguna a Mandeville o a *The Fable of the Bees*. Parece, por consiguiente, que no existe una sólida evidencia para creer que Vico hubiera leído o estuviera familiarizado con alguna de las dos partes de *The Fable of the Bees* que se publicaron en 1714 y 1729 respectivamente, a pesar de la sugerencia de Manuel de que pudo haberlo estado.<sup>1</sup> Que no las leyera de primera mano probablemente sea cierto, si se tiene en cuenta que no leía en inglés, si bien la traducción francesa de las dos partes de la Fábula se editó cuatro años antes de la muerte de Vico en 1740.

Vincenzo Ferrone ha demostrado que en la década de los años treinta del siglo XVIII hubo dos corrientes opuestas de pensamiento en Nápoles: la primera estaba vinculada a los miembros de la *Accademia delle Scienze* fundada por Celestino Galiani y Bartolomeo Intieri en 1732.<sup>2</sup> Apoyaba una concepción esencialmente antimetafísica de la naturaleza humana y reclamaba el uso de los métodos experimentales del modelo de Newton para explicar la conducta moral de los hombres. La segunda era la tradición platónica y cartesiana representada por *Accademia degli Oziosi* fundada en 1733. Entre sus miembros se encontraban Pietro Giannone, Paolo Mattia Doria, Giuseppe Pasquale Cirillo, Aniello Firelli, Gennaro Giuliani y Giambattista Vico.

Galiani conocía las obras de Mandeville, Pierre Bayle y Locke. La influencia de Mandeville se percibe principalmente a través de la edición ampliada del *Essai politique sur le commerce* de Jean François Melon que aparece en Ámsterdam en 1738, que suscitó un gran entusiasmo entre los miembros de la *Accademia delle Scienze*.<sup>3</sup> *La Fábula* también provocó sus reacciones del lado de los *veteres*; Paolo Mattia Doria, a quien Vico dedica la *Scienza Nuova*, se propuso invertir la paradoja de Mandeville argumentando que “el bien público es preferible al bien privado”.<sup>4</sup>

En un carta dirigida a Bottari del 12 de Agosto de 1730, Galiani describe el proyecto que los *novatores* se proponían conseguir aplicando la metodología de la física al estudio del hombre:

“Así como en la física newtoniana se puede definir las fuerzas y las leyes con las que éstas operan, y habiendo descubierto cuáles son, las utilizamos como principios para razonar sobre otros fenómenos, así también con el estudio del hombre, el que sepa cómo razonar y observar bien, es capaz de deducir a partir de ciertas constantes las fuerzas, que son normalmente una o más pasiones combinadas, y habiendo trazado cuáles sean aquellas, comprender el carácter [del hombre] [...] hasta el punto de ser capaz de actuar como un adivinador o profeta, al predecir sin peligro de errar lo que hará aquél en varias situaciones o combinaciones de circunstancias en las que él mismo pueda encontrarse”.<sup>5</sup>

Los *veteres* de la *Accademia degli Oziosi*, por su parte, no dejaron de percibir el peligro que esta clase de planteamientos entrañaba para la ortodoxia de la Iglesia Católica: la completa exclusión de Dios en las explicaciones de la ciencia de la conducta humana, y un progresivo deterioro de las costumbres y principios morales, que podría erosionar las bases civiles sobre las que asienta la obediencia al Estado y la reputación de la Iglesia como guía infalible de la conducta humana. Richard Bellamy se refiere a esta polémica como el problema central que dominó

buena parte del debate filosófico que se planteó en Nápoles durante la primera mitad del siglo XVIII.<sup>6</sup>

Es poco probable que los objetivos que perseguía Vico con el descubrimiento de los principios de la *Scienza Nuova* puedan plantearse como una confrontación con la obra de Mandeville; sino como un intento por resolver los desafíos epistemológicos que los miembros de la *Accademia delle Scienze* están planteando utilizando las herramientas teóricas de la física de Newton, la tradición epicúrea de Gassendi, la obra crítica de Pierre Bayle y naturalmente los escritos de Mandeville. Como ha sugerido Garin,<sup>7</sup> es verosímil que la *Scienza Nuova* se pueda entender en gran parte como una respuesta al desafío que para la ortodoxia católica supuso el argumento de Bayle sobre la posibilidad de una sociedad de ateos, que incluso el propio Galiani estuvo tentado de asumir.<sup>8</sup>

## II

Tanto los argumentos de Bayle como los que elaboraron los miembros de la *Accademia delle Scienze* son una consecuencia directa del proceso de *naturalización de la epistemología*,<sup>9</sup> que desarrolló el enfoque de la ciencia de la naturaleza humana basada en los postulados de Galileo, Newton y Gassendi. La asunción básica de la ciencia de la naturaleza humana consiste en que sólo era posible llegar a una explicación satisfactoria de la conducta moral de los seres humanos si se conseguía desvelar los mecanismos naturales que expliquen las acciones que realizan.

El nuevo fundamento lo había establecido Newton en la *Óptica*, y básicamente consistía en realizar experimentos y observaciones para justificar posteriormente las conclusiones inductivas:

“Como en las matemáticas, en la filosofía natural la investigación de las cosas difíciles por el método de análisis ha de preceder siempre al método de composición. Este análisis consiste en realizar experimentos y observaciones, en sacar de ellos conclusiones generales por inducción y en no admitir otras objeciones en contra de esas conclusiones que aquellas salidas de los experimentos u otras verdades ciertas, pues las hipótesis no han de ser tenidas en cuenta en la filosofía experimental”.<sup>10</sup>

En términos generales, la ciencia de la naturaleza humana intentaba ofrecer una descripción de la naturaleza y del alcance de las capacidades cognitivas humanas, de los mecanismos que son los responsables de que los seres humanos se comporten de la manera en que lo hacen y manifiesten los deseos que les impulsan a obrar.

Previamente, en el *Diálogo de las dos Ciencias* Galileo propuso que:

“[al estudiar la aceleración] [...] hemos de guiarnos [...] por nuestra intuición sobre el carácter y las propiedades de las otras creaciones de la naturaleza, en las que la naturaleza generalmente utiliza los mínimos elementos, los elementos más simples y expeditivos. Porque no creo que nadie pudiera si acaso imaginar que nadar o volar se pueda hacer de una manera más simple o más fácil que como lo hace de hecho el pez y la ave utilizando su instinto natural”.<sup>11</sup>

La importancia de la simplicidad está estrechamente relacionada con el alcance epistemológico que los teóricos de la ciencia de la naturaleza humana le habían atribuido a los principios generales que determinan la conducta. La explicación acababa allí donde se había encontrado un principio natural general; de manera que si tuviéramos que preguntar dentro del esquema conceptual de la ciencia de la naturaleza humana por qué la naturaleza se comporta de la manera en que lo hace no sería posible encontrar respuesta alguna más allá de la inevitable aceptación de vernos ante un principio simple que no puede reducirse a otro más general.

Una vez que se haya resuelto el problema explicar de la formación de la facultad humana de conocer, se estaría presumiblemente en condiciones de demostrar que los mecanismos subyacentes al comportamiento humano se basan en reglas más simples y expeditivas, que son aplicables a todos los seres vivos. El planteamiento contribuyó, especialmente a través del redescubrimiento de la filosofía de Epicuro y Lucrecio, a borrar las distancias que separaban el comportamiento humano del comportamiento animal, explicando las capacidades cognitivas en términos de grado de complejidad fisiológica.

En particular, la concepción del lenguaje que expuso Lucrecio en el libro V de *De rerum natura* resultó ser decisiva para explicar el origen del lenguaje humano apelando a las necesidades expresivas que demandan los sentimientos y pasiones:

“Pero los variados sonidos de la lengua, la Naturaleza impulsó a los hombres a emitirlos, y la necesidad formó los nombres de las cosas, por un instinto no muy diferente al que vemos que induce al niño, incapaz de hablar, a servirse del gesto y señalar con el dedo los objetos presentes. Pues cada ser tiene consciencia del uso que puede hacer de sus fuerzas... En fin, ¿es acaso muy grande maravilla que el género humano, dotado de voz y de lengua, designe las cosas con sonidos variados, según sus variados sentimientos? Los mudos rebaños y hasta las especies salvajes suelen emitir voces varias y distintas, según les afecte el miedo o el dolor, o el placer los penetre, y esto es fácil de reconocer en hechos manifiestos”.<sup>12</sup>

En contra de las tesis de Descartes, Gassendi había sostenido que los ani-

males tienen formas específicas de discurso, y que las diferencias entre la inteligencia animal y la humana se deben meramente a grados de complejidad fisiológica. Descartes rechaza la tesis de que exista semejanza alguna entre el alma de las bestias y la de los humanos:

“después del error de aquellos que niegan a Dios [...] no existe ninguno que no conduzca a las mentes débiles a apartarse del camino derecho de la virtud que el de imaginar que las almas de las bestias son de la misma naturaleza que las nuestras, y que, por consiguiente, que después de esta vida presente no tenemos nada más que temer o esperar de lo que puedan hacerlo las moscas y las hormigas”.<sup>13</sup>

Descartes argumenta que los animales se han de concebir como máquinas al no satisfacer dos requisitos que cumplen los seres humanos: (i) son incapaces de servirse del lenguaje, (ii) carecen de razón para elegir libremente el curso de acción que deseen seguir:

“Si semejante máquina tuviera órganos y la apariencia externa de un mono o de otro animal que carezca de razón, no tendríamos manera de saber que no poseyeran enteramente la misma naturaleza de esos animales; caso en que cualquiera de esas máquinas tuviera semejanza con nuestros cuerpos, o imitara nuestras acciones tanto como fuera posible en todos los propósitos prácticos, dispondríamos todavía de dos criterios ciertos de reconocer que no son hombres reales. El primero es que nunca serían capaces de usar las palabras, o juntar otros signos, como lo hacemos cuando declaramos nuestros pensamientos a los demás [...] El segundo [...] que (actúan) [...] no con el entendimiento, sino únicamente por la disposición de sus órganos [...] Es imposible por todos los propósitos prácticos que una máquina tenga suficientes diferentes órganos para que actúe en todas las contingencias de la vida en la manera en que nuestra razón nos hace actuar”.<sup>14</sup>

Gassendi rechaza el argumento de Descartes sobre la incapacidad de los animales de utilizar el lenguaje, observando que el hecho de que los animales no sean capaces de desarrollar el lenguaje humano, no significa necesariamente que carezcan de la capacidad de expresarse:

“Podéis decir que no hablen. Pero aunque no produzcan el lenguaje humano (pues desde luego no son seres humanos), producen, sin embargo, su propia forma de lenguaje, que lo utilizan tanto como lo hacemos nosotros. Podéis decir que hasta un hombre con delirios

puede aún enlazar palabras juntas para expresar lo que quiera, cosa que ni siquiera el más sabio de los brutos es capaz de hacer. Seguramente no estéis siendo justos si esperáis que los brutos empleen el lenguaje humano, y no estéis preparados para considerar su propio lenguaje”.<sup>15</sup>

En cuanto a la falta de razón para decidir libremente las acciones, Gassendi rechaza la opinión de Descartes de que los animales carezcan de razón, siguiendo la misma línea de argumentación:

“Podéis decir que los brutos carecen de razón. Bien, desde luego carecen de razón humana, pero no carecen de su propia razón. De suerte que no parece apropiado llamarlos “aloga” excepto en comparación con nosotros o con nuestra clase de razón; y en cualquier caso “logos” parece ser un término general que se les puede atribuir no menos de lo que pueda ser tener una facultad cognitiva o un sentido interno. Podéis decir que los animales no utilizan el argumento racional. Pero aunque no razonen tan perfectamente o sobre tantos asuntos como el hombre, razonan no obstante y la diferencia para ser sólo de grado”.<sup>16</sup>

El argumento de Gassendi sobre la falta de libertad en el comportamiento animal, sirvió de inspiración para que Bayle y Mandeville explicaran la conducta humana en términos de mecanismos que demostraban la continuidad cognitiva entre animales y humanos:

“Podéis decir que sois libre y que el alma tiene el poder de prevenir a un hombre que huya y que avance. Pero el principio de cognición hace justo lo mismo en el caso de los animales: un perro, a pesar del miedo hacia las amenazas y los golpes puede salir corriendo para coger bocado que haya visto – ¡y a menudo el hombre hace justo la misma clase de cosa! Podéis decir que un perro ladra simplemente por impulsos, y no, como ocurre cuando el hombre, por elección. Pero en el caso del hombre también hay causas en el proceso que pueden conducirnos a juzgar que habla por algún impulso. Lo que atribuí a la elección, ocurre como resultado de un impulso más fuerte, y en verdad, el bruto, también, ejerce la elección, cuando un impulso es mayor que otro”.<sup>17</sup>

La crítica de Gassendi a los privilegios epistemológicos humanos favoreció una concepción *iatromecánica* de la naturaleza humana que aspiraba a explicar las capacidades psicológicas del hombre como manifestaciones fisiológicas de impulsos que eran compartidos por animales y seres humanos. Thomas Sydenham, Thomas Willis, y Giorgio Baglivi, profesor de la *Sapienza* en Roma, rechazaron la opinión de encontrar la causa de las enfermedades nerviosas en principios que no tuvieran una influencia directa en los mecanismos del cerebro.<sup>18</sup>



Las explicaciones materialistas de la conducta humana contribuyeron a cuestionar que la providencia divina tuviera una influencia constatable en la ordenación de los asuntos humanos. Si las acciones de los seres humanos se podían explicar en los mismos términos que la conducta animal, no había razones para suponer que la historia natural del comportamiento humano estuviera sujeta a un principio que justificara la supuesta diferencia epistemológica que separaba a los hombres de los animales.

La continuidad fisiológica entre animales y seres humanos, impulsó el desarrollo de una historia conjetural del proceso de civilización, cuyo presupuesto esencial consistía en que era posible identificar un estado natural del hombre que revelaba una cierta homogeneidad cognitiva entre animales y hombres salvajes. En consecuencia, los mecanismos de disciplina social inherente al proceso de civilización deberían de ser consistente con las habilidades cognitivas presentes en el estado de naturaleza. Si la naturaleza humana está gobernada por las mismas pasiones e impulsos que la de los animales, el proceso de civilización no puede explicarse apelando a un principio trascendente, como la providencia divina, o los preceptos de la religión. La referencia a la providencia o la religión es incompatible con las limitadas capacidades cognitivas que muestran los hombres en el estado de naturaleza.

### III

Bayle comparte las principales presupuestos teóricos de la concepción *iatromecánica* de la naturaleza humana. La principal asunción es que el principio que nos permite entender la conducta de los hombres se encuentra en la raíz de la naturaleza humana, según la cual, “no son las opiniones generales de la mente las que determinan nuestras acciones sino las pasiones presentes en el corazón”.<sup>19</sup> De esta premisa Bayle infiere que “el verdadero principio de las acciones del hombre” consiste en:

“el temperamento, la natural inclinación hacia el placer, el gusto que uno adquiere por ciertos objetos, el deseo de satisfacer a alguien, un hábito ganado por el trato con sus amigos, o alguna otra disposición que proviene de la raíz de la nuestra naturaleza, cualquiera que sea el país que uno nazca, o por mucho que sea el conocimiento que llene nuestra mente”.<sup>20</sup>

De entre las pasiones que incitan a los hombres a actuar, el amor propio (*amour-propre*), es:

“la pasión inseparable de nuestra naturaleza, que nos hace ambiciosos. Pues esta maldita que nos causa a encontrar placer en todo lo que hala-

ga nuestra vanidad, en lo que nos distingue de otros hombres, en todo aquello que nos procura la satisfacción de nuestros deseos, en todo lo que nos pueda servir de parapeto en contra de los males que tememos, nos conduce ardientemente a desear poseer riquezas, porque esperamos encontrar todas aquellas ventajas en la posesión de la riqueza [...] Ahora bien, puesto que no hay nada más que solace a un hombre que el que se considere objeto de admiración y se vea a sí mismo en la condición de probar todos los placeres que están en venta, se sigue que la posesión de las riquezas es una fuente de gozo para él, o cuando menos espera que así sea”.<sup>21</sup>

Admitida la naturaleza humana como la raíz de donde proceden las acciones, Bayle infiere tres principios generales para entender la conducta moral:

“(1) que los hombres pueden ser al mismo tiempo muy indisciplinados en la moral y estar tanto más convencidos de la verdad de la religión, e incluso de la verdad de la religión cristiana, (2) que el conocimiento del alma no es la causa de nuestras acciones, (3) que por lo general (pues siempre hago excepción de aquellos que han sido guiados por el espíritu de Dios), la fe en la religión no es la regla de la conducta del hombre”.<sup>22</sup>

Si se admiten como válidos los principios, los tres principios, es necesario concluir que es posible establecer una moral que regule las acciones de los ateos, sin tener que apelar a los principios intelectuales que demanda la religión. En consecuencia, la referencia al castigo eterno, o la bendición del cielo no es necesaria para entender los motivos que conducen a los hombres a actuar.

El primer principio, a menos que se considere como una denuncia de hipocresía moral, reconoce la ineficacia de la religión en la determinación de las acciones humanas. Las creencias religiosas no proporcionan razones para actuar: “si las luces de la conciencia fueran las razones que determinan nuestra conducta, ¿habrían de vivir los cristianos tan malamente como lo hacen?”<sup>23</sup> Es simplemente la constatación empírica de la inmoralidad de los cristianos, lo que demuestra que las verdades sobre las que se asienta la religión cristiana carecen de la necesaria fuerza vinculante para dirigir la conducta.

El segundo principio tiene un alcance mayor; en esencia rechaza la tesis fundamental de la ética de Descartes, Nicole y los jansenistas, que sostenían que las pasiones son controladas por la razón y que los animales se comportan como autómatas, por carecer de principio racional. Si los hombres comparten los mismos impulsos que los animales, la cuestión a solventar no es encontrar un principio que explique la diferencia fundamental entre animales y humanos, sino demostrar que la naturaleza humana está sujeta a los mismos estímulos que impulsan a los animales a actuar.

El último principio es simplemente un corolario del primero. Si las proposiciones sobre las que se asienta la religión no tienen el poder de dominar la conducta moral, entonces la fe religiosa carece de la fuerza vinculante para erigirse en norma de conducta. En cierta manera, la aceptación de estos tres principios condiciona el alcance de las capacidades cognitivas que los hombres exhiben en el estado de naturaleza. La ineficacia de la religión y de la fe para guiar la conducta moral de los hombres es una consecuencia de la concepción *iatromecánica* del hombre. Simplemente, los hombres en estado natural carecen de las habilidades cognitivas que los capaciten para asumir un principio racional para el que no existe evidencia fisiológica alguna.

En base a estos tres principios Bayle argumenta finalmente que es perfectamente posible concebir una sociedad de ateos con la capacidad de promover la educación moral de sus miembros sin utilizar la religión como un medio de socialización:

“una sociedad de ateos cumpliría las acciones civiles y morales tanto como lo hacen las otras sociedades, siempre y cuando castigue los crímenes severamente y vincule el honor y la infamia a ciertas cosas. Como la ignorancia de un Primer Ser, un Creador y Mantenedor del mundo, no tendría que prevenir a los miembros de esta sociedad de ser sensibles a la gloria y al desprecio, a la recompensa y al castigo, y a todas las pasiones que se ven en los hombres, y tampoco asfixiaría todas las luces de la razón”.<sup>24</sup>

La posibilidad práctica de una sociedad de ateos se basa en la habilidad que tenga la legislación para manipular la pasión del amor propio de tal manera que garantice la satisfacción que demanda los deseos vinculada a las ideas de honor y reputación, si se reconoce la fuerza que ejercen particularmente dos pasiones en la determinación de las acciones, una “el temor a la muerte”, “la más violenta de las pasiones”<sup>25</sup> y la otra el gozo, “que es el nervio de todos los asuntos humanos”.<sup>26</sup> Como el amor propio es lo que induce a los hombres a conseguir una buena reputación, el control de la satisfacción de las pasiones se puede conseguir en una sociedad de ateos sólo en la medida en que establezca un sistema de castigo basados en el temor de la muerte que inhiba una acción y que al mismo tiempo garantice la satisfacción de los placeres asociados a la reputación individual que busca la aprobación pública.

#### IV

Mandeville es consciente de que la idea de la naturaleza humana que defendía la concepción *iatromecánica* y la validez de los tres principios que había asumido Bayle definen el alcance epistemológico de las capacidades cognitivas que

disponen los hombres en el estado de naturaleza. De manera que una explicación satisfactoria del proceso de civilización, responsable de que los hombres pasen de un estado de naturaleza comparable a la de los salvajes a una sociedad civilizada, debe tener en cuenta un número de asunciones teóricas que restringen los mecanismos naturales implicados en el proceso de socialización. En primer lugar, los mecanismos de socialización no deben contradecir la continuidad cognitiva entre animales y hombres. En segundo lugar, la aceptación de este presupuesto exige que las capacidades cognitivas de los hombres en el estado de naturaleza sean lo suficientemente limitadas para que la referencia a un conjunto de principios racionales cuestione la homogeneidad entre capacidades cognitivas animales y humanas. Lo que inevitablemente conduce al rechazo de la religión y a la idea de Dios como los principios responsables del proceso de socialización.

La asunción de la que parte Mandeville es considerar el estado de naturaleza como el estado inicial del proceso evolutivo de socialización, “Yo creo que el hombre (además de piel, carne, huesos, y otras cosas, que son obvias a la vista)”, declara Mandeville,

“está compuesto de varias pasiones, que todas ellas, en la medida en que son excitadas y cobran fuerza, lo gobiernan por turnos, lo quiera o no [...] Y aquí debo de desear que el lector se percate de una vez, que cuando hablo del hombre, no me refiero ni a los judíos ni a los cristianos; *sino al mero hombre, en el estado de naturaleza e ignorancia de la verdadera deidad*”.<sup>27</sup>

El proceso de socialización que exige el adiestramiento en la obediencia de la virtud debe ser consistente con la pobreza cognitiva de los hombres en el estado de naturaleza,

“El amor natural del hombre hacia la comodidad y la ociosidad, y su propensión a satisfacer (*indulge*) sus placeres sensuales no se pueden curar con el precepto: sus fuertes hábitos e inclinaciones sólo pueden dominarse con pasiones de mayor violencia”.<sup>28</sup>

Por otra parte, si como Mandeville explícitamente lo reconoce, no puede existir la virtud sin auto-negación, “[L]a generalidad de los moralistas y filósofos han acordado hasta ahora que no puede haber virtud sin auto-negación (*self-denial*)”,<sup>29</sup> el mecanismo que hace posible la educación moral exige que los hombres sean capaces de reprimir la inclinación natural a satisfacer egoístamente las pasiones que dominan su conducta. Siguiendo la misma argumentación de Bayle, Mandeville identifica el orgullo (*pride*, o *self-liking*, que es una traducción literal de la expresión francesa “*amour-propre*”) como el elemento esencial del proceso

de socialización:

“Como en todos los animales que no son demasiado imperfectos para descubrir el orgullo, hallamos que los mejores, siendo los más hermosos y valiosos de su especie, tienen generalmente la mayor participación en él, así también en el hombre, el más perfecto de los animales, es tan inseparable de su misma esencia [...] que sin él el compuesto del que está fabricado le faltaría uno de los principales ingredientes”.<sup>30</sup>

El proceso de socialización que domestica al hombre salvaje hasta transformarlo en un ser civilizado lo caracteriza Mandeville como “el hábil manejo del político astuto” mediante el cual “las virtudes morales son el retoño político que la lisonja (*flattery*) engendró con el orgullo”.<sup>31</sup> “El hábil manejo del político astuto”, no es obra, desde luego, de un solo hombre. Mandeville lo entiende como un proceso evolutivo que acumula el efecto civilizador de generaciones. “¿Cómo vino al mundo la sociedad?”, Mandeville responde:

“de las familias privadas; pero no sin gran dificultad, y la concurrencia de muchos favorables accidentes; pues muchas generaciones pueden pasar, antes de que exista semejanza alguna de que formen una sociedad”.<sup>32</sup>

Mandeville parte de dos factores para entender el origen del proceso de socialización: “Demuestro que la sociabilidad del hombre surge únicamente de dos cosas, a saber: la multiplicidad de sus deseos, y la continua oposición que encuentra en su empeño por gratificarlos”.<sup>33</sup> Entre la oposición los obstáculos Mandeville incluye la “condición humana y el mundo físico en el que vivimos”, porque “siempre interfieren y se mezclan entre sí, y al final resultan en un aterrador caos de mal”.<sup>34</sup>

Mandeville asume que los hombres en el estado de naturaleza carecen de la disposición natural a formar sociedades. En realidad es el egoísmo, es decir la necesidad de satisfacer sus necesidades ante la dificultad que encuentran tanto en sus disposiciones mentales como en la estructura física del mundo, lo que conduce a los hombres a unirse entre sí. En esencia la socialización se desarrolla en tres partes: en la primera, la lisonja es reconocida como un mecanismo de compensación que alivia la frustración que inevitablemente produce la represión a satisfacer los apetitos:

“no es probable que alguien hubiera podido persuadir de desaprobación sus inclinaciones naturales, o preferir el bien de los demás antes que el

suyo propio, si al mismo tiempo no les hubiera enseñado un equivalente que pudieran disfrutar como recompensa a la violencia, que al actuar de esa manera por necesidad deben de cometer contra ellos mismos [...] siendo incapaces de ofrecer una recompensa real que satisfaga a todas las personas por su acción individual, se vieron forzados a tramar una imaginaria [...] concluyendo justamente, que la lisonja debe ser el argumento más poderoso que se podía utilizar con las criaturas humanas”.<sup>35</sup>

Con este mecanismo basado en las tesis de Gassendi sobre la identidad de las capacidades cognitivas entre animales y humanos, Mandeville se encuentra en una posición idónea para denunciar la supuesta superioridad epistemológica de los seres humanos simplemente como un ardid de los políticos, cuya efectividad descansa en reconocer la irreprimible tendencia natural de los seres humanos hacia el orgullo, según la cual “nadie hubo que o fuera tan salvaje para no verse cautivado por el orgullo, o tan despreciable para sufrir pacientemente el desprecio”.<sup>36</sup>

Si la conducta de los hombres está gobernada por pasiones, la negación de la satisfacción de una pasión es un movimiento antinatural. Teniendo además en cuenta la pobreza cognitiva del hombre primitivo que le incapacita para obedecer preceptos, la negación de la satisfacción de una pasión ha de ser inducida ensalzando la vanidad de aquél reprime la necesidad natural que demanda la satisfacción de las pasiones. No es que los hombres posean unas capacidades cognitivas que los sitúen por encima de la naturaleza animal, es que son esencialmente animales orgullosos; por eso, el recurso a los halagos que enaltece el orgullo resulta ser el mecanismo determinante en el proceso de socialización:

“Haciendo uso de esta cautivadora maquinaria, ensalzaron la excelencia de nuestra naturaleza sobre el resto de los animales y haciendo constar con ilimitados halagos las maravillas de nuestra sagacidad y la vastedad de la inteligencia, regalaron miles de encomios a la racionalidad de nuestras almas, con cuya ayuda fuimos capaces de realizar los más nobles logros”.<sup>37</sup>

La segunda parte consiste en un proceso de disciplina moral basado en las nociones de honor (*honour*) y vergüenza (*shame*):

“empezaron aquellos a instruirlos en las nociones de honor y vergüenza, presentando a ésta como el peor de todos los males, y aquél como el bien más alto al que los mortales puedan aspirar [...] Confesaron que aquellos impulsos de la naturaleza eran muy apremiantes; que era muy arduo resistirse, y tanto más difícil dominarlos. Pero esto lo utilizaron únicamente como argumento para demostrar, por una parte lo

glorioso que era conquistarlos, y lo escandaloso, por otra, no intentarlo”.<sup>38</sup>

La eficacia moral de las nociones de “honor” y “vergüenza” como valores socialmente admitidos en cuyos términos se juzga la conducta pública no implica la existencia de valores absolutos. El honor es meramente la constatación pública de la importancia que uno se da a sí mismo, pero aparte de eso no demuestra una excelencia natural que sitúe a un hombre por encima de otro; como reconoce Mandeville, “los verdaderos placeres del hombre es lo que le gusta”.<sup>39</sup>

El proceso se completa estableciendo un modelo normativo de comportamiento que incite a los miembros de la clase inferior a imitar la conducta de la clase superior manipulando el orgullo. La primera clase la forman “aquellos viles desgraciados abyectos”, “la escoria de su clase”, que “teniendo sólo la forma de hombres, no se diferencian de los brutos más que por su figura externa”, y que:

“siempre andan detrás del gozo inmediato, enteramente incapaces de toda auto-negación, y sin consideración alguna por el bien de los demás, sin un fin más alto que no sea su ventaja personal; y como son esclavos de la voluptuosidad, se dejan vencer sin resistencia ante cualquier deseo grosero, y sin hacer otro uso de sus facultades racionales que no sea aumentar el placer sensual”.<sup>40</sup>

La segunda clase, “los verdaderos representantes de su sublime especie”, incluye,

“criaturas nobles y elevadas, libres del sórdido egoísmo, que estiman el perfeccionamiento de la mente como la más hermosa de sus posesiones; concediéndose un gran valor en sí mismos, no sienten más gozo que no sea el de embellecer aquella parte en la que consiste su excelencia [...] y haciendo una guerra consigo mismos para promover la paz de los demás, no aspiran a nada que no sea el bienestar público y la conquista de sus propias pasiones”.<sup>41</sup>

La socialización culmina cuando el patrón de comportamiento basado en la negación de los placeres se establece como un valor social prevalente al que aspiran todos aquellos que busquen el reconocimiento social que proporciona el honor, y rechacen la vergüenza como una forma de conducta social no sancionada por los que se erigen en “los verdaderos representantes de su sublime especie”. La virtud, en consecuencia, se entiende como “toda actuación por la que el hombre, en contra a los impulsos de la naturaleza, se esfuerza en el beneficio de los otros, o en la conquista de sus propias pasiones, a partir de una ambición racional por ser bueno”, y el vicio como “aquella acción en la que se pudiera observar la menor indicación que

pueda ser injuriosa a cualquiera en la sociedad, o hacerlo menos servible a los demás”.<sup>42</sup>

Las normas sociales que ordenan la vida civilizada implican inevitablemente, un progresivo alejamiento de los patrones de la conducta animal. La posibilidad de establecer formas más complejas de civilidad dependerá de la habilidad que muestren las élites en imponer a los demás los valores distintivos de su clase y las sociedades cuenten con instituciones que adiestren a los miembros de la primera clase en la adopción de normas de conducta que reproduzcan formas de comportamiento sancionadas por el orgullo. Lo que no significa necesariamente que la élite haya logrado los objetivos morales que se proponía, sino sólo que ha creado una sociedad con una red de símbolos y rituales que le permiten a los individuos desplegar la importancia que se dan a sí mismos con el objeto de obtener la aprobación que demanda su orgullo.

Si, como advierte Mandeville, “[e]n todas las sociedades civiles se les enseña arteramente a los hombres a ser hipócritas desde la cuna”,<sup>43</sup> la referencia para entender los motivos que llevan a los hombres a actuar se encuentra en la habilidad que muestran como actores de “La Comedia de los modales”<sup>44</sup> de proyectar una imagen de sí mismos que incite a los demás actores a aprobar las demandas de su orgullo.

El amor propio (*self-liking*) sigue actuando después de que los hombres salvajes se hayan convertido en seres sociales civilizados obligándolos a encontrar en la conducta pública la satisfacción que demanda su orgullo. El éxito de la socialización, sin embargo, depende de la habilidad que tengan las sociedades en multiplicar los deseos y presentar su satisfacción como un medio que exhiba públicamente la importancia que sus miembros se atribuyen a sí mismos, lo que conduce a Mandeville a vincular la pasión del amor propio con la exhibición pública del lujo y riquezas.

La estructura normativa que impone el patrón de imitación entre las dos clases genera formas de comportamientos civilizados en los que los hombres buscan el reconocimiento público a través de formas de lenguaje, modales, y el despliegue de símbolos. Incluso en las sociedades salvajes, como señala Mandeville, la pasión del amor propio conduce a los individuos a:

“buscar oportunidades que, mediante los gestos, miradas y sonidos, hagan gala (*display*) del valor que se dan a sí mismos, superior al de los otros; un hombre no cultivado desearía que todo el que se le acerque esté de acuerdo con él en las opiniones de su valía superior [...] Se sentiría altamente complacido con, y amaría a quien pensara que tuviera una buena opinión de él, especialmente con aquellos que, por medio de palabras y gestos lo demuestren en su cara”.<sup>45</sup>



Los hombres, sin embargo, en el estado de naturaleza no poseen una estructura cognitiva que les permita controlar racionalmente el comportamiento apelando a la eficacia moral de los preceptos religiosos. La conclusión que extrae Mandeville es que no hay evidencia epistemológica, teniendo en cuenta las limitaciones cognitivas del estado natural dominado por la satisfacción de las pasiones, para suponer que las nociones morales de bien y mal, así como la diferencia entre vicio y virtud, hayan sido el resultado del “puro efecto de la religión”:

“las supersticiones idólatras de todas las demás naciones y las lastimosas nociones que tenían de un Ser Supremo fueron incapaces de incitar al hombre a la virtud, sin nada bueno que fuera infundir temor y divertir a una multitud ruda e irreflexiva”.<sup>46</sup>

La ineficacia de la religión como patrón de regulación de la conducta de los hombres primitivos la justifica Mandeville en base a las limitaciones cognitivas que caracterizan el estado de naturaleza. Es cierto que esta incapacidad es en último extremo el resultado de una particular visión de la naturaleza humana que insiste en que el único medio efectivo de controlar la conducta no es atendiendo a razones discursivas, sino a la capacidad que tiene el orgullo de recompensar socialmente la represión que invariablemente acompaña el logro de la virtud moral. En consecuencia, el proceso que explica el desarrollo del lenguaje debe de ser compatible con la pobreza cognitiva de los hombres en el estado de naturaleza incapaces de reprimir la tendencia natural a satisfacer sus apetitos según las normas de la religión.

En la concepción de Lucrecio el lenguaje surge como resultado de un instinto que impulsa al individuo a expresar las emociones y sentimientos que experimenta. Mandeville parece reproducir casi literalmente el texto de Lucrecio en la segunda parte de *The Fable*,

“Cuando el conocimiento del hombre se confina a un estrecho compás, y nada tiene que obedecer sino los simples dictados de la naturaleza, la necesidad del lenguaje se suple fácilmente con signos mudos; y más natural para los hombres sin educación que se expresen con gestos antes que con símbolos, sin embargo todos hemos nacido con la capacidad de hacernos entender más allá de otros animales sin habla: para expresar pena, gozo, amor, sorpresa y miedo existen ciertas señales que son comunes a todas las especies”.<sup>47</sup>

La explicación parece sugerir que los hombres en el estado natural comparten un conjunto de señales gestuales que les permiten identificar la emoción que expresan con los gestos y Mandeville reconoce el poder que tienen las emociones y sentimientos en la configuración de los gestos. Cuando suspiramos, por ejemplo,

“los músculos del abdomen y del diafragma se estiran hacia arriba”.<sup>48</sup> La posibilidad de reconocer la emoción que expresa otro depende, pues, de la repetición de los mismos movimientos corporales que acompañan a los gestos cuando expresamos una emoción. Si como asume Mandeville, *el hombre está compuesto de varias pasiones, que todas ellas, en la medida en que son excitadas y cobran fuerza, lo gobiernan por turnos, lo quiera o no*, las pasiones encuentran su expresión a través de los repertorios gestuales que son reconocidos como señales de un estado emotivo particular. En consecuencia, “las distorsiones de la cara y el cuerpo, así como otras extrañas gesticulaciones con las manos y los pies” surgen como consecuencia de la fuerza que ejerce “la ambición natural y el fuerte deseo que los hombres tienen de sobresalir (*triumph over*) y persuadir a los demás”.<sup>49</sup>

El desarrollo del lenguaje desde la expresión gestual de emociones hasta la formación de formas más complejas de comunicación, es un proceso evolutivo que Mandeville explica en términos de la habilidad que tienen las generaciones más jóvenes, “ya sea por accidente o a propósito, de servirse de la aptitud superior de los órganos en un momento o en otro”.<sup>50</sup>

El proceso de socialización basado en la manipulación del orgullo y la ineficacia de la religión como instrumento de socialización, confirmaría el argumento de Bayle de que es perfectamente posible concebir una sociedad de ateos con la capacidad de moralizar las tendencias naturales de sus miembros. Los argumentos de Mandeville tienen, sin embargo, unas consecuencias potencialmente más devastadoras para quienes defienden la religión y la disposición moral de los hombres como mecanismos de socialización. El aspecto más subversivo de *The Fable* se muestra en la conclusión final, donde Mandeville defiende la tesis de que el mal es en realidad el fundamento de la sociedad. “Me enorgullezco de haber demostrado”, se ufana Mandeville:

“que ni las amigables cualidades y los amables afectos que son naturales al hombre ni las virtudes reales que es capaz de adquirir con la razón y la auto-negación, son el fundamento de la sociedad; sino que *lo que llamamos Mal en este mundo, moral así como natural, es el gran principio que nos hace criaturas sociables, la sólida base, la vida y el soporte de todo el comercio y oficios sin excepción*: es allí en donde debemos buscar el verdadero origen de todas las artes y ciencias, y que en el mismo momento en que cese el Mal, la sociedad se habrá de arruinar, cuando no disolverse enteramente”.<sup>51</sup>

La conclusión es el resultado de un argumento que Mandeville ha desarrollado anteriormente. Supongamos que “el hombre tuviera todo lo que desea”, en ese caso “nada habría que se pudiera añadir a su felicidad”, y en consecuencia no habría surgido en tal estado ni “el comercio, las artes, las dignidades y empleo”. Pero pues-

to que han surgido las artes y las ciencias, es preciso concluir que el estado del que surgió la civilización no sería de “las amenas virtudes y amables cualidades del hombre”. En consecuencia el proceso de civilización se ha originado de

“sus necesidades, sus imperfecciones y de la variedad de sus apetitos: hallaremos asimismo que cuanto más haga gala del orgullo y de la vanidad y se alarguen sus deseos, tanto más deberán de aparecer en grandes y vastas sociedades”.<sup>52</sup>

La conclusión la expresa Mandeville en un enunciado paradójico que resume su concepción: “que los vicios privados gracias al diestro manejo de los políticos se convierten en beneficios públicos”.<sup>53</sup>

Con esta paradoja Mandeville planteó uno de los grandes desafíos de la epistemología moral del siglo XVIII: las formas complejas de civilidad que se basan en el disfrute y la gratificación de los sentidos y el desarrollo de las ciencias y las artes no son compatibles con una concepción de la naturaleza humana que exalte las cualidades morales de los hombres.

Lo que revelaba la paradoja de Mandeville es que era perfectamente compatible sostener por una parte una ética basada en patrones utilitaristas de evaluación de la conducta, como la satisfacción indiscriminada de los deseos, y por otra la reivindicación de una epistemología moral basada en el método experimental que invalidaba cualquier reivindicación sobre la naturaleza intrínseca moral de los seres humanos, como sostenía la concepción *iatromecánica*.

En esencia hay dos maneras de resolver el problema: o se mantienen los postulados básicos de la epistemología empirista y se redefinen los límites de la naturaleza de tal manera que se pueda explicar sus inclinaciones en términos de una facultad o sentido moral, que fue la que decidieron adoptar Butler, Hutcheson y Hume, o se cambia los presupuestos de la epistemología empirista basada en la noción e impresiones e ideas, reemplazándola por una concepción más amplia de las capacidades cognitivas humanas, que sirvan de base para justificar el comportamiento moral humano, que fue el curso de acción que decidieron seguir Thomas Reid y posteriormente Kant.

## V

Existe otra manera de resolver el problema fuera de los límites de una epistemología empirista, que fue la que Vico propuso en la *Scienza Nuova*: rechazar el método experimental que defendían los miembros de la *Accademia delle Scienze*, y desarrollar una visión histórica en cuyos términos se pudiera entender el proceso de socialización dentro de un esquema transcendente que justifique a la religión como el mecanismo responsable del proceso de civilización.

El fin que Vico se propone conseguir es restaurar la piedad, que presumiblemente se ha perdido como consecuencia del impacto que las obras de Gassendi y Bayle han tenido en la moralidad católica; en particular sobre la doctrina de la gracia. Los tres principios de Bayle implican que los seres humanos han sido constituidos por la naturaleza de tal manera que no necesitan el auxilio de la fe para vivir como seres morales.

Para reconducir a los hombres a la piedad es preciso proponer un conjunto de nuevos principios epistemológicos que justifiquen la religión, al contrario de lo que reivindicaban Bayle y Mandeville, como el instrumento necesario que explica el proceso de civilización, de manera que el proceso de socialización sea consistente con la doctrina de la gracia:

“Con esta diferencia esencial entre la nuestra religión cristiana, que es verdadera, y todas las demás de los otros, falsas: que, en la nuestra, la gracia divina hace obrar virtuosamente por un bien infinito y eterno, que no puede caer bajo los sentidos, y, en consecuencia, por la cual la mente mueve a los sentidos a las acciones virtuosas”.<sup>54</sup>

La *Scienza Nuova* “lleva indivisiblemente al estudio de la piedad, y que si no se es pío, no se puede de verdad ser sabio”.<sup>55</sup> Una proposición que denuncia como ignorantes a todos los que son impíos.

El blanco de la alusión de Vico además de apuntar a Bayle, parece dirigirse también a los *novatores* a los que reprocha que la aplicación del método científico en el estudio de la conducta humana pone en peligro una de las asunciones básicas de la doctrina cristiana, a saber: que sin el concurso de Dios en la historia humana no es posible justificar los principios morales de la religión católica que en último extremo justifican la salvación del género humano.

Galiani asume buena parte de los presupuestos teóricos implicados en la discusión sobre los mecanismos de socialización, que indican una familiaridad con las obras de Pierre Bayle, Mandeville y Melon entre otros. La referencia al estado de naturaleza como el punto de partida para construir una historia conjetural del proceso de civilización, forma parte del proyecto de *Della Scienza Morale*,

“Siempre he creído que en orden a comprender lo que en la ciencia moral se deriva de la naturaleza y en orden a distinguirla de lo que reconoce como sus orígenes en la institución del hombre, fue bastante útil apoyarse en la imaginación y considerar al hombre en su estado natural en el que se encontraba durante la primera edad ruda cuando empezó a existir, y entonces proseguir a comprender su origen y progreso, tanto en relación a sus ideas y pensamientos así como en sus costumbres y ciencia moral”.<sup>56</sup>

Asimismo, Galiani comparte el primer principio de Bayle sobre la inconsistencia moral de los que profesan los principios de la religión cristiana y no tiene inconvenientes en rechazar la fe en un Ser Supremo como mecanismo efectivo de socialización enunciada en el tercer principio:

“Los verdaderos principios de nuestra conducta descansan tan poco en los juicios especulativos que nos formamos sobre la naturaleza de las cosas, que nada hay más común que el ver a cristianos ortodoxos que viven malamente y libertinos de conciencia que viven bien... casi todos los que se llaman salvajes: en América, particularmente los *Iroquis* y los *Illinois*, en África los *Kaffirs*, los *Monottropasis*, y otros pueblos, y en Asia muchos de los indios no tienen en forma alguna aquel concepto del ser más perfecto que nosotros expresamos con el nombre de *Dios*. En su lugar, algunos de ellos ni siquiera tienen religión, o concepto alguno de algo superior del que se pueda esperar o temer algo”.<sup>57</sup>

De hecho, el proceso de naturalización de la conducta humana que eventualmente propició la concepción de Bayle y Mandeville sobre la naturaleza humana, es diagnosticado por Vico como la negación de una inclinación natural de la mente humana a “verse fuera con los sentidos del cuerpo”,<sup>58</sup> una especie de incapacidad metafísica que reduce el alcance cognitivo de la mente humana:

“el efecto extravagante (que) procede de aquella miseria [...] de la mente humana, que, inmersa y sepultada en el cuerpo se inclina naturalmente a sentir las cosas del cuerpo y ha de usar demasiado esfuerzo y fatiga para entenderse a sí misma, como el ojo corporal, que ve todos los objetos fuera de sí, necesita del espejo para verse a sí mismo”.<sup>59</sup>

El “descubrimiento”, al que Vico se refiere como “la llave maestra de esta Ciencia, (que) nos ha costado la obstinada investigación de casi toda nuestra vida literaria” consiste en haberse dado cuenta de que:

“El principio de los orígenes de lenguas y letras es que los primeros pueblos del mundo gentil, por una demostrada necesidad natural, fueron poetas, los cuales hablaron mediante caracteres poéticos”.<sup>60</sup>

La afirmación de que los primeros pueblos del mundo gentil hablaron con caracteres poéticos marca una distintiva diferencia con la concepción del lenguaje que defendieron los epicúreos y Mandeville. La llave maestra de la *Scienza Nuova* consiste en haber intuido que el estudio de los caracteres, es decir, de las imágenes mentales, entendidas como formas de representación mental, o esquemas de com-

prensión, nos proporciona las pistas para describir la evolución histórica de los modelos de comprensión característicos de cada una de las etapas en las que se divide la historia: la poética, heroica y humana.

Indirectamente se puede entender como un postulado que, de una parte distingue las habilidades cognitivas como una facultad específica de la naturaleza humana que Vico la identifica con la fantasía, y, de otra, asegura la posibilidad de comprender lo que quisieron decir los hombres en las épocas pasadas, probablemente bajo la asunción de que la estructura cognitiva de los primeros pueblos del mundo es la misma que la de los pueblos modernos. Si comprender una acción significa conocer las modificaciones de la mente que la produjo, la posibilidad de conocer las acciones pasadas dependerá de que la estructura cognitiva de los hombres permanezca más o menos invariable a lo largo de la historia.

Vico parte de la asunción de que una de las características intrínsecas de la mente humana es la capacidad cognitiva vinculada con la *inventio*, que en la *Scienza Nuova* aparece a menudo asociada con la memoria, el ingenio y la fantasía.<sup>61</sup> En la retórica clásica la *inventio* (literalmente “el encuentro o el hallazgo” de las ideas) se contraponía generalmente a la *intellectio*, que se consideraba “un proceso receptivo-comprensivo, (que) consiste en comprender las *res* dadas”; mientras que la *inventio*, era un proceso productivo-creador, “una palestra de la natura, especialmente del *ingenium*, que consistía en “extraer las posibilidades de desarrollo de las ideas contenidas más o menos ocultamente en las *res* (*excogitatio*)”.<sup>62</sup>

La *inventio* agrupa dos tipos de figuras, las *figurae verborum* y las *figurae sententiarum*. Las primeras son “figuras gramaticales, que afectan a las desviaciones de las morfología y sintaxis regulares”, las segundas son entendidas siguiendo la definición clásica de Quintiliano como “*figurae mentis quae schemata dianois dicuntur*”, es decir formas o esquemas de comprensión que utiliza el pensamiento para entender las propiedades de las *res* y *tienen la capacidad de expresar emociones*.<sup>63</sup>

En algún momento durante el transcurso de su investigación, Vico debió de percatarse que las *figurae sententiarum*, si se las concibe como formas de comprensión o esquemas de concepción, proporcionan la clave para entender las modificaciones de la mente humana. Como formas de concepción, las *figurae sententiarum* son concepciones genéricas que dan sentido a la realidad y tienen la capacidad de desarrollar narraciones y expresar emociones y afectos, de acuerdo a los tres tipos de géneros o caracteres: los poéticos o fantásticos, los heroicos y los racionales.

En particular, Vico se percata que la teoría clásica de los tropos comprendidos por la metáfora, la metonimia y la sinécdoque, se pueden entender como esquemas de representación o formas de concepción que producen narraciones fabulosas del esquema genérico de la representación (lógica) poética, “se ha demostrado que todos los tropos [...] fueron modos necesarios de expresarse de todas las primeras naciones poéticas”.<sup>64</sup>

La metáfora deja de ser una figura de la retórica para convertirse en un esquema genérico de representación poética, gracias al cual los cuerpos son concebidos o pensados como sustancias animadas:

“Todos los primeros tropos, de los que el más luminoso y, por luminoso, más necesario y más frecuente es la metáfora, que es tanto más elogiado cuando da sentido y pasión a las cosas sensibles, [...] pues los primeros poetas dieron a los cuerpos la existencia de sustancias animadas, dotadas sólo de que cuanto ellos eran capaces, o sea, de sentido y de pasión, y así hicieron las fábulas”.<sup>65</sup>

La sinécdoque y la metonimia, por su parte, son formas de representación “por las que los primeros poetas debieron dar los nombres a las cosas mediante las ideas más particulares y sensibles; que son las dos fuentes, ésta de la metonimia y aquélla de la sinécdoque”.<sup>66</sup>

Como consecuencia de la exhortación a la piedad que la *Scienza Nuova* aspira conseguir, Vico introduce en la Dignidad V tres principios cuya aceptación implica la refutación de los tres principios que había enunciado Bayle:

“que existe la providencia divina, que se deben moderar las pasiones humanas y hacer de ellas virtudes humanas, y que las almas son inmortales. Y, en consecuencia, esta dignidad nos dará los tres principios de esta Ciencia”.<sup>67</sup>

La referencia al primer principio, le permite a Vico presentar la *Scienza Nuova* como “una teología civil razonada de la providencia divina”; cuyo fin debe ser

“una demostración, por decirlo así, de la historia de los órdenes que ella, sin ningún aviso o consejo humano, y a menudo contra los propósitos de los hombres, ha dado a esta gran ciudad del género humano, pues, [...] los órdenes que ella ha puesto son universales y eternos”.<sup>68</sup>

La ineficacia de la religión como instrumento de socialización, que implica la verdad de los principios (1) y (2) de Bayle, es una consecuencia lógica de la concepción *iatromecánica* de la naturaleza humana que tanto Bayle como Mandeville habían asumido. En su versión más cruda, presenta al hombre dominado por un conjunto de pasiones, desprovisto de la capacidad cognitiva que le permita controlar la inclinación natural a satisfacer los apetitos.

Existe, pues, una relación directa entre la pobreza cognitiva del hombre en el estado de naturaleza y la ineficacia de la religión como un instrumento de disciplina moral: los hombres en el estado de naturaleza son incapaces de dominar sus

inclinaciones naturales simplemente porque sus capacidades cognitivas son muy limitadas. Bajo esta asunción, el único mecanismo efectivo de socialización es encontrar una pasión, *amour-propre* o *self-liking*, cuya satisfacción disminuye el poder de las restantes pasiones. Si Vico quiere demostrar que los principios (1) y (2) de Bayle son falsos, la única estrategia que dispone es argumentar que los hombres tienen unas capacidades cognitivas en el estado de naturaleza superiores a las que habían argumentado Bayle y Mandeville, y probar que son capaces de someterse a los dictados de la religión para ordenar su conducta.

Vico reconoce en ciertos pasajes de la *Scienza Nuova* que los hombres comparten con los animales el uso de los sentidos, incluso que los sentidos son “más finos en los animales que en los hombres”;<sup>69</sup> pero asume tal vez como parte de la ortodoxia católica o simplemente como algo que no tuvo la necesidad de probar, que los hombres tienen unas habilidades cognitivas que no están presentes en los animales, y que esas cualidades han de estar presentes en el momento de su creación. La comparación entre hombres primitivos y niños le proporciona a Vico la estrategia a seguir para demostrar que los primeros hombres estaban capacitados para entender los preceptos de la religión.

En los hombres primitivos pueden identificarse dos habilidades cognitivas presentes en los niños. La primera es “una gran capacidad para imitar”<sup>70</sup> que Vico vincula con la poesía entendida como imitación.<sup>71</sup> Y la segunda la preponderancia de la fantasía sobre el intelecto,<sup>72</sup> que Vico justifica con la Dignidad XXXVI, según la cual “La fantasía es tanto más robusta cuanto más débil es el raciocinio”.<sup>73</sup> Vico entiende la capacidad cognitiva de la fantasía como: “coger cosas inanimadas entre las manos y, jugueteando, hacer como si fueran personas vivas”, como la tarea de la poesía consiste en “dar sentido y pasión a las cosas insensibles”, Vico concluye que los hombres que vivieron en la infancia de la humanidad (“los hombres del mundo infantil”),<sup>74</sup> “fueron, por naturaleza, poetas sublimes”, es decir, estaban dotados para dar sentido y pasión a las cosas insensibles, y como poetas, según la etimología griega de la palabra, eran también creadores, porque:

“creaban las cosas a partir de sus ideas, [...] por su robusta ignorancia, lo hacían con una asombrosa sublimidad, tal y tanta que les perturbaba hasta el exceso a ellos mismos, que fingiéndolas, las creaban, por lo que fueron llamados ‘poetas’, que en griego suena igual que ‘creadores’ ”.<sup>75</sup>

Además de estas dos habilidades cognitivas, es necesario considerar tres propiedades específicas de la mente que explican la aparición de los universales fantásticos en la primera época. La primera es que “la mente humana está inclinada naturalmente a deleitarse con lo uniforme”.<sup>76</sup> La segunda que:



“la curiosidad, propiedad connatural al hombre, hija de la ignorancia [...] al abrir nuestra mente al asombro, tiene esta costumbre: cuando observa un efecto extraordinario en la naturaleza, como un cometa, parhelio, o estrella de mediodía, inmediatamente pregunta qué quiere decir o significar tal cosa”.

Y la tercera que “la mente humana, por su naturaleza indefinida, cuando se hunde en la ignorancia, hace de sí la regla del universo respecto a todo lo que ignora”.<sup>77</sup>

La idea de Dios surge como consecuencia del sentido con el que es concebido los sucesos que perciben de acuerdo a las tres propiedades intrínsecas de la mente en la etapa poética. Como la mente de los primeros hombres tiene la capacidad de asombrarse, y hacerse preguntas, las respuestas que pueden darse dependerá del patrón de comprensión propio de su capacidad cognitiva, en este caso la habilidad consiste en atribuir a los fenómenos las mismas características con las que se perciben a sí mismos. La visión de truenos “con rayos y truenos espantosos” lleva a los primeros hombres a imaginarse que “el cielo era un gran cuerpo animado, que por su aspecto lo llamaron ‘Júpiter’”.<sup>78</sup> El hecho de fingir los sucesos de la manera en que lo hacen los primeros humanos no es un suceso de naturaleza, es un fenómeno que ocurre como consecuencia de la estructura cognitiva de la mente que les impulsa a preguntarse, y a buscar un patrón de comprensión que en virtud de la Dignidad XLVII consiste en agrupar bajo un carácter poético (o una imagen), en el caso de Júpiter todas las instancias particulares relativas a los auspicios.

La conclusión marca una diferencia epistemológica irreducible entre hombres y animales, que había sido rechazada en la tradición *iatromecánica*, identificando la fantasía como una habilidad cognitiva específica de los hombres niños, y no de los animales. Vico está diciendo que los hombres primitivos están constituidos por su naturaleza a ser poetas sublimes. Esta afirmación es el reconocimiento de una habilidad cognitiva que suple, por su parte, la deficiencia cognitiva de la primera edad de “formar los géneros inteligibles de las cosas”. Pero que los hombres de la primera edad no fueran capaces de formar géneros inteligibles de las cosas no significa que no estuvieran capacitados para restringir su conducta. Literalmente, más que entender lo que hacen es fingir con caracteres poéticos, y el terror que experimentan cuando imaginan tiene el poder reducirlos “a cierto orden”, por una disposición de la providencia.<sup>79</sup>

La idea de que los hombres cuando fingen los caracteres poéticos los crean, hay que entenderla en conexión con la función que la fantasía ejercía en la retórica clásica. En el libro VI, Quintiliano ofrece la siguiente descripción de la fantasía:

“Hay ciertas experiencias que los griegos les daban el nombre de *φαντασίαι*, (y que nosotros llamamos *visiones*) gracias a las cuales, las

cosas que están ausentes se hacen presentes en nuestra imaginación con tal viveza que parecen estar delante de nuestros ojos. Quien sea capaz de captarlas será poderosísimo en las emociones. Algunos llaman *εὐφαντασίωτον* el que finge mejor las cosas, las palabras y las acciones según lo verdadero: un poder que todos podrían conseguir si lo quisieran. Cuando la mente está ociosa o absorta en esperanzas fantásticas o en sueños, somos presos por las visiones de las que estoy hablando, hasta el punto que nos imaginamos que estamos viajando, navegando, luchando, dirigiéndonos a los pueblos, o disfrutando del uso de las riquezas que no tenemos, y *nos parece no estar pensando, sino haciendo*".<sup>80</sup>

Los géneros fantásticos son los caracteres poéticos de los que se sirvieron "los primeros pueblos del mundo gentil". Su aparición se debe a dos factores. Uno a la constatación de una deficiencia en el vocabulario, "la pobreza del habla", y el otro a "la necesidad de explicarse y hacerse entender". Vico se sirve de los géneros fantásticos para explicar la formación de los esquemas de concepción o representación característicos de la etapa poética. Se trata de la respuesta epistemológica que resuelve las necesidades expresión y comunicación en un tiempo en el que la disponibilidad léxica es escasa y los hombres tenían una fantasía "robustísima" pero dotados de un "raciocinio debilísimo". Vico los define como "ciertos géneros fantásticos (o imágenes, sobre todo de sustancias inanimadas, de dioses o de héroes, formadas por la fantasía) a los cuales se reducían todas las especies o todos los particulares pertenecientes a cada género".<sup>81</sup>

Vico se enfrenta, en particular, con Bayle, cuando examina la posibilidad de formar una sociedad de ateos como una objeción a la validez al primer principio de los tres que configuran la *Scienza Nuova*:

"Observamos que todas las naciones tanto bárbaras como humanas, aunque fundadas de forma diversa al estar lejanas entre sí por inmensas distancias de lugar y tiempo, custodiaron estas tres costumbres humanas: todas tienen alguna religión, todas contraen matrimonios solemnes, todas sepultan a sus muertos".<sup>82</sup>

La constatación de patrones uniformes de conducta en ámbitos culturales distintos en lugar y tiempo es una evidencia histórica que Vico utiliza para justificar la dignidad XIII, a saber que las "Ideas uniformes nacidas en pueblos enteros desconocidos entre sí deben de tener un fondo común de verdad".<sup>83</sup> La asunción de la dignidad le conduce a Vico a postular un "diccionario mental" común a todos los pueblos que define el sentido del desarrollo de los sucesos históricos particulares en términos de una "historia ideal eterna",<sup>84</sup> lo que eventualmente explicaría la aparición de los mismos patrones de comprensión en culturas distintas y en épocas diferentes.

La estrategia conceptual de Vico demuestra que la validez del primer principio de la *Scienza Nuova* no puede ser compatible con una concepción *iatromecánica* de la naturaleza humana que explique la conducta en términos de la influencia que ejercen las pasiones en las acciones de los hombres. Es posible que Vico se percatara de que la única manera de resolver la incapacidad moral que muestran los hombres en el estado de naturaleza consistiera en sustituir el enfoque naturalista del que partían Bayle y Mandeville por una concepción cognitiva de la naturaleza que fuera capaz de explicar el proceso de socialización en términos de la estructura mental característica de cada periodo de la evolución. El cambio de enfoque que propone Vico asegura las diferencias cognitivas que separan la conducta animal de la humana, refutando indirectamente la tesis de Gassendi de que las diferencias cognitivas entre animales y seres humanos se puedan entender simplemente como grados de complejidad fisiológica.

Entender el proceso de socialización no significa para Vico descubrir los mecanismos que expliquen la conducta humana en términos de principios naturales como el instinto natural o la fuerza de las pasiones, sino encontrar los patrones de comprensión mental que subyacen en la evolución histórica humana, como evidencia de la ordenación de la divina providencia en los asuntos humanos, que dispone la sucesión de los universales en los tres órdenes de la historia.

La comprensión del proceso de socialización sigue siendo un proceso histórico, pero la evolución del proceso por el que los hombres salvajes se vuelven civilizados no obedece a principios naturales, sino a estructuras cognitivas que marcan desde el inicio una clara separación entre las habilidades cognitivas animales y las humanas. Si la creación divina del hombre ha de manifestarse en unas facultades cognitivas específicamente humanas, que no son el resultado de la historia natural del proceso de civilización, entonces es posible presentar la uniformidad de patrones de comprensión en diferentes tiempos y culturas como una evidencia de la intervención de la providencia divina.

El proceso de civilización es distintivamente cultural, ha sido creado por las acciones de los hombres, y para comprender su desarrollo histórico Vico propone un nuevo enfoque:

“aparece esta luz eterna, que nunca se oculta, esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, *por lo cual se pueden y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana*”.<sup>85</sup>

Las tres características de la mente que intervienen en la aparición de los universales fantásticos no son propiedades del mundo físico. En su ausencia no sería posible entender los procesos que hicieron posible que los hombres llegaran a

concebir la idea de una divinidad. La reivindicación de Vico es que esa clase de fenómenos no puede entenderse utilizando los instrumentos teóricos de la física de Newton, sino analizando lo que él llama “las modificaciones de la mente” que hacen posible que una acción humana haya ocurrido de la forma en la que aconteció. Los procesos cognitivos de la mente humana que dan sentido a las experiencias de los hombres no están sujetos a las leyes mecánicas de la naturaleza física, al menos ante la ausencia de una teoría que pueda explicar los fenómenos mentales en términos de operaciones del cerebro, como en su momento sugirieron las teorías mecanicistas de Thomas Willis y Giorgio Baglivi.

\* \* \*

### Bibliografía

- BAYLE, PIERRE (2000): *Various thoughts on the occasion of a comet*, traducción inglesa de Robert C. Bartlett, Nueva York, State University Press.
- BELLAMY, R. (1990): “ ‘Da metafísico a mercatante’: Antonio Genovesi and the development of a new language of commerce in eighteenth-century Naples”, en ANTHONY PAGDEN (ed.), *The languages of political theory in early Modern Europ*, Cambridge, University Press, pp. 277-299.
- CHOMSKY, N. (2009): “The mysteries of nature: How deeply hidden?”, *The Journal of Philosophy*, vol. CVI, n. 4, April, pp. 167-200.
- DESCARTES, RENÉ (1897-1913): *Oeuvres de Descartes*, vol. 7, París.
- \_\_\_\_\_ (1985) *The philosophical writings of Descartes*, vol. I, Cambridge, University Press.
- FERRONE, V. (1982). *The intellectual roots of the Italian Enlightenment*, traducción inglesa de Sue Brotherton, Nueva York, Humanity Books.
- GARIN, E. (1970): “Per una storia dei rapporti fra Bayle e l’Italia”, en E. GARIN, *Dal rinascimento all’illuminismo*, Pisa, Nistri-Lischi.
- HUNDERT, E. J. (1994): *The Enlightenment’s fable*, Cambridge, University Press.
- LAUSBERG, H. (1976): *Manual de Retórica literaria*, Madrid, Gredos. 2 vols.
- LUCRECIO (1962): *De la naturaleza*, 2 vols., traducción de Eduardo Valenti, Madrid, CSIC.
- MANDEVILLE, BERNARD (1988): *The fable of the bees*, 2 vols., Indianapolis, Liberty Fund.
- NEWTON, ISAAC (1977): *Óptica o Tratado de las Reflexiones, Refracciones, Inflexiones y Colores de la Luz*, traducción a cargo de Carlos Solís, Madrid, Alfaguara.
- QUINTILIANO (1970): *Institutiones oratoriae*, 2 vols., Oxford, University Press.
- REDONDI, P. (1998): “From Galileo to Augustine”, en PETER MACHAMER (ed.), *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge, University Press, pp. 175-210.
- VICO, GIAMBATTISTA (1995): *Ciencia Nueva*, traducción de Rocío de la Villa, Madrid, Tecnos.

### Notas

1. Véase, FRANK MANUEL, *The Enlightenment confronts the Gods*, p. 167. Citado en HUNDERT 2005, p. 93.
2. FERRONE 1982, pp. 211-2.
3. *Ibid.*, pp. 225-6.
4. *Ibid.*, p. 243.
5. Citado en VINCENZO FERRONE, *Scienza, natura, religione*, p. 569.
6. BELLAMY 1990, p. 278.
7. GARIN 1970, pp.179-85. Citado en FERRONE 1982, p. 330.
8. FERRONE 1982, p. 170.
9. CHOMSKY 2009, p. 185.
10. NEWTON 1977, p. 349.
11. Citado en REDONDI 1998, p. 180.

12. *De rerum natura* V, 1028-1034, 1056-1062.
13. *Discourse on Method*, VI, 59-60; *The philosophical writings of Descartes*, 1.14U.
14. *Discourse on method*, VI, 56-57; *The philosophical writings of Descartes*, 1.139-140.
15. *Discourse on method*, VII, 271; *The philosophical writings of Descartes*, 2.189
16. *Discourse on method*, VII, 270-271; *The philosophical writings of Descartes*, 2.189
17. AT, VII, 270; C. 2.188-9.
18. Véase HUNDERT 2005, pp. 42-44.
19. BAYLE 2000, p. 138.
20. *Ibid.*, p. 136.
21. BAYLE 2000, p. 171.
22. *Ibid.*, p. 143.
23. *Ibid.*, p. 138.
24. Bayle 2000, p. 172.
25. *Ibid.*, p. 163.
26. *Ibid.*, p. 167.
27. *The fable of the bees* I, pp. 39-40.
28. *Ibid.*, p. 333.
29. *Ibidem*.
30. *Ibid.*, pp. 44-5.
31. *Ibid.*, p. 51.
32. *The fable of the bees* II, p. 200.
33. *Ibid.*, p. 344.
34. *Ibidem*.
35. *The fable of the bees* I, pp. 42-3.
36. *Ibid.*, p. 42.
37. *Ibid.*, p. 43.
38. *Ibidem*.
39. *Ibid.*, pp. 147-8.
40. *Ibid.*, p. 43.
41. *Ibid.*, p. 44.
42. *Ibid.*, p. 48.
43. *The fable of the bees* I, pp. 348-9.
44. *Ibid.*, p. 79.
45. *The fable of the bees* II, pp. 133-4.
46. *Ibid.*, p. 50.
47. *The fable of the bees* II, p. 286.
48. *Ibid.*, p. 158.
49. *The fable of the bees* I, p. 291.
50. *The fable of the bees* II, p. 288.
51. *The fable of the bees* I, p. 369. Cursivas del autor.
52. *Ibid.*, pp. 346-347.
53. *Ibid.*, p. 369.
54. *Ciencia Nueva*, § 1110.
55. *Ciencia Nueva*, § 529. Todas las referencias numéricas referidas a la *Ciencia Nueva* corresponden a los párrafos.
56. Citado en FERRONE 1982, p. 168.
57. Citado en FERRONE 1982, p. 170.
58. *Ciencia nueva*, § 236.
59. *Ciencia Nueva*, § 331.
60. *Ciencia Nueva*, § 34.
61. *Ciencia Nueva*, § 819
62. LAUSBERG 1976 I, p. 235.
63. Citado en LAUSBERG 1976 II, p. 95.
64. *Ciencia Nueva*, § 409.
65. *Ciencia Nueva*, § 404.

- 66. *Ciencia Nueva*, § 406.
- 67. *Ciencia Nueva*, § 130.
- 68. *Ciencia Nueva*, § 343. Cursiva del autor.
- 69. *Ciencia Nueva*, § 707.
- 70. *Ciencia Nueva*, § 215.
- 71. *Ciencia Nueva*, § 216.
- 72. *Ciencia Nueva*, § 211.
- 73. *Ciencia Nueva*, § 178.
- 74. *Ciencia Nueva*, § 187.
- 75. *Ciencia Nueva*, § 376.
- 76. *Ciencia Nueva*, § 204.
- 77. *Ciencia Nueva*, § 181.
- 78. *Ciencia Nueva*, § 377.
- 79. *Ciencia Nueva*, § 178.
- 80. *Institutiones Oratoriae*, VI, 2, 29-30. Cursiva del autor.
- 81. *Ciencia Nueva*, § 34.
- 82. *Ciencia Nueva*, § 333.
- 83. *Ciencia Nueva*, § 144.
- 84. *Ciencia Nueva*, § 145.
- 85. *Ciencia Nueva*, § 331. Cursivas del autor.

\* \* \*

