

**QUAESTIO DEFINITIONIS ET NOMINIS LATINIS IDEM.
LENGUAJE Y CONOCIMIENTO
EN EL *DE ANTIQUISSIMA* DE VICO**

***Sertório de Amorim e Silva Neto*¹
(Universidad Federal de Uberlândia)**

RESUMEN: Este ensayo discute el lugar del lenguaje, y su intrincada relación con el problema del conocimiento, en el *De antiquissima*. Proponiéndose investigar en el latín antiguo y vulgar una metafísica Itálica, nuestro autor terminaría por recolocar el problema moderno y racionalista al respecto del origen de nuestras ideas según los términos clásicos y aristotélicos del problema del significado de los símbolos. En vez de admitir la existencia de las cosas, a las cuales cabría al pensamiento aprender y al lenguaje comunicar, Vico piensa en esos elementos según otra disposición, conforme la orden propia desde el punto de vista del *Autor de las cosas*: Dios dice las cosas que piensa y esas, entonces, son creadas.

PALABRAS CLAVE: VICO, *De antiquissima*, lenguaje, endoxa, símbolo, Verbo.

ABSTRACT: This essay discusses the place of language, and its intricate relationship with the problem of knowledge, in *De antiquissima*. Aiming to produce a vulgar Italic metaphysics in the ancient latin, our author would end up relocating the modern and rationalistic problem about the origin of our ideas in the classic and Aristotelian terms about the meaning of symbols. Instead of admitting the existence of things, which could be grasped by thought and communicated by language, Vico thinks those elements according to a different disposition, according to their own order from the point of view of the Author of things: God says the things that he thinks and those, then, are created.

KEYWORDS: VICO, *De antiquissima*, language, endoxa, symbol, Verb.

El tema del lenguaje atraviesa todo el corto texto, de poco menos de cien páginas, del *De antiquissima italarum sapientia*, escrito por Vico en el año de 1710 con la voluminosa ambición de ofrecer un sistema de metafísica completo. Un año después –en un artículo publicado anónimamente en el veneciano *Giornale de'*

Este artículo responde a una invitación expresa por parte de la Dirección de la Revista para este volumen especial de aniversario, habiendo superado los criterios de valoración y del proceso de aceptación.

Letterati di Italia— un reseñador indagaría el éxito de nuestro filósofo, acusándolo, por lo contrario, de ofrecer al lector en aquel “*libricciuolo*” (libriño, libreto), dicho así con tono propiamente despectivo, nada más que una “idea” o “bosquejo” de metafísica.² De hecho, evaluaciones de ese tipo influenciaron e influncian aún la recepción del *De antiquissima*, menospreciando muchas veces la originalidad de la metafísica expresa en este libro, así como la fortuna de él en la formación del pensamiento filosófico del ilustre autor de la *Scienza nuova*.

Nuestro interés en estas páginas no es tanto trazar paralelos y sugerir continuidades entre las diferentes etapas del pensamiento vichiano, como señalar el carácter innovador y largamente *revisionista* de las tesis metafísicas de 1710: el vigor intelectual y la ingeniosidad capaces de ver el genio por detrás del prestigiado sistema de filosofía civil encerrado en el *Diritto Universale* y en la *Scienza nuova*. Vico rebatió al reseñador del *De antiquissima*, en nombre del carácter innovador de sus tesis. Él decía pretender proveer a la República de las Letras no de un “escrito voluminoso”, que explica las cosas en “*primi termini*” y esclarece las opiniones de varios autores para refutarlas o para hundirse en ellas, ni de un “breve escrito”, que, suponiendo un público docto, obligara, para el correcto entendimiento de pocas páginas, que fueran re-leídas una multitud de otras páginas escritas por diferentes autores, sino como hacen algunos escritores, dando vida a pequeños libros, “*libricciuoli*”, sin embargo, “todos repletos de cosas propias”.

I

Iniciamos afirmando que las principales novedades de esa metafísica tienen mucho que ver con la introducción del lenguaje como un norte o punto cardinal de las argumentaciones. Por eso mismo tomaría un camino diverso del recorrido antes por los sistemas racionalistas del siglo XVII, alejado, en gran medida, de la tradición moderna de la metafísica.

Mientras Descartes cuestionó el real propósito del estudio de las lenguas y de la lectura de los libros antiguos para la obtención de la Sabiduría, acusándolas de enseñarle, como mucho, a reconocer tan solamente la propia ignorancia, el *De antiquissima*, por el contrario, recogía exactamente en aquel universo, el de las Letras, sus bases metafísicas. Al paso que Descartes eligió —en las palabras de él— el “soliloquio conmigo mismo, inspeccionándome más a fondo”,³ “el entretener con mis pensamientos”,⁴ como ámbito propio de su metafísica, lo que no se da sino en la ausencia de las pasiones, pero todavía en la privación de las frecuentaciones y del convivio, o en total soledad, en la privación inclusive del tipo de frecuentación proporcionada por los libros, que nos informan sobre las “opiniones de muy diversas personas”⁵ —por medio de la cual se formó todo un paradigma cultural europeo, libresco—, Vico, de manera opuesta, elaboraría la metafísica del *De antiquissima* estructurándola a partir de una concepción del lenguaje heredada de la tradición

ciceroniana de la *elocuencia* y alineada al humanismo cívico de Petrarca, de connotación fuertemente civil.

Cuando escribía su libro, Vico ya se había convertido en Profesor de Retórica en la Universidad de Nápoles y en personaje insigne en los círculos letrados de su ciudad, conquistando los premios de una juventud dedicada a los estudios letrados y la lectura de los clásicos; y como si quisiese revivir la crisis galopante de la cultura letrada, *crisis de la consciencia europea* como vendría retratada en las páginas de Paul Hazard,⁶ él, a su modo, insertó esa herencia cultural en el corazón de su filosofía y en el de la metafísica de los modernos.

El propio título de la obra manifiesta ese espíritu, supone que la intención del autor sea menos exponer sus propias ideas, exploradas en el “soliloquio consigo mismo”, que descubrir e informarse sobre aquellas ideas que otros tuvieron: los antiguos sabios de Italia, y no él mismo. Para obtener el éxito de penetrar en la mente de esos sabios, Vico se inclinó sobre su lengua latina –materia-prima de su trabajo– y sobre ella aplicó las herramientas de la etimología, asociando así su intento al de Platón, que en el *Cratilo* habría investigado la antigua sabiduría de los griegos por una vía análoga.⁷ Esa lengua hace su aparición en las primeras líneas del Prefacio:

“Mientras *meditaba* sobre los orígenes de la *lengua latina*, advertí que los de muchísimas palabras son, ciertamente, tan doctos que no parecen éstas emanar de un vulgar uso [*vulgari*] del Pueblo [*popoli*], sino de alguna sabiduría profunda.”⁸

La selección del término *meditación* no parece fortuita, ya que permite, de inmediato, contrastar las operaciones que originan las diferentes reflexiones metafísicas de Descartes y de Vico. El pensador francés, como es sabido, practica la meditación como inspección profunda de la propia mente, lo que, al final, enclaustra el pensar en sí mismo en una forma de soliloquio. Vico, por su parte, medita fuera de ese tipo de clausura. Con la ayuda de las etimologías, va en dirección al otro y se pone a escuchar, con mente atenta, otros *popoli*, hombres de una época y costumbres diversas de las de él. El contraste se desprende del universo mismo de referencias de donde parte el napolitano. Exhortando a su amigo Tommaso de la Messina al estudio de la *elocuencia*, Petrarca, en una carta, resaltó la utilidad de las palabras: “no hay duda que el alma de aquellos [que con nosotros viven] se puede beneficiar de la conversación con nosotros”, y además de nuestros coetáneos – se preguntaba – “cuántas ventajas podemos legar a nuestros postreros [...] una vez que nuestra palabra puede alcanzar los que no pueden valerse de nuestra presencia y convivencia”.⁹ Consagrarse a las letras sería lo mismo que participar de un modo especial de convivencia, entablar un *coloquio*, o emprender, en los términos del *Tratado de la Argumentación* de Perelman y Tychka, “una comunidad efectiva de

los espíritus”.¹⁰ Resulta fácil intuir la singularidad de la meditación viquiana, no solipsista, como la de Descartes, sino *civil*, pues es ejercida sobre el idioma de un pueblo, el latín de los fundadores de Roma, idioma forjado por el encuentro de otros dos troncos lingüísticos, provenientes de las dos principales naciones formadoras de la latinidad: los etruscos, que a través de su lengua legaron a los romanos una magnífica doctrina de los ritos sagrados, y los jónicos, de donde heredaron sus principios de filosofía, y eso mucho antes del filo-helenismo de la *Edad de Oro* del latín, época de Cicerón y Horacio.

Vico admitía, con eso, la introducción en su metafísica de aquello que en los modernos generaba verdadera repulsa, la multitud de las opiniones, una especie de sabiduría –si es posible así llamarla– que definitivamente no encuentro *en mí mismo*, pero acojo de otro *en mi crédito*, facultándole de mi confianza. Eso queda probado por el modo como él, en la Dedicatoria, presenta el plano de su obra:

“Y para comenzar resolví indagar en este primer libro aquellas *locuciones* [*locutiones*] que nos dan ocasión de *conjeturar* [*conjecturae*] qué *opiniones* [*opinione*] tenían los antiguos sabios de Italia sobre la *verdad primera* y la Suma Divinidad [*summo Numine*] y sobre el ánimo humano.”¹¹

Las respuestas que esperaba encontrar eran aquellas tradicionales de la metafísica, aún expresas en una terminología más próxima de la cultura letrada que le servía de inspiración. Aunque pretendiese alcanzar los fines habituales de la metafísica del siglo XVII, los medios adoptados por Vico no serían los habituales. Ningún raciocinio apodíctico, nada de evidencias o pruebas, ni ideas claras y diferentes, el terreno propio del *De antiquissima* es el de los raciocinios dialécticos, mientras tales, obtenidos a partir de proposiciones conformes a las *opiniones acreditables y generalmente aceptadas*, aquellas, según Aristóteles, “que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados”,¹² los *endoxa*. Esos *endoxa* no pueden decirse verdaderos y ni tampoco falsos, pero demuestran otra cosa: la credibilidad de ciertas ideas, basada en su distribución entre los hombres.

Incluso en la Dedicatoria ese aspecto viene reforzado. Vico contextualiza los argumentos del *De antiquissima* haciéndolos derivar de las discusiones doctas tenidas en el Salón de Paolo Mattia Doria, reconociendo así los débitos de su filosofía con la *conversación* docta. Él expresamente atribuye su libro metafísico a una inspiración de Salón: habría escogido el tema un año antes de la publicación, en 1709, a partir de una conversación tenida con Doria, su anfitrión, después de cenar en la casa de él, “en la sobremesa”.¹³ Aún según Vico, el propio Doria y otros tres ilustres frequentadores de aquel Salón, Agostino Ariani, Giacinto De Cristoforo y

Nicolò Galizia –que, se supone, participaron también de la conversación con Doria y pudieron acompañar las reacciones de Vico– lo exhortarían a publicarla y con la sugestión de que ordenara las ideas tomando por *regla* el argumento expuesto por Doria: el *leitmotiv* de la llamada “mecánica de los cuerpos insensibles”, “un movimiento por el que, en virtud de la cuña, cada cosa se ve impulsada por una fuerza centrípeta, y expulsada del centro por la fuerza inversa, la centrífuga”, y en razón del cual las cosas naturales “nacen, viven y mueren mediante un cierto movimiento de sístole y diástole”.¹⁴

Este caso, aparentemente sin gran importancia, proyecta luz sobre las referencias indirectas del texto vichiano, sobre aquel tejido, que no fácilmente se reconstruye, de las frecuentaciones, interlocutores y conversaciones que operan en el subterráneo de las teorías y las ocasiona muchas veces. En estos pasajes, vale notar, Vico repetía, con exactitud, las palabras de Doria en las *Considerazioni sopra il moto e la meccanica de'corpi sensibili, e de'corpi insensibili*, publicadas en 1711 –un año después a la publicación del *De antiquissima*– y bastante después, en 1722, con pequeños incrementos y correcciones, en el tomo segundo *Delle Opere Matematiche* de Doria. El *De antiquissima*, conforme narra Vico en la Dedicatoria, suponía entonces, como una de sus fuentes –la responsable por la elección del tema de la obra–, las palabras de Doria, pero sin que ellas pudieran, hasta aquel momento, recibir la neutra y distanciada confirmación del texto impreso.¹⁵ El acceso ocurriría, antes, por medio de la conversación, del encuentro entre intelectuales interesados en los mismos asuntos, por medio de una palabra difundida en los discursos, dicha, no fija, pero viva, tejida de varias voces que sonaban y eran oídas en el Salón dorianio.

II

Pero el lugar del lenguaje se expande en el *De antiquissima*. Ella revela a unos pocos sus más valiosos descubrimientos de esta materia prima. El primer capítulo, *De Vero e Facto*, expone y desenvuelve la analogía principal de esa metafísica, en torno de la cual se construye el intrincado juego conceptual de la convertibilidad del *verum* y del *factum*. Vico se sirve allí de las semejanzas, primero, del *conocer* con el acto de *leer*, después, de las *palabras* con las *ideas*, reduciéndolas a “*symbola, & notae*”, se sirve, incluso, sea para fines didácticos o mismo pre-anunciando tesis fundamentales de su filosofía, de la analogía entre el ámbito del conocimiento y aquel del lenguaje. Vico nos dice que:

“las *ideas* son *símbolos* y *significantes* [*symbola, & notae*] de las *cosas*, tal como las *palabras* lo son [*symbola, & notae*] de las *ideas*.”¹⁶

Y afirma también que

“como el leer [*legere*] es privativo de aquel que abarca [*colligit*] los elementos de la escritura [*elementa scribendi*] de los que se componen las palabras, así entender [*intelligere*] es abarcar [*colligere*] todos los elementos de una cosa [*elementa rei*], partiendo de los cuales se expresa una perfectísima idea de la misma”.¹⁷

Estos dos pasajes revelan el contenido de la analogía y la efectiva conexión de sus sujetos. Como se puede concluir de ese segundo trecho, son idénticas la *lectura* y la *comprensión* en la medida en que, sobre diferentes substratos, una sobre la *escritura* y otra sobre las propias *cosas*, realizan la misma actividad sintética, o se caracterizan por la operación de *colligere* (*cum lego*), de *reunir* y *coligir*. Es la etimología de los términos latinos –enunciada como método en el Proemio– que da lugar a esa identificación. Pero la meditación sobre los orígenes de la lengua latina¹⁸ nos autorizaría a decir aún más: que se trata allí menos de una analogía que de una correspondencia etimológica profunda, pues deja así evidenciada la participación de aquellos dos términos en una misma “familia lingüística”, o su derivación de una “raíz” común.

La palabra latina primitiva *legere*, cuyo significado original fue el de *coger*, *reunir* y *escoger*, por derivación, con el tiempo, asumió también el significado corriente de *leer*, y probablemente –como ilustra el *Diccionario Etimológico* de Ernout y Meillet– en consecuencia de expresiones como “*legere oculis*”, “*reunir con los ojos* [las letras]”.¹⁹ Enseguida, revelándose la raíz de una diversidad de composiciones, *legere* daría nacimiento a una serie de otros términos derivados, como, por ejemplo, *colligere*, *eligo*, *diligentia*, y en fin, también, *intelligo*, *intelligere*, literalmente “escoger entre”. Y así siendo, *legere* e *intelligere* no indican a su favor sólo una semejanza superficial, operativa, pero una idéntica *raíz lingüística* y una correspondencia semántica.

Tal vez valga la pena centrarse un poco sobre ese aspecto y observar cómo las etimologías son realmente estructurales de la metafísica de 1710. Cuestión que nos parece importante y que claramente sobresale en las sucesivas traducciones del *De antiquissima* es la del mejor sentido, sobre todo en el extracto objeto de este comentario, del término latino “*colligere*”, que acompaña los actos de leer y conocer. Aunque se deba tratar, en este caso, los sentidos de *reunir* y *recoger* como sinónimos, sería no sólo didácticamente mejor, sino, inclusive, más adecuado al texto del filósofo, entender allí el “*colligere*” con el sentido de *reunir*, de colegir, y no con aquel de *recoger*. Tal opción se justifica luego que consideramos la definición del “*cogitare*” (del pensar), dado por Vico a partir de la expresión italiana “*andare raccogliendo*”,²⁰ propiamente “ir recogiendo”, y que él distinguirá, un poco más adelante en aquel párrafo, del “*intelligere*” (del entender), distinción a partir de la cual extrae el posicionamiento escéptico de que, en lo concerniente a los dominios

de la Creación, de aquello que sólo Dios hace, puede el hombre hasta pensar, *cogitare*, pero no entender, *intelligere*.

La razón de distinguir el *reunir* del *recoger* es la misma de la distinción viquiana del *pensar* y del *entender*, precisamente, la finalidad y la limitación de la mente humana, gracias a las cuales es “exterior a todas las demás cosas que no son ella misma”²¹ y debe, por eso, contentarse con la incautación de ellas desde el exterior. La mente humana se encuentra alineada y apartada de los seres y objetos que componen la Creación, de modo que debe, para pensarlos, recogerlos de fuera y traerlos para dentro (de la mente), lo que ocurre diferentemente tratándose de la sabiduría divina. Porque Dios creó todos voluntariamente, los posee integralmente, en los mínimos detalles, dentro de sí: “los seres finitos y creados son disposiciones del Ser infinito y eterno, de modo que sólo Dios es verdaderamente Ser, las demás cosas son más bien privativas del Ser”.²² Dios posee dentro de sí la totalidad de los elementos intrínsecos y extrínsecos de las cosas –están disponibles y son “dados”– y puede Él simplemente *reunirlos*; no hay por qué *recogerlos*, demarcando el sentido propio del *intelligere*. Como vimos, no puede la criatura humana simplemente *reunirlos*, en vez de eso, debe sí *cogerlos* fuera. El término *recoger* parece ser, de hecho, lo más correcto en ese caso, ofreciéndonos la idea de una extracción y desplazamiento de substrato del objeto recogido –de fuera para dentro–, indispensable a las concepciones del pensar y de la ciencia humana, pero ciertamente inadecuado a la espiritualidad e interioridad de la sabiduría divina.

De esta argumentación derivaría una considerable implicación para los conceptos de lectura y de lenguaje en el *De antiquissima*, o sea, la defensa hecha anteriormente del *intelligere* mientras que la acción de reunión, y no de recogida, se aplicaría, inclusive, al acto de la lectura. De eso resulta que, en la *lectura*, operamos de modo semejante a la sabiduría divina, o de acuerdo con la *reunión* de los elementos de la escritura, que nosotros, por eso, disponemos *interiormente* y están “dados” en la mente. Eso significaría decir que en el acto de la lectura los hombres no piensan (*cogitare*) simplemente la escritura, sino que entienden (*intelligere*). Permitiendo, por otro lado, imaginar el *entender* como una especie de lectura del real y la *lectura* como una forma de *entendimiento* por medio de las palabras. Aunque cerrado en el circuito del lenguaje –de las letras y de los nombres–, en ese caso, por primera vez, los hombres contrastan su connatural *exterioridad* de los objetos del saber y se “indisponen” con la finalidad y la limitación de su mente, para la cual todo es externo excepto ella misma, *reuniendo*, desde su interioridad, los elementos de la escritura y operando, por medio del lenguaje, a la semejanza, como un simulacro, de la Sabiduría divina.

Pero esa interioridad del lenguaje expresa en el acto preciso de la lectura el venir sopesada con el otro paralelismo expuesto en los antes citados pasajes del *De antiquissima*, aquel entre las *palabras* y las *ideas*. Tal como hay una equivalencia entre la *lectura* y el *entendimiento* por causa de un mismo acto operativo de *reu-*

nión, también las *palabras* y las *ideas* se identifican, en la medida en que, para Vico, ambas son “*símbolos y significantes [symbola, & notae]*”.²³ Mientras tales, palabras e ideas son puros *sustitutos*, siempre *representaciones* de otra cosa que no ellas mismas: de las ideas, en el caso de las palabras, de las cosas, en el caso de las ideas. Queda trazada entonces la relación entre una cosa y su sustituto: las *ideas* son a las *cosas* así como las *palabras* son a las *ideas*, y al final de cuentas las *palabras* quedan en el lugar más incómodo, o sea, son propiamente el de *símbolos de los símbolos* –o *representaciones de las representaciones*– de las cosas, accediéndose a ellas sólo mediatamente.

Vico parece tener a la vista aquí la noción aristotélica del lenguaje tal como emerge de las primeras líneas de *Sobre la interpretación*. Él la acompaña y confirma parte de sus tópicos fundamentales, sin embargo, no puede evitar el horizonte de la modernidad que ya no reconocía *tout court* la autoridad del aristotelismo. En efecto, la definición del lenguaje como *símbolo* de las ideas claramente reporta al inicio de aquel libro, donde se lee que:

“Así, pues, lo ‘que hay’ en el sonido son símbolos de las afecciones ‘que hay’ en el alma, y la escritura ‘es símbolo’ de lo ‘que hay’ en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, ‘son’ las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también ‘son’ las mismas.”²⁴

La segunda oración de ese conocido pasaje de Aristóteles, en el cual se establece la relación entre las palabras hablada y escrita, interesa menos a nuestra argumentación, aunque el napolitano, en otra obra, refiriéndose a una *lengua muda* de los primeros hombres, se posicionase contrariamente a la indisociabilidad de habla y escritura. Teniendo a la vista estrictamente la interpretación del *De antiquissima*, lo dicho arriba nos propone dos importantes cuestiones.

La primera de ellas es la patente *desemejanza* entre el *símbolo* y el *algo que él significa*, o entre la diversidad de las lenguas –pues las letras y los sonidos no son iguales para todos los hombres y ni las palabras– y las idénticas y siempre mismas *afecciones del alma*, de donde se concluye que el lenguaje no puede significarlas por sí mismo y naturalmente. La conexión de las *afecciones del alma* con las *cosas* es de un orden diferente de la que hay entre ellas y el *lenguaje*. Ellas y las *cosas* no son sólo igualmente *constantes*, sino que son principalmente *semejantes*. Aristóteles nos coloca entonces delante de una radical distinción: entre el nexo del pensamiento con las cosas, de *semejanza*, de un lado, y aquel del lenguaje con el pensamiento, *simbólico* o de *desemejanza*, del otro.²⁵ Finalmente, siendo el lenguaje desemejante de los pensamientos –que mientras que tales, son semejantes a las cosas– será sin embargo

necesariamente desemejante de las propias cosas. Ahora bien, esa falta de semejanza de las *palabras* con las *ideas* y, en fin, de las *palabras* con las *cosas*, nos hace percibir algo todavía más profundo, que el *lenguaje* apenas se vuelve significativo *arbitrariamente*, o sea, no en consecuencia de una adherencia inmediata a sus objetos –a los objetos del discurso–, sino por causa de una *decisión voluntaria* de los miembros de una comunidad lingüística, que quieren, por medio de ella, más o menos intencionalmente, significar. Las palabras no pasarían, por lo tanto, de instrumentos *convenidos culturalmente* al servicio de la comunicación entre los hombres de aquello que ya fue previamente conocido por la mente, *sin* el lenguaje. Sobre ese aspecto, podemos decir que el *símbolo* es, para Aristóteles, *menos* que un *signo* –que puede ser significativo por *naturaleza*, así como es el humo un *signo* del fuego–, entretanto, por otro lado, la arbitrariedad del modo de significación típica de los *símbolos* es el síntoma de que ellos proceden de un esfuerzo mental creativo mucho más vigoroso, incomparablemente superior a la más fácil referencialidad de los *signos*.

Otra consecuencia de lo expuesto es la idea de que los *símbolos* se aferran menos a las cosas y al mundo de los objetos para llevar adelante su trabajo de significación. Por tanto, dependen menos de ellos que de la *voluntad de los sujetos hablantes*, y, así como las *afecciones del alma* cumplen su finalidad reflejando, como en un espejo, las imágenes de las cosas, las *palabras* alcanzan la suya dando forma –conforme las expresiones de Pierre Aubenque– a una “intención significativa [...] una intervención del espíritu que adopta la forma de imposición de un sentido”.²⁶ Por eso mismo, Aristóteles distinguirá el *discurso en general* de aquella su especie, la *proposición*, susceptible de *verdad o falsedad*, sugiriendo una independencia de los *símbolos* en relación al mundo de cosas que, en una terminología familiar a Vico, existen fuera y son exteriores a los hombres. Como tales, los *símbolos* no consideran la existencia o la inexistencia de aquello que significan, o sea, no quieren decir que una cosa *es* o *no es*. El significado, en ese caso, no tiene alcance existencial por sí mismo, pudiendo referirse, sin cualquier contradicción, a lo *puramente ficticio*.

Esa concepción de los *símbolos* y del *lenguaje* ocupa un lugar central en la argumentación de Vico. Pero él va más allá, y con los ojos dirigidos hacia la metafísica de los modernos, sobre todo para aquella cartesiana, expandirá la realidad de los *símbolos* del dominio del lenguaje, también aquél de los pensamientos o *afecciones del alma*: “las ideas son símbolos y significantes de las cosas, tal como las palabras lo son de las ideas”.²⁷ Parece correcto afirmar la afinidad entre las concepciones de Vico y de Aristóteles sobre el *lenguaje*, pues los dos, en general, la entenderán bajo la forma del *símbolo* y, por causa de eso, como realidad *desemejante* de aquello que ella simboliza. Pero la afinidad pasa por ahí. En Aristóteles, la operación simbólica se encuentra restringida al circuito *palabra-pensamiento*. Para él, como vimos, las *afecciones* del alma no son absolutamente *símbolos* de las *cosas*,

pero son propiamente *imágenes, reflejos* de la realidad, de tal forma equivalentes, que si las palabras pudiesen significar lo mismo tales afecciones significarían entonces, perfectamente, las propias cosas. Vico, a su vez, extrapola esos límites y duplica la lógica de lo simbólico con todas sus implicaciones, remitiéndola, también, para el circuito *pensamiento-cosa*. Inclusive las *ideas* serán, para él, *símbolos* de las *cosas*, luego, realidades equivalentes del punto de vista del *significado*, pero completamente desemejantes, exigiendo, también en ese caso, para darles vida, la ingeniosidad e inventiva de la mente, aquella idéntica “intención significante” atribuida por Aubenque a la concepción del lenguaje del *Sobre la interpretación*, afirmada aquí, sin embargo, contra Aristóteles. El napolitano cooperaba así, a su modo, en la crisis moderna del aristotelismo; por otro lado, parecía reforzar la interpretación cartesiana de las ideas, en su realidad formal –o mientras que “obra de la mente [...] manera o forma de pensar”²⁸– en todo *desemejantes* de los objetos que representan, tal como había sido ampliamente discutida en la *Tercera Meditación*.²⁹ No discutiremos más largamente este aspecto, pero es como si Vico recolocase el problema moderno (racionalista) al respecto del origen y causa de las ideas según los términos clásicos y aristotélicos del problema del significado de los símbolos.

Vico, de hecho, expande el concepto de *símbolo*, para además de esas fronteras aristotélicas, comprender con él la propia *ideación*. Para explicitarla Vico formula, en el *De antiquissima*, cuál sería el canon de una ideación “adecuada”, o el proceso gracias al cual la mente alcanzaría la *idea perfecta y semejante a las cosas ideadas*: se “expresa una perfectísima idea” a partir de la *reunión* de “todos los elementos de una cosa”.³⁰ Ese recorrido del conocimiento es admitido, sobre todo, como un *deber ser*, en los términos de una norma ideal. Se trata allí ciertamente, como discutimos antes, del *intelligere* característico de la inteligencia divina, pues está “sólo en Dios lo cabalmente verdadero”, aunque, mientras *deber ser*, ofrezca aún “la norma para reconocer cuáles son verdaderas”,³¹ una regla para las ciencias humanas. Aquello que Aristóteles percibía en los pensamientos humanos, la adherencia de las ideas al ser de las cosas, Vico lo reconoce en la ciencia divina y lo excluye de aquella hecha por los hombres. Tal adherencia, conforme el principio del *verum-factum*, exigiría que los autores de las ideas fueran, también, los autores de los objetos ideados, las propias causas de la realidad objetiva de esas ideas. Pero no es ese nuestro caso, las cosas que nos cercan –e, inclusive, nosotros mismos– son accidentes de otro ser que no es nuestro y, por tanto, son, para nosotros, pura exterioridad.

Crítico del exagerado optimismo de algunos filósofos modernos, Vico optó por considerar a los hombres tal como *son*, o a partir del “defecto de su mente [*sua mentis brevitatem*]”,³² que consiste –según indicamos varias veces en este ensayo– en poseer fuera de la mente todas las cosas que no son ella misma. Esa exterioridad debe ser encarada como una *mentis brevitatem* porque restringe a la superficie nuestro acceso a las cosas y al mundo creado, que debe darse en la forma de un incesan-

te recoger, negándonos así, primero, el acceso a los elementos de las cosas llamados por Vico *intrínsecos* (insensibles) y, en fin, el acceso mismo a los elementos integrales de las cosas, con los cuales se podría expresar la tal *idea perfectísima*. Ahí porque la relación de nuestras ideas con las cosas no puede ser jamás de *semejanza*, tal como la concibió Aristóteles, sino mejor tal vez *simbólica*, como optó Vico.

III

Vico saca de este argumento consecuencias bien imprevisibles. Él cree que los hombres son capaces de transformar a *suae mentis vicium*, aquella efectiva exterioridad de todas las cosas –están fuera de él y no puede abarcarlas de ningún modo “puesto que no tiene dentro de sí los elementos de los que están compuestas las cosas”³³–, en una ventaja, en *usos útiles*. Mejor dicho, la experiencia intelectual de la absoluta exterioridad de todas las cosas que no son la propia mente resultaría, por consiguiente, en una *retracción* de la mente sobre sí misma y en la emergencia de la experiencia de la *absoluta interioridad* de los pensamientos. En el ámbito de esa retracción sobre sí misma, la mente –en las palabras de Vico– “mediante lo que llaman *abstracción fingió* para sí dos cosas: el *punto*, al que poder describir, y el *uno*, al que poder multiplicar”, y el ser humano, seguro de eso que él mismo *finge*, “se tomó la libertad de proseguir desde ellos hasta el infinito, de modo que pudiese trazar líneas hasta la inmensidad y multiplicar el uno infinitas veces”.³⁴

Vico entiende allí *abstractione* (abstracción) en la acepción latina y vulgar del término, más que como concepto del vocabulario filosófico escolástico, quiere decir y se entiende “abstracción” con el sentido de “tirado de..., separado de...”, algo “desatado, desligado”, nombrando, por lo que todo indica aquel distanciamiento de la mente de que hablamos. Si observamos el pasaje notaremos que esa separación y distanciamiento de la mente en relación al mundo exterior, cuyas causas ella ignora, y su cierre en sí misma (o abstracción), aunque testifique sus limitaciones y vicio, no denota prácticamente ningún rebajamiento o empequeñecimiento, pues la mente, reclusa en su intimidad y atenta sólo a sí misma, descubre su facultad natural creativa, ficcional, y un universo de objetos, que finalmente conoce *desde dentro*, como accidentes de su ser, y con los cuales la mente compensa, aunque sin superar, aquel extrañamiento originario del mundo exterior: “el hombre, conteniendo *dentro de sí* un *imaginado mundo* de líneas y de números, en él opera con la *abstracción*, tal como Dios, en el universo, [opera] con la realidad”.³⁵ Como en una reminiscencia del debate aristotélico acerca de los símbolos, nuestro autor insistió en una naturaleza de las ideas desligada de los objetos de la experiencia, y, al mismo tiempo, cartesianamente, en su forma específica de existencia mientras que el *modo* de la *substancia pensante*. El punto y la unidad son ficciones, en los términos de Vico, y eso, sobre todo, en el sentido de que son cosas significativas independientemente del juicio sobre la existencia o no de los objetos de la experiencia, sobre si algo *es* o *no es*.

Cuando define el punto, el geómetra elabora simplemente “la definición de un nombre”, del mismo modo que “la definición del uno para el aritmético es la de un nombre”,³⁶ y por lo tanto, en los dos casos, el sentido es dado únicamente a los “nombres”, no a las “cosas”. Punto y unidad son significativos gracias a una intención de la mente que, completamente ignorante, aún así desea saber y aprender el significado, lo que demuestra la falsedad de la opinión según la cual “la geometría depura su sujeto, o, como dice comúnmente la Escolástica, lo ‘abstrae’ de la materia”.³⁷

Vico se interesa por una cierta dimensión activa y productiva del lenguaje, en nada extraña al debate clásico en torno de la *definitio nominis*, por naturaleza distinta de la *definitio rei*. Leemos en la *Logique de Port-Royal* que las definiciones nominales “no pueden ser contestadas”, y eso –explican Arnauld y Nicole– porque son *arbitrarias*, resultados de la decisión libre, voluntaria, del sujeto hablante en relación al sentido de los términos: “no podéis negar que un hombre haya dado a un sonido la significación que él dice haberle dado, aunque no tenga esta significación en los usos que ese hombre hace de él”. Con ellas se corregiría el vicio de la homonimia, pues el uso de los nombres, en ese caso, remitiría siempre a una explícita y coherente intención de significación, aquello que, por fuerza de nuestra voluntad, “queremos [*nous voulons*] que representen”.³⁸

La opción de Vico por el término *ficción* resulta también de su gusto por las etimologías latinas y no, propiamente, de la remisión a una escuela o doctrina filosófica. En su uso antiguo, el término *ingere* significó “modelar en la arcilla”, como prueba el sustantivo *ficilia*, del derivado y usado, como se sabe, para significar “loza”, “maceta de arcilla”. El mismo término, posteriormente, expresó la acción de modelar en general, independientemente de la especificidad de la materia plástica, razón por la cual *factor* sería, indiferentemente, el “repostero” y el “escultor”.³⁹ Retomando el párrafo arriba citado, vemos que, no la arcilla, sino los *elementa verborum* son la materia plástica modelada en el íntimo recinto de la abstracción por el hombre. Resultan entonces de esa modelación, o ficción, no la *ficilia* romana, ni el pastel o la escultura, sino las *definiciones nominales*, revelándonos, de una sola vez, la naturaleza operativa de las matemáticas y la coincidencia metafísica entre lo verdadero y lo hecho:

“puesto que el físico no puede definir las cosas según la verdad [...] define los propios nombres [*nomina ipsa definit*] y, la imagen de Dios, sin basarse en cosa alguna, crea como de la nada el punto, la línea, la superficie.”⁴⁰

Del acto de *definir los nombres de las cosas* derivaría la creación de especies de cosas, como el punto, la línea y la superficie. Vico está diciendo que nombrar equivale a crear ciertas cosas. Ciertamente éstos son ecos en la obra viquiana de la mística cristiana de *Logos-Verbo*, sobre lo que inmediatamente los argumentos no dejan duda. Sobre ese aspecto, el hombre crea a semejanza de Dios, “*ad Dei instar*”, quie-

re decir, hace nacer los objetos y el mundo de esos objetos, “*ex nihilo* [de la nada]”, o sin ningún sustrato, lo que está perfectamente de acuerdo con el enunciado viquiano según el cual los hombres, con la abstracción, son creadores de ficciones.

Pero algo parece no proceder tan bien en ese encadenamiento. En él se establece, de modo aparentemente *inmediato*, el vínculo causal entre *nombres* y *cosas*, habla, por tanto, sobre *nombres* que *fingen cosas*. En otros pasajes de la misma obra, sin embargo, viene sugerida la mediación indispensable entre una cosa y la otra: la de la idea. Como vimos anteriormente, nos dice el napolitano que *nombres* son símbolos y caracteres de las *ideas* y estas sí, las *ideas*, los son de las *cosas*. El eslabón que aparece allí *inmediato*, en verdad, es el resultado mismo de esas *mediaciones*. Un nombre es, por un lado, un agregado de elementos lingüísticos, de voces y caracteres alfabéticos, pero es también, por otro lado, algo que trasciende esa apariencia, *un símbolo*, quiero decir, una señal audible o visible de algo que no se encuentra allí presente de forma concreta, pero que, a pesar de eso, se deja *percibir por la mente*. Por este segundo aspecto el nombre es un *sustituto* –de las *ideas*– lo que significa decir que, mientras tal, el nombre las sustituye, esto es, las *supone*. Sin que suponga ciertas ideas, un nombre es sólo un agregado de elementos lingüísticos, y nada más. En eso está la llave maestra de la creación de los entes geométricos:

“al estarle vedado el poseer los elementos de las cosas [...], finge para sí los elementos de las palabras [*elementa verborum sibi confingit*] de los que se evocan [*excitentur*] las ideas sin controversia alguna.”⁴¹

No hay, por tanto, un acto lingüístico de *nombra*r que no sea ya, inmediatamente, y por su carácter simbólico, un acto mismo de *ideación*. Nombres suscitan, animan, originan ideas. Eso deja claro un interés en deconstruir la concepción escolástica acerca del origen de nuestras ideas. Conforme el pasaje, ellas derivan de nuestros actos lingüísticos y no esos, de ellas.

Esta mediación permitiría a los nombres el milagro mismo del Verbo divino. Porque suscitan ideas, los nombres suscitan también cosas reales, tales como el punto, la línea, la superficie. Lo mismo que observamos en relación a los nombres y las ideas, valdría para la relación entre las ideas y las cosas. Pues, siendo símbolos de las cosas, las ideas serán, también ellas, algo que trasciende su apariencia, su existencia intelectual tanto cuanto la percepción de la mente. Por este segundo aspecto, repitiendo lo que ya dijimos acerca de los nombres, la idea es en tanto tal una *sustituta* –de las *cosas*– lo que quiere decir que la idea las substituye, esto es, las *supone*. Esto quiere decir, finalmente, que las ideas suscitan, crean cosas.

Este problema aparece, con un ropaje propio, en el capítulo VII, *De Facultate*. Después de mencionar la división escolástica de las “facultades del alma” en sentidos, fantasía, memoria e intelecto, Vico alerta ante el equívoco común de considerar que colores, sabores, sonidos y las restantes sensaciones “se encuen-

tran en las cosas”,⁴² pues, en vez de eso, “viendo *hacemos* los colores de las cosas; degustándolas, sus sabores, oyéndolas, sus sonidos; y tocándolas, *hacemos* lo frío y lo caliente”.⁴³ Esa inversión, diría también respecto a nuestro intelecto, es igualmente una facultad del alma. El hombre, “aplicando su mente, *engendra* los modos de las cosas, sus imágenes y la verdad humana”.⁴⁴ Podríamos preguntarnos, haciendo aún más consecuente esa argumentación: ¿qué son estas cosas que yo percibo existiendo fuera de mí, sino lo complejo de aquellas *sensaciones* que yo mismo, con mis facultades, produzco? Y más, hasta qué punto ¿cuál idea, el concepto, que yo formo de estas mismas cosas, que inclusive juzgo no dependen de mi ser para existir, sino el complejo de aquellos *modos*, que yo, con mi intelecto, produzco? De esta manera, concluiríamos que creando las propiedades sensibles y los modos de las cosas creamos, en fin, a las cosas mismas.

En vez de admitir la existencia de las “cosas” del mundo, a las cuales corresponde al “pensamiento” aprender y al “lenguaje” comunicar, Vico piensa esos elementos, esto es: las cosas, las ideas y las palabras, de acuerdo con otra disposición, por otra parte, según el orden que les sería propio desde el punto de vista del *Autor de las cosas*, del *Creador*. Dios dice las cosas que piensa y éstas, entonces, se hacen, son creadas. Se trata del *Verbo* expreso en las Escrituras:

“las Sagradas Escrituras [...] llamaron “Verbo” a la Sabiduría de Dios, que contiene en Sí las ideas de todas las cosas y, por ende, los elementos de todas las ideas: porque en Él es lo mismo lo verdadero que la comprensión de todos los elementos, comprensión que compone este universo de cosas y que podría, si quisiese, fundar innumerables mundos”.⁴⁵

Tratándose del Verbo, que es la sabiduría de Dios, la palabra es expresión fidedigna de la ideación perfecta; en él, el “*intellego*” es un “*intus lego*”.⁴⁶ Dios, al expresar su palabra, simultáneamente modela los elementos de las ideas, dispone y ordena las ideas de todas las cosas y, con eso, los elementos que componen el universo, creándolo. Por eso Vico afirmará, tratándose del Dios cristiano –que “de la nada” crea el mundo–, la equivalencia del *factum* con lo *generado*, en el sentido de que Su *hacer* es propiamente *generación*, pues envuelve tanto la concepción de los elementos, cuanto su disposición en la constitución de los seres, y exactamente por eso, como indica en el pasaje, podría dar vida a mundos infinitos.

Ese entendimiento no habría faltado a los antiguos sabios itálicos que nombraron a Dios *Nume*, y esto –explica Vico– porque entendían que Dios “con el gesto [...] quiere, con el hacer, habla; de modo que las obras de Dios son sus charlas”.⁴⁷ Término derivado del latín *nuō*, gesto con la cabeza como señal de manifestación de una orden o voluntad, *Nume* reforzaría etimológicamente la identidad, en Dios, entre el gesto –el decir con gestos, a través de una “lengua muda”– y la *voluntad manifies-*

ta, entre el *decir* y la *obra intencionada*, deseada, de modo que el *verdadero-efecto* será, también, allí, un *verdadero-dicho*. Tratándose del *Sumo Nume*, que dice lo que quiere –y lo que él quiere es el universo–, la Creación entera es su dialecto.

Notas

1. Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad Federal de Uberlândia.
2. G. VICO, *De Antiquissima Italarum Sapientia con gli Articoli del 'Giornale de' Letterati d'Italia' e le Risposte del Vico*, al cuidado y con introducción de FABRIZIO LOMONACO, Diogene Edizione, Nápoles, 2013, pp. 259-316. Referidas, en lo sucesivo, por medio de las abreviaturas: *Risp. I*, para la *Prima Risposta*, y *Risp. II*, para el caso de la *Seconda Risposta*. [N.E.- La generalidad de las traducciones del *De antiquissima* aquí recogidas corresponden a la traducción española: G. VICO, *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, ed., trad. del latín y notas por FRANCISCO J. NAVARRO GÓMEZ, pres. de E. Hidalgo-Serna e introd. de J.M. Sevilla, Anthropos, Barcelona, 2002, pp. 127-192. Se cita por esta edición de Navarro, y entre paréntesis la paginación correspondiente en la edición de Lomonaco].
3. R. DESCARTES, *Meditações sobre Filosofia Primeira*, traducción portuguesa de Fausto Castilho, Editora Unicamp, Campinas, 2013, p. 69.
4. R. DESCARTES. *Discurso do Método*, traducción portuguesa de J. Guinsburg y B. Prado Júnior, Editora Nova Cultural, São Paulo, 1996, p. 73.
5. *Ibid.*, p. 74.
6. P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Fayard, París, 1961, pp. 444.
7. *La antiquísima...*, trad. esp. de F.J. Navarro, cit. p. 130 (ed. de F. Lomonaco cit. p. 7).
8. *La antiquísima...*, p. 129 (p. 3) –énfasis mía–.
9. F. PETRARCA, *Familiarium Rerum. Ao mesmo Tommaso da Messina, sobre o estudo da eloquência*. En: N. BIGNOTTO, *Origens do Republicanismo Moderno*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2001, p. 224-225.
10. C. PERELMAM Y L. OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da Argumentação: a nova retórica*, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2002, p. 16.
11. *La antiquísima...*, p. 131 (p. 11).
12. ARISTÓTELES, *Tópicos*, en ID., *Tratados de lógica (Órganon)*, Tomo I, introducción, traducción y notas de MIGUEL CANDEL SANMARTÍN, Editorial Gredos, Madrid, 2000, p. 90.
13. *La antiquísima...*, p. 131 (p. 13).
14. *La antiquísima...*, p. 132 (p. 13).
15. La evidencia de que Doria ya se ocuparía de aquellas ideas años antes de la publicación del *De antiquissima* es dada por el propio genovés, en el Prefacio de la primera edición de las *Considerazioni*, de 1711, que inicia mencionando su tentativa frustrada de publicar tiempos antes, en 1709, junto con la obra de la *Vita Civile* y de la *Educazione del Principe*, un “pequeño Tratado” que daba forma a “algunas discusiones tenidas con amigos eruditos acerca de las propiedades del movimiento de los graves sobre los planos inclinados y sobre los planos perpendiculares”, “algunos años pasados” (P. MATTIA DORIA, *Considerazioni sopra il moto e la meccanica de' corpi sensibili, e de' corpi insensibili*, Daniello Hopper Editore, 1711, p. 1).
16. *La antiquísima...*, p. 133 (pp. 14-15).
17. *La antiquísima...*, p. 133-134 (p. 15).
18. *La antiquísima...*, p. 129 (p. 3).
19. A. ERNOUT Y A. MEILLET, *Dictionnaire Etymologique de la langue latine: histoire des mots*, Klincksieck, París, 2001, p. 348-349.
20. *La antiquísima...*, p. 133 (p. 15).
21. *La antiquísima...*, p. 134 (p. 17).
22. *La antiquísima...*, p. 136 (p. 21).
23. *La antiquísima...*, p. 133 (p. 15).
24. ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación*, en ID., *Tratados de lógica (Órganon)*, cit., Tomo II, p. 35-36.
25. P. AUBENQUE, *El Problema del ser em Aristoteles*, trad. esp. de Vidal Peña, Taurus Ediciones, Madrid, 1974, p. 105.
26. P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 106; p. 109.
27. *La antiquísima...*, p. 133 (p. 14-15).

28. Cfr. DESCARTES, *Meditações sobre Filosofia Primeira*, cit., p. 83.
29. Descartes observaba allí que el error principal de nuestros juicios “consiste en que yo juzgue las ideas en mí semejantes o conformes a ciertas cosas puestas fuera de mí” (*Ibid.*, p. 75).
30. *La antiquíssima...*, p. 133-134 (p. 15).
31. *La antiquíssima...*, p. 136 (p. 19).
32. *La antiquíssima...*, p. 137 (p. 23).
33. *La antiquíssima...*, p. 137 (p. 23) –énfasis mío–.
34. *La antiquíssima...*, p. 137-138 (p. 23).
35. *Risp. I*, p. 269 –énfasis mío–.
36. *La antiquíssima...*, p. 155 (p. 63).
37. *La antiquíssima...*, p. 155 (p. 63).
38. A. ARNAULD y P. NICOLE, *La logique de Port-Royal*, Librairie Classique D’Eugène Belin, París, 1878, p. 87-88.
39. ERNOUT y MEILLET, *op. cit.*, p. 235.
40. *La antiquíssima...*, p. 138 (p. 25).
41. *La antiquíssima...*, p. 138 (p. 25).
42. *La antiquíssima...*, p. 177 (p. 113)
43. *La antiquíssima...*, p. 177 (p. 113) –énfasis mío–.
44. *La antiquíssima...*, p. 178 (p. 113-115) –énfasis mío–.
45. *La antiquíssima...*, p. 135 (p. 19).
46. *Risp. II*, p. 287.
47. *Risp. I*, p. 272.

* * *