

LAS “VÍAS SIMPLÍSIMAS” DE LA PROVIDENCIA. VICO Y EL “PRINCIPIO DE SIMPLICIDAD” EN LA FILOSOFÍA CRISTIANA ENTRE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Enrico Nuzzo
(Universidad de Salerno)

RESUMEN: Este trabajo investiga si autores como Vico pueden adscribirse bajo categorías como la del “cristianismo ilustrado”, “catolicismo ilustrado”, más que de ilustración radical”, o “ilustración moderada”. A la vez, se pregunta si la adopción del principio de simplicidad en el campo teológico, especialmente en el frente católico, en autores como Malebranche y Vico, puede, y en su caso de qué manera, ser reconducida hacia un más amplio espectro de problemas, teniendo en el centro el nexo entre Iglesia y religión católica y modernidad. El autor se centra en la época en la cual puede ser localizado, con la debida cautela, un incipiente “cristianismo ilustrado”, y también ante todo católico, donde se busca la reconfiguración de la idea de una divinidad que dispone su presencia en conformidad con un principio de visible simplicidad.

PALABRAS CLAVE: Vico, cristianismo ilustrado, religión, modernidad, principio de simplicidad.

ABSTRACT: The aim of this paper is to ask whether authors such as Vico may be labelled as “enlightened christian” or “enlightened catholic”, rather than “radical enlightenment” or “moderate enlightenment”. At the same time, it is asked whether if the adoption of a principle of simplicity in the realm of theology, specially among catholics, in authors such as Malebranche and Vico, may be redirected towards a wider spectrum of problems, in the center of which is the nexux between the Church, the catholic religion and modernity. The author focusses on the time where, with due caution, an incipient “enlightened christianism” may be found, and above all a catholic one, according to which a new reformulation of the idea of divinity is searched, which disposes its presence in conformity with a principle of visible simplicity.

KEYWORDS: Vico, enlightened christianism, religion, modernity, principle of simplicity.

La providencia viquiana se caracteriza indudablemente por su operar por vías totalmente “naturales”, casi sin ninguna intervención divina, en la pérdida de la figura de lo milagroso, por no decir en la absoluta ausencia de la figura de Cristo. Todos los procesos de producción de las formas humanas se han dado por la acción espontánea de las facultades plásticas de los hombres para responder a la urgencia de las “necesidades” en el juego de la búsqueda benéfica del logro de sus intereses, temas sociales constantemente recurrentes en el curso de cada nación.

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.

En verdad, el conjunto de tales caracteres es muy complejo, y de hecho es correcto observar, para comenzar, que Vico no presentó esa producción como originaria de las formas de lo humano, sino –en el intento de ajustarse a verdades esenciales del dictado bíblico– precisamente como una principal “re-producción”, que tocaba a la humanidad después de haber terminado su larguísima peregrinación en la “gran selva de la tierra” en la cual se había perdido a sí misma: en suma era una reconquista de lo humano sobre la base de una metafísica *vis veri* que, no obstante, no había agotado en ella. Pero en la mayor y más influyente parte de las interpretaciones “laicas” –como se sabe– consideraciones por el estilo, como la constante presentación por parte de Vico de sus propias ideas en nombre de la defensa de las posiciones cristianas contra las filosofías “impías”, fueron considerados en sustancia irrelevantes para la sustancia de una concepción de la providencia sostenida como “inmanente” (cualesquiera que fueran las convicciones religiosas personales del pensador napolitano), sino el resultado de una actitud prudencial, destinado a ocultar bajo un manto de ortodoxia manifiesta un pensamiento antirreligioso, anticristiano, sin embargo, de marcada heterodoxia.

En este sentido, como es sabido, han surgido una serie de conocidas directrices interpretativas que van desde la del neoliberalismo italiano representado emblemáticamente por las voces de Croce y de Gentile, dirigidas a encontrar en el autor de la concepción de la providencia como “racionalidad inmanente” un “precursor” de sus propias posiciones especulativas; a aquellas tendencias, por el contrario, movidas por la exigencia metódica y crítica de contextualizar el pensamiento de Vico, pero leyéndolo en consistente continuidad con orientaciones de la cultura europea y napolitana marcadas por elementos de fuerte heterodoxia, hasta el punto de incluirlo, además, en esta o aquella corriente de la Ilustración. En esta dirección se han movido una serie de conocidas líneas críticas. Será suficiente recordar aquí: las investigaciones de estudiosos (de Nicola Badaloni a Pierre Girard) que subrayaron las deudas de Vico con las direcciones naturalistas, materialistas y atomistas de sus antecedentes culturales napolitanos, y para con los sistemas filosóficos heterodoxos o totalmente impíos (Herbert de Cherbury, Spinoza, etc.), o los que (como señala Gustavo Costa) han insistido con particular fuerza en la necesidad del autor de la *Scienza nuova*, ante las fuertes presiones provenientes de la Inquisición, de dar un ropaje prudencial a los resultados anticristianos de su meditación, aunque irreductibles a la tradición católica; o los estudios de una directriz (especialmente “de habla inglesa”), que ha asociado marcadamente la valoración de la inspiración sustancialmente espinozista de la visión de Vico de la providencia a la convicción de que precisamente él practicó una intencional forma secreta de pensamiento, de criptospinozismo. Jonathan I. Israel ha compendiado y radicalizado esta dirección interpretativa haciendo sin dudar de Vico (como de Doria) uno de los representantes de la “Ilustración radical” de matriz espinoziana. El punto esencial en esta perspectiva está en identificar en Spinoza, de hecho, el único modelo de una

concepción de la providencia divina como principio divino establecido que opera inalterablemente por vías totalmente naturales, sin ningún poder de intervenir para cambiar el orden natural fijo de las cosas por él establecido.¹

Sobre este punto crucial desde hace tiempo, en diferentes aportaciones, sostuve que, la concepción viquiana más original de la providencia, en cuanto basada en la idea de una acción divina que actúa por “causas segundas”, por “vías simplísimas”, podía encontrar, y encontró, sus lugares de referencia en momentos esenciales de la filosofía cristiana, y más específicamente católica, durante el tiempo transcurrido entre finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, ampliamente marcado por la afirmación del moderno “principio de simplicidad.” En estas expresiones, por otro lado, venía recogida y reelaborada la antigua directriz de la especulación teológica medieval de la *potestas ordinata* (de un Dios que instaura de una vez para siempre un orden del cual, confiándolo a las “causas segundas”, se hace garante): directriz en principio no menos ortodoxa que aquella opuesta de la *potestas absoluta* (de un soberano divino que, por el contrario, mantiene inalterado el ejercicio “arbitrario” de su omnipotencia, y por lo tanto no puede ser erigido en garante de un orden de esa clase); pero que en ese tiempo de tendencial “providencialización de la naturaleza” y “naturalización de la providencia” (y tal vez de la misma gracia) se cargó de perfiles insidiosos, de peligros de real heterodoxia, en la exposición efectiva a resultados próximos a los espinozistas.²

Queda mucho por reflexionar sobre el tema de la incidencia de la tradición teológica de la *potestas ordinata* sobre la constitución de ese “principio de simplicidad”, de “economía”, reconocible como un “carácter” irrenunciable (aunque ciertamente no unívoco) a través del cual comprender el “mundo moderno”: un principio que apoya, acompaña, gran parte de su pensamiento filosófico y científico, especialmente el de la ciencia físico-matemática, mostrándose como capital en diversas modulaciones de una idea moderna de “orden” (propia de la reflexión de impronta “racionalista”, y sin embargo no confinada a ésta). Sin embargo, cabe ciertamente afirmar que es este principio el que rige el concepto de un orden natural y/o de un orden histórico –“de necesidad” deseado por Dios y ya no modificable por él– que es concebido por autores cristianos como Malebranche, como el propio Leibniz, como Vico.

Como se ha mencionado, en la época de la radicalización de la directriz de la *potestas ordinata* la tendencia era llegar a la racionalización de lo prodigioso, de lo fabuloso, a la contención hasta el desvanecimiento de lo milagroso. En esta dirección, Malebranche representó el punto más alto de tal línea: con la martilleante insistencia en lo imprescindible de la elección divina de “leyes generales”, sobre el concepto de que la “voluntad general” divina, por haberse hecho tal siguiendo el imprescindible diseño de orden sapiencial de aplicar en todas partes la “simplicité de ses voies” [simplicidad de sus vías], había convertido a Dios en “impuissant” [impotente], obligándolo a renunciar a casi cualquier residuo de su poder de intervención “arbitraria”. Eran

posiciones que tendrían debían suscitar la condena en el Índice, aunque primero la de los correligionarios: Malebranche había destruido literalmente la providencia, exclamó horrorizado Arnauld.

En su concepción de la providencia Vico estuvo bastante próximo a la visión del orden elaborada por el oratoriano, y con aportaciones directas de aquella que aparecían claramente visibles: aunque luego su meditación fue muy diferente al resto y, en aspectos nodales, alternativa a la malebranchiana, y muy significativamente también en la cuestión problemática crucial de los atributos de Dios. Mientras que en Malebranche la razón última de la decisión irrevocable de Dios de instituir un orden del mundo correspondiente inalterablemente a su sabiduría estaba en la satisfacción de su “amor propio” y por tanto de su “gloria” y de su “honor”; en Vico, como se verá en breve, la elección de un orden histórico providencialmente benéfico se anclaba en un principio divino caracterizado sobre todo por el atributo de la bondad y, por lo tanto, de la sabiduría. Y esto aparte de las diferencias tan relevantes que el pensamiento de Vico muestra respecto al del oratoriano: ante todo en el plano de una opción decisiva para una esfera de intereses del tipo “humanológico-civil” (en lugar de un tipo espiritualista, en definitiva especulativo-teológico, y “teocéntrico”); en el plano de una concepción temporal, historicista del sujeto, a partir de su génesis en la dimensión intersubjetiva del lenguaje; en el plano de la configuración de un sistema de las facultades humanas que valorizaba las “facultades ingeniosas” y la forma de conocimiento de la analogía descuidado en la tradición occidental, mientras sostenía la fundación de una inédita “ciencia” del mundo histórico por las capacidades de demostración altamente racionales (introduciendo de hecho en su conocimiento el “principio de la razón”), demostrando la planta “post-racionalista”, que no “anti-racionalista”, de su pensamiento; y así sucesivamente. Pero en estas páginas el problema historiográfico general de las relaciones Vico-Malebranche permanecerá totalmente en el fondo y sólo se mantendrá algún pequeño elemento de comparación entre los dos en el tema de los atributos divinos y la providencia de las vías simples.

Vayamos entonces a los desarrollos en la reflexión viquiana de las temáticas relacionadas con el “principio de simplicidad”, y en primer lugar a la meditación en torno a los atributos divinos.

Vale la pena comenzar con algunos párrafos del *De antiquissima*, aunque dejando de lado un discurso de tipo comparativo entre las perspectivas metafísicas generales de Malebranche y Vico, a la altura de la meditación de este texto y luego a lo largo de su dinámica trayectoria.³

Ya en el *De antiquissima* Vico, al abordar el tema de los atributos divinos, aunque basándose en la construcción teórica de Malebranche, sin embargo se desviaba de ella significativamente situándose en una posición de relativo equilibrio sobre la materia. Por un lado, en efecto, asumía la perspectiva antivoluntarista de la preeminencia de una sabiduría identificada con el orden, y expresada por necesidad a tra-

vés de vías simplísimas. Por otro lado, templaba dicha perspectiva, ya sea mostrando su preocupación por no reducir demasiado con resultados necesariamente peligrosos el papel de la omnipotencia divina, ya sea acentuando originalmente el atributo de la bondad que une la voluntad; ya sea, aún más, no revelando ninguna cercanía a la figura crucial malebranchiana del Dios del amor propio y de su gloria.

Vico, en tal sentido en particular, por una parte, subrayaba el tema de la *simplicitas* del *intelligere* de Dios, de su sabiduría y el de la firmeza e inevitabilidad de su *velle*; por otra parte, ya ponía el acento sobre el atributo de la *bonitas*, que connota tanto la omnipotencia como la voluntad:⁴ “*divina bonitas*” de la que destacó el operar con absoluta “*celeritate y facilitate*”, pero sobre todo el papel de inducir a la omnipotencia divina a promover un orden simple y estable.

El tema tan malebranchiano del “*aeternus caussarum ordo*” que fue referido con fuerza en las páginas finales del *De antiquissima*,⁵ se representaba crucialmente en el *Diritto universale* (y en particular en el *De uno*), donde era mencionado ya en la apertura de la *Sinopsi* junto con los temas implicados de los atributos divinos y de la relación de distinción entre “causas” y “ocasiones”.⁶ Este orden es un orden eterno que pronto se aclara como idéntico a la suma sabiduría divina, que con él rige cada cosa a través de vías simplísimas: “*Summa autem sapientia est ordo rerum aeternus, quo Deus per simplicissimas vias cuncta regit. Quae viae, quia ab omnipotentia patefiunt, facillimae sunt; et quia ad Deum summum bonum ducunt, sunt omnes optimae*”.⁷ Y es un orden que se sirve de las “ocasiones” (como las búsquedas de la consecución de lo útil, a través, precisamente, de vías simplísimas), justo en cuanto ellas no son causas de las cosas: “*ocassiones non esse caussas rerum*”.⁸

En el tema de los atributos divinos, el *De uno* respondía a la tarea de delinear al menos un tratamiento orgánico de la “naturaleza” de Dios, por lo tanto de sus atributos: “*Posse, Nosse, Velle infinitum*”. De este tratamiento se evidencia en primer lugar la firme indicación de un “*velle*” divino no absoluto, no arbitrario, sino, en cuanto ‘*optimum*’, dirigido por la *ciencia*, o *sapientia-bonitas*.⁹ En una serie de pasajes aparece clara la opción por el Dios de la *potestas ordinata*, el Dios en el que el atributo de la *voluntas* viene inmeditamente vinculado por estar absolutamente dirigido hacia su ser “*perfectissimum*”, esto es a la perfección de la “*sapientia-bonitas*”: “*vult, amat, diligit suum esse perfectissimum*”. La “omnipotencia” divina sólo puede asociarse inmediatamente al “*nosse veracissimum*”, a la “*sapientia infinita*”; y sobre todo su “*velle*”, en cuanto “*optimum*”, sólo puede ser “*summa bonitas*”.¹⁰ Entonces, una suma sabiduría buena, coincidente con el orden eterno de las cosas, se erige como el fundamento teológico esencial de la acción providencial divina sólo mediante las vías más simples y fáciles, “*simplicissimae*”, “*facillimae*” y por necesidad “*optimae*” en cuanto queridas, abiertas por Dios para producir un orden por esencia bueno.¹¹ Que la “*Dei sapientia*” está caracterizada de modo esencial, connatural, por la “*bonitas*” se confirma por el hecho de que se le llama “divina providencia”.¹² Que ésta se imponga a la voluntad se

confirma por el hecho de que, siguiendo el orden de la naturaleza que la misma sabiduría divina ha dispuesto, simétricamente la razón humana ordena a la voluntad.¹³

Ciertamente, desde los inicios de esta concentrada definición sistemática “de la naturaleza *Dei Optimi Maximi*”, el autor tuvo la precaución de señalar que tres de sus atributos, elementos, están –de acuerdo con la debida ortodoxia– implicados, siempre co-implicados: “*haec tria unum sunt verum esse*”, como reiteran también las *Notae*.¹⁴ Pero sabemos bien que en diversos momentos de la reflexión teológica y filosófica (y seguramente entre finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII) la reiterada afirmación de la implicación de los atributos divinos no había impedido establecer en su seno elementos de jerarquía. Que Vico en el *De uno* se inclinase hacia el reconocimiento de una primacía en esa unidad de la figura divina parece convalidado por cuanto afirma sobre el tema, volviendo al texto en el posterior establecimiento de la “*similitudo*” entre la “*potestas civilis*” y la divina, donde la primera se sitúa en una dimensión participativa del modelo de la segunda (“*Civilis potestas imago Dei*”). Pues bien, aquí también la “suma libertad” divina es evocada para aclarar que con ella Dios “se adhiere a su inmutable razón eterna”, como una forma de necesidad (la recriminada a Malebranche por varios críticos suyos) de inducir a “los poetas a fingir que Júpiter está sujeto al destino”.¹⁵ Pero fundamental es que el orden con el que Dios rige cada cosa sea logrado “por simplísimas vías”, como afirma el capítulo VI. Y el capítulo siguiente reafirma la importancia absoluta del principio de simplicidad, que apoyará toda la concepción madura y el tratamiento de la providencia en Vico. La “simplicidad” brilla, siendo el principio de la única ley con la que se produce cada cosa y es gobernada, se da como “facilidad” de vías y se revela como “bondad divina”. Estas vías “*facillimae*” que responden a un principio de “*simplicitas*” en el orden histórico se presentan como “*opportunitates*”, “*occasiones*”, “*casus*”: en términos efectivos con los cuales una fenomenología de las ocasiones se denomina de forma diferente en la perspectiva de las subjetivas disposiciones humanas, que le reportan el orden de las cosas, ignorando la simplicidad de las vías en su interior.¹⁶

Y ya en el *De uno* aparecían las primeras elocuentes configuraciones fácticas de la espontaneidad providencial del actuar de las cosas mismas: si es verdad que en las formas de lo *cierto* de la dimensión empírica de lo útil se da la presencia del “eterno verdadero”, que ya no se contempla en el “hombre irreprochable”, en el “hombre corrupto” se da en la tensión de la “fuerza de lo verdadero”.¹⁷ Así, para formular concretamente lo que en otro lugar he llamado una forma de “ocasionalismo histórico”, ya en el *De Uno*, se empezaba a mostrar cómo la “Providencia divina” opera “*moribus ipsis*” a través de las mismas costumbres de las naciones para que vayan conociendo espontáneamente ese derecho natural al que los filósofos, como los estoicos, han llegado por medio de sutiles raciocinios abstractos.¹⁸

Era la apertura a una perspectiva muy original de demostración de Dios mediante un discurso de “teología civil”, de teología racional *a parte historiae*, bas-

tante alejado de los intereses y métodos del oratoriano:¹⁹ a cuyo pensamiento, sin embargo, Vico debía exhortaciones muy relevantes en el enfoque global del discurso teológico-metafísico y gnoseológico; con consistentes afinidades problemáticas sobre este último plano; con notables afinidades iniciales en el terreno del tratamiento de los atributos de Dios, destinado a ser marcadamente limitado si se sigue la evolución de la especulación malebranchiana plenamente madurada en el *Traité de la nature et de la grâce* de 1680 en lo referente al Dios de gloria;²⁰ con afinidades esenciales en el plano que interesa decisivamente al discurso aquí traído, de un orden divino asociado con el principio general de la simplicidad e inmutabilidad.

Voy a ser breve acerca del *De Constantia*, y las implicaciones para nuestro tema del fuerte replanteamiento del tipo de discurso “apriorístico”, que caracteriza el *De uno*, con la transición a la delineación de una historia global de la civilización, y un enfoque de carácter genético a toda la fenomenología de lo humano, regido por el principio “implicativo” del *verum-certum*, y acompañado por una epistemología afirmativa de la demostración científica de los fenómenos históricos.

Un momento importante para el hilo temático aquí seguido se da cuando el autor otorga su asentimiento a la tercera de las “*Platonis dogmata metaphysica*” en las que se halla embebido. Aquí, con una referencia al tema del orden ya tratado en el *De Uno*, y con acentos que de manera similar parecen más malebranchianos, la “providencia divina” se presenta de nuevo como la misma mente eterna que gobierna todo según el orden eterno de las cosas.²¹ Pero es un poco más adelante cuando el discurso retorna al tema tan malebranchiano del actuar divino por las vías más simples y naturales, desarrollándolo hacia resultados que ya se configuran como significativamente originales.

Tal actuar se trata en el esencial “Caput III” de la *Pars posterior (De Constantia philologiae)* destinado a ubicar en el pudor no sólo la “*prima poena divina homini a Deo irrogata*”, sino también una providencial disposición antropológica, capaz de dar a luz al “*Numinis metus*” y con él al orden social, y luego hacer que vuelva a comenzar sobre los pasos de la humanidad perdida con los hombres afectados por la pena de la dispersión que siguió al diluvio. Si bien semejante disposición ha sido introducida por un “*Deus [el cual] simplicissimis rationibus agit et regit cuncta*”, el cual habiendo por eso previsto la corrupción de la naturaleza del hombre ha tomado medidas para constituirlo de modo que se viese afectado por el pudor por vías totalmente naturales.²² El camino que entonces recorre Vico es, por tanto, en primer lugar el de señalar en tal constitución natural el instrumento sabiamente adoptado por el Dios providente para operar con la máxima simplicidad de las causas para la conservación de los hombres.

De esta manera, el pensador napolitano proponía una concepción de la naturaleza humana alejada de aquella sustancialmente benevolente, “optimista”, propia de la tradición tomista, y ni siquiera muy conforme con la concepción “agustiniana”, y de mucho “agustinismo” moderno (pero no de protagonistas de esto como Nicole, y tampoco de Malebranche) de una naturaleza gravemente afectada por el pecado. Como

afectada, “*labefacta*”,²³ la naturaleza humana tiene de hecho dentro de sí el legado providencial de una fuerza conativa hacia lo verdadero y lo justo, hacia la vida social.

Este “*conatus*” ha sido asignado al hombre como parte del “*animus*” por Dios “*eadem simplicitate*”. Y además “*eadem ipsa simplicitate Deus sapientissimus*” incluso ha preformado al hombre con una disposición para articularse, distinguirse, en dos figuras históricas distintas, merecedoras de un muy diferente juicio axiológico: la de los “*fortes*” y la de los “*infirmi et egentes*”. Así con “*admiranda simplicitas*” este sapientísimo Dios “*per unam naturalem et simplicissimam viam, nempe pudoris*”, ha permitido que los hombres se convirtieran “*naturaliter sociatos*”, disfrutando más y más de los bienes, de las invenciones, y de las artes propias de la vida civil.²⁴

He aquí, entonces, que se modelan en el latín del *Diritto universale* las expresiones elocuentes que se encontrarán, no muy cambiadas en las ‘*Scienze nuove*’, para reiterar –en polémica contra todos los más celebres pensadores ‘impíos’– el papel de un principio divino providente inteligente y bueno, operante a través de un “constante orden simplísimo”.

“*Hunc ubique gentium sibi constantem simplicissimum ordinem, qui per ea ipsa, per quae genus humanum in sui exitium erat ruiturum, tot vitae socialis commodis quot fruimur, ditavit et auxit, ut omni ratione naturaliter conservaret, impii negent, si possint, et divinam providentiam sustulerint*”.

Aquí, por lo tanto,

“*invicta, contra Casus vel Nececcitatis philosophos, divinae providentiae demonstratio [...] Si non caeca, sed intelligens fuit, nec necessitas fuit, sed providentia aeterna, quae privatas hominum curas it dividit dispensat ac dispensat, ut praeter atque adeo contra ipsorum propositum, in summam redeant ad suam infinitam explicandam bonitatem*”.²⁵

Es la fecunda línea de pensamiento que aparece en la *Scienza nuova*, reponiéndose en sus tres versiones.

En la versión de 1725 de la *Scienza nuova* no es difícil evidenciar los elementos esenciales de un léxico de la “simplicidad del orden”, que se recoge después en las dos versiones siguientes.

Se trata del léxico que registra la plena “maduración” del diseño de una ciencia del mundo humano histórico en las formas de una “teología civil”, de una demostración de la divina providencia según la cual ésta obra en todo (excepto en relación con aspectos peculiares de la “historia sagrada”) para la preservación de las naciones a través de vías “naturales”. Por lo tanto, ahora hay que demostrar de manera convincente, constantemente, cómo esta naturalidad, simplicidad de las vías se traduce en el mundo histórico de las naciones.

La solución –ya encontrada, pero para refinar y extender completamente a una serie de fenómenos muy amplios– está en el diseño providencial por el cual la explicación de las potencias humanas y, por tanto, su conservación se lleva a cabo “naturalmente” a través del operar de las estructuras perennes “comunes” para todos los pueblos, la naturaleza humana no estática. Se trata de la forma perenne de la naturaleza dinámica de la mente humana por la cual –siguiendo los principios de la “historia ideal eterna”, según una correspondencia entre ontogénesis y filogénesis, la humanidad espontáneamente no puede “desplegarse” si no es desde la burda simplicidad de los inicios hacia las formas más altas de la consecución de lo verdadero y de lo justo; de forma perenne, a la primera entrelazada, de la “común” respuesta espontánea de los hombres a las “necesidades” o “utilidades” a las que, en sus diversas condiciones históricas, son llevados a responder.²⁶

El lugar más relevante de la primera *Scienza nuova*, en el cual Vico retorna al tema de los atributos, es el parágrafo 1 del “capítulo segundo” de la obra, que comienza con la afirmación de que “la divina providencia es la arquitecta de este mundo de las naciones”. Aquí Vico retoma, con la novedad de vigor especulativo y sistematicidad de discurso, su concepción de un principio divino que, entendiéndose como el esencial “atributo de la providencia”, aparece en su carácter de sabiduría (como “Mente eterna e infinita”) y asimismo en su carácter de bondad (como “infinita bondad”); y así opera para la conservación de los hombres, no a través de instrumentos extraordinarios, sino “usando como medio” los comunes “particulares fines” que ellos persiguen en su actuar.²⁷

En efecto, en este “capítulo” Vico en cierta medida conjuga dos ideas sobre la divinidad. La una es aquella necesaria a cada forma de “humana sociedad”, que no podría comenzar a sobrevivir sin algún vínculo con el que los hombres deben haber mantenido sus “promesas”, conducidos a la confianza en las “aseveraciones” recíprocamente dadas: vínculo que sólo a partir del “estado de las ciudades” (y en una medida siempre limitada...) se puede intentar confiar en las “leyes penales contra la falsedad”. Ahora bien, un vínculo semejante se pone en funcionamiento en su forma más espontánea y difusiva gracias a la idea de “una divinidad que vea en el fondo del corazón de los hombres”:²⁸ es decir, en una idea presente en la “sabiduría vulgar, la cual es un sentido común de cada pueblo o nación, que regula nuestra vida sociable en todas nuestras acciones humanas”.²⁹

Tal idea está aún más presente en las expresiones de la religiosidad más bárbara y supersticiosa: primeras modalidades de necesidades vastísimas de acercamiento a lo verdadero, expresiones indispensables para la espontánea producción de las formas de sociabilidad humana, pero sin embargo enormemente distantes de una madura concepción de la divinidad, de alta sabiduría especulativa, como justamente Vico intenta demostrar “a lo largo de toda la obra”.

Se trata, en este caso, de la segunda idea que se describía como: la “idea de Dios por el atributo de la providencia, esto es, una Mente infinita y eterna que” no

sólo “todo lo penetra y lo preside” sino que también:

“*por su infinita bondad, [...] dispone a un fin universal lo que los hombres o pueblos particulares a sus fines particulares dispusieron, por los que principalmente irían a su perdición. Así pues, ella, usando como medios esos mismos fines particulares, los conserva*”.³⁰

Y es este modo de obrar de la “providencia [...] ordenadora” precisamente lo que Vico declara querer mostrar “a lo largo de toda la obra”³¹ (mostrando también que las formas de “religión natural” han sido incluidas en el diseño del verdadero Dios providente...). Como una suerte de causa “formal” y “final” la “divina arquitecta” ha asignado a la causa “eficiente” (el “constructor”) del arbitrio humano un obrar que responde a un principio de absoluta regularidad, constancia. En efecto, el “albedrío humano” está “determinado por la sabiduría del género humano con las medidas de las utilidades o necesidades humanas *uniformemente comunes a todas* las naturalezas de los hombres”.³²

Sólo insinuado aquí y en otro lugar de la *Scienza nuova* de 1725, en el que aparece directamente el tema de los atributos divinos, de más difícil interpretación. Sobre ello bastará decir que Vico, argumentando su reconstrucción de la “mitología” de Minerva, atribuye a Platón una “sublime” concepción de la divinidad que parece más bien dar voz a la propia visión: por la cual el Dios de la omnipotencia “elige” efectivamente darse como “sabiduría buena”, “sabiduría” y “bondad”.³³ Una similar divinidad providente es, ante todo, una divinidad ordenadora, que da al mundo de las naciones un orden idóneo para conservarlo. Como reafirma Vico en la “Conclusión de la obra”, en “esta ciencia demuestra ser la providencia [...] la ordenadora del mundo de las naciones”.³⁴

Un orden semejante se consigue por medio del espontáneo darse del orden natural humano, así como de los órdenes civiles. En efecto, el orden natural es aquél espontáneamente regido por la *vis veri*, por una presencia de lo verdadero, de lo justo que nunca se reduce.³⁵ Pero factualmente la conservación de las naciones se confía a las “ocasiones” del natural y lento juego de las utilidades y necesidades, así como a las ocasiones del contender de las razones de las fuerzas sociales en conflicto.

Si, por un lado, resalta entonces el benéfico diseño general de una mente divina firmemente reguladora a través de vías “naturales” todas, por otro lado, la atención se vuelve hacia la complejidad, oblicuidad y también necesaria dilatación de los procesos a través de los cuales determinados fines pueden ser conseguidos. En efecto, precisamente porque las vías seguidas por la providencia son “naturales”, no “sobrenaturales”, éstas resultan lentas en alcanzar cuanto se prevé a partir de “sus eternos consejos”, como está señalado también por la semántica concesiva del “permitir”. Así, la providencia “*permitió que se regularan* las cosas de los gentiles [...], e hízolas servir a sus *eternos consejos*, que requieren *con largo giro de años* [...] se viniera al derecho romano humanísimo de Papiniano”.³⁶

La semántica del poder divino soberano que cumple los dictámenes de la sabiduría se configura sin embargo más precisamente según una articulación terminológica del *ordenar* y del *gobernar*: a partir del “ordenar”, o incluso “regular”, se permite que eso se transmita hacia formas secundarias de regulación, y, por tanto, se presenta como “regularse”, autorregularse espontáneo de las cosas; así como el divino “gobernar” se lleva a cabo a través de los “*dictámenes*” de las ocasiones de las necesidades comunes, y así sucesivamente.

El crucial replanteamiento, sobre el terreno de la historia, del papel de las “ocasiones” para la explicación de los fenómenos conducía así al pensador napolitano a la elaboración de un modelo hermenéutico general, opuesto al “intencionalista” de las distintas formas del racionalismo histórico: un modelo apto para sostener la explicación de la más amplia serie de fenómenos, instituciones, etc., nacidos de las ocasiones constituidas por las dinámicas “necesidades comunes”.

La concepción general de una divinidad sabia y buena operante por vías muy simples y facilísimas se ha traducido, pues, al léxico de la “naturaleza” de los medios. Las posibilidades numerosísimas del “naturalmente” (entendido como espontáneamente, no como casualmente), desde la primera *Scienza nuova*, se transmiten a las versiones sucesivas. Podría aportarse una documentación copiosísima, pero en esta sede conviene remitir a otras ocasiones, o a páginas más ya mencionadas.

Yendo a las ediciones sucesivas de la *Scienza nuova*, me limito a llamar la atención sobre algunos lugares esenciales para el tratamiento de los atributos divinos en la edición de 1744 de la *Scienza nuova*, con alguna referencia parcial a la de 1730. En el primero de ellos Dios se reafirma desde el principio, en la “Explicación del frontispicio”, considerado “por el atributo de la *Providencia*”.³⁷ En tal sentido, aparece claro enseguida, la *Scienza nuova* no puede proceder por una definición preliminar de los atributos de Dios, como en los discursos de la acostumbrada teología racional sistemática (cuyo modelo estaba todavía presente en el *De Uno*). Se trata, por el contrario, de partir, según un proceso del discurso en el cual el momento en cierto modo “filológico” debe preceder al de la recopilatoria demostración “filosófica”, a partir de la consideración, de la observación, de la universal difusión de la idea de Dios apuntada “por el atributo de su providencia”;³⁸ con la sustancial diferencia, sin embargo, de que –como ya sabemos por las posiciones sistemáticas de la *Scienza nuova* primera– se confirma una intervención de la divinidad providente que acaece efectivamente por vías extraordinarias con el pueblo hebreo, y que, por el contrario, sólo resulta imaginado por los pueblos gentiles.

El segundo lugar es un pasaje, esencial para nuestro argumento, que se lee en la ‘sección’ “Del método” del libro primero.³⁹

“Ya que la providencia divina, teniendo por *ministra* a su omnipotencia, *nos debe* explicar sus órdenes *por vías tan fáciles* cuanto son las costumbres *naturales* humanas; *pues al tener por consejera a la sabi-*

*duría infinita, todo cuanto dispone debe ser orden; porque al tener como fin su misma inmensa bondad, cuanto ordena debe estar dirigido a un bien siempre superior al que se hayan propuesto los hombres”.*⁴⁰

Estamos frente a una confirmación sustancial, pero también ante una evolución ulterior, de la fisionomía de los atributos como estaba configurada en el *Diritto Universale*. El elemento principal de tal evolución está –en un léxico de marcado tenor político (“consejera”, “ministra”, “ordenar”, “órdenes”)– en la soberanía asignada directamente al atributo de la providencia, porque Dios viene pensado absolutamente como Dios providente, pero debe ser demostrado como tal, según el explícito fin asignado a la ciencia nueva. Tal atributo resulta como de orden superior a los otros tres, que se presentan como trazas de una peculiar tripartición, que no está exenta de alguna “anomalía”.

De hecho, una tripartición similar sustituye definitivamente a la canónica (*nosse, posse, velle*) por una en la cual se reduce, *tace*, la voluntad, que es como absorbida en la “inmensa bondad”, y en la cual la única omnipotencia sobre la escena es “solamente” la “dirigida” a asegurar los diseños de una providencia benigna y sabia. Y, en efecto, la voluntad de este antivoluntarista Dios “del amor extrovertido” no puede ser más que comprendida totalmente en la bondad (sabia) y por tanto sustancialmente sin posibilidades residuales de un ejercicio “autónomo”. Del mismo modo, todavía implícitamente, la omnipotencia “originaria” de Dios (es decir de un Dios, *eludido* en la *Scienza nuova*) en la dimensión del industrioso Dios viquiano providente es “reducida” y “vinculada” a la afirmación de un benigno orden sapiencial.

De tal modo, en el seno de la partición de los caracteres de lo divino se puede especificar una “jerarquía lógica”, que aparece confirmada por las *funciones* asignadas a los atributos en un “lenguaje político” de la soberanía. En los términos de este lenguaje: la providencia se presenta con una suerte de primario benéfico sujeto soberano; a la sabiduría corresponde la función de la “consejera”, de hecho del diseño del “orden”, y de las formas del “orden”, de los “órdenes”; a la “omnipotencia” corresponde finalmente más bien el rol “ejecutivo” de gobierno, el de la aplicación del orden a través de las “vías fáciles”. En tal sentido parece confirmada una suerte de primacía del atributo de la bondad, y de la sabiduría en cuanto suministra el diseño de un orden marcado más que por la simplicidad por la belleza, un rasgo cuya introducción es una novedad no menos importante.

Pero todos los atributos de lo divino están llamados a cooperar en la obra común, proporcionando así cada uno argumentos de “pruebas sublimes” de la demostración viquiana. Acerca de todo esto es clarísima la admirable página que sigue al discurso sobre los atributos divinos.

“Por todo esto, en la deplorada oscuridad de los orígenes y en la innumerable variedad de las costumbres de las naciones, no se pueden

desear pruebas más sublimes, sobre un argumento divino que contiene todas las cosas humanas, que estas mismas que nos proporcionan *la naturaleza, el orden y el fin*, que es la conservación del género humano. Estas pruebas nos parecerán luminosas y distintas, si consideramos con cuanta *facilidad* nacen las cosas y en qué *ocasiones*, a menudo de lugares lejanísimos, y algunas veces totalmente contrarias a los propósitos de los hombres y, no obstante, ocurren y se instalan por sí mismas; y tales pruebas nos muestran su *omnipotencia*. Considerar y ver en ellas el *orden*, en qué tiempos y lugares propios nacen las cosas, dónde deben nacer, y cuándo otras se diferencian por nacer en sus tiempos y lugares, es en lo que consiste, según Horacio, toda la belleza del orden;⁴¹ y tales pruebas nos ponen de relieve la *sabiduría eterna*. Y, finalmente, al considerar si somos capaces de entender en qué ocasiones, lugares y tiempos podían nacer otros beneficios divinos, con los que, en tales o cuales necesidades y perdiciones de los hombres, podrían conducir mejor al bien y conservar la sociedad humana; y tales pruebas dará de ello la eterna bondad de Dios”.⁴²

Sintéticamente, en este discurso no hay ningún espacio para una residual voluntad arbitraria de Dios, como precisamente un poco después confirma la adjetivación, de su vinculante deber ser a la vez “omnipotente, sabia y benigna”. En tal escenario se revela como “privilegiada” la conexión entre sabiduría y hacer (de la cual proviene el diseño de la naturaleza de las vías), y con ella la necesaria “*naturaleza*”, “*simplicidad*”, de las vías providenciales.

Toda la *Scienza nuova*, en efecto, está empeñada en demostrar constantemente esta “*naturaleza*”, “*simplicidad*” y tales vías, de las cuales son tan desconocedores los hombres que hasta a los filósofos se les ha dado el poder de testimoniar sobre la sabiduría divina con “engaños permitidos por la divina providencia”.⁴³ Sería posible aducir una voluminosa serie de ejemplos. Bastará recordar cómo “simplicidad” y “naturaleza” se disponen finalmente como un estrecho binomio de términos, que en efecto se identifican, cuando Vico retorna sobre el discurso propuesto en las páginas examinadas “Del método”.

“Ahora aquí, como ejemplo de aquellas pruebas divinas que ya habíamos anunciado más arriba en el *Método*, reflexionemos sobre lo meditado antes respecto a la simplicidad y naturalidad con que la providencia ordenó estas cosas de los hombres [...] y luego, considérese si *entre todos los mundos humanos posibles*, tantas y tan diversas cosas habrían podido de otra guisa tener comienzos *más simples y más naturales* entre aquellos mismos hombres [...]”.⁴⁴

La providencia divina procede solamente por vías ordinarias, salvo para los hebreos, naturalmente. La “dignidad” CV de la última versión de la *Scienza nuova*

afirma lo que con icástica expresión, innovando significativamente respecto a la precedente: “porque las gentes tuvieron únicamente las ayudas ordinarias de la providencia; los hebreos tuvieron además ayudas extraordinarias del verdadero Dios”.⁴⁵

Otra significativa innovación relativa a este giro de “dignidades” es que Vico introduce en la dignidad inmediatamente precedente –la CIV– la reivindicación de que su “ciencia” interviene (además) en la demostración de los “principios” de la “cristiana religión” y de aquéllos “católicos” sobre la gracia.⁴⁶ Estamos aquí frente a otro punto crítico importante, que inviste la mirada interpretativa de una indudable curvatura mayormente apologética, probablemente debida también a razones prudenciales, de las dos últimas ‘Ciencias nuevas’ respecto a la primera; y es un punto que se conecta con el de la realmente limitada introducción, en la cual habla de los milagros en la misma historia no hebrea. No es posible afrontar aquí tan compleja temática historiográfica, pero algo se puede añadir a una reconstrucción historiográfica ya presentada sobre el tema de las “ayudas” de tipo “extraordinario” dispuestas por el Dios providente de la *Scienza nuova*.⁴⁷

En los inicios del libro V el autor, introduciendo el tema de la “segunda barbarie”, afirma querer “esclarecer” tiempos “que habían permanecido más oscuros que los de la primera barbarie”, así como también “demostrar de nuevo cómo Dios Todopoderoso ha hecho que los consejos de su providencia, con los que ha conducido las cosas humanas de todas las naciones, sirvan a los inefables decretos de su gracia”.⁴⁸ Se trata de una desacomtumbrada representación de Dios, que parece proceder por decretos con voluntad impenetrable, a la cual “siguen” los “consejos” de una sabia providencia. Pero, mirándolo bien, Vico una vez más habla de un Dios cuyos decretos son restringidos, dentro del proceder del curso histórico, a la afirmación de la verdad de la religión cristiana y a la renovada confirmación de la humanidad, y son una vez más confiados todos a los consejos de la providencia (o sea, en primer lugar a la sabiduría “consejera”). Parece claro que los milagros sobre los que habla Vico son aquellos estrechamente dirigidos a afirmar “la verdad de la religión cristiana”, pero no conciernen al curso ordinario de las cosas humanas incluso después de que la historia de los gentiles se convirtiera en gran medida en la historia de las naciones cristianas. Tan es así que en los inicios del curso Dios “permitió” que el “nacimiento del nuevo orden de la humanidad entre las naciones” sucediese “según el natural curso de las mismas cosas humanas, y que ella fuese firmemente establecida”.⁴⁹

Una vez más, y sobre un nodo delicadísimo, queda en suma reafirmada la idea de que “aunque este mundo haya sido creado particular y en el tiempo, sin embargo los órdenes que ella [la providencia] ha puesto en él son universales y eternos”,⁵⁰ y que estos órdenes se disponen de tal modo que un principio divino benéfico realice sus inmutables diseños “según el natural curso de las mismas cosas humanas”: según un “principio de simplicidad”.

La adopción por parte del pensador napolitano de un principio semejante era decisiva para la construcción de una inédita e irrevocable “demostración de la verdad

de la religión cristiana”; mientras tanto la tendencia reduccionista a un papel de modelo de aquel principio (del método analítico-resolutivo, etc.) era vigorosamente contrastada por él con una aguda, original, re-complicación de un conjunto de perspectivas teóricas (a partir del plano epistémico y gnoseológico) y campos del saber.

Presentando un Dios providente que opera constantemente a través de un régimen de segundas causas, Vico se movía en la línea de una directriz teológica de la cual podía ser reclamada la ortodoxia. Y de hecho, por otro lado, el incluso esencial “Dios de la simplicidad” no se incluyó en el espectro de las atenciones de los censores de Vico, probablemente más ciegos cuanto más vigilantes. Pero es indudable que esa representación contradecía la tradicional y corriente idea de un Dios que no abandona nunca su disposición al ejercicio de la omnipotencia; y se disponía en los límites de la ortodoxia católica en particular por la sustancial apuesta por parte del milagro de la reconstrucción de la historia no hebrea (en tanta medida cristiana..), y también por una significativa tendencia a explicar en parte también la historia hebrea según criterios racionales de “natural” desarrollo histórico.

Merece la pena aún profundizar en cómo se situaría la posición de Vico en un contexto, en un tiempo, en el cual: por un lado, se colocaba peligrosamente dentro de una tendencia a la “naturalización” del obrar del principio divino, que venía declinada ya sea en una clave “impía” totalmente “naturalista”, o en una clave cristiana ella misma no privada de insidias (tanto más en el campo católico, ulteriormente alertado por las tentativas de renovación propias del jansenismo, con la contención de la “sobreabundancia” de lo milagroso, de la liturgia, de la oración, etc.); por otro lado, acentuando la naturaleza benéfica laboriosa de Dios, en efecto sostenía un modelo teológico que podía resultar conveniente al campo católico para contrastar las ideas protestantes y las de una vertiente bastante combativa del jansenismo (por ciertos aspectos también la de Arnauld) de un Dios “oculto”, retratado en su temible omnipotencia, impenetrable incluso ante la explicación de las obras.

Vico no se había aventurado en el terreno insidiosísimo de la salvación de las almas, menos aún en el de la naturalización de la gracia, y se había guardado de apresurarse a declarar al Dios providente “impotente” para desvincularse de los diseños de su bondad y sabiduría. Y sin embargo, él también se prestaba de algún modo a la acusación de Arnauld de haber “destruido” la providencia divina, si a ésta se le ligaba la imagen de un Dios que interviene por vías extraordinarias, cuando lo reputa, en los acontecimientos de la naturaleza y sobre todo en los humanos. Por otro lado, de esta manera Vico podía reivindicar el tener éxito en la empresa tan ambiciosa de demostrar la estable garantía de un Dios bueno e industrial para un orden humano progresivamente desarrollado, o no obstante preservado al menos en sus fundamentos esenciales.

La materia tratada puede ser leída también en clave de preguntas que remiten a cuestiones historiográficas más generales que se confrontan en el debate contemporáneo.

¿Autores como Vico pueden adscribirse, aparte de al campo de la “filosofía cristiana” o más particularmente de la “filosofía católica”, bajo categorías como la de “cristianismo ilustrado”, “catolicismo ilustrado”,⁵¹ más que de ilustración radical” o “ilustración moderada”? Y, más en general, ¿la adopción del principio de simplicidad en el campo teológico, especialmente en el frente católico, en autores como Malebranche y Vico (pero ya con Descartes) puede, y cómo, ser reconducida hacia un más amplio espectro de problemas teniendo en el centro el nexo entre Iglesia y religión católica y modernidad? En la época en la cual puede ser localizado, con la debida cautela, un incipiente “cristianismo ilustrado”, y también ante todo católico, la reconfiguración de la idea de una divinidad que dispone su presencia en conformidad con un principio de visible simplicidad, puede inscribirse en la constelación de los difíciles intentos llevados a cabo en el plano cultural, en el seno del mundo católico (pero sobre todo con la oposición dura de Roma), de responder a exigencias, tendencias de la modernidad; que precisamente se pueden incluir en el término de la “simplicidad”, de la “impersonalidad”, de la “economía”, de la “visibilidad”, y también de un modelo distinto (“administrativo”) de “pastoralidad” (desde el plano teológico al eclesiástico, al político). Pero, para consideraciones y propuestas en orden a una constelación semejante de cuestiones (y otras además, como la del posible nexo entre “principio de simplicidad” y moderna “razón de Iglesia”) no puedo más que remitir a mis contribuciones citadas en los inicios de estas páginas.

[Traducción del italiano por Miguel A. Pastor Pérez]

Notas

1. En la presente contribución renuncio, por obvias razones de espacio, a presentar (salvo rarísimos casos) datos bibliográficos elementales relativos a una literatura crítica, por otra parte vastísima, e incluso momentos más sintéticos de discusión de la misma. Por lo tanto, he de reenviar a mis trabajos sobre este tema, comenzando por los mencionados en la siguiente nota.

2. Sobre esta materia, y más en general sobre el conjunto de cuestiones que se pueden resumir en áreas problemáticas tales como “Vico y la religión” y “Vico ortodoxo o heterodoxo”, expresé mis puntos de vista interpretativos en una serie de obras a las que aquí debo reenviar. Particularmente después del volumen *Tra Religione e Prudenza. La “filosofía pratica” di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2007, entre las aportaciones más recientes cito: E. NUZZO, “Between Orthodoxy and Heterodoxy in Italian Culture in the Early 1700s: Giambattista Vico and Paolo Mattia Doria”, en *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1650-1750*, ed. S. MORTIMER - J. ROBERTSON, Brill, Leiden-Boston, 2012, pp. 205-34; texto luego reelaborado en “Religione e ‘ortodossia’ in Vico. I fondamenti teologici della razionalità storica”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XLVI, 2016, pp. 11-52; “Ai limiti dell’ortodossia cristiana. ‘Principio di semplicità’ e ordine naturale e storico in Malebranche e Vico”, en *Malebranche e i suoi contemporanei. Atti del convegno (Napoli 15-16 dicembre 2015)*, ed. a cargo de R. CARBONE, *Laboratorio del ISPF*, XIV, 2017, Nápoles, pp. 1-77. En este texto, he desarrollado de manera más sistemática la tesis de la incidencia decisiva de modulaciones teológicas y filosóficas del moderno “principio de simplicidad” en la concepción viquiana de la providencia proponiendo un preliminar entrecruzamiento de la especulación de Malebranche en torno al inalterable “Dios del orden” (cuya recepción sobre la de Vico parece innegable), y por lo tanto una reconstrucción analítica de la trayectoria de la meditación del pensador napolitano en torno a los atributos de Dios, sin la cual es imposible hacer frente al problema de los caracteres de la providencia. El presente artículo retoma, resumiéndolos, los materiales de la más amplia sección sobre Vico, renunciando por completo a compendiar la parte relativa a Malebranche (por no hablar de los anuncios de una investigación sobre momentos de esta materia en relación con otros autores católicos del interés como Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro). Por otra parte, el lector que estuviese interesado puede consultar el texto amplio en su versión íntegra [en italiano]. En la perspectiva de una reflexión sobre las orientaciones recientes en las que ha sido propuesto el leer a un Vico cercano a la Ilustración, a

la “Pre-Ilustración”, cuando no incluso un “Vico ilustrado radical,” he reanudado estos temas en un ensayo destinado a publicarse, en paralelo al presente, en el *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* de 2018: “Vico nel Settecento. Vico tra gli illuminismi?”.

3. Sobre la base de la decisión anunciada de renunciar en esta contribución a presentar y debatir la vasta literatura crítica que recaería sobre toda la materia en cuestión, remito a mis aportaciones sobre lo mencionado anteriormente (especialmente sobre el “ ‘Principio di semplicità’ e ordine naturale e storico in Malebranche e Vico”), también para una comparación con una serie de voces más estrechamente relacionadas con el problema de las relaciones de Vico-Malebranche: A. Del Noce, A. Ingegno, F. Botturi, B. Billi, J. Milbank, G. Costa, M. Agrimi, G. Carillo, P. Fabiani, A. Stile, A. Sabetta, R. Carbon, etc.

4. G. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia* (en adelante citado como *De antiquissima*), editado por M. SANNA, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2005, VI, p. 108.

5. *De antiquissima*, VIII, I, p. 138, *Conclusio*, p. 144.

6. G. VICO, *Sinopsi del Diritto universale*, en Id., *Opere giuridiche*, editado por P. CRISTOFOLINI, Sansoni, Florencia, 1974, pp. 5-6.

7. *De uno*, VI, p. 45 (las cursivas son mías)

8. *Ibid.*, *De opera proloquium (Assumptiones metaphysicae)*, III, p. 37.

9. *Ibid.*, II, V, pp. 43, 45.

10. *Ibid.*, IV-V, pp. 43, 45

11. *Ibid.*, VI, p. 45. Se trata del pasaje reciente arriba citado: “*Summa autem sapientia est ordo rerum aeternus, quo Deus per simplicissimas vias cuncta regit*”, etc

12. *Ibid.*, VIII, p. 45.

13. *Ibid.*, XIII, p. 47.

14. *Notae in duos libros*, IX, 6, en *Opere giuridiche, op. cit.*, p. 741

15. *De uno*, CXIII, pp. 133, 135. “*Et uti Deus, summa libertate qua fruatur, suae aeternae rationi immutabiliter haeret, quare poetae Iovem Fato subiectum fingunt: ita civilis potestas...*”. Es evidente que Dios goza de una “*summa libertas*”, pero es precisamente por esto que decide adherirse y permanecer inmutable a su “*aeterna ratio*”, vinculándose a ella. La “*potentia*” ha producido y hace existir el mundo, pero su orden, sus perfecciones, dependen irrevocablemente de la “*aeterna ratio*”, por la sabiduría (se verá en las ‘Ciencias nuevas’ el uso sustancial de estos tres atributos).

16. *Ibid.*, IX, p. 45. “*Divinae providentiae autem viae sunt opportunitates, occasiones, casus...*”

17. *Sinopsi*, op. cit., pág. 5. La *vis veris* es inmediatamente conjeturada en *Diritto universale* como participación en lo verdadero originalmente configurado en la forma de una activa tensión histórica, productiva ciertamente, por parte del hombre.

18. *De uno*, CLVI, p. 211.

19. Es evidentemente la distancia del pensador napolitano, y ya en el *De uno*, de los intereses que regían el discurso sistemático teológico-filosófico elaborado por Malebranche sobre el orden de la naturaleza (y también subordinadamente sobre el orden histórico) y el orden de la gracia, con la clara elección contraria de Vico por un discurso sobre el orden histórico, sobre la salud del “mundo de las naciones”.

20. El imaginario de una gloria divina magnificante de honor resulta extraña a la intimidad del pensamiento viquiano, donde se produce como una afinidad entre el silencioso operar del benévolo actuar del “Dios óptimo” y el acto tácito de sus sujetos colectivos, entre los que genealógicamente aparecen no por casualidad como los primeros héroes aquellos humildes “héroes agrícolas”: *De constantia iurisprudensis* (en adelante, *De constantia*), en *Opere giuridiche, op. cit.*, II, XXXI, 2, p. 679.

21. *Ibid.*, I, V, [4], p. 367.

22. *Ibid.*, II, I, III, pp. 403, 405 (la cursiva es mía).

23. *De constantia*, IV, p. 411.

24. *Ibid.*, II, III, pp. 407, 409 (la cursiva es mía). La naturaleza de los hombres no está, pues, dada, activa, como sociable; y no lo está ni siquiera cuando se asocian. Se asocian, se convierten en “asociados”, no realmente en “sociales”, impulsados por la presión de los acontecimientos. Sin embargo, existe dentro de su naturaleza una disposición providencial a que algunos de ellos se muestren más “fuertes”, aptos para asumir esa función de mando que en última instancia tiene que tener siempre a la mente sobre el cuerpo. Sobre el tema, me permito remitir de nuevo a mis páginas: E. NUZZO, “La ‘mente contracta’”. Entre cuerpos desmedidos y facultades de lo indefinido en Vico”. *Cuadernos sobre Vico*, n. 19-20, 2006-2007, pp. 59-72.

25. *De constantia*, II, III, pp. 409, 411 (la cursiva es mía). En la galería de los pensadores más notorios y peligrosos impíos, ahora se incluye a Epicuro, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y Bayle: cfr. II, III, pág. 411.

26. De tal modo, el simple operar de las estructuras explica la aparición de lo “universal”, de lo “necesario”.

rio”, objeto tradicional de la ciencia, en la forma eterna de un determinado movimiento temporal, que aloja las complejas pero no accidentales particularidades. Así, el *siempre* de lo eterno no se resuelve en la pura identidad consigo mismo, sino que se abre a contener la complejidad y particularidad de las modalidades singulares, formas por las cuales la *naturaleza* de los fenómenos humanos debe pasar: según uno de los pronunciamientos viquianos más importantes, el formulado en una de las más célebres “dignidades” introducidas en la *Scienza nuova* de 1730: “La *naturaleza de las cosas* no es otra cosa que *su nacimiento en ciertos tiempos*, y con *ciertas guisas*, las cuales siempre que son *tales*, por tanto, *nacen tales*, y *no otras las cosas*” (G. VICO, *La scienza nuova 1730*, edición de P. CRISTOFOLINI, con la colaboración de M. SANNA, Alfredo Guida, Nápoles, 2004, p. 95; edición que, de ahora en adelante, citaré con la sigla *Sn30*).

27. *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni...* (ed. de 1725, de ahora en adelante *Sn25*), en G. VICO, *Opere*, ed. de A. BATTISTINI, Mondadori, Milán, 1990, t. II, p. 1008; utilizando la citación por párrafos, introducida por Fausto Nicolini, se trata del § 45. Utilizaré esta edición también para las citas de la última versión de la *Scienza nuova*, mencionada con la sigla *Sn44*.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, § 46, p. 1009. [Citamos la trad. esp. de J. Carner, de la ed. en FCE, México, 1978, p. 45; N.T.].

30. *Ibid.*, § 45, p. 1008 (la cursiva es mía). [Trad. esp. de J. Carner, cit., pp. 44-45; N.T.].

31. *Ibidem*.

32. *Ibid.*, §§ 46-47, p. 1009 (la cursiva es mía). [Trad. esp. de J. Carner, cit., p. 45; N.T.].

33. Véase *ibid.*, § 437, p. 1190.

34. *Ibid.*, § 474, p. 1207. [Trad. esp. de J. Carner, cit., p. 281; N.T.].

35. Puesto que “están sepultadas en nosotros algunas simientes eternas de verdad”, “y simientes eternas de la justicia”; “la fuerza de lo verdadero” en “nuestra mente”: *Ibid.*, §§ 49, 50, pp. 1010, 1011. [Trad. esp. cit., pp. 47-48; N.T.].

36. *Ibid.*, II, XLVII, § 193, p. 1076 (la cursiva es mía). [Trad. esp. de J. Carner, cit., p. 126; N.T.].

37. *Sn30*, “Explicación del frontispicio”, p. 32.

38. *Sn44*, § 9, p. 421.

39. *Ibid.*, §§ 342, 346, pp. 548-50 (*Sn30*, pp. 128-30).

40. *Ibid.*, I, IV, § 343, p. 549 (*Sn30*, p. 129); la cursiva es mía.

41. En *Sn30*, p. 130: “consiste todo lo bello, y toda la *belleza del orden*”.

42. *Sn44*, § 344, p. 550. [Para este extenso párrafo se cita la trad. esp. de Rocío de la Villa, en Tecnos, Madrid, 1995, p. 167. N.T.].

43. Véase en la *Sn30*, p. 1369: “*engaños permitidos por la Divina Providencia*”. Cfr. *Sn44*, § 362, p. 560.

44. *Sn44*, § 630, p. 729 (la cursiva es mía); ya en la *Sn30*, p. 238.

45. *Sn44*, § 313, pp. 536-7 (la cursiva es mía). La más prolija “dignidad” correspondiente del texto de 1730 –la C– no hace mención explícita a la diferencia entre ayudas ordinarias y extraordinarias, limitándose a confirmar “la diferencia” entre “*Derecho Natural de las gentes, Derecho natural de los Filósofos y Derecho natural de los Hebreos*”, y, a propósito de éstos últimos, a replantear elementos que ya habíamos encontrado en la primera versión de la obra: la creencia “en la *Providencia de una Mente Infinita* [...] que *espía en los corazones de los hombres*”; el haber recibido una ley cuya observancia convierte a los hebreos virtuosos, “por lo que son llamados por Teofrasto *Filósofos por naturaleza*”, etc.: *Sn30*, p. 118.

46. *Sn44*, § 310, p. 536.

47. Para una presentación bastante sintética del tema véase mi ensayo “Religione e ‘ortodossia’ in Vico”, cit., pp. 41-42.

48. *Sn44*, § 1046, p. 933.

49. *Sn44*, § 1047, p. 934 (la cursiva es mía). Para el tema de las consecuencias arriesgadas que derivan en el pensamiento viquiano del tratamiento (de un cierto tenor “racionalista”...) en las “Ciencias nuevas” de lo “sacro cristiano” entre el Medioevo y la Edad Moderna, con una tendencial asimilación en la edad de la “barbarie retornada” de las experiencias de la religiosidad cristiana a la pagana, con la pregunta de cuál debería y podría ser el papel de la “piedad cristiana” en los tiempos mayormente “humanos”, y así sucesivamente, remito al menos a algunas páginas del libro (comprendidas en el ensayo “La filosofía pratica di Vico tra religione e prudenza”) *Tra religione e prudenza...*, cit., pp. 215 y ss.

50. *Ibid.*, § 342, p. 549 (la cursiva es mía); *Sn30*, p. 129

51. Vico “was a profound Catholic of Enlightenment”, según el juicio, en verdad demasiado apresurado, que se lee en el reciente libro que resume las investigaciones de U.L. LEHNER, *The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*, Oxford University Press, Oxford, 2016, p. 45.

* * *