

FUENTES CRISTIANAS DEL *DE ANTIQUISSIMA ITALORUM SAPIENTIA**

Antonio Sabetta



San Agustín

Este trabajo trata de afrontar la presencia de autores y temas de la tradición cristiana como fuentes del *De antiquissima* de Vico; centrándose en los ámbitos de la metafísica platonizante, de la tradición ético-jurídica, y del humanismo barroco.

PALABRAS CLAVE: VICO, *De Antiquissima*, cristianismo, platonismo, agustinismo, Agustín de Hipona, Ficino, Campanella, Cusa, Duns Scoto, Suárez.

This work attempts to analyze the presence of authors and subjects from the Christian tradition in Vico's *De Antiquissima*. It focuses on the fields of Platonising metaphysics, the ethical-juridical tradition and baroque humanism.

KEYWORDS: Vico, *De Antiquissima*, Christianity, platonism, augustinism, Augustinus, Ficino, Campanella, Cusa, Duns Scoto, Suárez.

Introducción

El presente estudio trata de afrontar la cuestión relativa a la mayor o menor presencia de autores y temas de la tradición cristiana como fuentes del *De antiquissima* de Vico; una investigación sobre las fuentes circunscrita a una determinada obra de la producción viquiana y a un determinado ámbito.

A modo de prólogo es preciso recordar que quien se aproxime al problema de las fuentes de Vico debe antes que nada contar con aquello que D. Ph. Verene ha

* Enumero las siglas y las ediciones a las que me referiré en la citación de las obras de Vico:

-DA: G. VICO, "*De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*", en Id., *Le orazioni inaugurali, il De italorum sapientia e le polemiche*, a cargo de G. Gentile y F. Nicolini, Laterza, Bari, 1914, pp. 123-192 (en apéndice los artículos del *Giornale de letterati d'Italia* y las dos respuestas de Vico, 197-277).

-Vita: G. VICO, "*Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (1723-1728)*", en Id., *Opere*, a cargo de Andrea Battistini, Mondadori, Milán, 2001³, I, pp. 5-85.

-*De Constantia*: G. VICO, "*De constantia iurisprudentis*", en Id., *Opere giuridiche. Il diritto universale*, a cargo de Paolo Cristofolini, Sansoni, Florencia, 1974, pp. 347-729.

-La sigla BCSV refiere el *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*.

definido como el “imán de Vico”¹, esto es la extraordinaria capacidad atractiva y acumulativa del filósofo napolitano en cuya obra confluyen materiales de todo tipo, constituyendo un tejido de referencias, virtualmente inmenso, de ningún modo sencillo de desenredar y descubrir; un berenjenal que traduce la característica de “retórica filosófica” del pensamiento de Vico², una filosofía barroca que tiende más a persuadir implicando al lector que a apoyarse sobre la argumentación deductiva. Así, el pensamiento de Vico se presenta similar a una especie de “prisma” en el cual un número increíble de luces converge hasta constituir una nueva síntesis de hecho irreducible a las influencias que han concurrido; esto explica también la multiplicidad de los acercamientos a cada uno de los aspectos de tal pensamiento, no sin correr a veces el riesgo de que al análisis minucioso siga hacia la renuncia a una interpretación unitaria en clave teórica de todo el pensamiento.

He tratado de guardarme lo más posible del peligro de la “ilusión filológica”, salvaguardando siempre la originalidad irreductible de la síntesis de Vico como realmente muestra una lectura atenta de sus obras; y además, cuando los vínculos con algunas tradiciones de pensamiento teológico me han parecido fuertes, no he podido concluir con un replanteamiento unívoco o exclusivo de tales senderos: las lecturas de Vico fueron inmensas³ y es siempre difícil pensar que sólo algunos recorridos o ciertas tradiciones filosóficas han tenido un papel dentro de la elaboración de su pensamiento.

Por lo demás, el problema de las fuentes viquianas, de los “autores” en los cuales él realmente se apoya, no es ciertamente nuevo; algunas valiosas indicaciones han venido del propio Vico en su *Vita scritta da sé medesimo* (a pesar de todas las precauciones hermenéuticas que se necesita observar frente a este escrito). La preocupación por las fuentes de la gnoseología viquiana interesará tanto a Croce como, sobre todo, a los *Studi vichiani* de Gentile en los que encontramos una búsqueda principalmente de las fuentes renacentistas.

Diría entonces que, como ha resumido F. Botturi⁴, tres son los ámbitos de los que proceden las fuentes que Vico privilegia:

a) la tradición humanístico-barroca que ofrece una forma de pensamiento y un cierto planteamiento epistemológico;

b) una metafísica platonizante que abastece las categorías esenciales para la fundamentación metafísica (veritativa) de la antropología humanística. En el platonismo viquiano confluye indudablemente el neoplatonismo mediado por Ficino y por el Renacimiento, y además la figura de Agustín y su reanudación en Malebranche, aquel “Metafísico” moderno en el cual Vico ve afirmada y defendida la capacidad metafísica de la mente que permanece como horizonte fundamental dentro del cual se incluye tanto su doctrina gnoseológica como su lectura del derecho y de la historia humana. Ha sido indudablemente Gentile el primero en subrayar la conexión con la tradición neoplatónica y en esta corriente han sido colocados los estudios de

Mathieu; con acento diverso, K.O. Apel (con I. Berlin), en cambio, ha visto en Vico al heredero de una tradición filosófica y lingüística del primer humanismo, del que sería testimonio el presunto vínculo con Cusa;

c) el componente ético-jurídico, en consideración sobre todo de su lectura de la tradición romanística y de la relación tanto con el aristotelismo ético-político como con el iusnaturalismo moderno. En esta corriente, la clave a su vez en la elaboración del pensamiento de Vico, vendría de figuras como Grocio, Bacon, Malebranche y Locke.

Mi perspectiva se inserta dentro de la segunda corriente pero sólo parcialmente. En efecto, he intentado investigar si, a propósito del *De antiquissima*, es posible reconocer unas fuentes procedentes de la tradición cristiana. Tratándose de una investigación de las fuentes, mi atención se ha concentrado sobre un aspecto casi filológico; no me he detenido simplemente en las eventuales correspondencias para ver cómo antes de Vico o por los contemporáneos de Vico habían sido consideradas sus mismas cuestiones, con el fin de evidenciar extrínsecas afinidades sino, más propiamente, me he apresurado en buscar referencias a textos precisos que podrían haber constituido una fuente para Vico.

No tanto fuentes “genéricas”, sino fuentes propiamente “teológicas”. En otras palabras he tratado de verificar si pensadores cristianos y grandes teólogos han tenido un papel significativo en la constitución de algunas coordenadas del pensamiento de Vico⁵. Evidentemente no he sido el primero en ocuparme del tema de las fuentes teológicas, pero tampoco puedo por supuesto decir que he de ser añadido a una compañía numerosa; los estudios en tal sentido no abundan y además aquellos que quieren afrontar el problema de las fuentes a veces no van más allá de las simples correspondencias cuidándose de hacer referencias a textos detallados de obras y autores. Ciertamente los estudios de Ada Lamacchia son importantes, en cuanto considera el componente agustiniano, mientras que un estudio de Cesare Vasoli permanece como la única y más documentada contribución sobre la vertiente de la tradición tomista y escolástica con referencia en particular a Suárez. En cuanto a Cusa, la cuestión, bastante discutida, del cardenal como fuente he tratado de verificarla a partir de la intuición de Apel, pero yendo a “excavar” en los textos. Probablemente el autor más significativo en mi perspectiva ha sido John Milbank con su validísima monografía⁶.

1. Las fuentes del *De antiquissima*

Cualquiera que sea el juicio de mérito que se pueda dar sobre los estudios de Gentile y de Croce⁷, no hay duda de que su contribución a asentar el problema de las fuentes de la gnoseología viquiana de la obra de 1710 resulta imprescindible, así como sus trabajos representan una piedra miliar en un camino de excavación y de búsqueda que está bien lejos de haber alcanzado consideraciones definitivas. La

sensación es que hoy el tema ya no es el centro de atención de los estudiosos, si se considera que el florecimiento de estudios viquianos de los últimos años se concentra sobre todo (lo que es comprensible) sobre la obra maestra de 1744 y, además, mientras se examinan las demás obras, difícilmente se compara con el problema de las fuentes. Por lo tanto, conviene siempre tener presente la investigación completa de los dos filósofos italianos, no con la ingenuidad de quien acepta como necesariamente verdadero cuanto ellos escriben, dada su indiscutible autoridad tanto en términos generales como en referencia a Vico, ni tampoco con un prejuicial tono polémico, como a veces ha ocurrido sobre todo en la tradición católica.

De Croce asumo una premisa metodológica en relación a cuanto iré diciendo sobre las fuentes teológicas de la gnoseología viquiana del *De antiquissima*. Refiriéndose a los presuntos precedentes del criterio viquiano del *verum-factum*, el filósofo napolitano, mientras confesaba la inadecuación de las reflexiones por la laguna sobre los estudios preliminares desarrollados por Vico para la obra de 1710, añadía que sus indicaciones no se podían en cualquier caso sustraer al “riesgo de la accidentalidad”. Esta indicación permanece todavía válida. Vico, en efecto, cita poquísimo en el DA; aparte de una referencia a Agustín, un par a la Biblia y a Malebranche (citado sólo como nombre en el texto) y también a Descartes, Vico no es pródigo en citas o en indicaciones sobre autores u obras; más bien genéricamente, a veces él dice: “como es opinión común en las escuelas”, sin ulteriormente detallar más. Por lo tanto, es preciso proceder un poco conjeturalmente. Sin embargo, también es verdad que un hombre con una erudición tan enciclopédica y vasta como la de Vico, no podía desconocer o no citar directamente a determinados autores.

En segundo lugar, añadido que la búsqueda de los “precedentes”, en el preciso sentido de fuentes, no trata en absoluto de atenuar el valor del pensamiento y de la síntesis que Vico ha determinado además con la escolta de los que sobre aquel tema lo habían más o menos directamente precedido. Es, sin duda, verdad que Vico tenía delante de sí un nuevo problema: el escenario en el cual él se movía no era ya aquel de la escolástica o del nominalismo; más bien dominaba la figura de Descartes, con todo aquello que su filosofía estaba significando para la historia del pensamiento. Por este motivo, donde se encuentren analogías y continuidades con autores del pasado, éstas consideran sólo pocos aspectos porque la síntesis epistemológica de Vico es tan propia como para mostrarse irreducible a cualquier antecedente. Así su elaboración y utilización del principio de *verum factum*, que sin embargo parecería, a decir del propio Vico, ser algo obvio y común en las escuelas⁸, adopta un significado absolutamente nuevo. Nunca, tal vez, como ante el DA toma forma aquella ilusión filologista mencionada al inicio de estas páginas. Tenía razón Croce al decir que la metafísica de 1710 “se impone como algo del todo nuevo”⁹.

Cuanto hasta ahora se ha dicho se confirma en mi opinión también con la preocupación expresada por I. Berlin en el primer estudio dedicado a Vico, en su *Vico*

ed Herder: “cuando una idea dotada de genuina audacia y poder se encuentra en la historia del pensamiento, se presenta inevitablemente el problema de las fuentes”¹⁰; ante tal problema se plantean dos riesgos: la Escila de considerar que ninguna idea puede ser totalmente original (todo, de hecho, debe siempre ser referible a nociones precedentes de las cuales constituye un desarrollo o una particular síntesis que sólo el contexto en el cual se coloca hace comprensible) y la Caribdis de afirmar que sólo el resultado cuenta, para lo cual el conocimiento de las raíces o de los antecedentes es irrelevante. En el caso de Vico, según Herder, además la elección de una vía intermedia, que no anula la originalidad de la idea, sino que busca no obstante la raíz para comprenderla más adecuadamente, es de difícil aplicación, visto que “sus mayores descubrimientos parecen, a sus intérpretes, no derivar de alguna clara fuente, y a menudo han sido representados como una brillante ilustración de un auténtico acto de creación desde la nada”¹¹.

Establecida esta necesaria premisa, queda la pregunta por las fuentes cristianas del DA. La primera duda a disipar remite a su existencia. Me parece que se puede afirmar, a pesar de los recurrentes intentos de minimizar los influjos teológicos, el uso por parte de Vico de autores del pensamiento cristiano. Croce, a los católicos que lo acusaban de no haber captado el origen puramente escolástico del criterio gnoseológico de la conversión de lo verdadero con lo hecho, respondía estar falto de escolástica aunque después analizaba la cuestión con referencias explícitas a Santo Tomás y, más genéricamente, a Escoto y a Occam. Su conclusión era bastante clara: después de haber mostrado que la fórmula “no se encuentra en el tomismo”¹², añade: “más bien que de algunas tendencias del escotismo y de sentencias errantes, es probable que Vico recibiera el estímulo para el establecimiento de su criterio de los filósofos del Renacimiento, de una época, esto es, que él consideraba dorada por los estudios de la metafísica, y en la cual resplandecen (decía) ‘los Marsilio Ficino, los Pico della Mirandola, los Agustines, tanto Nifo como Steuchio, los Jacopo Mazzoni, los Alessandro Piccolomini, los Mattei Acquaviti, los Francesco Patrizi’”¹³.

En cuanto a Gentile, no hay duda de que su posición es más minuciosa, en particular en referencia al componente agustiniano, si se considera su estudio directo de Ricardo¹⁴, teólogo que tanto significará en la formación de Vico; sin embargo él tiende sobre todo a encauzar a Vico al neoplatonismo renacentista (en particular Ficino) y minimiza, por lo tanto, cualquier influjo de la teología medieval¹⁵.

Quien quizás más ha contribuido de todos a aclarar los antecedentes del *verum factum* viquiano ha sido Rodolfo Mondolfo con su estudio *Il “verum factum” prima di Vico*¹⁶. Se trata de una obra interesante pero, a mi juicio, en ciertos sentidos demasiado dependiente de Gentile; basta pensar que las referencias a Ficino, Cardano y Campanella son exactamente las mismas de Gentile. Mientras Mondolfo encuentra explícitas referencias en la antigüedad clásica (sobre todo

Filón), más que en Leonardo y Galileo, demasiado apresuradamente liquida el problema de las fuentes medievales dentro de una nota, limitándose a mencionar la posición de Croce y aquella crítica de Balmes a Vico que el mismo Croce había presentado en su ensayo sobre las fuentes. Sabemos que si el estudio de Mondolfo permanece como una piedra angular, tampoco pueden ser ignoradas las observaciones bastante críticas que M. Reale le dirigía al día siguiente de la publicación; éstas ponían en tela de juicio la continuidad con aquel neoplatonismo renacentista (sobre todo M. Ficino) que había sido en realidad afirmado primero por Gentile. Desde el punto de vista que nos interesa a nosotros, Reale, acerca de las eventuales fuentes teológicas medievales, revela la inadecuación de las referencias de Mondolfo y afirma que el medievo es más bien un “ámbito tal vez más pertinente a la reconstrucción de los ‘precedentes’ viquianos de lo que lo son otros momentos de la historia del pensamiento”¹⁷. A mi parecer, sin embargo, el estudio fundamental sobre los precedentes del principio viquiano del “*verum-factum*” es el primer capítulo de la obra de Milbank: su abanico de referencias va desde la tradición hermética a Filón, a Escoto Erigena, desde Tomás de Aquino a Cusa, desde los Renacentistas a los contrarreformistas, a Montaigne y al barón de Cherbury¹⁸.

Si Mondolfo reevaluaba considerablemente una eventual presencia de fuentes teológico-medievales del DA, más o menos en el mismo período K. Löwith sostenía la opinión contraria. El filósofo alemán, “uno de los pocos comentaristas que había tomado en serio la dimensión trinitaria de la obra de Vico”¹⁹, escribía así: el principio del *verum-factum* “en sí no es un principio nuevo, sino solamente un tópico de la escolástica, para la cual ello no implica, sin embargo, la reversibilidad de la relación de conocer y hacer, puesto que el hacer presupone el saber divino”²⁰; y más adelante se encuentra el siguiente pasaje:

“sin la premisa cristiano-teológica de que en Dios conocer y hacer se identifican, ya que el verbo divino es ya en cuanto tal creador, y que el hombre es similar a Dios, el principio viquiano de la convertibilidad de lo verdadero con lo hecho estaría carente de un fundamento metafísico, es decir onto-teológico”²¹.

Si se desliza sobre la vertiente de los estudiosos católicos, se encuentra con inevitable facilidad –sobre todo como reacción a la interpretación idealista de Croce y Gentile– la reivindicación de la ortodoxia de Vico y de su principio de *verum-factum* mediante la indicación de la continuidad con la tradición de pensamiento católico y escolástico, aunque con alguna diferencia. Basta pensar, por quedarnos con los estudiosos más “atentos”, en las diversas posiciones de Chiocchetti y de Amerio: el primero dispuesto a ver un fuerte vínculo con Agustín (por cuanto

su platonismo agustiniano en cualquier caso no se puede identificar con el agustinismo de ciertas corrientes de la Escuela) negando sin embargo cualquier influencia de la escolástica, si bien por él conocida y estudiada²²; el segundo, en su interesante *Introduzione a Vico*²³, decididamente preocupado por mostrar la profunda continuidad del pensamiento de Vico con la tradición cristiana en general y escolástica en particular²⁴.

He citado estos dos autores de la primera mitad del s. XX consciente de la advertencia y de la denuncia que, en 1974, hacía C. Vasoli acerca del límite de ciertas interpretaciones de matriz católica relativas a las posibles fuentes escolásticas de Vico, interpretaciones las más de las veces más apologéticas que históricas. Así se expresaba:

“algunos de los trabajos dedicados a estos temas tienen precisamente el tono leguleyo y curial típico de un alegato judicial o de una confusa cosecha de ‘pruebas’ acumuladas sin claridad y discernimiento. Otros estudios en cambio [...] acentúan y engrandecen ciertas semejanzas doctrinales o atribuyen un peso excesivo a algunas declaraciones del filósofo napolitano, en verdad bastante genéricas e insertas en el contexto de una reconstrucción autobiográfica no falta de voluntarias lagunas, de ambigüedades y reticencias”²⁵.

Me parece que este clima ha sido ya abandonado y las investigaciones de estudiosos católicos con rigor científico han ofrecido considerables contribuciones al problema de las fuentes; pienso en particular en A. Lamacchia que ha estudiado mucho la fuente agustiniana en Vico, o a las referencias presentes en los estudios de Botturi y Galeazzi; rigor y ausencia de prejuicios que confieren indudable valor además a un autor como Milbank.

En general, los ámbitos en los que trabajar son las corrientes agustiniana, escolástica y además un autor como Cusa sobre el cual Apel, Berlin, y a continuación Milbank, han insistido particularmente. En los apartados siguientes trataré de proceder en detalle mostrando unos textos concretos que podrían –en mi opinión– desempeñar plausiblemente el papel de fuentes. Querría, sin embargo, comenzar con la consideración de autores del período renacentista, en los cuales Gentile, y tras su estela otros estudiosos, han visto unas fuentes para la gnoseología viquiana. Me refiero a Ficino y a Campanella.

2. Marsilio Ficino y Tommaso Campanella

G. Gentile ha subrayado la relación de Vico con los pensadores del humanismo y el renacimiento italiano, sobre todo con Marsilio Ficino y Tommaso Campanella. Al primer autor él se había referido ya a propósito de las *Orazioni inaugurali*.

Respecto al DA, Gentile, aunque a veces de una manera bastante discutible²⁶, realiza una comparación y aporta referencias textuales precisas que permiten entender los dos autores como fuentes. En general desde este punto de vista las citas gentilianas quedan “insuperadas”, si se considera además que Mondolfo en su búsqueda de las raíces del *verum-factum* antes de Vico se limita a indicar, respecto a Ficino, los mismos pasajes citados por Gentile.

Me limitaré a enunciar brevemente estos pasajes. Un primer texto que para Gentile habría tenido eco en las teorías fundamentales del DA y de la propia *Scienza Nuova* se halla en *Teologia platonica*, IV, donde se funda el parangón entre el arte humano y la naturaleza, la obra del artista y la obra de la naturaleza: mientras la obra de arte es la mente del artista realizada en una materia a ella externa, la obra de la naturaleza es la mente de la naturaleza realizada en una materia a ella íntimamente unida²⁷.

Un segundo texto viene citado por Gentile respondiendo a una reseña muy crítica de sus estudios viquianos que *La civiltà cattolica* había publicado en el cuaderno del 5 de febrero de 1916. Se trata de un pasaje del libro XIII, 3²⁸ “que confirma cada vez más que el concepto viquiano de la verdad no es en el filósofo florentino una observación fortuita y sin raíces en su pensamiento”²⁹.

Pero, probablemente, el texto que tiene más afinidad con Vico es el pasaje del *Commento al Parmenide*, donde se hace explícita referencia a la diferencia entre el conocer humano y el conocer divino en cuanto el segundo es causa de las cosas y conoce porque es la causa misma de las cosas y, así, conociéndose, al mismo tiempo crea:

*“cum enim nos per cognitionem non simus authores rerum, nulla forsitan est ratio quare percipiamus eas, nisi proportio quaedam; cum vero divina scientia sit causa prima rerum, non ideo res cogitatus est Deus, quia congruat cum natura rerum, sed ideo cognoscit quoniam ipse est causa rerum. Qui, cognoscendo se ipsum principium omnium, omnia statim et cognoscit et facit”*³⁰.

Este texto, si por un lado parecería presentar una afinidad con el criterio viquiano del *verum-factum*, por el que sólo Dios conoce las cosas porque él es la causa, en realidad está bien lejos de la perspectiva de Vico. En efecto, falta aquella referencia trinitaria a la generación del Verbo tan central en el DA que impide ver una especie de obligación divina a crear en el momento en el cual Dios conoce. Vico se cuida bien de creer que, conociéndose, Dios *statim* crea, porque el *verum* se convierte *ad intra* con el generado y sólo más adelante por un acto de voluntad se produce la creación *ad extra*.

Gentile ratifica que “en la tradición platónica italiana esta ecuación entre conocer y hacer llegase a un punto final, y fuera repetida a veces como un lugar común

también por filósofos que no prestaron después a este concepto tanta atención”; es el caso de Girolamo Cardano en cuyo tratado *De arcanis aeternitatis* se encontraría “una clara formulación de la misma doctrina viquiana, aunque dejada sin desarrollo y sin relieve”³¹; así interpreta el pasaje:

“*Anima humana in corpore posita substantias rerum attingere non potest, sed in illarum superficie vagatur sensuum auxilio, scrutando mensuras, acciones, similitudines ac doctrinas. Scientia vero mentis, quae res facit, est quasi ipsa res, velut etiam in humanis scientia trigoni, quod habeat tres angulos duobus rectis aequales, eadem ferme est ipsi veritati: unde patet naturalem scientiam alterius generis esse a vera scientia in nobis*”³².

Cardano se refiere a la matemática, la única entre las ciencias humanas que toma a las cosas mismas, a diferencia de las ciencias naturales que se quedan en la superficie de las cosas.

A mi parecer, los textos de Ficino no dicen gran cosa con relación a Vico. Las afirmaciones pueden parecer similares, pero se encuentran en una diversidad de contextos que excluye una derivación directa. Si nunca Vico en el DA tenía en mente autores, no tenía la intención de referirse explícitamente a Ficino, que no obstante conocía considerablemente, ni a Cardano, con el cual la semejanza es fuerte, pero marginal es el tema en el interior de su obra. Desde este punto de vista, sería más pertinente la referencia, por ejemplo, a Coluccio Salutati acerca del cual Milbank afirma sernos una *very distinct anticipation* del *verum-factum*³³. En efecto, en la obra *De nobilitate legum et medicinae*, Salutati argumenta que la superioridad de la jurisprudencia sobre la medicina depende del hecho de que mientras la primera concierne a un mundo construido por los hombres, la segunda, ocupándose de una realidad –el universo físico–, no puede más que ser conjetural y por lo tanto debe ser entendida más como el arte del cuidado que la búsqueda (imposible) de las causas últimas.

Diría, en cambio, que es bastante más interesante una comparación con Tommaso Campanella³⁴. Gentile, a decir verdad, cita sobre todo un pasaje de las poesías sin excluir que Vico conociese también las demás obras. Ciertamente en la biblioteca de Valletta se encontraba la obra *Scelta di alcune poesie filosofiche di Settimontano Squilla cavate dai suoi libri detti La cantica con l'esposizione*, impresa en 1622. Esta colección había sido publicada por Adami que por algún tiempo dudará del interés que la *Scelta* habría podido despertar; entre otras cosas Campanella compone “la exposición” apresuradamente en 1615³⁵. Gentile cita el Madrigal 4 de la primera canción de la sección “*Il primo senno*” que reza así:

“Ma lo Senno Primerol/ che tutte cose feo,/ tutte è insieme, e fue:/ né, per saperle, in lor si muta Deo,/ s’egli era quelle già in esser vero./ Tu, inventor, l’opere tue/ sai, non impari: e Dio è primo ingegniero”³⁶.

Además Vico en el DA hablará de Dios “primer ingeniero”. Sin embargo parecen más interesantes algunos pasajes de la exposición al madrigal 4 y 5; en el primer texto encontramos escrito:

“Dio, Primo Senno, mirando nelle sue idee, fece tutti gli enti. La Natura, ch’è arte divina inserta nelle cose, è figlia del Senno; e però, mirando all’idee di quello, essa fa le cose naturali. L’arte nostra, ch’è natura estrinseca, fa le cose artificiali, mirando all’idee espresse dalla Natura sua madre, insegnata dal Senno, suo avo, che fece tante arti, cioè naturali e postnaturali”³⁷.

En el segundo texto todavía más felizmente viene escrito:

“Dio, sendo factor di tutte le cose, è in sé tutte cose eminentemente e idealmente; talché, per saperle, non gli bisogna mutarsi in esse, come facciamo noi, ché già è esse. E ’l suo sapere è atto senza passione e senza discorso. E lo rassomiglia all’inventor d’una cosa, ch’e’ non impara da altri, ma altri da lui, dopo ch’è fatta. Se ben l’ingegnere umano mira nella Natura, pure, rispetto alli uomini, è autore primo. Ma Dio è primo ingegnere avanti la Natura: però sa il tutto, l’insegna e non l’impara”³⁸.

Al lado de las poesías, ulteriores elementos interesantes se pueden extraer de la *Metafisica* y del *Theologicorum liber secundus*. En este último texto³⁹ algunos pasajes son comparables a aquellas alusiones de teología trinitaria del DA que, si bien fugaces, tienen un papel significativo en la gnoseología viquiana. Menciono brevemente este elemento de la metafísica de 1710 que A. Lamacchia juzgaba una puntualización “normativa” si no “esencial del *verum-factum* en sentido cristiano”⁴⁰.

Reconocer en Dios simplemente el lugar auténtico y originario del *verum-factum* comporta, como se habían percatado los antiguos, admitir la eternidad del mundo y la necesidad del obrar divino *ad extra*. En efecto, puesto que Dios conoce crea, hace las cosas y si no las hiciese de hecho es como si no conociese; por otro lado reconocer en él la primera verdad implica la necesidad de ser Él simultáneamente el *primus factor*, y, desde el momento en que las cosas existen, Dios no puede no haber estado obligado a crearlas conociéndolas.

Vico prosigue recordando cómo en la religión cristiana creemos que el mundo ha sido creado desde la nada en el tiempo (132), lo que quiere decir que detrás del obrar *ad extra* de Dios hay un acto de libertad y de voluntad. Por lo tanto la aporía inevitable de un Dios que no “hace”, no “obra”, se resuelve distinguiendo el *verum creatum* que se convierte en el *factum*, del *verum increatum* que se convierte en el generado (*genitum*): Dios “*dum verum cognoscit, id ab aeterno ad intra generat, in tempore ad extra facit*” (137). Este *verum* generado es llamado en las Sagradas Escrituras *Verbum*, esto es “*Dei sapientiam, quae in se omnium rerum ideas continet et idearum omnium proinde elementa*”. En el *reale verbum exactissimum*, o sea, el Hijo generado por la eternidad (ya que conocido por la eternidad), el Padre en su divina omnipotencia conoce todos los elementos que componen la totalidad de las cosas y, por lo tanto, innumerables mundos.

En la *Prima Risposta* Vico escribe que necesita considerar

“que en Dios la verdad se convierta *ad intra* con el generado, *ad extra* con el hecho; y que sólo él es la verdadera Inteligencia, porque sólo él conoce todo, y que la divina Sabiduría es el perfectísimo Verbo, porque representa todo, conteniendo dentro de sí los elementos de todas las cosas, y, conteniéndolos, dispone las maneras, o sea las formas, del infinito, y disponiéndolas, las conoce, y en esta su cognición las hace” (208).

El Verbo agota el conocimiento infinito del Padre y en Él, con un acto de libertad, el Padre crea la realidad: la razón de la creación mantiene sólo el acto libre que procede de la bondad divina, aquella bondad que “*volendo res, quas vult, facit, et tanta facilitate facit, ut eae ex seipsis existere videantur*” (188), aquella bondad que connota los pensamientos de Dios y se comunica en el acto de crear (cf. 137). Algunos años después, en la *Vita*, Vico corroborará, evocando su “reafirmarse cada vez más en los dogmas de Platón”, que “tenemos que entender el ser principio de todas las cosas en una idea eterna toda distinta del cuerpo, que en su cognición, al menos, crea todas las cosas en el tiempo y las contiene dentro de sí y ‘conteniéndolas’ las sostiene” (*Vita*, 20).

Volviendo al texto de Campanella, una referencia importante es el cap. 1, *De attributis personarum*, en el cual Campanella ilustra las relaciones entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. Después de haber recordado que siendo el Hijo igual al Padre en él hay total participación, mientras en la criatura, dada la distancia desde Dios, es sólo participación, afirma: *productio creaturarum a productione Filii pendet* (art. 1)⁴¹. En el artículo siguiente Campanella recuerda que la segunda persona de la Trinidad viene llamada justamente Hijo porque procede según la semejanza de la naturaleza, y su procesión es tanto la razón de su filiación como la causa de todas las procesiones y filiaciones *ad extra*; y añade:

“*et quidam puto quod, nisi essent processiones in Deo numquam potuissent fieri extra Deum, licet Deus esse libere illas creavit: neque enim facere aut cogitare res ulla potest, quod non est in se prius, aliquo pacto*”⁴².

El subrayado de la generación *ad intra* como condición necesaria para cualquier forma de relación *ad extra* viene ratificada poco después; el Verbo expresa no sólo la relación con el Padre, del cual procede, sino además con las criaturas para las cuales es causa del proceder, siendo el primogénito de toda criatura. Así mientras el Verbo procede naturalmente, esencialmente y eternamente, la criatura en cambio procede libremente, accidentalmente y temporalmente porque

“no podría en efecto tener lugar una procesión *ad extra*, si no sobre el modelo de aquella *ad intra*. Por la misma razón el Espíritu es la causa del amor de todas las criaturas: si en efecto Dios no exhalara amor en sí, no amaría las cosas fuera de sí ni inspiraría a las cosas la facultad de amarlo: semejantemente no les daría la facultad de pensar y de conocer, si no hubiese primero producido en sí el Verbo. Además la virtud operativa relativa a aquellas cosas que han sido producidas mediante el Verbo se expresa con el nombre de Verbo: procede de hecho de la operación intrínseca la cual es causa y ejemplar de las extrínsecas”⁴³.

Añado un último pasaje muy significativo, como prueba de cuanto hasta ahora he dicho, que se halla más adelante en el mismo artículo y que reza así:

“y yo no creo que, suprimidas las procesiones *ad intra*, Dios pueda producir *ad extra*: es más, ninguna cosa natural lo puede: si en efecto no hay fecundidad por respeto a sí, no la hay tampoco por respeto a las demás cosas, como resulta manifiesto a quien considere los atributos primeros”⁴⁴.

Es pertinente además la consideración de algunos breves pasajes de la *Metafísica*. Ya E. Garin citaba este fragmento (I, 8): “Dios sólo conoce todas las cosas por aquello que son, porque él sólo sabe sin ser pasivo respecto a las cosas, sino que las conoce porque las hace y dará a cada una la medida de su ser”⁴⁵. En el libro XI (cap. 3, art. 2) con referencia a la creación, después de haber recordado que Dios es el primer ente infinito por esencia, desde el cual tienen origen todos los entes finitos por participación desde la nada material, para explicar la idea de creación desde la nada escribe:

“la misma cosa viene demostrada por la diferencia entre aquel que hace un todo y aquél que hace una parte. Quien hace un todo lo hace desde la nada; quien hace una parte presupone el todo; por lo tanto Dios, si es agente universal, ha creado el todo desde la nada, y todas las cosas no desde un ente presupuesto como hacen las causas particulares, de las cuales no se dice propiamente que hacen sino que transforman las cosas hechas. [...] Por lo tanto es necesario admitir un agente que permanente produzca el ente y no sólo que lo transforme; y éste es Dios; pues él produce desde la nada”⁴⁶.

En el libro 13 (“del mundo archetipico o delle idee”), en el cap. 1, art. I, Campanella establece el parangón entre el actuar creativo de Dios que procede desde las ideas ejemplares que tiene en sí, y definen su esencia, y el actuar del hombre que permanece esencialmente imitativo y por lo tanto incapaz de conocer realmente la esencia (la idea) de las cosas:

“el primer artífice (*primus artifex*), que es inventor, en esto difiere de los artífices segundos que son sus imitadores: aquél posee en su mente el ejemplar inventado de su obra, éstos observan la obra del inventor (*in opificio inventoris intuentur*) como quien primero ha hecho una guitarra ha concebido la idea en la propia mente mientras los otros han recibido el ejemplo de la guitarra hecha por él; por esto hemos dicho que las ideas de todas las cosas se encuentran en la mente de Dios y son la misma esencia de Dios en cuanto imitable y comunicable por las criaturas [...] y son producidas por el intelecto divino en cuanto que éste conoce perfectísimamente la esencia”⁴⁷.

Y contestando la opinión de Escoto prosigue así: Dios por necesidad conociéndose a sí mismo “produce sólo los conceptos de las cosas cognoscibles, que son llamadas de manera extrínseca *factibilia*; pero añadiéndoles la voluntad divina, viene perfeccionado el valor del ejemplar saber en cuanto factible y así ello tiene propiamente el completo valor de idea”; por eso concluye con palabras que se hallan después en el *De sancta montriade*: el Verbo “es el mundo arquetípico con el que Dios hace y conserva los demás mundos”; ellos, sin embargo, “no estarían producidos al exterior si al interior no procediese el Verbo y no contribuyese a su existencia”⁴⁸.

Se trata sólo de algunos textos esporádicos que conciernen a aspectos de la gno-seología viquiana. En cuanto al criterio de *verum-factum*, en Campanella se encontraría una anticipación en su intento de síntesis entre certeza y verdad. Una sabiduría que conjuga verdad y certeza no puede limitarse a conocer las causas, si el cono-

cimiento queda extrínseco a lo conocido. Ocurre en cambio que quien conoce deviene (*fieri*) realmente el sentido, puesto que *cognoscere est fieri rem cognitam*⁴⁹. Sin embargo, las perplejidades y las distancias de la posición de Vico se reaniman en la consideración de la matemática⁵⁰. Si en un pasaje del libro I Campanella afirma que “los entes matemáticos en cambio son conocidos según lo que son, porque son medidas colocadas por nosotros”⁵¹, mas por lo general en su perspectiva la matemática no es ciencia de la realidad, sino instrumento del saber como la lógica, en cuanto mide y enumera las cosas de la naturaleza, de modo que se puede establecer esta proporción: como la metafísica es a la lógica así la física es a la matemática. Idea que difícilmente Vico habría podido compartir.

3. Vico y Nicolás de Cusa

Desde muchas perspectivas han sido consideradas las afinidades entre Vico y Cusa, aproximaciones que han provocado un debate bastante controvertido. Como con referencia a otros autores, la primera pregunta a formular concierne a si Vico conocía más directamente o menos las obras de Cusa. Gentile, discutiendo del conato y del punto metafísico y refiriéndose a aquel pasaje de Vico que declara la absoluta incapacidad de la mente para captar el modo en el cual el infinito ha muerto en las cosas finitas (ni aunque si Dios mismo lo enseñase)⁵², escribe: “si recuerdas la docta ignorancia, o cognición negativa de Cusa, que Vico no parece que hubiera conocido, sino en cuyas fuentes directas o indirectas habría bebido también él”⁵³. E. Garin ha subrayado que las obras de Cusa circulaban en Nápoles, como se puede constatar por su presencia entre los libros de Valletta que en sus escritos lo cita muchas veces⁵⁴. No hay que excluir que Vico, pues, conociese a Cusa, a pesar de que el nombre del cardenal no aparezca en la reconstrucción nicoliniana de la formación juvenil de nuestro autor. Además, admitiendo tan probable conocimiento, los estudiosos en buena parte excluyen una específica genealogía cusana de las ideas de la metafísica de Vico: reconocer unas analogías o unos paralelismos no significa automáticamente una dependencia genética⁵⁵.

Los autores que más han subrayado las afinidades han sido I. Berlin y K.O. Apel. El primero, en su estudio *Vico ed Herder*, ha visto en Cusa el precursor de Vico a propósito de la matemática como creación puramente humana y, como apoyo de la tesis, citaba un pasaje del *De Coniecturis* I, 13⁵⁶. De manera más extensa y articulada ha intervenido Apel⁵⁷, quien ha sostenido que es Cusa, “con mucho, el más significativo precursor de la gnoseología viquiana”⁵⁸, más aún, si el vínculo viene pensado no tanto sobre el plano de las fuentes cuanto bajo el perfil de la historia de las ideas. Para Apel la idea del lenguaje como revelación sería anunciada en la mística alemana del Logos y precisamente tal contexto de la metafísica cristiano-platónica del Logos explicaría la afinidad entre los conceptos especulativos de lengua y poesía en Vico y en Hamann y Herder. Un contexto unitario para recondu-

cir, según Apel, a las ideas especulativas de Cusa: símbolo, perspectivismo, *homo creator*, concepto de conocimiento a éste consecuente⁵⁹.

Ya en Cusa se encontrarían todos los rasgos fundamentales de la primera forma empleada por la gnoseología viquiana, incluida la convicción de que la geometría y la aritmética se mueven por el número uno, e incluso se manifiesta aquella que, según Apel, habría sido la “metafísica semipanteística” de Vico, o sea la doctrina de los puntos metafísicos de fuerza que, desarrollados en el DA, constituyen el fondo de fe de la *Scienza Nuova*, “un fondo que es casi del todo idéntico sobre el plano estructural a las “conjeturas” metafísicas del filósofo de la *docta ignorantia*, para el cual el mundo de las criaturas finitas, en cuanto *explicatio* de las “contracciones” de Dios, se relaciona con este último como la serie de los números con el uno, o bien, con otra analogía, como los conceptos rectamente formados (en particular aquellos matemáticos) se relacionan con la *mens* del hombre como con su *complicatio*”⁶⁰. Así, Apel hace referencia al *De Berillo* 6 y 32, al *De Possess* concluyendo que “se podrían multiplicar aún a placer los lugares paralelos”⁶¹. Sin embargo, él no vacila al subrayar además la diferencia entre Vico y los metafísicos de la *mathesis universalis* como Cusa, Kepler y Galileo. En efecto, cuando Vico parangona la matemática con el arte creativo divino, “no incluye la idea de una ‘representación’ de la creación divina hecha por el geómetra humano sino que se refiere al sólo hecho por el cual en el matemático, como en Dios, crear y conocer son una sola cosa”; Vico es explícito al ratificar “la diferencia entre la matemática que define nombres, y el arte creativo de Dios, que piensa en las realidades de la naturaleza”⁶².

Quien explícitamente recupera y desarrolla en varias direcciones las tesis de Apel es John Milbank que declara abiertamente estar de acuerdo “con aquellos comentadores que ven a Vico como aquel que ofrece una metafísica esencialmente similar a aquella de Cusa”⁶³ y que, por lo tanto, permite colocar a Vico dentro del ámbito de la ortodoxia cristiana en cuanto al tema de la creatividad humana (y no sólo). Milbank se refiere a Cusa extensamente también con citas y comparaciones textuales sosteniendo, que la *alternative version of modernity*⁶⁴, en la cual consiste la originalidad de Vico, es una consciente reanudación de aquella ‘originariedad’ cusana que se había perdido con el transcurrir de lo moderno. Según Milbank es en Cusa donde se hallan “los más radicales orígenes y las más obvias anticipaciones de Vico” no sólo sobre el plano del principio de *verum-factum*; de hecho, es preciso considerar que Cusa

“está próximo a ver que la esfera del conocer humano creativo es la esfera de la propia historia. Él está preparado para prefigurar la radical contingencia de nuestros procesos de pensamiento porque reconoce en la historia una simultánea manifestación de la creación divina y de la providencia”⁶⁵.

Así la superación del escepticismo y del dogmatismo se realizaría en Vico mediante el retorno a la integridad metafísica cristiana de la visión cusaniana; semejante visión significaría además el rechazo del recurso a las contrarreformísticas restricciones de la libertad finita; en efecto, para Cusa como para Vico, la *factibilitas* representa la verdadera puerta de la participación metafísica: “la creación humana poética de un mundo concreto, objetivo, cultural, es tanto la constitución de la humanidad misma como el movimiento hacia el tema divino que no es otro que la generación del Logos por parte del Padre”⁶⁶. En suma, el realismo cognoscitivo de Vico, que sostiene la doctrina del ingenio en su proceder por inducción (diversamente desde una perspectiva racionalista o empirista), derivaría de seguir la posición de la modernidad post-nominalística de Cusa, considerando los universales como modos y construcciones mentales realizados a través de una combinación de signos. Vico, pues, se aleja de una tradición voluntarista y nominalista en la dirección de un constructivismo intelectual que parte de San Agustín y alcanza a Santo Tomás, Eckhart y Cusa⁶⁷.

Traigo a colación aquellas referencias textuales que pueden parecer una fuente viquiana. El ámbito en el cual, tanto Herder como Apel, coinciden en ver a Vico estrechamente conectado a Cusa, es la concepción de la matemática. Son importantes dos pasajes del *De Berillo* en los cuales también Santinello, que sin embargo niega una relación genealógica, reconoce una cercanía innegable. En *De Berillo* 6, Cusa, citando la afirmación de Hermes Trismegisto (cfr. *Asceplius* I,6 e I,8) según la cual “el hombre es un segundo Dios”, escribe:

“Como Dios es el creador de los entes reales y de las formas naturales, así el hombre lo es de los entes racionales y de las formas artificiales, que no son otra cosa que las similitudes de su intelecto, como las criaturas de Dios son sólo las similitudes del intelecto divino. Así el hombre tiene el intelecto que es la similitud del intelecto divino cuando crea. Por lo tanto crea las similitudes de las similitudes del intelecto divino, como las figuras artificiales extrínsecas son las similitudes de la forma natural intrínseca. [El hombre] mide su intelecto mediante la potencia de sus obras y por eso mide el intelecto divino, como la verdad es medida por la imagen. Y ésta es la ciencia por enigmas. El hombre tiene además una vista agudísima, con la cual ve que el enigma es enigma de verdad por el que sabe que es verdad aquello que no es representable en ningún enigma”⁶⁸.

En el n. 32 Cusa, en polémica con la posición platónica, añade:

“Si Platón lo hubiese considerado, habría encontrado ciertamente que nuestra mente, que construye las entidades matemáticas, posee en sí las cosas que son propias de su tarea con más verdad que aquellas que le son extrañas. Por ejemplo, el hombre posee el arte mecánico y las figuras de este arte en su concepto mental, con más verdad que aquellas que son representables fuera de su mente: como la casa que es construida desde su arte tiene una figura más verdadera en la mente que en la madera. La figura que es hecha en la madera es la figura de la mente, la idea o ejemplar. [...] No parece que Platón haya visto bien cuando piensa que los entes matemáticos, abstraídos a partir de los sensibles, son más verdaderos en la mente, por lo que tendrían otro ser más verdadero más allá del intelecto. [...] Y si los Pitagóricos y los demás hubiesen pensado de este modo, habrían visto claramente *que los entes matemáticos y los números proceden de nuestra mente si están en el modo en el que los concebimos, son sustancias o principios no de las cosas sensibles, sino sólo de los entes de razón de los cuales nosotros somos los autores*”⁶⁹.

Esta afirmación relativa al carácter mental de los entes matemáticos viene retomada en el *De Possess* donde, y aquí la cosa es decididamente más interesante, se establece el parangón con el conocimiento de los entes reales, sosteniendo que sólo quien crea una realidad puede tener un conocimiento preciso; así Dios conoce perfectamente los entes reales porque los hace, mientras que el conocimiento humano de los mismos entes es insuperablemente aproximativo. El hombre puede hablar de verdadero conocimiento sólo en el caso de los entes que proceden de su razón, o sea los entes matemáticos, los únicos de los que él puede comprender el *quid* además del *quia*. A mi juicio se trata de afirmaciones verdaderamente idénticas a aquellas de Vico en referencia a la idea de la matemática como perfecta ciencia humana donde está vigente el principio de *verum-factum*, y a la imposibilidad de un conocimiento científico (en el sentido de exacto) de los entes materiales:

“Las cosas de la matemática que proceden de nuestra razón y que experimentamos en nosotros como en su principio son conocidas por nosotros de modo preciso como nuestros entes de razón, con aquella precisión racional de la cual proceden; del mismo modo los entes reales son conocidos de modo preciso con aquella precisión divina con la que vienen al ser. Los entes matemáticos no son ni el “qué”, ni el “cuál”, sino nociones tratadas por nuestra razón, sin las cuales ella no podría proceder en su obra, esto es construir, medir, etc. *Pero las obras divinas, que proceden del intelecto divino, nos quedan desconocidas en su precisión*”.

En el DA, hablando del punto metafísico, Vico negaba que Pitágoras y sus seguidores hubieran creído en una naturaleza constituida por los números; más bien ellos “tratan de explicar el mundo que estaba fuera de ellos, mediante el mundo que tenían en ellos” (154). A tal propósito se lee cómo procede Cusa, siempre en el *De possess*, inmediatamente después al texto ahora mismo citado:

“Y si tenemos algún conocimiento de ellas, lo extraemos del enigma y del espejo de la matemática a nosotros revelado, como conocemos en matemática la forma que da el ser a partir de la figura que da el ser. Como la figura del triángulo da el ser al triángulo, así la forma o especie humana da el ser al hombre. Conocemos la figura del triángulo porque es imaginable: no la forma humana, dado que no es imaginable y no está hecha de cantidad mesurada o continua. Todo aquello que no cae bajo la multiplicidad o bajo la grandeza, no puede ser concebido ni imaginado, ni se pueden formar los fantasmas y, por lo tanto, éste no puede venir comprendido de modo preciso; por lo tanto, de todo esto entendemos el “por qué es” (*quia est*) más bien que el “qué cosa es” (*quid est*)”⁷⁰.

Volviendo un instante atrás, el pasaje del *De Berillo* 6 recuerda los siguientes fragmentos del *De Coniecturis* II, 1 y 2:

“Las conjeturas deben tener origen en nuestra mente como el mundo real tiene origen en la razón divina infinita. Cuando la mente humana, noble imagen de Dios, participa según sus posibilidades de la fecundidad de la naturaleza creadora, ella extrae de sí misma, en cuanto imagen de la forma omnipotente, entes racionales a semejanza de los entes reales. La mente humana es forma conjetural del mundo, como aquella divina es [forma] real. Como la divina entidad absoluta es todo aquello que es en toda cosa que es, así la unidad de la mente humana es la entidad de sus conjeturas. Dios ha hecho toda su obra desde sí mismo, por consiguiente el principio y el fin de todo es intelectual; así la explicación racional del mundo que procede de nuestra compleja mente, tiene por causa su capacidad inventiva”⁷¹.

En el capítulo 2 encontramos un pasaje recordado, en parte, también por Garin:

“El número es un principio natural, germinante, del edificio racional. Cuantos son privados de mente, como los animales brutos, no numeran. El número no es otra cosa que razón explicada. Hemos demostrado, en efecto, que el número es el principio de aquello que es

captado con la razón, por la que, eliminado el número, está probado racionalmente que no queda nada de nada. Y que la razón explique el número y que se sirva de éste para formular conjeturas, significa sólo que la razón se sirve de sí misma y, en su más alta similitud natural de sí, imagina todas las cosas del mismo modo que Dios, mente infinita, comunica el ser a las cosas en el Verbo a él coeterno”⁷².

Sin embargo, según Garin, en el cap. 6 de *Idiota de mente*, Cusa ofrecería una visión opuesta a Vico. Al filósofo que considera las opiniones del idiota cercanas a los pitagóricos, los cuales pensaron que todas las cosas son por el número, el idiota responde:

“Pienso que los Pitagóricos, los cuales, como tú dices, filosofan de todo mediante el número, fueron personas serias y agudas, no porque crea que hayan querido hablar del número matemático y de aquello que procede de nuestra mente –resulta sin embargo por sí que éste no es el principio de ninguna cosa– sino porque han hablado simbólicamente y racionalmente del número que procede de la mente divina, de la que aquello matemático es la imagen. Como nuestra mente es a la mente eterna infinita, así el número de nuestra mente es a este número divino”⁷³.

Este fragmento testimoniaría para Garin la arbitrariedad de ciertas extrapolaciones de pasajes desde sus contextos para evidenciar improbables conexiones; más bien “se capta, más allá de ciertas asonancias verbales, la lejanía abismal entre el modo de concebir la matemática de Cusa y aquel de Vico, entre el modo de concebir las ciencias de la naturaleza de Cusa y aquel de Vico”⁷⁴. Se cimenta sobre una posición similar también Santinello para el cual la diversidad de la referencia “polémica” determina visiones poco asimilables; así Vico tendría de frente a Descartes y el empleo en la física de la matemática, mientras Cusa formula sus tesis sobre la matemática para establecer platónicamente una relación de semejanzas entre el mundo de los conocimientos construidos por el hombre y el mundo real creado por Dios. Precisamente estos contextos históricos diversos determinarían una diversidad de significantes mayor que las probables afinidades⁷⁵. La afirmación es bastante discutible e incluso rechazable. En efecto, allí donde Santinello capta sólo un aspecto de la cuestión relativa a la matemática (el horizonte de la polémica cartesiana), no se da cuenta de que la producción dentro de nosotros de los entes matemático-geométricos (uno, punto, superficie) constituye el lugar único de la imitación humana del conocimiento divino según la perspectiva del *verum-factum*. Por lo tanto, justamente como ocurre en Cusa, Vico ve la matemática ante todo como el paradigma de un conocimiento humano en su ser ciencia imitadora de lo divino.

Si, al fin, se pasa a considerar la doctrina de los puntos metafísicos, se advierte que ésta es idéntica sobre el plano estructural a ciertas conjeturas metafísicas de Cusa, como testimonian precisamente el *Idiota de mente* III, 6 y 9 o el *De coniecturis*.

Considero, sin embargo, que las referencias a Cusa son además otras. Ante todo, el cap. II de *Idiota de mente* en el que Cusa utiliza el ejemplo de la cuchara; hacer objetos que en la naturaleza no existen (cucharas, platos, cacerolas) no es lo mismo que realizar obras de pintura o de escultura. De hecho, mientras el pintor y el escultor extraen de las cosas los ejemplares de aquellas que aspiran a representar, quien da vida a objetos no existentes como tal, se pone por encima de las artes precedentes; así semejante arte “es más ejecutora que imitadora de figuras creadas, y en esto es más similar al arte infinito”⁷⁶.

Además en el cap. 1 se dice que *mens a mensurando* y que la razón (cf cap. 2) distingue, pone en concordancia y en diferencia; sin embargo, debiendo proceder desde lo sensible, ya que en las cosas no se halla la forma en su verdad, ella cae en las conjeturas y en la opinión; procediendo por vía de semejanza, como había escrito en la *Dotta ignoranza*, “el intelecto finito no puede entender de modo preciso la verdad de las cosas” (I, 3)⁷⁷; si la *mens è mensura*, “puesto que es inmediatamente evidente que no hay proporción del infinito con el finito”, entonces “la medida y lo medido, aunque iguales, quedan siempre diferentes”⁷⁸; por eso “no sabemos otra cosa de la verdad salvo que no es comprensible de manera precisa así como es”; en efecto, para nosotros “la esencia de las cosas, que es la verdad de los entes, es inalcanzable en su pureza”⁷⁹.

Volviendo al *Idiota de mente*, en el cap. III se repite que la simplicidad divina es a su vez simplificadora de todas las cosas y la mente es la imagen de esta simplicidad. Entonces, por lo tanto, “la concepción de la mente divina es la producción de las cosas. La concepción de nuestra mente es el fundamento de las cosas”. Y Cusa añade:

“Si la mente divina es entidad absoluta, su concepción es creación de los entes, y la concepción de nuestra mente es asimilación de los entes. Las cosas que convienen a la mente divina como verdad infinita, convienen a nuestra mente como a la imagen próxima de ella. Si todas las cosas están en la mente divina como en su verdad precisa y propia, todas están en nuestra mente como en la imagen, o similitud, de su verdad, es decir intencionalmente. El conocimiento se produce, en efecto, sobre la base de la similitud. Todas las cosas están en Dios, pero como ejemplares de las cosas; todas están en nuestra mente, pero como similitudes de las cosas. Como Dios es la entidad absoluta que es la complicación de todos los entes, así nuestra mente es la imagen de aquella entidad”⁸⁰.

Por último, en el capítulo VII me parece interesante la afirmación por la que entre la mente divina y nuestra mente hay una diferencia que transita entre el hacer y el ver⁸¹. Todos estos elementos que he tratado de exponer evidencian algo más que simples afinidades y dejan decantarse por una proximidad más fuerte entre Vico y Cusa, sin por esto querer reducir la gnoseología viquiana a la perspectiva del pensador del *Quattrocento*.

4. Vico y Juan Duns Escoto

Toda investigación que quiera intentar la individuación de fuentes cristianas en la obra de Vico no puede prescindir de la referencia a la figura de Juan Duns Escoto, al menos como supuesto dato de un vínculo que parece atestiguado por el propio Vico. Como nos viene referido en la *Vita*, él había escuchado las lecciones del padre G. Ricci, “escotista de secta pero zenonista en el fondo”; esta experiencia fue el presagio que empuja a Vico a “separarse más que todos los demás de la filosofía platónica, a la cual, de todas las escolásticas ninguna se avecina más que la escotista” (*Vita*, 8). Considerando estos dos datos, la enseñanza recibida y la preferencia otorgada a Escoto por su mayor cercanía con Platón, podría parecer que en el DA, obra metafísica y gnoseológica, el Doctor Sutil esté presente como una fuente.

La presuposición a mi juicio es todo lo contrario de pacífica y basta para demostrar, queriendo ir más allá de las enfáticas afirmaciones de Vico, como el más ilustre representante del escotismo en el mediodía de Italia durante el s. XVIII⁸², y sirve para comprender por qué algún intérprete ha escrito que la referencia de la *Vita* a Escoto es como una afirmación que “en realidad no cuenta nada y no tiene una influencia real dentro del texto”, y por lo tanto la referencia equivale “a poco más que un vago vínculo con el poder del conocimiento y con la adopción de temas y modelos de pensamiento platónicos”⁸³.

Muy oportunamente A. Nave ha recordado que

“hablar de un fondo escotista del pensamiento viquiano, y, más concretamente, del ‘*verum-factum*’ que constituye la idea inspiradora de base, podría parecer a primera vista un inoportuno forzamiento en las comparaciones de los dos filósofos, Escoto y Vico, expresiones típicas de instancias teoréticas diversas”;

sin embargo, si se intenta

“poner en comparación ciertas constantes teoréticas, en torno a las que gira el pensamiento viquiano, con las tesis de fondo del voluntarismo escotista, no debería ser difícil convencerse de la impresionante cercanía que las dos posiciones filosóficas, a pesar de la diversidad de

contextos de los que son correlato, terminan por traicionar bajo no pocos aspectos”⁸⁴.

Hay, en efecto, algunas problemáticas que parecen referir una continuidad con Escoto. La más evidente es el rechazo de la demostración *a priori* de la existencia de Dios. Según Escoto la deducción *a priori* de la existencia de Dios desde su esencia (algo que sin embargo no es asimilable a la idea de Dios) es posible sólo a Dios, que como primer acto cognoscitivo entiende su esencia y ve la identidad de esencia y existencia: la existencia no se deduce de la esencia porque está analíticamente incluida en la esencia. Que Dios exista es de por sí revelado sólo a Dios mismo. Diversamente ocurre en el hombre cuyo conocimiento, siendo directo al finito, está limitado y puede alcanzar a Dios sólo mediante un proceso inferencial: desde el causado a la causa.

Escoto distingue la demostración *propter quid* de la demostración *quia*. La primera es válida en el conocimiento de los primeros principios, aquellas proposiciones analíticas en que el predicado es deducido necesariamente por el sujeto (cfr. el proceder matemático y geométrico). La demostración *propter quid* es válida por lo tanto para las proposiciones por sí conocidas. Pero la existencia de Dios no es *per se notum*. La proposición por sí conocida es aquella que “*per nihil aliud extra terminos propios, qui sunt aliquid eius, habet veritatem evidentem*”⁸⁵; semejante proposición no necesita definición. Entonces la proposición que une como conocida por sí la existencia y la esencia divinas es sostenible solamente en el caso de aquel intelecto adecuado para conocer a Dios en sí mismo, como en el caso de los beatos. Pero ésta no es la situación del *homo viator*; por lo tanto la existencia de Dios no es *per se notum*. El hombre, de hecho, no tiene de Dios un concepto *simpliciter simplex* (la universalidad del ser)⁸⁶. Al rechazo del argumento ontológico en la formulación anselmiana, Escoto opondrá la posibilidad de demostrar Dios “*quia*”, induciendo la existencia de Dios de su presencia y de su reflejo en las criaturas⁸⁷.

En cuanto a la posición de Vico acerca de la impiedad de la demostración *a priori* de la existencia de Dios, es suficiente recordar que la negación de semejantes demostraciones no brota de la falta de evidencia en nosotros de la identidad entre esencia y existencia de Dios sino del principio de *verum-factum*: puesto que el conocer viquiano implica el hacer en el sentido de dar vida, hacer existir, el hombre no puede conocer las obras de la naturaleza porque ellas no dependen de él en cuanto a su existencia y con mayor razón no puede conocer a Dios porque así se volvería “Dios de Dios”. La analogía no me parece de esta manera apremiante y en cualquier caso se hace difícil determinar por qué Vico habría tenido como fuente a Escoto y no a Santo Tomás.

Más bien una cierta proximidad con el Doctor Sutil se descubre respecto a la idea de ciencia; la ciencia verdadera es solamente aquélla de lo necesario y de lo

evidente, de las proposiciones analíticas que proceden de aquellos principios que conocemos en todos los elementos (internos y externos, diría Vico), pero que conocemos porque somos nosotros quienes los construimos, como en el caso de la matemática (que además es también el único caso)⁸⁸. En cuanto al concepto de ciencia, para Escoto se trata del conocimiento de la esencia de un objeto, de sus elementos constitutivos extrínsecos. Así la ciencia divina es infinita y está conectada a la actividad creadora; por eso la teología en cuanto ciencia tiene a Dios como objeto (pero Él propiamente es también el auténtico sujeto, en cuanto que sólo Él puede conocerse intuitivamente y comprensivamente mediante su esencia), mientras el intelecto humano no puede más que partir de la idea del ser en cuanto ser, cuyo concepto viene deducido por los datos de los sentidos mediante un procedimiento abstractivo (no teniendo el intelecto un concepto directo de las sustancias inmateriales e inteligibles). Sobre el plano de la creación, Dios ante todo “produce” en sí las ideas o sea las esencias mismas de las cosas así como son conocidas en el intelecto divino. Las ideas son los posibles, las criaturas mismas en cuanto pensadas y realizables por Dios y existentes en él como ideas representantes de una realidad distinta de él y por lo tanto decible *ad extra*. Así, las *res* son en un primer momento producidas “*in esse intelligibile*”⁸⁹.

Me parece interesante el comentario de Nave:

“Lo verdadero, en esta perspectiva, lo ratificamos, no es algo que Dios, conociendo, descubre como ya existente [...] pero lo que, conociendo, funda creativamente con su intelecto por toda la eternidad, y por la cual su voluntad extrae para realizar los eventuales existentes fuera de sí. Sí que, independientemente de la creación de estos existentes, ello es ya algo en Dios, y precisamente ‘ser ideal’ o ‘posible’, por el que la misma actividad creadora ‘*ad extra*’ no debe entenderse como actividad creadora desde la nada sino desde lo posible. [...] Por lo tanto, para Escoto, antes que para Vico, permanece intacto el principio de ‘*verum-factum*’, aunque de un ‘*verum-factum*’ directamente relacionado con la actividad cognoscitiva de Dios”⁹⁰.

Todo esto recuerda, por último, el tema del voluntarismo. Vico insiste en decir que la creación *ad extra* sigue siendo un acto de la voluntad con el que Dios determina su omnipotencia. Se trata de una explicación, ratificada también en la *Vita*, que en el DA sirve sobre todo para atajar el riesgo de un Dios obligado a crear en el momento mismo en que conoce. Además desde el punto de vista de Escoto no hay ningún arbitrarismo, porque en definitiva la voluntad permanece coesencial al intelecto; si “*primo res producuntur in esse cognito, et post ostenduntur in esse volito et sic in esse existentiae*”⁹¹, el acto de conocimiento es la condición del acto de

voluntad (aunque en el sentido de causa accidental de la volición) y el intelecto, a su vez, muestra a la voluntad divina el objeto no de manera indiferente sino como algo bueno.

Me parece que éstos pueden ser algunos aspectos de la gnoseología del DA que evocan doctrinas escotistas. Es además verdad que el escenario en el que se mueven Escoto y Vico es profundamente diverso. Quizás el proceder viquiano implicaba la referencia a cuestiones propias de la filosofía escotista o escolástica en general, como he tratado de mostrar con las referencias a Santo Tomás. La idea que deduzco por las comparaciones es que además de las afinidades indicadas es difícil ver a Escoto como una verdadera fuente para Vico, por más que éste pudiese conocer su teología no sólo en virtud de sus estudios en la escuela sino por su trabajo de autodidacta que se aplicará también a semejante filosofía⁹².

5. Vico y la escolástica: la relación con Francisco Suárez

La cuestión de las posibles fuentes escolásticas del DA es bastante problemática y poco frecuentada, y allí donde ha sido estudiada no es raro que se haya movido con finalidades no siempre objetivamente científicas, en el intento de integrar la metafísica y la gnoseología del filósofo en la ortodoxia católica. Un cierto viraje desde la perspectiva de un examen riguroso y no viciado por precomprensiones se ha producido con un ensayo de Cesare Vasoli⁹³. En este texto de 1974 el autor lamentaba la ausencia en la historiografía viquiana de las posibles y probables estructuras escolásticas, sobre todo de la segunda escolástica que Vico no podía ignorar. Si bien no existen indicios que confirmen que Vico había verdaderamente leído alguna obra de Santo Tomás o de otros filósofos medievales (a excepción de San Agustín), sin embargo el dato que emerge de la *Vita* permanece incontestable. Más allá de ciertas trazas unilaterales y anacrónicas de la autobiografía, Vico hizo su primer aprendizaje filosófico en las escuelas jesuitas de Nápoles bajo la dirección de maestros de formación escolástica como los padres Ricci y Del Balzo. Aunque poco documentada (por lo que Badaloni sostenía que no se podía discutir seriamente sobre los estudios escolásticos juveniles de Vico), permanece cierta la indicación de la lectura, durante un año entero, de las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez (o de un comentario, como sugiere Nicolini), obra de la cual, sostiene Vasoli, podrían depender “el lenguaje y la ‘técnica’ metafísica tan típica de los primeros escritos filosóficos viquianos”⁹⁴.

Es, pues, preciso mirar a Suárez en el intento de buscar fuentes escolásticas. Antes de Vasoli, Elio Gianturco había intentado una investigación sobre la presencia de elementos escolásticos en el pensamiento de Vico escribiendo de una *scholastic substructure* en sus obras. Sus breves notas conciernen al DA y al *Diritto universale*⁹⁵. Gianturco sostiene que el origen de la fórmula viquiana *veri criterium est id ipsum fecisse* debe ser buscado en la disertación suareziiana de la

circuminsessio; en el teólogo español las tres *passiones entis* son unidad, verdad, bondad: *unum, verum, bonum*. El uno, la divina perfección, sería la base de la distinción viquiana (ya agustiniana) entre *intelligere* y *cogitare*. Escribe Gianturco:

“la multiplicidad de los atributos de Dios es explicada por la *processio realis ab intra*. *Verum increatum* se convierte en el *verum creatum, verbum reale*. *Verbum* es la sabiduría de Dios. *Verum* es convertible con el *factum ad extra* en el proceso temporal. Las dos conversiones, *ab intra* y *ab extra* aparecen en la distinción precisa que Vico saca entre *genitum* y *factum*”⁹⁶.

Por lo tanto la originalidad viquiana consistiría en aplicar la fórmula al ámbito de la ciencia y de la historia, pero sin anular las raíces escolásticas de su sistema. Desgraciadamente son citados sólo dos breves textos de Suárez⁹⁷, sin ni siquiera la indicación de la fuente lo que me parece indiscutiblemente insuficiente.

De la relación con la escolástica se ha ocupado también John Milbank, que en el capítulo de su texto sobre los precedentes del viquiano *homo factor* se ha referido a la q. 45 y a la q. 48 de la I parte de la *Summa Theologiae* de Sto. Tomás⁹⁸. En particular, en un pasaje de la *Prima risposta*⁹⁹ (q. 45, art. 5) el estudioso ve una afinidad con la posición tomista; Vico, en efecto, conservaría la idea de que para la creación y el conocimiento de la creación de Dios no se requiere nada por añadidura a su misma operación y conocimiento. Tomista sería además la insistencia sobre el hecho de que, como se ha visto, el ser no puede ser predicado de las criaturas: realmente sólo Dios es, mientras los entes existen, son existencia, “ser-ahí”;

“que Vico adopte este esquema tomista de la participación en el ser con el fin de confirmar de nuevo el *verum-factum* divino sin negar la creación *ex nihilo*, está claro por la *Dichiarazione* colocada en apéndice a la *Seconda risposta* donde Vico menciona el modo en el que él emplea la fórmula para refutar a quienes lo acusan de confundir a Dios con la creación”¹⁰⁰.

Está sin embargo menos claro si, como Sto. Tomás, también Vico funda la diferencia ontológica entre Dios y las criaturas sobre la distinción real entre esencia y ser, distinción negada por Suárez, para el cual la distinción es solamente nominal, y en cuya metafísica parece que sea la esencia lo que implica el ser (más que viceversa); de hecho en Suárez la diferencia ontológica está fundada sobre el hecho de que la unidad imperfecta de los seres finitos y del pensamiento humano supone la existencia de una unidad infinita como *ratio formalis entis*. Que Vico en la Declaración, definiendo la esencia, tome prestados los argumentos de Suárez es más que proba-

ble, además de que él está bien lejos de adoptar una metafísica racionalista en lugar de una metafísica del ser; por eso, concluye Milbank,

“ya en la *Dichiarazione* nosotros podemos ver que francamente Vico no conserva la posición de Suárez. Él ha sido acusado de sugerir que los seres humanos son distintos de Dios solamente respecto a la existencia, y no respecto a la esencia. Semejante peligro podría en efecto estar presente en una posición suareziana donde podría parecer que la realidad sustancial verdadera de las cosas es la divina esencia o la unidad, y la existencia finita asciende a un conjunto de apariencias ‘menos reales’. [...] Vico, sin embargo, quiere subrayar que las criaturas participan simultáneamente tanto del ser como de la esencia, siendo esta última incluida como *virtus*. No existe la idea, como en Suárez, de que la dependencia de la unidad infinita pueda ser más fundamental que la participación en el ser”¹⁰¹.

Como se puede advertir, faltan unas comparaciones textuales sobre las cuales sólo Vasoli se ha cimentado y yo seguiré sus indicaciones integrándolas (donde me ha parecido oportuno) con referencias a los textos de las *Disputationes* que pueden atestiguar la formulación suareziana de algunos pasajes del DA.

Un primer elemento procede de la idea de metafísica como ciencia que asigna a las demás ciencias sus fundamentos ya que ciencia del *ens in quantum ens reale*; en la I disputa (sec. I y II) leemos que la metafísica debe comprender no solamente

“*Deum, et alias substantias immateriales... non solum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis, et omnino per accidens*” por lo que esta ciencia es superior a todas las demás puesto que “*non solum ex hoc munere, sed estima ex alio ... colligi potest; nam confirmat aliquo modo omnium scientiarum principia*”¹⁰².

Si luego nos desplazamos a la sec. IV de la I *disputatio* (“*Quot sint hujus scientiae munera, quis finis, quaeve utilitas*”), Suárez después de haber demostrado la conveniencia de la metafísica *propter seipsam*, considera como la metafísica “*ad alias scientias perfecte acquirendas esse valde utilem*”. Después de haber recordado dos tópicos de Santo Tomás, para el cual “*metaphysicam esse ordinativam aliarum scientiarum, quia considerat rationem entis absolute*” y debe “*dirigere alias scientias*”, concluye:

“*facile probari potest, quia haec scientia considerat supremas entium rationes et universalissimas proprietates, et propriam rationem*

essentiae et esse, et omnes modos distinctionis qui sunt in rebus; at sine horum omnium distincta cognitione non potest perfecta particularium rerum cognitio haberi. Quod experimento etiam cognosci potest; omnes enim aliae scientiae saepe utuntur principiis metaphysicae, aut ea supponunt, ut in suis demonstrationibus vel ratiocinantibus progredi possint, unde saepe contingit ex ignorantia metaphysicae in aliis scientiis errari"¹⁰³.

Un segundo elemento, esta vez menos general, concierne a la afirmación de que sólo Dios conoce las cosas porque él verdaderamente es el autor y contiene todos los elementos intrínsecos y extrínsecos por los que *intelligit* (mientras el hombre *cogitat*). De la *disputatio* 30¹⁰⁴ sec. XV ("*Quid possit de divina scientia ratione naturali conosci*") Vasoli cita un pasaje del n. 30: "*Deum habet hanc scientiam creaturarum omnium, quae fiunt in tempore, ex aeternitate sua, quia necesse est ut totam illam habeat sine successione, quia non potest in se variationem amittere*"¹⁰⁵. Pero a mi parecer también los números 35-36 ("*Modus cognoscendi, quem Deus habet, universalissimum est*") son interesantes¹⁰⁶: la ciencia de Dios está marcada por el ver con un único acto (*simpliciter*) la realidad por su naturaleza compuesta, realidad que Dios, por tanto, alcanza a la perfección. Por esto, sólo a la *scientia Dei* compete el ser *scientia propter quod*, mientras el conocimiento humano será siempre *quia*¹⁰⁷.

La famosa distinción de Suárez entre conocimiento divino y conocimiento humano en términos similares a aquéllos usados por Vico, permite entrever probables relaciones entre las ontologías de los dos pensadores. Relaciones que se extienden además a otros aspectos, como aquél relativo a la ciencia divina medida de aquella humana¹⁰⁸. En la *disputatio* 8 ("*De veritate seu vero, quod est passio entis*"), sec. V, después de haber declarado que no sólo en las ciencias especulativas sino también en aquellas prácticas hay verdad, porque son también ellas verdaderas, Suárez añade (con referencia a las ciencias prácticas) algunas anotaciones con una referencia final a la *scientia Dei*:

"Habent ergo non solum veritatem, sed etiam sua principia per se nota, et conclusione evidenter vera. Item, si non de veritate completa, sed de incompleta loquamur, etiam idea artificis, si sit propria et adaequata rei efficiendae per artem, est maxime vera, tantoque magis, quanto non solum ipsa vera est, sed etiam est causa veritatis artificii. Denique in scientia, quam Deus habet de creaturis, est perfectissima veritas, quamvis sit etiam mensura creaturarum"¹⁰⁹.

Además la distinción viquiana entre formas metafísicas y formas físicas se comprendería a partir de este pasaje de la *disputatio* XV:

“Hinc ulterius collidere licet exemplaria rerum ac formarum naturalium tantum esse in intellectu divino, quod Augustinus intendit in locis supra citatos. Nam inter causas per intellectum agentes solus Deus potest esse proprie et per se causa naturalium effectuum praesetim substantiarum, et naturalium formarum, et ideo solus ipse potest habere exemplaria huiusmodi rerum. Nam intellectuales vel rationales creaturae, quamvis possint concipere intellectuales formas vere ac proprie repraesentantes naturale effectus, quia tamen virtutem non habent effectricem horum effectuum, ideo non possunt aut illas formas applicare ad opus, aut (quod in idem redit) ab eis dirigi in effectum intellectu creato non habent rationem exemplarium. Et hoc est quod dici solet communiter, exemplar esse formam practicam, quae opus dirigat, seu ad opus applicator”¹¹⁰.

En suma, las afirmaciones viquianas sobre Dios como verdadero ente, aquel que no existe pero es, mientras las otras cosas no son pero existen, esto es, son disposiciones del verdadero ente, parecerían recordar cuanto afirma Suárez en la *Disputatio* 31, 6, nn. 13-14 (*“Quae distinctio possit inter essentiam et existentiam creatam intervenire aut intelligi”*) donde se reivindica para Dios la eficiencia que hace existir la criatura¹¹¹.

Se trata de elementos que permiten entrever un cierto vínculo que, aunque no mucho, no es inferior a aquel que podría ser evidenciado en relación, por ejemplo, con figuras del Renacimiento italiano; sin embargo, la diversidad de base permanece y esto excluye que en la original síntesis viquiana confluyan instancias de aquella escuela que Vico no obstante conocía con algunas afirmaciones con las que dice explícitamente coincidir. Creo que se puede compartir cuanto sostiene M. Lollini, para quien la fuerte presencia en la metafísica del DA de elementos platónicos, reelaborados en el neoplatonismo de inspiración cristiana, atestigua “cómo la formulación metafísica del joven Vico permanece en gran parte extraña a las motivaciones de fondo que habían inspirado el viraje de Suárez”¹¹², un viraje representado, según algunos intérpretes, por el paso al concepto unívoco del *ens ut sic*¹¹³.

6. La fuente agustiniana

He dejado para el final la figura de Agustín, aunque sea cronológicamente antecedente, porque el pensador de Hipona constituye un punto de referencia esencial y una auténtica fuente del DA. Y esto no solamente porque una de las poquísimas citas del DA concierne al maestro de Hipona, sino también por la existencia, en el fondo, de temas que hacen implícitamente advertir su presencia, sobre todo –a mi juicio– a partir del *De Trinitate*. Que de las fuentes de la antigüedad tardía, Agustín

sea aquélla “entre las más presentes en el filósofo napolitano, y quizás entre las más influyentes”¹¹⁴, me parece algo verosímil, además considerando las obras sucesivas como aquéllas jurídicas o la *Scienza Nuova*.

No por casualidad todos los estudiosos han subrayado esta presencia basándose ante todo en el testimonio que Vico dará en la *Vita* donde cuenta que durante el período de Vatolla empujado a estudiar los dogmas en gracia de la razón canónica, afronta la delicada cuestión de la gracia a través de la lección del teólogo de la Sorbona Ricardo (E. Dechamps), que le hace ver con “método geométrico” la doctrina de San Agustín¹¹⁵. Esta lectura se revelará decisiva porque estimulará a Vico a la meditación del principio del derecho natural de gentes que explicase tanto los orígenes del derecho romano y de todo otro derecho civil cuanto la historia, y fuese acorde tanto con la sana doctrina de la gracia como con la filosofía moral (cfr. *Vita*, 12)¹¹⁶. Afirmaciones del todo creíbles y, como advierte significativamente Nicolini (autor en absoluto tachable de tendenciosidad sobre este punto), “está para añadir, más bien, aunque Vico no lo diga, que hasta entonces fue atento lector de las obras de San Agustín, de las que en todos sus escritos, comenzando por los primeros, se hallan reminiscencias como nunca considerables”¹¹⁷.

A. Corsano, en la monografía de 1935, conectaba la originalidad de la formulación del *verum-factum* “a formas análogas de voluntarismo teológico, más o menos cercanas a Vico: aquélla precisamente agustiniana, como se puede deducir sobre todo del *De Trinitate* y del *De Genesi*; y aquélla escotista, que a través de la corriente del nominalismo occamista y suareziano, había alcanzado a Descartes y a Locke”. A juicio de Corsano, Vico debía estar atraído por el potente realismo místico especulativo de San Agustín, como también debía impresionarle profundamente “la interpretación psicológica del dogma trinitario con el que Agustín había de este modo enérgicamente renovado y ordenado la teoría neoplatónica del alma, despejándola de todo delirio astrológico y mágico y metafísico”¹¹⁸.

El atractivo especulativo del *De Trinitate* había atraído ya a Tommaso Campanella, que en la doctrina de los atributos primeros había interpretado en sentido laico y humano los conceptos teológicos aplicados a la psicología. Será en cualquier caso en el *De uno* donde la referencia a la doctrina trinitaria encontrará una referencia mucho más amplia. Vico siente la influencia de un “franco voluntarismo creacionista” que procede del *De Genesi* y de los últimos dos libros de *Las confesiones*. Corsano reenvía a dos “famosos” textos de esta última obra; en particular 12,7:

“Pues eres tú, Señor, no sujeto a cambio continuo, sino estable en tu ser, en tu ser, en tu ser, *santo, santo, santo Señor, Dios omnipotente*, tú, que *en el principio* originado por tí, en tu Sabiduría nacida de tu sustancia, has creado algo, y desde la nada. Has creado *el cielo y la tierra*

pero no extrayéndolos desde tu sustancia, ya que en tal caso habrían sido cosa igual a tu Unigénito, por lo tanto a ti: y no era absolutamente justo que fuese igual a ti una cosa no salida de ti. Por otro lado fuera de ti no existía nada, desde lo que pudieras extraer las cosas, oh Dios, Trinidad una y Unidad trina. Por eso creaste desde la nada *el cielo y la tierra*, gran cosa la primera, pequeña la segunda”¹¹⁹.

Corsano, sin embargo, añade otros dos textos; uno del *De genesi ad litteram*:

“*Si ergo isti dixerint: quid placuit Deo facere caelum et terram? Respondendum est eis, ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: quare fecit Deus caelum et terram? Respondendum est: quia voluit*”;

el segundo del *De civitate Dei*:

“*In eo vero quod dicitur, vidit Deus, quia Deus, quia bonum est, satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, idest quia bonum est*” (XI, 24).

Y el estudioso concluye:

“en general, los muchos pasajes sobre la conversión de la verdad con la bondad tienen inspiración no tomista sino agustiniana, porque se fundan en un perfecto voluntarismo creacionista”¹²⁰.

Sobre la vertiente de las interpretaciones de orientación “católica”, el vínculo con Agustín, a diferencia de aquel con la escolástica, ha sido ampliamente subrayado, sobre todo con referencia a la relación entre *Scienza Nuova* y *De civitate Dei*. Desde este punto de vista son meritorios los estudios de Ada Lamacchia que ha reconocido y estudiado el papel de Agustín como fuente para Vico, pero que al mismo tiempo ha advertido la dificultad de reconstruir el lazo en consideración de las diversas interpretaciones agustinianas modernas a través de las cuales Vico es influido por Agustín¹²¹. Siempre según esta estudiosa, Vico coloca en una tendencia verosímilmente agustiniana el problema de la relación entre la ciencia perfecta de Dios y el libre arbitrio del hombre, del que deriva una ciencia imperfecta (parangonada a aquella de Dios)¹²²; pero sobre todo en la referencia a la idea trinitaria, a la

que se alude para apreciar la validez poético-formal del *verum-factum*, es probable que Vico encontrase en el *De Trinitate* su fuente¹²³.

Tampoco a Gentile se le había escapado el papel de San Agustín; así en el ensayo *Dal concetto della grazia a quello della provvidenza*, recordaba el pasaje de la *Vita* sobre la figura de Ricardo y comentaba que en ello

“hay una interpretación de Ricardo y una genealogía de la propia doctrina, por así decir, póstuma: dada por Vico más de treinta años después de que hubiera leído al teólogo de la Sorbona, y después de que su pensamiento (al menos sobre este punto) hubiera hecho mucho camino. No está por tanto falto de interés recordar cuánto de Vico haya en la interpretación de Ricardo, y cuánto de Ricardo en la génesis del pensamiento viquiano”¹²⁴.

En particular, Gentile analiza la obra *De haeresi janseniana*, publicada en París en 1645 y en 1654 en una segunda edición completa. Dentro del libro III, Disp. III (“*De gratia efficaci*”) cap. I, él describe un punto “donde detener la atención de Vico”¹²⁵ convirtiéndose en la fuente de la referencia del DA a la solución agustiniana al problema de la relación libertad humana-voluntad de Dios. Escribe Dechamps:

“*Insignis est in hanc sententiam planeque divinus locus ille, quo S. Augustinus Petilianum Donatistarum episcopum sic affatur: “si tibi proponam quaestionem, quomodo Pater attrahat ad filium homines, quos in libero dimisit arbitrio, fortasse eam difficile soluturus es. Quomodo enim attrahit, si dimittit ut quis quod voluerit eligat? Et tamen utrumque verum est, sed intellectu hoc penetrare pauci valent. Si ergo fieri potest, ut quos in libero arbitrio attrahat tamen ad Filium Pater, sic fieri potest, ut ea quae legum coercionibus admonentur, non auferant liberum arbitrium” [Contra Petilianum, l. 2, cap. 84]. [...] “Qua ex disputatione [contra los Donatistas] certissime conficitur quod pugnamus. Primo, quia clarissime et expressis verbis de gratia medicinali S. Augustinus affirmat, quod gratiae nullam agendi necessitatem inferentis argumentum esse Jansenius profitetur: nempe Deum per gratiam homines trahere: et tamen in libero dimittere arbitrio, ut quis quod voluerit eligat. Secundo, quia inepta esset illa comparatio, et contra S. Augustini mentem, si divina ratio sequendi necessitatem imponeret; nam ex illa Petilianus continuo colligeret, quod unum contendebat: nimirum intentata a legibus supplicio necessitatem parendi imponere, adeoque libertatem illam, quae necessitati est inimica, hominibus adimere”¹²⁶.*

Muy pertinente –en mi opinión– es además el pasaje que se encuentra poco después de esta referencia citada por Gentile:

*“Quare est illa Dei potentia, quam arbitrio nostro permittit? Nimirum divina gratia, qua nos vocat, et ad bene agendum instruit; ita tamen ut in nostra semper potestate si eam amplecti vel repudiari”*¹²⁷.

Sobre Dechamps como fuente de Vico hallamos una referencia también en la monografía de 1961 de N. Badaloni. Después de haber afirmado que todo el parágrafo del *De mente* es una discusión con Agustín y con el jansenismo (del que el filósofo napolitano habría sido un adversario habiendo tenido él simpatía por el quietismo, dada la influencia de este último sobre la teoría del pecado contenida en el parágrafo del *De mente*), añade que sobre el problema de la relación entre gracia y libre arbitrio las palabras de Vico son casi aquellas del teólogo parisino. En efecto, en la p. 55 del *De haeresi janseniana*, reproduciendo la posición jansenista, ha escrito:

*“Sed quae tandem est illa tam nova, tam inaudita libertatis et gratiae concordia? Sic eam ipse explicat: quantumvis Deus efficaciter per gratiam operetur non invitus homo facere cogitur, sed sponte ac volendo facit. Item, non aliter Augustinus libertatem arbitrii cum gratia incolumen manere probat, nisi quia non otiosi sumus, sed simul aliquid agimus: sive non homines vel esanines nihil agunt, nec gratiae quasi violenter cogenti totum negotium relinquunt, nec voluntati necessitatem iniciat, sinat eam agere sponte ac voluntarie, nec internam atque impossibilem coactionem illi inferat, quae si daretur, voluntarium omne perimeret”*¹²⁸.

Creo sin embargo que, además de las referencias textuales indicadas por estos dos autores, hay otras y que, en general, se puede plausiblemente creer a Vico que ha afirmado encontrar en Dechamps su fuente para la aproximación a la doctrina de la gracia, doctrina que, bien entendida, era la referencia más próxima a la cuestión del DA acerca de la conciliabilidad de la voluntad de Dios (y por lo tanto de su gracia) con el libre arbitrio. Ya en el *De haeresi janseniana* hay algunos apuntes que pueden resultar interesantes a la luz también de las remisiones a ciertos textos agustinianos que Vico hará sobre todo en el *Diritto universale*.

Me refiero esencialmente a la disputación II (“*De libero arbitrio*”) del libro III. Dechamps, en efecto, en este pasaje discute el celeberrimo pasaje del *De civitate Dei* V, 10 en el que Agustín polemiza con Cicerón que negaba además la existencia en Dios de una ciencia del futuro, puesto que si ella fuese poseída por Dios no

habría habido más espacio para la libertad (cfr. *De civitate Dei* V 5, 9,1-2). Dechamps se refiere a la definición que Agustín da de necesidad:

“Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere et cuncta praescire” (5, 10,1).

A modo de comentario presenta dos ejemplos explicativos, de los cuales el segundo me parece interesante:

“Alterum exemplum necessitatis non adimentis libertatem petitur ex praescientia Dei. Necesse enim est Deum cuncta praescire, nec tamen praescientia Dei ponitur sub necessitatem eripiente libertatem; quia necessitas praesciendi absoluta non est, sed tantum ex hypothesi, posito enim quod Deus velit aliquid esse futurum, necessario praescit illud esse futurum; sed sicut poterat absolute non velle illud esse futurum, ita poterat absolute non praescire esse futurum”;

y concluye:

*“necessitas illa, quae libertatem includit aut supponit, libertati nihil detrahit”*¹²⁹.

Sucesivamente (en la disp. III: *“De gratia efficaci”*) Dechamps se refiere a la epístola 107 (en realidad 217) de Agustín a Vitale, la misma que Vico citará (casualmente confundiendo él también la referencia) en una nota del *De uno*, en el pasaje en el que ha escrito (citando Rm 9,16): *“Quapropter ut in Deum credamus, et pie vivamus, non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei: non quia velle non debemus et currere; sed quia ipse in nobis et velle operatur et currere”*. Éste es su comentario: *“quapropter dicere solet, idcirco Deum non modo nobiscum agere, sed etiam quod agimus per nosmet ipsos operari, quia ipsam voluntatem nostram movet ac flectit”*; y poco después: *“nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle: non ergo operamur, sed Deus in nobis operatur et operari”*¹³⁰.

Se trata de ulteriores elementos que nos ayudan a identificar a Dechamps como una fuente de Vico, si bien –es oportuno añadir– no creo que Vico haya conocido a Agustín sólo a través de las obras del teólogo de la Sorbona. Más bien se debe considerar que Dechamps probablemente estimulará a Vico a leer a Agustín y en tal caso es difícil colocar la lectura del *De haeresi janseniana* después del DA o, inclu-

so, al abrigo del *De uno*, como han hecho algunos estudiosos juzgando las afirmaciones de la *Vita* retrotraídas respecto a la realidad de los hechos.

Vico cita explícitamente a Agustín en el DA, dentro del cap. V (dedicado a la mente y sus facultades y al tema de la libertad). Nuestro autor sostenía que “Dios piensa en mí y en Dios, pues, conozco mi propia mente”, posición que se exponía a dos inevitables objeciones: si Dios es el motor de la mente humana, ¿*unde mala?* ¿Por qué hay errores, vicios, fealdades, maldades? Y, más radicalmente: ¿cómo conciliar “la perseverancia de la voluntad divina cuyo querer es fijo e ineludible (porque tiene por objeto el bien y cuyo entender es el más simple y excelente) con la libertad de nuestro arbitrio”?

Al responder a la pregunta Vico cita Gv 6, 44 (“ninguno puede llegar a mí si no lo llama el Padre que me ha enviado”) y el comentario que Agustín desarrolla a este versículo, comentario que Vico resume así: “*non solum volentem, sed et lubentem trahit et voluptate trahit*” (174)¹³¹. Esta expresión *frappante*¹³², que no viene precisada en su fuente, es una reproducción libre del sentido de la Homilía 26, 4-7 de la obra de Agustín; es interesante percatarse (como lo había hecho ya Gentile¹³³) de que la referencia al *Tractatus in Ioannis Evangelium* vuelve también en el *De constantia iurisprudensis*, en el que Vico escribe: “y gracias a los méritos de su eterno sacrificio [del Verbo] la gracia divina atrae hacia Dios a los hombres, como enseña de modo persuasivo como nunca hasta entonces Agustín citando al poeta: ‘cada uno es atraído por el propio placer’ (Virgilio, *Ecloga 2*)”¹³⁴. En este lugar, entre otras cosas, Vico se equivoca cuando indica el pasaje preciso de referencia de la cita. Más ampliamente Agustín en la homilía 26, 4-7 escribe:

“Cuando escuchas: *Ninguno viene a mí si no es atraído por el Padre*, no piensas en ser atraído por fuerza. Además, el amor es una fuerza que atrae al alma. [...] ¿Cómo puedo creer en mi voluntad si soy atraído? Respondo: No es gran cosa estar atraídos por un impulso voluntario, cuando además el placer logra atraernos. ¿Qué significa estar atraído por el placer? *Pon tu placer en el Señor, y él satisfará los deseos de tu corazón* (Sal 36, 4). Existe también un placer del corazón, por el que éste gusta el pan celeste. Que si el poeta ha podido decir: “Cada uno está atraído por su placer” (Virg., *Ecl. 2*), no de la necesidad sino del placer, no de la contricción sino del deleite; con más razón podemos decir que se siente atraído por Cristo el hombre que encuentra su placer en la verdad, en la beatitud, en la justicia, en la vida eterna, en todo eso, en conclusión, que es Cristo. [...]

Tú muestras a la oveja una rama verde, y la atrae. Muestras unas nueces a un niño y éste es atraído: él corre hacia donde se siente atraído; es atraído por eso que ama, sin que sufra alguna contricción; es su

corazón que queda fascinado. Ahora si estas cosas, que pertenecen a los gustos y a los placeres terrenos, ejercen tanto atractivo sobre aquellos que aman en cuanto les son mostradas –puesto que verdaderamente “cada uno es atraído por su placer”–, ¿qué atractivo ejercerá Cristo revelado por el Padre? ¿Qué cosa desea el alma más ardientemente que la verdad? ¿De qué cosa deberá el hombre estar ávido, para qué deberá guardar sano el paladar interior, ejercido el gusto, si no para comer y beber la sabiduría, la justicia, la verdad, la eternidad? [...]

He aquí, cómo ejerce su atractivo el Padre: atrae con su enseñanza, sin obligar a ninguno. He aquí cómo atrae. *Serán todos amaestrados por Dios: atraer es el arte de Dios. Cualquiera que ha escuchado al Padre y ha acogido su enseñanza, viene a mí. Sí, atraer es propio de Dios*¹³⁵.

Sin embargo, desde el punto de vista de la fuente agustiniana el texto más citado –aquél más citado, relativo a la perfecta aplicación del principio de *verum-factum* en Dios, ya que en él las cosas son conocidas y por lo tanto hechas– es un pasaje del libro XV del *De Trinitate*, indicado por Löwith¹³⁶: “*universas autem creaturas suas, et spiritales et corporales, non quia sunt ideo novit; sed ideo sunt quia novit*”¹³⁷; un pasaje que recordaría el parágrafo conclusivo de las confesiones: “*nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt, tu autem quia vides ea, sunt*”¹³⁸. Se advierte que este pasaje del *De Trinitate* es aquél citado por Sto. Tomás en el *sed contra est* del art. 8 q. 14 de la primera parte de la *Summa*, artículo que tiene por tema “si la ciencia de Dios es causa de las cosas” y en el que el teólogo afirma en el *respondeo*: “*scientia Dei est causa rerum*”.

La atención, en mi opinión, debe ser desplazada precisamente sobre el *De Trinitate* y en particular sobre el conclusivo libro X. En la perspectiva de Vico, Dios genera *ad intra* el Verbo: ésta es la Sabiduría de Dios que contiene las ideas de todas las cosas y los elementos de todas las ideas además, mientras conoce lo verdadero, en el tiempo crea *ad extra*: desde el Verbo real en el que conoce en sí la totalidad de las cosas, Dios crea con un acto de voluntad de ninguna manera necesario en virtud del cual lo posible se convierte en real existente. La dinámica del *intelligere-facere* divino viene reproducida en el hombre que es creado a imagen de Dios. Además él genera el verbo a nivel mental cuando se construye aquellos elementos verbales que se constituyen como factores primeros de las ideas. En el caso del hombre el nivel “interior” no es superable a diferencia que en Dios, pero la norma divina vale también para el hombre, tanto que es siempre a partir de la palabra interior que toma vida el hacer mental de la matemática y de la geometría, las únicas ciencias plenamente ciertas en cuanto las únicas que verifican en el hombre el criterio epistemológico del *verum-factum* que vincula el conocimiento al hacer, al producir.

Sobre este aspecto se pueden vislumbrar ciertas analogías con Agustín, sobre todo respecto al tema verbo divino-verbo humano. En *De Trinitate* XV, 11, 20, Agustín describe las semejanzas y las diferencias de nuestro verbo interior con el verbo divino (puesto que el verbo humano es aquello en lo que podemos ver como en enigma el verbo de Dios); en este pasaje están contenidas cuatro afirmaciones fundamentales: a) el verbo “es anterior a todos los signos en los que viene expresado y es generado por la ciencia inmanente al alma, cuando esta misma ciencia se expresa en una palabra interior tal como es. En efecto la visión del pensamiento es en todo similar a la visión de la ciencia”; b) además “cuando eso que está en el verbo reproduce exactamente eso que está en el conocimiento implícito (*notitia*), es entonces que hay un verbo verdadero y existe la verdad como el hombre la desea; que es decir que cuanto hay en el conocimiento hay además en el verbo, que eso que no está en el conocimiento no esté tampoco en el verbo. [...] Así la semejanza de la imagen creada se aproxima, por cuanto es posible, a la semejanza de la imagen generada, aquella por la cual se afirma que Dios Hijo es similar sustancialmente en todo al Padre”; c) si el Verbo es aquél por medio del cual han sido hechas todas las cosas, entonces “el hombre no tiene nada que antes no diga en su corazón; por esto ha escrito: *el verbo es el inicio de toda obra* (Eccl 37,20). Pero además aquí, cuando el verbo es verdadero, entonces es el inicio de una obra buena. Entonces el verbo es verdadero, cuando ha generado por la ciencia del bien obrar”. d) Por fin la cuarta analogía parece bastante cercana al discurso de Vico: “nuestro verbo puede existir, sin que se traduzca en acción, pero no puede ser acción, si no la precede el verbo, como el Verbo de Dios ha podido existir sin que existiese alguna criatura, pero ninguna criatura podría existir si no por obra del Verbo por medio del cual han sido hechas todas las cosas”¹³⁹.

Por lo que respecta al pasaje citado por Löwith, éste es insertado en el §13 del libro XV dedicado a la confutación de los escépticos. Son quizás más interesantes las palabras que siguen:

*“universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit; sed ideo sunt quia novit. Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata, quam creanda: non enim eius sapientiae aliquid accessit ex eis; sed illis existentibus sicut oportebat, et quando oportebat, illa mansit ut erat”*¹⁴⁰.

Además, siempre en el mismo libro, afirmando la correspondencia del Verbo con el Padre, Agustín escribe:

“él es absolutamente eso que es el Padre, porque éste es Hijo, aquél Padre. Por esto conoce todo aquello que conoce el Padre, como el ser.

De hecho, en Dios conocer y ser son una sola cosa. Y, por lo tanto, como el conocer no viene al Padre del Hijo, así tampoco le proviene el ser”.

Además, el Padre “diciendo” él mismo ha generado el Verbo; por eso no puede nunca “hacerse creando”, porque el conocimiento es en sí mismo y lo dice-expresa generando el Verbo:

“por lo tanto es como ‘diciendo’ él mismo que el Padre ha generado el Verbo en todo igual a sí. Él en efecto no ‘habría dicho’ enteramente y perfectamente él mismo, si fuese en su Verbo algo de menos o de más de eso que hay en él. [...] Por lo tanto el Padre conoce todo en él mismo, todo en el Hijo; en él mismo como él mismo, en su Hijo como su Verbo, que procede de todo eso que es él. [...] Y todo eso que está en su ciencia, sabiduría y esencia, cada uno de ellos lo ve simultáneamente, no separadamente o aisladamente”¹⁴¹.

Este contexto nos ayuda a excluir en Vico toda idea de inmanentismo o emanantismo o de necesidad para Dios de crear.

Más aún, Agustín argumenta que el Verbo de Dios no es pensamiento. El pensamiento es precisamente del hombre, para el cual “ser no es la misma cosa que conocer” (XV, 15, 24); a su vez Vico distingue entre el *cogitare* propio del hombre y el *intelligere* propio de Dios y como tal, más allá del pensamiento en cuanto él con un acto simple entiende todas las realidades, mientras el hombre debe proceder componiendo y recomponiendo los fenómenos.

Todos estos elementos muestran suficientemente el profundo vínculo que une Vico a Agustín con referencia al DA, sin intentar en absoluto comprometer la originalidad de la reelaboración viquiana, que acepta impulsos agustinianos en una síntesis verdaderamente nueva y original.

Conclusión

Trataré en este momento conclusivo de resumir los resultados alcanzados ampliando la mirada, si fuera necesario, a otra obra que precedió a la *Scienza nuova*: el *Diritto universale*.

A mi parecer, el fondo sobre el cual Vico coloca su síntesis original e innovadora queda profundamente marcado por el *background* cristiano, entrelazado con aquella filosofía neoplatónica hacia la cual Vico sentía una particular predilección. Baste pensar en los datos fundamentales de la antropología, que son aceptados por la tradición cristiana. El hombre del que habla Vico no es buscado prescindiendo del dato bíblico, sino que más bien es justamente a la luz de aquel dato como procede

su tratamiento. Esto se advierte desde las *Orazioni inaugurali* y emerge todavía más visiblemente en las obras jurídicas. La consideración viquiana del hombre asume como inicio el *status naturae lapsae*, la finitud de las criaturas tras la caída, en los términos en los que las Escrituras la presentan.

El hombre de Vico es el hombre marcado por la experiencia del pecado, atravesado por una debilidad radical que lo deja enfermo en el intelecto, en la voluntad y en el lenguaje; pero este hombre, precisamente porque fue creado a imagen y semejanza de Dios (se compara el *posse nosse velle* infinito en Dios y finito en el hombre), no puede nunca perder la señal, el rastro de Dios; en cuanto finito, él tiende al infinito y está determinado por la tensión a la verdad, como Vico subraya ya en las *Orazioni inaugurali* en más lugares, y así, si históricamente debe contentarse con el *certum*, sin embargo este *certum* es siempre *pars veri*. El sentido de semejante tensión unitiva que sostiene históricamente la dialéctica del *exitus-reditus* de la realidad, se manifiesta en el hombre en aquel amor por el orden que traduce el rastro de su origen desde la sabiduría de Dios, a la cual él trata de corresponder amando aquella *ratio divina* —el orden— infundida en todo el universo. A pesar del pecado, la relacionalidad constitutiva del hombre hacia Dios infinito no puede nunca faltar: *homo Deum aspectu amittere omnino non potest*; Vico lo declara explícitamente en las *Orazioni inaugurali* y lo repite en el *De antiquissima* y en el *Diritto universale*: la luz de la verdad y del bien que proceden de Dios tienen una potente fuerza atractiva, tanto que, también cuando él está en el error o actúa mal, de todas maneras actúa atraído por la verdad, también si confunde lo falso con lo verdadero y el mal con el bien. La condición de criatura en su corrupción (la razón como *vis veri*) manifiesta la imprescindibilidad de la referencia ontológica a Dios como verdad y como bien. Son éstos los *seeds of truth*, como los llama Lilla, que el hombre conservará siempre en sí y que, en definitiva, constituyen la consecuencia subjetiva de la obra objetiva de la gracia que Vico declina en términos de providencia agente para la creación posterior.

Este hombre que ante Dios se descubre nada, no-ente [*ni-ente*], puesto que sólo Dios es, que se reconoce existencia, ser-ahí —esto es, “ser dado”— puesto que sólo Dios es el ser, está además entregado a su libertad. A pesar de los ecos humanísticos y renacentistas del modo de hablar de la libertad, ella queda concebida en un horizonte típicamente cristiano: la libertad como gran regalo de Dios, como señal de la altísima dignidad del hombre y como origen, al mismo tiempo, del mal.

Por lo tanto hay un horizonte cristiano innegable en el cual, además, prevalece la perspectiva agustiniana. Estudiando las obras de Vico me he podido dar cuenta de cuánto Agustín había constituido para él la fuente de la consideración cristiana del hombre creado por Dios. Seguramente al lado de Agustín es preciso añadir el agustinismo moderno que media al del Hiponate, sobre todo en la figura de Malebranche¹⁴², otra fuente viquiana. No creo errar si afirmo que el horizonte de Vico es típicamente agustiniano, sin con esto querer negar que existen diferencias

respecto a Agustín, sobre todo con referencia al gran tema de la historia. Una nueva prueba del papel de Agustín está constituida además por la devoción de Vico al Padre de la Iglesia, al que en 1735¹⁴³ dedica un bello soneto y que llama “su protector especial”¹⁴⁴. Un dato que confirma la tradición entre Vico y Agustín: obras como el *De civitate Dei* o el *De libero arbitrio*, además del tema de la gracia y de sus relaciones con la libertad, debían haberle afectado en modo particular.

El aspecto que no he visto subrayado suficientemente por los intérpretes, y que a mí en cambio me ha parecido central, concierne a la presencia del *De Trinitate* para aclarar sobre todo algunos aspectos de la gnoseología viquiana. Como Agustín relee la estructura antropológica a la luz del dinamismo relacional trinitario, así Vico relee la problemática cognoscitiva a la luz del modo divino de conocer, que viene hecho valer analógicamente en el hombre; en este sentido no sólo la aplicación del principio del *verum-factum* al conocimiento humano permanece análogo (el principio propiamente vale en Dios), sino que las notas de teología trinitaria del *De antiquissima* son fundamentales para preservar tanto a Dios del monismo y de la necesidad de crear, como al hombre de un escepticismo radical respecto al conocimiento: como la distinción entre generado y creado en Dios salvaguarda la diferencia ontológica entre Dios y el mundo excluyendo el panteísmo o la idea de que Dios se autoconoce creando, así la referencia al *verbum mentale* permite análogamente al hombre eludir el destino de la ignorancia al que estaría condenado si conocer significase, en sentido exclusivo, solamente dar vida al ente real y físico.

En este sentido, la perspectiva teorética viquiana se ilumina de inteligibilidad a la luz de una neoplatónica metafísica de la participación cristianamente entendida, que es el asunto decisivo de la estructura de Vico y que comprende cuanto se ha dicho sobre el vínculo necesario e indestructible del hombre con la *incommutabilis veritas*. El hombre es *rationalis particeps*, es participación de la Razón universal que corresponde a la Sabiduría de Dios, es decir a su Verbo, en el cual toda la realidad, existentes y posibles, está contenida. El creacionismo cristiano, releído en términos metafísicos de participación, por un lado da razón de la dignidad del hombre, que análogamente a Dios conoce y crea; por el otro establece una “epistemología de la finitud” por la que, otra vez más agustinianamente, el hombre *cogitat*, “va recogiendo” (pero no *intelligit*) porque es *particeps*, y no *compos* de la razón.

La metafísica de la participación nos muestra además la lejanía de Vico de una perspectiva aristotélica e, inevitablemente, de la filosofía y teología escolástica. Vico había estudiado y conocía la escolástica, pero sus rastros son casi inexistentes; también respecto a temas como aquel de la abstracción, que podría acercarlo a la escolástica, la distancia, como se ha visto, permanece. Esto no cancela asonancias ni contigüidades, pero no creo que Escoto o Suárez puedan constituir unas auténticas fuentes para el pensamiento de Vico, y mi búsqueda de los textos, en este aspecto, no ha sido muy fructuosa.

Sin embargo, muy interesante es la pista que conduce hasta Cusa y Campanella, sobre todo en el plano de la gnoseología. Quedan las reservas sobre las efectivas lecturas viquianas del primero pero, como he mostrado, no raramente la continuidad es casi lexical. En cuanto a Campanella, algunas indicaciones del *De sancta monotriade* ayudan a situarlo como fuente, no sólo en cuanto a su doctrina sobre los elementos primeros.

Vico, sin embargo, es tan irreductible a Agustín como a Malebranche o Cusa o Campanella; su perspectiva filosófica es original porque ha sabido componer lo dado de la tradición con las instancias de la modernidad, dando vida a una síntesis nueva cuyos frutos son recogidos principalmente en la *Scienza nuova*, con razón considerada por él mismo como la obra de su vida. Con todo, en la elaboración de este pensamiento, de esta nueva ciencia, no puede ser descuidado o minimizado el papel de la tradición cristiana y teológica, sobre todo con relación a Agustín y a su recuperación moderna.

Retomando entonces, para concluir, cuanto Milbank ha escrito al final de su monografía, no ha errado éste al considerar que leer el *verum-factum* a la luz de la teología cristiana (doctrina de la creación y Trinidad) o la *Scienza nuova* (y, añadido yo, el *Diritto universale*) a la luz del *De civitate Dei* constituye una clave para una mejor lectura de Vico. Todo esto nos autoriza a ratificar que en el hecho cristiano se halla el horizonte imprescindible para comprender el pensamiento de Vico, pensamiento que se puede declinar además como el intento de traducir en un nuevo contexto, marcado por el escepticismo –tan deletéreo para la suerte del hombre y de las naciones como tendencialmente ateo–, los contenidos fundamentales de la fe cristiana. Esto no resta en absoluto ni la originalidad de la síntesis viquiana, ni la irreductibilidad de Vico sólo al cristianismo (tal vez negando las así llamadas “fuentes impías”), sino simplemente reafirma que este pensador, auténtica articulación de la modernidad, queda en ciertas vertientes incomprensible sin el dato revelado.

[Trad. del italiano por Jéssica Sánchez Espillaque]

Notas

1. Cf PH. VERENE, *Vico. La scienza della fantasia*, a cargo de V. Mathieu, Armando, Roma 1981, 110.
2. Es oportuno precisar con Francesco Botturi que retórico no significa en absoluto “sofístico” sino que indica la “práctica de una concepción en la cual el evento del lenguaje es central para la definición de la situación humana y para la delimitación de una antropología integral” (*La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Vita e Pensiero, Milano 1991, 5).
3. Para hacerse una idea es suficiente remitir al raudal de autores y de obras a las que se refiere Nicolini al considerar los estudios de autoperfeccionamiento filosófico y teológico de Vico. Cf F. NICOLINI, *La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700). Saggio biografico*, Laterza, Bari 1932 (II ed. revisada), 95-165.
4. Cf F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., 8-9.
5. El ámbito particular y así definido de mi trabajo se inserta en un contexto más amplio en el cual estoy trabajando desde hace algunos años, sobre el significado del cristianismo (y en particular de la tradición católica) en

orden a la determinación de la identidad y del desarrollo de la modernidad filosófica; un primer resultado inicial ha sido la publicación del volumen *Teologia della modernità. Percorsi e figure*, con postfacio de X. Tilliette, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

6. De éstos y de los demás autores citados daré a lo largo de la exposición las referencias bibliográficas completas.

7. Me refiero a los *Studi vichiani* (Sansoni, Florencia 19663) de Gentile y al importante estudio de B. CROCE, “Le fonti della gnoseologia vichiana”, en ID., *Saggio sullo Hegel*. Seguido de otros ensayos de historia de la filosofía, Laterza, Bari 19484, 235-261.

8. Véase precisamente al comienzo del Cap. I del DA: “Por los latinos *verum* y *factum* son usados recíprocamente o, como se dice comúnmente en las escuelas, se convierten el uno con el otro”.

9. B. CROCE, “Le fonti della gnoseologia vichiana”, *cit.*, 250.

10. I. BERLIN, *Vico ed Herder. Due studi di storia delle idee*, Armando, Roma 1978, 151. Los dos ensayos dedicados a Vico se titulan: “Le idee filosofiche di Giambattista Vico” y “La teoria vichiana della conoscenza e le sue fonti”. [Hay ed. española: *Vico y Herder*, Cátedra, Madrid, 2000. N.T.].

11. *Ibid.*, 153.

12. B. CROCE, “Le fonti della gnoseologia vichiana”, *cit.*, 241.

13. *Ibid.*, 244-245.

14. Cfr. “Dal concetto della grazia a quello della provvidenza”, en *Studi vichiani*, *cit.*, 143-161.

15. Cfr. también la carta a Croce en la que sobre la relación de Vico con la filosofía medieval escribió: “No me detendría en revelar que en el tomismo el entender es la condición del hacer, mientras que en Vico se verificaría lo contrario. Porque si la diferencia estuviese en eso no se vería de ninguna manera la comparación con el escolasticismo, donde la voluntad precede al intelecto. Y Vico se volvería escolasta: cuando no es ni tomista ni escolasta” (texto en S. GIANNANTONI, “Due lettere inedite di Giovanni Gentile a Benedetto Croce sulla filosofia di Vico”, en BCSV, 5 [1975] 76-77).

16. Guida, Nápoles, 1969. Sobre este texto cfr. M. ISNARDI PARENTE, “Il Vico e il pre-Vico di Rodolfo Mondolfo”, *cit.*, 67-80. Con gran agudeza, la tesis de Mondolfo viene discutida y criticada por G. SEVERINO, *Principi e modificazioni della mente in Vico*, Il Melangolo, Génova 1981.

17. M. REALE, “Il ‘*verum-factum*’ prima di Vico nell’interpretazione di Rodolfo Mondolfo”, *La Critica* 9 (1971), 1, 64 (la intervención entera: pp. 61-96). Cfr. además la réplica de R. MONDOLFO, “Il ‘*verum-factum*’ prima di Vico. Risposta a una critica”, en *ibid.*, 392-397.

18. Cfr. J. MILBANK, “Homo creator before Vico”, en ID., *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico 1688-1744*, Part I: The early metaphysics, The Edwin Mellen Press, Lewiston (NY)-Queenstone-Lampeter 1991, 9-76.

19. *Ibid.*, 131. Sin embargo Milbank añade inmediatamente después: “desafortunadamente su consideración está viciada por la tesis equivocada según la cual el conocimiento de Dios es solamente el conocimiento de quien actúa *ad extra*; mientras el *verum* conserva su prioridad dentro de Dios” (*ivi*).

20. K. LÖWITH, “‘*Verum et factum convertuntur*’: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari”, en AA.VV., *Omaggio a Vico*, Morano, Nápoles, 1968, 73-112; *cit.*, 78.

21. *Ibid.*, 80. En el reconocimiento de esta premisa teológica estaría, según M. Reale, el mejor valor del estudio de Löwith, si bien la conciliación que éste realiza con el pensamiento teológico, “es obtenida además a costa de una simplificación brillantemente exangüe”; “dos brevísimos y archiconocidos pasajes de Agustín y Santo Tomás no bastan ni para fundar el tópico ni para establecer una correlación histórica que dé cuenta de la continuidad en la diversidad” (“Il ‘*verum-factum*’ prima di Vico nell’interpretazione di Rodolfo Mondolfo”, *cit.*, 96). Además I. Berlin también reconociendo la diversidad de la aplicación del principio respecto al precedente medieval y cristiano, coincidía con Löwith cuya tesis le parecía convincente (cfr. *Vico ed Herder*, *cit.*, 154 y 125 n.2). Berlin rechazaba así la posición de N. Badaloni que veía en Caramuel y en los Investiganti la fuente de las teorías fundamentales de la gnoseología viquiana (cfr. *ibid.*, 157 y 160). En cualquier caso no debe ser subestimada la importancia de la *Introduzione a Vico* de 1961 (Feltrinelli, Milán) de Badaloni que permanece fundamental en la reconstrucción del ambiente napolitano en el cual vive Vico y que frecuentaré asiduamente.

22. Cfr. E. CHIOCCETTI, “Il pensiero del Vico di fronte alle correnti filosofiche”, en *Rivista di filosofia neoscolastica* 25 (1933) 505-506.

23. Cfr. F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, SEI, Turín, 1947, un texto que, como ha escrito M. Lilla, representa “una de las más serias y menos apreciadas investigaciones de la entera filosofía de Vico” (M. LILLA, *G.B. Vico. The Making of an Anti-modern*, Harvard University Press, Cambridge [MA]-Londres 1993, 240).

24. Valga la crítica de Del Noce, que a pesar de que consideraba la monografía de Amerio un punto de refe-

rencia indispensable en el escritorio de quien se ocupa de estudios viquianos; a su parecer el grave defecto de esta línea católica podríamos llamarlo “el prejuicio escolástico-medievalístico. Al *dogmatismo de la modernidad* [...] la filosofía de la historia católica tradicional había opuesto la simple vuelta de esta mentalidad: defender por lo tanto la *excepción* de Vico coincidía con el afirmar su *formación escolástica*” (A. DEL NOCE, “La riscoperta di Vico e il superamento di Machiavelli”, en ID., *Da Cartesio a Rosmini*. Escritos varios, además inéditos, de filosofía e historia de la filosofía, a cargo de Francesco Mercadante y Bernardino Casadei, Giuffrè, Milán 1992, 510).

25. C. VASOLI, “Vico, Tommaso d’Aquino e il tomismo”, en BCSV, 4 (1974), 5-6.

26. Cfr. por ejemplo la afirmación según la cual “el platonismo por él [Vico] abrazado es el monismo emanatista de Plotino, así estrechamente afín a aquél de *De la causa de Bruno*”, o, más adelante: “las raíces de las dos filosofías, bruniana y viquiana, se tocan y se estrechan” (cfr. “La prima fase della filosofia vichiana”, *cit.*, 29 y 34).

27. El título del libro es: “*Tres sunt animalium rationalium gradus, in primo est anima mundi, in secundo animae sphaerarum, in tertio animae animalium quae sphaeri singulis continentur*”. Cfr. M. FICINO, *Theologia platonica*, en *Opera omnia*, I, Bottega d’Erasmio, Turín, 1959, 123.

28. *Opera omnia*, I, *cit.*, 297, libro XIII (“*quantum anima corporis dominetur, a multis ostenditur signis, ac primum ab effectibus phantasiae*”), art. 3 (“*tertium signum, ab artium et gubernationis industria*”)

29. “La prima fase delle filosofia vichiana”, *cit.*, 139.

30. M. FICINO, *Opera omnia*, II, *cit.*, 1149, pasaje citado por Gentile en p. 31. Él continúa la cita (relativa a las pp. 1149-1150) en p. 140, en la respuesta al recensor de *La civiltà cattolica*.

31. “La prima fase della filosofia vichiana”, *cit.*, 31.

32. *Tractatus de arcanis aeternitatis*, cap. IV citado en F. FIORENTINO, *Bernardino Telesio ossia studi storici su l’idea della natura nel risorgimento italiano*, I, Le Monnier, Florencia 1972, 212, autor al cual, notaba Croce, “no escapa la afinidad con el criterio viquiano” (“Le fonti della gnoseologia vichiana”, *cit.*, 246).

33. Cfr. J. MILBANK, *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico 1688-1744*, I, 20.

34. Sobre la relación Vico-Campanella había tomado posición A. SARNO sosteniendo que “la fuente viquiana de la nueva valoración de lo sensible y de lo concreto es Campanella” (A. SARNO, “Campanella e Vico”, en *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 5 [1924], 151, el ensayo completo 138-154). Al abrigo de 1968, en el cual son celebrados los centenarios de Campanella y de Vico, han sido realizadas publicaciones sobre el tema “Campanella e Vico” concentradas en las actas de la Accademia dei Lincei y en el fascículo de 1969 de la revista *Archivio di Filosofia*.

35. Cfr. T. CAMPANELLA, *Poesie*, a cargo de G. Gentile, Sansoni, Florencia, 1939. En el prefacio, Gentile recuerda que en todo el s. XVII de las poesías de Campanella no se tiene rastro, mientras que la única cita se tiene en el tratado impreso incompleto y jamás publicado de Giuseppe Valletta (de 1696): “cita importante, porque basta para demostrar que el ejemplar hoy perteneciente a la Biblioteca de los Girolamini fue ya de Valletta, cuyos libros pasaron, como es sabido, a los Girolamini; y sin embargo estuvo ciertamente bajo los ojos de Giambattista Vico” (5).

36. Cfr. *ibid.*, 46-47.

37. *Ibid.*, 46.

38. *Ibid.*, 47.

39. Cfr. T. CAMPANELLA, *De sancta moniade. Theologicorum liber secundus*, texto crítico y traducción a cargo de R. Amerio, Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma, 1958.

40. Cfr. A. LAMACCHIA, “Metafísica e nuova scienza nell’opera di Giambattista Vico”, en EAD. (ed.), *Metafísica e teologia civile in Giambattista Vico*, Levante, Bari, 1992, 42. Sobre la importancia decisiva del horizonte trinitario para comprender el *verum-factum*, se expresa además J. Milbank según el cual la carga innovadora del principio gnoseológico se explicaría con las referencias a la teología trinitaria y a las tradiciones especulativas del *verbum mentis*: “la revelación de la Trinidad es para Vico además la revelación del *verum-factum*: solamente en la era cristiana la plenitud de esta verdad antes puede llegar a ser el sentido común de la humanidad [...]. La dependencia del conocimiento de una habilidad externa y de la mera presencia de las cosas en la *consentia* tiende a animar el escepticismo. Si no tenemos que recurrir a un dogmatismo arbitrario, entonces solamente la toma de conciencia –o la revelación dada con Cristo– que la verdad última es ella misma la obra completa de la que nuestras verdades no son más que fragmentos, pone fin para “acallar estas dudas escépticas” (*The religion dimension in the thought of Giambattista Vico 1688-1744*, I, *cit.*, 114. Véase en cualquier caso todo el cap. II, “The generation of the Word” [117-151]).

41. *Ibid.*, 82. De este texto se ha percatado también Milbank que lo cita en p. 125 de su *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico 1688-1744*, I.

42. T. CAMPANELLA, *De sancta moniade*, *cit.*, 86.

43. *Ibid.*, 91.
44. *Ibid.*, 95.
45. La cita se encuentra en E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, II, Einaudi, Turín, 1969, 821-822 y está recuperada también por Mondolfo (*Il "verum factum" prima di Vico*, cit., 57).
46. T. CAMPANELLA, *Metafisica*, a cargo de G. Di Napoli, Zanichelli, Bolonia, 1967, vol. III, 18-19 (se trata de la traducción parcial de la *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres libri 18*, de 1638).
47. *Ibid.*, III, 68-69.
48. *Ibid.*, III, 69.
49. Este aspecto en cuanto anticipador del *verum factum* viquiano ha sido considerado por A.M. JACOBELLI ISOLDI en su interesante ensayo "Il problema della metafisica in Campanella e Vico", en *Archivio di Filosofia* 1969, 41 (el ensayo completo 37-67). Ya I. Berlin había llamado la atención sobre la frase de Campanella para subrayar que el principio viquiano constituía una forma de platonismo que nos devolvería a la doctrina del Renacimiento según el cual conocer algo es transformarlo o en cualquier caso dominarlo (cfr. *Vico ed Herder*, cit., 47). Además Gentile subrayaba que Vico "en este punto y en otros, continúa a Campanella directamente y sin solución de continuidad" (*Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Florencia, 19362, 385).
50. Cfr. T. CAMPANELLA, *Metafisica*, lib. IV, cap. II, art. 2 y 3.
51. *Ibid.*, I, 207.
52. Cfr. DA, 158.
53. "La seconda e la terza fase della gnoseologia vichiana", cit., 125.
54. Cfr. E. GARIN, "Vico e Cusano", BCSV, 7 (1977), 139 (la contribución completa: pp. 138-141).
55. Sobre esta línea además de Garin también G. SANTINELLO, "Cusano e Vico: a proposito di una tesi ai K.O. Apel", BCSV, 7 (1977), 141-150 y F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., 74-75 (nota 115).
56. Berlin se refiere a Cusa a partir de la citación que hace L.W. BECK, *Early German Philosophy*, Cambridge Press, Cambridge, 1969 el cual sin embargo utilizaba el pasaje del *De Coniecturis* en paralelo con Kant (cfr. la nota 3 en pp. 126-127 de *Vico e Herder*).
57. Cfr. el cap XII "La filologia trascendentale di Giambattista Vico" de K.O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bolonia, 1963, 405-478.
58. *Ibid.*, 412.
59. Cfr. *ibid.*, 407.
60. *Ibid.*, 412.
61. *Ibid.*, 413.
62. *Ibid.*, 415.
63. J. MILBANK, *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico 1688-1744*, I, cit., 30. Más adelante, rechazando la interpretación trascendental de Otto, él escribe que "la interpretación de Vico de K.O. Apel es la más cercana a la mía en la medida en que subraya la metafísica del *logos* en sus relaciones con una valoración humanística del lenguaje" (332).
64. Cfr. el capítulo conclusivo del vol. I en el que Milbank recoge los resultados de los seis largos y considerables capítulos de su estudio: "Una visione alternativa di modernità" (cfr. *ib.*, 327-337).
65. *Ibid.*, 40. Cfr. las interesantes páginas 31-40.
66. *Ibid.*, 328.
67. Cfr. *ib.*, 332.
68. N. CUSANO, *Opere filosofiche*, a cargo de G. Federici-Vescovini, Utet, Turín, 1972, 646.
69. *Ibid.*, 676-677 (aquí como en otras citas de Cusa la cursiva es mía).
70. *Ibid.*, 769-770.
71. *Ibid.*, 207-208.
72. *Ibid.*, 209.
73. *Ibid.*, 482.
74. E. GARIN, "Vico e Cusano", cit., 140.
75. Cfr. G. SANTINELLO, "Cusano e Vico: a proposito di una tesi ai K.O. Apel", cit., 147.
76. N. CUSANO, *Opere filosofiche*, cit., 468.
77. *Ibid.*, 61.
78. *Ibid.*, 60.
79. *Ibid.*, 60.
80. *Ibid.*, 473.

81. Cfr. *ib.*, 487.

82. Cfr. D. SCARAMUZZI, “‘Lo scotismo’ e Giambattista Vico”, en *Id.*, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d’Italia*, Collegio S. Antonio-Desclée e C., Roma, 1927, 237. En este capítulo (237-260), la afirmación de la *Vita* a la que hacía antes referencia viene considerada la clave de todo el sistema filosófico de Vico; éste en el escotismo se descubre a sí mismo “y con el alma llena de platonismo escotista escribió su *Metafísica*” (242). Por eso, según este autor, investigar otras fuentes excepto el escotismo sería empresa vana. No sólo en el DA habría presencias escotistas sino incluso toda la *Scienza Nuova* sería de “inspiración escotista” (cfr. 257). En cuanto a la naturaleza de los influjos, el autor se refiere a la teoría de los universales, al primado de la voluntad, a la teoría de la materia prima, a la idea de ciencia. En todas las afirmaciones de Scaramuzzi, sin embargo, no hay un sola referencia textual a las obras de Escoto.

83. J. MILBANK, *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico 1688-1744*, I, cit., 131. Según este estudioso la concepción viquiana de las ideas divinas no es escotista sino que pertenece a la tradición tomista; sería además “Santo Tomás y no Escoto quien insiste en conectar el conocimiento divino con la generación trinitaria” (*ibid.*, 70) y siempre el Aquinate (y no Escoto) quien comenzará a integrar el conocimiento con la acción e incluso con la acción transitiva: confundir este movimiento con el voluntarismo es una desastrosa tergiversación (cfr. *ibid.*, 71 y toda la importante nota 29 de pp. 70-71).

84. A. NAVE, “Il ‘*verum-factum*’ da Scoto a Vico e Croce”, en *Id.*, *Oltre la diversità. Saggi di filosofia trasversale*, Levante, Bari, 1999, 65 (ensayo completo: pp. 63-88). En este texto han confluído dos precedentes estudios del autor sobre el mismo tema: “Lo sfondo scotistico del ‘*verum-factum*’ vichiano”, *Progresso del Mezzogiorno* 13 (1989), 1-2, 33-50 (*Atti del Convegno Nazionale su G.B. Vico* del 12-14 octubre 1988) y “Il ‘*verum-factum*’ vichiano tra filosofia scotistica e filosofia crociana”, en A. VERRI (ed.), *Vico e il pensiero contemporaneo*, Milella, Lecce, 1991, 342-349.

85. *Ordinatio* I dist. 2 pars q. 2, en D. SCOTO, *Opera omnia*. II, Typis polyglottis vaticanis, Ciudad del Vaticano 1950, 128. De ahora en adelante citaré la obra seguida entre paréntesis del volumen y de la página de las *Opera omnia*.

86. Cfr. *Ordinatio* I, 2, q. 2 (II, 140-141).

87. Querría hacer notar que el proceder de Escoto en la *Ordinatio* I, 2, q. 2 a la cual me he referido, si bien más articulado, no difiere mucho del art. 2 de la q. 1 de la primera parte de la *Summa*, en la que Santo Tomás se pregunta si sea de por sí evidente que Dios existe; las opiniones a favor (Damasceno, Anselmo y el tercer *praeterea*) son las mismas citadas por Escoto e idéntico es además el argumento del *sed contra est* (la cita del Salmo 54,1); en suma, similar es también la solución como se deduce del *respondeo* del art. 1. Ya Santo Tomás, a la par que Escoto, había defendido la demostrabilidad *quia* de la existencia de Dios en el *respondeo* del art. 2 de la *quaestio* citada.

88. Por qué sea ciencia según Escoto en un primer momento “*requiritur quod sit cognitio certa, abque deceptione et dubitatione; secundo, quod sit de cognito necessario; tertio quod sit causata a causa evidenti intellectui; quarto quod sit applicata ad cognitum per syllogismum*” (*Ordinatio*, I, 109).

89 Cfr. *Lectura*, I, D. 43, en *Opera omnia* 17, 514. Acerca de la idea cfr. *Lectura* I, dist. 35, *quaestio* única n. 29 (XVII, 454-455).

90. A. NAVE, “Il ‘*verum-factum*’ da Scoto a Vico e Croce”, *cit.*, 75.

91. *Ordinatio* I, q. 1 n. 14, V.5.

92. “Las abundantes reminiscencias escolástico-escotistas del *De antiquissima* son fuerte indicio de que Vico continuó por sí mismo, en la juventud, los estudios de filosofía escotista comenzados en la adolescencia bajo la guía del padre Ricci” (F. NICOLINI, *La giovinezza di Giambattista Vico*, cit., 105).

93. Cfr. C. VASOLI, “Vico, Tommaso d’Aquino e il tomismo”, *cit.*, 5-35.

94. *Ibid.*, 10.

95. Los ensayos de E. Granturco son tres: “Suarez and Vico”, *Harvard Theological Review*, 27 (1934) 207-210; “Character, Essence, Origin and Content of the Jus gentium according to Vico and Suarez”, *Revue des littératures comparées*, 1936, 167-172; “The scholastic substructure of Vico’s thought”, *The New Scholasticism*, 12 (1938), 284-291. Sólo el primero se refiere explícitamente al DA mientras los otros se ocupan sobre todo de las obras jurídicas. Siempre con referencia sobre todo al *Diritto universale* cfr. P. BADILLO O’FARRELL, “Suárez y Vico. Veinte años después”, *Cuadernos sobre Vico*, 7-8 (1997), 239-252.

96. E. GIANTURCO, “Suarez and Vico”, *cit.*, 207.

97. Cfr. *ibid.*, 208.

98. Cfr. J. MILBANK, *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico 1688-1744*, I, cit., 23-27.

99. “La divina Sabiduría es el perfectísimo Verbo, porque representa todo, conteniendo dentro de sí los ele-

mentos de todas las cosas, y, conteniéndolos, dispone los modos o sea las formas desde el infinito, y disponiéndolas, las conoce, y en esta su cognición las hace” (DA 208).

100. J. MILBANK, *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico 1688-1744*, I, cit., 127.

101. *Ibid.*, 128.

102. Cfr. F. SUAREZ, *Disputationes metaphysicae*, I, sección I, 24 y sección II, 10, en *Opera omnia*, a cargo de C. Berton, L. Vives, París, 1861, vol. 25, pp. 87 e 90.

103. *Ibid.*, vol. 25, 27.

104. “*De primo ente, quatenus ratione naturali cognosci potest, quid et quale sit*” (en *Opera omnia*, vol. 26, cit., 60-224).

105. *Ibid.*, 179.

106. Cfr. *ibid.*, 180-181 (nn. 36-37).

107. *Ibid.* 181 (n. 39).

108. “*Si vero scientia illa [divina] comparetur ad res creatas, quatenus est scientia practica et causa illarum, prout existentes sunt, sic constat non mensurari ab illis, sed esse potius mensuram earum, et non habere ab eis veritatem, sed potius illas esse veras, quatenus conformes sunt divinis ideis*” (*Disputatio VIII*, en *ib.*, vol. 25, 294).

109. *Ibid.*, vol. 25, 292.

110. Pasaje citado en C. VASOLI, “Vico, Tommaso d’Aquino e il tomismo”, *cit.*, 20.

111. Cfr. *Opera omnia*, vol. 26, 246.

112. M. LOLLINI, “Vico e il pensiero dell’infinito”, en G. MATTEUCCI (ed.), *Studi sul De antiquissima italarum sapientia di Vico*, cit., 59.

113. Justamente Lollini advierte que en el caso de que no se coincida con esta idea del viraje (sostenida sobre todo por J.F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suarez*, tr. it. Vita e Pensiero, Milán, 1999) se puede en principio hablar de un influjo de Suárez sobre Vico.

114. A. LAMACCHIA, “Vico e Agostino. La presenza del *De civitate Dei* nella *Scienza Nuova*”, en AA.VV., *Giambattista Vico. Poesia Logica Religione*, Morcelliana, Brescia, 1986, 270.

115. Efectivamente el *De haeresi janseniana* se desarrolla según un “método geométrico”. Cfr. por ejemplo la disp. II (“*De libero arbitrio*”) del libro III, cap. XVII-XXV (465-507) en la que el teólogo muestra el error pelagiano sobre el libre arbitrio y recapitula todas los testimonios de los padres y de los teólogos para confirmar la corrección de la posición católica.

116. Stefano Dechamps (1613-1701), conocido también mediante el pseudónimo de Antonio Ricardus, nace en Bourges el 2 de septiembre de 1613, fue profesor de retórica, filosofía y teología en París, rector en Rennes y por tres veces en París; elegido dos veces provincial de Francia y una de Lyon fue elegido como confesor del príncipe de Condé. Morirá en París el 31 de julio de 1701 (cfr. la voce “Dechamps Etienne Agard”, en C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, I partie [bibliographie], t. II, cit., coll. 1863-1869). El jesuita francés introduce a Vico en la doctrina de la gracia y, muy probablemente, en la lectura de las obras de Agustín, de las cuales los textos de Dechamps querían ser la exposición. No todos los estudiosos comparten la colocación cronológica del estudio de las obras del jesuita. Según Corsano y sobre todo Nicolini, Vico a Dechamps llega mucho más tarde, en los tiempos del DA o tal vez, aún más probablemente, disponiéndose a escribir el *Diritto universale* (cfr. la nota de Nicolini en G. Vico, *L’Autobiografia – Il Carteggio e Le poesie varie*, a cargo de B. Croce, Laterza, Bari, 1911, 108). A mi modesto parecer algunos aspectos de inspiración agustiniana presentes ya en las *Orazioni inaugurali* dan bastante razón a Vico o, cuanto menos, nos muestran un Vico bastante enterado de algunas temáticas del universo agustiniano como el propio Nicolini ha reconocido. La obra más importante para Vico se halla: S. DECHAMPS BITURICI E SOCIETATE IESU, *De haeresi janseniana ab apostolica sede merito proscripta. Libri tres. Opus ante annos novem sub Antonimi Ricardi nomine inchoatum*, Lutetiae Parisiorum, Sebastiani Cramoisy & Gabriellis Cramoisy MDCLIV. La densa obra está dividida en tres libros: “I. *Jansenius haereticorum plagiarius*” (1-130); “II: *Jansenius cum haereticis damnatus*” (131-376); “III. *Jansenius haereticorum exemplo, S. Augustini Patrumque corruptor*” (377-765). Cada libro está dividido en ocho *disputationes* que llevan siempre el mismo título: 1. *De Jansenii furis generatim (Quidam Jansenius damnaverit et quanto fit eorum auctoritas; De S. Augustini auctoritate)*; 2. *De libero arbitrio*; 3. *De gratia efficaci*; 4. *De peccandi necessitate*; 5. *De ignorantia invincibili*; 6. *An Deus iubeat impossibilia*; 7. *De morte Christi pro omnibus et de divina homines omnes salvandi voluntate*; 8. *De gratia sufficiente*.

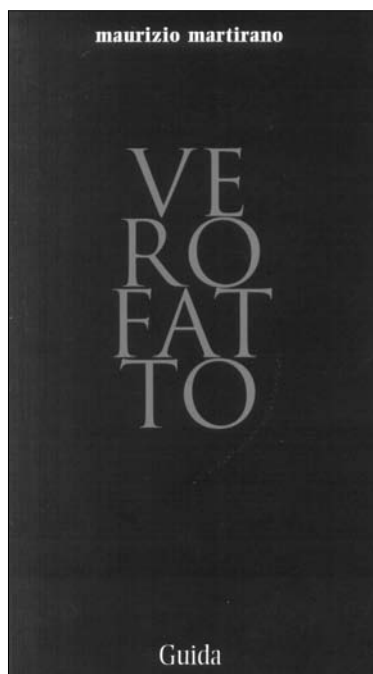
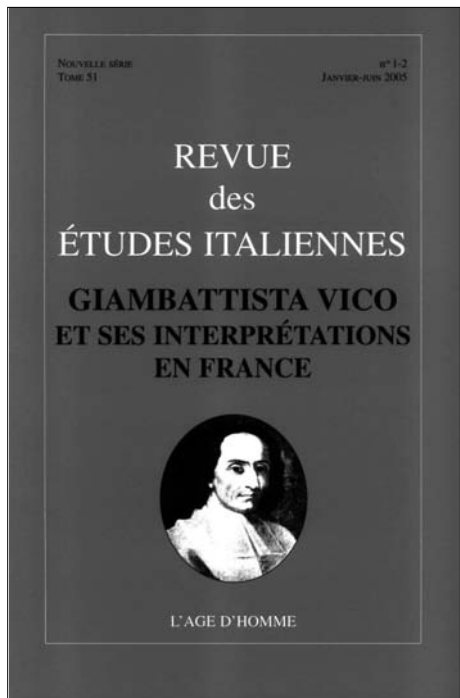
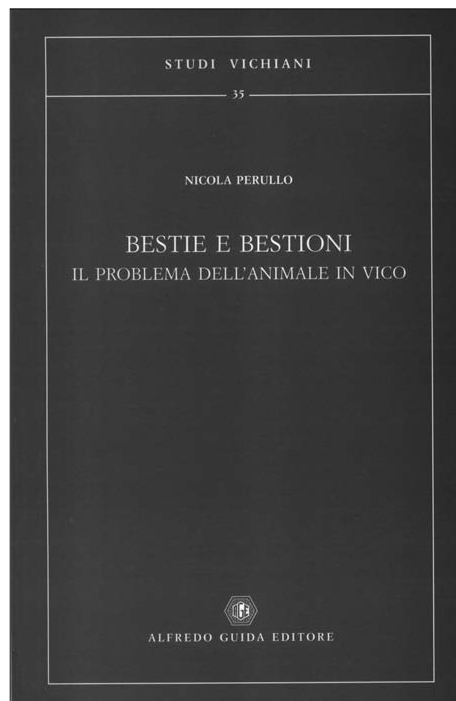
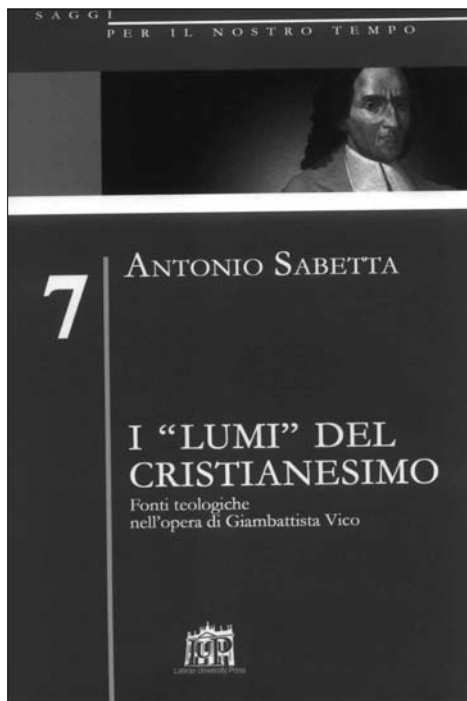
117. F. NICOLINI, *La giovinezza di Giambattista Vico*, cit., 102-103.

118. A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, Laterza, Bari ,1935, 103.

119. SANT’AGOSTINO, *Le confessioni* (NBA 1), Città Nuova, Roma, 2007, 411. En cuanto a la segunda cita-ción de *Le confessioni* debe ser un error en la referencia porque el cap. 27 del libro XIII no tiene relación con el punto en cuestión.

120. A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, cit., 106 (nota).
121. Escribe Lamacchia: “reconstruir una fuente clásica de un autor moderno no es cosa simple, especialmente cuando, como en este caso, en la historia del pensamiento se ha hecho valer la idea de “agustinismo moderno”: en esto ciertamente no se puede resolver o identificar *tout court* el pensamiento de Agustín [...]. Y Vico mismo muestra en varias ocasiones haber adquirido conciencia crítica de las interpretaciones modernas del de Hipona, hasta aquéllas más cercanas a él en el tiempo, producidas entre el *Seicento* y el *Settecento* en los Países de cultura protestante o reformada, relecturas que se repercuten con singular interés también en el contexto cultural o filosófico napolitano donde él va madurando su obra. No es por lo tanto cosa fácil reconstruir la fuente de Agustín en Vico, aunque haya motivo para considerarla imprescindible en una lectura historiográfica de su obra” (“Vico e Agostino. La presenza del *De civitate Dei* nella *Scienza Nuova*”, cit., 271-272).
122. Cfr. EAD., “Metafisica e nuova scienza nell’opera di Giambattista Vico”, cit., 40.
123. Cfr. *ibid.*, 43.
124. G. GENTILE, *Studi vichiani*, cit., 145.
125. *Ibid.*, 150.
126. S. DECHAMPS, *De haeresi janseniana*, cit., 510, citado por Gentile en *Studi vichiani* (150-151).
127. S. DECHAMPS, *De haeresi janseniana*, cit., 511.
128. La cita está en la nota 161 de p. 350 de N. BADALONI, *Introduzione a Vico* (1961). Además Corsano en el texto de 1956, solamente a propósito de la relación gracia-libertad en el DA, avanzaba la sospecha “de un excesivo acercamiento a aquel quietismo molinista que así copiosamente había serpenteado en la vida y en la cultura religiosa napolitana de aquellos años” (*Giambattista Vico*, cit., 98).
129. *De haeresi janseniana*, cit., 435-436.
130. *Ibid.*, 574.
131. Hago notar que Gv 6, 44 recita “*nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*”. La expresión “*ducunt volentem fata nolentem trahunt*” es un verso de Cleantes citado por Séneca en la epístola 107, 11 y reproducido por Agustín en *De civitate Dei* 5, 8 (cfr. NBA 5/1, 341).
132. Así la define J. CHAIX-RUY en su *La formation de la pensée philosophique de G.-B. Vico*, L. Jean, Gap 1943, 224.
133. Cfr. G. GENTILE, *Studi vichiani*, cit., 151-152.
134. *De constantia* II, 16, 364.
135. SANT’AGOSTINO, *In Iohannis evangelium tractatus* (NBA XXIV/1), Città Nuova, Roma 1968, 599-603.
136. Cfr. K. LÖWITH, “Verum et factum convertuntur”: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari”, cit., 78.
137. SANT’AGOSTINO, *La Trinità*, (NBA 4), Città Nuova, Roma, 1982, 662 (XV,13,22).
138. *Id.*, *Le confessioni*, cit., 502 (XIII,38,53).
139. SANT’AGOSTINO, *La Trinità*, cit., 653-655 (XV,11,20).
140. *Ib.*, 663 (XV,13,22).
141. *Ibid.*, 665 (XV,14,23).
142. No es posible afrontar aquí el tema de la presencia de Malebranche en Vico. Me limito a remitir a algunos estudios significativos: M. AGRIMI, “Vico e Malebranche”, en *Id.* (ed.), *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, cit., 9-46; B. BILLI, “Vico interprete di Descartes e Malebranche. Il problema delle verità eterne nel *De universi iuris principio et fine uno*”, en G. CANZIANI-Y.C. ZARKA (edd.), *L’interpretazione nei secoli XVI e XVII*, F. Angeli, Milán, 1993, 209-223; G. COSTA, “Malebranche e Vico”, en *Nouvelles de la République des Lettres* 2/1997, 31-48; P. FABIANI, *La filosofia dell’immaginazione in Vico e Malebranche*, Florencia University Press, Florencia, 2002; A. INGEGNO, “Da Malebranche a Vico”, en M. CLIBERTO-C. VASOLI (edd.), *Filosofia e cultura*. Per Eugenio Garin, Ed. Riuniti, Roma, 1991, II, 495-529 (de gran valor); J. MILBANK, *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico*, I, cit., 229-259; A. STILE, “Anatomia dell’anima: tra Malebranche e Vico”, en M. SANNA. (ed.), *Vico tra l’Italia e la Francia*, Guida, Nápoles, 2000, 263-286.
143. Cfr. G.B. VICO, *Versi d’occasione e scritti di scuola*, Laterza, Bari 1941, 117.
144. Cfr. *Id.*, *La scienza nuova. Giusta l’edizione del 1744. Con le varianti del 1730 e di due redazioni intermedie inedite*, II, Laterza, Bari 1928, 354.

* * *





I. S. L. A.
ISTITUTO DI STUDI
LATINOAMERICANI
(PAGANI - SALERNO)

José M. Sevilla

El espejo de la época

Capítulos sobre G. Vico
en la cultura hispánica
(1737-2005)



Presentación por Giuseppe Cacciatore

Prólogo por Antonio Heredia Soriano



LA CITTÀ DEL SOLE

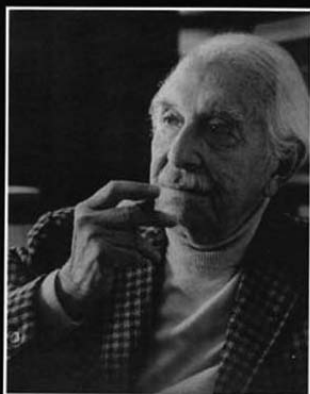
Alberto Mario Damiani

DOMESTICAR A LOS GIGANTES SENTIDO Y PRAXIS EN VICO

UNR
EDITORIA

Edmundo O'Gorman Idea de la historia, ética y política

Conrado Hernández López



El Colegio de Michoacán

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Fulvio Tessoro

Interpretación del historicismo



ANTHROPOS