

LXXX aniversario de la muerte de G. Gentile

DEL CONCEPTO DE 'GRACIA' AL DE 'PROVIDENCIA' [EN VICO] (1915)

GIOVANNI GENTILE
(1875-1944)

GIOVANNI GENTILE, *G.B. Vico e la questione della grazia*, en *Studi vichiani*, Principato, Messina, 1915, pp. 127-143; luego *Dal concetto della grazia a quello della provvidenza*, en *Studi vichiani*, Le Monnier, Florencia, 1927; ahora *Le Lettere*, Florencia, 2023, pp. 143-161.

Traducción del italiano y del latín y notas por
Alfonso Zúñica García (Universidad de Sevilla) &
Alfonso García Marqués (Universidad de Murcia)

RESUMEN: Traducción al español del estudio de Gentile, generalmente desatendido por la crítica, *Del concepto de 'gracia' al de 'providencia' [en Vico]*. Publicado por primera vez en 1915, fue reeditado por Gentile varias veces con diversas variantes, entre las que destaca el actual título, con el que Gentile quiso poner de relieve la idea central de su interpretación. Le precede una nota de los traductores, explicando las circunstancias históricas del texto y la relevante presencia de los conceptos de gracia y libre arbitrio en el núcleo teórico del actualismo.

PALABRAS CLAVE: Giambattista Vico, Giovanni Gentile, Ricardo Dechamps, gracia divina, providencia, Alfonso Zúñica García & Alfonso García Marqués [trad.].

ABSTRACT: Translation into Spanish of Gentile's study, generally overlooked by critics, *Del concepto de 'gracia' al de 'providencia' [en Vico]*. First published in 1915, it was reissued by Gentile several times with various changes, among which the current title stands out. With this title, Gentile sought to emphasize the central idea of his interpretation. It is preceded by a note from the translators, explaining the historical circumstances of the text and the significant presence of the concepts of grace and free will in the theoretical core of actualism.

KEYWORDS: Giambattista Vico, Giovanni Gentile, Ricardo Dechamps, divine grace, providence Alfonso Zúñica García & Alfonso García Marqués [transl.].

Alfonso Zúñica García disfruta de un contrato predoctoral en la Universidad de Sevilla gracias a la financiación de la Consejería de Transformación Económica, Industria, Conocimiento y Universidades de la Junta de Andalucía.

© *Cuadernos sobre Vico* 38 (2024)

[125]

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

© de la presente traducción: Alfonso Zúñica García y Alfonso García Marqués

D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2024.i38.08>

NOTA DE LOS TRADUCTORES

Presentamos a continuación uno de los estudios viquianos de Gentile de mayor interés especulativo, pero ignorado casi por completo por la mayoría de estudiosos. El texto apareció por primera vez con el título *G.B. Vico e la questione della grazia* en la primera edición de *Studi vichiani* (Principato, Messina, 1915, pp. 127-143). En la segunda edición de esa misma obra, Gentile lo reeditó con ínfimas modificaciones formales y, además, cambió el título para poner de relieve la idea central de su interpretación, resultando *Dal concetto della 'grazia' a quello della 'provvidenza'*, tal como ahora se encuentra en la reciente reedición de *Le Lettere* (Florencia, 2023, pp. 143-161). Ahora bien, al publicar nosotros este texto fuera del volumen viquiano, nos ha parecido oportuno traducir el título de este modo: *Del concepto de 'gracia' al de 'providencia' [en Vico]*, a fin de precisar el autor sobre el que Gentile escribe.

Decíamos que el texto es de gran importancia teórica, porque expone los presupuestos históricos de un problema central del actualismo. Gentile siempre tuvo la pretensión de que su idealismo fuese «la forma más madura de la moderna filosofía cristiana»¹. Más concretamente, vemos que el concepto de espíritu que Jaja le transmitió se entrelazaba con el concepto de gracia. Como es sabido, uno de los teólogos más relevantes de la Iglesia católica sobre la cuestión de la gracia es san Agustín, cuyo pensamiento Jaja había tenido ocasión de conocer a fondo durante los años que ejerció como sacerdote católico y que a menudo daba a leer a sus alumnos durante sus clases universitarias². Por eso, en la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Gentile siente la necesidad de posicionarse respecto a la doctrina católica sobre el pecado y la gracia:

De todas nuestras investigaciones ya es fácil argumentar que, admitiendo en el espíritu esta doble perspectiva, de lo teórico y de lo práctico, y manteniendo que, para el espíritu como actividad teórica, la

1. *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cap. XVIII, § 2.

2. Sobre la formación de Jaja véase CARLO BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, Sansoni, Florencia, 1972, pp. 65-73. Y sobre la referencia a san Agustín en sus lecciones véase la carta de Gentile a Jaja del 7 de octubre de 1897 en *Carteggio*, Sansoni, Florencia, 1969, vol. I, p. 39.

realidad no es espíritu sino simple naturaleza; se viene a destruir, entonces, no solo la posibilidad de concebir la actividad práctica, sino también la teórica. El cristianismo de Pablo tiene vivísima conciencia de la oposición entre *espíritu* (objeto de actividad práctica) y *carne o naturaleza* (objeto de actividad teórica); pero precisamente Pablo naufraga en el concepto de *gracia*, que nace de la imposibilidad de concebir realmente la creatividad del espíritu como voluntad, si previamente se ha constituido el concepto de naturaleza. En verdad, si existiese un mundo en el que ya estuviera dado todo lo que se puede pensar que exista [...], puesto que ese mundo sería un presupuesto del espíritu y, por tanto, una realidad que debería existir anteriormente para que el espíritu existiese y obrase, entonces nada podría pensarse que se deba instaurar mediante la acción del espíritu. En la posición naturalista [...], no hay espacio para una realidad que tenga su raíz en el espíritu. [...] Fuera del todo, el espíritu no puede ser otra cosa sino nada³.

La tesis del actualismo es que, si se concibe el mundo como realidad completa antes de la aparición del espíritu, entonces la aparición del espíritu se vuelve ociosa, y en sentido estricto, nada, pues la totalidad de la existencia, o sea, la naturaleza, es anterior a su aparición. Y Gentile sostiene que el cristianismo de Pablo se sustenta sobre esa visión naturalista del mundo, según la cual la naturaleza existe *antes* de la actividad creadora del espíritu. Y ese sería el origen del problema de la relación entre naturaleza y gracia, que en el *Sistema di logica* declarará irresoluble:

La libertad es libertad solo si es libertad absoluta, y no puede concebirse como atributo de una voluntad que se quiera colocar en una realidad entendida intelectualistamente. El mayor experimento, riquísimo –se puede decir– en pruebas de todo tipo, ha sido realizado por la teología cristiana a propósito del dogma de la gracia, que resulta necesario por el dogma del pecado y, por ende, fundado –como veremos– en el concepto de que el espíritu tiene a su lado la naturaleza como realidad vista por el intelecto; o sea, fundado en el concepto intelectualista de espíritu, que termina por convertir el espíritu en algo natural⁴.

Gentile sostiene que el problema cristiano de conciliar la gracia divina con la libertad humana es «irresoluble», porque se fundamenta sobre un «con-

3. *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cap. XV, § 9.

4. *Sistema di logica*, Le Lettere, Florencia, 2003, vol. I, parte I, cap. V, § 3, p. 113.

cepto ambiguo de hombre», ora concebido como naturaleza ora como espíritu. No es este el lugar en que debemos ver la solución de Gentile, y que pasa fundamentalmente por negar la existencia de un plano sobrenatural realmente distinto del natural⁵. En cambio, sí es oportuno señalar la relevancia que tuvieron en la génesis del actualismo tanto el estudio que aquí presentamos traducido, como, en general, las discusiones teológicas sobre la gracia.

Gentile escribió el artículo en los últimos meses de 1914⁶, es decir, en un momento en que el actualismo llegaba a su primera plenitud, apenas un par de años antes de publicar la *Teoria generale*; un momento, por tanto, en que Gentile ha alcanzado la madurez intelectual y puede medirse eficazmente, desde un punto de vista especulativo, con los principales autores de su tradición filosófica⁷. Es en ese contexto donde nos parece que este estudio debe ser encuadrado; un estudio en el que Gentile no solo demuestra poseer un criterio especulativamente bien definido y un minucioso conocimiento de la extensa presencia de esta problemática en el desarrollo del pensamiento de Vico, que va desde las *Oraciones inaugurales* hasta la *Ciencia nueva*, pasando por el *De antiquissima* y el *Derecho universal*, sino que, además, demuestra conocer directamente sus fuentes, que cita y comenta ampliamente, ya sean las obras de san Agustín, de Dechamps o las definiciones conciliares de la Iglesia católica.

Por todo ello, hemos querido ofrecer al público hispanohablante este artículo, unánimemente ignorado por todos los comentaristas, pues nos parece que ofrece un punto de vista sobre la producción viquiana muy poco estudiado⁸ y que, a la vez, ofrece un contrapunto a la repetida tesis de Piovani de que, «a pesar de la asiduidad dedicada a Vico, el pensamiento viquiano no está entre las linfas que alimentan la formación y el progreso de Gentile»⁹.

5. Cfr. *Sistema di logica*, vol. I, parte I, cap. VIII, §§ 10-12, pp. 165-169.

6. Como se deduce de la carta que envió a Croce el 10 de diciembre de 1914 (*Carteggio*, vol. IV 1910-1914, a cargo de Cinzia Cassani y Cecilia Castellani, Nino Aragno Editore, Turín, 2019, p. 620).

7. Esta idea ha sido desarrollada en ALFONSO ZÚNICA GARCÍA, «Fu Gentile spronato da Croce allo studio di Vico?», *Historia philosophica*, 22, 2024, pp. 123-137, donde –al igual que Alessandro Savorelli– se concluye que los estudios históricos de esos años son «autointerpretaciones y ejemplificaciones de estratos profundos del actualismo» (SAVORELLI, *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, Le Lettere, Florencia, 2003, p. 210).

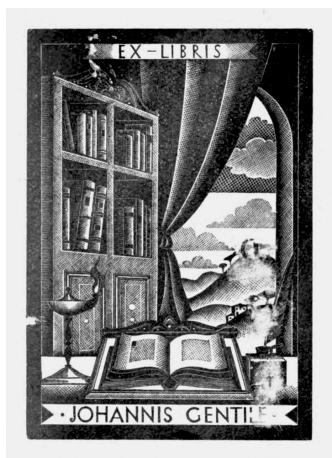
8. En ese sentido, se ha de reconocer el gran mérito del libro de ANTONIO SABETTA, *I "lumi" del cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico*, Lateran Press University, Ciudad del Vaticano, 2006, donde se halla un tratamiento, aunque no exhaustivo, de nuestro problema.

9. PIETRO PIOVANI, *Il Vico di Gentile*, en *La filosofia nuova di Vico*, Morano, Nápoles, 1990, p. 267.

Concluimos con algunas observaciones relativas a la traducción propiamente dicha. En primer lugar, señalamos que Gentile siempre cita las obras latinas en versión original. Así pues, todas las traducciones son nuestras. En los casos de las citas de Vico, tanto las latinas como las italianas, también las traducciones son nuestras, aunque ciertamente hemos tenido en cuenta las versiones españolas ya existentes. En segundo lugar, señalamos que, menos en un caso en que no hemos podido identificar la cita exacta señalada por Gentile, hemos actualizado todas sus citas de las obras viquianas, y hemos completado las de las obras de san Agustín.

Por último, y a modo de testimonio de la importancia de este artículo, presentamos traducida la carta que Croce envió a Gentile después de leer el texto. La carta corresponde a la 1.504 de la edición completa de la correspondencia, realizada por Cinzia Cassani y Cecilia Castellani (*Carteggio*, vol. IV. 1910-1914, Nino Aragno Editore, Turín, 2019, p. 628).

*Alfonso Zúnica García &
Alfonso García Marqués*



Sábado, Nápoles, 19 de diciembre de 1914

Queridísimo Giovanni,

después de escribirte, me ha llegado tu volumen *Studi vichiani*¹. He leído enseguida las nuevas páginas sobre la Gracia y he hojeado todo lo demás, que ya conocía. Espero que continúes estas importantísimas investigaciones sobre las doctrinas filosóficas a las que Vico recurrió durante el periodo de formación de su pensamiento. Quizás convendría volver a estudiar metódicamente las relaciones de la *Ciencia nueva* con la *Civitas Dei* y, en general, con el pensamiento agustiniano, tal como tú has hecho en relación a la doctrina de la Gracia. La conclusión de la edición de Nicolini² podría darte la ocasión para un artículo *conclusivo*, que se podría publicar en la *Critica*³.

Si me hubieses preguntado por la poesía a Nice, te habría indicado un articulito mío donde se demostraría que la poesía fue escrita en Viena y por encargo. Pero lo verás en el volumen Sandron⁴.

Un saludo afectuoso.

Tuyo, Benedetto.

¿Tienes noticias de Fazio⁵? Espero que buenas.

1. GIOVANNI GENTILE, *Studi vichiani*, Principato, Mesina, 1915.

2. El tercer y último volumen de la edición de G. B. VICO, *La scienza nuova giusta l'edizione del 1744 con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite e corredata di note storiche*, a cargo de F. Nicolini, Laterza, Bari, 1916.

3. Tras la conclusión de los trabajos editoriales de Nicolini, Gentile escribió un artículo sobre «Las varias redacciones de la *Ciencia nueva*», que sin embargo publicó en *Giornale storico della letteratura italiana* 69, 1917, pp. 351-363 (ahora *Le varie redazioni della «Scienza nuova»*, en *Studi vichiani*, Le Lettere, Florencia, 2023, pp. 163-188). [N.T.]

4. La poesía era citada por Gentile en *Studi vichiani* (III. *Il figlio di G. B. Vico e gl'inizi dell'insegnamento di letteratura italiana nella università di Napoli, con documenti inediti*, p. 154, nota 2; ahora en *Studi vichiani*, Le Lettere, Florencia, 2023, p. 198, nota 4), como escrita por Metastasio durante su estancia en Nápoles para la hija de Vico, Luisa. El artículo de Croce, *Grazie agl'inganni tuoi*, se lee en *Aneddoti e profili settecenteschi*, Sandron, Milán-Palermo-Nápoles, 1914, pp. 49-54 (reimpreso en *Aneddoti di varia letteratura*, Laterza, Bari, 1954, vol. II, pp. 219-223).

5. Se refiere a Vito Fazio-Allmayer (1885-1958), discípulo de Gentile en Palermo, que llevaba ya más de un mes enfermo de tífus, tal como cuenta el propio Gentile en su carta a Croce del 10 de diciembre de 1914 (p. 622 del mismo volumen). [N.T.]

DEL CONCEPTO DE ‘GRACIA’ AL DE ‘PROVIDENCIA’ [EN VICO]

Como ya hemos visto¹, Vico estudió la cuestión de la gracia durante sus años en Vatolla (1686-1695). «A propósito del derecho canónico –cuenta de sí mismo en la *Autobiografía*– habiéndose introducido en el estudio de los dogmas, se encontró después en el justo medio de la doctrina católica acerca del tema de la gracia, particularmente con la enseñanza de Ricardo, teólogo de la Sorbona, cuyo libro, por fortuna, se había traído de la librería de su padre»². Vico resume la doctrina de ese teólogo diciendo que

este, con un método geométrico, analiza la doctrina de san Agustín puesta en medio, como entre dos extremos, entre la calvinista y la pelagiana, y las otras opiniones, que se aproximan a una de estas dos o a la otra. Tal actitud le resultó después eficaz para meditar un principio del derecho natural de gentes que sirviese para explicar tanto los orígenes del derecho romano como cualquier otro derecho civil gentil, por lo que se refiere a la historia, y que fuese conforme a la sana doctrina de la gracia, por lo que se refiere a la filosofía moral³.

En el texto hay una interpretación de Ricardo y una genealogía de su propia doctrina, por así decir, póstuma, que Vico da treinta años después de haber leído al teólogo sorbonés, y después de que su pensamiento (al menos acerca de este punto) hubiese hecho un largo recorrido. Así pues, no está de más recordar cuánto hay de Vico en la interpretación de Ricardo, y cuánto de Ricardo en la génesis del pensamiento viquiano. De ello resultarán nuevas aclaraciones acerca de un punto esencial de su filosofía.

El Ricardo al que Vico se refiere es el jesuita francés Étienne Dechamps (1613-1701), profesor en la Sorbona, confesor del príncipe de Condé, autor de varios escritos polémicos de teología publicados anónimamente o bajo el pseudónimo de *Antonius Richardus*⁴. En el fervor de la lucha entre jansenistas

1. Cfr. *La prima fase della filosofia vichiana*, en *Studi vichiani*, Sansoni, Florencia, 2023, p. 26.

2. VICO, *Autobiografía*, trad. de Moisés González García y Josep Martínez Bisbal, Siglo Veintiuno, Madrid, 1998, pp. 91-92.

3. *Ibidem*.

4. BACKER-SOMMERVOGEL, *Biblioth. d. écriv. de la Comp. de Jésus*, part. I, t. II, coll. 1863-9. Cfr. también SOMMERVOGEL, *Dictionn. des ouvr. anonymes et pseudon...*, París, 1884, s. *Richardus*.

y jesuitas, tuvo gran difusión su *Disputatio theologica de libero arbitrio, qua defenditur censura sacrae Facultatis Tehol. Parisiensis lata 27 iunii 1560, et plures novi dogmatis propositiones ab eadem merito proscribi et S. Augustini aliorum Patrum ac veterum theologorum doctrinae adversari demonstratur*⁵ (1645), de la que se publicó una cuarta edición en París en 1646, y una quinta, en Colonia en 1653. El grueso *in-folio*⁶ al que Vico se refiere es *De haeresi Janseniana ab apostolica sede merito proscripta* [*Sobre la herejía jansenista proscribida con razón por la sede apostólica*], en tres libros, cuya primera edición, incompleta, es de 1645 y la segunda, de 1654⁷.

Lo que mejor puede ayudar a documentar la posición defendida por De-champs, más que cualquier exposición, son algunas citas textuales. Bastará atenerse a los puntos más importantes.

Contra las acusaciones de pelagianismo, que Martin Chemnitz había dirigido a los jesuitas, Dechamps recurre a la respuesta que ya había dado el jesuita Andrada, que había sido uno de los teólogos del Concilio de Trento⁸:

«Y ciertamente —dicen— aunque dependamos de la divina misericordia; aunque el fiel nada bueno pueda obrar que no haga Dios en él; aunque la gracia no solo haga que podamos convertirnos, sino también que nos convirtamos; aunque esa gracia, que es necesaria para obrar y hace que queramos, no sea una suerte de inspiración o un pensamiento santo, sino la acción eficaz de Dios; aunque admitamos todas esas cosas verdaderas, aun así, al hombre siempre le queda ofrecer un libre impedimento a la acción divina, y abrazarla o rechazarla». ¡Esas palabras, o Chemnitz, son de los que separan la gracia divina del libre arbitrio! [...] Ese es el parecer de los padres colonienses de la Compañía de Jesús, que nunca dejás de acusar falsamente de pelagianismo⁹.

5. *Disputa teológica sobre el libre arbitrio, en la que se defiende la censura de la sagrada Facultad de Teología de París, emitida el 27 de junio de 1560, y muchas proposiciones del nuevo dogma se proscriben por el mismo motivo, y se demuestra que se oponen a la doctrina de san Agustín, de otros padres y de los viejos teólogos.* [N. T.].

6. *In-folio* o *infolio* (del latín *in folio*, en hoja) es un término técnico utilizado en encuadernación que indica el tamaño de un libro, donde la hoja impresa, llamada pliego, se ha doblado solo una vez sobre el lado menor, por lo que da lugar a dos folios que equivalen a cuatro páginas. [N. T.].

7. Citaré esta última: Cramoisy, París, 1654.

8. Diogo Andrada de Paiva (1528-1575) fue un teólogo católico portugués. Participó en el Concilio de Trento como representante del rey Sebastián I de Portugal. En 1578 escribió *Defensio Tridentinae fidei catholicae* [*Defensa de la fe católica tridentina*], en la que combatía las ideas del teólogo protestante Chemnitz. [N. T.].

9. Lib. I, disp. III, c. VI, § 6, p. 58.

Para Jansenio no existe término medio entre la gracia y el libre arbitrio; ese libre arbitrio que los pelagianos habrían tomado de la filosofía profana introduciéndolo en la teología *para atenuar la gracia de Cristo*. Y no basta postular, aparte del libre albedrío, la gracia: «Quien ya haya establecido que el libre arbitrio del hombre caído es indiferente para elegir el bien o el mal, incluso si después confiesa que la gracia es necesaria para obrar bien, ese, sin embargo, no puede escapar –así juzga san Agustín– de caer en la herejía de Pelagio».

Todo calumnias, según Dechamps, el cual cuestiona que no se pueda conciliar el concepto de libertad con el de gracia, y que Agustín haya condenado como pelagiano cualquier concepto de libertad, tal como pretende Jansenio. En primer lugar se debe observar que el libre arbitrio puede ser considerado de dos modos.

Primero, en cuanto facultad natural tomada por sí misma, que según quiera puede elegir uno de dos, o sea, puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar o no obrar. Segundo, en cuanto la facultad provista con todas las fuerzas para obrar bien. Cuánto disten entre sí esos dos modos, con este ejemplo se entenderá. Una cosa es que, puesta la luz, el ojo pueda ver, y otra es tener luz para ver. Y es que quien no es ciego, incluso si se le encierra en una cueva tenebrosa y ninguna luz lo ilumina, sin embargo, tiene ojos, con los que, si hubiera luz, podría ver. Así, una cosa es que la voluntad del hombre es tal que, puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar o no obrar; y otra, tener todos los requisitos para obrar bien. Lo primero atiende a la libertad natural; lo segundo, a la libertad de la gracia, o sea, a aquel laudable estado del libre arbitrio, al que somos conducidos por la gracia divina.

La primera libertad no puede ser borrada por el pecado, pues, incluso si se expoliara a la voluntad de los auxilios necesarios para obrar bien, y se la esclavizara a la infame servidumbre del demonio y ni siquiera pudiera concebir por sí un levisimo deseo de vida mejor, sin embargo, ella siempre es tal que, si de otro lugar vinieran los subsidios necesarios para obrar bien y soplara un viento favorable de la gracia celeste, podría obrar o no obrar.

La segunda libertad pereció por culpa del primer padre, pues al ser destituidos de todas las fortalezas de la gracia, caímos en la miseria de *no poder pensar algo a partir de nosotros, como algo nuestro*.

Los católicos que discutieron con Calvino y otros herejes de tiempos pasados, observaron diligentemente la distinción entre ambas libertades, de la que depende la resolución de toda la controversia sobre el libre arbitrio. Por eso, escribiendo contra Calvino, Bartolomeo (lib. I, *De libero arbitrio*, cap. 3) dijo: «Ignoras que una cosa es que el hombre tenga

libertad de arbitrio, o sea, la potencia de consentir o disentir, que, como dije, se llama *libre arbitrio natural*; y otra cosa es la libertad de hacer meritoriamente la justicia, lo cual se llama *libre arbitrio liberado*»¹⁰.

En segundo lugar, se ha de notar que san Agustín no piensa en modo distinto. Cuando contra Pelagio niega el libre arbitrio, se refiere a la libertad liberada, principio activo de bien, pero san Agustín jamás niega como consecuencia del pecado de Adán el libre arbitrio, también como principio de mal: «La fe católica –dice– ni niega el libre arbitrio, ya para el bien ya para el mal, ni le atribuye tanto que sin la gracia pueda hacer algo»¹¹. Y en otro lugar más claramente: «No decimos que a causa del pecado de Adán la naturaleza humana haya perdido el libre arbitrio, sino que para los hombres sometidos al diablo es suficiente para pecar; pero que no es suficiente para vivir bien y piadosamente, a menos que la voluntad del hombre haya sido liberada por la gracia de Dios y por ella ayudada para todo bien de acción, pensamiento y palabra»¹².

Ya habíamos encontrado este concepto insuficiente de la libertad negativa en Vico, en la *Oración* de 1700¹³. Pero también hemos visto que, ya en esa misma *Oración*, sentía la necesidad de algo mejor. Ciertamente, Vico no encontraba en su teólogo un libre arbitrio que, sin la ayuda extrínseca de la gracia, fuese capaz de obrar bien; pero, sin duda alguna, debió quedar más satisfecho con esta doctrina, que al menos dejaba al hombre una sombra de libertad, al hombre de la que luego llamaría *humanidad gentil*, también ella artífice del mundo de las naciones.

Y, del mismo modo, no podía no tender hacia la sentencia de la teología sorbonense acerca de la famosa cuestión de la gracia *eficaz*, que es el otro momento de la negación de la libertad en el jansenismo. Según este, el hombre no es libre antes de ser redimido por la gracia, porque, por efecto del pecado, está en poder del diablo; y no es libre ni siquiera después, porque la eficacia de la gracia redentora consiste en la necesidad de la redención. Primero su voluntad es principio de mal, y solo de mal; luego, del bien, y solo del bien. Por lo que nunca es concebida como principio de los opuestos, como debe ser para ser libre. También aquí el jesuita distingue; y aunque la distinción entre gracia suficiente, que no es suficiente, y gracia eficaz provocaría la sonrisa de

10. Lib. III, disp. II, cap. 18.

11. SAN AGUSTÍN, *Epístola 215*, n. 4, en PL 33. [N.T.]

12. SAN AGUSTÍN, *Contra duas epistolas pelagianorum*, Lib. II, n. 9, en PL 44. [N.T.]

13. Cfr. *La prima fase della filosofia vichiana*, en *Studi vichiani*, Sansoni, Florencia, 2023, pp. 65 y ss.

Pascal, esta sin embargo tiene una profunda razón de ser, pues quiere salvar a la vez con la gracia la libertad, sin la cual la gracia edificaría la destrucción. A tal respecto, Ricardo cita un pasaje del *De spiritu et littera* (c. 33) de Agustín, que dice ser un compendio de todos los libros que el santo escribió contra los enemigos de la gracia y del libre arbitrio: un muro de bronce contra pelagianos, maniqueos, luteranos, calvinistas y pestes semejantes.

Atienda y vea que esta voluntad ha de ser atribuida no tanto a un don divino, porque procede del libre arbitrio, que ha sido creado en nosotros de modo natural, sino más bien que Dios, mediante sugerencias sensibles, hace que queramos y creamos, sea extrínsecamente mediante exhortaciones evangélicas, donde también los mandamientos de la ley algo influyen, cuando advierten al hombre sobre su debilidad, para que creyendo recurra a la gracia santificante, sea intrínsecamente, donde nadie tiene en su poder qué le venga a la mente, *sino que solo consentir o disentir pertenece a la propia voluntad*. Así pues, de esos dos modos, Dios coopera con el alma racional para que crea en Él. En efecto, nadie puede creer con su libre arbitrio, si no hay ninguna sugerencia o llamada para creer. Y ciertamente Dios hace en el hombre el querer el bien, y en todas las acciones nos previene con su misericordia, pero *consentir a la llamada de Dios o disentir de ella, como dije, procede de la propia voluntad*¹⁴.

También el Concilio de Trento, inspirándose en esta doctrina de Agustín, sentenció «que el hombre puede disentir de la gracia que le llega»¹⁵. Basta, por tanto, esa gracia para salvar al hombre, en el sentido de que, si quiere salvarse, no necesita nada más. Pero debe querer. La gracia cura la voluntad (y, por eso, se dice medicinal). Pero Agustín afirma que al hombre que ya tiene una voluntad sana «Dios le permitió y dejó hacer lo que quisiese» y, por eso, «dejó la gracia en su arbitrio»¹⁶. Y aquí hay un punto que debió atraer la atención de Vico:

Es famoso contra esa doctrina y totalmente divino aquel lugar donde san Agustín se dirige a Petiliano, obispo de los donatistas, de este modo: «Si te propongo la cuestión de cómo Dios Padre atrae a los hombres hacia el Hijo, a los que dejó en el libre arbitrio, quizá la resolverás con dificultad, pues ¿cómo atrae si deja que cada uno elija lo que quiera? Y

14. Lib. III, disp. III, cap. I.

15. Sess. 6, can. 4.

16. *De correptione et gratia*, c. 12 y 11.

sin embargo, ambas cosas son verdaderas, pero pocos son capaces de comprenderlas. Por tanto, si esto puede suceder: que el Padre atraiga hacia el Hijo a los que dejó en libre arbitrio; así también puede hacerse que aquellas cosas que se reclaman por exigencia de los mandamientos no quiten el libre arbitrio». San Agustín escribe eso para rechazar las quejas de los donatistas, quienes, cuando se veían disuadidos de su herejía por los castigos propuestos, interpelaban duramente a los católicos con estas palabras: «¿Por qué vosotros no permitís a cada uno seguir su libre arbitrio, cuando el mismísimo Señor Dios nuestro ha dado el libre arbitrio a los hombres?». Responde san Agustín que el libre arbitrio no es eliminado por la coerción de las leyes, al igual que no es violado por la atracción divina que se ejerce mediante la gracia. De ahí concluye: «Nadie, pues, os arrebatara el libre arbitrio, antes bien atended diligentemente qué elegís: si, corregidos, vivir en paz o si, perseverando en la malicia, soportar verdaderos suplicios bajo el nombre de falso martirio».

A partir de esta disputa, certísimamente exponemos lo que defendemos. Primero, que san Agustín clarísimamente y con palabras explícitas sobre la gracia medicinal afirma que Jansenio defiende un argumento del que se infiere que no hay ninguna necesidad de la gracia para obrar, o sea, *que Dios atrae a los hombre mediante la gracia y, sin embargo, los deja en el libre arbitrio, para que cada uno elija lo que quiera*. Segundo, que tal comparación es inadecuada y contra la mente de san Agustín, si la razón divina impusiera seguirla necesariamente, pues de eso Petiliano inmediatamente deduciría lo que pretendía: imponer a través de suplicios seguir necesariamente lo prescrito por las leyes, hasta el punto de arrebatar a los hombres la libertad, que es contraria a la necesidad¹⁷.

Vico cita y acepta, como hemos visto¹⁸, en el *De antiquissima* la solución agustiniana al problema que nace del versículo del Evangelio de Juan (6, 44): «Nadie puede venir a mí a menos que el Padre, que me envió, lo atraiga a mí». Vico condensa la solución en la frase: «No solo atrae suscitando el querer, sino también el deseo y todo ello con placer»¹⁹; y en el *De constantia iurisprudentis*

17. Lib. III, disp. III, cap. I. [N.T.: Las citas de san Agustín y su diálogo con Petiliano están tomadas de *Contra litteras Petiliani donatistae*, Lib. II, nn. 185-186]

18. *La prima fase della filosofia vichiana*, en *Studi vichiani*, Sansoni, Florencia, 2023, pp. 59-60.

19. *De antiquissima Italorum sapientia*, cap. VI (en *Opere filosofiche*, Sansoni, Florencia, 1971, p. 111). [N.T.: El texto latino, de difícil interpretación, es el siguiente: *Non solum volentem, sed et lubentem trahit, et voluptate trahit*. Nótese el uso de *voluptas*, que Gentile comenta a continuación].

(1721) dirá: «Por los méritos del sacrificio divino, la gracia divina atrae a los hombres hacia Dios, tal como tan adecuadamente san Agustín enseña a partir del poeta: *trahit sua quemque voluptas* [a cada uno lo arrastra su pasión]»²⁰.

En torno a esa *voluptas* Dechamps discurre muy sutilmente²¹, en relación a la gracia concedida por Dios a los ángeles y al hombre antes del pecado para perseverar. Observa que Agustín nunca usa para referirse a ella ninguno de los dos términos que usa para expresar los movimientos de la voluntad, ya sean impulsos suyos o ayudas actuales inherentes a ella. E indica doce de esos términos: seis que se reconducen al *amor indeliberatus* [amor no deliberado, espontáneo] (como *spiritus charitatis*, *inspiratio charitatis*, etc.), y seis que son tipos de la *delectatio*: *suavitas*, *dulcedo*, *condelectatio*, *iucunditas*, *voluptas*²². Todos son propios del hombre beneficiado por la gracia después del pecado y, por eso, expresan no la unidad primitiva en la que la naturaleza tiene en sí misma la gracia, sino una unidad que presupone la oposición.

Por tanto, cuando san Agustín y sus discípulos disputaban sobre el estado de inocencia, bajo estos nombres *naturaleza*, *posibilidad natural*, *libre arbitrio*, frecuentemente entendían no la sola voluntad sin defecto, sino también la gracia habitual misma, que le confería completa potestad de obrar bien. ¿Qué hay de extraño en que las buenas obras de ese estado, ora las adscribiesen al libre arbitrio, ora las llamasen *obras de la naturaleza*, ora pretendiesen, lo cual parece más duro, que se hacían *naturalmente*?

Oye a san Agustín disputando sobre las buenas obras: «Esta obra es de la gracia, no de la naturaleza. Es obra –dijo– de la gracia, que nos fue quitada por culpa de Adán, etc. No es, por tanto, la gracia en la naturaleza del libre arbitrio, porque perdimos el libre arbitrio para amar a Dios por la enormidad del primer pecado». Con estas palabras significa manifiestamente la obra buena, que ahora atribuye a la gracia, y que si Adán no hubiese pecado sería *obra de la naturaleza*. Pero la causa de esto ahí repite: que, antes del primer pecado, la gracia de Dios estaría en la naturaleza del libre arbitrio. Aquella gracia, dijo, que se requiere por parte de la voluntad para obrar bien²³.

20. Vico remite al *Tract. XXII in Iohannem*, pero la cita correcta es XXVI, § 4. [N.T.: *De universi iuris*, lib. II, pars I, cap. IV, § 16].

21. Lib. III, dips. III, c. 16.

22. Y para la *voluptas* cita precisamente el lugar del *Tract. XXVI in Iohannem*.

23. Lib. III, disp. III, c. 23. [N.T.: El texto de san Agustín está tomado de la *Epistola* 217, n. 11]

Esa «naturaleza del libre arbitrio» en la que, antes del pecado, estaba inmanente la gracia, se ha perdido después del pecado; y por mucha que sea la *voluptas* que Dios nos haga sentir en el asentimiento a su divina atracción, nunca puede considerarse una expresión de la naturaleza humana, como la *sua voluptas* del poeta latino. Y cuando, por eso, Vico en el *De constantia iuris-prudentis* asocia la *voluptas* agustiniana a la virgiliana (la asociación está ya implícita en el *lubentem* del *De antiquissima*), pone en Agustín y en Ricardo un poco, es más, mucho de su pensamiento, que tiende a resolver el insuperable dualismo del dogma de la gracia en una unidad fundamental.

A través de esta forzada interpretación de la doctrina agustiniana, Vico deja presentir la superación del concepto transcendente de gracia. Sin embargo, tanto en el *De antiquissima* como en el *Derecho universal*, cree que no debe ir más allá, y mantiene la necesidad de la gracia para explicar el proceso del espíritu. En la segunda de las dos obras apenas mencionadas, se propone explícitamente el problema. Contraponiendo la estupidez del hombre caído a la *sabiduría heroica* del Adán anterior al pecado, concibe la vida humana como un proceso de realización de lo infinito, o sea, del espíritu. Dios es «poder, conocer, querer infinito»; el hombre, puesto que es cuerpo, además de espíritu, y puesto que el cuerpo es limitado, es «conocer, querer, poder finito, que tiende a lo infinito». El hombre aspira a unirse con Dios, que es su principio; y solamente puede cumplir esta aspiración adecuándose al orden de la naturaleza, en el cual supera por la razón a todos los animales; o sea, sometiendo la voluntad a la razón. Sumisión en la que consiste la *natura hominis integra* [la naturaleza íntegra del hombre], otorgada por Dios a Adán, «para que ningún tumulto de los sentidos lo turbe, y ejerza un libre y pacífico dominio sobre los sentidos y las pasiones». Esta naturaleza íntegra del hombre, conforme al orden de las cosas, es la *naturalis honestas integra* [íntegra honestidad natural]. Pero esta rectitud natural del hombre se corrompe por culpa del hombre. ¿De qué modo? *Ut voluntas rationi dominaretur* [cuando la voluntad domina a la razón]. De donde nace la pasión (*cupiditas*), que no es más que el *amor de uno mismo*, y el error, o sea, esa «temeridad del juicio por la que juzgamos las cosas antes de haberlas estudiado atentamente». Ahora bien, ¿cómo reconquistar la verdad y restaurar el proceso divino del hombre? Como en el *De antiquissima*²⁴, Vico siente la necesidad de admitir un mínimo de humanidad al principio de la humanidad:

24. Cfr. *La prima fase della filosofia vichiana*, en *Studi vichiani*, Le Lettere, Florencia, 2023, pp. 59-60.

Sin embargo, el hombre no puede perder de vista totalmente a Dios, porque todo proviene de Dios, y lo que no procede de Dios no es nada. En efecto, a todo hombre le es dado ver *la luz de Dios* en todas las cosas, si no por reflejo, al menos por refracción de los rayos. Por eso, el hombre no puede errar sino bajo alguna imagen de la verdad, ni pecar sino bajo alguna apariencia del bien²⁵.

Pero estas imágenes de la verdad, estas semillas de bien todavía no le bastan a Vico para explicar la humanidad: «Por eso, las semillas de la verdad eterna ciertamente no están extinguidas en el hombre corrompido. Estas, con la gracia de Dios, *ejercen un conato contra la corrupción de la naturaleza*»²⁶.

Conato, que es el efecto de la providencia y de la gracia divina, como una sola cosa. Ya que, mientras que aquí habla de gracia, poco antes ha dicho «providencia»; donde, definiendo los atributos de Dios, hace consistir su bondad en «que, en todas las cosas que ha creado, ha puesto cierto *conato* y cierto *ingenio* de autoconservación». Así, «cuando, debido a los defectos de la naturaleza corpórea, por los cuales se divide, desgasta y corrompe, los individuos no pueden conservarse en su propia especie, la Bondad divina emerge a través de esos mismos defectos y conserva cada conjunto en su género propio». De modo que esta bondad no tiene función diversa de la sabiduría divina; la cual, «en cuanto que produce cada cosa en su tiempo oportuno, se llama *Divina Providencia*». Esa divina Providencia, cuyas vías son las oportunidades, las ocasiones, los accidentes, a través de los cuales irrumpe la Bondad divina, y hace nacer la virtud, como virtud dianoética o sabiduría, o virtud ética, moderadora de los afectos, imperfecta en los gentiles, o perfecta, como es solo la virtud cristiana, que, reprimiendo la filautía, pliega al hombre a la *humildad*²⁷. Ahora bien, la virtud se puede distinguir en prudencia, templanza y fortaleza, pero a condición de que todas se den unidas, porque la virtud es una, y no del hombre: «*Pero la virtud de Dios es la gracia divina*, que con su *luz* muestra claramente a los cristianos las rectas acciones que se han de hacer en la vida;

25. *De universi iuris uno principio et fine uno*, lib. I, caput XXXIII. El pasaje del *De antiquissima* al que Gentile lo asocia es: «*Hinc fit quod in ipsis erroribus Deum aspectu non amittimus nostro: nam falsum sub veri specie, mala sub bonorum simulacris amplectimur: finita videmus, nos finitos sentimus; sed id ipsum est, quod infinitum cogitamus*» («Por eso sucede que hasta en los mismos errores no perdemos a Dios de nuestra vista, pues abrazamos lo falso bajo apariencia de verdad, y lo malo bajo apariencia de lo bueno: vemos cosas finitas, nos sabemos finitos, pero lo que pensamos es lo infinito») (en *Opere filosofiche*, Sansoni, Florencia, 1971, p. 111). [N.T.]

26. *De universi iuris uno principio et fine uno*, lib. I, caput XXXIV. [N.T.]

27. *De universi iuris*, lib. I, cap. VII-VIII ed. Ferrari, III, pp. 27-28. Cfr. p. 214.

y hace que, con un tipo de asentimiento, asintamos sea a las cosas que se han de contemplar sea a las que se han de hacer en la vida»²⁸.

La virtud concreta es, por tanto, virtud divina; o al menos la luz de la gracia divina, que hace posible el querer humano instaurador del orden moral. Que, para Vico, es un orden natural, o sea, ideal, eterno de justicia: inmutable como hado, casi «sanción y como la voz de la mente divina», en palabras de san Agustín²⁹. Y el hombre va instaurando esta eterna justicia según las ocasiones de utilidad y de necesidad que la Providencia le va presentando para que perfeccione y desarrolle su naturaleza primitiva.

El hombre fue hecho para contemplar y venerar a Dios, y para abrazar a los demás hombres por piedad hacia Dios, la cual era la *íntegra honestidad*. Y así, las ocasiones favorables fueron *el uso y la necesidad*, por las cuales la Providencia divina, «según dictan las cosas mismas», como elegantemente dice Pomponio, esto es, por la espontaneidad de las cosas mismas, reunía a los hombres, que por el pecado original estaban separados. Y eso sucedía no según la *íntegra honestidad*, que procedía totalmente del alma, o sea, por la piedad hacia Dios, ya que no eran íntegros, sino que actuaban según algún aspecto honesto, a saber, las recíprocas ayudas corporales, las cuales empujaban a una gran y buena parte de los hombres corrompidos a cultivar otra vez la sociedad.

Y así como el cuerpo no es la causa, sino la ocasión, para que en la mente humana se despierte la idea de lo verdadero, de igual manera la

28. *De universi iuris uno principio et fine uno*, lib. I, cap. XLII. *Uno genere assensionis* [con un único tipo de asentimiento], porque spinozianamente o, como él prefiere decir, sócráticamente, a Vico le gusta confirmar lo que ha establecido en el lema 4º (*Proloq.*), a saber, que la voluntad libre o racional coincide con el intelecto (*voluntas et intellectus unum et idem sunt*, había dicho Spinoza, *Eth.*, II, prop. 49 sch.): «Existe un único tipo de asentimiento, al cual nos adherimos tanto en la contemplación de las cosas como en las acciones de la vida, siempre que ambas se demuestren claramente, según lo permite la naturaleza de cada una. Pues quien no da su asentimiento al cumplimiento de un deber, es porque, debido a algún tipo de perturbación del ánimo, no percibe con claridad que debe hacerlo. Por ello, cuando la perturbación se calma y el ánimo se encuentra purificado, el hombre se arrepiente de haber actuado mal. Esto no sucede en las cuestiones geométricas, por ejemplo, porque en las líneas no hay intereses ni afectos que puedan perturbar a los hombres. Por esta razón, parece que hay un tipo de asentimiento diferente entre las cosas geométricas y los deberes de la vida» (*De universi iuris*, proloquium, 36, *assumptio metaphysica IV*).

29. La frase original es *sanctio et veluti vox divinae mentis*, que Vico cita atribuyéndola a san Agustín, *De Civitate Dei*, V, 9, pero en realidad no se encuentra en el pasaje citado, como oportunamente ha señalado ANTONIO SABETTA, «L'illuminismo cristiano di Vico. La fonte agostiniana del diritto naturale», *Rassegna di Teologia*, 46, 2005, p. 571. [N.T.]

utilidad para el cuerpo no es la causa, sino la ocasión, para que en el ánimo se despierte la voluntad de lo justo³⁰.

Aquí, evidentemente, la Providencia, sin la cual no habría justicia y, por tanto, tampoco sociedad, es idéntica a la gracia: la cual obra en la voluntad humana iluminándola y llevándola a Dios con esa acción definida por la sana teología agustiniana. Por tanto, en la segunda parte del *Derecho universal* (*De constantia iurisprudentialis*), Vico creará poder decir que sus «principios de derecho son máximamente conformes a la más sana doctrina acerca de la gracia»:

Porque la razón natural es la que hace que las gentes sean para sí mismas ley; y esa es «la luz del rostro divino impresa sobre todos»; y, de manera inmutable, protege la libertad del arbitrio humano, de modo que podemos, si queremos, resistir el impulso de la pasión. Pero las gentes, incluso las cristianas, desprovistas de la gracia divina, respecto a las otras pasiones, como la gloria humana, no se resisten sino que desvían los impulsos de la pasión, y de ahí surgen las acciones de la virtud imperfecta. Solo la gracia victoriosa de Cristo proporciona lo que hemos dicho que es la verdadera característica de la virtud³¹.

En una carta de 1726 al abate Esperti, Vico hacía referencia a la moral jansenista, deplorando que «por odio a la probabilidad se endurece en Francia la moral cristiana»³². Según Vico, una moral de estoicos, «que quieren la muerte de los sentidos» y «niegan la Providencia, haciéndose arrastrar por el destino, ignorando que la filosofía, para ayudar al género humano, debe ayudar a sostener al hombre caído y débil, no anular su naturaleza»; ignorando que «hay Providencia divina» y «que se deben moderar las pasiones humanas con la justicia y convertirlas en virtudes humanas»³³. En la *Ciencia nueva*, Vico asocia todas esas determinaciones a los estoicos, pero a esos estoicos que en su mente se confundían con los racionalistas cartesianos, y esa especie de racionalistas que con su fatalismo y rigorismo, a sus ojos, eran también jansenistas³⁴. El rigo-

30. *De universi iuris*, lib. I, cap. XLVI.

31. *De universi iuris*, lib. II, cap. XVII, § 4.

32. VICO, «Carta al abate Esperti en Roma» (1726), trad. de José Manuel Sevilla Fernández, *Cuadernos sobre Vico*, 35, 2021, p. 225.

33. Gentile cita la redacción de la dignidad IV de la SN30 (*La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, Bompiani, Milán, 2018, p. 448) y remite además a SN25, lib. I, cap. III (*Le tre edizioni*, p. 46). El texto se encuentra prácticamente idéntico en SN44, § 130 ed. Nicolini. [N.T.]

34. Él conocía y admiraba los *Pensées* de Pascal y los *Ensayos* de Nicole, aun declarándolos «luces dispersas» y simples intentos, *Opere*, ed. Ferrari, VI, 127 y *Opere*, V, 19, 238.

rismo, consecuencia necesaria del carácter trascendente de la doctrina jansenista de la gracia, para Vico era solo un lado de la verdad, que él ciertamente, en su platonismo, no quería ignorar. Y en el *Derecho universal*, establecida la eternidad como característica propia del derecho natural, o sea, de la moral, añade: «Por el mismo motivo, la inmutabilidad del derecho natural, que los mejores autores de la moral cristiana llaman *rigor*, comprendes que es eterna»; y señala que de ahí procede la inmutabilidad de la justicia voluntaria:

Es necesario admitir como verdadero por todos lo que los mejores piensan sobre la *gracia divina* después de san Agustín, el cual frecuentemente enseña que «Dios, con su decreto inmutable, protege nuestra libertad de arbitrio»; y con esta razón se enseñarían los principios propios de la jurisprudencia cristiana³⁵.

Aquí interviene la síntesis de *verdadero y cierto*, o sea, de la razón y de la autoridad o voluntad. En la *Ciencia nueva* de 1725 no se habla de la gracia, y Vico se conforma con especular sobre esa Providencia descubierta en el *Derecho universal*, que aquí dice «la arquitecta de este mundo de las naciones» mediante la sabiduría del género humano:

Mente eterna e infinita, que penetra y presiente todo. En lo que respecta a este tema, lo que los hombres o pueblos particulares ordenan a sus fines particulares (por los cuales, si se guiasen, se perderían), esa mente, por su infinita bondad, lo dispone a un fin universal, fuera de todos los propósitos humanos y muy a menudo contra ellos. De ese modo, usando como medios esos mismos fines particulares, la Providencia los conserva³⁶.

En las sucesivas reelaboraciones de la obra, profundiza cada vez más en la especulación de esa racionalidad positiva de lo justo, del proceder civilizatorio, del proceso histórico, en suma, del espíritu humano. De ahí que, condensando en las dignidades de la segunda *Ciencia nueva*³⁷ toda la filosofía de

35. *De universi iuris*, lib. I, cap. LXXX. Para san Agustín, Vico cita *De civitate Dei*, V, 10 y VII, 30; *De trinitate*, III, 4 y *De correptione et gratia*, c. 8, n. 14.

36. *Scienza nuova* (1725), lib. II, cap. I (*Le tre edizioni*, p. 73).

37. Cuando Gentile escribe este texto, Nicolini todavía no ha terminado su trabajo filológico sobre la gestación de la *Scienza nuova*. Por tanto, Gentile no distingue más que entre la *Scienza nuova prima* (la SN25) y la *Scienza nuova seconda*, con dos redacciones: la SN30 y la SN44. Cuando Nicolini termina su gran edición, Gentile escribe una larga reseña «Le varie redazioni della Scienza nuova e la sua ultima edizione» (*Giornale storico della letteratura italiana*, 69, 1917, pp. 351-363; ahora corregida y ampliada en *Studi vichiani*, Le Lettere, Florencia, 2023, pp. 163-188). [N.T.]

sus investigaciones, acabará dándose cuenta de que su Providencia prescinde totalmente de la obra de Cristo, y que, por tanto, ya no tiene nada que ver con la gracia. Mientras que la filosofía –según la dignidad VI– «considera al hombre como debe ser»,

la legislación considera al hombre como es, para establecer buenas costumbres en la sociedad humana; del mismo modo en que de la ferocidad, de la avaricia y de la ambición, que son los tres vicios que arrastra todo el género humano, hace la milicia, el comercio y las cortes, y, en consecuencia, la fortaleza, la opulencia y la sabiduría de las repúblicas; y de estos tres grandes vicios, que sin duda destruirían la generación humana sobre la tierra, hace la felicidad civil.

De ahí el siguiente corolario:

Esta Dignidad prueba que hay Providencia divina, y que esta es una divina mente legisladora, la cual de las pasiones de todos los hombres que se han atendido a sus utilidades privadas, hace la justicia, con la que se conserva humanamente la generación de los hombres, que se llama género humano³⁸.

La Providencia aquí, evidentemente, es la misma lógica por la se vuelve inteligible el mismo hecho histórico de la humanidad. El cual, para Vico, es suficiente, en la dignidad siguiente, para probar que existe el derecho natural o, lo que es lo mismo, que la naturaleza humana es social, «porque el género humano, desde que se tiene memoria del mundo, ha vivido y vive comportándose en sociedad», y «las cosas fuera de su estado natural ni se asientan ni duran». Y todo eso prueba que «el hombre tiene libre arbitrio, pero débil, de hacer de las pasiones virtud; y que Dios lo ayuda, *naturalmente con la Providencia divina y, sobrenaturalmente, con la gracia divina*»³⁹.

He aquí explícitamente puesta aparte la gracia, y reconducida a la mera Providencia como racionalidad inmanente, toda explicación de la realidad humana, o de esa «naturaleza común de las naciones» que Vico llama «adecuado sujeto» de su ciencia⁴⁰. Ciertamente, la gracia no es negada, pero es declarada

38. Gentile está citando la redacción de las dignidades VI y VII de la SN44 (§§ 131-133 de la ed. Nicolini). En la SN30, donde faltan algunos periodos, los pasajes corresponden a las dignidades V y VI (*Le tre edizioni*, pp. 448-449). [N.T.]

39. SN44, dign. VIII (ed. Nicolini, §§ 134-135); y SN30, dign. VII (*Le tre edizioni*, p. 449). [N.T.]

40. Me atengo al texto de 1730, que es más afín al pensamiento del *Derecho universal*, poniendo la justicia como término medio entre Dios y el arbitrio humano.

ajena a la investigación viquiana. Sin embargo, y esa es la importancia de las reflexiones que Vico había hecho acerca de la cuestión de la gracia, su concepto de Providencia, que nació del concepto de gracia y se separó de él cuando Vico sintió la necesidad de una gracia immanente, conserva la impronta primitiva de la doctrina de la gracia, tal como la defiende Dechamps. En efecto, en un corolario de la dignidad CIV («la costumbre es parecida al rey...») que confirma la VIII, el autor vuelve a concluir que «el hombre no es injusto por mera naturaleza, sino por naturaleza caída y débil». Y añade:

En consecuencia [esta dignidad] demuestra el primer principio de la religión cristiana, que es el Adán completo, tal como debió haber sido creado por Dios según la idea óptima. Y, por tanto, demuestra los principios católicos de la gracia: que ella obra en el hombre; que tiene la privación, no la negación de las buenas obras; y que tiene una potencia eficaz, y que, por eso, la gracia es eficaz; la cual, por eso, no puede estar sin el principio del libre arbitrio, al cual Dios ayuda naturalmente con su Providencia [...], acerca de la cual la religión cristiana está de acuerdo con todas las demás religiones⁴¹.

En este pasaje, la doctrina de la gracia coincide perfectamente con la que hemos visto defendida por Ricardo, si se presta atención al principio del libre arbitrio, cuya necesidad se insiste en afirmar junto a la gracia eficaz. Sin embargo, la gracia se distingue de la Providencia, que no es propia del cristianismo, sino común a todas las religiones, y es concebida por Vico como la misma ley de ese proceso de lo finito a lo infinito, que para él es la vida del espíritu como unidad de estos dos opuestos. De modo que, terminando la *Ciencia nueva*, Vico podrá decir que esa *mente* que hizo el mundo de las Naciones es sí una *sabiduría sobrehumana*, pero que obra *sin fuerza de leyes*, es más, «haciendo uso de las mismas costumbres de los hombres, cuyas tradiciones son tan libres de cualquier fuerza, como lo es para los hombres *celebrar su naturaleza*»⁴². Y, por tanto, la gracia acaba por indentificarse, aunque oscuramente, con la naturaleza.

*Traducción del italiano y del latín por
Alfonso Zúnica García & Alfonso García Marqués*

41. SN44, § 310 (ed. Nicolini).

42. SN44, *Conchiusione dell'opera*, § 1107 (ed. Nicolini).