

LA FUNCIÓN INTERMEDIARIA DEL *CONATUS* EN *DE ANTIQUISSIMA* DE G. VICO

THE INTERMEDIARY FUNCTION OF THE *CONATUS* IN *DE ANTIQUISSIMA* OF G. VICO

Javier Molina Johannes

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Valparaíso, Chile.

jmolina.joh@gmail.com

Fecha de recepción: 29 de mayo de 2019

Fecha de aprobación: 03 de febrero de 2020

Resumen

En el presente artículo exponemos la función del concepto de *conatus* a partir del *De Antiquissima*. En primer lugar, revisamos la relación que tiene con el movimiento y, a su vez, con los puntos metafísicos. Luego, exhibimos la posibilidad de pensar la conexión entre Dios y los humanos a través del *ánimo* y la *mente*. Por último, se esclarece el papel del *Sumo Hacedor* con la correspondiente *Fortuna* en la red conceptual de G. Vico para proponer una lectura de la obra a partir de la *intermediación* que realiza el *conatus*, produciendo el vínculo entre lo divino y lo humano en el *De Antiquissima*.

Palabras clave: *conatus* (conato), ánimo, punto metafísico, Sumo Hacedor, Fortuna.

Abstract

In this article we expose the function about the concept of *conatus* as of *De Antiquissima*. In the first place, we check the relationship it has with the movement and, at the same time, with the metaphysical points. Then, we exhibit the possibility of thinking the connection between God and the humans through the *soul* and the *mind*. Ultimately, it becomes clear the role of the *Supreme Creator* with the corresponding *Fortune* in G. Vico's conceptual network to propose a review of his work from the intermediation performed by the *conatus*, which produces a link between the divine and the human in *De Antiquissima*.

Keywords: *conatus*, soul, metaphysical points, Supreme Creator, Fortune.

1. INTRODUCCIÓN

*“Vixi, et quem dederat cursum fortuna, peregre.”*¹

En el presente trabajo se analiza, especialmente, el concepto de *conatus* en *La antiquísima sabiduría de los italianos*² [*De Antiquissima Italarum Sapientia ex Linguae Latinae Originibus eruenda. Libri Tres*], exponiendo su rol en la arquitectura conceptual de dicha obra. G. Vico señala al comienzo del *De Antiquissima* la relevancia de los *orígenes de la lengua latina*, ya que advirtió “(...) que los [orígenes]³ de muchísimas palabras son, ciertamente, *tan doctos que no parecen éstas emanar de un vulgar uso del pueblo, sino de alguna sabiduría profunda*.”⁴ (Vico 2002, p. 129) En este sentido, habría algo en las mismas palabras que provienen de una *sabiduría profunda*⁵, desvelamiento que intenta realizar durante la obra. Por lo tanto, plantearnos el trabajo a partir de una conceptualización ha sido también una deriva del propio método viquiano.

Por su parte, Vico realizaría una distinción entre *conocer* [*wissen*] y *comprender* [*verstehen*] (Berlin 2002, p. 59), lo que toma relevancia, debido a que la preocupación por la *lengua latina* vendría a dar cuenta de un estudio humanístico, o como preferimos: un tipo de *saber interno* (*espiritual* en el sentido de la palabra alemana *Geist*). Y el *origen docto* de esta *sabiduría profunda* podría exponerse, precisamente, a partir de ciertas palabras. En el mismo sentido, hemos focalizando nuestra problemática, ya que comenzando el estudio por qué entendía G. Vico por *humano* en *De Antiquissima*, es a partir de ahí que hemos sido llevamos al *conatus*. En gran medida, porque la pregunta por la distinción entre humano y animal en *De Antiquissima* rozaría cierto anacronismo, debido a que no son conceptualizaciones explicitadas en la obra, sino más bien elaboradas a partir de otros textos.

Por lo anterior, hemos enfatizado en revisar cuáles son las *fuerzas que nos mueven*, o por las que *nos movemos*, por lo que enfatizamos en el rol del conato (*conatus*), ya que tendría un lugar relevante en el aparato conceptual del *De Antiquissima*. Además, considerando que hay *cierto paralelismo* entre las ideas y las cosas (Remaud 1997) y que el lenguaje latino no emanaría de un uso vulgar, a partir de ésta podemos adentrarnos en la obra viquiana, utilizando al *conatus* como punto de clivaje para entender esta obra e, incluso, la propia metafísica de Vico, entendiendo que el *De Antiquissima* tendría dicha función: “(...) una metafísica acomodada a la piedad cristiana, que discierne lo

1 Séneca citando a Diodoro: “Viví y llegué al final del camino que me dio la fortuna”. Cfr. *Sobre la felicidad*, cap. XIX.

2 En este, y en todos los casos, cuando denominamos *De Antiquissima*, nos referimos a Vico, J. B. (1710) *De Antiquissima Italarum Sapientia ex Linguae Latinae Originibus eruenda*. Y su correspondiente traducción castellana: *Sobre la revelación de la antiquísima sabiduría de los italianos. Partiendo de los orígenes de la lengua latina. Libro Primero: Metafísico*. En Vico, G. (2002) *Obras: Oraciones inaugurales y La antiquísima sabiduría de los italianos*. Trad. Fco. Navarro Gómez. Barcelona: Ed. Anthropos, pp. 127-192.

3 En ocasiones, hemos agregado entre paréntesis ciertas palabras para facilitar la comprensión de las frases.

4 Todas las cursivas son nuestras, a menos que se destaque lo contrario.

5 Cfr. Nota 8 de la traducción, donde hace referencia a la mediación etrusca en la lengua latina, dada su participación en el Imperio romano, lo cual habría permitido incorporar la procedencia jónico-ática.

divino de lo humano y no propone la ciencia humana como regla divina, sino la divina de la humana (...)" (Vico 2002, p. 191)

En este sentido, Vico continuando con una tradición latina, denomina *fuorza* [*vim*] y *facultad* [*potestatem*], lo que podríamos llamar *esencia* a partir de otras redes de conceptos. Sin embargo, no se distinguirían *tanto*, ya que *también* los antiguos latinos las pensaron como *potencias* [*virtutes*] *indivisibles, eternas e infinitas*. No obstante, mientras algunos las llamaban *dioses inmortales*, los *antiguos filósofos de Italia* las entendieron como *la Suma Divinidad*. Por consiguiente, sí existe una distancia entre una multiplicidad que se transformaría en unicidad: Dios. En definitiva, “a lo que la Escolástica llama <esencia>, los latinos lo denominan <fuorza> y <facultad> [Quod Scholae *essentiam* vocant, latini *vim*, et *potestatem* appellant]⁶. Todos los filósofos establecen que las esencias son eternas e inmutables. (...) De ahí podemos conjeturar que los antiguos filósofos de Italia pensaron que *las esencias son las indivisibles potencias, eternas e infinitas* [essentias putasse individuas omnium rerum virtutes aeternas, et infinitas], de todas las cosas, a las que, por ello, el vulgo de los latinos llamaba <dioses inmortales>; mas los sabios las entendían como la Suma Divinidad; y por esta causa era la metafísica la única ciencia verdadera, porque trataba de las potencias eternas.” (Vico 2002, p. 152)

Por consiguiente, en primera instancia, analizamos el capítulo *De las esencias o potencias* [*De Essentiis, seu de Virtutibus*]⁷, porque aquí estaría emplazada más cabalmente la conceptualización que precisamos investigar. Luego de exponer el vínculo con el movimiento, nos enfocamos en sus relaciones con el *ánimo* y la *Fortuna*, especialmente. En definitiva, exhibimos la función del *conatus* en La antiquísima sabiduría de los italianos, por lo cual planteamos (a) revisar el *conatus* vinculado al movimiento y (b) presentar la relación del *conatus* con el ánimo. Finalmente, y desempeña el rol de hipótesis, (c) vemos la *mediación* que cumpliría el concepto de *conatus* entre lo divino y lo humano.

2. LA FUNCIÓN DEL CONATUS EN DE ANTIQUISSIMA

2.1. Conatus y movimiento

En primer lugar, nos referimos a la relación que se establece entre el movimiento [del humano, del mundo, de las cosas] y el *conatus*⁸ (conato), debido a que nos interesa revisar la *potencia* [con la] que se mueve el mundo. Sólo así podremos enfocarnos en las relaciones existentes entre *el Sumo Hacedor* y el humano o, mejor dicho, el *ánimo* [del

6 Las cursivas en latín corresponden a la versión latina citada. De aquí en adelante, todas las citas latinas que utilizamos, ya sea de conceptos como de frases completas, refieren a dicha edición. Cfr. Nota 1.

7 Hemos preferido quitar la numeración de los capítulos, porque en la versión latina este apartado es el nombre del capítulo y no el IV.I como en la versión española. En este sentido, *De los puntos metafísicos y los conatos* es IV.I y no IV.II.

8 A partir de la edición latina, hemos dado cuenta que Vico habla de *conatus* y *conatibus*, es decir, un plural ya sea dativo o ablativo del primero. Intitulando el segundo apartado como *De Punctis Metaphysicis et Conatibus* lo que en la versión española ha sido traducido por *Los puntos metafísicos y los conatos*.

humano. Cabe destacar que la noción de Divina Providencia no es utilizada en esta obra, por lo que sería interesante realizar una investigación del cambio conceptual entre Sumo Hacedor en *De Antiquissima* y Divina Providencia en *Scienza Nuova*. Ahora, el primer momento que Vico señala al concepto en cuestión, lo hace en tanto potencia del movimiento, realizando *cierto* paralelismo con la potencia de extenderse:

“Cabe dudar, por esta razón, de si, tal como se dan el movimiento y el *conato*, que es la *potencia del movimiento*, así también se da lo extenso y la potencia por la que algo se extiende, y si, como el cuerpo y el movimiento son el sujeto propio de la física, así el *conato* y la *potencia son materia propia de la metafísica*. (...) en el dominio de la física están los actos, y en el de la metafísica las potencias.” (Vico 2002, p. 152)

De este modo, Vico plantea la revisión no sólo del *conatus*, sino también su vínculo con la *potencia de extender*, lo que posteriormente llamará *punto metafísico*. Por lo tanto, al analizar el primero –la potencia del movimiento– también estaría tratando sobre el segundo –la potencia de que algo se extiende. Asimismo, plantea ya la conexión de la física con la metafísica, siendo aquélla a imagen de esta última. Así, la *mente divina* y es ella la que guía el movimiento del mundo, porque el *conatus* depende de Dios.

“Y esto mismo está acorde con la física: en efecto, al existir la naturaleza, o, como dice la Escolástica, *in facto esse*, todo se mueve; *antes de existir, todo reposaba en Dios; así pues, la naturaleza comenzó a existir en el conato*, o, como también dice la Escolástica, la <naturaleza> del conato *in fieri est*. El conato es, pues, el punto medio entre reposo y movimiento.”⁹ (Vico 2002, p. 158)

Dios es reposo, *mente infinita* que produce, en un mismo acto, materia y su modo: el conato. La naturaleza es puro movimiento, y en tanto que el conato es potencia de mover, entonces, *la naturaleza comienza a existir en el conato*. En otros términos, la naturaleza *devendría*, es decir, <*in fieri est*> del *conatus*, ya que *se estaría haciendo*. Incluso, dicha locución se dice de algo cuando se inicia un proceso, *lo que está formándose*. Y por ello, la distancia entre <*in facto esse*>, es decir, *de hecho*, e <*in fieri est*>, entendido como un *estar haciéndose*. Así, destacamos que *antes de existir, todo reposaba en Dios, la naturaleza comenzó a existir*, algo así como un desplegarse, en el *conatus*. Y aun cuando Dios sea reposo, el *conatus* es *luz metafísica*. El impulso al movimiento y con ello a la existencia de la naturaleza, la cual estaría sólo *en-potencia*, <*in divenire*>, dependen de Dios.

De esta manera, “esta luz metafísica, o, como dice la Escolástica, *este llevar las potencias a actos* –sin todo ese trasiego verbal– *se genera verdaderamente en el conato*, esto es, la indefinida potencia del movimiento (...).” (Vico 2002, p. 161) En otras palabras, lo que lleva de la potencia al acto es el *conatus*, dado que es en él que la potencia de

⁹ Tanto la expresión *in facto esse* como *in fieri est* están destacadas [en cursivas] por Vico. Las demás cursivas son nuestras.

mover se convierte en movimiento propiamente tal o, por su parte, la potencia de extender deviene extensión. En este sentido, las locuciones latinas que mostrábamos recientemente son precisas para exponer el funcionamiento del *conatus*, ya que éste no da cuenta de las cosas mismas, inclusive, ni siquiera de su movimiento, sino del *germen* tanto de las cosas como del movimiento de ellas. En este sentido, *es el punto medio entre reposo y movimiento*, ya que *en él se genera el paso de potencias a actos*.

Bajo otros parámetros, *el conatus correspondería al momento entre Dios y el mundo*. Esta trasposición es posible por la asimilación que realizan los latinos, ya que para ellos “(...) <punto> y <momento> significaban lo mismo: pues momento es una cosa que mueve; y, para los latinos también, se denominaba tanto punto como momento un quid indivisible.” (Vico 2002, p. 154) En consecuencia, *movimiento e indivisible* son características tanto de *punto* como de *momento*, a partir de la definición de *potencia indivisible*, de la cual “(...) nadie ha sostenido una opinión más correcta que los estoicos (...)” (Vico 2002, p. 154) que plantearon la hipótesis del *punto metafísico*. Continuando con lo anterior,

Vico señala que:

“las cosas en la naturaleza son extensas; y antes que toda naturaleza existe una realidad que repugna toda extensión: Dios; por tanto, *entre Dios y lo extenso existe una realidad intermedia, inextensa sin duda, mas capaz de extensión, esto es, los puntos metafísicos.*” (Vico 2002, p. 158)

En gran medida, se asimila la funcionalidad del *conatus* y del *punto metafísico*, ya que ambos cumplen el rol de *intermediario*, de *conector*, ya sea del movimiento –en el primer caso– o de la extensión –en el segundo. Así, la cercanía en términos funcionales entre el *punto metafísico* y el *conatus* dejaría entrever lo que Isaiah Berlin señalaba, precisamente, que no existe: “Vico no afirmó en ningún sitio –hasta que yo sé– que existiera una continuidad entre los puntos metafísicos y su *conatus* por un lado, y la actividad humana por otro.” (Berlin 2000, p. 165) Sin embargo, consideramos que es una hipótesis plausible desde los fragmentos del *De Antiquissima*.

Entonces, se hace referencia a la existencia de *una realidad intermedia entre Dios y la naturaleza*, entre el Creador y su creación. Dicha intermediación le corresponde a los puntos metafísicos, en el caso de la física; que no es sino el *conatus* que conectaría reposo y movimiento, en el ámbito metafísico. Y a partir de aquí “(...) la geometría asumió de la metafísica la potencia de extender, que, en tanto que potencia de lo extenso es anterior a lo extenso y, evidentemente, inextensa.” (Vico 2002, p. 154) En definitiva, en ambos casos, tanto en el movimiento como en la extensión, se produce un *entre-medio*: entre lo que está en potencia y lo que es en acto. Y tal vez, por ello, la geometría se expresa como ciencia propiamente humana, estando a imagen de la divina: “Y por esta razón la geometría recibe su verdad de la metafísica, y revierte lo recibido en la propia metafísica; esto es, expresa una ciencia humana a imagen

de la divina y confirma la divina partiendo, a su vez, de la humana.” (Vico 2002, p. 159) Esto no quiere decir que seamos capaces de conocer a Dios, ni conocer a la naturaleza, sino simplemente corroborar una posibilidad humana de conocer. En caso contrario, seríamos algo así como Dios de Dios, o bien, creadores del Creador, lo cual es del todo ridículo para la red conceptual viquiana.

Ahora, *dado que las potencias son infinitas e indivisibles no cabe en ellas cantidad alguna*, “(...) a movimientos desiguales les sea subyacente igual conato o potencia del movimiento, como realidad metafísica” (Vico 2002, p. 158), debido a que aún no son *acto*, precisamente, porque son *potencia*. Por eso, el *conato es el don del punto metafísico*; es decir, el *conatus* convierte al punto metafísico en pura potencialidad, coincidiendo como potencia del movimiento. Por lo tanto, “(...) son los puntos y el conato por los que en primer lugar las cosas comienzan a existir partiendo de la nada; y *de la nada lo muy pequeño y lo muy grande distan por igual*.” (Vico 2002, p. 159) De esta manera, tanto lo pequeño como lo enorme son producciones desde *la nada*, en las cuales interviene el *conatus* como impulso. En otros términos, la creación de la hormiga no implica una *potencia inferior* a la creación del universo (Vico 2002, p. 151); esto, porque para pasar de potencia a acto, cualquiera sea el caso, se requiere la misma fuerza. En este sentido, “*lo extenso está en la naturaleza; en Dios es sacrilego hablar de algo extenso: medimos lo extenso, lo infinito repugna toda medida*. Es de todo punto acorde con nuestra religión el que en Dios se contenga *la potencia de lo extenso <con eminencia>*, según dicen nuestros teólogos. Así pues, *de la misma forma en que el conato es la potencia del movimiento, y en Dios, autor del conato, es reposo, así la primera materia es la potencia de la extensión, que en Dios, creador de la materia, es mente purísima*.” (Vico 2002, p. 157).

Entonces, Dios contiene tanto la potencia de lo extenso como la potencia del movimiento, siendo autor de la materia y del *conatus*. En caso contrario, sin la intermediación del *conatus*, el movimiento implicaría que Dios pase de potencia a acto. Además, dada su infinitud, Dios es inextenso, *infinito por lo que repugna de toda medida*, debido a que no puede ser limitado por la materia. Por consiguiente, Dios es inmutable e inmóvil, ya que el producir *inmediatamente* tanto la extensión como el movimiento significaría un tránsito de la potencia al acto, lo que, en ambos casos, implicaría imperfección. En consecuencia, requiere la mediación del *conatus*. Por lo anterior, al hablar de *conatus* no estaríamos exhibiendo una cosa [contenedor, contenido], sino un modo de ser de ésta, no tanto un qué sino un cómo. Por ello, en Dios la potencia del movimiento aún es *quietud* y la potencia de lo extenso aún es *mente purísima* (Vico 2002, p. 157). En definitiva, entendemos al *conatus* como fuerza orientadora, por lo que dicha *potencia* guía todo movimiento que *posteriormente* ocurre, es decir, que es llevado al acto. En este sentido, “*las obras de la naturaleza se perfeccionan por el movimiento y comienzan a producirse por el conato; de modo que las génesis de las cosas siguen al movimiento, el movimiento al conato y el conato a Dios*.” (Vico 2002, p. 163)

De este modo, siendo Dios mente infinita que reposa en sí, la naturaleza movimiento y el conato la potencia de mover, entonces, la creación de las cosas depende *mediatamente* de Dios. En definitiva, Dios es *autor* de todo, ya que principia al *conatus*, y junto a éste todo lo que sucedería. Sin embargo, es *autor* [*auctoritas*] y no *ejecutor* [*potestas*], debido a que dicho rol le corresponde al *conatus*, que aun viniendo de Dios no es Él. Dios principia al conato, pero no lo gobierna completamente. En síntesis, exhibiendo el hiato que se produce entre *autor* [Dios] y *ejecutor* [conato], este último funciona como intermediario entre creador y criaturas –nosotros, las cosas, el mundo--.“Cualquier actividad es atribuida a Dios. Este principio fundamental contiene toda la dinámica de la concepción de Vico y domina su espíritu ya en los tiempos de la *De Antiquissima*, que no es sino una crítica del mecanicismo cartesiano. <El esfuerzo del universo que sostiene cualquier cuerpo pequeñísimo –afirma Vico– no es ni la extensión del cuerpo pequeñísimo, ni la extensión del universo. Este esfuerzo es la *mente de Dios*, pura de cualquier materialidad corpórea, que agita y mueve todo>.” (Uscatescu 1956, p. 35)

Por consiguiente, se continúa con la idea de que todo movimiento proviene de Dios a través del *conatus*, cuya función será *conectar* lo divino y lo humano. En gran medida, debido a que la humanidad estaría moviéndose mediante el *aire*, llamado *anima* por los latinos. Así, el mundo se mueve y todas las creaciones humanas son guiadas mediante el *conatus*, producción propiamente divina. En suma, es posible señalar que *el conatus es la fuerza orientadora* mediante la cual Dios guía a la humanidad y la naturaleza, para *in facto esse* [que algo sea] se requiere *in fieri est* [que esté por ser, haciéndose]. Y no obstante, éstas se le escapan, ya que son libres de autogobernarse. Por eso, en cierta medida, la Historia y los humanos pueden dirigirse hacia cualquier lado, pudiendo provocar *vicios*. Aun cuando, posteriormente, el decurso sea nuevamente guiado por Dios, debido a que la naturaleza sigue perfeccionándose por el movimiento que produce el conato.

2.2. *Conatus, ánimo y mente humana.*

Ahora, nos centramos en exponer específicamente la *movilidad* humana, o bien, cómo *guiado por Dios el conatus induce el movimiento de la humanidad*. En otras palabras, cómo Dios se conecta con los humanos, o hasta qué punto y de qué modo éstos dependen de Él. Como veníamos diciendo, Vico insiste en que *el impulso ambiental es la mano de Dios por la cual todo se mueve*. Tendemos al libre arbitrio, justamente, por la dislocación que mostramos al final del apartado anterior: ese *entre-medio* que se produce *en/con* el *conatus*. En este sentido, “(...) los cuerpos están siempre fluyendo hacia fuera o hacia dentro; y es ésta la vida de las cosas, *similar a un río, que parece el mismo y siempre fluye con distinta agua*.” (Vico 2002, p. 166) En cada momento existe transformación, debido al constante acceso y partida de cosas.

A las criaturas no les corresponde mover nada, porque Él provoca el conato que, consecuentemente, produce el movimiento. Así, en nosotros hay determinación a

movernos, *el mecanismo común de todos los movimientos es el aire, y la impulsión ambiente es la sensible mano de Dios* (Vico 2002, p. 167). A pesar de que cada cosa se mueve a partir del mecanismo que le sea propio, existe una impulsión común que es el *aire* que depende de Dios: “y entonces, puesto que todos los movimientos se producen por el impulso del aire, de ninguna manera pueden ser simples y rectos.” (Vico 2002, p. 164) Principalmente, porque *recto y mismo* son características metafísicas y dado que estamos en *movimiento* ya no hay posibilidad de *rectitud* ni *mismidad*, porque “(...) la *forma física no es sino la mutación continua de la cosa.*” (Vico 2002, p. 166) Por consiguiente, como un río que pareciera el mismo y es siempre distinto, la vida de las cosas es *movimiento*. Es el mismo *impulso general* del *aire*, que se va convirtiendo en cada particularidad, ya sea llama, planta, animal, etc. (Vico 2002, p. 167)

Cabe destacar que a partir de la sabiduría de los antiguos latinos *aire* [*aërem*] y *anima* [*animam*], es decir, *alma*, son homologables, “(...) que nos consta que es lo m[á]s móvil de todo; y nosotros hemos expuesto ya más arriba que es el único que se mueve con movimiento común a todo, y luego, con ayuda de mecanismos particulares, se transforma en el propio de cada cosa.” (Vico 2002, p. 169) Siguiendo esta línea, el *conatus* mediaría al *alma* para convertirse en humana. En breve, cualquier movimiento del alma humana depende de la potencia de mover que proviene de Dios.

Asimismo, Vico comenta que los antiguos latinos definieron *animus* [ánimo] y *anima* [alma] “(...) por el movimiento del aire. Y, en verdad, el aire es el vehículo de la vida, que inspirado y respirado mueve el corazón y las arterias, y —dentro del corazón y las arterias— la sangre, movimiento, éste de la sangre, que es la propia vida.” (Vico 2002, p. 169) En consecuencia, *el aire*, entrando por los pulmones mueve al corazón, sede y domicilio del *ánimo* (Vico 2002, p. 171), las arterias y la sangre. En efecto, sin *aire* [*anima*] los humanos no tendrían vida. Aun cuando, cabe recordar que el cuerpo humano no sería del todo cognoscible por el propio humano, debido a que su propia corporalidad le es externa, por ser creación divina, por lo que sólo Él puede conocerla a cabalidad.

A pesar de esto último, cuando los latinos veían que cesaba el movimiento, tanto de nervios como de sangre, “(...) pensaban y decían que <le faltaba el ánimo> [*animo deficere*] y que <se encontraba mal de ánimo> [*animo male habere*] (...)” (Vico 2002, p. 172), corriendo el riesgo de perder la vida. Y, precisamente, por dicho movimiento interno es que los hombres no son *brutos*, que significa *inmóvil*, mas no por una falta de movimiento [del cuerpo], sino que *los brutos* son inmóviles en el sentido que carecen de un movimiento *libre*, es decir, *carecen de ánimo*: “(...) los brutos son inmóviles, ya que no se mueven más que por los objetos presentes, y que son movidos por los objetos presentes como por un mecanismo (...)” (Vico 2002, pp. 170-171) En este sentido, los humanos podrían llegar a convertirse en *brutos*, según Vico, no tanto por una incapacidad cerebral, sino por una *incapacidad anímica*.

Es más, refiriéndose a la Ciencia Nueva, C. García señala una distinción entre

los hombres y las bestias, precisamente al no guiarse por las *leyes divinas*: “(...) es una visión de la providencia, una ciencia que interpreta augurios divinos y dicta leyes, que marca la diferencia entre el hombre y las bestias.” (García 2005, p. 84) Bajo nuestros términos, esto podría significar que al no realizar la *ocasión* del *mandato* de Dios, es posible que los humanos incurran en vicios o desvaríos y se conviertan en brutos, es decir, incapaces de su *conexión ánimica*. Incluso, los antiguos romanos pusieron al afecto en el ánimo, y en él a la mente. En gran medida, porque se dieron cuenta de que las diversas *perturbaciones* o *afectos* del ánimo, influían directamente las decisiones, creyeron que nadie podía garantizar *un ánimo libre de afectos*, y llegaron a pensar “(...) que la mente pende del ánimo, porque, del mismo modo en que cada uno piensa según su ánimo, así también cada cual siente de manera distinta sobre las mismas cosas de acuerdo con sus diversos afanes.” (Vico 2002, p. 173) De esta manera,

“<Mente> [*mens*] para los latinos es lo mismo que para nosotros <pensamiento> [*pensiero*]; y ellos mismos decían que la <mente es dada por los dioses> a los hombres. Podemos, pues, creer que quienes pensaron estas locuciones opinaron que las ideas son creadas y provocadas por Dios en los ánimos humanos; y por ello dijeron <mente del ánimo> [*animi mentem*]; y refirieron a Dios el libre derecho y albedrío de los movimientos del ánimo, de modo que el <capricho> [*libido*], o cualquier facultad de desear, <sea para cada cual su propio Dios>.” (Vico 2002, p. 174)

En otros términos, *lo que en mí piensa es una mente purísima* (Vico 2002, p. 175), es decir, Dios. Asumiendo que Dios es *Autor* tanto del movimiento de los cuerpos como de los ánimos [*animus*], por lo que *todo movimiento* depende de Él, aunque siempre *mediatamente*. Así, Vico cuestiona la posibilidad de los vicios: “¿de qué modo, siendo Dios motor de la mente humana, son tantas las depravaciones, tantas las ignominias, tantas las falsedades, tantos los vicios?” (Vico 2002, p. 175) En otras palabras, si todo es *en Dios*, y proviene de Él, entonces: ¿cómo es posible que ocurran tantas depravaciones? A pesar de lo interesante de la problemática referida al *libre albedrío* y/o el *determinismo* del mundo, junto a la posibilidad de los vicios y las depravaciones, no es del todo relevante para esta ocasión, ya que nos interesa exponer únicamente cómo Dios mueve al mundo y la humanidad, y no hacia dónde. Aunque, como se exponía más arriba, todo movimiento *tendería* al mejoramiento de la naturaleza; es decir, aun existiendo *vicios y depravaciones*, el movimiento nos llevaría inexorablemente hacia el *Bien*.

Por otra parte, retomando lo que hemos señalado sobre *llevar la potencia al acto*, o bien, cómo *in fieri est* [*haciéndose*] pasa a *in facto esse* [que algo sea], es pertinente mostrar lo que Vico dice sobre la noción de *facultas*, la cual se asimilaría a *facilitas* [facilidad]. Esto, principalmente, “(...) como si se tratase de una habilidad expedita y pronta para actuar. Así pues, la facilidad es aquélla mediante la que la potencia es llevada al acto. El

alma es potencia; la visión, un acto; el sentido de la vista, una facultad.” (Vico 2002, p. 177) Por consiguiente, Dios actúa en el mundo, lo produce y guía por *la intermediación* del *conatus*. Por lo anterior, Vico rectifica los dichos de Malebranche señalando que *Dios es quien piensa en nosotros*¹⁰: “(...) lo que nosotros en lengua vernácula decimos impropriamente, que las estatuas y pinturas son <pensamientos de los autores>, se podría decir con propiedad de Dios: que todo lo que existe son <pensamientos de Dios>.” (Vico 2002, p. 178)

A pesar de lo que se viene señalando, “(...) nuestra religión enseña que ésta [la mente] es totalmente incorpórea, y nuestros metafísicos afirman que, mientras los órganos corporales de la sensibilidad son movidos por los cuerpos, con ocasión de ello son movidos por Dios” (Vico 2002, p. 179), lo que posibilita dejar la mente humana *al libre arbitrio* de los propios movimientos humanos —que tampoco son del todo humanos [solamente]. Precisamente, aun cuando el *conatus* produzca la mediación de Dios con la humanidad, ésta se le escapa en diversas oportunidades. Así, la problemática de cómo *Dios produce vicios, depravaciones, etc.* quedaría fuera de cuestión, ya que *la mente humana* puede ir hacia sentidos que deben ser reconducidos:

“Siempre es posible que la historia deje de ser historia y que el hombre se vuelva gigante. Dios propone lo humano y es del hombre el empuñarse o no. El ser lo tenemos aquí, en las manos, para descubrirlo o para olvidarlo. Y, en este sentido, la propuesta de Vico versa sobre un recobrar la posibilidad de lo humano. Porque en cualquiera de todos estos despatriados y gigantes que somos nosotros mismos cabe siempre la posibilidad de volver a asombrarse.” (García 2005, p. 87)

Entonces, como hemos mostrado anteriormente, el movimiento *depende* del *conatus*, el cual a su vez depende de Dios. No obstante, *la mente* al ser *completamente incorpórea* no podría ser llevada nunca del todo por la divinidad, por lo que siempre queda entreabierta la posibilidad de que *el humano devenga bruto*. En otras palabras, “(...) Dios es el artífice de la naturaleza y el hombre dios de lo artificial (...)” (Vico 2002, p. 180) Por ello, pueden haber devenires no ajustados a los *propósitos divinos*, por lo que es preciso que los movimientos de la naturaleza provoquen su permanente mejoría, reconduciendo los desvíos hacia el *fin divino*, como señala Peters refiriéndose a la cuestión de la libertad en Vico: “el espíritu humano se halla sometido a errores, la voluntad humana a vicios; no obstante, ambos son dirigidos por Dios.” (Peters 1930, p. 186)

10 Y Vico expone, incluso, un ejemplo: “Ciertamente, no hay ningún pintor que haya pintado jamás un género de planta o animal que la naturaleza no haya proporcionado: pues esos hipogrifos y centauros son verdades de la naturaleza falsamente mezcladas. Ni los poetas han pensado una forma de virtud que no se encuentre en la realidad humana, sino que elevan por encima de lo verosímil una elegida del común y de acuerdo con ella dan forma a sus héroes.” (Vico 2002, p. 179) Esta afirmación nos parece inoportuna, considerando que en la Edad Media se habían pintado *bestias, diablos* y un sinfín de imágenes que no podrían corroborarse fácilmente en la *naturaleza*. Hoy, a partir de la ciencia ficción y la tecnología, evidentemente escapando del campo epistémico viquiano, las nociones de *natural* y *artificial* quedan en entredicho.

3. CONATUS: ENTRE LO DIVINO Y LO HUMANO

Siguiendo la idea de que *el conato es el término medio entre reposo y movimiento*, es posible señalar que lo *infinito* –Dios– y lo *finito* –la humanidad, los humanos– se vinculan por el *conatus*, el que proviene del *Sumo Hacedor*, quien pone en movimiento todas las cosas. Tras nuestra investigación podemos señalar como *hipótesis* que el *conatus* también vendría a dar cuenta de un *punto intermedio* [y límite] entre determinismo y libertad. Principalmente, a partir de la noción de *fortuna* que, dependiendo sea el caso, puede significar *ocasión*, *azar* y *destino*. Bajo estos parámetros, la *mente humana* y su capacidad de crear un mundo humanizado, depende de la *fuertza orientadora* que *Dios Óptimo Máximo* produce. Por lo mismo, no es viable hablar de buenas o malas condiciones, ni de buena o mala fortuna, ya que todo movimiento del mundo estaría acorde con las necesidades que Dios *principia*. No obstante, cabe enfatizar nuevamente que dicha relación es *mediata* y no *inmediata*, por lo que siempre hay un *hiato* por el cual se puede desviar el accionar humano:

“(...) Vico construye una metafísica centrada en la idea de Dios, creador de toda la realidad según un sistema universal de formas esenciales, que son las mismas ideas de la mente divina y determinan el plano teleológico de la realidad; en la idea de Dios que es causa eficiente y final del mundo.” (Uscatescu 1956, p. 30).

Por ello, probablemente, Vico señala que Dios viene a ser el *Príncipe* del bien común, por lo cual todo sigue acorde al movimiento natural del devenir que busca acoplarse a las necesidades divinas de la creación. Y sin embargo, en cada momento está entreabierta la puerta para que ocurra algo en otra dirección. Así, los humanos en tanto criaturas no pueden –aunque resguarden acciones *libres*– determinar completamente el curso de sus existencias, sino que es la *voluntad divina* la que produce el decurso de sus vidas, como hemos señalado, aunque tampoco de manera absoluta. En gran medida, lo *verdadero* y lo *hecho* se tornarían indistinguibles. Por lo anterior, “la creación no consiste sólo en comunicar existencia, sino sobre todo sentido, el orden de la creación no es meramente funcional, sino teleológico.” (Herrera 1995, p. 12) Ahora, dicha *conexión* que comunica no sólo la existencia sino también el sentido que ésta vendría a cumplir, se conseguiría únicamente gracias al *conatus*, como *mediador* de Dios. Bajo estos parámetros, podríamos llegar a decir que no sólo el mundo natural le pertenece únicamente a Dios, sino que también el mundo humano –hasta el sentido interior– dado que al *ánimo* le corresponde cierto *conatus*, tal como hemos mostrado más arriba. En este sentido, voluntad divina [*numen*], destino [*fatum*], caso [*casus*] y fortuna [*fortuna*] se reúnen en Dios (Vico 2002, p. 188), aun distinguiéndose:

“(...) los primeros sabios latinos que idearon estos vocablos, opinaron que el eterno orden de las causas era <destino>, y el término de tal eterno orden de las causas era <caso>; de modo que los hechos son dichos de Dios, y los términos de las cosas son los <casos> de las palabras que Dios pronuncia, y que <destino>

[*fatum*] y <hecho> [*factum*] son lo mismo. Y por ello pensaron que el destino era inexorable, porque los hechos no pueden ser no hechos.” (Vico 2002, p. 189)

De este modo, los latinos señalaron en el mismo orden eterno de las cosas una distinción entre causas y términos. Para el primer momento, usaron *fatum* y, a la segunda instancia, la denominaron *casus*. Incluso, la similitud en los términos de *fatum* y *factum* expondría cierta inexorabilidad de cómo pasa la causa al término. O en otras palabras, cómo las potencias pasan al acto. Entre *destino* y *hecho*, en gran medida, no existe gran distancia, porque lo que Dios dice es hecho. Por consiguiente, *verbum* –que es propio de Dios– y *verum-factum* –propio de los humanos– son una acción que, o bien, se realiza en un momento, como el primer caso, o en dos momentos, como en el segundo. Mejor dicho, los actos divinos ocurren instantáneamente y los actos humanos ocurren en movimiento. Por lo anterior, el *fatum*, lo que estaría en-potencia, deviene *factum*, lo que está hecho. En definitiva, pasar de potencia al acto sería propio de Dios, ya que se realiza en la misma acción que se nombra. Y, no obstante, como hemos visto, estaría el *conatus* que produce el mundo y que consigue conectar a Dios con los humanos. Esto ya había sido expuesto en el comienzo del *De Antiquissima*, donde verdadero y hecho se tornan convertibles (Vico 2002, p. 133), avizorando el *verum-factum* que será clave durante la obra viquiana.

Por otra parte, cabe destacar el cierre del *De Antiquissima*, en el cual Vico revisa la noción de *fortuna*, mediante la que propone un modo distinto de comprender lo bueno y lo malo: “se decía *fortuna*, ya fuese ésta favorable o adversa [*Fortuna sive prospera, sive adversa dicebatur*]; y no obstante fue llamada *fortuna* por proceder del antiguo *fortus*, o <bueno>. Por ello más tarde, para separar la una de la otra, decían <fuerte fortuna> [*fortem fortunam*].” (Vico 2002, p. 190) Esto permite –volviendo a la problemática de los vicios– entender que las *depravaciones* y los *desvíos* no serían tales, sino únicamente vistos desde una mirada particularista. En cambio, si visualizamos los vaivenes del mundo, no desde nosotros mismos sino desde el universo de cosas, veríamos que “(...) es buena cualquier cosa que Dios hace y que todo lo verdadero y todo lo hecho es el mismo bien (...)” (Vico 2002, p. 190) Por lo anterior, no habría *mal posible que provenga de Dios*, ya que todo su *hacer* es *el mismo bien*. A partir de ello, podríamos señalar que la función intermediaria del *conatus* permite llevar a cabo dicha actividad, la cual en Dios es espontánea, aunque *mediada por aquél*. Así, “la *Fortuna*, sin embargo, es Dios [*Fortuna autem Deus est*], que opera desde causas ciertas más allá de lo que esperamos.” (Vico 2002, p. 190)

En consecuencia, “(...) nosotros [los humanos] *consideramos malas las cosas que nos son adversas, siendo éstas, no obstante, buenas en tanto que resultan beneficiosas para el común del mundo* [Mundi commune].” (Vico, 2002:190) En otros términos, el sentido del mundo es guiado por “(...) *Dios Óptimo Máximo, [quien] atiende como Príncipe al bien común* (...)” (Vico 2002, p. 190) otorgándole una direccionalidad a las acciones humanas y al devenir del mundo. En este sentido, a la voluntad de Dios [*numen*] le corresponde

atender a la salvación del mundo en su conjunto y no gobernar las particularidades ni fijarse en el *mal privado*. Por ello, precisamente, es posible que existan *acciones malas*, es decir, que no vayan propiamente en el sentido teleológico que Dios propone. Ahora bien, su accionar a través del *conatus*, “(...) *impera sobre los bienes privados de todos, o naturalezas particulares.*” (Vico 2002, p. 190). En definitiva, “(...) así en este universo de cosas establecido por Dios es la reina de todo la Fortuna, o voluntad de Dios, por la que, atendiendo a la salvación del conjunto” (Vico 2002, p. 190)

Como hemos dicho en el *De Antiquissima*, se plantea una arquitectura metafísica que permite considerar la apertura de un *hiato* entre Dios y el mundo y los humanos, debido a la *intermediación* del *conatus*, la cual implica que el accionar de Dios no sea inmediatamente sobre aquéllos, sino *mediatamente*. No obstante, también como ha sido señalado, el *destino* se ve imbricado con lo *hecho*; por lo tanto, la luz divina que guía al mundo se realizaría efectivamente. De este modo, la *Fortuna* puede entenderse como *ocasión* tanto como *azar*, ya que se tornan términos indistinguibles, al momento que el azar va guiando la ocasión precisa del devenir del mundo. En gran medida, porque todo está guiado por un sentido *bondadoso* que nos llevaría al mejor mundo de los posibles, ya que hasta “(...) las adversidades de la naturaleza son buenas.” (Vico 2002, p. 190)

Por último, enfatizamos en la apertura de algunas problemáticas que no hemos podido profundizar, por ejemplo, atender con más ahínco la relación entre *Fortuna* y *conatus*, lo cual sería interesante realizar. Además, ha quedado en segundo plano el análisis del proceso de humanización y el devenir-bruto, entre otras cosas. A pesar de lo anterior, hemos exhibido (a) la relación entre *conatus* y *movimiento* y (b) el vínculo entre *conatus* y ánimo, esbozando su vinculación con la mente divina y la mente humana. Asimismo, ha quedado en evidencia nuestra propuesta de entender al *conatus* no sólo como potencia de mover, sino como el *bilo conductor del mundo*. Y, por otra parte, queda esbozada la respuesta del cómo son posible las *desviaciones* y los *vicios* si somos meramente criaturas y estamos guiados por Dios. En síntesis, a partir del *De Antiquissima*, hemos mostrado cómo el *conatus* funciona como *intermediario* entre lo divino y lo humano, es decir, es el *conector* y *mediador* que posibilita que Dios guíe al mundo.

4. BIBLIOGRAFÍA

Berlin, I. (2000): *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*. Madrid: Ed. Cátedra.

García, C. (2005): 'La *Ciencia Nueva* de Vico. De la metafísica al hombre', *Cuadernos sobre Vico*, **15-16**, pp. 151-162.

Herrera, M. (1995): *La ciencia nueva de Vico como teoría del fundamento de la acción providencial de Dios en la historia y en el orden civil*. Tesis para optar a Licenciada en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Peters, R. (1930): *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico*. Madrid: Revista de Occidente.

Remaud, O. (1997): 'Vico lector de Spinoza. Sobre la reprensión de la *Ética*, II, 7 en la *Scienza noua* [1744], §238', *Cuadernos sobre Vico*, **7-8**, pp. 191-206.

Uscatescu, G. (1956): *J. B. Vico y el mundo histórico*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía.

Vico, J. B. (1710): *De Antiquissima Italarum Sapientia ex Linguae Latinae Originibus eruenda*. Neapoli: Ed. Ex Typographia Felicis Mosca, última revisión mayo del 2019 desde www.giambattistavico.it/opere [edición digital].

_____ (2002): 'Sobre la revelación de la antiquísima sabiduría de los italianos. Partiendo de los orígenes de la lengua latina. Libro Primero: Metafísico', en Vico, G. (2002): *Obras: Oraciones inaugurales y La antiquísima sabiduría de los italianos*. Trad. Fco. Navarro Gómez. Barcelona: Ed. Anthropos, pp. 127-192.