

# GIAMBATTISTA VICO: AZAR Y DIVINA PROVIDENCIA

IGNACIO URIBE M.\*

SUMARIO: 1. *El encuentro con Geronimo Rocca: bondades de la fortuna y peligros del azar.* 2. *El destino azaroso de la providencia.* 3. *El pecado, fuente para la conciencia de la libertad.* 4. *Conato y divina providencia.*

## 1. EL ENCUENTRO CON GERONIMO ROCCA: BONDADES DE LA FORTUNA Y PELIGROS DEL AZAR

SEGÚN la cronología de la vida de Giambattista Vico, desde 1686 a 1695 – esto es, de los dieciocho a los veintisiete años de edad – el filósofo napolitano fue el preceptor de los hijos de Domenico Rocca en los bosques de Vatolla, región de Cilento. Los años transcurridos allí no fueron exactamente de aislamiento, como pretende hacer creer al lector de su *Autobiografía* buscando convencerlo de la originalidad de su pensamiento. La supuesta reclusión – desmentida por constantes viajes de la familia a Nápoles –, es un antecedente para comprender no sólo ciertos recursos literarios que empleaba para iluminar la imagen de su persona; también, como veremos, es un ejemplo de las dificultades, contradicciones y ambigüedades que enriquecen los dominios de su filosofía.

Considero sumamente relevante el modo como Vico relata su acercamiento a la familia Rocca. Antes de su llegada a Cilento, Vico cuenta haber estado en una delicada situación física a consecuencia de una tuberculosis (*aticia*); los infortunios de su familia lo estaban agobiando y desesperadamente buscaba alejarse del molesto e insoportable alboroto del *fòro* para, en *ozio*, poder dedicarse a sus estudios. Estaba en medio de estas desdichas cuando:

«[...] trajo consigo la *buena ocasión* que dentro de una librería se encontrase con monseñor Geronimo Rocca, obispo de Ischia, ilustrísimo jurisconsulto como lo demuestran sus obras, con quien razonó acerca del método correcto para enseñar la jurisprudencia. Monseñor quedó tan satisfecho que lo tentó para que fuese a enseñarla a sus sobrinos en un castillo en Cilento [...] que estaba bajo el señorío de su hermano,

\* Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile), Instituto de Filosofía, Av. El Bosque 1290, Viña del Mar (ignacio.uribe@ucv.cl). Esta investigación forma parte del Proyecto FONDECYT N° 11110170.

Domenico Rocca [...]. Allí encontraría un aire propicio que le restituiría la salud y encontraría la comodidad necesaria para estudiar».<sup>1</sup>

La referencia a la *buona occasione* del encuentro con Rocca sitúa la narración en medio de un terreno particular. La anécdota que hemos recogido pudo haber sido el resultado de factores históricos como el hado, la oportunidad, el azar o la fortuna. Llamo a comparecer estas formas del acaecer por la importancia que tendrán, desde nuestra perspectiva, en el desarrollo de la filosofía viquiana. A partir de ellas es posible subrayar una cierta ambigüedad en la fórmula introductoria con la que el napolitano nos pone al tanto del inicio de su actividad como instructor de la familia Rocca.

El capítulo octavo del *De antiquissima* Vico pone en estrecha relación el hado (*fato*) y el azar (*caso*) desde una intrincada argumentación.<sup>2</sup> La voluntad de los dioses, dice, realiza las cosas simplemente queriéndolas,<sup>3</sup> como se observa a partir de la composición de *verbum*, que sería la unión de *factum* y *verum*. En el verbo queda conformada la cualidad de lo divino, en cuya voluntad (*numen*) habita una verdad activa. Así, cuando el napolitano busca encadenar el hado (*fato*) al azar (*caso*), lo hace ilustrando el primero con las palabras de Dios – el eterno orden de las causas – y el segundo con el acontecer que dicha vocalización genera.<sup>4</sup> En cambio, cuando el hombre desea caracterizar una acción realizada rápidamente, recurre a dos verbos, como ejemplifica la fórmula latina *dictum-factum* (dicho y hecho). Es decir, el hombre necesita de dos acciones sucesivas para dar cuenta de lo inmediato, mientras en la inmediatez divina no existe tal sucesión de acciones. Sin embargo, una precisión de Donald Phillip Verene deja en evidencia la fragilidad de la nomenclatura. Según el estudiosos de Vico, *verum* en su origen está indisolublemente vinculado al concepto de *certum*.<sup>5</sup> La desaparición del linde lo determina el apartado tercero del capítulo en cuestión, donde Vico comienza diciendo: «En latín *dictum* es lo mismo que *certum*.»<sup>6</sup> De manera que si, al mismo tiempo, en Dios el hado (*fato*) implica el azar (*casus*), y sabemos que en la relación *fatum / certum* el hado (*fatum*)

<sup>1</sup> G.B. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, en *Opere*, A. BATTISTINI (ed.), Arnoldo Mondadori, Milano 2005, pp. 11-12. El destacado es nuestro (Traducción del autor, a menos que se precise otra cosa).

<sup>2</sup> Sobre el *caso* en Vico ver M. VANZULLI, *Caso e necessità nella nuova scienza vichiana*, «Quaderni materialisti», 1 (2002), pp. 7-39.

<sup>3</sup> G.B. VICO, *De antiquissima italarum sapientia*, M. Sanna (ed.), Storia e letteratura, Roma 2005, VIII, 2 (De ahora en adelante *De antiquissima*). Sobre el *De antiquissima* ver, G. MATTEUCCI (ed.), *Studi sul De Antiquissima italarum sapientia*, Quodlibet, Macerata 2002.

<sup>4</sup> *De antiquissima*, VIII, 3.

<sup>5</sup> D.P. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, Cornell University Press, Ithaca 1981, p. 83. Cfr. G.B. VICO, *De universi juris*, F. Nicolini (ed.), Laterza, Bari 1936, I, pp. 105 ss.

<sup>6</sup> *De antiquissima*, VIII, 3 (Las traducciones al *De antiquissima* se apoyan en la de M. Sanna).

es también un *dictum*; al ser éste lo mismo que el *certum*, ¿puede comulgar con el espacio del *verum*?, o, ¿cuál es el signo de igualdad que separa el *verum* del *certum* y que los remite a un punto común? La solución que vislumbramos está en la taxativa separación que Vico hará más tarde en la *Scienza nuova* de los conceptos de *fato* (hado) y *caso* (azar), sin que ello signifique contravenir sus tempranos postulados. Apelar a la *buona occasione* narrada en su *Autobiografia* nos ayudará a discernir el problema.<sup>7</sup>

Una aclaración podría delimitar mejor el problema. Sería dificultoso negar que la teogonía viquiana de 1710, año de aparición del *De antiquissima*, se inscribe en una lectura epicúrea del azar.<sup>8</sup> Ahora bien, si recordamos el sonido del enunciado biográfico, no podemos pasar por alto el uso que Vico hace del vocablo *occasione* sin detenerse a pensar en sus posibilidades. Si *occasione* viene de *occasio*, es decir, lo entendemos como una oportunidad o evento favorable con el que nos encontramos inesperadamente, entonces podríamos sentenciar como redundante la afirmación “buena ocasión”. En cambio, si mantenemos en consideración el prefijo *ob* que da lugar a *oc*, recordando el sentido causal que impone un suceso, entonces queda reforzada la raíz del verbo que lo acompaña: *cadere*, suceder. Así la *occasione* viquiana, puede correctamente considerarse una forma relativa a lo que en el *De antiquissima* es entendido como azar. En términos simples, *caso* y *occasione* apuntarían a lo mismo, el acontecer.<sup>9</sup>

Pero pareciera ser que Vico ha modificado algo. En la *Autobiografia* no está utilizando en sentido epicúreo el concepto; entonces, ¿cómo leer la *buona occasione*? Recurramos un instante nuevamente al *De Antiquissima*. Hacia 1710 Vico distinguía claramente entre al azar y la fortuna. Esta última sigue al brevísimo capítulo dedicado al *caso* (azar) y su inicio parece decisivo. La fortuna,

<sup>7</sup> Para Nicola Badaloni el misterio que se esconde detrás del significado de *fatum-casus* en el *De antiquissima*, pretende extender el *verbum Dei* a los “sapiienti italici.” *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Le Monnier, Firenze 2005, p. 142. Conuerdo con la sutil lectura de Badaloni en su fondo, pero desde una forma distinta de comprender el problema.

<sup>8</sup> Ver L. OSBAT, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti (1688-1697)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1974, pp. 20-21. Cfr. EPICURO, *Carta a Meneceo*, en *Obras*, Gredos, Madrid 2007, p. 133; Cfr. LUCRECIO, *De rerum natura*, E. VALENTÍ FÍOL (ed.), Bosch, Barcelona 1985, II, 292-293, 302, 1060 y III, 982-983, 1075-1077, 1085-1086.

<sup>9</sup> Es relevante destacar la distinción de las causas que ayudan a la libertad hecha por Costanzo Giani en su comentario al *De universi juris* de Vico. La libertad, dice, consiste en la elección de los fines y los medios; si podemos elegir significa que existe más de un fin y más de un medio. De la misma manera como existen causas que reducen las posibilidades de elección porque limitan unos y otros, impidiéndonos alcanzar lo que en circunstancias normales sería posible (por ejemplo, la debilidad física y/o mental, la pobreza, entre otros), así también existen causas que ayudan a la libertad. Entre éstas se cuentan la oportunidad, la ocasión y el azar. G.B. VICO, *Dell'unico principio e dell'unico fine dell'universo diritto*, G. Costanzo (ed.), Milano 1855, pp. 157 ss. Es importante destacar que, siguiendo la nomenclatura de Giani, el encuentro con Geronimo Rocca corresponde a un ejemplo de azar.

fuese próspera o adversa, por su derivación de *fortus* indicaba originalmente algo bueno, razón que obligó a los antiguos itálicos a hablar de *fortem fortunam* para separarla de un sentido negativo. Para el napolitano, la fortuna comenzaba allí donde dejaba de actuar el azar, de manera que si bien podía partir de causas determinadas, obraba fuera de lo esperado. «¿Por eso – se pregunta Vico – habrá opinado la antigua filosofía itálica que todo lo que Dios hace es bueno y que todo lo verdadero o sea todo lo hecho es también bueno?». Y prosigue: «¿Y nosotros mismos por atenernos injustamente a nosotros mismos y no al universo, tenemos por malas las cosas que nos incomodan, aunque son buenas porque convienen a la comunidad del mundo?». <sup>10</sup> Pensada desde la metafísica de Vico es dificultoso creer en una fortuna negativa, y en consecuencia el sentido de *fortum* quedaría aferrado a su sentido más puro, su significación positiva. <sup>11</sup> Así, una rápida conclusión sería que el adjetivo *buona* que acompaña la *occasione* concuerda con el *fato* divino si apunta a la fortuna. Pero nos hallaríamos en medio de una redundancia. La salida se encuentra en la obligación de aceptar el complejo intercambio entre la divinidad y los hombres, a condición de pensar el primer factor desde sus aristas humanas. Un juego sin solución. En palabras simples, la “buena ocasión” que significó el encuentro con monseñor Rocca detalla lo que sería una redundancia en las palabras pronunciadas por Dios, pero en sus consideraciones humanas debiese leerse como un *afortunado azar* producto de una desconocida necesidad. Las lecturas que podamos hacer son, entonces, reducciones de la mente humana y que como tales manifiestan una ambigüedad. Es justamente éste el matiz que me interesa desarrollar, aceptando que cuando Vico utiliza la divina providencia en sus cavilaciones filosóficas, se está resguardando en la confusión que le provoca al lector interpretar la función que ella tiene en la *Scienza nuova*. Pareciera una ironía que la apelación a la *buona occasione* venga del encuentro con un siervo de la iglesia que cambiará su situación. <sup>12</sup> Pero si Dios reúne todos los elementos de las cosas y la mente humana puede pensar las cosas pero no entenderlas – por eso es partícipe y no dueña de la razón –, <sup>13</sup> la explicación al dilema que hemos expuesto asume a la ambigüedad como un valor necesario de las definiciones viquianas. En las páginas que siguen quisiera hacerme cargo de los aparentes equívocos de Vico como apreciación positiva de su filosofía a la luz de los alcances del concepto de azar.

<sup>10</sup> *De antiquissima*, VIII, 3.

<sup>11</sup> Vico da respuesta a los problemas que plantea en el parágrafo acerca de la Fortuna, agregando: «L’universo è dunque una specie di repubblica della natura, nella quale Dio Ottimo Massimo, come un principe, provvede al bene comune, mentre il privato cittadino amministra il proprio, e il male privato è il bene pubblico» (*ibidem*).

<sup>12</sup> Desde esta perspectiva concuerdo con J. MORRISON, *How to Interpret the Idea of Divine Providence in Vico’s New Science*, «Philosophy and Rhetoric», 4/12 (1979), pp. 256-261.

<sup>13</sup> *De antiquissima*, I, 1.

## 2. EL DESTINO AZAROSO DE LA PROVIDENCIA

El *De antiquissima*, como ya hemos mencionado, corresponde a la metafísica viquiana cercana a 1710. La *Autobiografía* se ubica entre 1723 y 1729, es decir, coincide con la primera redacción de la *Scienza nuova* (1725).<sup>14</sup> Podemos pensar que desde los primeros años de la década del 20' se evidencia el nuevo matiz que Vico le otorga al azar. En la *Scienza nuova* el concepto parece acercarse más a una idea de fortuna, alejándose de lo que con anterioridad se vinculaba al hado. Con esto no pretendo decir que el valor de los conceptos haya mutado en la etapa final del trabajo filosófico de nuestro autor; sólo me interesa destacar que los elementos de su estructura reflexiva son propensos a aceptar el movimiento propio del pensamiento humano. En otras palabras, podríamos imaginarnos algo así como una pintura en la que Vico mantiene el tema pero va variando los motivos. Recordando el final del *De antiquissima* dejaremos en claro la complejidad del parecer humano. Aquello que puede manifestársenos como algo malo, puede ser bueno para la comunidad del mundo. Hacia 1744 esta idea seguía tan nítida como entonces:

«[...] tal es este mundo, sin duda, creado por una mente a menudo diversa y a veces del todo contraria y siempre superior a aquellos fines particulares que los hombres se habían propuesto; fines limitados que, convertidos en medios para servir a otros más grandes, los ha manejado siempre para conservar al hombre en esta tierra».<sup>15</sup>

Este citado párrafo – que ha refugiado a los defensores de la teoría de la heterogeneidad de los fines –<sup>16</sup> continúa con una serie de ejemplos de desenlaces particulares que favorecieron la conservación de la humanidad. Con él Vico busca destacar aquellos productos de la mente humana nacidos de su inteligencia, y agrega: «no fue destino, porque en ella participó la elección; no fue azar, porque con perpetuidad, y siempre así haciéndolo, resultan las mismas cosas».<sup>17</sup> El párrafo siguiente se abre con una conclusión en contra de quienes han seguido una u otra de estas corrientes: «Entonces, de hecho es confutado Epicuro que sigue el azar,<sup>18</sup> y con él sus secuaces Hobbes y Maquiavelo; de hecho, es confutado Zenón,<sup>19</sup> y con él Spinoza, que siguen el hado. Al contrario,

<sup>14</sup> Para las versiones de 1725 y 1744 de la *Scienza nuova*, sigo la edición de A. Battistini contenidas en la ya citada *Opere* (nota 1). De ahora en adelante SN25 y SN44. Para la versión de 1730 sigo la edición de F. Nicolini, G.B. VICO, *Scienza nuova seconda*, Laterza, Bari 1942, 2 vols.

<sup>15</sup> SN44, 1108.

<sup>16</sup> M. GORETTI, *The Heterogenesis of Ends in Vico's Thought: Premises for a Comparison of Ideas*, en *Vico's Science of Humanity*, en G. TAGLIACOZZON & D. PHILLIP VERENE (eds.), *Giambattista Vico's Science of Humanity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1976, pp. 213-219.

<sup>17</sup> SN44, 1108.

<sup>18</sup> Ver nota 8.

<sup>19</sup> Ver R. MAZZOLA, *Vico e Zenone*, en M. SANNA, A. STILE (eds.), *Vico tra l'Italia e la Francia*, A. Guida, Napoli 2000, pp. 311-341. P. ROSSI, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, La

nos ponemos en favor de los filósofos políticos, de los que Platón es el príncipe que establece las cosas humanas reguladas por la providencia». <sup>20</sup>

La crítica de Vico a Epicuro y Zenón propicia una imagen equivocada en favor de Platón. <sup>21</sup> El azar, el hado y la divina providencia no corresponden a tres interpretaciones que se excluyen recíprocamente cuando se pretende dar a conocer la manifestación de Dios en la historia. Desde mi punto de vista, la divina providencia es la denominación utilizada por el napolitano como solución a la dicotomía presentada por las posturas epicúreas y zenonista, de manera que en la elección platónica estarían presentes tanto el destino como el azar. Esta conclusión está sustentada en el vínculo que Vico establece en 1725 entre Platón y la virtud de la moderación, <sup>22</sup> concepto que en 1744 vinculará a la providencia en la conclusión del *De metodo* pero, esta vez, prescindiendo de Platón. <sup>23</sup> En consecuencia, lo anterior no significa que la divina providencia sea una especie de síntesis, por el contrario, la complejidad y dificultad de aprehensión del concepto con el que se ha visto enfrentada la crítica, <sup>24</sup> mantiene vivas aquellas posturas que antes se concebían como cargas que se repelían. Esto explicaría la ambigüedad que encontramos en su uso y función dentro de la lectura de la Historia viquiana. <sup>25</sup> Lo anterior queda mejor iluminado en la siguiente afirmación:

Nuova Italia, Firenze 1999, pp. 117 ss. Ver también N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Laterza, Bari 2008, pp. 27 ss.

<sup>20</sup> SN44, 1109.

<sup>21</sup> Acerca de la influencia platónica en Vico reenvío al completo trabajo de N. DU BOIS MARCUS, *Vico and Plato*, Peter Lang, New York 2001. <sup>22</sup> SN25, pp. 12-13.

<sup>23</sup> SN44, 360.

<sup>24</sup> Sobre Vico y la divina providencia ver: J. MORRISON, *How to Interpret the Idea of Divine Providence in Vico's New Science*, «Philosophy and Rhetoric», 12 (1979), pp. 256-261; G. LUCENTE, *Vico's Notion of 'Divine Providence' and the Limits of Human Knowledge, Freedom, and Will*, «MLN», 1/97 (1982), pp. 183-191; S. RUDNICK LUFT, *A Genetic Interpretation of Divine Providence in Vico's New Science*, «Journal of the Philosophy», 20 (1982), pp. 151-169; M.E. ALBANO, *Vico and Providence*, Peter Lang, New York 1986; G.W. TROMPF, *Vico's Universe. La Provvidenza and la Poesia in the New Science of Giambattista Vico*, «British Journal for the History of Philosophy», 1/2 (1994), pp. 55-86; R. MAZZOLA, *Religione e Provvidenza in Vico*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», 26/27 (1996/1997), pp. 101-126; G.G. VISCONTI, *Vico. I 'corsi' e i 'ricorsi'. La Provvidenza storica e umana*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», 37 (2007), pp. 105-112.

<sup>25</sup> Mientras Gregory Lucente (*Vico's notion of 'Divine Providence'*, cit., p. 184) señala que la dificultad de conciliar la voluntad divina con la libertad del hombre hacen de la divina providencia un concepto ambiguo en la SN44, Vincenzo Vitiello (*Vico. Storia, linguaggio, natura*, Storia e letteratura, Roma 2008, p. 37) subraya que es precisamente esta característica la que pone al observador en un punto de vista privilegiado para reflexionar acerca del pensamiento de Vico en el *De antiquissima*. Ambas posturas, desde nuestro punto de vista, pueden entenderse como característica de la cercanía entre dichos textos viquianos.

«La continua prueba que aquí se hará será el combinar y reflexionar si nuestra mente humana, en la serie de cosas posibles que se le ha concedido entender, y por lo que se nos ha permitido, puede pensar más o menos las razones de donde emanan los efectos de este mundo civil. Haciendo esto, el lector degustará un placer divino en su cuerpo mortal al contemplar en las ideas divinas este mundo de naciones en toda la extensión de sus lugares, tiempos y variedades; y considerará haber convencido de hecho a los epicúreos que el *azar no puede alocadamente deambular escapando por cualquier parte, y a los estoicos que su eterna cadena de razones con la que pretenden atado el mundo, penda de la omnipotente, sabia y benigna voluntad del Óptimo y Máximo Dios*». <sup>26</sup>

Destaco la última parte del párrafo porque en ella Vico admite la presencia del azar y del destino en el mundo. El hado no es una cadena inteligible que pueda ser seguida a partir del movimiento de uno de sus eslabones, que luego repercutirá en el resto de ellos y que finalmente será percibido por nosotros; las intensidades del sonido y movimiento de la misma pueden cambiar, y por lo demás las repercusiones variarán con nuestra comprensión. Paralelamente el azar no yerra por el mundo a su antojo sino, como luego veremos, con una cierta lógica. Entones, si nuestra lectura es correcta, es admisible pensar que el azar supone patrones de la razón divina y que el destino admite elementos ocasionales que nuestra mente no puede asir. Asumir esta paradoja significa incorporar la posibilidad de alcanzar un placer divino dentro del espacio de las capacidades humanas. <sup>27</sup>

La senda que pretendemos seguir implica un estado de cosas carente de leyes explícitas, en la que la religión se convierte en el único medio de sujeción. Por tanto resulta necesario volver al origen de las naciones cuando hombres violentos, luego del Diluvio, poblaban la tierra. Considero relevante centrar la mirada en este instante de la historia viquiana porque allí, en el origen mismo de las naciones, encontramos la primera manifestación del carácter ambiguo de la providencia divina en la *Scienza nuova*.

En un estado sin ley la divina providencia actuó para que los hombres ferinos se ordenasen en naciones. Para esto despertó en ellos una confusa idea de lo sobrehumano que luego derivó en equivocadas atribuciones causadas por una particular razón o fantasía. «Y así, – dice Vico – con el terror a la divinidad imaginada, comenzaron incipientemente a ordenarse». <sup>28</sup> El napolitano se muestra cauteloso en la descripción del origen de las naciones. Es un momento en el que se intuye opacamente una presencia celestial; la ineptitud pone en el lugar errado su imagen y el orden se mantiene apenas en la fragilidad.

<sup>26</sup> SN44, 345. El destacado es nuestro.

<sup>27</sup> Acerca de la paradoja en Vico ver, M. PIA, *La filosofía del paradosso nel mondo civile delle nazioni: Vico, Pascale, Domat*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», 28/29 (1998/1999), pp. 121-149.

<sup>28</sup> SN44, 178. Ver también 177 y 179.

El destino opera en las reflexiones causales del napolitano y lo azaroso en el error de las atribuciones; no obstante, reina en la *degnità* la divina providencia. En efecto, el hado pudo generar el rayo que provocó terror, pero también es cierto que son innumerables las eventualidades que tenían la capacidad de infundirlo. En este sentido, el azar ha actuado. Así, el dios del rayo originado por la intuición humana de lo divino, funda su actuar en la misma libertad que le dio vida:

«[...] Zeus para probar que era el rey de los hombres y de los dioses, propuso que, si de un extremo pendiesen todos los dioses y todos los hombres, él solo desde la parte opuesta los arrastraría; una cadena que si los estoicos quieren que signifique la serie eterna de las razones con la que el hado tiene limitado y unido el mundo, se den cuenta que no quedan ahí comprendidos, porque jalar a los hombres y a los dioses con la cadena de Homero, depende del albedrío de Zeus, y ellos lo pretenden sujeto al destino». <sup>29</sup>

Si el hombre sospecha algo así como lo divino, a ello ha de atribuirle la más absoluta de las voluntades. En dicho acto quedan implícitamente asumidas posibilidades que la divinidad maneja pero que él desconoce. Esto se delinea con claridad en las líneas anteriores al pasaje apenas citado. En ellas Vico explicaba cómo el terror por los rayos había movido a los primeros gentiles o gigantes a esconderse en grutas y encadenarse a la tierra. La referencia a las cadenas son el símbolo de la inmovilidad que generó el miedo y, al mismo tiempo, cumplen la función de perpetuar el ligamen entre lo humano y lo divino a través de la homérica cadena aurea. <sup>30</sup> Los pasos de la explicación viquiana ilustran la lógica del destino desde la interpretación comparativa del hombre; las cadenas que atan al gigante Ticio son las que dan lugar a la «mayor sublimidad de todas las fábulas homéricas», <sup>31</sup> su *aurea catena*. Al mismo tiempo, en el orden de la descripción que el autor hace, comparece el azar – los Gigantes se esconden en grutas porque no pueden predecir dónde caerá el rayo. La casualidad podría condenarlos. Pero cuando Vico finaliza apelando a la libertad del actuar de Zeus, todo vuelve a un estado de confusión. La libertad de Zeus acarrea todas las opciones que puede escoger, entre las cuales está dejar todo al azar.

La misma idea comparece en el texto de Gian Vincenzo Gravina *Acerca de la razón poética*, que Vico conocía detalladamente. En su obra, Gravina inmediatamente luego de habernos recordado la importancia de la *catena d'oro*, refiere a la balanza de Zeus. Al enfrentarse Aquiles a Héctor, la decisión del triunfo no recayó en las manos del dios sino en la suerte determinada por una balanza: «Enderezó la dorada balanza el sumo padre, / y puso en ella dos destinos

<sup>29</sup> SN44, 387.

<sup>30</sup> *Ibidem*. Ver *Il.*, VIII, 17-27. Battistini vincula ambos pasajes en p. 1565, (nota 8 a p. 577). Sobre la “catena aurea” ver, P. LÉVÊQUE, *Aurea Catena homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1959.

<sup>31</sup> SN44, 387.



de muerte / el de Aquiles uno, del fuerte Héctor el otro: / la equilibró y cayó el lado de Héctor». <sup>32</sup> La referencia de Gravina, como la libertad de Zeus para mover la cadena a voluntad, une destino y azar en la misma cadencia del *De antiquissima*. Se podría argumentar que la fortuna de Aquiles estaba determinada por el destino o que en aquél instante su destino quedó evidenciado. Cualquiera sea la lectura, la libertad de Zeus para decidir con la balanza entrega la suerte de uno de los contendores al azar, porque si el más grande de los dioses sabe lo que ocurrirá, entonces no tendría sentido el uso del aparato; si, por el contrario, una vez dejada a la fortuna la decisión, el dios comprende la razón de lo sucedido, dejaría de ser una divinidad omnisciente. En ambos casos el dios olvidaría quien es; un imposible. Aunque es correcto pensar que este matiz de la argumentación se basa en una creación fantástica de gigantes que conocen sólo porque barruntan lo divino, me parece que por esta misma razón queda instaurada la necesidad de pensar la presencia del azar en Dios. La cercanía entre el texto de Gravina y el de Vico no es abusiva. Una de las vías de la divina providencia es precisamente el azar, como se declara en el *De universi juris*, obra publicada por el filósofo entre 1721-1723:

«Las vías de la divina providencia son las oportunidades, las ocasiones, el azar: las oportunidades, si son deseadas, las ocasiones si están más allá de la esperanza, *el azar, si está más allá de la estimación*. En tal sentido, si dijese con Platón, que la oportunidad es la esposa de todas las cosas humanas, como *vulgarmente se dice de la fortuna, no estarás del todo equivocado*». <sup>33</sup>

Lo que “vulgarmente” se dice de la fortuna, ahora adquiere un sentido en las vías de la providencia. Lo anterior junto con confirmar nuestra proposición del nuevo sentido del azar hacia el inicio de la década del 20’, más cercano a lo que de la fortuna se decía en el *De antiquissima*, reafirma su presencia en el actuar divino. Este punto nos obliga a definir lo que podríamos llamar el azar divino y su consecuente percepción humana. Ambos no necesariamente deben coincidir, aunque ciertamente en uno podría estar la razón del otro. La percepción de los hombres, cubierta por un manto oscuro, conlleva un espectro más amplio en la valoración del azar cuando sospechamos o asumimos la omnisciencia divina. Este mismo presentimiento nos compele a preguntarnos por el carácter azaroso del actuar de Dios.

### 3. EL PECADO, FUENTE PARA LA CONCIENCIA DE LA LIBERTAD

Es propiedad de la mente de los hombres, explica Vico, acercar las cosas que les parecen lejanas a partir de lo percibido. Cuando son incapaces de hacerse

<sup>32</sup> G.V. GRAVINA, *Della ragion poetica*, R. Carabba, Lanciano 2010, p. 97.

<sup>33</sup> G.B. VICO, *Il diritto universale*, F. Nicolini (ed.), Laterza, Bari 1936, I, p. 44. Ver nota 9. El destacado es nuestro (Las traducciones a *Il diritto universale* se apoyan en la de C. Gianì).

una idea de estas cosas, las consideran presentes y conocidas. La segunda *degnità* de la *Scienza nuova* de 1744 introduce presurosamente esta noción, indicándola como «la inagotable fuente de los errores que las naciones y los sapientes han alcanzado acerca de los principios de la humanidad». <sup>34</sup> Establecido desde un comienzo como axioma la precaria forma de conocer de los hombres, la obra de Vico se impondrá «encontrar el lugar de lo verdadero, el que, con el paso de los años y con el constante cambio de las lenguas y las costumbres, ha llegado cubierto de falsedades». <sup>35</sup> Retornamos a la acción de la divina providencia sobre los ferinos y su confusa idea de Dios. En otras palabras, ¿cómo opera el azar bajo una falsa percepción?

Dice Vico:

«[...] el hombre no es injusto absolutamente por naturaleza, sino por la debilidad y caída de su naturaleza [...] Y así lo demuestran los principios de la gracia católica: que ella obra en el hombre, que a éste no se le ha negado sino que se le ha privado del buen obrar, que tenga una potencia ineficaz, y que por lo tanto sea la gracia eficaz. Que por esto no puede estar sin el principio del libre arbitrio, el que es ayudado naturalmente por Dios a través de su providencia [...]». <sup>36</sup>

Si seguimos de cerca las palabras de Vico, podremos puntualizar la postura que hemos tratado de defender. La injusticia del hombre es el resultado del pecado original. De éste deriva el pudor que, a su vez, como Nicola Badaloni ha subrayado, debe entenderse como una versión suavizada del temor. <sup>37</sup> Esta idea también aparece en el *De universi juris*. Aquí no sólo encontramos una relación estable entre pecado original y creación gentil de la divinidad, sino que la misma sigue una vía similar a la que comentamos a partir del libre uso que Zeus hace de la balanza.

«Y puesto que Dios administra y rige todo con medios simplicísimos, incluso previendo que el primer Padre habría pecado, y en él estaría por corromperse la naturaleza del género humano, y que la codicia prevalecería por sobre la razón, y por ende los sentidos predominarían por sobre la mente, había creado así al hombre, que él sintiese pudor, que es la fuente de todo el derecho natural. Y de tal forma, con la inevitable pérdida de la razón hizo su ingreso el pudor [...]». <sup>38</sup>

El pudor es una de las penas que Dios infligió al hombre, la que, como dice Vico, era constitutiva del hombre antes que éste pecase. Dicho de otra manera, si Dios había previsto el pecado original, el hombre sólo fue consciente de su libertad cuando erró; de esta forma la previsión de Dios se convierte en la justificación humana de su libre albedrío. Pero existe una consecuencia aún mayor. Previsión y voluntad quedan conjugadas en el azar. Prever implicaría

<sup>34</sup> SN44, 122-123.

<sup>35</sup> SN44, 150.

<sup>36</sup> SN44, 310.

<sup>37</sup> N. BADALONI, *Laici credenti all'alba del moderno*, cit., p. 164.

<sup>38</sup> G.B. VICO, *Il diritto universale*, II, cit., p. 323.

para Dios distintas posibilidades de las libres acciones de los hombres. Las variadas maneras en las que ellos pueden actuar son eventualidades anticipadas por Dios, quien en su perfección ha pronosticado las consecuencias de un proceder que está incluido al interior de un marco con potenciales actos. Pensado así, la omnisciencia de Dios considera un espacio para el azar, única manera de comprender la libertad humana. De ésta se hace cargo Vico una vez terminadas sus reflexiones acerca del pudor, y al iniciar su exposición sobre ella la destaca como rasgo distintivo del hombre; aquella voluntad que Adán tenía sobre el resto de los seres. En consecuencia, si Dios le dio libertad al hombre ésta se desarrolla dentro de posibles pecados para los que se ha establecido una pena. Dicho espacio de lo posible es lo que constituiría el azar que Dios se ha permitido. Ahora bien, se podría objetar nuestra argumentación diciendo que Adán sabía que comer del fruto prohibido era la única transgresión posible, y que por lo tanto Dios sabía cómo infringiría su mandato. Es cierto. Pero debemos recordar que según Vico con el pecado la libertad se manifiesta al hombre, y con ella, hay que agregar, la contención y moderación. Tal moderación corresponde a las posibles elecciones que el hombre hará. Nos enfrentamos a la *libertad natural* viquiana entendida como una moderada necesidad por las cosas útiles.<sup>39</sup> Allí se levantan los límites que Dios ha puesto a los factibles actos libres del hombre. Vemos asomar el contorno propio de la libertad, delimitado por el abismo que separa lo que el hombre percibe como provechoso y lo que puede advertir como indispensable. El puente que une ambos extremos está constituido por lo que Vico considera útil para comunicar las particularidades de lo que el hombre piensa como natural,<sup>40</sup> la intuición de lo divino.

Pensando en cómo Vico define su *Scienza nuova* («una teología civil razonada de la providencia»),<sup>41</sup> vemos que la paradoja de pretender razonar acerca de la providencia divina con las limitantes adquiridas en la caída del hombre o por los efectos del diluvio, pueden corresponder a una suerte de degustación del placer divino que el hombre siente cuando contempla imperfectamente. La contemplación viquiana es una comprensión razonada de la providencia y en consecuencia carga con el peso de lo que se ha fragmentado. Asimismo, hemos visto que la imposibilidad del correcto obrar ha sido generada por una libertad que lucha contra su ineficiencia. A pesar de la presencia de esta potencia ineficaz en el hombre, la misma se muestra como la única vía para vislumbrar la vigencia de la gracia divina,<sup>42</sup> porque «[el hombre] no puede estar sin el principio del libre arbitrio, el que es ayudado naturalmente por Dios a través de su providencia».<sup>43</sup>

<sup>39</sup> *Ibidem*, II, p. 329.

<sup>40</sup> SN25, 47.

<sup>41</sup> SN44, 2, 342, 385, 390.

<sup>42</sup> Cfr. N. DU BOIS MARCUS, *Vico and Plato*, cit., p. 126 ss.

<sup>43</sup> SN44, 310.

## 4. CONATO Y DIVINA PROVIDENCIA

Quisiera volver al comienzo de nuestra exposición, particularmente al *De antiquissima*, para demostrar la continuidad del pensamiento del napolitano contra la postura de quienes han intentado escindirlo de la *Scienza nuova*. Si bien es cierto hay conceptos que Vico utilizó en la obra de 1710 y que han desaparecido en la segunda mitad de la década del 20', esto no implica un abandono de los problemas que le interesan sino una nueva manera de abordarlos.

Junto al azar, el *conato* – vale decir, el término medio entre el reposo y el movimiento, entre la extensión de la naturaleza y la realidad que rechaza cualquier extensión: Dios –<sup>44</sup> es otro interesante indicio para pensar en las persistencias y modificaciones del pensamiento viquiano. En este concepto hallamos un buen ejemplo del abandono por incomodidad o las reconsideraciones por necesidad a las que el filósofo recurrió en el desarrollo de sus ideas.

«Por lo tanto debemos ir desde una metafísica vulgar (la que fue indicada en la *Degnità* [xxxiii], y encontraremos que fue la teología de los poetas), y desde ella repetir el pensamiento atemorizante de una divinidad cualquiera, que a las pasiones bestiales de tales hombres perdidos dio maneras y medidas haciéndolas pasiones humanas. De dicho pensamiento debió nacer el *conato*, propio de la voluntad humana [...]».<sup>45</sup>

La *Degnità* a la que se está haciendo mención, pretende evitar la confusión de quienes entienden la física como una metafísica: «la física de los ignorantes es una metafísica vulgar, con la que se expresan las razones de las cosas que se ignoran de la voluntad de Dios, sin considerar los medios que la voluntad divina utiliza»,<sup>46</sup> dice Vico. El problema debe ubicarse, en consecuencia, en la capacidad de discernir los procedimientos divinos, en buscar la forma en que ellos se han manifestado. Desde esta variable la argumentación toma un nuevo giro. En el párrafo en cuestión el napolitano utiliza un tópico que había desarrollado en 1710 y más tarde en su autobiografía – como Andrea Battistini ha destacado –<sup>47</sup>: distinguir entre *animo* y *anima*. El primero es el vehículo de los sentidos y por ello su sujeto se encontraría en el sistema nervioso. La segunda, el *anima*, lo tiene en las venas y en la sangre. Su discurso sobre el tema concluye dictaminando que el *anima* es la ministra del movimiento y el *animo* del *conato*, su principio. Una distinción clave es declarada luego. Los poetas teólogos, como Homero,<sup>48</sup> llamaban al *conatus* “fuerza sagrada” o “vigor oculto” porque podían sentirla pero no comprenderla; de ahí que pensasen a un “dios desconocido”. Pero en dicha intuición «entendieron aquella altísima verdad, que luego la teología natural de los metafísicos [...] demostró; que las ideas

<sup>44</sup> *De antiquissima*, IV, 2.

<sup>45</sup> *SN44*, 340.

<sup>46</sup> *Degnità* xxxiii, 182.

<sup>47</sup> Ver G.B. VICO, *Opere*, A. Battistini (ed.), p. 1669, nota 12 a la p. 765.

<sup>48</sup> *Odisea* xviii, 34 y 60.

vienen al hombre de Dios». <sup>49</sup> Este parágrafo no hace referencia inmediata al libre arbitrio humano, <sup>50</sup> centrándose exclusivamente en el aspecto metafísico del *conato*. Pero además es el único que recuerda la distinción del *De antiquissima*. Y su final es decisivo: «Esta consideración contiene tal fuerza, que los metafísicos cristianos estimaron los hombres por esto distinguirse de los animales, porque tienen libre arbitrio». <sup>51</sup> Si llamamos en causa las relaciones que hemos destacado entre libre arbitrio, voluntad divina, pecado y azar, vemos que el contexto moral no puede separarse del metafísico al hablar del *conato*, como se pretendió hacer. <sup>52</sup> Con ese término queda expresada la moderada necesidad por las cosas útiles que la conciencia de la libertad trajo con el pecado y el consecuente castigo infringido por Dios al hombre.

En el *De antiquissima*, como hemos adelantado, el *conato* es definido como potencia del movimiento en general, y de movimientos desiguales en particular; la propiedad del punto metafísico. Cuando Dios creó la materia, dice Vico, debió en el mismo instante haber puesto en ella la potencia de la extensión y del movimiento, puesto que haberlo hecho en una doble operación, es decir, en una la materia y en otra el movimiento, pondría en cuestión la eficiencia verbal de la divina omnipotencia. Siendo potencia de movimiento, el *conato* no es una cosa sino algo perteneciente a ella. Y si en la naturaleza todo se mueve, debió comenzar a existir por la propiedad de la potencia. <sup>53</sup>

En el uso que Vico le da a la divina providencia, está empleando un recurso equivalente al que le otorga a los puntos metafísicos. <sup>54</sup> Los conceptos han cambiado pero la función dentro del sistema filosófico viquiano pareciera mantenerse intacta. El punto es una unidad que el hombre representó por la limitación de su mente. Al darse cuenta que la investigación de la naturaleza no lo llevaba a asirla, asumió su imperfección sacando provecho de la inteligencia, y recurriendo a la abstracción halló dos ficciones: el punto que se puede trazar y la unidad que se puede multiplicar. Vico las llama ficciones por ser convenciones creadas por el hombre que si se trazan o se multiplican dejan de ser punto y unidad respectivamente. <sup>55</sup> Pero tanto el uno como el otro son invenciones tomadas de Dios, dice, quien contiene todo como unidad y que reúne los puntos extremos porque todo lo entiende. Así, desde la imaginación el hombre participa de la razón divina, <sup>56</sup> como participa del diseño providencial desde las posibilidades que lo divino le ha dejado para que actúe en su libre arbitrio. No es casualidad que en distintas oportunidades Vico al pensar en el *conato* haga referencia a la libertad humana: «porque los hombres desde este primer punto de

<sup>49</sup> SN44, 696. Cfr. *De antiquissima* v; *Vita scritta da se medesimo*, cit., p. 39.

<sup>50</sup> Ver también † 504.

<sup>51</sup> *De antiquissima* v.

<sup>52</sup> P. ROSSI, *Le sterminate antichità*, cit., pp. 156-59. Véase tb. G. COSTA, *Il Vico di L. Palmer*, «Bollettino di studi vichiani», 20 (1990), pp. 223-228.

<sup>53</sup> Ver *De antiquissima* IV, 1 y 2.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*, I, 2.

<sup>56</sup> *Ibidem*, I, 1.

todas las cosas humanas comenzaron a celebrar la libertad del arbitrio humano de frenar los movimientos de los cuerpos, para o aquietarlos o darles una mejor dirección (que es el conato propio de los agentes libres [...]),»<sup>57</sup> dice en 1744.

En conclusión. Si el punto metafísico equivale a la divina providencia,<sup>58</sup> significa que esta última representa una potencia del movimiento. Dicha potencia puede ser pensada como las opciones que el actuar del hombre tomará frenando, direccionando o corrigiendo sus acciones. En efecto, la posibilidad que encontramos a la base del concepto de potencia, equivale a la libres opciones que la voluntad humana escogerá dentro del marco providencial que le impone el pudor. Así, si la perfecta quietud es propia de Dios y el movimiento lo es del hombre, este último sabe que actúa desde la indefinición. Vico debió adaptar sus pretensiones a una característica que le permitiese comprender las variables a las que se veía enfrentado en un mundo que ahora iba más allá de las oposiciones del *De antiquissima*. Con la *Scienza nuova* no basta pensar que «la virtud no está ni más acá ni más allá [ni que] el vicio se extiende ampliamente», «[que] la oportunidad está en un punto, [y que] los acontecimientos casuales nos rodean por todas partes».<sup>59</sup> Ahora ya no se trata de puntos que simplemente median entre Dios y los hombres, esta vez Vico sabe que las opciones humanas realizan ciertas cosas en medio de las incertezas.<sup>60</sup> Las oportunidades se han multiplicado pero la naturaleza del azar se ha visto limitada por nuestra defectuosa libertad. El *certum* viquiano le da irremediablemente a la divina providencia un canto desigual. Con ello el napolitano ha solucionado la dificultad de comprender el libre arbitrio del hombre asumiendo que una de las facultades de entender del hombre sólo puede definirse desde la paradoja. El espacio que Dios ha dejado al azar constituye la libertad humana, ésta nace de la potencia volitiva que despierta en nosotros una intuición de los actos divinos en el mundo, y dado que sólo podemos conocer aquello que hemos creado, nuestra definición no puede ser si no ambigua.

ABSTRACT: *This article examines in its first section the nuance given by Vico to the concept of caso (chance) in his De antiquissima italianorum sapientia in confrontation to the tone later displayed in the narration of a significant anecdote in his Autobiografia. From the conclusions obtained by this comparison, the second section stresses the importance of the concept of chance in the human world of nations, emphasizing its peculiar relation to the origin of pagan divinities. In the third part it is established the existence of chance in Judeo-Christian God after the debate on free will and original sin. In the last section, from the notion of conato, it is shown the continuity between De antiquissima and the Scienza nuova, and thus validated the ideas precedently defended.*

KEYWORDS: Giambattista Vico, Divine Providence, Chance, Free Will, Conato.

<sup>57</sup> SN<sub>44</sub>, 388.

<sup>58</sup> Para el vínculo entre *conato* y divina providencia por vías diversas a las nuestras ver, D.P. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, cit., pp. 54-55.

<sup>59</sup> *De antiquissima*, IV, 2.

<sup>60</sup> D.P. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, cit., p. 147.

# FORUM