UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SERTÓRIO DE AMORIM E SILVA NETO

AS RAZÕES DA POLÍTICA
Humanitas e barbárie em Giambattista Vico

São Paulo
2010

SERTÓRIO DE AMORIM E SILVA NETO

AS RAZÕES DA POLÍTICA
Humanitas e barbárie em Giambattista Vico

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Maria das Graças de Souza.

São Paulo
2010

*À Paula Alves, esposa presente e companheira.
Contraponto à longa solidão dos livros e da tese.*

*Ao Francisco e à Luísa pela enorme generosidade.
Apesar de privá-los muitas vezes do convívio,
mantiveram-me unido ao fantástico mundo infantil.*

Agradecimentos

À minha estimada orientadora, Professora Maria das Graças de Souza, que me ensinou a pensar a filosofia com rigor e a conceber esta tese, e será sempre, para mim, o melhor exemplo da generosidade acadêmica e da vocação docente.

Ao grande amigo e interlocutor, Professor Humberto Aparecido de Oliveira Guido da Universidade Federal de Uberlândia, responsável pelo meu primeiro contato com a filosofia viconiana (nos idos de 1997) e um importante incentivador desta tese. Agradeço ao Professor Guido e ao Professor Franklin Leopoldo da Silva da Universidade de São Paulo pelos comentários inestimáveis à versão provisória do texto na etapa da qualificação.

Aos amigos pacientes com quem tive a oportunidade de conversar sobre as algumas idéias desta tese. Aos amigos sociólogos Márcio, Pedro Paulo e Ludmila, Leandro e Juliana. Aos amigos viconianos Antônio José e André Cremonezi. Aos colegas do *Grupo de Estudos sobre a Filosofia de G Vico* de Uberlândia: Alex, Arcivaldo, Vanilda, Anésio, Paulo, Vinícius, Gustavo e Kellen. Agradeço ainda pelo apoio dos colegas do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

Aos meus pais Evandro e Marília; concederam-me muitas vezes o apoio e a tranquilidade para levar a termo meus compromissos e deram-me o exemplo do amor ao saber. Agradecimento que amplio com justiça ao Senhor Nelson e à Dona Ilma por terem me acolhido e me concedido o que só se concede aos filhos. Dos meus irmãos carnis Evandro Júnior e Cristiano, recebi apoio e ombro amigo. Ombros de gigantes. Agradeço ao Cristiano e a minha querida sobrinha Laís a acolhida: deram-me um lar paulistano e propiciaram-me, um estrangeiro lá de Minas, as comodidades “humanas” do *asilo* e da família.

Um agradecimento especial à equipe da Secretaria da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo por oferecer toda a sustentação para o desenvolvimento da pesquisa. Agradeço, por fim, aos professores que gentilmente aceitaram participar da banca de defesa desta tese. Muito obrigado.

RESUMO

SILVA NETO, Sertório de Amorim. As Razões da Política: *humanitas* e barbárie em Giambattista Vico. 2010. 211 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Demonstrou-se o entrecruzamento de teoria social e teoria do conhecimento na filosofia de Giambattista Vico, trama que evidencia a reconciliação *humanismo-modernidade*, o que foi nomeado na tese *humanismo tardio*. Esta lógica é o norte do pensamento expresso na *Scienza nuova* (1744). Não obstante, desejou-se investigar o modo como o tema se desenhou nos textos anteriores, sobremaneira na Oração Inaugural de 1709, *De nostri temporis studiorum ratione*, e no livro metafísico de 1710, *De antiquissima italorum sapientia*. No livro de 1710 foram estudados os conceitos de verdade e de ciência, bem como a metafísica do *conatus* de Vico. Já na Oração, interpelamos os aspectos gerais de uma filosofia que reconhece o risco da corrupção política e o valor dos *studia humanitatis* para a prudência e a virtude civil das nações. Nesses dois escritos e nessas duas esferas específicas de questões (do conhecimento e da política) foram investigadas as estruturas da filosofia madura celebrizada na última *Scienza nuova*.

Palavras-chave: Vico, conhecimento, política, *humanitas*, barbárie.

ABSTRACT

SILVA NETO, Sertório de Amorim. The Reasons of Politics: *humanitas* and barbarism in Giambattista Vico. 2010. 211 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

It was showed Giambattista Vico's intercrossing of the social theory and knowledge theory in a plot that evidences the reconciliation of *humanism-modernity*, what was called in thesis *late humanism*. This logic is the north of the expressed thought at *Scienza Nuova* (1744). Notwithstanding was wished inquired about how this theme was also drew on previous texts, greatly in the inaugural speeches of 1709, *De nostri temporis studiorum ratione*, and in the metaphysics book of 1710, *De antiquissima italorum sapientia*. In 1710's book was studied the concepts of the truth and the science, as well as the Vico's *conatus* metaphysics. In the Speech, was apostrophize the general aspects of a philosophy that recognize the risks of political corruption and value of *studia humanatis* for nation's civic virtue and prudence. These two papers and two issue specifics spheres (of knowledge and politics) was inquired the philosophy structure made famous on the last *Scienza nuova*.

Key Words: Vico, knowledge, politics, *humanitas*, barbarism.

Sumário

Introdução	10
------------------	----

Primeira Parte Razão e *humanitas*

Capítulo I - O *De antiquissima italorum sapientia* e a física moderna

1. ENTRE A TRADIÇÃO E A MODERNIDADE	15
O Vico filólogo e a arqueologia da sabedoria itálica. – Os indícios do cartesianismo italiano.	
2. A FÍSICA E A METAFÍSICA DA MODERNIDADE	22
A transubstanciação da forma substancial. – A metafísica viconiana do <i>conatus</i> .	
3. O AUTOCONHECIMENTO EM DEUS	38
A finitude humana e os limites da ciência. – A invenção da ciência humana. – A teoria das faculdades da alma e a centralidade da síntese.	

Capítulo II – O *verum factum* e o mundo das nações

1. REVISÃO E CONTINUIDADE DA METAFÍSICA DE 1710	59
Crítica à soberba dos doutos e das nações. – A relação do conhecimento com a política.	
2. OS PRINCÍPIOS ORIGINÁRIOS DO MUNDO DAS NAÇÕES	68
O dilúvio universal ou quando tudo começou. – A mitologia ou o primeiro <i>factum</i> humano. – A lógica poética e o desvendar do sentido.	
3. A MORAL POÉTICA E OS PRIMEIROS COSTUMES HUMANOS	85
Os princípios das nações: a religião, o matrimônio e o sepultamento.	

Segunda Parte Razão e barbárie

Capítulo III – O *De nostri temporis studiorum ratione* e o declínio da tradição humanista

1. <i>VICO E A HISTÓRIA CÍCLICA</i>	98
Os antecedentes do humanismo renascentista. – A resposta italiana aos doutos de Paris. – Educação e vida cívica no humanismo.	
2. <i>A NOVA CRÍTICA E A CRISE DA CULTURA HUMANISTA</i>	111
O elogio da ciência no <i>De ratione</i> . – A nova crítica. – O inconveniente da nova crítica.	
3. <i>O HUMANISMO TARDIO DE VICO</i>	123
A moderna translação dos estudos. – Desenho da crise política e lições da jurisprudência dos romanos. – A importância política da eloquência, da prudência e da oratória. – A centralidade da educação.	

Capítulo IV– *Corsi e ricorsi* da história

1. <i>A NOVA ARTE CRÍTICA E A DOCTRINA DO DIREITO NATURAL</i>	146
A doutrina viconiana do direito natural. – A nova arte crítica e a reabilitação da filologia.	
2. <i>AS FORMAS HISTÓRICAS DOS GOVERNOS HUMANOS</i>	155
As monarquias familiares. – Os senados reinantes: o nascer da República. – A idade dos heróis e a confirmação das coisas de Roma. – A razão dos filósofos e as repúblicas populares.	
3. <i>O MODELO VICONIANO DA HISTÓRIA CÍCLICA</i>	181
O modelo helicoidal da história: entre antigos e modernos. – O retorno das coisas humanas ou a queda na barbárie. – Notas sobre a filosofia prática de Vico.	

Considerações finais	198
----------------------------	-----

Referências	203
-------------------	-----

Lista de Abreviações

<i>De ant.</i>	De antiquissima (1710)
<i>De const.</i>	De constantia (1721)
<i>De mente</i>	De mente heroica (1732)
<i>De rat.</i>	De ratione (1709)
<i>Inst.</i>	Institutoines ortonariae
<i>Or I</i>	Prima orazione inaugurale (1699)
<i>Orat.</i>	Orazioni
<i>Risp. I</i>	Risposta (1711)
<i>Risp. II</i>	Risposta (1712)
<i>Sn44</i>	Scienza nuova (1744)
<i>Vita</i>	Autobiografia (1728)

Introdução

Esta tese tem o objetivo de examinar o entrecruzamento da *teoria do conhecimento* e da *filosofia política* no pensamento de Giambattista Vico (1668-1744), ou investigar aquela natureza humana de que ele repetidamente fala: ao mesmo tempo racional e sociável. Nenhum leitor negará que Vico se ocupou prioritariamente da questão do conhecimento e da investigação dos princípios da moral, do direito e da política, e que a confluência desses dois assuntos estabelece seguramente uma das tônicas da *Scienza nuova* em sua redação definitiva, de 1744, considerada a obra magna do autor ¹.

Essa obra era mais uma tentativa de fundar a ciência do político, sobre a *comune natura delle nazioni*, em terminologia *viconiana* ². A sua proposta era o estabelecimento das leis da história dos povos, que viveram sempre, desde que se tem notícia, em sociedade, ou seja, celebrando os matrimônios, sepultando os mortos familiares e vivendo segundo as leis nas repúblicas. Outro aspecto interessante da *Scienza nuova* é a preocupação intensa com a questão da *sabedoria*. Só para se ter uma idéia, o Segundo Livro, *Della sapienza poetica*, onde Vico se lança à elaboração de uma “teoria poética” — que engloba a metafísica e a lógica — ocupa quase a metade da obra (algo em torno de duzentos e cinquenta páginas). A questão do conhecimento simplesmente rouba a cena no escrito político. O modo como o pensador napolitano equaciona esses dois diferentes aspectos é o que pretendemos discutir mais detalhadamente no corpo desta tese.

Em síntese, a hipótese de Vico é que a *sociabilidade* humana é coetânea a uma natureza *racional*. A razão ditaria o padrão dos comportamentos humanos nos distinguindo da brutalidade e da imobilidade do arbítrio, isto é, porque pensa, o ser humano vive com ordem e justiça nas instituições sociais. Vico concordaria que o “bom senso” é a coisa melhor partilhada entre os homens, porém jamais o concebeu de modo fixo e sim segundo “modificações”, admitindo a infância da razão: o pensar originário, débil e incapaz de distinguir o verdadeiro do falso, pois absolutamente verossímil. Aos seus olhos, mesmo correndo o risco da falsidade, esse pensar originário foi capaz de criar as religiões pagãs e,

¹ VICO, Giambattista. **Principi di Scienza Nuova**. Milão: Riccardo Ricciardi, 1992. 550 p. Abreviado por *Sn44*.

² O termo *viconiano*, utilizado primeiro por Humberto Guido, oferece uma alternativa interessante para a dificuldade de tradução portuguesa do termo italiano *vichiano*: viquiano. Sai assim a letra “c” enfraquecendo a identidade da palavra com o nome de que deriva.

com a devoção à divindade, os primeiros homens pios, os pais de família, os heróis da humanidade nascente. A *Scienza nuova* descortina assim o significado profundo da mitologia e explica como os homens ferinos e errantes dos primeiros tempos humanizaram com a cognição poética dos céus.

O outro objetivo desta tese foi provar que tal problemática da obra magna recupera diretamente os desenvolvimentos anteriores da filosofia viconiana, especialmente os realizados e publicados no final da primeira década do XVIII, precisamente a *oração inaugural* de 1709, *De nostri temporis studiorum ratione* (*O método de estudos nosso tempo*)³, e o livro de 1710, *De antiquissima italorum sapientia* (*A antiqüíssima sabedoria dos itálicos*)⁴. Vale notar que investigar semelhante implicação entre as concepções iniciais Vico e aquelas da “maturidade” é já admitir a importância daqueles dois escritos, geralmente negligenciados, na elaboração dos conceitos-chaves da *Scienza nuova*.

Como é bem sabido, Vico foi dedicado professor de retórica, aplicando-se por uma década à dissertação de Orações nas aberturas solenes do ano universitário. Em 1708, pronunciou a oração latina *De ratione*, publicada no ano seguinte. Voltado aos universitários, o escrito trazia preocupações pedagógicas, ligadas à *ratio studiorum* e ao currículo. Aparentemente, tais preocupações diminuiriam o interesse pelo estudo da oração; Vico não seria o “livre pensador” da *Scienza nuova*, só professor de carreira, dedicado a educação dos cidadãos napolitanos. Outra obra do período, habitualmente acometida pelo mesmo desinteresse da crítica, é a *De antiquissima*. Publicado em 1710 como o primeiro de três livros (o *Liber metaphysicus*), dos quais dois nunca apareceriam (um livro *físico* e outro *moral*), o texto repercute um projeto abandonado, que Vico não quis levar adiante, logo, incapaz de influenciar positivamente a leitura da *Scienza nuova*.

Na contra mão desta inclinação da crítica filosófica, foi pretendida na tese a apresentação de um comentário integrado dos três livros acima indicados, lembrando, contudo, que a coerência das obras e das diferentes fases do pensador está apoiada, aqui, na convicção de que as três obras distribuem o seu pensamento filosófico entorno de uma temática comum: a supradita relação entre *teoria do conhecimento* e *filosofia política*.

³ O texto de referência utilizado na tese foi VICO, Giambattista. **Il método degli studi del tempo nostro**. Tradução italiana de Fausto Nicolini. Nápoles: Riccardo Ricciardi, 1953. p.167-242. As traduções para o português foram, no entanto, cotejadas com a versão Latina: *De nostri temporis studiorum ratione*. In: __. **Opera latina**. Organizada e comentada por Giuseppe Ferrari. Vol. II, Tomo I. Mediolani: Classicorum Italiae scriptorum, 1835, p. 6-46. Abreviado por *De rat.*

⁴ VICO, Giambattista. **De antiquissima italorum sapientia**. Edição bilíngüe com tradução italiana de Manuela Sanna. 2 ed. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2007. 150 p. Abreviado por *De ant.*

Para atingir os objetivos, a tese foi dividida em duas grandes partes subdivididas internamente em dois capítulos. Em suma, as partes estão focadas na confluência viconiana de conhecimento e de política, embora cada uma persiga a relação de acordo com uma temática própria, e foram subdivididos em capítulos para organizar os argumentos privilegiando o diálogo entre as obras iniciais de Vico supracitadas e a *Scienza nuova* de 1744.

A primeira parte da tese [Razão e *humanitas*] discute a presença, na filosofia de Vico, de um horizonte racionalista especial, que admite a realidade das idéias e o poder que elas têm de criar os próprios objetos do conhecimento: as *matemáticas*, a *mecânica* e o *mundo das nações*.

No primeiro capítulo [O *De antiquissima italorum sapientia* e a física moderna], a ênfase recai no livro de 1710, onde se encontra a elaboração geral da teoria viconiana do conhecimento. Neste livro — como argumentamos — Vico se dedica ao problema da fundamentação da física moderna de Copérnico, Galileu e Descartes. O autor compreende que a certeza extrapola a sensação e se funda nas idéias da razão, como a de *extensão*, contudo, refuta o exagero do “Deus geômetra” e da origem “inata” das idéias, sediando-as finalmente no *engenho* e transformando o homem no Deus da geometria e da mecânica: a famosa teoria do *verum-factum*. No segundo capítulo [O *verum factum* e o mundo das nações], a *Scienza nuova* é posta no diálogo a fim de discutir os desdobramentos daquela teoria ou sua transformação radical numa teoria política. As idéias, especificamente as que Vico chama de “divinas” ou religiosas, são vistas agora como o fato humano inicial em direção à *humanitas*. Com elas o bruto errante sedentarizou, se apiedou com a religião, o matrimônio e a família, as sementeiras das repúblicas.

A segunda parte da tese [Razão e barbárie] investiga os traços de uma teoria da *corrupção política* no pensamento de Vico. O sistema viconiano novamente implicaria conhecimento e política, mas agora para descobrir no progresso da razão os princípios da corrupção das nações. O que faz com que as repúblicas tendam à anarquia? Há algum remédio para a natureza dissoluta dos povos? O texto busca responder a estas questões, admitindo, por princípio, a dimensão “epistemológica” do pensamento político de Vico ou sua clara conexão com uma teoria do conhecimento.

O terceiro capítulo desta parte [O *De nostri temporis studiorum ratione* e o declínio da tradição humanista] lança luzes sobre o problema da filosofia prática e da política no pensamento de Vico, pois investiga na *De ratione* os argumentos aptos a mostrar que a *Scienza nuova* amadurece um projeto filosófico-pedagógico de cunho humanista, conscientemente elaborado por Vico em 1709. Contra a invasão crescente da *crítica*, Vico

sustentava no *De ratione* a importância para as repúblicas modernas dos cidadãos cultivados nas letras e na prudência civil, engenhosos, amantes das coisas de Roma, do direito e das instituições latinas, e não apenas treinados na verdade e na filosofia.

O quarto capítulo [*Corsi e ricorsi* da história] enfatiza na *Scienza nuova* especialmente a concepção de história cíclica, baseada na suposição dos *ricorsi* históricos ou recaídas na barbárie. Para esta concepção, junto da *crítica*, da habilidade racional de distinguir o verdadeiro do falso, habilidade genuinamente “humana”, surge ainda o jeito de dizer o falso com aspecto de verdadeiro, de dissimular (representado pelo trópico da *ironia*), criando homens de *duas caras*, que tramam a má sorte daqueles de quem se dizem companheiros e diletos amigos. O que intriga é que a *Scienza nuova* jamais tira do leitor a expectativa da convicção de Vico sobre a possibilidade de controlar e refrear a crise da Idade dos Homens. Esperamos assim avaliar em que medida a *Scienza nuova* nos habilita a crer na intencionalidade dessa expectativa. Vico estava convicto da possibilidade de evitar a barbárie e interromper a dinâmica dos *ricorsi*? Para responder a essa pergunta visitaremos várias páginas da *Scienza nuova* de 1744, mas buscando em algumas delas a continuidade das idéias expostas do *De ratione*.

Primeira Parte

Razão e *humanitas*

Capítulo I – O *De Antiquissima italorum sapientia* e a física moderna

1. ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE

A valorização dos estudos filológicos é um aspecto que aproxima a filosofia viconiana das *studia humanitatis* renascentistas. Na prática, o leitor de Vico vivencia o paradoxo do autor cuja atualidade da filosofia está construída numa espécie de *humanismo tardio*. O livro *De antiquissima*, onde ele apresenta a primeira forma da sua metafísica, está recortado por esta alternância. Lá Vico investiga os princípios da física moderna, confrontados, inusitadamente, com uma antiquíssima sabedoria itálica conservada no latim antigo e descoberta pela filologia. Escavada pelo Vico filólogo no latim de escritores como Terêncio e Plauto, essa antiquíssima sabedoria serviria ao filósofo Vico como fundamentação metafísica das ciências. Portanto, o empenho teórico deste moderno se desenrola na repetição do lugar comum do *Renascimento*: a crença numa idade de ouro das civilizações e o diálogo com a sabedoria dos antigos — nada mais antiquado para um pensador do XVIII.

O Vico filólogo e a arqueologia da sabedoria itálica

Quem lê os escritos de Vico, guiado pelas indicações textuais ou pelas teorias supostas, é comumente levado a sentir a forte presença do humanismo e do Renascimento italiano. Sentiu certamente isso Karl-Otto Apel em sua investigação sobre a filologia transcendental de Vico ⁵. O pai da *ética do discurso* viu nele o emissário moderno do movimento lingüístico e cultural do Renascimento, e estaria por isso entre nomes como os de Petrarca e de Salutati. Apel esteve arrebatado de tal forma por esta evidência que disse sem reservas: “Vico é [...] a coruja de Minerva da cultura italiana renascentista” ⁶. Também Jules Michelet, no estudo que abre sua tradução francesa da *Scienza nuova* ⁷, reconheceu em Vico os traços do humanismo. O napolitano adotara uma espécie de volta a tradição para reagir à invasão do cartesianismo na Itália: “fecha os comentadores e os críticos, e se coloca a estudar

⁵ APEL, Karl-Otto. La filologia trascendentale di Giambattista Vico. In _____. **L'idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo da Dante a Vico**. Bolonha: Il Mulino, 1975, p. 405-478.

⁶ Ibid., p. 408.

⁷ MICHELET, Jules. Discours sur le système e la vie de Vico. In Vico, G. **Principes de la philosophie de l'histoire**. Tradução francesa de Jules Michelet. Paris: Librairie Armand Colin, 1963, p. 11-71.

os originais, como se fazia no renascimento das letras”⁸. Evidência que fez Mario Fubini considerar Vico, antes do escritor da *Scienza nuova*, o literato, o mestre de retórica enamorado dos autores latinos, das métricas e expressões, e da majestade daquela eloquência⁹.

Os tempos modernos jamais impediram Vico de elogiar os méritos da tradição. A filologia simplesmente não podia abandonar a meditação dos filósofos, pois era fundamental se informar com os clássicos. Para Vico, como no renascimento das letras, o acesso à sapiência dos antigos dar-se-ia pela memória artificial da linguagem e mediante a suposição da identidade de palavra e pensamento, própria à *eloquência* romana. O discurso não é senão a imagem plástica ou a representação sensível da forma ideal, daquilo que só existe imaterialmente como pensamento. Para esta tradição, qualquer enunciado seria medido em função do seu exemplar incorpóreo correspondente ou enquanto plástica do pensar, que reveste a idéia de um corpo harmonioso e belo. O hegeliano Bertrando Spaventa expressou com elegância tal teoria:

O homem fala porque é homem, isto é, pensamento, razão, espírito. A palavra não é uma parte do espírito, mas o espírito, todo o espírito, como palavra. O homem, a sociedade, o povo, o espírito que fala, depõe na palavra a sua representação ou intuição originária das coisas e de si mesmo, da sua existência, das relações de sua vida; e em geral, do mundo, do universo. A palavra é ela mesma um mundo; é o universo enquanto representado e imaginado originariamente pelo espírito¹⁰.

Vico repete aspectos centrais do movimento literário e filosófico italiano do humanismo renascentista, cujo início geralmente é atribuído a Francesco Petrarca. O poeta italiano partia da evidencia segundo a qual os clássicos comunicam ao coração e à alma e têm a capacidade de transformar as pessoas; quantas delas, vivendo uma vida celerada, ascenderam à suprema modéstia por intermédio dos dizeres de outros? Pergunta Petrarca. A palavra domestica as emoções ferozes e move as vontades, como nas fábulas de Orfeu e de Anfione. “Sobre um se diz que era capaz de mover os animais ferozes com o canto; sobre o outro, que movia as árvores e as pedras, conduzindo-as aonde quisesse”¹¹. Petrarca retratou assim a sedução dos autores clássicos: “não saberia dizer aos outros quanto me confortam na solidão certas vozes conhecidas e familiares do passado, não só aconselhando o coração, mas também sendo faladas e assim despertando minha alma sonolenta”¹². O estudo dos clássicos cumpriria uma função *maiêutica*. “Os antigos ajudam a libertação do espírito; donde a

⁸ MICHELET, 1963, p. 15.

⁹ FUBINI, Mario. **Stile e Umanità di Giambattista Vico**. Nápoles: Riccardo Ricciardi, 1965. 263 p.

¹⁰ SPAVENTA, Bertrando. **La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea**. Bari: Laterza & Figli, 1909. p. 54.

¹¹ PETRARCA, Francesco. *Familiarium Rerum*. In BIGNOTO, Newton. **Origens do Republicanismo moderno**. Tradução brasileira de Newton Bignotto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 224-225.

¹² Ibid., p. 225.

coincidência dos *studia humanitatis* com as *artes liberales*, chamadas assim porque *tornam os homens livres*”¹³.

Vico apresenta, no *De antiquissima*, o quanto a erudição nas línguas clássicas, no grego e no latim, pode ser profícua. No Prefácio, diz ter observado ao longo dos seus estudos sobre a língua latina um número grande de expressões sábias, resultantes não dos usos comuns, mas supostamente de uma doutrina filosófica. Vico de fato não se debruça sobre o latim iluminado de Cícero, de Lucrécio ou de Virgílio, o chamado Século de Ouro da língua, e sim sobre uma evolução mais antiga, a *adolescência* do latim¹⁴. Mas como poderia este latim adolescente exprimir conceitos filosóficos, se, naquela época, os romanos sequer se ocupavam da filosofia, somente das letras? A tese filológica viconiana incorre num equívoco, ou seja, parecia não saber as conseqüências da equivalência lógica de pensamento e palavra: um pensamento forte e vigoroso terá a expressão luminosa correspondente e o senso comum soará sempre como costume. Petrarca escreveria numa carta que a *alma* adorna a *fala* e esta, “ao se mostrar, revela como aquela é”¹⁵. Em vez disto, Vico imagina uma situação diferente: encontrar doutrinas filosóficas na língua adolescente, nas comédias romanas de Terêncio, no *Eunuco* e no *Carrasco de si mesmo*, e no *Pseudolus* de Plauto. Sua tese capital é a de que os romanos receberam tais palavras doudas de outras nações esclarecidas, provavelmente dos *jônios* e dos *etruscos*, e se serviram delas às cegas, pois também nos tempos de Pirro não havia filósofos em Roma¹⁶. São esses povos antigos que Vico espera adentrar a mente, os quase desconhecidos sábios da “Toscana ancestral”, região onde estão localizadas Roma e Florença, duas grandes cidades italianas. Antes de Vico, Francis Bacon intentara algo semelhante no livro *De sapientia veterum*, inteiro dedicado a descobrir doutrinas filosóficas esquecidas nas parábolas da mitologia grega: “arca onde se guardam as mais preciosas jóias da ciência”¹⁷.

¹³ GARIN, Eugênio. **La cultura del Rinascimento**. Milão: Il Saggiatore, 1988. p. 50.

¹⁴ Vico, nas aulas de retórica, dividia a história do latim em três idades. A *infância* coincidiria com o surgimento de Roma nos tempos de Pirro. Os vestígios desta idade estão nas *Leis das XII tábuas*, reveladoras de uma língua rústica e rude, falada na época em que os romanos só conheciam a agricultura e a guerra. A *adolescência* da língua vai de Pirro até Silas, quando os romanos *aprendem as letras* dos gregos e sobressaem excelentes escritores, como Catão, Plauto e Terêncio. Finalmente, a *idade adulta*, os tempos de Julio César e de Augusto, em que Roma competiu com os gregos em matéria de eloquência e de filosofia e tomou as proporções e o esplendor dos maiores impérios. Cultivou este latim o doutíssimo Varrão, o elegantíssimo César, o eloquente Cícero, o veemente Salustio, o fecundo Lívio e os vários sublimes autores da iluminada Roma. Ver mais em VICO, Giambattista. **Retórica (Instituciones de Oratoria)**. Tradução espanhola de Francisco Navarro Gómez. Barcelona: Antrophos, 2004, 267 p. Abreviada por *Inst.*

¹⁵ PETRARCA, 2001, p. 223.

¹⁶ *De ant.*, p. 66.

¹⁷ BACON, Francis. **A Sabedoria dos Antigos**. Tradução portuguesa de Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da UNESP, 2002. p. 13.

A resenha anônima do *Giornale de'Letterati d'Italia* de Veneza sugeria que a empresa filológica do livro *De antiquissima* obteria real sucesso se investigasse a escola de Pitágoras, a chamada *escola itálica* de filosofia, situada em Crotona na península itálica ¹⁸. Só que a intenção por detrás do livro era outra, ainda mais audaciosa. Vico responderia ao resenhista de Veneza:

derivar esta filosofia diretamente da região jônica e da escola de Pitágoras, isto não é investigar a antiqüíssima filosofia da Itália, mas uma filosofia grega mais recente. Da minha parte, eu a retiro destes raros traços que chegaram até nós aos fragmentos, traços pouco numerosos e obscuros; eu a retiro inclusive de Pitágoras; mas não faço ela vir da Grécia, julgando-a anterior à filosofia grega ¹⁹.

Vico não estava convencido de que Pitágoras tivesse trazido a sabedoria para a Itália, já que esta era a prática habitual dos sofistas, adversários dos filósofos. Os sofistas eram conhecidos por tirar proveito da arte vendendo-a aos estrangeiros e divulgando um saber vazio e pedante, o que motivou os argumentos de Platão no *Protágoras*. O mais freqüente era sim os filósofos viajarem até países às vezes longínquos para adquirir conhecimentos: com esta finalidade Pitágoras se dirigiu à Itália e Platão ao Egito. Contrariamente, para Vico, não era a cultura italiana a devedora de Pitágoras, mas este o real devedor da Itália: “lá, tendo aprendido a filosofia italiana, tornou-se muito sábio e teria desejado se fixar na Magna Grécia, em Crotona, e fundar sua escola” ²⁰. A assimilação da filosofia grega pelos autores latinos, especialmente o pitagorismo, supunha a incorporação indireta de uma ignorada sapiência itálica, transferida por Pitágoras da Toscana para a Magna Grécia (Crotona) e de lá por todo o Lácio. Representante “tardio” do humanismo renascentista, Vico elogiaria uma vez mais a Toscana insistindo na extrema antiguidade e sabedoria dos italianos.

Os indícios do cartesianismo italiano

Vico procura em 1710 uma metafísica nos moldes modernos, mas que fosse legitimamente italiana. Assim, assumia publicamente sua esperança no futuro da Itália e enraizava na península a revolução cultural da modernidade. Disso se pode dizer que o livro de 1710 é um “ensaio patriótico” ²¹, patriotismo que, no século XIX, faria de Vico “o primeiro crepúsculo do [...] Risorgimento” ²².

¹⁸ VICO, Giambattista. **Réponses aux objections faites à la métaphysique 1711-1712**. Tradução francesa de Patrick Vighetti. Paris: L'Harmattan, 2006. 233 p. A primeira resposta (1711) será abreviada por *Risp. I* e *Risp. II*, quando for o caso da segunda resposta (1712).

¹⁹ *Risp. II*, p. 178-179.

²⁰ *Ibid.*, p. 180.

²¹ PINCHARD, Bruno. L'Antique sagesse de l'Italie ou l'impossible mort de Virgile. In VICO, Giambattista. **Del'Antique Sagesse de L'Italie**. Paris: Flammarion, 1993. p. 29.

²² FUBINI, 1965, p. 178.

Realmente, uma revelação valiosa do *De antiquissima* é o Vico interlocutor e reformador de doutrinas modernas, faceta às vezes mal compreendida, entre outras razões porque geralmente recai sobre Nápoles o manto de decadência que recobriu boa parte da Itália nos séculos XVII e XVIII. O contragolpe da Igreja oficial à Reforma teria sido desastroso para a genialidade italiana: o poder eclesiástico redobrou o rigor e a intolerância, fechou academias, perseguiu intelectuais e opiniões heterodoxas, censurou livros e arruinou o espírito italiano, responsável pelas artes e as letras mais luminosas do Renascimento.

Interpretar Vico à luz destes fatos inclina habitualmente a encontrar ali, no máximo, os indícios de um espírito fora do tempo: o “gênio solitário” de Michelet²³. Contudo, esta impressão decresce na proporção em que aumentam os estudos históricos que projetam novas luzes na Nápoles seis e setecentista, a exemplo do estudo biográfico de Fausto Nicolini²⁴ e o livro de Francisque Bouillier, que dedica um capítulo inteiro ao que chamou de “cartesianismo italiano”²⁵.

A crise cultural não impediria a entrada do cartesianismo na Nápoles seiscentista, ao contrário, lá faria escola, eis a tese de Bouillier. O pesquisador francês extraiu o manto de incompreensão, tornando Nápoles uma exceção em meio à crise, o lar oficial do cartesianismo na Itália:

A terra de Nápoles, que durante os dois séculos precedentes, havia sido fecunda em livros e pensadores ousados, em reformadores e mártires da filosofia, a pátria de um Telésio, de um Bruno, de um Campanella, teve ainda a honra, no séc. XVII, de ser a sede e o lar principal do cartesianismo na Itália. A grande parte dos cartesianos italianos era de Nápoles, ou ali se estabeleceram, e é também em Nápoles que encontramos Vico, o mais ilustre dos adversários de Descartes na Itália²⁶.

Se considerarmos as coisas por esta ótica, Vico não se parecerá em nada com um “gênio solitário”. Na realidade, o seu nome está associado de tal modo aos dos representantes desse cartesianismo que não parece temerário vinculá-lo a este partido da época. Ele conheceu o célebre cartesiano Michelangelo Fardella e fora amigo e interlocutor de Paolo Mattia Doria, “um dos mais consideráveis defensores de Descartes na Itália”²⁷. Mas ainda é certo que Vico freqüentou, desde muito jovem, a casa de Giuseppe Valletta, “o mais corajoso e ativo

²³ MICHELET, 1963, p. 1.

²⁴ NICOLINI, Fausto. **La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700). Saggio biográfico**. Bari: Laterza e figli, 1932. 224 p.

²⁵ BOUILLIER, Francisque. **Histoire de la philosophie cartesienne**. New York: Georg Olms Verlag, 1972, v. 2. 663 p.

²⁶ Ibid., p. 521.

²⁷ Ibid., p. 523.

propagandista napolitano do verbo cartesiano”²⁸, que sempre o acolheu e tornou-se grande incentivador do seu trabalho.

O estudo biográfico de Nicolini também apresenta Nápoles em nada atrasada. A peste de 1656, aniquilando uma parte razoável da população napolitana, parecia “ter também sepultado um passado caracterizado, sobretudo, pela inércia mental e a incultura”²⁹. Nunca a cidade amou tanto os livros: eram quase quarenta livrarias e só cresciam as bibliotecas privadas de *homens de toga* e de *homens de espada*, que inaugurariam, em 1688, a primeira biblioteca pública da cidade. A nova geração se apressava para recuperar o tempo perdido e atingir o nível de países como a França e a Inglaterra em matéria de filosofia, de direito e de física.

O atraso de Nápoles não passaria de mito, preconceito, pois havia lá uma geração de intelectuais inseridos na modernidade, conhecedora das principais línguas européias (o francês, o inglês e, em alguns casos, o alemão), que dominava a construção de instrumentos físicos, particularmente óticos, que mantinha correspondência com autores estrangeiros e se opunha aos representantes da velha cultura (aos jesuítas e aristotélicos). Falamos da geração de Valletta, de Tomaso Cornelio e Leonardo di Cápua, cuja criação predileta foi a *Accademia degli Investiganti*, onde circulavam e se debatiam as idéias de Galileu, de Bacon e de Descartes.

Tais evidências ajudam a tirar Nápoles do ostracismo e situá-la no seio da modernidade européia. Nicolini e Bouillier ajudam a contextualizar a filosofia de Vico ao descobrir o cosmopolitismo e a intensa vida espiritual napolitana, cultura sólida e fértil o suficiente para gerar um pensador daquele quilate.

Apesar das inúmeras razões que vinculam este autor à modernidade, a historiografia tem geralmente focado o seu anticartesianismo, como se fosse tal oposição sua real contribuição para a história do pensamento. A representação autobiográfica do Vico *estrangeiro* em sua terra natal, depois dos anos de isolamento em Vatolla, onde foi preceptor dos filhos da família Rocca, significaria retoricamente o seu espanto diante do crescimento desordenado do cartesianismo em Nápoles e o temor de que isto destruísse a cultura humanista e letrada, parte importante da identidade espiritual da Itália. Aos seus olhos, esta acolhida excessiva perigava arruinar o espírito itálico e desaparecer com boa parte daquilo que ele identificava peculiar à península.

²⁸ NICOLINI, 1932, p. 92.

²⁹ Ibid., p. 77.

Cidade a cem quilômetros de distância de Nápoles e três dias de viagem, Vatolla, com seus castelos e clima singular, reunia idealmente as condições para o colóquio com os antigos: o isolamento, uma rica biblioteca e o ócio. Retornar a Nápoles contrasta. A opinião pouco lisonjeira de Descartes segundo a qual saber o latim não era saber mais que a servente de Cícero, e a facilidade de acesso às traduções, popularizavam uma cultura do menor esforço, convicta da inutilidade do laborioso aprendizado das línguas clássicas. Defender as *studia humanitatis* (a Vatolla ideal) no currículo de estudos era proteger a *virtus itálica* das invasões bárbaras: “a mente é como um terreno que, mesmo sendo o de um engenho fecundo, se ela não é fertilizada por leituras variadas, torna-se estéril com o tempo”³⁰.

Mas haveria ainda, em obras como a *De antiquissima*, largamente anticartesianas, um Vico cartesiano³¹. O autor napolitano se opõe a uma sorte de modernidade e afirma que a cultura letrada tem o seu lugar na ordem dos estudos, mas não deixa, por isto, de ser moderno e, por que não, cartesiano: “é preciso começar igualmente a considerar Vico como grandíssimo filho espiritual, não tanto daquele que ele mesmo chama de pai espiritual (Platão), mas [...] precisamente do filósofo francês”³². Para dar força a sua tese, o biógrafo amortece o anticartesianismo viconiano, sobretudo aquele da segunda década dos setecentos. Seria exagerada, por exemplo, a afirmação autobiográfica de Vico na *Vita*³³ segundo a qual jamais deveu algo a Descartes e que discordou dele em inúmeras matérias³⁴.

Outra explicação para o Vico ao mesmo tempo cartesiano e anticartesiano foi considerada por Raffaele Ajello. Como observa, o termo *cartesianismo* teve um significado *lato* nas primeiras décadas dos setecentos, sendo atribuído até aos cientistas que, em sentido técnico, estavam distantes de sê-lo. Na realidade, mais do que uma doutrina, Descartes ensinou a desconfiar daqueles que não tiveram mais do que um mestre e advertia geralmente aos leitores que examinassem suas idéias com espírito crítico, vigilante e não-dogmático:

Este ensinamento se difunde largamente, torna-se um *topos* da escola e impede ao longo do tempo que o pensamento cartesiano assumisse a rigidez de um sistema dogmático [...] em Nápoles foi este ensinamento do pensamento cartesiano que pareceu mais penetrante e foi mais sentido³⁵.

³⁰ *Risp.* II, p. 227.

³¹ NICOLINI, 1932, p. 117.

³² *Ibid.*, p. 118.

³³ VICO, Giambattista. **Autobiografia**. Tradução italiana de Fausto Nicolini. Milão: Ricardo Ricciardi, 1953.

³⁴ NICOLINI, op. cit., p. 117.

³⁵ AJELLO, Raffaele. Dal "facere" al "factum". Sui rapporti tra Vico e il suo tempo, con una replica a G. Giarrizzo e F. Bologna. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, Anno XII, 1982, p. 348.

Descartes põe em dúvida as autoridades e norteia uma vertente de pensamento *não-sectária*, que faria fama em Nápoles por meio de uma filosofia totalmente contrária à assimilação doutrinária dos pensadores.

Iniciado por Camillo Colonna e sua *Accademia Filosofica*, tal vertente não-sectária foi imperante em Nápoles de 1640 às primeiras décadas dos setecentos. A sua estrutura original era a do anti-escolasticismo, do anti-aristotelismo, materializado no consórcio entre o neoplatonismo e elementos baconianos, gassendistas e cartesianos ³⁶. Peter Burke observou que, embora os *investiganti* fossem adeptos da nova ciência, adotariam uma perspectiva enciclopédica:

Esses ‘modernos’ não repudiaram completamente o estudo da antiguidade clássica. O que fizeram foi defender o que poderia ser chamado de ‘antiguidade alternativa’, não aristotélica, talvez para camuflar a novidade de suas idéias e ampliar seu atrativo, dando-lhes uma linhagem, e talvez porque estivessem realmente impressionados com algumas idéias antigas. Interessavam-se, por exemplo, por Platão e também pela tradição neoplatônica do Renascimento italiano, uma tradição à qual assimilaram Descartes ³⁷.

Logo, o cartesianismo seria só uma influência dispersa se o não-sectarismo não fosse já característico do cartesianismo de Nápoles. Fardella, lembrado por fazer da filosofia cartesiana um comentário de Santo Agostinho, é um bom exemplo ³⁸. Outro era Paolo Dória, o amigo de Vico, que explicou as idéias inatas a partir da teoria platônica da reminiscência ³⁹; e não nos parece que o caso de Vico fosse diferente.

2. A FÍSICA E A METAFÍSICA DA MODERNIDADE

Uma interessante repercussão do livro *De antiquissima* foi a resenha anônima, provavelmente de Bernardo Trevisano, publicada no *Giornale veneziano* ⁴⁰. Para desgosto de Vico que pessoalmente enviara o exemplar a Apostolo Zeno, diretor do jornal, a resenha publicada censurava livro. O filósofo logo rebateu as censuras, desencadeando um debate digno de nota: aproveita a ocasião não só para refutar o resenhista, mas ainda para oferecer esclarecimentos adicionais e complementos à metafísica do *De antiquissima*. Apesar da

³⁶ NICOLINI, 1932, p. 394.

³⁷ BURKE, Peter. **Vico**. Tradução brasileira de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1997, p. 26

³⁸ BOUILLIER, 1972, p. 526.

³⁹ LACHTERMAN, David. Vico, Doria e la geometria sintética. Tradução italiana de B. Arcangeli. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, Anno X, 1980. p. 31.

⁴⁰ As duas resenhas foram publicadas na tradução francesa das *Risposte*. Cfr. VICO, 2004, p. 105-112; 153-172.

resposta cheia de ressentimento, o fato de aproveitar o ensejo para completar e esclarecer o livro indica já a assimilação positiva da crítica do *Giornale* ⁴¹.

Uma preocupação de Vico nas *Risposte* foi expor o que entendia ser uma metafísica completa a fim de justificar a sua. Ele refuta a objeção à insuficiência do *De antiquissima* estabelecendo que “Uma metafísica está expressa em toda sua idéia tão logo estabelece o Ser e o verdadeiro ou, para dizer numa única formula, o Ser verdadeiro, de tal sorte que se trata não somente do primeiro, mas do *único Verdadeiro*” ⁴². Vico defende sua obra do menosprezo, pois ela cumpriria a tarefa de toda metafísica propriamente dita, isto é, estabelecer o único Ser verdadeiro. No prefácio, Vico se dispõe a estudar a *verdade primeira*, a *divindade* e a *alma humana* ⁴³, desejava seguir o conselho de alguns amigos cartesianos e interlocutores nos salões napolitanos e empreender a demonstração pelos princípios, de modo que aparecesse numa ordem legítima e sistemática ⁴⁴.

Vale observar que esta tarefa se achava orientada em vista de um objetivo bem definido: “perceber a origem e o critério das ciências subalternas” ⁴⁵. Vico era movido pelo objetivo de descender dos assuntos celestes àqueles humanos e tornar a filosofia primeira a norma primordial das ciências particulares, subalternas. A Divindade receberia uma interpretação *laica*, tornando-se o critério dos modos da substância em geral, física e espiritual:

por tratar dos objetos eternos e imutáveis, o raciocínio sobre a essência e a substância deve ocupar a maior e a melhor parte, e deve demonstrar qual é aquela dos corpos, qual é aquela do espírito e qual é, acima de todas, a substância que conserva e move a totalidade. Ora, por se tratar da ciência que reparte às outras seus objetos próprios ou suas matérias particulares, é dela que se extrairão as primeiras definições da matemática, os princípios da física, as faculdades apropriadas para bem usar a razão em lógica, e o fim último dos bens, para se pautar na moral ⁴⁶.

Este horizonte laico era a blindagem dos inícios da modernidade contra o dogmatismo religioso; por meio dele a religião foi expulsa dos domínios da filosofia, sem que Deus deixasse de ser hipótese importante.

⁴¹ Nas últimas décadas, os estudos sobre Vico têm revisitado com frequência as duas *respostas as objeções feitas à metafísica* (1711 e 1712) no intuito de ampliar a compreensão do sistema da *De antiquissima*, o que parece bastante fecundo.

⁴² *Risp.* I, p. 119 – grifos meus.

⁴³ *De ant.*, p. 10.

⁴⁴ O livro parece uma paráfrase das intenções das *Meditationes de prima philosophia* (1641) de Descartes, obra cujo subtítulo é revelador: *em que são demonstradas a existência de Deus e a distinção da alma e do corpo humano*.

⁴⁵ *Risp.* I, p. 119.

⁴⁶ *Ibid.*

Uma característica capital da posição viconiana é a preocupação em definir com precisão os distintos domínios da *física* e da *metafísica*, para só então, com maior segurança, conceber a implicação de um domínio sobre o outro. A razão disto era remediar os equívocos da tradição que, em diferentes épocas e de diferentes modos, confundiu as instâncias, ou tratando de física metafisicamente ou de metafísica fisicamente: os primeiros, os aristotélicos (os escolásticos), e os segundos, os cartesianos, o retrato do vigoroso XVII europeu ⁴⁷.

Vico escreveu no quarto capítulo do *De antiquissima* o que lhe parecia o engano destas duas escolas filosóficas, ou seja, “introduzir” ou “transportar diretamente” (sem mediação) um domínio sobre outro, e por isto não entenderiam a verdadeira implicação de uma coisa e outra:

Não viu isto Aristóteles, pois introduziu diretamente a metafísica na física, motivo pelo qual dissertou sobre questões físicas com método metafísico, isto é, por virtudes e faculdades. Não viu Renato, pois transportou diretamente a física à metafísica e pensa em questões metafísicas segundo o método físico, isto é, por atos e formas ⁴⁸.

As duas situações serão tratadas por Vico como vícios. Já que confundem os domínios discursivos, os aristotélicos e os cartesianos não estabelecem, senão por acaso, o transito entre a metafísica e a física. Nas páginas seguintes acompanharemos os argumentos de Vico acerca destes dois erros clássicos, a partir dos quais elucidaremos as evoluções do sistema metafísico de 1710.

A transubstanciação da forma substancial

O filósofo italiano discordava da física aristotélica porque ela elucidava o movimento natural como idêntico ao processo de atualização da forma na matéria, tomando, segundo os termos da segunda *Risposta*, “coisas opacas por luminosas” ⁴⁹. O erro de Aristóteles e dos escolásticos teria sido enxergar nos opacos objetos físicos a luz metafísica dos princípios e das causas. A natureza estudada por eles possui nela mesma suas formas substanciais, instaurando o movimento intimamente, e por isto se diferencia dos seres artificiais, assim chamados porque não estão de posse das suas formas, devendo-as a outro ser que não o seu. O movimento natural será, portanto, num mesmo instante, a faculdade de engendrar, ou forma, e o substrato sobre o qual atua, a matéria.

Um fato chama a atenção. Para uma parte da intelectualidade napolitana do final dos setecentos, como no caso, por exemplo, do amigo de Vico, Giuseppe Valletta, a crítica ao

⁴⁷ *De ant.*, p. 76; *Risp. II*, p. 206.

⁴⁸ *De ant.*, p. 76 et seq.

⁴⁹ *Risp. II*, p. 206.

aristotelismo escolástico soava como posicionamento marcadamente favorável à revolução científica cartesiana. Descartes revolucionou o conhecimento, pois resolveu a concorrência e a incomunicabilidade entre o aristotelismo e a física de Copérnico e de Galileu, destinando a escolástica a monumento do passado.

O ponto chave da polêmica cartesiana com a escolástica foi a revisão da noção fundamental da física aristotélica: a de forma substancial, condicionando a ruína do sistema tradicional inteiro ⁵⁰. A escolástica estuda o movimento, não aquele abstratamente concebido em função da extensão, mas aquele concebido segundo nossos preconceitos, isto é, o movimento biológico de nascer e perecer, movimento entendido como *nascimento*. Mas não é só isso que o “biológico” ensina à física. Como é nítido nas plantas e nos animais, os seres vivos realizam a partir de si mesmos seus processos de geração, crescimento e corrupção, e estariam submetidos, deste modo, a algum princípio semelhante ao que no homem apontamos com *alma*. A forma estabelece o *fim* da substância, seu *em vista de*, situando-a no universo hierarquicamente organizado. Assim, porque são “pesados”, alguns corpos se movimentarão para baixo, tendendo naturalmente a ocupar o lugar que lhes é próprio: uma pedra cai, pois o seu lugar específico é o centro do universo e porque o fim ou a perfeição da criança é tornar-se homem, ela cresce. A natureza não é composta só da mudança dos estados da matéria, mas da causa geradora dessas mudanças. Tal princípio vital seria nomeado por esta física como *forma substancial*, se constituindo na idéia explicativa geral do movimento natural, inclusive dos minerais.

Apesar da semelhança com as qualidades reais, a forma física é só *separável* da matéria e “está condicionada à capacidade racional de exprimi-la proposicionalmente” ⁵¹. Mas dizer que a forma substancial é separável (e não *separada*) dos corpos é confirmar sua inseparabilidade. Dizendo melhor, a forma é uma abstração e deve ser pensada à parte, como conceito, apesar de não poder jamais subsistir à parte, pois está unida à matéria, “a condição dita necessária (no texto: **to anagkaion**)” ⁵². O fim da natureza é pensado na *definição*, mas a sua necessidade é descoberta na matéria e uma coisa depende da outra.

O livro de Descartes *Le monde ou traité de la Lumière* (1632-1633) está repleto de oposições a este aristotelismo. Na parte em que trata das leis da natureza são mencionados “os filósofos” para os quais o movimento *est actus entis in potentia prout in potentia est* (é o ato

⁵⁰ GILSON, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: J. Vrin, 1930. p. 144.

⁵¹ ZINGANO, Marco. Forma, matéria e definição na *Metafísica* de Aristóteles. In **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas. 2003, v. 13, n. 2, p. 287.

⁵² Ibid., p. 287.

de um ente em potência enquanto tal). A censura é sutilmente formulada após a citação latina. “Esses termos são tão obscuros para mim que sou constrangido a deixá-los na língua original, pois não saberia interpretá-los” ⁵³. Traduzir o enunciado não o tornaria claro, já que é, em si, obscuro. Sua raiz é o empirismo ingênuo que nos leva a acreditar na idéia do movimento, inclusive dos corpos inanimados, como geração de propriedades novas. Crer nisto é supor como evidência as sensações, pois os objetos se transformam diante dos olhos, mudam de aspecto e qualidade, nascem, crescem e morrem.

Descartes partirá da suposição de que a natureza não tem a *forma* da terra, nem a do fogo, nem a do ar, nem a *qualidade* de ser quente ou fria, seca ou úmida, leve ou pesada, de ter gosto, odor, cor ou qualquer outra coisa parecida. De acordo com ele,

para conceber a matéria que proponho aqui é necessário remover daquela matéria todas as formas e qualidades para que reste apenas aquilo que pode ser claramente extenso. Concebemos essa matéria como um verdadeiro corpo — perfeitamente sólido — que preenche na mesma proporção todas as larguras, profundidades e comprimentos desse grande espaço ⁵⁴.

A natureza investigada pelo físico moderno não é mais a miríade escolástica de formas e qualidades, mas o corpo sólido, cuja única propriedade é ser extenso, ocupar o espaço em largura, profundidade e comprimento. Assim, o mais evidente é que o movimento da natureza seja dado por razões físicas e graças exclusivamente ao choque de corpos de tamanhos e velocidades diferentes, e não por causa de potências ocultas. A primeira lei da natureza exposta no *Le monde* é a pedra inaugural do mecanicismo e a lápide da física dos antigos:

cada parte da matéria, tomada individualmente, continua sempre no mesmo estado enquanto ela não encontrar uma outra parte que lhe constranja a mudar [...] se ela está parada em algum lugar, nunca se movimentará enquanto outras partes da matéria não a tocarem. Por fim, se ele começa a se mover, continuará sempre a movimentar-se com igual força até o momento em que uma outra a pare ou a retarde ⁵⁵.

O mecanicismo independe da suposição de uma *alma* ou de qualquer princípio interno à matéria, pois deduz o movimento principalmente da atração e da repulsão da matéria, portanto, do contato ou choque (externo) dos corpos. O conceito elaborado nos *Principia Philosophiae* (1644) reafirmava esta novidade: “o movimento é a translação de uma parte da matéria ou de um corpo da proximidade daqueles que lhe são contíguos — e que

⁵³ DESCARTES, René. **O Mundo ou Tratado da Luz**. Tradução brasileira de Érico Andrade. São Paulo: hedra, 2008. p. 58.

⁵⁴ Ibid., p. 50 et seq.

⁵⁵ Ibid., p. 56.

consideramos em repouso — para a proximidade de outros”⁵⁶. Segundo a passagem, o movimento natural é genuinamente *locativo*, deslocamento dos corpos pelo espaço, em meio a outros corpos “considerados em repouso” e, o principal de tudo, o deslocamento é o produto do impulso e da resistência que os corpos provocam e sofrem de outros corpos no espaço. Por causa disso, Descartes prefere chamá-lo *translação* ao invés de *força*, “pois o movimento está sempre no móbil e não naquele que se move”⁵⁷.

No terceiro tópico do quarto capítulo do *De antiquissima*, de nome sugestivo, *Extensa non conari* (*No extenso não há conato*), Vico se alinha ao moderno mecanicismo:

não convém explicar os fenômenos de uma natureza já existente por virtudes e potências [...] graças aos melhores físicos, o gênero de discurso por *simpatia* e *antipatia da natureza* e por *arcanos desígnios* da natureza mesma que chamavam *qualidades ocultas*, já foi, digo, eliminado das escolas de física⁵⁸.

Também para este italiano, a realidade estudada pela física é o corpo extenso onde não cabem virtudes ou potências. Ele inicia o capítulo dizendo que o extenso não é capaz de conatos (de virtudes ou potências) ou porque há só um gênero de corpos que se opõem e resistem reciprocamente com força igual e, por causa do equilíbrio de resistência, não se pode considerar qualquer virtude, ou porque há uma diversidade de gêneros de corpos se tocando no espaço, dos quais uns resistem e outros dão lugar, produzindo movimentos reais da matéria, como na explicação mecanicista. Esta explicação vale inclusive para os movimentos dos corpos animais. Não há, em querer romper um muro com o braço, qualquer *virtude* de movimento, mas movimento real dos nervos que, de relaxados, tornam-se tensos e depois, a partir de outros movimentos, voltam novamente a relaxar. O que também se aplica ao peixe que vence a correnteza adversa com o movimento corporal e sobe o rio⁵⁹. Seria impossível descobrir aí uma existência potencial, pois é a configuração das determinantes materiais, o contato dos “corpúsculos” no espaço, que implica no efeito natural ou na ausência dele, o deslocamento do braço e do peixe. Vico estava convencido de que “se passássemos em revista todos os efeitos da natureza reconheceríamos que nascem do movimento e não do conato”⁶⁰.

Segundo ele, mesmo a natureza da luz seria movimento real da matéria. “A luz mesma, que parece difundir-se em um instante, é gerada também ela num intervalo de tempo

⁵⁶ DESCARTES, René. **Princípios de Filosofia**. Tradução portuguesa de João Gama. Lisboa: edições 70, 1997, p. 69 et. seq.

⁵⁷ Ibid., p. 70.

⁵⁸ *De ant.*, p. 84.

⁵⁹ Ibid., p. 80.

⁶⁰ Ibid., p. 82.

e com um movimento real, segundo o que ensinam os melhores físicos”⁶¹. Não obstante pareça surgir num *instante*, como se fosse de repente tirada do nada, para ele, os instantâneos raios de luz não são os vazios da geometria nem os seres inextensos da metafísica, mas, em vez disto, são “corpulentos em excesso”⁶². Como tudo na natureza é corpo extenso, a luz será produzida necessariamente por um processo temporal e por um movimento espacial: “o extenso está limitado pelos extremos e os extremos separados pelos médios; e os extremos e os médios são percorridos no tempo e com autentico movimento”⁶³. Ou seja, os efeitos luminosos são mecanismos, movimentos reais de “corpúsculos redondos”.

A sintonia das concepções de movimento de Descartes e de Vico parece dimanar de outra sintonia, a saber, da idêntica compreensão de que o mecanicismo oferece a melhor ciência principalmente porque se origina da aplicação da geometria (das matemáticas) na física. Ora, o corpo extenso, que dá o enredo do universo da física moderna, supõe uma realidade de outro tipo, incorpórea e inextensa: a idéia geométrica da extensão. Nisto os dois filósofos concordam.

Etienne Gilson perceberia a contradição interna da crítica cartesiana às formas substanciais. “Descartes jamais argumentou contra esta doutrina tal qual”⁶⁴, pois sabia que não podia prescindir filosoficamente das formas ou de substitutos equivalentes. A noção havia sido abolida do vocabulário da ciência, mas a sua semântica era indispensável, permanecendo operante em construções teóricas análogas. Se um cartesiano define a *forma*, disse Gilson, “ou bem essa forma será uma idéia verdadeira e então uma substância deverá correspondê-la, ou nenhuma substância lhe corresponderá e então esta será uma idéia falsa”⁶⁵. Traduzida para o linguajar cartesiano, a substância será a idéia, *substance imatérielle*⁶⁶. Para o medievalista, Descartes não eliminou a forma escolástica, simplesmente a restringiu às propriedades ideais da extensão: a largura, a profundidade e o comprimento⁶⁷. A forma se transforma em qualidade matemática ou quantidade e é elevada ao estatuto de idéia da razão geométrica, estando, por isso, substancialmente separada da existência empírica. Logo, ao invés de definição *separável* da matéria, preferirá nomeá-la *idéia*, existência *separada* da matéria.

Por meio da dúvida, Descartes espera encontrar o que é real e evidente e pode ser propriamente dito substancial. Ele diz que podemos duvidar até do fato de termos corpo,

⁶¹ *De ant.*, p. 82.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ GILSON, 1930, p. 162.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 163.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 162.

menos de que somos coisa que *pensa*. A exclusiva certeza que tenho do meu ser é que *sou* uma coisa que pensa e, negativamente, que *não sou* corpo ⁶⁸. Além da *res cogitans*, Descartes fala ainda da *res extensa*, essência dos corpos e objeto da investigação física, contudo, não a concebeu aristotelicamente ou imiscuída com a matéria, mas em conformidade com a suposição das idéias inatas. “O pensamento matemático mais simples me informa que, sejam os corpos existentes ou não, eles possuem a extensão geométrica” ⁶⁹.

Vico também acusaria as formas aristotélicas de empirismo ingênuo. No capítulo do *De antiquissima* dedicado à teoria das formas está elaborada a posição viconiana. A sua afirmação central é a de que as formas substanciais aristotélicas ou “os universais da Escola” são formas por *extensão*. Segundo o napolitano, quanto ao *genus*, que os latinos entendiam como *forma*, os filósofos concordam que ele é infinito e enquanto tal — continua ele — a forma se opõe àquilo que os latinos chamavam *species*, termo de duplo sentido, de “indivíduo” e de “aparência”, estabelecendo assim que as coisas singulares não são as substâncias e sim as suas aparências ⁷⁰.

O problema da física dos antigos estaria na maneira de conceber a relação entre *genus* e *species*, forma e aparência, ou no entendimento de que a forma é uma definição unicamente *separável* da matéria e obtida por processo de abstração gradual. Daí Vico chamá-la de forma por *extensão*. De acordo com a *Lógica*, a extensão diz respeito ao número de seres designadas por um conceito, ao seu grau de universalidade e abstração. Só que a forma assim concebida não passa de uma *generalização* de valor exclusivamente lógico e “inadaptada a representar o nexos real intercorrente entre a relatividade das múltiplas realidades empíricas e sua absoluta unidade de sentido” ⁷¹. Para Vico, em suma, o geral simplesmente não explica o particular.

Os universais se originam do fato lingüístico ancestral de atribuir a fenômenos de um mesmo gênero o nome que designa o fenômeno típico do gênero — os acontecimentos particulares marcantes e primeiros a serem nomeados depois teriam seus nomes transmitidos a outros casos particulares análogos ⁷². Mas ele achava arriscado se servir de coisas particulares para julgar outras igualmente particulares: “é perigoso julgar e deliberar sobre exemplos, já que não acontece nunca, ou quase nunca, que as circunstâncias coincidam em todo ponto” ⁷³. Os universais são tirados do que existe em comum nos objetos, do invariável da experiência e

⁶⁸ AYOUB, Josiane Boulad. Descartes face à Leibniz sur la question de la substance. In **Philosophiques**. Québec. Vol. XI, nº 2, octobre 1984. p. 230.

⁶⁹ Ibid., p. 232.

⁷⁰ *De ant.*, p. 40.

⁷¹ BOTTURI, Francesco. **La sapienza della storia; Giambattista Vico e la filosofia pratica**. Milão: Vita e Pensiero, 1991. p. 79.

⁷² GILSON, 1930, p. 154.

⁷³ *De ant.*, p. 82.

aí estaria sua adversidade, o que confirmaria a língua latina ao empregar a palavra *certum* com duplo significado, de algo de seguro e indubitável, mas também daquilo que é *peculiare* e oposto ao *commune*. Sendo a palavra *peculiare* sinônima de *certum* e, por isto, idêntica àquilo que é seguro e certo, o *commune*, que é oposição ao *peculiare*, só poderá significar algo de incerto e duvidoso.

A *Lógica* ensina ainda que quanto maior é a extensão do conceito, menos *compreensivo* e inequívoco será. Esta é a razão pela qual as formas por extensão ou os universais da Escola são fontes de engano e são acusados de provocar a *homonímia*, o também chamado *equívoco*, tropeço comum aos *thematici*, àqueles que, na prática da vida, seguem sistemas *per themata* ⁷⁴. Vico adverte que *equívocos* são os nomes comuns a muitas coisas, portanto, vocábulos de sentido dubio e vago o bastante para abarcar a diversidade de objetos, dubiedade e vagueza que refletem na imprecisão dos significados e na incapacidade dos termos distinguirem com segurança os objetos específicos de que tratam ⁷⁵. “Os gêneros [...] confundem as formas e tornam, como se diz, as idéias confusas” ⁷⁶.

A física dos antigos investiga o universal e o necessário, porém, pauta a pesquisa pelas sensações das coisas e, por isto, especialmente em relação ao mundo sublunar, não superam a situação dos *silogismos prováveis* e a contingência das premissas. O rigor das ciências naturais estava posto à prova pela *hylé*, causa negativa e negadora, responsável pelo jogo que torna a coisa estrangeira à sua essência e evidencia científica. O jogo *hylico* seria causado pela presença da matéria compondo e decompondo irremediavelmente o mundo sublunar ⁷⁷. A física antiga imiscuiu a forma e a matéria e não teve como evitar o jogo *hylico*, mas a ciência dos modernos solucionaria este problema, ou seja, neutralizou o jogo *hylico* explicando o físico por meio da extensão geométrica e supondo a inerência das formas ou *idéias* no *espírito* de quem conhece. Vico reconhece tal mérito e, em resposta ao resenhista, esboça sua afinidade com o grande racionalismo:

Gostaria de ensinar-me uma verdade científica? Indique-me uma causa que exista toda em mim, de forma que utilizo minhas próprias definições, estabeleço um axioma acerca da relação que instituo entre duas ou várias idéias de coisas abstratas que estão, por consequência, contidas em mim ⁷⁸.

⁷⁴ *De ant.*, p.48.

⁷⁵ Vico exemplificou: “ao ordenar a uma criança, sem fazer qualquer diferenciação, que chame Tício em um lugar onde está duas pessoas com esse nome, a criança — por instinto da natureza que procura o particular — perguntará no mesmo instante, qual dos Tícios deseja que eu chame?” (*De ant.*, p. 48).

⁷⁶ *De ant.*, p. 48.

⁷⁷ MARION, Jean-Luc. **Sur l'ontologie grise de Descartes : science cartesienne et savoir aristotelicien dans les regulae**. 2 ed. Paris: J. Vrin, 1993. p. 37 et seq.

⁷⁸ *Risp. II*, p. 200.

Consagrando a nova ciência natural, Vico deposita a verdade nas matemáticas. A forma física é a extensão geométrica, simples idéia da razão. Não se parte agora da matéria em direção à forma e sim da forma (ou idéia) em direção ao esclarecimento das propriedades objetivas dos seres materiais. Para o novo espírito, o conteúdo necessário das definições não deriva nunca das coisas da experiência, mas é o conteúdo puro das definições que cria a experiência ⁷⁹.

Fazendo coro com o racionalismo da época, o napolitano afirmou que as formas não são tiradas por *abstração* dos fenômenos naturais e sim *idéias* desde sempre *separadas* da experiência. Para ele, o corpo e a substância dos seres eram coisas objetivamente distintas e deveriam ser tratadas por diferentes ciências. Nas palavras de Vico, “a matéria física são os corpos, que têm limites; a matéria metafísica é a substância dos corpos que é impossível de definir” ⁸⁰. O certo é conceber a forma substancial metafisicamente, como realidade ideal inextensa e infinita, aquilo que a consciência comum apelidaria de irreal e a consciência religiosa de transcendência: “o mundo metafísico é um mundo de *idéias* ou realidades ótimas, isto é, de virtudes indivisíveis, que são de eficácia infinita” ⁸¹.

A metafísica viconiana do *conatus*

Apesar dos méritos da ciência de Descartes, Vico não crê que ela fosse a palavra decisiva sobre o conhecimento, pois sua revolução em *física* viria acompanhada de um retrocesso *metafísico*, o que colocaria tudo a perder. O italiano comparou Descartes a Epicuro, classificado no grupo dos pensadores cujos tropeços gravíssimos na demonstração dos princípios foram compensados pela exitosa explicação dos fenômenos naturais. Os dois só enxergam figuras e leis mecânicas e porque o infinito não tem figura e nem há mecânica no indivisível, ignoram o verdadeiro universo metafísico. De acordo com Vico, “eles não crêem que haja luz senão lá onde ela reflete” ⁸², ou seja, concebem a luz pelo seu reflexo nos objetos e compreendem as causas primeiras partindo dos efeitos imediatos.

Como no aristotelismo, o problema era a transposição sem mediação de um domínio sobre outro, só que, aqui, com termos invertidos. O erro estava em refletir sobre os princípios metafísicos inspirado pelas determinantes físicas do movimento. Portanto, a exitosa investigação das leis naturais levaria Descartes a cometer o tropeço metafísico de conceber

⁷⁹ O neo-kantiano Cassirer coloca Descartes como o primeiro moderno a formular os limites subjetivos do conhecimento: “Kant não foi em absoluto o primeiro pensador a formular essa questão, embora lhe tenha dado um outro rumo, uma significação profunda e uma solução radicalmente nova. A tarefa universal de determinar os limites do espírito (*ingenii limites definire*) já tinha sido estabelecida por Descartes com clareza decisiva” (CASSIRER, 1997, p. 283).

⁸⁰ *Risp. II*, p. 213.

⁸¹ *De ant.*, p. 76 – grifos meus.

⁸² *Risp. II*, p. 206.

um Deus cuja principal tarefa era conservar as regularidades da cosmologia. O *Le Monde* oferece um relato conciso do funcionamento da física mecanicista de Descartes e aponta já para as implicações que interessarão a Vico:

sabeis que por Natureza não entendo algo como uma deusa ou outra sorte de potência imaginária. Eu me sirvo desta palavra para designar a matéria [...] e sob a condição de que Deus continue a conservá-la da mesma forma que a criou. Pois apenas do fato de que Deus continua a conservar a natureza se segue, necessariamente, que devem existir várias mudanças em suas partes ⁸³.

O mecanicismo concebe os seres compostos de partes materiais cujos choques produzem a mudança e a diversificação dos movimentos ⁸⁴; entende ainda que os corpos estão em movimento desde que o mundo existe e isso tem a ver com a opinião de que a natureza foi criada e é conservada por Deus a cada instante. A natureza muda incessantemente, porém a vontade de Deus, que move a natureza, é necessariamente perfeita, imutável e exprimível por um pequeno grupo de leis gerais ⁸⁵.

O problema desta posição foi exposto no comentário de Gilson ao Deus cartesiano: a Divindade estaria condicionada grandemente pela função de criar e preservar o mundo mecânico da ciência, só que foi geralmente mais do que isso, “depois de Descartes, ele estava destinado a tornar-se progressivamente nada mais do que isso” ⁸⁶. O pensador francês apartou a filosofia e a teologia, e colocou a razão natural no lugar antes ocupado pela luz da fé. Católico como foi, Descartes não pôde evitar, contudo, as crenças e conceber a natureza e a ciência como dádivas de Deus, ou seja, não pôde evitar tornar Deus conceito metafísico, *causa* do sistema da natureza. Assim, “Como a única função filosófica do seu Deus era ser uma causa, o Deus cartesiano tinha que possuir todos os atributos requeridos para o criador de um mundo cartesiano” ⁸⁷. A idéia que Descartes fez de Deus encontrava-se limitada pela sua função primordial de criar e conservar o mundo mecânico, ocasionando um esvaziamento do vasto significado sobrenatural do Deus da teologia cristã. Em suma, Descartes “reafirmaria as principais conclusões da teologia natural cristã como se a teologia sobrenatural cristã nunca tivesse existido” ⁸⁸.

Aos olhos de Vico, Descartes supõe que as coisas já existam ou estejam dadas e desconsidera as sutilezas da criação de Deus: “à maneira dos analíticos, supõe a matéria

⁸³ DESCARTES, 2008, p. 55.

⁸⁴ Ibid., p. 29.

⁸⁵ Ibid., p. 62.

⁸⁶ GILSON, Etienne. **Deus e a filosofia**. Lisboa: edições 70, 2003. p. 69.

⁸⁷ Ibid., p. 68.

⁸⁸ Ibid., p. 64.

criada e então a divide”⁸⁹. Vico teria aprendido com o pensador francês o espírito da nova ciência, ou seja, o estudo de uma natureza existente em *ato*, o corpo extenso, deixando de lado o vocabulário metafísico da física aristotélica, contudo, crê que a metafísica de Descartes não deu a devida atenção ao ato de concepção e criação que antecede e origina um ser em ato:

é inadequado definir as coisas por meio das virtudes ainda mais quando nos encontramos diante de uma natureza já existente e cujos atos já dispomos; assim como é inoportuno descrever as coisas por meio de atos, antes que a natureza exista e as coisas se formem⁹⁰.

Anos antes de Vico, Leibniz se opusera enfaticamente ao Deus (geômetra) cartesiano. Leibniz diria que a *substância* das coisas é Deus, mas investigou um conceito bem mais de acordo com a sublimidade do Artífice:

Deus é absolutamente perfeito, não sendo a perfeição outra coisa senão a grandeza da realidade positiva tomada de forma precisa, excluindo-se os limites ou restrições nas coisas que os têm. E onde não há limites, ou seja, em Deus, a perfeição é absolutamente infinita⁹¹.

A noção de Leibniz é a do Deus perfeito e infinito, Ser que não encontra limite ou restrições, inclusive ao criar, dando vida a mundos infinitos. Seguramente, a Criação pareceria substancialmente mais vigorosa do que no mecanicismo tradicional:

Cada porção da matéria pode ser concebida como um jardim cheio de plantas e com um lago cheio de peixes. Mas cada ramo de planta, cada membro de animal, cada gota de seus humores é ainda um jardim ou o lago⁹².

Após se dispor a “fazer justiça aos modernos”, Leibniz pondera que eles levariam a reforma longe demais: nivelariam as máquinas naturais e as artificiais, “não possuindo idéia suficientemente nobre da majestade da natureza”⁹³, limitando e empobrecendo assim a essência da criação e do Artífice. Para corrigir os excessos, Leibniz forjou outro conceito da divindade — perfeita, infinita, ilimitada — re-ligando o que a metafísica cartesiana havia separado, a saber, a *teologia natural* do filósofo e a *teologia sobrenatural* da religião⁹⁴.

A metafísica do *De antiquissima* partiria da noção leibniziana de divindade. Vico alertou em seu livro: “seria coisa ímpia falar de extensão em Deus; medimos o extenso, mas o

⁸⁹ *De ant.*, p. 76.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ LEIBNIZ, G. W. **A monadologia**. Tradução portuguesa Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 67.

⁹² *Ibid.*, p. 70.

⁹³ LEIBNIZ, G. W. Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias. **A monadologia e outros textos**. Tradução portuguesa Fernando Luis Barreto Gallas de Souza. São Paulo: hedra, 2009, p. 61.

⁹⁴ FRÉMONT, Christiane. Leibniz ou la sagesse de Dieu. In LANGLOIS, Luc e ZARKA, Yves Charles. **Les philosophes et la question de Dieu**. Paris: PUF, 2006. p. 131.

infinito repugna toda medida”⁹⁵. O Deus viconiano não se limita jamais à extensão e ao mundo mecânico, pois um ser perfeito, infinito e ilimitado certamente repugnaria a medida e nunca restringiria uma criação sua à geometria. O mecanicismo refuta a existência de potências no corpo extenso, tirando-lhe inteligência e finalismo, mas deve ser igualmente indiscutível a criação desses corpos por um ser de intelecto e vontade, capaz de agir na consecução dos fins mais elevados. Segundo Vico, “a matéria primeira é a virtude de extensão, que em Deus, criador da matéria, é mente puríssima [*purissima mens est*]”⁹⁶. Para o Vico metafísico, o mais provável é que Deus pense e defina as finalidades e a ordem perfeita de sua criação antes ou concomitante à geração dos corpos. Deus criou o mundo *ad extra* em conformidade com a perfeição e a simplicidade do operar e, em vez de criar a matéria e depois movê-la, criou-a de modo inteligente. Esta *criação inteligente* é o que Vico chama de *conatus* ou virtude. A sua hipótese é a de que o intelecto puro cria a matéria com virtudes e potencialidades, em vez de conservá-la a cada instante⁹⁷. Equivocaram-se então todos os “metafísicos” que identificaram a ação criadora de Deus e a conservação do movimento físico, pois a *purissima mens* não atua imediatamente na natureza, mas *mediante* a inteligência. Deus move a matéria com os *conatus* e são essas realidades inteligíveis que inclinam os corpos físicos à extensão e ao movimento e os conserva nesta condição. Tornar a divindade causa eficiente da dinâmica dos corpos é perder de vista o Deus que se procura.

Termo oriundo do latim, *conatus* significa o esforço, a potência ou a virtude dos seres para alcançar a perfeição. Conceito controverso e freqüentemente usado na filosofia do XVII, por Hobbes, por Espinosa e por Leibniz, *conatus* aparece definido no *De antiquissima* como potência de movimento (ou *virtus movendi*). Só que a intenção de aplicar o conceito em sentido amplo logo fica clara; Vico pergunta se o mesmo não vale para a coisa extensa e se não existiria, portanto, uma “virtude pela qual algo se estende [*virtus qua quid extendatur*]”⁹⁸, acabando por confirmá-lo como virtude do mecanicismo natural.

O *conatus* é o conceito que permite a Vico pensar a exata articulação da mente soberana do criador, estudada pela *metafísica*, e as substâncias naturais objetos da *física*. Estão colocadas graves barreiras a tal articulação, pois, desde que a natureza existe, as coisas se movem, enquanto Deus é puro repouso e é eterno⁹⁹. Além disso, as coisas naturais são extensas e Deus é aquilo que não admite extensão e nem medida. O *conatus* é a resposta

⁹⁵ *De ant.*, p. 68.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 74.

viconiana: “o meio termo entre o repouso e o movimento” ¹⁰⁰. Ele não é repouso nem exatamente dinâmica, não é extenso e nem absolutamente distinto da extensão, é sim coisa “inextensa, mas capaz de extensão [...] é a indefinida virtude da extensão subjacente por igual em extensões desiguais”, ou ainda, “a indefinida virtude do movimento, que suscita igualmente movimentos desiguais” ¹⁰¹.

Com este conceito Vico retomava a intuição da *forma substancial* aristotélica e afirmava a presença de um *princípio vital* ou *alma* nos seres naturais, mas com a condição de que o conceito fosse extirpado do vocabulário dos físicos, como fez Descartes, e fosse transferido para o dos metafísicos. De acordo com ele, apesar de a física moderna se livrar de uma série de conceitos da tradição, “Permanece ainda, precedente da metafísica, o vocábulo *conato*” ¹⁰². Como no caso de Hobbes, para quem o *conato* existia como realidade atual, ou movimento físico real das partes materiais em suas menores dimensões e invisíveis aos olhos. Embora freqüentemente escape aos olhares, o *conatus* hobbesiano é físico. Entretanto, escreve Vico, “para que este gênero de discurso sobre os fatos físicos se aperfeiçoe por completo, ele deve ser relegado das escolas dos físicos às dos metafísicos” ¹⁰³. A principal diferença entre a física e a metafísica é que a primeira estuda a matéria atual, enquanto a segunda investiga as virtudes e potências: “o corpo e o movimento são os sujeitos próprios da física, [...] o conato e a virtude de extensão são da metafísica” ¹⁰⁴.

O *De antiquissima* foi um sistema metafísico concebido à semelhança daquele leibniziano. Leibniz, ao se aprofundar no estudo da nova mecânica, reconheceu que a “mera massa extensa é insuficiente” ¹⁰⁵, encaminhando-se para a reabilitação das formas substanciais ¹⁰⁶. Segundo ele, além da extensão e do movimento, os objetos naturais estariam compostos de *almas*: “forças primárias, que contêm não apenas o ato ou simples satisfação de uma possibilidade, mas também uma atividade originária” ¹⁰⁷. Os seres criados teriam movimento interno e finalidade, pressupondo, por sua vez, algo além da realidade em *ato*: “uma infinidade de universos possíveis nas Idéias de Deus” ¹⁰⁸. Leibniz revitaliza as formas substanciais, cuidou, porém, de não reduzi-las ao físico, reservando-as ao intelecto divino. Na

¹⁰⁰ *De ant.*, p. 72.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid., p. 84.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid., p. 58. “Tenho-te [Paolo Mattia Doria] como defensor desta opinião [...], pois foi do parecer de que no domínio da física estão os atos, e no da metafísica as potências” (*De ant.*, p. 58).

¹⁰⁵ LEIBNIZ, 2009, p. 56.

¹⁰⁶ Ibid., p. 57.

¹⁰⁷ Ibid., p. 57.

¹⁰⁸ Idem, 1974, p. 68.

verdade, as substâncias serão concretizações das *idéias divinas*, ou *almas* particulares depositadas na matéria pela *mens* de Deus, só possuindo, portanto, realidade *meta-física*. Com isso, a teologia natural do jovem Leibniz reformaria platonicamente a ontologia aristotélico-escolástica, concebendo a equivalência entre a *forma substancial* e a noção platônica de *Idéia*¹⁰⁹, intenção que Vico teria captado no *De antiquissima*.

As formas substanciais viconianas ou conatos seriam infinitas não em extensão ou universalidade, como as aristotélicas, mas em *perfeição*¹¹⁰. Vico disse que as formas são as idéias, mas em sentido platônico ou segundo a escola itálica que estabelece que as idéias (ou formas) existem nas coisas por *participação* ou *imitação*. Para Platão, a definição não era coisa sensível, mas entidade de outro tipo, o que chamou de *Idéias* e, se harmonizando com o pitagorismo, disse serem elas as essências. As coisas sensíveis são nomeadas segundo as formas inteligíveis, pois existem por participação nelas e “esta relação é semelhante a uma imitação [...] o sensível estabelece com o inteligível a relação de cópia de um modelo”¹¹¹.

Embora o pano de fundo fosse a crítica ao aristotelismo, procedimento tipicamente cartesiano, os conceitos de *idéia*, de *forma* que dali emergem são fortemente neo-platônicos, platonismo que definia a linha mestra do cartesianismo napolitano. O que interessava em Platão foi o modo como ele relacionou a *forma* e a *aparência* dos seres, ou a compreensão segundo a qual a participação numa forma é o mesmo que *imitar um modelo*, uma realidade inteligível. As formas são substâncias, “as espécies, ou coisas particulares são aparências tiradas destas formas”¹¹². Por isso as formas são infinitas em perfeição: estão presentes nos seres particulares semelhantes dotando-os de essência, só que superam em perfeição todas as cópias. “A forma plástica [*plastae*] que, embora forme alguma coisa a sua imagem, mantém-se a mesma, e é sempre mais perfeita”¹¹³. O termo *plástico*, típico das artes, situa no centro da argumentação de Vico a noção de modelação, dando a entender que a forma substancial é o *arquétipo* orientando o Artífice no ofício de plasmar a matéria, de onde conclui o conceito de forma como *gênero*: “a maneira segundo a qual as coisas são produzidas”¹¹⁴.

As formas perfeitas são idéias a partir das quais o pensamento de Deus, no ato de conhecê-las, combina e produz paralelamente, donde, acredita Vico, emerge uma concepção ativa e criativa da mente divina, produtora da verdade e da ciência. Ele entende a verdadeira

¹⁰⁹ PIRO, Francesco. **Varietas identitate compensata**: Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz. Napoli: Bibliopolis, 1990. P. 71-72.

¹¹⁰ *De ant.*, p. 40.

¹¹¹ BRISSON, Luc. Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon? In PRADEAU, Jean-François (org.). **Platon, les formes intelligibles**. Paris: PUF, 2001. p. 63.

¹¹² *De ant.*, p. 40.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid., p. 42.

ciência como sendo aquela que prova ou demonstra os conhecimentos a partir das *causas*, que faz a verdade que conhece:

demonstrar significa ordenar a matéria, ou seja, os elementos desordenados de uma coisa, e fazê-los passar da dispersão à unidade; ordem e organização dos elementos donde resulta a forma da realidade que impõe à matéria uma natureza própria ¹¹⁵.

Enquanto as formas são idéias ou arquétipos das coisas, a ciência seria o ato de demonstrá-las a partir destes arquétipos, o que é idêntico ao ato de criá-las mentalmente. As formas ensinam a combinar os elementos que compõem uma coisa, de modo que a mente que *conhece* se coloca como *criadora* do objeto conhecido.

Vico afirmou que Deus é *verdade primeira*, porque é o primeiro criador, é *verdade infinita* porque fez todas as coisas, é *verdade absoluta* porque contém dentro da sua mente todos os elementos internos e externos com os quais fez os seres ¹¹⁶. Tratar-se-ia de um ser que é verdade primeira, infinita e absoluta porque concebeu em sua mente e criou tudo o que existe além dele. Deus tem o conhecimento pleno da Criação, pois é o Artífice: “os seres finitos e criados são disposições do ser infinito e eterno, de modo que somente Deus é verdadeiramente o *ser*, todo o restante é *do ser* propriamente falando” ¹¹⁷.

Vico crê encontrar a aplicação deste critério numa época anterior à revelação bíblica, entre os antigos sábios pagãos do Lácio. A evidência de que os sábios itálicos reconheceram esse critério antes dos cristãos está na convertibilidade lingüística entre o *verum* e o *factum*, entre o sentido do *verdadeiro* e do *feito*. Segundo nota o italiano, esta convertibilidade suporia, na base, o modo como os itálicos representavam para si o pensamento. “Eles chamavam *cogitare* o que se diz em italiano *pensare* e *andar raccogliendo*” ¹¹⁸, dando ao ato de pensar o sentido de *reunir*. Daí o paralelo do pensamento com o ato da leitura. *Legere* é a ação de reunir os elementos da escrita com os quais se formam as palavras, do mesmo modo que *cogitare* é o ato de reunir os elementos que compõem uma coisa. Donde conclui que o *intelligere*, o *compreender* ou *conhecer com evidência*, consistirá no recolhimento e na organização da *totalidade* dos elementos de uma coisa; eis aí a condição para uma idéia perfeita verdadeira de algo.

Mas afinal de contas, quem é capaz de colher e reunir a totalidade dos elementos de uma coisa além do seu próprio artífice? Vico vê os traços deste princípio operativo na confusão semântica entre os termos *caussa* e *negotium*. No latim, *causa* é sinônimo de

¹¹⁵ *De ant.*, p. 52.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 20.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

operação e o que nasce da causa, ou resulta da operação, é chamado de *effectus* (efeito), afinando inteiramente com o que foi dito sobre o *verum* e o *factum*. Pois se o verdadeiro é idêntico ao feito, o causado, a demonstração da verdade será *negotium*, operação mesma de *fazer nascer* determinado efeito: “se o verdadeiro é aquilo que foi feito, provar pelas causas é efetuar” ¹¹⁹. Tratar-se-ia literalmente de reunir organizadamente, segundo um arquétipo, os elementos de uma coisa e dar vida, criá-la.

3. O AUTOCONHECIMENTO EM DEUS

A conjectura metafísica de Vico, respaldada pelos antigos itálicos e pelas Sagradas Escrituras, é a de que só o Criador é a verdade e só ele é o possuidor da mais elevada ciência das coisas. Mas esta descoberta viconiana não é um fim em si mesmo, mas o meio de reencontrar o próprio homem. Daí associar a metafísica ao tema socrático e ciceroniano do autoconhecimento, ao *conhece-te a ti mesmo* grafado no templo de Apolo Delfico. Como lembra Olivier Remaud, o tema aparece na primeira oração de 1699 e ressoa em algumas concepções-chaves do *De antiquissima* fornecendo a Vico um ângulo de crítica original ¹²⁰. A oração de 1699 discute a tese do autoconhecimento como revelação da origem divina do homem, isto é, o autoconhecimento estaria em sentir a divindade que age em nosso interior, portanto, em conhecer o *espírito*. “Oh admirável virtude da mente humana que, dirigida a si mesma, nos conduz ao conhecimento do sumo bem, de Deus Ótimo Máximo!” ¹²¹.

A finitude humana e os limites da ciência

Vico destacará duas possíveis decorrências do tema do autoconhecimento. A primeira e mais problemática delas teria como exemplo, em sua opinião, o próprio Descartes. No prefácio das *Meditationes* (1641), Descartes disse aos teólogos de Paris que a fé está de acordo com a razão natural, único artifício capaz de convencer os infiéis. Se os infiéis precisam ser convertidos pela razão, para os crentes da Religião a autoridade do texto sagrado é suficiente. Eles compreendem que há um Deus, porque isto é ensinado nas Santas Escrituras e é preciso acreditar nelas porque vêm de Deus, embora este raciocínio leve a concluir que se comete aí o erro que os lógicos chamam de *círculo*. A racionalidade, que estaria em condição de denunciar o erro lógico da religião, desfaria, no caso de Descartes, o círculo sofístico, pois

¹¹⁹ *De ant.*, p. 53.

¹²⁰ REMAUD, Olivier. Vico et le cartésianisme. In ROBELIN, Jean e DUFLO, Colas. **Les âmes**. Besançon: Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1999. p. 81.

¹²¹ VICO, Giambattista. Oración I. In _____. **Obras**. Tradução espanhola de Francisco J. Navarro Gómez. Barcelona: Anthropos, 2002. p. 9. Abreviada por *Or. I*.

disporia das idéias que demonstram a existência de Deus: “tudo aquilo que podemos saber de Deus se pode expor por meio de noções tiradas apenas do nosso próprio entendimento” ¹²².

Deus podia ser demonstrado pelas idéias da razão natural, sobretudo as considerando em suas realidades objetiva e formal. Atribuir realidade objetiva às idéias é dizer que são seres de um tipo específico. A opinião difundida pelos filósofos era a de que as idéias não tinham ser independente dos objetos significados, ou seja, uma representação não podia ser uma substância, mas só uma abstração. Para o filósofo francês, em vez disto, as idéias da razão têm estatuto ontológico próprio e são realidades objetivas definidas. Embora não sejam compostas de matéria, as idéias são seres e por isso efeitos de uma causa. Além disto, é manifesto pela luz natural que deve haver tanta realidade no efeito quanto há na causa eficiente. Logo, não podemos esperar deduzir da criatura a objetividade das idéias ¹²³. Isto nos obrigaria a admiti-las como incertas, pois imperfeitas e arbitrárias como o seres que as criaram, não restando outra coisa a dizer senão que foram produzidas conosco desde a Criação, portanto, que são aspectos introduzidos pelo Artífice em sua obra, impelindo-nos a reconhecer *a priori* a existência do Deus ¹²⁴.

Por outro lado, as idéias representam os objetos e significa-os, isto é, têm aquilo que Descartes chamou de realidade formal. As idéias revelam correspondência com as coisas do mundo, porém, como não tivemos a força para produzir tais idéias, não teríamos também força para produzir semelhante correspondência. Por exemplo, o infinito, idéia objetiva da razão natural como confirmam os espaços imaginários e infinitos da física escolástica ¹²⁵. Tal idéia representa uma realidade formal infinita, podendo até ser pensada pelo homem, mas, jamais, criada por ele, pois o finito não pode causar o infinito, donde se conclui novamente não estarmos sozinhos.

Vico entendeu que Descartes pintou um quadro da natureza humana totalmente desfavorável ao autoconhecimento, na verdade, desvirtuou completamente este objetivo ao superestimar o significado da luz natural. Ele fez o espírito e a ciência reféns da teologia e caiu no dogmatismo que combatera: falou em idéias inatas e imaginou a presença do pensamento de Deus em meu espírito humano, permitindo-me conhecer o que só poderia ser conhecido pela mente soberana. Ora, se as noções puras não são propriamente do nosso

¹²² DESCARTES, René. **Meditações sobre a filosofia primeira**. Tradução portuguesa de Gustavo de Fraga. Coimbra: Almedina, 1988. p. 85.

¹²³ Ibid., p. 156.

¹²⁴ Cf. *Or. I*, p. 9.

¹²⁵ DESCARTES, 2008, p. 49.

espírito, mas do intelecto divino, a ciência a que dão vida não será do homem propriamente e sim de Deus.

A questão da soberba dos filósofos é uma decorrência interessante do tema do autoconhecimento. Vico observou na *De ratione* que “quem tem o sumo deseja o ingente e infinito” ¹²⁶. Ou melhor, aquele que traz em seu espírito as marcas do Criador (o sumo) é quase naturalmente levado a se encher de orgulho e acreditar-se maior do que realmente é. Este foi o erro de Descartes, mas também o de Bacon, Barão de Verulamio. O seu projeto para as ciências era tão exageradamente idealizado que o autor inglês parecia viver já naquele mundo idealizado, nas nuvens, em vez do “nosso mundo terráqueo [*nostro terrarum Orbe*]”. Os adeptos da crítica cartesiana, seguindo o método geométrico como ao fio de Ariadne, percorrem todo o caminho e descrevem as *causas* com as quais Deus Ótimo Máximo construiu o mundo inteiro e fazem isso orgulhosamente, ou seja, não como físicos tateando nas *trevas* da experiência, mas como arquitetos desta imensa obra. Na realidade, em todo caso, só se assoberbaram porque desconheciam o ser humano e deixaram escapar o correto autoconhecimento, a saber, “em tudo o que ao homem é dado saber, como também o próprio homem, é finito e imperfeito” ¹²⁷.

Vico enunciou na Oração de 1699 que o sentido preciso do *conheça-te a ti mesmo* é o de “refrear a altivez e quebrantar a soberba humana”, de onde partem “inúmeros e quase infinitos argumentos sobre a debilidade e a miséria humanas” ¹²⁸. O espírito é capaz de universalidade e pode conceber o infinito, mas pode e deve conhecer prioritariamente as suas debilidades e fraquezas. Vico disse que “a agudeza mental, que penetra o todo, se embota ao escrutar-se a si mesma. Inclusive por este mesmo fato reconheces a divindade de teu ânimo e advertes que é um simulacro de Deus Ótimo Máximo” ¹²⁹.

Vico entende que Deus, porque é o Criador e a verdade primeira, será ainda o único justo critério da ciência. “Por conseguinte, nós poderemos remontar à origem das ciências humanas e obter, enfim, uma regra para reconhecer aquelas que são verdadeiras” ¹³⁰. Mas, no caso dele, o estudo da origem divina do espírito considera necessariamente a corrupção da criatura, não passando por alto, jamais, a incomensurabilidade entre Deus e o homem, a distância ontológica a separar criador e criatura. “O infinito não é, pois, somente a causa de

¹²⁶ *De rat.*, p. 5.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Or. I*, p. 6.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *De ant.*, p. 18.

uma noção, ele é também causa de um ser singular, marcadamente finito e imperfeito” ¹³¹. Enquanto luz que ilumina a ciência humana, o Deus viconiano operará, primeiro, negativamente, isto é, da Suma Grandeza se deduzirá a total debilidade humana:

Saber é recolher os elementos das coisas, donde se segue que o pensamento (*cogitatio*) é próprio ao espírito humano, e a inteligência ao espírito divino; pois Deus reúne todos os elementos das coisas, tanto externos quanto internos, porque ele os contém e é ele quem os dispõe; enquanto o espírito humano, limitado como ele o é, e alheio a tudo que não é ele mesmo, pode aproximar os pontos extremos, mas não pode jamais reunir todos, de sorte que ele pode bem pensar sobre as coisas, mas não compreende-las; eis porque ele participa da razão, mas não a possui ¹³².

O humano “participa” da razão, ou seja, tem a faculdade de colher os elementos das coisas e pode até *pensá-las*, entretanto, não possui a razão absolutamente, pois não pode naturalmente *reunir* a totalidade dos elementos da obra de Deus, não possuindo a *forma* dessas coisas ou a faculdade de *compreendê-las*. Isto estaria reservado à Divindade. Somos partícipes da Criação e, então, está vetada à nossa mente a formulação das idéias perfeitas dessas coisas que nos escapam completamente — de Deus, do mundo natural e da alma humana. O estatuto da epistemologia clássica ficava abalado: elas não poderiam instaurar ciências propriamente ditas já que escapa absolutamente ao humano o complexo dos elementos que compõem as coisas naturais, a alma e Deus, não obstante nada impede de pensá-los, prerrogativa que o próprio Vico adota no livro metafísico de 1710. Portanto, a falta da ciência ou da verdade de um objeto qualquer não nos impede jamais de trazê-lo à inteligência finita e julgá-lo.

Vico repetiu em seu livro o lugar comum da metafísica clássica de que só Deus dispõe da verdadeira sabedoria. Há uma passagem do *De antiquissima* bastante elucidativa:

porque *somente* em Deus o verdadeiro existe em sua exatidão, devemos reconhecer como absolutamente verdadeiro o quanto nos foi revelado por Deus, sem investigar o gênero ou o modo pelo qual é verdadeiro, porque é absolutamente impossível para nós compreendê-lo ¹³³.

A sutileza da passagem está em dizer que a verdadeira perfeição está em Deus *somente*, donde é possível inferir que a Divindade é sua fonte única e seu único possuidor, e a exclusão da criatura, conseqüentemente, da capacidade de compreendê-la evidentemente. Se em Descartes as verdades reveladas da fé eram confirmadas pela luz natural, em Vico, a razão depende principalmente das Escrituras para ter alguma mínima idéia de Deus. O espírito finito encontra no testemunho da tradição religiosa matéria suficiente para especular e conjecturar

¹³¹ REMAUD, 1999, p. 86.

¹³² *De ant.*, p. 16.

¹³³ *Ibid.*, p. 18 – grifo meu.

uma metafísica, mas sem qualquer demonstração ou prova conclusiva. Vico acredita que os ascetas e metafísicos cristãos, que desejaram exprimir em sentenças as causas da suma grandeza, foram sempre *nada* diante de Deus ¹³⁴. Para ele, a verdade divina revelada é infinitamente mais luminosa se comparada às definições que a razão natural pode ensinar. Sempre quando Platão falava do ser de maneira absoluta falava da Divindade, porém, pergunta Vico, para quê Platão se Deus mesmo se definiu como aquele que é?

No Prefácio do *De antiquissima*, Vico confirma estes limites da sua metafísica. “Gostaria de tratar neste primeiro livro da pesquisa daquelas locuções que me permitem *conjecturar* que *opiniões* formaram os antigos sábios da Itália sobre a verdade primeira, sobre a Divindade e sobre a alma humana” ¹³⁵. Em vez de intentar *demonstrar Deus e a distinção entre alma e corpo*, tal como Descartes expressou no subtítulo das *Meditações*, Vico espera simplesmente *conjeturar* e encontrar *opiniões* em torno da verdade primeira, desencorajando a demonstração daquilo que não podemos compreender de maneira alguma. “Por isso é necessário acusar de uma curiosidade ímpia aqueles que se esforçam por provar *a priori* a existência de Deus Ótimo Máximo” ¹³⁶.

Vico conclui a impossibilidade de a razão conhecer a substância de Deus e daquilo que só Deus cria, pois o infinito simplesmente não pode se multiplicar. Na condição de criatura, o homem participa numa forma inteligível ou, como ensina a Religião, o homem é imagem e semelhança de Deus. Isso quer dizer no máximo que temos uma *aparência* e somos *simulacros* de Deus. Realmente seria exagero afirmar a *extensão* como *forma física* existindo inata em nossa mente, pois o homem, apesar da suprema perfeição e racionalidade da sua forma, não passa de uma *cópia*, simulacro, imperfeito enquanto tal. Contrariando a efervescência naturalista do XVII e do XVIII Vico deixaria a verdade da Criação inacessível ao limitado espírito humano. Podemos até “pensar sobre as coisas, mas não compreendê-las” ¹³⁷. O homem não pode deixar de se enveredar pela cosmologia, só não passará, nunca, da exposição opaca do exterior da criação. “Demonstramos as proposições geométricas porque as fazemos; se pudéssemos demonstrar aquelas da física, as faríamos” ¹³⁸.

O paralelo entre a pintura e a ciência atestaria a distância a separar o espírito humano do divino: a verdade que Deus possui das coisas naturais é uma *imagem sólida*, enquanto a ciência humana formula acerca delas só um “monograma ou uma imagem plana, quase uma

¹³⁴ *De ant.*, p. 20.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 10 – grifos meus.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 54.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹³⁸ *De rat.*, p. 184.

pintura”¹³⁹. Vico parece retomar o paralelo de Leonardo da Vinci entre o trabalho do filósofo natural e o do pintor: os dois trabalhariam na composição de representações da natureza ou na criação de simulacros teóricos e pictóricos. Leonardo entende que “a ciência [...] é uma segunda criação feita com o discurso”, tal como “a pintura é uma segunda criação feita com a fantasia”¹⁴⁰. Vico acredita que a ciência *da divindade* é a natureza viva, enquanto naquela *do homem* a natureza não passa de *segunda criação*, de representação que fixa num suporte, no papel, na tela ou no mármore, aquilo que se manifesta aos sentidos. Não haveria uma correspondência *a priori* do homem com o mundo, mas o nosso conhecimento começa pelo contato e a apreensão da superfície: “o objeto é um sólido relativamente a Deus que compreende todas as coisas, uma superfície para o homem que não compreende senão a exterioridade”¹⁴¹.

Na qualidade de criatura, a nossa mente possui uma limitação originária ou, se preferirem, uma natureza: “Deus sabe tudo, porque contém em si os elementos com que fez todas as coisas; o homem as divide para sabê-las; assim a ciência humana é como uma anatomia das obras da natureza”¹⁴². Ou seja, o que em Deus é unidade e ser em plena evidência, no homem é fragmento opaco. Vico evoca, para ilustrar sua concepção, o modo como o *anatomista* trabalha sobre os corpos. Interessado em entender a situação, a estrutura e as funções das partes, o médico anatomista lavora sobre os corpos mortos e sem movimento, com os fluidos em solidificação e o que pode fazer para aliviar a curiosidade é simplesmente escarpelá-los, dividi-los nesta condição pútrida. Em Deus, a natureza vive e na mente, morre, perece igual aos corpos no laboratório de anatomia¹⁴³.

O procedimento da análise ou da redução seria por isto legítimo, estando arraigado no ímpeto humano de *dividir* a natureza em corpo e alma, o corpo em figura e movimento e a alma em inteligência e vontade, assim como na tendência a isolar os ramos da sabedoria: a metafísica considera o ser, a aritmética o uno e sua multiplicação, a geometria a figura e suas dimensões, a medicina os corpos, a lógica a razão, a moral a vontade, cada disciplina imbuída de um fragmento da realidade. Fragmentar e decompor a natureza ou estudá-la aos pedaços é destino de nossa mente humana, contudo, sem a esperança de que dividindo encontraremos a forma do mundo físico. Da análise, pelo contrário, só sobrarão os retalhos.

¹³⁹ *De ant.*, p. 16.

¹⁴⁰ MONDOLFO, Rodolfo. **Il verum-factum prima da Vico**. Nápoles: Guida Editori, 1969. p. 29.

¹⁴¹ *De ant.*, p. 16.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 20.

Tais limites inviabilizariam outro elemento doutrinário fundamental da metafísica cartesiana: o critério subjetivo de certeza, a auto-evidência reflexiva do *cogito* ¹⁴⁴. Ele seria só mais um fundamento infundado da metafísica. Segundo Vico, “idéia clara e distinta que nós temos de nosso espírito não pode ser um critério de outras verdades, nem mesmo um critério do espírito mesmo” ¹⁴⁵. O fato mesmo de se separar do corpo dá provas de que o *eu penso* é consequência daquele limite originário que nos destina à anatomia e decomposição das coisas e, jamais, uma idéia clara do meu ser, pois ao dividirmos as coisas destruimos o ser delas. O cogito é diferente do corpo e diz respeito só a uma parte da alma — aquela responsável pelas matemáticas — por isso não oferece qualquer certeza da substância pensante, em vez disso, é o retrato da corrupção deste ser. Vico encontra os traços desta idéia no termo latino *minuere*, que exprime, de uma só vez, *diminuição* e *divisão*, a fim de dizer que as coisas divididas não são as mesmas coisas íntegras, mas “são reduzidas, alteradas, corrompidas” ¹⁴⁶.

Embora não erradique a dúvida, o cogito cartesiano não é infundado. Vico via que é impossível alguém ter a consciência de pensar e desta consciência não tirar a certeza de existir ¹⁴⁷. Mas observou que esse tipo de certeza não é ciência, pois não tece nenhuma demonstração, é antes uma *consciência vulgar*, espontânea até mesmo à mente iletrada. Vico achava que Descartes fundou a metafísica numa percepção vulgar, a de que há em nós um pensamento, o suficiente para convencer-nos de que somos alguma coisa e existimos, mas que não nos fornece nenhuma demonstração: “o pensar não é a causa do meu ser mente, mas só o sintoma [*signum*]” ¹⁴⁸. O *eu penso* não é a causa que faz com que eu seja espírito; é só um *signo*, a impressão de que há um pensamento em mim; eis a luminosa descoberta das meditações de tão grandioso filósofo, ironizava o professor de retórica.

Vico insistiria na recorrência desta “novidade” na literatura e na filosofia antigas. Segundo ele, o conteúdo do cogito estaria já na comédia de Plauto o *Anfitrião*, na cena em que o ardiloso Mercúrio toma a forma do personagem Sósia e se empenha em confundi-lo sobre sua existência, como o gênio maligno de Descartes ¹⁴⁹. Mercúrio aparecera-lhe como imagem refletida no espelho: com as mesmas dimensões, os mesmos olhos, cabelos e ombros, a mesma roupa e chapéu, trazia no dorso inclusive as mesmas cicatrizes. Embora surpreso com as semelhanças e tomado pela incredulidade, Sósia não está abandonado à própria sorte, pois, apesar de tudo, sentia existir nele um pensamento e isso parecia contornar os ardis daquele

¹⁴⁴ BOTTURI, 1991, p. 84.

¹⁴⁵ *De ant.*, p. 26.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 32.

embusteiro, trazendo-lhe a certeza de ser algo e de possuir uma identidade. Mas Sósia estava longe de obter, com essa “evidência”, uma ciência do pensamento e da existência, insistiu Vico.

Mesmo os cétricos antigos, conhecidos pela suspensão dos juízos, não duvidaram do pensamento e da existência; estavam certos disso, só não tinham certeza de possuírem ciência dessas coisas: “o cético tem consciência de que pensa, ele ignora, contudo, as causas do pensamento ou a maneira como o pensamento se faz” ¹⁵⁰. Não obstante desconfiassem das demonstrações, os cétricos admitiam aquilo que lhes *pareciam* e isso foi suficiente para admitirem a evidência do pensamento e da existência, o conteúdo do cogito cartesiano:

Os cétricos, de fato, sustentam conhecer a aparência das coisas e ignorar a sua real essência. Reconhecem os efeitos e, conseqüentemente, concordam que estes efeitos têm suas causas, mas eles negam saber as causas porque ignoram o gênero ou a forma como as coisas foram geradas ¹⁵¹.

Por meio do *cogito*, reconhecemos um efeito, sem que tenhamos qualquer intuição ou evidência de sua causa. A percepção do efeito, do *eu penso*, não acompanha a percepção da causa e do completo processo de geração e por isso não é ciência.

A prova disso são os embaraços dos sutis metafísicos do tempo de Vico quando procuram descobrir como o espírito age sobre o corpo e o corpo sobre o espírito. Acham-se tão distantes da ciência que não concebem esta ação recíproca senão como um contato entre corpos. Porque desconhecem as causas do pensamento, são forçados a reconhecer a lei oculta de Deus segundo a qual os nervos excitam o pensamento tão logo são colocados em movimento pelos objetos externos e o pensamento tenciona os nervos quando lhe convém agir. De acordo com Vico, eles imaginam o espírito habitando a glândula pineal tal como uma aranha imóvel no centro de sua teia. Quando sente o menor fio de sua teia se agitar, ela se ressentente, e quando pressente a tempestade que se aproxima coloca em movimento os fios. “Recorrem a esta lei oculta porque ignoram a maneira como o pensamento se faz: donde o cético será confirmado em sua crença de que não há ciência do pensamento” ¹⁵².

O pensamento não poderia sozinho dar-nos o ser, pois Vico entende o sujeito que pensa como sendo de uma só vez espírito e corpo. Aos seus olhos, a melhor posição não é a da distinção entre alma e corpo, mas que “os corpos e o espírito reunidos que são a causa do pensamento; se eu não fosse nada senão corpo, não pensaria; se não fosse senão espírito, não

¹⁵⁰ *De ant.*, p. 34.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵² *Ibid.*, p. 36.

teria inteligência propriamente dita”¹⁵³. Se o homem divide e distingue a alma e o corpo para compreendê-los superficialmente, em Deus, criador supremo, essas coisas formam uma unidade, estando aí o sentido correto e a verdadeira ciência. Sempre que dividimos e distinguimos em nosso pensamento vale lembrar que, em Deus, verdade primeira, infinita e absoluta, os fragmentos pensados humanamente formam a unidade absoluta.

A invenção da ciência humana

A teoria do conhecimento do *De antiquissima* estabelece, primeiro, a verdade e a ciências que estão naturalmente vetadas a nós. Não é possível que a metafísica se constitua numa ciência das coisas de Deus nem da alma humana, assim como permanece vetado o sonho de uma autêntica cosmologia. Em se tratando destas coisas não possuímos a forma ou o modo como foram feitas, restando a nós somente *conjecturar*. Vico questionou as certezas da física e da metafísica modernas, porém, não excluiu o homem da capacidade de conhecer verdades. De acordo com ele, “são verdades humanas aquelas das quais nós mesmos nos representamos os elementos, aquela que contemos dentro de nós, aquela que podemos produzir voluntariamente ao infinito”¹⁵⁴.

Como vimos, o homem é só a imitação do arquétipo divino, um simulacro, contudo, isto lhe garante uma essência. Também fomos gerados a partir de uma forma perfeita e, por isso, não só o mundo circundante, mas, nós mesmos, temos substância. O fato de Deus comunicar a bondade aos objetos do seu pensamento oferece plena segurança quanto à *boa fortuna* do gênero humano. Na verdade, embora os latinos dissessem que a fortuna é favorável ou contrária, o termo deriva da palavra *fortus*, que significa *bom*. “Ora, a fortuna é Deus”, pois “tudo que Deus faz é bom”¹⁵⁵. Parafraseando Leibniz, para quem a “cidade de Deus”, a “Monarquia universal”, é “um mundo moral no mundo natural”¹⁵⁶, Vico definiu o mundo como república natural, cujo monarca, Deus, governa em vista do bem e da saúde do conjunto, condicionando as naturezas particulares e os bens privados. Assim como nas Repúblicas a lei suprema é a saúde do povo, também no universo criado por Deus o reino de todas as coisas é a boa forma, não havendo uma única fortuna que seja contrária: “assim o bem de cada um será subordinado ao bem do universo; e desta maneira as coisas que parecem adversas serão ainda assim bens”¹⁵⁷.

¹⁵³ *De ant.*, p. 36.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 140.

¹⁵⁶ LEIBNIZ, 1974, p. 72.

¹⁵⁷ *De ant.*, p. 140.

Em Vico, a antropologia da *imago Dei* é a teoria do conhecimento. A participação nas coisas de Deus é a melhor maneira de explicar a natureza da ciência finita, ou seja, tanto num caso quanto no outro, Deus e o homem, a condição de artífice leva a um *status* cognitivo superior, o de conhecedores da verdade e possuidores da ciência. A semelhança entre o homem e Deus não está na presença das *idéias inatas*. Para Vico, de Deus copiamos o ato criador, a capacidade de produzir mundos infinitos e de fazer ciência:

Do mesmo modo que a verdade divina consiste nisto que Deus, no ato mesmo de seu conhecimento, dispõe e engendra, do mesmo a verdade humana consiste nisto que o homem, no conhecimento, combina e produz paralelamente. Assim, a ciência é o conhecimento do gênero, ou da maneira como a coisa se fez, conhecimento no qual o espírito faz, ele mesmo, o objeto, porque ele recompõe os elementos conhecendo o gênero¹⁵⁸.

Só que Deus e o homem, criador e criatura, estão separados ontologicamente, ocupando esferas distintas, ou seja, enquanto aquele criou o mundo e o tempo do *nada*, este parte da *superfície da Criação* para criar os seus mundos. Por não passar de *rationis particeps*, o humano criará condicionado pelas percepções e modos de interação com o universo criado. Dito de outro modo, diversamente do ser incondicionado de Deus, o ser humano é histórico e objetivo, constrói e se determina na comunhão com o mundo exterior. Para ilustrar esses diferentes níveis de criação, Vico recupera a distinção escolástica entre a *criação*, o universo feito do nada, *ad extra*, e o *geniti*, o gerado, a ação *ad intra*¹⁵⁹. Esta última ação, que na teologia escolástica explicava, por exemplo, o evento trinitário, ajuda Vico a determinar a natureza da criação humana como aquela que ocorre no tempo, no interior da Criação. Para o italiano, o fazer humano é aquele finito da criatura. Só temos acesso às aparências exteriores, aos dados confusos e desconexos captados na superfície pelos sentidos, não obstante possuímos fantasia e engenho bastante fecundos.

Vico ressalta que o homem inventa, finge¹⁶⁰ para si um mundo de objetos que conhece perfeitamente, precisamente por causa da finitude do seu espírito e do fato de não saber a verdade das coisas que o cerca. “A ciência humana é nascida de uma imperfeição da nossa mente, ou seja, da sua extrema limitação devida ao fato de que todas as coisas estão fora dela e não contém as coisas que aspira conhecer”¹⁶¹. A nossa fortuna é o nosso inteiro desconhecimento, a *ignorância*, e o espanto que ele causa. Para Vico, tais circunstâncias mobilizam a criação de mundos infinitos permitindo ao *verum* ser idêntico ao *factum*. O ato

¹⁵⁸ Ibid., p. 18.

¹⁵⁹ Michelet traduziu *geniti* para o francês por *engendré* (engendrar).

¹⁶⁰ Vico se utiliza geralmente do termo latino *confingere* que tem o sentido de formar, modelar, e também o de imaginar, inventar, fingir.

¹⁶¹ *De ant.*, p. 26.

criador humano, imagem e semelhança de Deus, aparece associado ao defeito congênito da alma finita: “As mais certas ciências são aquelas que expiam o vício originário [*origines vicium*] e se tornam, com o fazer, semelhantes à ciência divina” ¹⁶².

O homem não pode apreender o sentido profundo da exterioridade que o circunda e expia seu vício originário. Mas ele pode ao menos compor sobre a superfície um universo simbólico inteiramente seu. A alma humana também é capaz de criar universos e de ser *Deus* de mundos infinitos (humanos). Nas palavras de Vico:

Deus é o artífice da natureza, o ânimo, se não resulta sacrilégio dizer isso, é o Deus das artes. Oh singular presteza de ânimo que não pode explicar-se acomodada e apropriadamente salvo pela similitude com Deus Ótimo Máximo! Conheceste a similitude do ânimo, conhecerás sua natureza ¹⁶³.

A primeira operação da mente humana é a geração semântica, a fundação lingüística e imaginativa de todo o universo cognitivo. Quando investiga aquelas coisas que desconhece e que são, portanto, completamente exteriores, o homem é naturalmente levado a transformar a limitação em utilidade e “mediante o que chamam abstração fingiu [*confingit*] para si duas coisas: o ponto, que se pode descrever, e a unidade, que se pode multiplicar” ¹⁶⁴. Assim, o defeito da mente é compensado e o adverso se mostra finalmente um bem:

criou uma sorte de mundo de formas e números que a mente pode abarcar dentro de si; e alargando, separando e combinando linhas, somando, dividindo e operando com números leva a cabo infinitas criações, porque conhece infinitas verdades dentro de si ¹⁶⁵.

A criatividade da mente equilibra o desconhecimento absoluto definindo *nomes* e projetando seu interior na face do cosmo. A alma projeta representações na superfície do mundo como em uma tela e são estas imagens projetadas que põem ordem na exterioridade e organizam o mundo natural. Não estamos em condição de dizer as coisas naturais segundo a verdade, no entanto, podemos *definir nomes*, criar “elementos nominais a partir dos quais são suscitadas idéias sem controvérsia” ¹⁶⁶. Os antigos romanos sabiam disto e por isso “usavam de maneira indiferente *quaestio nominis* e *quaestio definitiones*” ¹⁶⁷. O pensar da criatura atingia, nesse caso, o mesmo peso do *verbum* divino referido no evangelho de João ¹⁶⁸. Contudo, para a criatura, a sentença bíblica “e o verbo se fez carne” não se remete ao milagre

¹⁶² Ibid., p. 26.

¹⁶³ *Or. I*, p. 7.

¹⁶⁴ *De ant.*, p. 22.

¹⁶⁵ Ibid., p. 24.

¹⁶⁶ *De ant.*, p. 24.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Ibid., p. 18.

do pensamento literalmente se convertendo em coisa e adquirindo objetividade, mas ao fato de que toda manifestação objetiva é sempre razão. Não é que o *logos* se transforme nas coisas, mas as coisas é que são discurso e razão.

Vico evoca novamente a metafísica de Leibniz ao afirmar que a idéia do *ponto* é o que merece ser levado da geometria à metafísica. Segundo o italiano, “a geometria empresta a metafísica a virtude de extensão, que, por ser virtude do objeto extenso, o precede, e é por consequência inextenso”¹⁶⁹. O mesmo seria ensinado pela *unidade* aritmética, “a virtude do número [...] que, sendo virtude do número, não é número”¹⁷⁰. Vico vê que o ponto e a unidade, embora sejam bastante reais, não são coisas e nem podem ser medidos nem contados, mas são *definições nominais*¹⁷¹. Estes objetos só são efetivos enquanto criações da inteligência, isto é, não passam de “Duas ficções. Pois o ponto, uma vez figurado, não é mais um ponto, e a unidade, quando multiplicada, não é mais uma unidade”¹⁷². Essa concepção acusava o erro segundo o qual a geometria e a aritmética tiram seus sujeitos da *matéria*, por abstração, como diria a escolástica¹⁷³.

O ponto é uma espécie de sinônimo do *conatus*. A diferença é que o *conatus* integra a puríssima mente de Deus e a criação da natureza, enquanto o ponto viabiliza o transito entre a inventividade da mente finita e o universo das matemáticas. Vico dirá que “as matemáticas constituem a única hipótese permitindo descender, se isto é possível, da metafísica à física”¹⁷⁴. Lachterman nota que:

O erro comum a Aristóteles e a Descartes era aquele de deixar ‘não mediada’ a relação entre a física e a metafísica; a geometria [...] faz a mediação entre as duas, de modo a tornar inteligível a passagem crucial ao infinito, da unidade privada de extensão ao múltiplo extenso, da metafísica e do abstrato ao concreto e corpóreo¹⁷⁵.

O *verum* e o *factum* convertem-se porque Deus dispõe em sua *purissima mens* dos conatos que entram e dão vida à natureza, mas, ainda, porque a mente humana inventa duas ficções — o ponto e a unidade —, as formas perfeitas que originam e movem o universo inteiro das matemáticas.

¹⁶⁹ *De ant.*, p. 62.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*, p. 22.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 62.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷⁵ LACHTERMAN, 1980, p. 13.

Esse teria sido o sentido da doutrina dos *pontos metafísicos*, resumida à evidência da geometria de que o *ponto* não é extenso, mas produtor da extensão. Atribuída a Zenão ¹⁷⁶, tal doutrina se inspira na seguinte evidência do proceder dos geômetras. “Todos sabem que os geômetras fazem seus métodos sintéticos partirem do ponto e dele marcham à contemplação do infinito, graças aos seus numerosos postulados que permitem produzir linhas sem limites” ¹⁷⁷. Um certo Zenão teria elevado a força sintética do *ponto geométrico* ao estatuto de verdade primeira, tornando-o *ponto metafísico*, noção primitiva de onde partem os processos genéticos do pensamento criador. Como a geometria, que a partir do ponto e com a ajuda de freqüentes postulados, prolonga as linhas ao infinito, o ponto metafísico seria a definição que dispõe a forma do universo onde os seres conquistam vida, extensão e movimento.

O ponto geométrico ganhava o status de *verdade primeira*. Ele é só uma *idéia*, mas tem a força imperativa da forma perfeita, o “conato” do mundo de figuras conhecido como geometria. Nas palavras de Vico: “o ponto geométrico parece o ponto metafísico, quer dizer, a substância” ¹⁷⁸. A realidade do ponto pode ser deduzida da realidade daquilo que produz: o corpo extenso do *mecanicismo*. “A definição do ponto é, pois, real e não nominal, assim como a geometria não é uma abstração do físico, mas a sua geração [da física mecanicista]” ¹⁷⁹. Apesar de tudo, ele não é análogo à construção que o sucede: permite a representação das linhas e o seu cruzamento conferindo extensão aos seres, do mesmo modo que a *unidade aritmética* estabelece os números e permite a sua multiplicação e divisão infinita, no entanto, o ponto e a unidade não passam de extensão e de quantidade potenciais, que só existem metafisicamente.

Vico divergia do ímpeto analítico da filosofia. Segundo o autor, partindo da geometria, em especial da figura diagonal que corta, nos mesmos pontos, uma lateral de medida diferente, Aristóteles demonstrou, contra Zenão ¹⁸⁰, que a menor partícula (ou ponto) pode ser dividida infinitas vezes. E para explicar a diferença entre corpos duros e líquidos, Descartes concebeu os corpos como divisíveis em partes extremamente pequenas: “há vários milhões dessas partes no mais diminuto grão de areia que possamos perceber com os nossos olhos”

¹⁷⁶ Referência imprecisa de Vico, segundo nota de Manuela Sanna em sua tradução. Confusão entre Zenão de Cítium, o filósofo estoico, teórico dos pontos substanciais, e Zenão de Eléia, o autor da aporia da divisibilidade do espaço (*De ant.*, p. 61). Outra consideração importante para a compreensão do zenonismo viconiano é a presença da doutrina do *ponto metafísico* na física de Leibniz e que pode ser a verdadeira referência de Vico, embora implícita, à tal doutrina de Zenão.

¹⁷⁷ *De ant.*, p. 60.

¹⁷⁸ *Risp. II.*, p. 203.

¹⁷⁹ BADALONI, Nicola. **Introduzione a Vico**. Bari: Laterza e figli, 1988, p. 19-20.

¹⁸⁰ A referência agora ao outro Zenão, o de Eléia.

¹⁸¹. Contudo, na opinião de Vico, isso que os filósofos dividiam infinita e indefinidamente era o corpo extenso e não o *ponto*, tal como o pensou Euclides, como “o que não tem partes” ¹⁸². Portanto, haveria a indivisibilidade do *ponto metafísico* ¹⁸³. “A divisibilidade é um fato físico; a virtude para que uma coisa se divida é um argumento metafísico; dividir, em efeito, é um ato do corpo, mas a essência do corpo, como das demais coisas, consiste no indivisível” ¹⁸⁴. Vico criticou assim a contradição dos defensores da divisibilidade indeterminada; só dividem o objeto na suposição do indivisível, da virtude da divisibilidade indefinida do corpo extenso ¹⁸⁵.

Outro atributo das formas viconianas era o fato de serem *infinitas*. Mas tão logo Vico diz que o homem não pode pensar o infinito a não ser pela negação do finito, interpela o leitor se não haveria na geometria algo como o *infinito*: dizer como Euclides que todo triângulo tem a soma dos seus angulos igual a dois retos não é admitir uma verdade infinita? Sem dúvida, diria Vico, porque “trago impresso em meu espírito a forma do triângulo ao qual reconheço esta propriedade, e que esta forma me serve de arquétipo [*archetypus*] dos outros triângulos” ¹⁸⁶. Podemos chamá-la de infinita, sobretudo, “porque a este arquétipo de triângulo [*trianguli archetypum*] se pode assimilar um número indefinido de triângulos” ¹⁸⁷.

Ao prolongar as linhas, ao somar e subtrair os números, a mente humana cria um universo infinito de números e figuras, de onde brotam duas ciências, a geometria e a aritmética, possibilitando o surgimento de uma terceira, a mecânica. Segundo as palavras de Vico, “a curiosidade humana, investigando a verdade que lhe fora negada por natureza, pariu

¹⁸¹ DESCARTES, 2008, p. 31.

¹⁸² EUCLIDES. **Elementos de Geometria plana e sólida**. Edição para uso pedagógico da Escola de Antão da Companhia de Jesus. Lisboa Ocidental: Oficina Rita Cassiana, 1735, p. 1.

¹⁸³ Leibniz define os *pontos metafísicos* como sendo “os átomos de substâncias [...] as unidades reais desprovidas de partes, e que são as fontes das ações, os primeiros princípios absolutos da composição das coisas” (LEIBNIZ, 2009, p. 62).

¹⁸⁴ *De ant.*, p. 68.

¹⁸⁵ O exemplo apresentado são as teorias de Descartes sobre a reflexão e a refração do movimento, cimentadas no entendimento de que “sob o mesmo modo de determinação ou, segundo dizem, *quantidade*, pode produzir-se mais movimento”. Os corpos em movimento oblíquo satisfazem a duas causas simultaneamente: o peso, que os arrasta para baixo, e a direção, a partir da qual tende obliquamente em direção ao horizonte. Se incidir numa superfície absolutamente impenetrável, o movimento reflete, de modo que o ângulo de reflexão será igual ao ângulo de incidência. Se incidir, porém, numa superfície lisa penetrável, ocorrerá refração do movimento e, segundo a maior ou menor resistência do meio onde penetra, se aproxima ou se afasta da perpendicular que descreveria se movesse em meio penetrável homogêneo. “Descartes vê, sem dúvida, esta verdade, a de que sob o mesmo modo de determinação pode produzir-se mais movimento; mas dissimula a razão disso” (*De ant.*, p. 74). Não percebe que há tanto para diagonal quanto para a lateral a mesma *virtus extensionis* e que a mesma *virtus movendi* impele os movimentos retos e os oblíquos. Para Vico, tais *virtus* estão *separadas* da matéria dos seres e só existem abstratamente, enquanto idéias e realidades inteligíveis.

¹⁸⁶ *De ant.*, p. 50.

¹⁸⁷ *Ibid.*

duas ciências utilíssimas à humanidade, a aritmética e a geometria, e destas gerou a mecânica, mãe de todas as artes necessárias ao gênero humano”¹⁸⁸.

Vico entende as matemáticas como ciências auxiliares, modelos a partir dos quais podemos pensar a natureza com maior certeza e precisão¹⁸⁹. Quando Pitágoras e Platão aplicavam a doutrina dos números às coisas, disse Vico, “não queriam dizer que a natureza foi verdadeiramente feita de números, mas procuravam explicar o mundo exterior pelo mundo que continham dentro deles”¹⁹⁰. Os antigos, buscando remediar a cosmologia, recorriam às ciências que se apresentavam a eles de maneira indubitável. Contudo, a evidência alcançada por estas ciências se referiria unicamente a elas próprias e não ao mundo de objetos exteriores. A geometria fornece o método de estudos da física, nunca a demonstração da natureza. As matemáticas, à maneira de uma peça de ficção criada por nós, não podem, como tais, descrever-nos o mundo. Isso porque não são condicionadas pelo mundo que existe fora delas, apenas pela nossa imaginação criativa¹⁹¹.

Vico refuta a hipótese cartesiana do inatismo das idéias. O pensador italiano entendia que a geometria e a aritmética não são espontâneas ao espírito, mas *factum*, laborioso empenho na criação da verdade: “esta operação é necessária não só na solução dos problemas, mas também na elaboração dos teoremas mesmo, que se acredita vulgarmente partir da contemplação pura”¹⁹². Se a mente tem, dentro dela, o elemento da verdade que demonstra, é impossível que não faça concomitantemente o objeto que conhece. No caso de Vico, as idéias não retratam passividade, como se fosse Deus o verdadeiro autor delas e as tivesse criado, como todo o resto, do nada. Em vez disso, o mundo de figuras e números é invenção humana: “Deus é sempre ativo e sempre laborioso é o ânimo”¹⁹³. Vico compreende a extensão a partir da ficção do ponto, forma substancial não da natureza e sim do mundo abstrato da figuras geométricas. A explicação para a física mecanicista dos modernos era uma só:

como o físico não pode definir as coisas partindo do verdadeiro, quer dizer, assinalar em cada coisa sua natureza e fazê-lo a partir da verdade (o que é permitido a Deus e

¹⁸⁸ *De ant.*, p. 26.

¹⁸⁹ Esse tema já havia sido tratado por São Tomás de Aquino. De acordo com ele, existiriam três ordens de ciências. Algumas consideram as propriedades das coisas naturais, como a física, outras consideram as quantidades de modo abstrato, como a geometria e a aritmética. Algumas ciências, porém, são intermediárias, aplicam princípios matemáticos às coisas naturais, como é o caso da astronomia. A demonstração dos conhecimentos se dá através das premissas matemáticas. Elas dão certeza e universalidade às explicações sobre a natureza (NASCIMENTO, 1998, p. 13 et seq.).

¹⁹⁰ *De ant.*, p. 64.

¹⁹¹ BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Brasília: Editora da UNB, 1982, p. 31.

¹⁹² *De ant.*, p. 24.

¹⁹³ *Or. I*, p. 6.

interditado aos homens), ele define as palavras e, a exemplo de Deus, cria a partir de alguns pressupostos (como Deus criou do nada) o ponto, a linha, a superfície¹⁹⁴.

Antonino Pennisi entende que a questão de base do critério epistemológico viconiano era a distinção entre os léxicos científicos *convencionais* e os léxicos científicos *conjecturais*¹⁹⁵. Segundo ele, as matemáticas estão construídas a partir da preventiva circunscrição do uso dos seus vocábulos ao acordo prévio, quer dizer, porque há o consenso dos matemáticos em relação ao ponto e à unidade, eles formulam conhecimentos absolutos, comparados à puríssima mente. Daí a distinção entre eles e as demais ciências empíricas (a filologia, a física, a medicina, a mecânica, a jurisprudência, a ética), já que, nesses casos, a falta de um consenso quanto aos princípios permite só a obtenção de conhecimentos hipotéticos. “E porque a ciência humana nasce da abstração, este é o motivo pelo qual as ciências são tanto menos certas quanto mais são imersas na matéria corpórea”¹⁹⁶.

O empírico é algo alcançável exclusivamente pela superfície e, como não podemos saber as formas a partir da exterioridade (só a partir do nosso interior), nos restará confiar então no que as coisas *parecem ser*. A superfície é a fronteira da inteligibilidade da natureza e o fator determinante do mundo mecânico da física moderna. Os conceitos desta ciência são a prova disto: a *divisibilidade indefinida da matéria*, os *corpúsculos*, o *choque*, a *atração* e a *repulsão*, todos oriundos da percepção sensível imediata. Assim, Vico estabelece como critério da física mecanicista a produção de *imitações* ou cópias, de constructos cuja semelhança com os objetos externos dão à inteligência ao menos a condição de pensá-los:

em física, as teorias são verificadas desde que permitam produzir qualquer coisa semelhante aos fatos observados. É por isto que as teorias sobre a natureza passam por mais importantes e são acolhidas por todo mundo com grande favor, desde que juntem experiências que oferecem uma imitação daquilo que faz a natureza¹⁹⁷.

A idéia dos simulacros estava presente na concepção de *experimento* de Galileu. Para ele, o início da ciência estava na observação, no exame atento dos eventos, pois somente a partir daí se conhece as causas ou as razões que os provocam. Contudo, o desfecho necessário era a *via sintética*, o caminho que ia das razões de volta aos efeitos e à experiência. Tendo conjecturado as razões e contando com o auxílio dos instrumentos científicos, o investigador devia imitar os fenômenos e reproduzir experimentalmente os conhecimentos¹⁹⁸. O experimento seria, portanto, uma espécie de *segunda criação*, análoga ao mundo exterior (a

¹⁹⁴ *De ant.*, p. 24.

¹⁹⁵ PENNISI, Antonino. **La linguistica dei mercatanti: filosofia linguistica e filosofia cívica di Vico a Cuoco**. Napoli: Guida editore, 1987. p. 87.

¹⁹⁶ *De ant.*, p. 26 et. seq.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹⁹⁸ MONDOLFO, 1969, p. 33.

primeira criação), mas substancialmente distinta dela, quer dizer, a experiência científica é literalmente criada pelo homem de ciência e, portanto, o efeito produzido não passa de simulacro da natureza.

A teoria das faculdades da alma e a centralidade da síntese

O mundo das figuras e dos números, assim como aquele mecânico da física estão fundamentados na teoria das *faculdades da alma*, que ocupa o sétimo capítulo do *De antiquissima*. O napolitano segue a retórica clássica e humanista para quem *facultas* é *facultas*, termo donde derivou *facilitas*, facilidade, indicando exatamente a capacidade de fazer rapidamente e sem hesitação ¹⁹⁹. Vico concorda com a elegante classificação escolástica das faculdades da alma em *sentidos*, *imaginação*, *memória* e *inteligência*, mas acredita que essa elegância foi completamente roubada quando a *Escola* depositou nas coisas as cores, os sabores, os sons e o tato. Não vêem que as qualidades percebidas e categorizadas são *das* faculdades da alma e não objetos exteriores e, por isso mesmo, desconsideram as condições racionais ou subjetivas da certeza.

Precisando mais, Vico diz que a *faculdade* “é aquela facilidade pela qual uma virtude é traduzida em ato” ²⁰⁰, a facilidade que nossa alma tem de *fazer*, de *gerar*. O sentido da visão, por exemplo, é a facilidade que temos de produzir o ato da visão. Como os sentidos estão entre as faculdades, então, “nós fazemos as cores quando vemos, os sabores quando degustamos, os sons quando ouvimos, o frio e o calor quando tocamos” ²⁰¹. Teriam pensado assim os antigos itálicos, tal como se manteve íntegro nas palavras latinas *olere* (odor que exala das coisas) e *olfacere* (o ato de perceber o odor) que dão a entender que o sujeito “faz o odor com o olfato” ²⁰², pois *olfacere* seria literalmente a reunião das palavras *olere* (odor) e *facere* (fazer). Vico orienta o foco da questão para o *facere* humano, o instante exato em que nos aproximamos da perfeição: “como o homem, aplicando sua mente, engendra os modos das coisas, suas imagens e a verdade humana, assim Deus, entendendo, gera a verdade divina e faz a verdade criada” ²⁰³.

As faculdades que interessarão mais a Vico são a *memória*, a *fantasia* e o *engenho*, todas elas criativas e dependentes em suas operações da faculdade dos sentidos. Os latinos diziam que a memória é a despensa onde se estoca as percepções dos sentidos e chamavam de

¹⁹⁹ *De ant.*, p. 112.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *De ant.*, p. 112.

²⁰³ *Ibid.*, p. 114.

reminiscência (ou lembrança) o ato de recuperar isto que foi armazenado. Além disto, outro significado da palavra é a de “faculdade pela qual configuramos imagens” ²⁰⁴, o mesmo que os gregos chamaram de *fantasia* e os italianos de *faculdade imaginativa*. A equivalência na língua latina entre o sentido de *recordar* e de *imaginar* confirmava já, para Vico, a dependência da imaginação ou da fantasia em relação ao arquivo das percepções ou memória: “não podemos representar para nós senão o que recordamos e não recordamos senão o que percebemos pelos sentidos” ²⁰⁵. Vico compreende que as imagens configuradas ao bel-prazer pela fantasia são, em último caso, as imagens formadas pelos sentidos e cedidas pela memória. Simplesmente não podemos evitar a imersão da humana *mens* no mundo de corpos. A imaginação não cria seus objetos a partir do nada, mas mediante conhecimentos *prévios*, como mostram as artes:

não há nenhum pintor que tenha pintado um gênero de planta ou de animal dos quais a natureza não tenha proporcionado o modelo: pois esses hipogrifos e centauros são elementos verdadeiros da natureza falsamente mescladas. Nem os poetas pensaram uma forma de virtude que não se encontre na realidade humana ²⁰⁶.

Vico elabora daí a interessante hipótese segundo a qual, por esta razão, os gregos disseram que as *Musas*, as potências da *fantasia* e da *poesia*, são as filhas da *memória*.

Inquestionavelmente, a faculdade mais atraente aos olhos de Vico foi o *Ingenio*, conceituada como “a faculdade de unificar e conjugar coisas dispersas e diversas” ²⁰⁷. O engenho que faz isto com rapidez foi dito agudo pelos latinos, opondo-se ao engenho obtuso, que reúne as coisas lentamente. O engenho tem natureza *empírico-material*: opera sobre a realidade exterior, compondo imagens, reunindo-as e dando sentido a experiência ²⁰⁸. Também pode ser chamado de “receptáculo dos significados do mundo, ou simplesmente órgão de produção de todo sentido” ²⁰⁹. O engenho é central em Vico, pois representa a capacidade *sintético-sincrética* da alma, isto é, a capacidade de gerar a geometria mediante o ponto e, com a extensão geométrica e o corpo extenso, dar vida à mecânica, permitindo assim a convertibilidade epistemológica do verdadeiro e do feito. Botturi exprimiu a dimensão grandiosa do projeto viconiano:

Diante da necessidade de uma nova síntese de ordem metafísica, religiosa, prática, o engenho é descoberto ou assumido como órgão da semelhança, da afinidade, do

²⁰⁴ *De ant.*, p. 116.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.* Trata-se de um passo do *De antiquissima* que busca apoio nas considerações de Descartes sobre a imaginação na *Primeira Meditação* (GUIDO, 2001, p. 177).

²⁰⁷ *De ant.*, p. 117.

²⁰⁸ PENNISI, 1987, p. 88.

²⁰⁹ BOTTURI, 1991, p. 120.

parentesco, segundo o qual é possível individuar ou inventar aqueles liames entre realidades aparentemente estranhas, que dão unidade e coesão ao mundo. O engenho torna-se assim fusão reveladora e produtora ao mesmo tempo, poética em síntese, de um cosmo feito de semelhanças e de correspondências, do qual participa a riqueza do engenhoso arquétipo divino²¹⁰.

Para os antigos latinos, o engenho seria a própria natureza humana, nos distinguindo dos *brutos*. Os brutos eram todos os animais irracionais e que, por isso, foram ditos *imóveis*. Não é que a bestialidade fosse destituída da mobilidade física e locativa, faltava-lhe especificamente o movimento interno do ânimo (*animus*), movimento que é livre. O movimento dos brutos é imobilidade na medida em que “são movidos pelos objetos presentes como por ação de um mecanismo”²¹¹. O seu agir não é compreendido senão mecanicamente, como reações orgânicas do corpo corruptível aos objetos externos, sem qualquer inteligência ou finalidade. Daí então os latinos sugerirem que a imortalidade é própria dos ânimos; são livres e por isto anseiam o infinito e a perfeição. O trabalho do engenho é propriamente humano, pois, mesmo lidando com dados sensíveis retidos na memória, não é um movimento do corpo e sim do *ânimo*, que está submetido ao *livre-arbítrio*, como diriam os cristãos.

Enquanto tal, disse Vico, o engenho está na origem da ciência e da verdade humanas. Fazer ciência não é fazer senão que as coisas se *correspondam* segundo ótimas proporções, eis a excelência do homem *engenhoso*: “é próprio do engenho ver as proporções, o que é conforme, o que é conveniente, o belo e o feio”²¹². Vico nota que as matemáticas são as ciências que melhor ensinam o critério da proporcionalidade. Na Itália, os que se destacavam na prática dessas ciências eram apelidados *ingegneri*, engenheiros. Pode-se dizer que esta faculdade é a argamassa que prende o ponto à reta, a reta à figura extensa, a figura extensa ao corpo material, o corpo material ao movimento locativo. A intuição genial de Vico não foi atribuir ao engenho os méritos da matemática e da geometria, mas de buscar ali inclusive a ciência mecânica: “A aritmética, a geometria e sua descendente, a mecânica, estão na faculdade do homem, pois nelas demonstramos a verdade porque fazemos. A física, ao contrário, está na faculdade de Deus Ótimo Máximo”²¹³.

Os seres mecânicos não são naturais ou físicos na precisa acepção do termo, resultam sim daquela faculdade engenhosa que, unificando as coisas distantes e alheias, reúne os corpos e a extensão geométrica, inventando o mecanicismo. O mundo da física mecanicista deixa de ser criado e conservado por Deus para tornar-se artificialidade, criação e conservação

²¹⁰ BOTTURI, 1991, p. 106 et seq.

²¹¹ *De ant.*, p. 100.

²¹² *Ibid.*, p. 118.

²¹³ *Ibid.*, p. 114.

humana: “tal como a natureza engendra os objetos físicos, assim o engenho humano vislumbra os mecânicos, de modo que Deus é o artífice da natureza e o homem, o deus do artificial” ²¹⁴.

Como pano de fundo desta discussão estava a interpretação viconiana da geometria euclidiana. Partindo das proposições simples até o infinito, sem perder a fé nas definições, axiomas e postulados estabelecidos, esta geometria “ensina a maneira de combinar os elementos [...]; e se ela ensina a maneira de combinar os elementos é porque o homem tem nele mesmo os elementos que ensina” ²¹⁵. Por isso, a geometria de Euclides, que Vico chama também de “geometria das formas”, é “perfeitamente certa em suas operações e em seus resultados” ²¹⁶. A geometria dos cartesianos, por outro lado, era analítica, isto é, começava com as naturezas complexas para alcançar, no fim, a visão do simples.

No lugar da decomposição das figuras em partes proporcionais, Euclides afirmou a prioridade da composição dos objetos geométricos pelas faculdades da alma. O ponto de partida da análise cartesiana são as coisas dadas, “a totalidade do mundo material” ²¹⁷, por isso, entende Vico, esse método devia pressupor necessariamente uma operação precedente, a saber, o engenho de unir as partes de uma coisa e criá-la. O que explica novamente nossa exclusão da ciência das criações de Deus: não realizamos a operação sintética que precede à análise do físico. O raciocínio de Vico é simples: a síntese deve anteceder a análise tal como a criação (ou invenção) dos seres antecede sua corrupção, ou ainda, as partes precisam ser reunidas para poderem ser, depois, divididas.

Segundo o *De antiquissima*, dar vida ou fazer nascer é a operação sincrética de juntar os diversos elementos de uma coisa e a operação sintética de levá-los à unidade, enquanto, decompondo pela análise, corrompemos o ser delas. Mas isso diz algo mais, estabelece que no *verum* humano a operação criativa de síntese antecede o trabalho da análise. Também por isso, a geometria analítica não pode ser o método geral do saber, pois lida só com uma parte das operações, relativas ao somar, dividir, fracionar, alongar e relacionar signos, mas não é capaz de criá-los. Caberia sim ao engenho, faculdade genética dos objetos de conhecimento, criar os signos. Não obstante coloque o método sintético num plano de maior estima, Vico não pode ser acusado de menosprezar a análise. Tratava-se, para ele, de colocar as coisas nos devidos lugares, ou seja, a alma, como órgão a um só tempo corporal e espiritual, possui uma faculdade engenhosa e inventiva (realística e sincrética) e uma faculdade judicativa (racional

²¹⁴ *De ant.*, p. 118.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 42.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 40 et seq.

²¹⁷ LACHTERMAN, 1980, p. 16.

e calculista) e uma não pode estar sobre a outra e nem pode existir sem a outra ²¹⁸. O napolitano escreveria na segunda *Risposta*: “Refutar de sorte a análise de René não é criticá-la, mas principalmente render-lhe justiça: eu a aprovo quando ela é empregada a justo título, mas desaprovo quando se a emprega abusivamente” ²¹⁹.

²¹⁸ PENNISI, 1987, p. 90.

²¹⁹ *Risp. II*, p. 201.

Capítulo II – O *verum factum* e o mundo das nações

1. REVISÃO E CONTINUIDADE DA METAFÍSICA DE 1710

A leitura da *De antiquissima* confrontada com a de outras obras de Vico, como a *Scienza nuova* de 1744, pode ser fecunda à investigação do progresso das idéias do autor. O pensamento é vivo e não pode evitar se aperfeiçoar com o passar do tempo. Como é sabido, o projeto do *De antiquissima* havia sido abandonado já naquela época. Aparentemente, o interesse de Vico pela história e pela política — presente desde as primeiras orações inaugurais — ganhava força e começava a exigir, do pensador, sistematizações maiores, resultando finalmente na *Scienza nuova*. Como o enfoque passou a ser a questão política, deixava de ter sentido, ao menos em tese, a necessidade de uma metafísica e, assim, as teses desenvolvidas no *De antiquissima*. Quais serviços prestariam as idéias de Deus e da alma para a investigação do mundo prático, do *mundo das nações*, onde os próprios homens são os *criadores*, a causa e o efeito? Nisto consistiria a particularidade da *Scienza nuova* e o horizonte que aqui, neste capítulo, optou-se por interpretar a obra magna de Vico: haveria uma metafísica inteira soerguendo a ciência viconiana sobre o mundo das nações.

As questões sobre Deus e a alma não deixariam de ser importantes e nem a *De antiquissima* passaria a ser uma obra ultrapassada. Para Vico, o homem que faz a história também pensa e, principalmente porque pensa, cria a *humanitas*; do mesmo modo, ele não pode evitar a atuação da *providência divina* ou de *uma* natureza racional e sociável sobre a liberdade criativa. Na realidade, se pretende demonstrar neste capítulo que a raiz metafísica da *Scienza nuova* retoma e atualiza as concepções metafísicas de 1710. Vico não construiria uma metafísica a partir do zero, mas partiria das conquistas especulativas do *De antiquissima*. Ora, a questão chave da *Scienza nuova* era a da *criação* do mundo histórico, mas a *teoria da criatividade* que ali está pressuposta é a epistemologia do *verum factum* e da *imago dei*. *Júpiter* seria a primeira idéia ou pensamento da gentilidade, só que o modo como essa idéia se comporta é semelhante ao comportamento do *conato*, do *ponto geométrico* e da *unidade aritmética*, virtudes de mundos infinitos.

Em passagens da *Scienza Nuova* Vico criticou duramente posições que caracterizavam seu modo de filosofar no *De antiquissima*, gerando, habitualmente, a sensação de que uma

obra não pode ser lida a partir da outra ²²⁰. Vico seguramente abandona a hipótese filológica de 1710 e não há o que discutir. Entretanto, suspendemos aqui a crença de que nessas mudanças desapareceram as semelhanças e não há continuidades. No caminho que vai do *De antiquissima* às sucessivas redações da *Scienza nuova* existem fraturas e erosões, mas não um abismo intransponível.

Crítica à soberba dos doutos e das nações

Condicionando a revisão da metafísica de 1710 está a nova hipótese de Vico para os estudos históricos. Sua nova convicção é a de que os sábios da antiguidade, que falaram a partir dos mitos e de uma língua primitiva, foram necessariamente bárbaros toscos e ignorantes, filósofos jamais. “Desses tais primeiros homens estúpidos, insensatos e horríveis bestas [*orribile bestioni*], todos os filósofos e filólogos deviam começar a meditar a sabedoria dos antigos gentios” ²²¹. Hipótese esta a partir da qual Vico supera aquele erro de julgamento histórico chamado, por ele, de a soberba (*boria*) dos doutos e das nações.

A tal “soberba das nações” havia sido expressa antes pelo historiador latino Diodoro Sículo, segundo o qual as várias nações gregas e bárbaras presumiram descobrir as comodidades da vida antes de todas as demais nações e tê-las conservado desde a antiguidade. Daí então a ostentação dos caldeus, dos citas, dos egípcios e dos chineses: esses povos acreditam-se tão antigos, que o mundo parece às vezes muito jovem perto deles ²²². A “soberba dos doutos” é do mesmo tipo, baseia-se na suposição “douta” de que aquilo que sabem é tão ou mais antigo que o próprio mundo, de onde nasce a crença numa Idade de Ouro da filosofia (ou na antiqüíssima sabedoria). Segundo Vico, tal presunção acusaria a impostura de todas as interpretações filosóficas dos oráculos de Zoroastro caldeu e de Anacarsi cita, do *Primandro* de Mercúrio Trimegistro e do *Carme áureo* de Pitágoras: “repreende como inoportunos todos os sentidos místicos atribuídos pelos doutos aos hieróglifos egípcios e as alegorias filosóficas atribuídas às fábulas gregas” ²²³.

Vico estabelece a epistemologia desta soberba dizendo que começa na “propriedade da mente humana” de estimar as coisas distantes e desconhecidas, ignoradas, por aquelas familiares e bem conhecidas, tal como expressou nas duas primeiras dignidades da *Scienza nuova*. De acordo com a primeira dignidade: “O homem, por indefinida natureza da mente

²²⁰ Segundo Spaventa, por exemplo, investigar no “ensaio” de 1710 a chave metafísica da *Scienza nuova* seria o mesmo que desejar compreender o drama de Shakespeare partindo da arte poética de Horácio, algo aparentemente sem sentido (SPAVENTA, 1909, p. 135).

²²¹ *Sn44*, § 374.

²²² *Ibid.*, § 126.

²²³ *Ibid.*

humana, onde quer que refocile na ignorância, ele faz de si regra do universo”. Princípio semelhante aparece expresso na dignidade seguinte: “onde quer que os homens, das coisas longínquas e desconhecidas, não possam fazer nenhuma idéia, estimam-nas pelas coisas conhecidas e presentes a eles” ²²⁴. A ignorância e o desconhecimento, como ocorrem, por exemplo, com os objetos distantes no tempo, longínquos, mobilizam uma espécie de “auto-estima”, isto é, a transformação do universo humano individual no horizonte geral pelo qual a mente concebe e julga as demais coisas. Vico derivaria daí uma série de conclusões importantes da *Scienza nuova*. Com esse princípio, por exemplo, explicou o erro comum dos juízos históricos. Esta propriedade da mente, disse ele:

indica a fonte inexaurível dos erros cometidos por nações inteiras e por todos os doutos acerca dos princípios da humanidade; porque dos seus tempos iluminados, cultos e magníficos, a partir dos quais aquelas começaram a adverti-la, estes a raciociná-la, estimaram as origens da humanidade, as quais deveram ser, por natureza, pequenos, rudes, obscuríssimos ²²⁵.

Os doutos e as nações são vítimas quando acreditam ser a regra geral e eterna da sabedoria e da *humanitas*, portanto, quando fazem dos seus estados de coisas materiais e espirituais particulares marcos a partir dos quais meditam o desconhecido, os povos distantes e de outros tempos. Na *De ratione*, o tema da soberba foi evocado a fim de destacar o hábito dos primeiros modernos de estimarem sua sabedoria maior do que ela realmente é: apesar de terem o sumo, querem o ingente ²²⁶. Na *Scienza nuova*, por sua vez, a soberba recai sobre a consciência histórica do intelectual e das nações em seus tempos iluminados e esclarecidos — eles apreendem o passado partindo deles mesmos, distorcem a natureza baixa dos primeiros tempos e se equivocam absurdamente na análise das origens da *humanitas*.

Vico, por outro lado, espera evitar essa soberba estabelecendo — conforme a Espinosa — que “A ordem das idéias deve proceder segundo a ordem das coisas” ²²⁷, ou seja, as doutrinas sobre as nações devem se pautar pela natureza singular dos povos, pelo estágio de evolução das suas instituições e da sua cultura espiritual. A ordem certa desta evolução é como segue: primeiro surgem os imanes Polifemos, depois os orgulhosos, os Aquiles, em seguida os justos Aristides e Cipiões Africanos ²²⁸. Ele compreende que os começos e o mais antigo passado da humanidade foram toscos, bárbaros, de natureza ferina e selvagem, e só mesmo bem tardiamente conheceria as sutilezas da civilidade. O início é das *bestas*, depois

²²⁴ *Sn44*, § 122.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ Argumento desenvolvido mais amplamente no Capítulo I, na subdivisão intitulada **A finitude humana e os limites da ciência**.

²²⁷ *Sn44*, § 238.

²²⁸ *Ibid.*, § 243.

vêm os *heróis* e só então, mais tardiamente, surgem os *filósofos*, ou ainda, noutros termos, primeiro foram as selvas, depois as fazendas, em seguida as cidades e as academias ²²⁹. Eis a ordem das coisas e o caminho que o pensamento deve necessariamente percorrer para alcançar a “idéia perfeita” e o correto entendimento da natureza humana.

Mas o que era uma crítica de Vico aos estudos históricos, revelaria a revisão radical das suas concepções iniciais, presentes em obras como o livro metafísico *De antiquissima*. Primeiro, sai de cena a hipótese de uma *sabedoria profunda* ou *filosófica* dos antigos, hipótese sobre a qual se baseia inteira a epistemologia do *verum factum*, espinha dorsal da metafísica de 1710. Para o Vico da *Scienza nuova*, se o que temos do passado são só os falares vulgares e não-filosóficos, as “idéias” que esses falares comunicam deverão ser também, obrigatoriamente, vulgares e não-filosóficas, tornando assim impossível garimpar doutrinas filosóficas nas fábulas gregas, como pretendia Bacon, ou no latim adolescente de Plauto e de Terêncio, como quis Vico no *De antiquissima*:

Com esta descoberta dos princípios da poesia desaparece a opinião da sabedoria inatingível dos antigos, que tanto se desejava descobrir de Platão até a Bacon de Verulamio, no *De sapientia veterum*, a qual foi sabedoria vulgar dos legisladores que fundaram o gênero humano e não sabedoria oculta de sumos e raros filósofos ²³⁰.

O napolitano leva agora ao pé da letra o ideal latino da *eloquência* e estabelece a mútua implicação da sabedoria com a sua expressão, chegando à genial descoberta da sabedoria poética. Vico parece repetir Petrarca, responsável na Itália pelo resgate do tema ciceroniano da eloquência. Para Petrarca, de nada adianta falar com grandiloquência se as vontades estão em desacordo e a alma hesitante, em vez disso, a alma regulada e tranqüila acha naturalmente sua expressão elegante: “em si mesma encontra expressões graves e magníficas, sempre coerentes consigo mesma” ²³¹. O que vale a forma bela sem um belo conteúdo que a acompanhe? O poeta italiano crê que cada engenho seguirá o estilo a que se ajusta melhor. “Interno e externo, mente e discurso, ligam-se indissolavelmente” ²³². Portanto, será sempre preferível um estilo grosso e inculto, mas que se adapte como uma túnica ao engenho do autor, do que um estilo elegante e adornado, porém alheio àquele que fala. Petrarca dizia que todas as vestes se adaptam ao histrião, mas não todos os estilos a quem escreve. Do mesmo modo, Vico entende que o substrato dos falares primitivos não poderia ser a sabedoria profunda dos filósofos, mas sim a sabedoria dos sacerdotes e legisladores, o

²²⁹ *Sn44*, § 239.

²³⁰ *Ibid.*, § 384.

²³¹ PETRARCA, 2001, p. 224.

²³² GARIN, Eugênio. *L'umanesimo italiano*. Roma: Laterza, 1993. p. 26-27.

chamado *senso comum* dos povos: “juízo sem qualquer reflexão, comumente sentido por todo um povo, por toda uma nação ou por todo o gênero humano” ²³³. O Vico da *Scienza nuova* de 1744 denunciaria o erro filológico do *De antiquissima*.

Os axiomas ou dignidades iniciais da *Scienza nuova* não servem só para situar a ciência de Vico no contexto dos estudos históricos, mas, como tudo indica, aproveita ainda para situá-la em relação à filosofia anteriormente expressa no *De antiquissima*. Isto implica sim o reconhecimento de diferenças entre a *Scienza nuova* e a obra de 1710. Observamos, contudo, o risco de uma leitura parcial da filosofia viconiana, pois defender esta tese irrestritamente simplificaria em demasia o percurso intelectual fecundo de Vico e enfraqueceria a compreensão da filosofia como construção sistemática, processo de amadurecimento dos conceitos e das hipóteses.

A relação do conhecimento com a política

Neste capítulo será apresentada a filosofia da obra magna de Vico e espera-se fazê-lo como se fosse uma construção gradual, que se inicia nos primeiros livros, retoma certas noções centrais, as reelabora e aprofunda. Se observarmos detalhadamente, apesar das reformas, Vico não abandona na *Scienza nuova* a ligação com o passado e as culturas antigas, e continua entendendo que isto só é possível mediante o trabalho filológico sobre as línguas e os autores também antiqüíssimos, como Homero e Virgílio. Inegavelmente isto já aproxima radicalmente a obra de maturidade dos seus escritos iniciais. Mas não é só isso. Como esperamos provar, a *Scienza nuova* permanece entremeada com a metafísica de 1710, ou melhor, não perde de vista a criatividade da *mens* e entende a alma como composta de faculdades como a *fantasia*, a *memória* e o *engenho*, de cujas operações inferiu o caráter sintético e criativo do conhecimento.

A noção da *imago Dei* — o homem criador de mundos infinitos — parece ser a baliza indispensável ao entendimento da ciência viconiana sobre a natureza comum das nações, cujo ponto de partida é “o pensamento assustador de uma divindade qualquer” ²³⁴. Nossa hipótese fundamental é a de que esse ponto de partida da *Scienza nuova* só se torna realmente compreensível quando confrontada com o *De antiquissima*, com a antropologia da *imago Dei* e a teoria do *conatus* ou do *ponto*.

Ao lado daqueles dois “conatos” (o ponto e a unidade) e das respectivas realidades engendradas por eles (as matemáticas e a mecânica), a *mens* projetaria na exterioridade criada

²³³ *Sn44*, § 142.

²³⁴ *Ibid.*, § 338.

outro conato mais capital: *a assustadora idéia de uma divindade*, o ponto metafísico do mundo das nações. À luz da *Scienza nuova*, toda a discussão anterior sobre o conhecimento e as formas inteligíveis parece convergir para um único e elevado fim, evidenciar este terceiro e fundamental “ponto”.

Por um lado, vemos nas duas obras a continuidade — nada surpreendente — entre metafísica e ciência. Bastante sugestivo é o fato de que, entre os modernos, a metafísica foi geralmente elaborada a partir de aspirações epistemológicas: cabia firmar a ciência a partir da idéia de Deus, de alma e de verdade. Logo, a intenção do *De antiquissima* de oferecer tal metafísica supunha, ao menos idealmente, o desfecho numa ciência da qual seria raiz, e porque não a *Scienza nuova*?

Oportuna é a interpretação de Sevilla Fernandez em dois de seus estudos ²³⁵. Para ele, o livro de 1744 deve ser necessariamente estudado em conexão com os textos anteriores; eis a condição para o entendimento de um sistema “onde o obscuro percurso das conexões interpretativas se encontra firmemente unido desde os critérios epistemológicos até os princípios gnosiológicos, metafísicos e históricos” ²³⁶. O pesquisador espanhol sintetizará a opinião dizendo ver unido, em Vico, “princípios epistemológicos” e “princípios originários e naturais do conteúdo histórico” ²³⁷. Sua obra inteira estaria atravessada pela preocupação com estes dois gêneros de princípios e com os modos de integrá-los.

Oportuno é também o comentário de Max Horkheimer. Ele analisou o princípio do *verum factum* a partir de uma nova chave interpretativa, abrindo também a perspectiva para o exame unitário das duas obras de Vico. Segundo Horkheimer, a convertibilidade do verdadeiro e do feito aparece, primeiramente, como premissa explicativa da certeza das matemáticas, situando Vico no âmbito dos debates da física mecanicista, só que o italiano reorientaria a discussão, reconhecendo o *factum* humano não só como o conjunto das criações abstratas do entendimento, mas, inclusive, das produções históricas:

Vico adota o princípio da exclusiva cognoscibilidade do que criamos e o converte inclusive em fio condutor de sua filosofia, só que imprimindo um giro bem distinto e inaudito. O que os homens criam e o que, por conseguinte, constitui o mais alto objeto de conhecimento, quer dizer, aquelas criações em que se expressa com maior

²³⁵ SEVILLA FERNANDEZ, José Manuel. Esbozo de una metafísica del la *mens* em las primeras obras de G. Vico. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, Anno XIV-XV, 1985, p. 271-284; L'argumentazione storica del criterio Verum-Factum. Considerazione metodologiche, epistemologiche, ontologiche. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, Anno XVI, 1986, p. 307-323.

²³⁶ Idem, 1985, p. 307.

²³⁷ Idem, 1986, p. 271.

nitidez a essência da natureza humana e do espírito, não são as construções fictícias do entendimento matemático, senão a realidade histórica²³⁸.

O filósofo de Nápoles superou a mentalidade da sua época, pois teria visto, pela primeira vez, que “Os homens só podem conhecer a si mesmos baseando-se em uma análise do processo histórico da qual são executores e não por mera introspecção, como acreditou o idealismo subjetivo de todas as épocas”²³⁹. Vico supôs que o homem conhece a verdade das matemáticas porque é, a partir da invenção do ponto e da unidade, o criador deste mundo de abstrações. O mesmo seria dito posteriormente, só que de modo ampliado, considerando “também o mundo das criações artísticas e poéticas e, sobretudo, figura nessa ordem o mundo histórico”²⁴⁰.

Parece haver um problema nesta ampliação, ou seja, como expandir uma teoria das criações abstratas da mente à explicação do universo histórico concreto? A singularidade de Vico é não encontrar nisto qualquer incompatibilidade, em vez disto, lê a história das nações a partir de um “vocabulário mental comum” e afirma que aspecto principal de sua ciência nova é ser “uma história das idéias humanas”, que começaram “pelas idéias divinas com a contemplação do céu feita com os olhos do corpo”²⁴¹. Vico equaciona o horizonte *racional-ideal* e o horizonte *cívico-ativo* e investiga uma natureza humana que é, ao mesmo tempo, racional e sociável. Segundo ele, “este mundo civil certamente foi feito pelos homens, cujos princípios podem, porque devem, ser encontrados dentro das modificações de nossa própria mente humana”²⁴². A ciência viconiana entende o estudo da mente como prioritário, pois subentende esta faculdade como essencial: a história é feita pelos homens e, então, necessariamente, pela *mente* humana. A essência do mundo civil encontrar-se-ia, “por toda a extensão de seus lugares, tempos e variedades”, nas “divinas idéias [*divine idee*]”²⁴³, resultantes da contemplação (racional) dos mistérios celestes e instauradoras das religiões primitivas.

Vico estabelece a dignidade segundo a qual “As doutrinas devem começar a partir de quando começam as matérias de que tratam”²⁴⁴ e define as linhas gerais da sua ciência sobre a natureza comum das nações: “devendo ela começar desde onde começa a matéria”,

²³⁸ HORKHEIMER, Max. Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia. In _____. **Historia, metafísica y escepticismo**. Tradução espanhola de Maria del Rosario Zurro. Madrid: Alianza, Editorial, 1982, p. 103.

²³⁹ Ibid., p. 104.

²⁴⁰ SEVILLA FERNANDEZ, 1985, p. 321.

²⁴¹ *Sn44*, § 391.

²⁴² Ibid., § 331.

²⁴³ Ibid., § 345.

²⁴⁴ Ibid., § 314.

precisamente, “desde que aqueles [brutos] começaram a humanamente pensar” ou desde o “primeiro pensamento humano nascido no mundo da gentilidade”²⁴⁵.

Há na *Scienza nuova* uma concessão que claramente recupera a teoria do conhecimento do *De antiquissima*, segundo a qual o homem é participe da razão e, portanto, pensa. Além da *coisa que pensa*, o homem é, para Vico, o *zoo politikon* dos antigos, o animal que se determina em razão da vida na *polis* e da participação na comunidade dos homens. O pensamento não é algo acessório à sociabilidade, ou melhor, não somos seres que simplesmente habitam juntos e convivem, mas, inclusive, existências sensíveis, admiradas e curiosas, inventoras de sentido e que, em função disto, coabitam em sociedade. A fruição do mundo supõe já, pelo menos no nosso caso, um universo de coisas previamente representado e, em algum grau, concebido pelo espírito: a cultura. O homem de ação participa da razão, por isso, o mundo das nações parecerá o casamento da criação temporal dos particulares com a ordem universal e eterna.

O encontro da razão e da sociabilidade está expresso na definição de sabedoria do Livro Segundo da *Scienza nuova*. Após estabelecer platonicamente que a sabedoria é a aperfeiçoadora do homem, Vico arremata dizendo que o humano é, em seu próprio ser e essência, “mente e ânimo”, “intelecto e vontade”²⁴⁶, de modo que, para aperfeiçoá-lo, a sabedoria precisará abarcar as duas esferas complementares e isto, Vico alerta:

a segunda depois da primeira, para que da mente iluminada com a cognição das coisas altíssimas, o ânimo se incite à eleição das coisas ótimas. As coisas altíssimas nesse universo são aquelas que se entendem e se raciocinam de Deus; as coisas ótimas são aquelas que dizem respeito ao bem de todo o gênero humano; aquelas se dizem “divinas” e estas, “coisas humanas”²⁴⁷.

A consideração das duas dimensões fundamentais não impede que se reafirme a verdade do racionalismo e conceda o privilégio à primeira delas: a *mente* iluminada pela contemplação dos cimos, antecedendo e implicando o *desejo* das coisas ótimas, do justo. Conseqüentemente, o pensar não será só *efeito*, mas ainda *causa* do mundo das nações. Daí então a razão para Vico começar por uma metafísica:

como aquela que vai buscar suas provas não já fora, mas dentro das modificações da própria mente de quem a medita; dentro delas, como dissemos acima, porque este mundo de nações foi certamente feito pelos homens, e aí deviam encontrar os princípios²⁴⁸.

²⁴⁵ *Sn44*, § 338.

²⁴⁶ *Ibid.*, § 364.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*, § 374.

Vico acreditou que o agir humano fosse essencialmente simbólico e aí descobriu a uniformidade do fazer histórico. O sujeito da primeira ação histórica, o bruto (o *bestione*), era já razão, nomeava e explicava o que lhe metia assombro e é por isso, vale destacar, que sua ação se desenrola num plano ideal e eterno ou segundo as leis da providência divina. Sem que se considere o “primeiro pensamento humano” na origem do movimento, a história ideal eterna e a providência divina de Vico lembrarão, ao leitor desavisado, poderes transcendentais e exteriores à história. Em vez disto, no pensamento reside a possibilidade de o agir histórico concretizar algum sentido e instaurar uma ciência. A história é humana porque o homem se coloca nela: já que os humanos universalmente pensam, todos serão sociáveis, igualmente capazes da cognição das *idéias divinas*, mesmo vivendo nas mais diferentes geografias e épocas. Seguramente as circunstanciais ambientais variam e os levam a instituir culturas totalmente dessemelhantes, porém, “conquanto este mundo tenha sido criado no tempo e seja particular, todavia as ordens ali colocadas são universais e eternas” ²⁴⁹. Porque a razão é *a coisa do mundo melhor partilhada*, parodiando Descartes, onde quer que faça história, até nos confins geográficos, o homem imprimirá o sentido racional, no qual concordarão as várias histórias dos povos.

Benedeto Croce viu na *providência divina* viconiana a alternativa que supera e corrige tanto a visão individualista quanto aquela supra-individualista da história, escolhendo chamá-la “racionalidade da história” ²⁵⁰. Tal idéia sustenta que a história é feita pelos indivíduos, mas admite que “a individualidade é a concretização mesma do universal, e toda ação individual, porque individual, é supra-individual” ²⁵¹. A providência viconiana seria uma espécie de meio termo (ou equilíbrio) entre o agir histórico particular e a história universal. “Não há nem o indivíduo nem o universal como duas coisas distintas, mas o único curso histórico” ²⁵². Vico admite o sentido original da idéia cristã de providência, como a de Bossuet: “uma ordem superior que chama tudo a si por uma lei imutável” ²⁵³. Falar em providência é declarar a existência de um plano superior do ser, o “reino de Deus”, mas Vico opera uma transformação semântica bastante representativa: o reino de Deus será essencialmente o reino da puríssima mente. A providência divina de que fala Vico é fundamentalmente “eficiência criativa e espírito inteligente e livre” ²⁵⁴, o que justificaria

²⁴⁹ *Sn44*, § 342.

²⁵⁰ CROCE, Benedeto. **La filosofia di Giambattista Vico**. Roma: Laterza, 1980, p. 110.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 110.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ BOSSUET, Jacques-Bénigne. Sermão sobre a providência. In MENEZES, Edmilson (org.). **História e Providência**. Tradução brasileira de Edmilson Menezes. Bahia: Editora da UESC, 2006, p. 30.

²⁵⁴ CROCE, op. cit., p. 110.

Croce ao chamá-la de “racionalidade da história”. Porque Deus é sumamente racional, sua providência sobre o mundo humano será a própria racionalidade da história.

A caracterização da providência como “racionalidade” evoca uma doutrina viconiana repleta de desdobramentos para a ciência da história, a teoria da *imago Dei*, segundo a qual o homem não possui a razão, mas dela participa. No plano metafísico, a providência é transcendente, reclama a racionalidade e a inteligência da Criação de Deus, mas no plano da imanência, daquele propriamente histórico, reflete o agir do homem racional, do simulacro (imperfeito) de Deus, que não compreende perfeitamente a maioria das coisas que o cerca, mas que, pelo menos, pensa. Vico entende que embora a providência evoque a universalidade e transcendência da religião, ela opera praticamente a partir dos homens individuais, que, mediante as faculdades da alma, cria e é o Deus de mundos infinitos, permitindo a convertibilidade do *verum* e do *factum*. O homem é o Deus da história e é assim, sobremaneira, que se deve interpretar a providência divina viconiana, enquanto deliberação do homem-deus. De acordo com Botturi, “Vico falará da providência hora em si mesma, como sujeito metafísico, hora, mais freqüentemente, como atividade de tal sujeito por meio dos modos da mente humana” ²⁵⁵. Este ângulo do problema vem sendo ressaltado nos atuais estudos viconianos. A “racionalidade da história” — nos termos de Croce — passa a ser encarada como a própria racionalidade humana, assemelhando Vico ao *racionalismo* moderno, bem mais do que ao *idealismo* alemão. O caráter inovador do conceito viconiano está na manutenção da idéia de uma legislação geral da história equilibrada com a atuação livre dos indivíduos, e o ponto fixo deste equilíbrio é a invariante racional da natureza humana. Guido nota que “a recorrência ao significado tradicional não é capaz de anular o ímpeto inovador que associou a providência ao entendimento humano na perspectiva racionalista” ²⁵⁶. Portanto, Vico inauguraria a perspectiva tipicamente moderna do conceito clássico de providência divina; sua utilização “está inserida no contexto da filosofia moderna do Século das Luzes, ou seja, a providência não pode tolher a pessoa humana de sua autonomia” ²⁵⁷. A final de contas são os próprios homens que fazem a história.

2. OS PRINCÍPIOS ORIGINÁRIOS DO MUNDO DAS NAÇÕES

Fato é que não há acesso fácil às circunstâncias que antecederam o tal primeiro pensamento da gentilidade, contudo, em Vico, parecem ganhar alguma luz nas narrativas

²⁵⁵ BOTTURI, 1991, p. 435.

²⁵⁶ GUIDO, Humberto. Providência divina e ação humana: a idéia de história na *Scienza Nuova* de Vico. In MENEZES, Edmilson (Org.). **História e Providência**. Bahia: Editora da UESC, 2006, p. 119.

²⁵⁷ Ibid., p. 118.

bíblicas sobre as *raças adâmicas*. Por renegarem a religião de seu pai, os filhos de Noé — Sem, Cam e Jafé — e suas tribos, à procura da própria utilidade, para se protegerem dos perigos, encontrarem água, comida e as mulheres esquivas, espalharam-se pela grande selva num errar ferino.

Renunciando ao poder paterno, Sem, Cam, Jafé e as gerações seguintes abdicaram do único stratagema capaz de mantê-los na *humanitas*: “deviam dissolver os matrimônios e dispersar as famílias com os concúbios incertos” ²⁵⁸. Nesta condição adversa e instável, as mães viam-se obrigadas a vagarem pela selva atrás de comida e de água, abandonando precocemente os filhos, imediatamente ao desmame, crianças que cresciam alheias à “educação humana”, sem jamais ouvir a voz humana e desconhecendo os humanos costumes, não lhes restando senão a permanência no estado bestial, errante e solitário — eis a educação dada pelas mães fora do estado de família ²⁵⁹. Desta “educação ferina” surgiria uma raça de *gigantes*, os *Polifemos* de que falava Homero, cuja gênese Vico imaginou vigorosamente. Aquelas crianças, disse ele:

devendo chafurdar dentro das suas fezes, que com sais nítricos maravilhosamente engrossam os campos; e esforçar-se para penetrar a grande selva, que pelo fresco dilúvio devia ser muito espessa, por meio de cujos esforços deveram dilatar alguns músculos para distender outros; donde os sais nítricos, em maior quantidade, penetraram em seus corpos; e sem qualquer temor dos deuses, dos pais e dos mestres, que resfriam o que há de mais exuberante na idade pueril — deveram aumentar excessivamente as carnes e os ossos, e cresceram vigorosamente robustos, tornando-se, pois, gigantes ²⁶⁰.

Essa raça podia ser confirmada por provas filológicas. Em César e em Tácito, que se referiram à gigantesca estatura dos germânicos, em Procópio, que disse o mesmo dos godos, e no relato dos *patacones*, homens enormes que se presumia viverem no estreito de Magalhães, ao sul da América do Sul ²⁶¹. Como tudo indica, os gigantes gerados naquela educação ferina foram um fato físico universal, verificado na progênie dos povos europeus, entre os germânicos e os godos, mas ainda, notadamente, entre os habitantes originais do *novo mundo*. A riqueza da prova filológica viconiana está precisamente em instaurar o *indigenato* nos começos humanos, onde quer que ocorram. Os índios da América não eram menos “humanos” que os autóctones europeus: “encontravam-se, e ainda se encontram, geralmente

²⁵⁸ *Sn44*, § 369.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*

nos montes” ²⁶². Não são acontecimentos relativos ao passado e às origens das nações européias, mas *acontecer humano*, tangível inclusive aos indígenas americanos.

O dilúvio universal ou quando tudo começou

O católico Vico encontra nos filhos renegados de Noé a imagem dos começos da humanidade, isto é, homens caídos da justiça, torpes e bárbaros, que saíram errando sozinhos atrás de suas necessidades. Mas como chegaram a abandonar esta situação celebrando a justiça em sociedade? Esta seria a questão central da *Scienza nuova*. Trata-se de compreender como estes brutos errantes, “caídos da íntegra justiça pelo pecado original, intencionando quase sempre todo o diverso e freqüentemente todo o contrário”, foram impelidos, apesar de tudo, “a viver com justiça e a conservar-se em sociedade, celebrando sua natureza sociável” ²⁶³.

Vico insere essa *conversão* na história, derivando-a diretamente da conjugação de fatores materiais ou físicos e de certas propriedades da mente e das paixões primitivas. O *céu pós-diluviano*, de um lado, e o *amedrontado e robusto selvagem*, de outro, inaugurariam juntos a história das nações e a re-inserção do filho errante no estado de sociedade.

O “primeiro pensamento humano” — o ponto metafísico da história das nações — está *materialmente* determinado, resulta necessariamente da natureza pós-diluviana. Vico estabelece a dignidade XLI na forma de uma pergunta: “como, por mais de centenas de anos a terra, ensopada pela umidade do universal dilúvio, não teria mandado exalações secas, ou seja, matérias ígneas, nos ares, gerando os raios” ²⁶⁴. A novidade do italiano em relação ao pensamento político da época foi situar um fato físico datado na origem da vida civil: “duzentos anos após o dilúvio pelo resto do mundo e cem na Mesopotâmia” ²⁶⁵. Tempo suficiente para que as águas do dilúvio ressecassem e produzissem impressões tão violentas: “o céu, finalmente, fulgurou, trovejou com relâmpagos e trovões muito assustadores [*spaventosissimi*]” ²⁶⁶.

Vico desconsidera as evidências filológicas de Martin Scoock e as provas astrológicas incertas de Pedro, Cardinal de Alliac, e de Pico della Mirandola e vai buscar o fato físico do dilúvio de escala universal na mitologia. Eis “a história física que nos conservaram as fábulas:

²⁶² *Sn44*, § 369.

²⁶³ *Ibid.*, § 2.

²⁶⁴ *Ibid.*, § 192.

²⁶⁵ *Ibid.*, § 377.

²⁶⁶ *Ibid.*

que o dilúvio foi universal sobre toda a terra”²⁶⁷. Para ele, o fato de que cada nação, por mais distante e desconhecida, tenha no início seu “falso deus” e a mitologia, demonstra já que o dilúvio foi um acontecimento físico universal, portanto, universalmente vivenciado pelos primeiros homens do gênero, apavorando a todos.

A presença do fator material fez Horkheimer enxergar na teoria viconiana do mito a antecipação da filosofia materialista²⁶⁸. Vico conceberia a mitologia como material informativo dos modos de vida produzidos nas interações humanas com as condições externas:

Os momentos explicativos da história humana estão, no seu modo de ver [de Vico], nas condições externas de vida, às quais se soma a disposição psíquica primitiva dos primeiros homens. Os testemunhos de épocas primitivas que a tradição nos legou e, sobretudo, a mitologia, constituem o material informativo de que se deduz este estado de coisas²⁶⁹.

Contra os especialistas para quem o mito continha verdades herméticas de uma Idade de Ouro das civilizações, o católico Vico busca a verdade da mitologia nas circunstâncias materiais do Dilúvio, entendendo-a “como reação do temor ante as forças superiores da natureza”²⁷⁰. Seu gênio ultrapassaria até a visão *ilustrada*, que culparia a existência da religião aos erros dos clérigos: “Vico ensina que as falsas religiões não são um produto do engano individual, mas um desenvolvimento necessário”²⁷¹. Segundo Horkheimer, o italiano veria *oculto* na mitologia e em outras produções do espírito, formas determinadas de relacionamento do homem com o meio natural e social, oferecendo o esboço de uma teoria crítica da ideologia²⁷².

Assim, um fato físico serve de rito de passagem do estado puramente bestial àquele humano, referimo-nos ao dilúvio e propriamente àquilo que o sucedeu: o céu povoado de trovões e tempestades. A emoção impressa nos gigantes por tão grandioso efeito foi o *assombro*, o *pavor*, o modo típico de as crianças reagirem aos trovões. Vico entende que os efeitos físicos do dilúvio desencadeariam, na sua interação sensível com os gigantes, efeitos também *anímicos*. O primeiro deles, o *medo*, sentimento sinônimo da *inquietação*, que sacode o indivíduo da inércia, da imobilidade. Nenhum outro sentimento, disse Montaigne, “nos projeta tão precipitadamente fora do bom senso. E em verdade vi muita gente tornada

²⁶⁷ *Sn44*, § 194.

²⁶⁸ Interprete entusiasmado, Horkheimer situou Vico ao lado de Marx superando já Hegel e a crítica da religião de Ludwig Feuerbach, afastando-o radicalmente de autores modernos e mais próximos a ele, como Hobbes.

²⁶⁹ HORKHEIMER, 1982, p. 107.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 109.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 110.

²⁷² Sobre a leitura materialista de Vico feita por Horkheimer ver SILVA NETO, Sertório de Amorim. Do “anonimato” a Glória – Horkheimer leitor de Vico. In *Litterarius*. v 8, nº 2, jul./dez. 2009, p. 61-82.

insensata pelo medo”²⁷³. Por este aspecto, o medo é a paixão mobilizadora do *devir*, provocadora da mudança e da troca de lugares: o do vagar ferino e solitário pela devoção à divindade.

Movidos pela ânsia de escapar às constrições do medo exacerbado pelo dilúvio, os gigantescos gentios recorreram à explicação, que extrai do fenômeno a surpresa e o inesperado, tornando-o previsível e controlável. Eles combateram o medo com a fantasia, isto é, restabelecem a segurança abalada mediante a vivência lúdica das fabulações e narrativas. Vico entendeu que “Os homens primeiro sentem o necessário, depois, atentam-se para o útil...”²⁷⁴. Ou seja, agem primeiramente em busca de suas *necessidades*, por isso mesmo, foram inicialmente nômades, errando atrás das fontes, dos alimentos e das mulheres esquivas. Mas a natureza pós-diluviana introduziria um elemento novo na equação. O medo e a hesitação gerados por aquele estado de coisas inédito e aterrador insuflariam no *bestione* algo além das necessidades, aquilo que Vico chamou *ragione de benefizi* ou *utilidade*²⁷⁵. A palavra *utilidade* é aplicada aqui no sentido da natureza humana que persegue o bem-estar em todas as ações. Vico descobre a prova dessa ordenação da *humanitas* na história e evolução das *artes*. Segundo ele, as primeiras foram *artes do necessário*, como a *villereccia*, a campanha dos pães e do vinho, a seguir surgiram as da *utilidade*, como o pastoreio do gado e a construção de tugúrios (abrigos). Só depois disso, apareceriam as artes mais familiares a nós, como as do *cômodo*, a exemplo da arquitetura urbana, e as do *prazer*, como a dança²⁷⁶. Seguindo a lógica da utilidade, isto é, em busca do benefício de interromper a inquietação do medo, que o abalara profundamente, o gigante criou uma forma de vida diferentes da vida animal e selvagem, da pura necessidade, isto é, criou o universo fabuloso dos mitos, que depois partilhariam com as famílias ao redor do *focus laris*. Vico conceberia a *ragione de benefizi* como a causa das narrativas mitopoéticas e, portanto, daquela natureza humana que antecede e possibilita as religiões e a moral, a norma do justo²⁷⁷.

O medo é uma paixão positiva para o pensamento político moderno e que *move* os seres humanos em direção à virtude²⁷⁸. Thomas Hobbes reconheceria este sentimento como causa do movimento que subtrai o ser humano do estado de natureza, do egoísmo ferino e do estado de guerra geral, levando-o a viver com justiça em sociedade política. Mas é justo dizer

²⁷³ MONTAIGNE, Michel. **Ensaaios**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. v 1. p. 88.

²⁷⁴ *Sn44*, § 241.

²⁷⁵ *Ibid.*, § 260.

²⁷⁶ *Ibid.*, § 686.

²⁷⁷ GALEAZZI, Umberto. **Ermeneutica e storia in Vico**: morale, diritto e società nella “Scienza nuova”. Roma: Japadre, 1993, p. 110.

²⁷⁸ EISENBERG, José. O político do medo e o medo da política. In **Lua Nova**, n 64, 2005, p. 50.

que as semelhanças param por aí. O medo hobbesiano apresenta um aspecto *reflexivo* impensável para Vico, impelindo os indivíduos a raciocinar sobre os fins almejados, sobre o futuro e os meios de evitar o objeto do medo ²⁷⁹. Portanto, dele emerge uma *razão prática*, a competência para coordenar racionalmente soluções para os medos comuns, como é o pacto social, o contrato político original. Michel Villey viu em Hobbes o “tipo ideal do pensamento jurídico moderno”, pois este pensador conceberia o direito objetivo:

produto artificial do homem [...] que pode pois estar conforme às exigências da lógica do espírito humano, *sistemático*, axiomático, que se esforça para adquirir a forma de uma construção geométrica ²⁸⁰.

Vico diverge deste papel antropológico do medo. Para ele, a originalidade deste sentimento inviabiliza já a ligação dele com a razão reflexiva e com o cálculo de vantagens e prejuízos, impossibilitando também a hipótese do contrato social na origem da vida política. O gigante é de físico robusto e tem profunda ligação com as coisas do corpo e com as paixões, por isso também *sente* mais do que *reflete*. Logo, não será a *razão crítica* o melhor horizonte para compreender o começo racional do mundo das nações, pois “as origens de todas as coisas devem por natureza ser rudes” ²⁸¹.

A primeira condição humana é animalesca, trata-se de um ser que pensa e age, ou principia seus movimentos, a partir de “fortes impulsos de violentíssimas paixões”. As paixões, por sua vez, são “movimentos impressos à mente pelo corpo”, tendendo assim a um predomínio do mecanicismo natural e físico sobre a liberdade do arbítrio e ao congelamento do ser na animalidade. O bruto é servo do corpo e age, como tal, mecanicamente, ou seja, em reação aos estímulos físicos e ao choque de outros corpos. A servidão do arbítrio ao corpo é a servidão da mente às paixões e o seu estreitamento à “satisfação das necessidades da subjetividade particular corpóreo-sensível” ²⁸². Tal estreitamento retrata o embrutecimento da pessoa, que se faz então mera reatividade às pulsões instintivas e por isso não é livre: “O homem torna-se escravo das coisas” ²⁸³. Sob o domínio das paixões, a pessoa sofre uma auto-absolutização e, orgulhosa de si, não é capaz de amar nada maior ou diferente dela mesma. Os gigantes de corpos robustos e nenhum raciocínio, vivendo numa espécie de egoísmo universal e sob a tirania do amor-próprio, “querem todo o útil para si e nenhuma parte para o

²⁷⁹ EISENBERG, 2005, p. 51 et seq.

²⁸⁰ VILLEY, Michel. Lês fondateurs de l’ecole du droit naturel moderne au XVII siècle. In **Archives de philosophie du droit**, Paris, n. 6, 1961, p. 73.

²⁸¹ *Sn44*, § 367.

²⁸² GALEAZZI, 1993, p. 102.

²⁸³ *Ibid.*, p. 103.

companheiro”, amam “somente a própria salvação [...] não podendo pôr em conato as paixões, para endereçá-las à justiça” ²⁸⁴.

Imediatamente, o medo não produz raciocínio, mas outra paixão ou efeito anímico, a *piedade*, no sentido prevalente no Antigo Testamento, de devoção a Deus. Em outras palavras, o temor desfecha uma *teogonia natural*, a vontade primitiva de se submeter e se dedicar a um ser ainda maior que a assustadora natureza pós-diluviana — e infinitamente maior que o *Leviatã* — levando o *bestione* a naturalmente fantasiá-lo:

o homem, caído na desesperação de todos os socorros da natureza, deseja uma coisa superior que o salvasse. Mas coisa superior à natureza é Deus, e este é o lume que Deus espalhou sobre todos os homens ²⁸⁵.

O desejo de algo maior que os salvasse, ou *piedade*, fez os primitivos naturalmente metafísicos e ocupados com a *cognição* das coisas altíssimas ou divinas. O universo pós-diluviano chega aos selvagens na forma dos assustadores poderes naturais e as paixões desencadeiam, então, o marco fundador das nações: a *idéia*, ou o pensamento, de que a natureza toda é o corpo aterrador de Júpiter. Enquanto Descartes se ocupava dos seus pensamentos entendendo como condição a *ausência* de paixões perturbadoras ²⁸⁶, o *gigante* viconiano, em vez disto, só pensa *perturbado* por paixões, pelo medo e pela *piedade*. A comoção diante da aterradora natureza é inseparável da experiência primitiva da racionalidade. Assim, os bramidos dos temporais despertaram os ferozes para os céus:

assustados e atônitos do grande efeito que não sabiam a causa, alçaram os olhos e advertiram o céu. E porque neste caso a natureza da mente humana é aquela de atribuir ao efeito sua própria natureza [da mente humana] [...] e, porque sua natureza era, em tal estado, a de homens de robusta força física que urrando e resmungando explicavam suas paixões, transformaram o céu em um imenso corpo animado, que por tal aspecto chamaram de Júpiter ²⁸⁷.

Os estrondos que vinham de cima deviam parecer a eles seus mesmos urros de fera e, por isso, davam a entender que o céu fosse um grande ser que se exprimia aos berros, chamado, por analogia, de Júpiter.

A mitologia ou o primeiro *factum humano*

Somos partícipes das coisas de Deus, o que nos concede o uso da razão e a competência de pensar as coisas, porém, este pensar não é a perfeita intelecção e sim o pensar inferior e corruptível da criatura. Deste modo, a ânsia de conhecer os efeitos da natureza pós-

²⁸⁴ *Sn44*, § 341.

²⁸⁵ *Ibid.*, § 339.

²⁸⁶ DESCARTES, 1996, p. 73.

²⁸⁷ *Sn44*, § 377.

diluviana precisou enfrentar o obstáculo inerente à natureza humana, sua limitação originária: *a ignorância das causas*. No *De antiquissima*, Vico fala da ignorância a fim de determinar os *limites* da ciência humana, na *Scienza nuova*, por seu turno, a mesma idéia é aplicada para caracterizar a humanidade ancestral e o “primeiro pensamento humano”. Também lá a ignorância foi fonte da excelência humana: o passo fundamental para a instauração do ato ficcional e criativo, da força sintética que preenche o vazio de sentido com as invenções, com o *factum* humano ²⁸⁸. Os *bestioni* não sabem as causas do grande efeito natural, caracterizando, em função disto, o aspecto poético ou criativo da sua explicação. Graças à *inventio*, o negativo converte-se em positivo:

A curiosidade, propriedade conatural do homem, filha da ignorância, que dá luz à ciência, ao abrir a nossa mente à maravilha, traz este costume: quando se observa extraordinário efeito da natureza, como cometa, parélio, ou estrela do meio-dia, logo pergunta o que tal coisa quer dizer ou significar ²⁸⁹.

A ignorância desperta a curiosidade, a vontade de saber o que são as coisas. Vico considerou no *De antiquissima* que a condição para a ciência era a consideração desta limitação originária da mente humana, sem o que não admiraria, não inventaria definições e nem reencontraria a Divindade no tempo. Só se humilhando na corrupção da criatura pode o homem fazer a ciência imagem e semelhança de Deus, onde *verum* e *factum* são conversíveis, como são as matemáticas e a mecânica. Os homens só atingem este nível de sabedoria porque, no desconhecimento absoluto, criam, fingem e inventam mundos infinitos. Assim, a metafísica dos modernos demonstra que *homo intelligendo fit omnia*, a concepção ativa do conhecimento segundo a qual, conhecendo, o homem faz o objeto do conhecimento. Mas a metafísica poética demonstraria algo ainda mais importante, que *homo non intelligendo fit omnia*, isto é, “ao não entender ele se faz essas coisas e, com o transformar-se nelas, torna-se elas próprias” ²⁹⁰.

Vico reverbera a convicção do livro de 1710 acerca da prioridade das operações sintéticas sobre aquelas analíticas, ou melhor, a necessidade metafísica de as coisas serem *criadas* ou *feitas*, antes que possam vir a ser *recriadas* pela ciência:

os primeiros homens das nações gentílicas, como crianças do nascente gênero humano [...], de suas idéias criavam as coisas, mas com infinita diferença, todavia, do criar que Deus faz: porque Deus, no seu puríssimo entendimento, conhece e, conhecendo, cria as coisas; aqueles, pela sua robusta ignorância, faziam por força de uma corpulentíssima fantasia e, porque era corpulentíssima, faziam com uma maravilhosa sublimidade, tal e tanta que perturbava em excesso esses mesmos, que

²⁸⁸ Cf. APEL, 1975, p. 442.

²⁸⁹ *Sn44*, § 189.

²⁹⁰ *Ibid.*, § 405.

fingindo, criavam-nas, donde foram ditos “poetas”, o mesmo que soa em grego “criadores”²⁹¹.

De fato, a inventividade da mente tal como exposta no *De antiquissima* foi recuperada pelo Vico maduro, todavia, na obra de 1744, mudam a natureza das idéias fingidas e os mundos infinitos que elas produzem, ou seja, cabe agora investigar na *idéia* confusa de divindade o *conato* (a forma substancial) da vida civil. Da mesma forma que o homem havia sido dito o Deus das *matemáticas* e da *mecânica*, também será considerado, a partir de então, o Deus da *religião* (da mitologia) e da própria história das nações.

A assombrosa *idéia* da divindade emerge da mesma fonte do ponto geométrico e da unidade matemática, a ignorância que se converte em criatividade e significação, e são de mesma substância, seres incorpóreos e intelectuais de onde nascem infinitos mundos. Contudo, no horizonte da história, Júpiter se revela um fato mais elementar e que se remete ao primeiro ato rumo à *humanitas*: a perturbadora religião. O ponto e a unidade, por outro lado, são conquistas situadas em etapas avançadas do processo de civilização, são emanações de uma razão abstrata que só aparece com o florescer das repúblicas e dos filósofos, só muito tardiamente.

O argumento da *Scienza nuova* amplia o espectro da *inventio* retórica. O homem não inventa só argumentos e mundos abstratos, mas, desde os primórdios, inventa a si mesmo espiritual e materialmente. Nos primeiros tempos, disse Vico, “estavam para ser descobertas todas as coisas necessárias à vida humana, e o descobrir é propriedade do engenho”²⁹². A *humanitas* é conquista do trabalho em sentido amplo — não somos desde sempre humanos, mas nos tornamos a partir da *inventio*. A perfeita atuação da providência fez os homens começarem pela *tópica*, pela “faculdade de fazer as mentes engenhosas”, para só depois gozarem da crítica, “a [faculdade] de torná-las exatas”²⁹³. O engenho bárbaro precisou ser bastante fecundo, pois cabia inventar não só as narrativas mitológicas, mas as primaciais artes e utilidades humanas. A prova disto é que “não apenas as coisas necessárias à vida, mas as úteis, as cômodas, as prazerosas e, enfim, as supérfluas do luxo, haviam já sido descobertas na Grécia, antes de chegarem os filósofos”²⁹⁴.

Na aula inaugural de 1708, Vico elogiava a engenhosidade dos antigos, rivalizando com os cultores apaixonados da análise, que, confiantes demais no alcance do método, acreditavam que as maiores invenções resultassem dela. Para o napolitano, em vez disto, “os

²⁹¹ *Sn44*, § 376.

²⁹² *Ibid.*, § 498.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*

nossos inventos, no que, em muito, nos avantajamos aos antigos (o canhão, o navio só de velas, o relógio e a cúpula dos templos) apareceram antes de toda a análise”²⁹⁵. A questão é que os analíticos partiram de um longo caminho trilhado, tiveram a vantagem de começar, por exemplo, do já barco inventado e navegando, enquanto coube aos antigos literalmente inventá-lo do nada, exigindo enorme vigor de engenho, já que “o inventar coisas novas é virtude exclusiva do engenho”²⁹⁶.

Vico supõe a aliança entre a política e a razão, típica dos modernos, porém, alicerça seu conceito de razão numa teoria das modificações da *mens* e evita, portanto, o equívoco de pretender que a única e exclusiva cognição das coisas altíssimas, das idéias divinas, o que se chama metafísica, seja a dos sumos filósofos. Antes das doutrinas filosóficas existiram as religiões, sabedoria gestada pelas mentes pequenas e rudes dos primitivos, apelidados de poetas teólogos por sua cognição poética das coisas altíssimas. Vico parte simplesmente da evidência histórica de que, antes do aparecimento dos filósofos e geômetras gregos, o sábio deste povo foi o Poeta, foi Homero. Vico rejeitaria a opinião de que a filosofia (razão) nada tem a ver com a religião (mito), em vez disso, para ele, a filosofia surge nas cidades e essas, por sua vez, começam a partir das religiões²⁹⁷. O autor coloca os inícios na razão, mas escapa à hipostasiação ao representá-la segundo diferentes modos e prioridades, tal como caracterizado na seguinte passagem:

Assim como a metafísica dos filósofos por meio da idéia de Deus faz o seu primeiro trabalho, que é o de esclarecer a mente humana, de que necessita da lógica, porque com clareza e distinção das idéias forma os seus raciocínios, com cujo uso se inclina a purgar o coração do homem com a moral; assim também a metafísica dos poetas gigantes, que haviam feito guerra ao céu com o ateísmo, venceu-os Júpiter com o terror, que compreenderam fulminante. E não menos que os corpos, ele aterrou-lhes as mentes, ao fingir tal idéia assombrosa de Júpiter, a qual — se não com raciocínios, de que não eram ainda capazes, com os sentidos, conquanto falsos na matéria, verdadeiros, todavia, em sua forma (que foi a lógica adequada às suas assim constituídas naturezas) — germinou-lhes a moral poética, ao torná-los piedosos²⁹⁸.

A causa da história das nações é a mente tosca, “sentida e imaginada”, destituída de raciocínio na medida em que se apóia inteiramente nos sentidos. Os *bestioni*, disse ele, “eram de nenhum raciocínio e todos de robustos sentidos e vigorosíssimas fantasias”²⁹⁹, dando forma à dignidade XXXVI da *Scienza nuova*, que fixa a proporcionalmente inversa de fantasia e raciocínio: quanto maior é o predomínio de uma das faculdades, menor será a

²⁹⁵ *De rat.*, p. 15.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 14.

²⁹⁷ CROCE, 1980, p. 87.

²⁹⁸ *Sn44*, § 502.

²⁹⁹ *Ibid.*, § 375.

atuação da outra ³⁰⁰. A arte de julgar do filósofo não é prioritária no esquema, literalmente não têm *primazia* na série das coisas humanas. Para Vico, em vez disto, primordial é a *inventividade* e o *engenho*, exemplificados pela capacidade poética conatural à mente primitiva de fazer brotar, da ignorância, o mito, se apiedando com a moral poética.

A lógica poética e o desvendar do sentido

Vico se interessará muito por aquela propriedade do homem — dita nas primeiras *dignidades* a fonte das *soberbas dos doutos e das nações* — de estimar as coisas ignoradas e desconhecidas com base nas próximas e já conhecidas, tal como quando o vulgo diz estar o imã “enamorado” pelo ferro ou usa a palavra “cabeça” para indicar a ponta de algo e “costas” para o que está atrás ³⁰¹. Tal propriedade seria tratada na *Scienza nuova* como genérica e perene, ou seja, está nos doutos, no vulgo e nos *bestioni*, funcionando neles como uma espécie de luz natural. Vico observa que os *bestioni* ignoravam a natureza pós-diluviana e, como representantes do gênero humano, estimaram-na pelas coisas familiares a eles: homens de exagerado físico e intensas paixões, que, incapazes de articular sons, mudos, falavam gesticulando, por acenos e objetos.

Vico desloca a necessidade de que a língua seja exclusivamente a fala vulgar, alfabética e por sons articulados. O pensar esteve ligado originariamente a uma *língua muda*, expressa por uma comunicação gestual e mímica. O suporte da informação ou o veículo dos significados não eram os sons da voz, em vez disto, o *bestione* fala resmungando, gesticulando e encenando as situações, assim como fazem ainda hoje as crianças menores: incapazes dos sons articulados, os infantes se comunicam, sem dificuldades, apontando ou somente pegando os objetos ou encenando o que deseja, quando, por exemplo, mexe a boca para comunicar a vontade de comer. Vico desconfiava dos doutos que crêem ter origens separadas a *língua* e a *escrita*, pois vê que a fala gestual é já, enquanto tal, *escrita*, expressão por caracteres sensíveis: “todas as nações primeiro falaram escrevendo, como aquelas que foram inicialmente mudas” ³⁰². A consideração desta língua muda original levou Vico a re-significar o *falar natural* que Platão supôs ter sido falado outrora, e a *língua sagrada* de Adão, qualificada pela *onomathesia* ou nomeação das coisas segundo suas naturezas próprias ³⁰³. O professor de retórica de Nápoles estabeleceria a *vera narratio* como sendo aquela

³⁰⁰ Estabelece que “A fantasia é tanto mais robusta quanto é mais débil o raciocínio” (*Sn44*, § 185).

³⁰¹ *Sn44*, § 405.

³⁰² *Ibid.*, § 429.

³⁰³ *Ibid.*, § 401.

primeira língua da humanidade, falada nos tempos mudos, por meio de “acenos, ou atos, ou corpos que tivessem naturais relações com as idéias” ³⁰⁴.

Se considerarmos agora a propriedade humana de estimar o ignorado pelo familiar, ficará quiçá mais fácil imaginar o modo como os *bestioni* provavelmente explicaram o céu pós-diluviano, repleto de raios e trovões — não seria o céu, por acaso, algo de natureza semelhante a eles, mudo e que se comunicava aos gestos e aos berros? Como escreve Vico, “os primeiros homens, que falavam por acenos, a partir da sua natureza acreditaram que os relâmpagos e os trovões eram acenos de Júpiter”, imaginaram, por analogia, “que Júpiter comandasse com acenos e que tais acenos fossem palavras reais, e que a natureza fosse a língua de Júpiter” ³⁰⁵.

A natureza é o corpo *gigantesco* da *besta muda*, que fala escrevendo. Sua língua escrita é o mundo natural, o seu corpo e o modo como se comporta, e o leitor e interprete dos sinais é o *adivinho*, o líder fundador das religiões pagãs. Os trovões se metamorfosearam em acenos de Júpiter, da *besta muda*, que supostamente se utiliza deles para se comunicar, o que Vico demonstra a partir da etimologia da palavra *numen*, vontade divina e divindade, derivada do termo latino *nuo*, acenar ³⁰⁶. Daí a ciência da língua de Júpiter foi chamada pelos latinos de *divinação* e pelos gregos de *teologia*, literalmente “ciência do falar dos deuses” ³⁰⁷, e os sábios desta ciência foram ditos *divinis*, adivinhadores, no sentido de *divinari*, de adivinhar os acenos e predizer. Tal teria sido a ciência das *musas*, dita por Homero a ciência do bem e do mal, e a teologia dos *mystae*, dos poetas que Horácio apelidou de interpretes dos deuses, dos auspícios e oráculos.

O homem finge, inventa a explicação que lhe convença e apazigüe o ânimo comovido, mas isto não acontece a esmo, ao contrário, se desenrola segundo as faculdades da alma humana e conforme a uma *lógica*. No primeiro plano está o *ingenium*, o engenho, tal como o define o *De antiquissima* ou como faculdade de conduzir à unidade o dissociado e o diverso ³⁰⁸. Júpiter é agora o retrato da força sintética do engenho, resulta da *síntese* entre a idéia que o primitivo tinha de si mesmo, de fera imane, e a assombrosa natureza pós-diluviana. O fato de as duas coisas se reunirem de tal modo no engenho diz respeito já a uma necessidade lógica daquela *mens*: adotar como padrão a *metáfora*, o mais esclarecedor dos tropos retóricos. São corolários desta lógica, disse Vico, “todos os primeiros tropos, dos quais a mais

³⁰⁴ *Sn44*, § 431.

³⁰⁵ *Ibid.*, § 379.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *De ant.*, p. 121.

luminosa, e, por ser luminosa, a mais necessária e mais freqüente é a metáfora, que então é tanto mais louvada, quanto mais às coisas insensatas ela dá sentido e paixão” ³⁰⁹.

A metáfora compõe os sentidos por *semelhança* e estabelecendo — diríamos — a equivalência entre o sentido próprio e o sentido figurado ³¹⁰, isto que ocorre habitualmente ao transportar o vocábulo “boca” para significar abertura, “lábio” para extremidades, ou quando falamos dos “dentes” do arado e do pente, da “garganta” da terra, do “murmuro” das ondas e do “sopro” dos ventos ³¹¹. O trabalho da metáfora é explicar o que ignoramos mediante o *transporte* das coisas conhecidas e o princípio que a governa é a descoberta das semelhanças entre as coisas. Ora, o “sopro” é familiar ao pescador, pois normalmente dele se utiliza para alimentar a fogueira, e o “sopro” é, ao mesmo tempo, apesar da grandeza infinitamente menor, exageradamente *parecido* com os ventos repentinos em alto mar, que não raro surpreendem e assombram. O critério da semelhança faz do “sopro” um forte candidato à explicação dos ventos marítimos — o engenho não se agüenta nestas circunstâncias e, por força da metáfora, reúne na inteligência coisas distantes e diferentes, como o sopro e o vento, e inventa o significado. O pensamento metafórico é tanto mais fecundo quanto mais infantil e baixa é a mente: “às mentes curtas, basta que se lhes provoque um lugar de similitude para serem persuadidas” ³¹². O napolitano observa que antes de Sólon e os Setes Sábios proferirem aos gregos preceitos de moral e de doutrina civil por meio de *máximas*, Esopo, com as fábulas, aconselhou-os por *similitudes* ³¹³. De fato, desta lógica só resulta a verossimilhança, porém, mesmo não satisfazendo aos critérios da crítica cartesiana, seguramente, ao iluminar a cognição, apazigua as paixões violentas e ordena o agir de modo ótimo: ajuda a conduzir o barco na tormenta.

A metáfora é a razão para o *animismo* da mitologia primitiva, isto é, as paixões e os seus vários estados foram as coisas mais familiares e vividamente experimentadas pelos *bestioni*. De onde pensaram o mundo inteiro como fera enorme, cega pelas paixões. De acordo com Vico, “os primeiros poetas deram aos corpos o ser das substâncias animadas” ³¹⁴,

³⁰⁹ Sn44, § 404.

³¹⁰ Alfredo Bosi observou que “Tal modo de significar [a metáfora] foi dito, mais tarde ‘figurado’ em oposição a um hipotético falar ‘próprio’”, porém, entendeu que, na história ideal de Vico, “a figura precedeu ao falar por gêneros e espécies” (BOSI, 1977, p. 212), portanto, nos inícios dos tempos, o nome figurado foi o nome próprio.

³¹¹ Sn44, § 405.

³¹² Ibid., § 424.

³¹³ Mas, contemporaneamente às escolas de filosofia, a mentalidade grega passa a exigir um número cada vez maior de similitudes, a descoberta de regularidades, progredindo da metáfora e da lógica poética ao método indutivo e à razão dos filósofos: “donde Sócrates, pai de todas as seitas dos filósofos, introduzisse a dialética com a indução, que depois Aristóteles complementou com o silogismo, que não se sustenta sem um universal” (Sn44, § 424).

³¹⁴ Sn44, § 404.

dotou-os de *alma*, impelindo a personificação poética dos elementos naturais. “Assim, Júpiter, Cibele ou Berecintia, Netuno [...] explicaram ser tais substâncias do céu, da terra, do mar, que eles imaginaram animadas divindades” ³¹⁵. De modo muito próximo à lógica das crianças, que falam com objetos inanimados como se tivessem vida e lhes respondessem ³¹⁶.

Vico transformaria a metáfora, de figura de estilo, em lógica das operações sintéticas do engenho bárbaro. Mas a metafísica poética não está baseada só na metáfora, mas supõe, ainda, a operação de outras duas figuras retóricas: a metonímia e a sinédoque. A metáfora conhece os objetos por semelhança e por diferença. Por meio dela, os gigantes reconhecem a *semelhança* dos trovões com seus urros da fera, mas também constata a *diferença* de volume dos sons, motivo pelo qual atribuem aos “urros” do trovão natureza sobre-humana ³¹⁷. Isso que permanece desconhecido, o sobre-humano, possibilita já o aperfeiçoamento da explicação, “requer tentativas adicionais de classificação, cujos modos o próprio Vico classifica em função dos tropos da metonímia e da sinédoque” ³¹⁸. Graças a elas, disse Vico, “Júpiter torna-se tão pequeno e tão delicado que foi levado pelo vôo de uma águia; corre Netuno numa delicada carruagem pelo mar; e Cibele está assentada sobre um leão” ³¹⁹. Também estes *tropos* reportam-se ao engenho e à lógica poética, ou seja, realizam operações sintéticas que reúnem coisas dispares e assim conhece. Mas os critérios de síntese são bem específicos em cada caso. O *transporte* não ocorre em razão das semelhanças ou de uma intersecção semântica, como é o caso da metáfora. Na *metonímia*, em vez disto, a síntese ocorre entre coisas que têm alguma relação ou *contigüidade* (por exemplo, o artista e sua obra, a causa e o efeito) e na *sinédoque* se dá entre idéias que guardam diferentes relações de extensão (é o caso do particular e do universal, da parte e do todo).

Pouco pode ser dito sem colocar estas figuras para operar, então vejamos. A força sintética da *metonímia* executa um trabalho hermenêutico central: permite ao significado dos ventos repentinos, o “sopro” de que falamos antes, evocar facilmente outra idéia, a do “soprador”, se conectando imediatamente a ela. Estimando a *causa* pelo *efeito* e o *autor* pela *obra*, a metonímia gera a identidade lógica entre as tempestades, os trovões, os ventos, as inundações e o gigantesco corpo animado de Júpiter. Dizendo melhor, realiza a coesão da idéia antropomórfica de divindade e os fenômenos particulares da natureza, e impele a mente primitiva a enxergar, nos efeitos e obras da aterradora natureza pós-diluviana a presença do

³¹⁵ *Sn44*, § 402.

³¹⁶ *Ibid.*, §186.

³¹⁷ WHITE, Hayden. Os Trópicos da História: a estrutura profunda da *Ciência Nova*. In _____. **Trópicos do Discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: Editora da USP, 1994, p. 227.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 228.

³¹⁹ *Sn44*, § 402.

artífice e a se especializar, com as religiões, na leitura dos seus auspícios. Como observou Vico: “tais homens, tudo o que viam, imaginavam e também faziam, acreditaram ser Júpiter, e a todo o universo que podiam alcançar e a todas as partes do universo atribuíram a condição de substância animada” ³²⁰. Eis o sentido do dito latino ancestral *Iovis omnia plena*. Júpiter toma corpo na *mens* primitiva, encarna a natureza inteira e instaura um gênero poético (mitológico) de *ontologia*. Este mesmo Júpiter, dirá Vico, “Platão o tomou como éter, que penetra e preenche tudo” ³²¹. Tanto num caso quanto no outro, Júpiter ou o éter, o que está em jogo é a cognição da substância, porém a ontologia, no caso específico de Júpiter, é a própria religião, “poética metafísica de contemplar Deus pelo atributo da sua providência” ³²².

Na teoria das faculdades da alma do *De antiquissima* Vico notara o trabalho basilar da faculdade da sensibilidade, oferecendo a matéria para o trabalho figurativo da fantasia, também na lógica poética a sensibilidade dispõe a matéria prima dos *tropos*. A inteligência dos brutos está toda no corpo e na sensação das coisas particulares; a superfície do mundo é o seu último limite. De acordo com o filósofo, “a natureza humana, no que tem de comum com as bestas, guarda a seguinte propriedade: os sentidos são as únicas vias por onde ela conhece as coisas” ³²³. A capacidade de modelar imagens, que se chama imaginação ou fantasia, não trabalha ao acaso, mas lida com as experiências retidas pela *memória*, “a faculdade poética de base” ³²⁴. Nesta medida, Vico exclui dessa inteligência primitiva o trato com os *universais* obtidos por abstração dos particulares. Os *bestioni* “não podiam abstrair as formas ou as propriedades dos sujeitos” ³²⁵, ao contrário, confundiam as duas, a forma e a matéria, como é o caso dos *monstros poéticos*.

Os monstros mitológicos representam formas angariadas a partir da composição imaginativa dos objetos da sensibilidade. Os sujeitos são compostos e decompostos em suas partes sensíveis a fim de definir sua substância específica e distingui-la das outras, por exemplo, ao compor “chifres” numa cabeça para definir o sujeito “endiabrado” ou extrair os “chifres” para excluir a forma de um sujeito, como quando, nas ilustrações dos livros infantis, o boi é descornado a fim de parecer mais amigável. De acordo com Vico, “os primeiros autores da humanidade chegaram a uma tópica sensível, com a qual uniam as propriedades ou

³²⁰ *Sn44*, § 379.

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*, § 381.

³²³ *Ibid.*, § 374.

³²⁴ BOSI, Alfredo. Uma leitura de Vico. In ___. *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Cultrix, 1977. p. 200.

³²⁵ *Sn44*, § 410.

qualidades ou relações, por assim dizer, concretas dos indivíduos ou das espécies, e com eles formavam os seus gêneros poéticos” ³²⁶.

Embora desconhecesse os universais abstratos, o engenhoso *bestione*, por meio da sinédoque, operou com uma espécie de universalidade, com isto que Vico chamou de “gêneros poéticos” ou “universais fantásticos”. O exemplo é a freqüente substituição, no latim vulgar, da palavra “homem” pela palavra “cabeça”. Seguramente veríamos nisso, nós, homens de ciência e filosofia, uma terrível confusão: a palavra “homem” é abstrata e “compreende, como num gênero filosófico, o corpo e todas as partes do corpo, a mente e todas as faculdades da mente, a alma e todos os hábitos da alma”, enquanto “cabeça” faz referência a só uma parte da coisa em questão. Na verdade, trocar “homem” por “cabeça” remete-se já a uma remota experiência, típica dos errantes de corpos robustos e nenhum raciocínio, que “no meio dos bosques viam de longe apenas a cabeça do homem” ³²⁷. Não é uma *troca* propriamente dita, pois a mente primitiva simplesmente desconhece os universais abstratos e o sentido de “homem”, só sabem das “cabeças”, dos sinais sensíveis pelos quais, à distância, identificavam os indivíduos do gênero.

Por força da sinédoque, as *partes* da natureza são tornadas a natureza *toda*. Um fenômeno particular, a tempestade, encarna a natureza e se infiltra na totalidade do real. O universo inteiro, até onde o olhar é capaz de alcançar, é Júpiter sob o aspecto de sua providência. O sublime labor do engenho é seguramente a fecundação dos *universais fantásticos*, pois leva a mente pequena, aterrada nas paixões e na sensibilidade, ao estabelecimento de um *sistema* apto a organizar, a partir de poucas noções, a multiplicidade das ocorrências particulares. São chamados de fantásticos ou poéticos porque são gêneros concretos, não-abstratos, gerados a partir da sensação, como é o caso de Júpiter, um indivíduo singular, o nome próprio da tempestade que assola o céu pós-diluviano. Curioso é que, embora seja a imitação tosca e superficial do som das tempestades, o nome próprio Júpiter, forçado pelo *engenho*, é elevado à condição de noção genérica e universal. Daí o paradoxo do gênero poético: ter um valor universal sendo imagem singular e que não desmerece em nada sua singularidade ³²⁸. Trata-se de um nome próprio que, fixando a razão comum de seres semelhantes, significa “as diversas espécies ou os diversos indivíduos compreendidos neste

³²⁶ *Sn44*, § 498.

³²⁷ *Ibid.*, § 407.

³²⁸ Cf. BOTTURI, 1991, p. 138.

gênero”, isto é, adquire significação unívoca: “como Aquiles, uma idéia de valor comum a todos os fortes; como Ulisses, uma idéia de prudência comum a todos os sábios”³²⁹.

Assim, embora Júpiter encarne a natureza inteira na mente do primitivo, a filologia ensina que ele não passa de uma *onomatopéia*, a decorrência do termo *Ious*, a imitação latina do urro do trovão. Tal como os gregos, do silvo dos raios, apelidaram Zeus e os orientais, do som do fogo, definiram a potência do fogo, *Ur* e *Urim*, origens prováveis da palavra latina *uro*, queimar. A onomatopéia é o recurso poético a partir do qual *nomes* são gerados por imitação das propriedades concretas do objeto nomeado, e assim deve proceder a mente tanto mais próxima estiver do corpo, como é a das crianças reconhecidamente. As crianças são naturalmente poetas, já que a poesia não é senão imitação. Vico diz que “as crianças se valem potentemente da imitação, pois observamos comumente divertirem-se imitando isto que são capazes de aprender”³³⁰.

Na prática, a onomatopéia designa a ação de nomear, por exemplo, o céu, imitando o *som* que ele produz, os trovões, porém, a inteligência do *bestione* é toda ensinada pelo corpo e, por isso, nesta etapa do progresso da mente, o *ser* das coisas deve ser propriamente a sensação que provocam. O ato de nomear uma coisa imitando o *som* que ela produz retrataria já, no caso do *bestione*, aquela adequação de idéia e coisa: a verdade. Tal seria a língua adâmica lembrada pela competência da *onomathesia*, de nomear as coisas partindo de suas naturezas. Vico enxergou além do artifício de linguagem, viu lógica na onomatopéia, o processo de criação de sentido e do conhecimento:

nomen e *definitio* significam a mesma coisa, por isso em retórica se diz *quaestio nominis*, com a qual busca a definição do fato; e a nomenclatura das doenças é, na medicina, a parte que lhes define a natureza³³¹.

As figuras de linguagem também chamadas de figuras retóricas ou de estilo fecundam no professor de retórica de Nápoles uma aplicação nova: de regras de composição literária e estilo, as figuras se transformam nas chaves compreensivas da lógica poética, nos mecanismos da criatividade primitiva que deram vida à cultura. Para Vico, não por acaso o termo grego *logos*, raiz da palavra *lógica*, significava tanto *idéia* quanto *palavra*³³². Eis a sua percepção: “todos os tropos [...] os quais até agora se julgavam engenhosas descobertas dos escritores, foram modos necessários de explicar de todas as primeiras nações poéticas, e em

³²⁹ *Sn44*, § 403.

³³⁰ *Ibid.*, § 215.

³³¹ *Ibid.*, § 433.

³³² *Ibid.*, § 401.

sua origem ter tido toda a sua nativa propriedade”³³³. Não acharemos nos começos civis nem a razão nem a lógica, mas o engenho e a coesão dos tropos. Para se adequar a doutrina à matéria, a retórica assume a função de recurso gnosiológico e hermenêutico, de instrumento interpretativo da metafísica poética, a melhor maneira de ler a gramática do mito. A civilização se constituiu pelos atos conotativos da fantasia que, nos tempos mais recentes, compõem os manuais de retórica e, portanto, as regras dessa disciplina devem oferecer os meios hermenêuticos para a antropologia das origens³³⁴.

3. A MORAL POÉTICA E OS PRIMEIROS COSTUMES HUMANOS

A opinião de Vico é a de que, na ordem necessária, a moral filosófica está mais na condição de consequência do que de pressuposto do mundo das nações. O principal é ver que a moral do filósofo só efetua *melhorias* nos costumes e na cultura existentes, enquanto a moral poética *instaura* costumes e cultura por meio da piedade. A primeira moral seria uma *evolução*, a segunda, a própria *concepção*, o que quer dizer que a eticidade antecipa o filosofar. Compreendeu isto Varrão ao notar que a teologia dos poetas é uma “teologia civil” ou, diria Vico, a fabulação da aterradora divindade que apazigua as paixões e socializa as feras.

A mitologia supõe a sabedoria do *senso comum* (*senso comune*), que Vico chamou de *consciência* em distinção à *ciência*. A consciência seria uma sorte de “evidência racional”, caracterizada pelo *certo*, por aquilo que é meramente *verossímil* — e os cartesianos repudiaram como *falsidade*. Mas isto não diminui absolutamente o seu peso na ingerência dos assuntos práticos e civis, ao contrário, ele é o responsável pela formação dos costumes e dos valores, portanto da moralidade: “Os homens que não sabem a verdade das coisas, procuram ater-se ao certo, porque não podendo satisfazer o intelecto com a ciência, que ao menos a vontade repouse sobre a consciência”³³⁵. A finalidade da *consciência* não é satisfazer o intelecto com a verdade e sim educar a vontade e orientar as paixões, tornando-as fonte das virtudes civis. A *arché* do mundo civil não corresponde ao *logos* do discurso racional, mas ao *pathos* da imagem³³⁶. “O arbítrio humano, incerto por natureza, ele se acerta e se determina

³³³ *Sn44*, § 409.

³³⁴ BATTISTINI, Andrea. **La Sapienza Retorica de Giambattista Vico**. Milão: Guerini e Associati, 1995. p. 71.

³³⁵ *Sn44*, § 137.

³³⁶ BATTISTINI, op. cit, p. 77.

com o senso comum dos homens acerca das necessidades ou utilidades humanas, que são as duas fontes do direito natural das gentes”³³⁷.

A sociabilidade aparece aqui na forma de uma sabedoria, não nos termos da filosofia sutil e douta, vale dizer, mas da metafísica tosca dos poetas teólogos, criadores e senhores das primeiras religiões. Vico insiste na prova filológica segundo a qual, entre os gregos, *poesia* tinha o mesmo sentido de *criação*. As idéias divinas, resultantes da contemplação arcaica e grosseira do céu pós-diluviano, têm a mesma força do *ponto metafísico*, isto é, são definições capazes de criar sistemas inteiros de idéias:

como de um tronco, se espalham por um ramo a lógica, a moral, a economia e a política, todas poéticas; e por um outro ramo, todas também poéticas, a física, a qual foi mãe de sua cosmografia e, portanto, da astronomia, que deu como certas suas duas filhas, que são a cronologia e a geografia³³⁸.

As *idéias divinas* não passam de idéias, mas são as forças motrizes do mundo das nações (da história); elas desencadeiam um processo, ao mesmo tempo, cognitivo e material, envolvendo, junto da explicação do sentido, o direcionamento das vontades e do agir, o *factum* histórico. Portanto, as idéias divinas organizam os ramos da sabedoria poética, mas ainda um universo de acontecimentos que extrapola o âmbito puramente cognitivo, de modo que cada doutrina implicaria num efeito específico no mundo das vontades:

os fundadores da humanidade gentílica, com a sua teologia natural (ou seja, metafísica) imaginaram os deuses, com a lógica obtiveram as línguas, com a moral geraram os heróis, com a economia fundaram suas famílias, com a política, as cidades; assim como, de sua física, estabeleceram os princípios de todas as coisas divinas, com a física particular do homem [a anatomia] de certo modo geraram-se a si mesmos, com a sua cosmografia fingiram o seu universo repleto de deuses, com a astronomia levaram da terra aos céus os planetas e as constelações, com a cronologia deram início aos tempos, e com a geografia, os gregos, a título de exemplo, descreveram seu mundo dentro da sua Grécia³³⁹.

O início da sabedoria é a *teogonia natural* dos gigantes ou a “geração dos deuses feita de forma natural nas mentes dos autores gentílicos”³⁴⁰, a partir da qual se estrutura um sistema abrangente do mundo exterior, sobre o sentido dos céus, da natureza e dos homens, o que chamamos também de *mitologia*. Vico percebe que os efeitos desta *teogonia* excedem a explicação e o simples desejo de saber, se fazendo sentir objetivamente no labor humano, na

³³⁷ *Sn44*, § 141.

³³⁸ *Ibid.*, § 367.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.*, § 392.

obra de transformação do entorno e das suas condições de vida: “A religião unicamente é eficaz para fazer-nos virtuosamente agir” ³⁴¹.

Os princípios das nações: a religião, o matrimônio e o sepultamento

A religião primitiva é o lume providencial a extrair os *bestioni* da brutalidade e do mecanicismo físico conduzindo-os ao mundo das nações, à existência nas instituições sociais. O “primeiro pensamento humano da gentilidade” mudou simplesmente a natureza das coisas, “pôs modo e medida” às paixões bestiais “e as transformou em paixões humanas” ³⁴². O nascimento do *falso deus* na mente é o nascimento mesmo do *conato*, do livre arbítrio de pôr freios às paixões selvagens, para aquietá-las, como é típico dos sábios, ou para dar-lhes outra direção, como no caso do homem civil. Na *Scienza nuova* de 1744, conato dizia respeito à capacidade humana de autodeterminação das vontades e dos desejos ³⁴³. Ele é o conceito metafísico que auxilia a Vico no entendimento da história:

dar conato aos corpos equivale a dar-lhes liberdade para regular os seus movimentos, quando todos os corpos são agentes necessários na natureza; e o que os mecânicos dizem “potencias”, “forças”, “conatos” são movimentos insensíveis desses corpos ³⁴⁴.

Júpiter é “movimento insensível”, existência ideal e incorpórea, inextensa e imóvel, que não pode ser vista, mas que, ao instaurar a liberdade da vontade, tem a “potência” de por em movimento o vastíssimo mundo das nações. A convicção de Vico era de que as idéias divinas inaugurariam a liberdade, o livre-arbítrio humano de regular voluntariamente os movimentos do corpo e das paixões, “livre vontade, que é domicílio e aposento de todas as virtudes e, dentre outras, da justiça” ³⁴⁵.

O poeta teólogo inventaria “fábulas sublimes”, adequadas à mentalidade bárbara e sem raciocínio. O trabalho do poeta faria dele herói do povo, pois estas fábulas perturbam os *brutos* excessivamente, os retira da *imobilidade* bestial e instaura o movimento dos povos e das nações, a história. Porque a mente do bárbaro é contraída do corpo, exige, para ser persuadida, da força e da sublimidade das *imagens*, que transbordam na mitologia dos poetas. Só as paixões violentas, provocadas pelas terríveis divindades e monstros mitológicos, conseguiriam submeter as mentes embotadas dos selvagens, vencer o império das inclinações

³⁴¹ *Sn44*, § 503.

³⁴² *Ibid.*, § 340.

³⁴³ PONS, Alain. Vico, Hercule et le “principe heroïque” de l’histoire. In. **Les etudes philosophiques**. n°4. Paris: PUF, 1994. p. 494.

³⁴⁴ *Sn44*, § 340.

³⁴⁵ *Ibid.*

ou instintos e “ensinar o vulgo a operar virtuosamente” ³⁴⁶. Dizendo melhor, o máximo trabalho do poeta teólogo teria sido fecundar a virtude política: “a piedade e a religião constituíram os primeiros homens naturalmente prudentes, que se aconselhavam com os auspícios de Júpiter” ³⁴⁷.

O medo originário não é minimamente eliminado — jamais deixaremos de nos assombrar —, na verdade, a religião sabe como orientar esta paixão e como dirigir toda sua força à domesticação do instinto animal. Em outros termos, o medo da natureza é tornado *temor à divindade*, religião, devoção a deus, piedade. Segundo Vico, “a piedade começou com a religião, que propriamente é temor à divindade” ³⁴⁸. Prova disso, ele acredita, é o modo tradicional de ensinar às crianças piedade: ensinando-as a temer algo maior que elas. A própria palavra *religião*, não por acaso, deriva de *religando*, evocando diretamente a imagem mitológica das *correntes* que atavam Tício e Prometeu à montanha, onde sofriam o castigo de ter suas vísceras devoradas por aves de rapina, e representando assim, ao mesmo tempo, a divindade que pune severa e terrivelmente, portanto, que merece ser obedecida: “foi ordenada pela providência para fundar as nações, a partir da qual toda piedade é vulgarmente a mãe de todas as morais, e econômicas e civis virtudes” ³⁴⁹.

O efeito imediato desta sabedoria poética foi a sedentarização, a fixação dos gigantes no alto dos morros e no refúgio das grutas:

os gigantes, pela assombrosa religião dos relâmpagos, foram encadeados sobre os montes freando o hábito bestial de sair errando, como feras, pela grande selva da terra e se habituaram a um costume todo contrário de estar naqueles fundos, escondidos e fechados ³⁵⁰.

Numa época de intensas precipitações, o céu reinou sobre a terra e Júpiter mereceu o nome de *estator*, de fixador. Em suma, a divindade pagã era terrivelmente assustadora a ponto de paralisar o errante e dirigir sua atenção à descoberta de abrigos para se esconder do “tempo”, locais de onde só sairiam por força da utilidade ou em busca da satisfação de suas indigências.

Vale observar que o “temor à divindade” extingue o perambular, mas não elimina jamais a causa: a obtenção das necessidades e utilidades da vida. Mesmo escondidos nos buracos, os gigantes aterrorizados conservam o elo com a natureza, sentem sede, fome, frio,

³⁴⁶ *Sn44.*, § 376.

³⁴⁷ *Ibid.*, § 516.

³⁴⁸ *Ibid.*, § 503.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Ibid.*, § 504.

calor e desejo sexual ³⁵¹. A conservação deste elo explica, por exemplo, a razão de os gigantes se encontrarem no alto dos morros: a conveniente vizinhança das nascentes de água, condição da vida em geral. Uma coisa o *bestione* aprendera perambulando pela selva, que seguindo as aves de rapina se acha geralmente água: “talvez por isso pelos antigos latinos fossem todas [aves de rapinas] chamadas *aquillae*, como *aquilegae* (como certamente *aquilex* nos foi dito ‘descobridor e coletor de água’)” ³⁵². Interessante é ver que a mente, especificamente a faculdade do engenho, já operava num certo nível, antes mesmo do advento da religião, antecipando-a. No errar ferino, com o tempo, o bruto foi despertado para o *lugar comum* existente entre as *águias* e a *água*. A visão daquela ave *transportava*, em sua mente, a idéia da água e, nas entrelinhas, o alívio por garantir a sobrevivência. Provavelmente o bruto, quando sentia sede, procurava as águias no céu; descobertas, elas indicavam o caminho até o líquido vital, o alto das montanhas. Lá em cima estavam os ninhos destas aves e também as reservas perenes de água — semelhança a partir da qual o bruto produziu a síntese das idéias. Desta síntese primitiva, Vico derivou um efeito físico universal da história das nações: o fato de todas começarem em torno das montanhas. Ele observa que as *montanhas* foram as primeiras *arces* (posses) do mundo, razão pela qual os italianos, que usavam a palavra *rocce* (rocha) para se referir aos montes íngremes, nominariam suas fortalezas de *roche* (rocas). Para Vico, essa é a prova filológica de que os primeiros domicílios humanos foram estabelecidos nos morros, em abrigos próximos às fontes de água.

Abandonado o vagar, o gigante precisou inventar soluções para suas necessidades alimentares, os campos de cultivo. Vico narraria tais circunstâncias:

estando estes heróis fechados dentro de suas terras circunscritas, e tendo crescido em número as famílias, já não lhes bastavam os frutos da natureza [...] e, como a própria religião teria insinuado a eles incendiar a selva para ter a visão do céu, de onde provinham para eles os auspícios, empenharam-se com muita, longa e dura fadiga, a reduzir as terras a cultura e nela cultivar o trigo ³⁵³.

Por isso, disse ele, o máximo feito do herói grego Hércules foi matar o leão que, vomitando fogo, incendiou a selva neméia. O mito, na verdade, expressa poeticamente o heroísmo daqueles sedentarizados: o leão é só a imagem fantástica da selva subjugada, incendiada e tornada cultura pelas suas mãos. Para a mente poética, a densa floresta “no aspecto da

³⁵¹ A narrativa que Vico constrói a partir dessa constatação — discutida mais detalhadamente a seguir —, claramente retoma as imagens do Livro V do poema *Da natureza* de Lucrécio (LUCRÉCIO, 1985, p. 213 et seq.).

³⁵² *Sn44*, § 525.

³⁵³ *Ibid.*, § 539.

ferocidade a ser domada, foi fingida [*finta*] um animal fortíssimo”³⁵⁴, o leão, o dragão, a hidra e a serpente. Na narrativa, o monstro divide o palco com o herói, cuja fortaleza está na submissão daquelas feras descomunais, da *selva feroz*. Daí que, na Grécia, foram contadas as histórias de Hércules criança que mata as serpentes em seu berço e de Belerofonte em luta com o monstro Quimera, que exibia uma cauda de serpente e cuspiam fogo como o leão de Hércules. Já em Tebas a história foi a de Cadmo, herói que chacina a gigantesca serpente e semeiam seus dentes no campo arado, de onde poeticamente brotariam os povos autóctones, os “filhos da terra”, a primeira geração humana. Os monstros abatidos acresciam ao heroísmo e foram trazidos juntos dos heróis mediante os despojos — o dente da serpente ou o couro do leão —, que se tornaram depois os emblemas fabulosos do domínio ou posse dos campos. Para Vico, as serpentes na cabeça de Medusa e no caduceu de Mercúrio eram os caracteres poéticos da propriedade de terras³⁵⁵.

Por esta razão os gregos usaram marcar o começo dos tempos a partir da vitória de Hércules sobre o leão, do cultivo dos campos, a chamada idade de Idade de Ouro que, segundo nota Vico, corresponderia perfeitamente à Idade de Saturno dos latinos, conhecida também como *satis* por causa da *semeadura* da terra. Isso prova ainda que se equivocou quem estimou a Idade de Ouro dos gregos como época evoluída e sutil; nada disto, pois o primeiro ouro a reluzir na terra teria sido reconhecidamente o *trigo*, logo, não a riqueza do nobre metal, mas as utilidades do versátil cereal³⁵⁶. Os rios Pactolo, Ganges, Hidaspes e Tago foram chamados “rios de ouro” e o Nilo foi dito *khrysorrhóes*, “ouro fluente”, porque suas “cheias” geralmente propiciam colheitas fartas. Para Vico, o metal dourado só mereceria ser chamado *ouro* por causa da cor e do alto valor dado ao trigo no começo dos tempos. Naquela época, o ouro estava oculto nos torrões e nem era conhecida a arte de purificá-lo, de dar-lhe lustro e esplendor. Os indícios são de que os heróis sequer distinguiram o ouro do ferro, pois Homero conta que “nos arsenais dos heróis se conservavam com indiferença armas de ouro e de ferro”³⁵⁷.

A sede e a fome não foram os únicos imperativos que os gigantes sedentários precisaram subministrar, mas também precisou achar solução para a vontade da Vênus libidinosa. Os gigantes, solitariamente escondidos nas cavernas, não deixaram de querer as esquivas mulheres, assim “cada qual destes deve ter arrastado para si uma mulher dentro das

³⁵⁴ *Sn44*, § 540.

³⁵⁵ O que é revelador do vocabulário mental comum, pois os “reis americanos” tomavam carcaças secas de serpente por cetos, o dragão foi insígnia do Império chinês e divisa dos cavaleiros japoneses, e, nas Sagradas Escrituras, Ezequiel confere ao rei do Egito o título de “grande dragão” (*Sn44*, § 542).

³⁵⁶ *Sn44*, § 3.

³⁵⁷ *Ibid.*, § 546.

suas grutas, mantendo-a ali em perpétua companhia de sua vida; e assim usaram com elas a venérea humana ao abrigo, escondidamente, ou seja, com pudícia”³⁵⁸. Portanto, trazendo a fêmea para junto de si, o gigante conquista o *pudor* ao praticar a Vênus às escondidas: “começou a despontar nele a virtude do ânimo, contendo sua libido bestial de exercitá-la em face ao céu”³⁵⁹. O pudor é o primeiro sinal da presença do arbítrio, instaura a virtude do ânimo de comandar certos movimentos do corpo e das paixões, por exemplo, a libido desenfreada e a venérea animalesca. A visão genial de Vico foi deduzir do gigante escondido, o sentimento ancestral do recato, a vergonha em se expor. Assim, foram introduzidos os matrimônios: uniões *caruais*, firmadas por razões utilitárias, mas que são, ao mesmo tempo, *recatadas*, oriundas do arbítrio de por freio às paixões e de substituir a Vênus bestial por aquela humana³⁶⁰. Recato cuja deidade signo foi Diana, deusa que, na escuridão da noite, toda em silêncio, deita-se com Endimião adormecido³⁶¹; Diana filha de Latona, assim chamada exatamente por causa do *latere*, do *esconder-se* nas grutas, fonte do pudor. Vico entende essas uniões pudicas, ao lado da religião, como importantes vínculos que conservam as nações, devendo se constituir em princípio da ciência nova³⁶².

Os matrimônios são fixados pelos gigantes sedentarizados no temor à divindade, portanto, surgem cobertos de religiosidade. Daí decorreria o costume secular de as esposas passarem para a religião dos seus maridos. Vico vê as esposas como as primeiras devotas da religião dos maridos, os sacerdotes que comunicavam a elas as idéias divinas, o *primeiro pensamento da gentilidade*: “desta vulgar metafísica começou também ela [a mulher] a conhecer em Deus a mente humana”³⁶³. Literalmente, são apresentadas à *humanitas* pelos seus pastores, os maridos. Por causa deste benefício, acostumou-se chamar marido e mulher de *consortes* e de as donzelas vulgarmente trocarem “casar-se” por “tirar a sorte”. Vico acreditava que este fosse o Amor nobre cantado pelos poetas, distinto do Amor plebeu e ferino: “aquele vendado às coisas do sentido, este intentando as coisas do sentido; aquele, com asas, ergue-se à contemplação das coisas inteligíveis, este, sem asas, refocila naquelas sensíveis”³⁶⁴. O casamento seria a primeira *amizade* a nascer no mundo, admitida por Homero ao dizer que Júpiter e Juno “celebraram a amizade”, a *philía*, para se referir ao fato

³⁵⁸ *Sn44*, § 504.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ Na filosofia de Vico, o governo providencial da história se apoiaria em dois pilares fundamentais: na “atitude psicológica utilitarista de natureza corpórea” e na “estrutura mental metafísica de natureza ideal” (BOTTURI, 1991, p. 445).

³⁶¹ *Sn44*, § 528.

³⁶² *Ibid.*, § 505.

³⁶³ *Ibid.*, § 506.

³⁶⁴ *Ibid.*, § 515.

de viverem juntos. A *philía* (amizade) teria a mesma raiz de *philéo* (eu amo) originando ainda a palavra latina *filius* (filho), todas elas evidenciando a fortaleza dos elos firmados na cerimônia de núpcias; definida pelo jurista Modestino *omnis vitae consortium* (o consórcio da vida toda) de modo que “marido e mulher correm naturalmente a mesma sorte em toda a prosperidade e adversidade da vida” ³⁶⁵.

Os poetas teriam fantasiado, a partir de então, Apollo, irmão de Diana e deusa da “luz civil”. Por sua causa, os heróis mereceram ser chamados *kleitoí* (claros) em grego e *inclyti* pelos latinos — palavra derivada de *cluer* que significava o *brilho* das armas nobres — e os partos nobres foram ditos simplesmente “dar a luz”. O mesmo Apollo perseguiu e esposou Dafne, “donzela nômade”, que “firmando-se, converte-se num loureiro”, planta símbolo da primeira geração humana. Por um lado, enraizada e fixada no solo, conhecida como “filha da terra” e não como “errante”, por outro lado, como o loureiro que “sempre verdeja em sua certa e conhecida prole” ³⁶⁶, prospera com os filhos legítimos e resplandece nas suas sucessivas gerações — eis a origem do costume secular de apelidar as famílias de “árvores” (genealógicas) e os descendentes de “ramos”, disse Vico.

O matrimônio representa mais que a união carnal de homem e mulher, é a reunião da espécie humana sob uma legislação moral, para a qual os concúbitos incertos e o incesto são pecados bestiais. Com um tom que pareceria conservador aos dias de hoje, Vico acreditava maliciosos “os concúbitos, certos de fato, de homens livres e mulheres livres, sem a solenidade dos matrimônios” ³⁶⁷, isto porque contrariariam os princípios da humana geração. Pois sem vínculos solenes reunindo necessariamente os genitores, estes poderiam arbitrariamente se separar, suprimindo a figura dos “filhos naturais” que, então, “jazem expostos para ser devorados pelos cães” ³⁶⁸. Os filhos deste tipo de concubinato são habitualmente abandonados à solidão bestial das feras de Orfeu, sem alguém responsável por criá-los, ensinar a religião, a língua e nem outro costume humano. Por isso, disse ele, “tais concúbitos em todas as nações são naturalmente abominados, e por nenhuma delas foram praticados a não ser em sua derradeira corrupção, como pelos persas” ³⁶⁹. Para Vico, os filhos são “naturais” quando são originados a partir do repúdio do incesto ou daquela nefária comunhão das coisas “onde os filhos com as mães e os pais com as filhas usavam a Vênus

³⁶⁵ *Sn44*, § 554.

³⁶⁶ *Ibid.*, § 533.

³⁶⁷ *Ibid.*, § 336.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*

bestial”³⁷⁰. O matrimônio solene é mais que a simples união de corpos, é antes a instauração do sentido moral das relações familiares, a definição que unifica, segundo relações pudicas, o homem e a mulher, os pais e os filhos, extraindo o *bestione* da impolida animalidade.

O matrimônio supõe, em essência, o heroísmo dos pais, tanto que entre os romanos foram celebrados *aqua et igni* ou com água e fogo, fazendo referência direta aos dois importantes marcos da *humanitas*: a fixação próxima às nascentes de água e a redução da selva a agricultura. Homem e mulher formavam a família, uma unidade, pois tinham uma mesma “água” e “fogo”, de onde depois se disse *focus laris*, a lareira, para nomear o local onde os pais faziam os sacrifícios aos deuses familiares, costume secular que Boccaccio na *Genealogia dos deuses* atesta na Florença da época e que Vico vê repetir em sua terra natal: “no reino de Nápoles dizem que as famílias se contam pelos fogos”³⁷¹. Supondo então idéias uniformes os gregos contaram o tempo a partir do fogo ateado por Hércules e entre os romanos teria começado com os lustris (*lustris*), os banhos sagrados³⁷².

Os pais de família foram as primeiras materializações da sociabilidade, os heróis políticos anteriores aos heróis da guerra. Júpiter pulverizou terror na mente daqueles pioneiros, civilizando-os; os pais, por sua vez, infundiriam terror em suas mulheres e filhos, inserindo-os em formas de vida pudicas. O napolitano entende a família como liame simbólico, religioso e de poder e autoridade, para além de uma ligação meramente biológica³⁷³. Vico espera provar este heroísmo original filologicamente, a partir dos vários nomes dados àquela raça de gigantes. Na Itália, foram chamados *aborígenes*, o que os gregos diziam *autoctone*, indicando “filhos da terra”, que tanto para eles, quanto para os latinos, definia a *nobreza* dos primeiros tempos. O termo grego *autoctone* deve ser traduzido em latim por *indigenae*, palavra que identifica os “nativos de uma terra” (a partir da qual se falou dos *dii indigetes*, dos deuses nativos de um povo), formada pela cópula de *inde* e *geniti*, pelas noções de *começos* e de *geração*. O filólogo observa que o *de* é redundância das línguas primitivas que desaparece com o tempo, como é o caso da transformação de *induperator* em *imperator*. A partir desta evidência ele deduz de *indigenae* os termos latinos *ingeniti*, dados pela natureza ou ingênitos, e *ingenui*, a *nobreza*, donde se acostumou falar em *artes ingenui* para significar as artes ditas

³⁷⁰ *Sn44*, § 336.

³⁷¹ *Ibid.*, § 526.

³⁷² Símbolos de uma transformação física profunda. Por um lado, a higiene do banho repele uma das causas do gigantismo ferino: a mistura das crianças com os sais nítricos das fezes. Além disto, não precisa mais se esforçar para adentrar a floresta, reduzindo aos poucos o volume dos seus corpos e sua estatura: “depois que começaram a se firmar com suas mulheres, primeiro nas cavernas, depois nos tugúrios, próximo às fontes perenes [...] e nos campos, que, reduzidos à cultura, proviam o sustento de sua vida [...] se rebaixaram às justas estaturas que têm os homens hoje” (*Sn44*, § 524).

³⁷³ PONS, 1994, p. 494.

nobres, que depois seriam também comumente chamadas *artes liberales*, dos homens livres³⁷⁴. O despertar de Júpiter na mente feroz fez com que alguns homens se fixassem em certos lugares e, com certas mulheres, contraídas em matrimônios solenes, engendrassem filhos legítimos, fundando assim as famílias e o poder paterno, primeira figura da nobreza humana.

O sepultamento também é a instauração do sentido humano, a fixação de uma legislação moral, que subtrai o *bestione* dos hábitos tipicamente animais de deixar os corpos dos parentes insepultos virarem iscas dos corvos e dos cães, e de se alimentarem, como fazem os porcos, das “glandes cultivadas na putrefação de seus mortos familiares”³⁷⁵. A vida sedentária gerou situações que o errante nunca imaginaria: “os gigantes pios, que foram os postados nos montes, deveram atentar-se para o fedor [*putore*] que davam os cadáveres dos seus mortos”³⁷⁶. Para sua utilidade, começaram então a enterrá-los nas sepulturas, que não deviam ser, naquela época, mais que um monte de terra, como comprova os germanos antigos. Por isto, não raramente, foram descobertos crânios e ossos enormes no alto dos morros, desvelados das sepulturas rasas com o passar dos anos e pelas águas das chuvas. Vico observa que foram ditas *seppoltura* (sepultura) pela rudeza mesma das suas origens, pois deviam ser sinalizadas com um cepo; razão pela qual sepulcro foi dito pelos latinos *cippus* e, em italiano, *ceppo* (cepo) significava a árvore genealógica³⁷⁷. Desta prática ancestral emergiria uma importante relação alegórica com a terra: depositar os antepassados no interior dos campos aumentava ainda mais os sentimentos de pertença e de propriedade; é como se os vínculos afetivos pelo morto fossem transferidos para a terra, razão pela se auto-intitulariam *filhos da terra* (*autóctones*). Mas o principal de tudo, os gigantes “cercaram os sepulcros de tanta religião, ou seja, de divino assombro, que *religiosa loca* foram ditos pelos latinos, por excelência, os lugares onde havia sepulcros. E assim começou a crença universal [...] da imortalidade da alma”³⁷⁸.

O costume de sepultar os parentes não significa só o ato de ocultar as carcaças do tempo, mas propriamente situá-las no universo mítico e em meio à crença gentílica de que as almas não morrem com os corpos e permanecem errando ao redor deles. Vico enxergará na ancestral solenidade do sepultamento dos mortos a fonte inesgotável da *teoria* da imortalidade da alma, tão densa em conseqüências religiosas e filosóficas. A confirmação filológica de que esta teoria nos acompanha desde as origens remotas são, disse ele,

³⁷⁴ *Sn44*, § 370.

³⁷⁵ *Ibid.*, § 337.

³⁷⁶ *Ibid.*, § 529.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ *Ibid.*

os povos da Guiné, como atesta Hugo Linschotano, daqueles do Peru e do México, Acosta no *De indicis*, dos habitantes da Virgínia, Thomas Harriot, daqueles da Nova Inglaterra, Ricardo Waitbornio, daqueles do reino do Sião, Josefo Scultenio ³⁷⁹.

Gera estranheza Vico confirmar uma hipótese sobre as origens ancestrais das nações européias apelando para uma evidência relativa aos povos indígenas, habitantes do *novo mundo*: da Guiné, do Peru, do México, da Nova Inglaterra. Ele reconhece as dessemelhanças culturais e ampara a opinião de que os costumes indígenas são ainda toscos e infantis se comparados ao iluminado século XVIII europeu, entretanto, julga que os nativos americanos não estão por isso diminuídos em humanidade. O aborígene é rude e atrasado, mas revela tudo o que é humanamente indispensável, aquilo sem o que nenhuma Nação existiria: religiões, matrimônios e sepultamentos. Tais solenidades são determinantes da natureza humana, de modo que a extinção delas representaria a dissolução mesma da humanidade:

dessas três coisas começou toda a humanidade, e por isso devem ser custodiadas de modo santo por todos, para que o mundo não retorne à ferinidade nem se faça novamente selva. Por isso tomamos estes três costumes eternos e universais como os três primeiros princípios desta Ciência ³⁸⁰.

A sublime idéia de divindade coloca em movimento três *costumes* fundamentais da humanidade e que são princípios da *Scienza nuova*: “mesmo dentre as nações mais rudes e selvagens, se celebram ações humanas com as mais requintadas cerimônias e as mais consagradas solenidades que são religiões, matrimônios e sepultamento” ³⁸¹. O *ponto metafísico* das nações é a confusa idéia de divindade, que Vico, inspirado na antiguidade latina, chamará de Júpiter. Descambava da invenção de Júpiter as religiões e, diretamente delas, a celebração dos matrimônios, dos filhos legítimos e das famílias, as sementeiras das repúblicas.

A teoria do conhecimento do *De antiquissima* oferecia a Vico o esquema da inteligibilidade do mundo político. Assim como os mundos de figuras, de números e de corpos extensos, inclusive o mundo das nações seria forjado mediante o *conato*, por uma mera idéia da razão, como o caso de *Júpiter*. Coerente com as noções de 1710, Vico sustentaria na *Scienza nuova* que a natureza humana é *sociável*, e, ao mesmo tempo, *racional*; e um aspecto não pode ser compreendido sem o outro. A racionalidade (as idéias) e a sociabilidade (a prática) formam ali uma natureza humana *única* e sem divisões. Noutro plano, essa unidade da natureza parece indicar uma unidade profunda na obra viconiana, que nesta parte da tese

³⁷⁹ *Sn44*, § 337.

³⁸⁰ *Ibid.*, § 333.

³⁸¹ *Ibid.*

buscou-se elucidar: entre a metafísica da *De antiquissima*, que concebeu o homem como o deus dos seus mundos, e a ciência sobre a natureza comum das nações de 1744.

Segunda Parte

Razão e barbárie

Capítulo III – O *De nostri temporis studiorum ratione* e o declínio da tradição humanista

1. VICO E A HISTÓRIA CÍCLICA

O objetivo geral do capítulo é a análise do pensamento político de Vico. Não se trata de uma questão fácil, pelo contrário, acerca dela se desenrola uma longa polêmica. Se ele foi mesmo um gênio solitário e isolado, como pinta a tradição, porque se preocuparia com as questões do seu tempo? ³⁸² Seguramente a produção filosófica de Vico não corresponde à imagem do pensador isolado: se ocupou por décadas da erudição pública, fazia discursos de ocasião e freqüentava os salões filosóficos onde debatia sobre a nova ciência e o antiaristotelismo. Vico esteve atento sim às questões do seu tempo. Fala-se até de certa “politização” ³⁸³ do seu pensamento, como se a sua filosofia fosse reação às circunstâncias sociais da época. O aparecimento dos temas políticos dataria das primeiras *orações inaugurais*, mas só receberiam sistematização na oração *De Nostri temporis studiorum ratione*, proferida na Universidade de Nápoles em 1708 e publicada no ano seguinte.

Vico ofereceu nessa oração uma matriz geral das suas futuras reflexões no campo da política, no *Diritto universale* e na *Scienza nuova* de 1744. No *De ratione* Vico desenha o declínio da consciência humanista no século XVII napolitano, fomentado, segundo ele, pelo crescimento da *nova crítica* cartesiana. A necessidade de formar o raciocínio verdadeiro fez com que, gradualmente, as disciplinas do antigo *trivium* e dos *studia humanitatis*, responsáveis por uma erudição fecunda e pela educação cívica, perdessem prestígio e espaço nos currículos, o que, de acordo com a oração, seria de sumo prejuízo para as nações européias. A essência política do livro de 1709 está na percepção dessas coisas da época e, por seu turno, na pretensão de fazer frente a elas com um projeto filosófico-pedagógico afinado com os cânones humanistas, e que espera reatar, num só currículo de formação, a *vida contemplativa* e a *vida ativa*, a filosofia e a política, a razão e a autoridade do senso comum.

O humanismo é um componente essencial da filosofia de Vico? Em que medida é possível afirmar isso? Eis as questões que pretendemos responder nas primeiras partes deste

³⁸² VIGHETTI, Patrick. Giambattista Vico, pensador político? In SANNA, Manuela e STILE, Alessandro. **Vico tra l'Italia e la Francia**. Nápoles: Guida, 2000, p. 95.

³⁸³ Como no caso de Giuseppe Giarrizzo (VIGHETTI, 2000, p. 95).

capítulo. Outra pergunta parece, no entanto, antecipá-la logicamente: *o que foi afinal o humanismo?* Aí nos encontramos noutra espécie de debate. Saímos do âmbito dos estudos viconianos e adentramos no terreno igualmente polêmico dos estudos históricos. Os argumentos deste capítulo se fixam numa certa ordenação dos acontecimentos, quer dizer, introduzem a filosofia do *De ratione* como decorrência histórica, cujo marco principal seria o humanismo do Renascimento, cultura em declínio no contexto em que foi redigida a oração, oferecendo-lhe a ocasião propícia.

Os antecedentes do humanismo renascentista

O reflorescer da Itália no século XVI atraiu cedo a atenção dos estudiosos, mas, apesar disto, só no XIX o termo Renascimento foi situado na longa duração e compreendido como fato de uma época unitária. Desde então passou a significar um período determinado, o intervalo de tempo entre a Idade Média e a Idade Moderna, “o que mudaria inteiramente o significado e a compreensão do surgimento de nosso tempo e as fronteiras do passado” ³⁸⁴. Dentre os portadores desse sentido estavam Michelet, que em 1840, num curso no *Collège de France*, forjou a noção histórica do Renascimento e o ensaio de Jacob Burckhardt sobre a cultura do Renascimento na Itália ³⁸⁵. Mas esses historiadores determinariam só uma forma de assimilação do evento, segundo a qual o valor histórico do Renascimento está no ultrapassamento dos padrões medievais ou *ruptura radical*. O Renascimento constituía uma época singular porque aparecia como flor brotada em meio ao deserto e em soberbo isolamento, opinião respaldada pelos homens do XV, que estimaram freqüentemente os medievais grosseiros e incultos no tocante às artes ³⁸⁶.

A historiografia sofre uma reviravolta no século XX. Na sua origem estava a característica dos estudos históricos daquele século, o *problema da continuidade*: a tendência em destroçar esquemas que subdividem a história em períodos precisos e substituí-los pela “continuidade sem paradas, um fluir ininterrupto de uma cultura a outra sem sacudidas fortes, sem cortes excessivamente claros” ³⁸⁷. O objetivo passava a ser encontrar *continuidades* e não mais *rupturas*. Tal mudança de rumos provocaria a revalorização dos estudos medievalistas,

³⁸⁴ BIGNOTO, Newton. **Origens do republicanismo moderno**. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 14.

³⁸⁵ No lugar do véu de fé e ilusão que recobria a consciência medieva, diz o escritor suíço, “desperta ali uma contemplação e um tratamento *objetivo* do Estado e de todas as coisas deste mundo” e a pessoa humana, antes identificada com a raça, o povo, o partido ou a família, “torna-se um *indivíduo* espiritual e se reconhece enquanto tal” (BURCKHARDT, 1991, p. 111).

³⁸⁶ CHABOD, Frederico. **Escritos sobre el Renascimento**. México: fondo de cultura economica, 1990. 687 p.

³⁸⁷ Ibid., p. 64.

que agora dirigiam as luzes que brilharam na Itália renascentista a concepções típicas da Idade Média.

Um dos arautos desta tendência foi Étienne Gilson, que iniciou uma conferência de 1929 notando o caráter abstrato da classificação da história em Antiguidade, Idade Média, Renascimento e Tempos Modernos³⁸⁸. Ele não crê que seja o caso de negar nem de sucumbir a tal classificação, mas de avaliar até que ponto a continuidade do real se deixa captar por aqueles fragmentos conceituais. Embora comece a conferência com a questão metodológica, a intenção de Gilson é outra: “É a uma crítica desse gênero que nós gostaríamos de submeter a idéia tradicional de Renascimento”³⁸⁹. Com efeito, no século XX tornou-se consenso dos especialistas a existência de vínculos entre o Renascimento e os séculos que o antecederam. O argumento difundido por Gilson era o de que teria havido um *humanismo medieval*, do qual o humanismo italiano foi só o seu desabrochar³⁹⁰. O humanismo remontaria então à Idade Média. Dizendo precisamente, o humanismo teria sido levado por Alcuíno de York à França no século VIII e depois, no século XII, passou a ser cultivado pelas Escolas de Chartres e pelos escolásticos em Paris. Também desses diferentes humanismos resultariam florescimentos culturais, estabelecendo dois renascimentos durante a Idade Média: a *Renascença carolíngia* e a *Renascença do século XII*.

A cultura letrada do humanismo não seria novidade, pois havia já prosperado durante a Idade Média, pelo menos é o que confirmaria Alcuíno. Chamado em 782 por Carlos Magno para cuidar dos assuntos educacionais do Império, o monge colocou as ciências e as letras a serviço da religião. Quando levado a justificar sua ida para o estrangeiro, definiu assim sua obrigação: “construir, em França, uma nova Atenas, superior à antiga, porque ensinada por Cristo”³⁹¹. De certo modo, essa construção representaria o primeiro movimento de renascer das letras clássicas, aquilo que Gilson definiu *Renascença carolíngia*³⁹².

Na *Academia Palatina* teria se manifestado o interesse pelo passado clássico. Gilson ilustra citando um breve trecho do diálogo de Alcuíno. Nele, o monge enumera para o imperador Carlos coisas belas e nobres, que devem ser amadas por si mesmas, como é a virtude, a ciência e a verdade. Alcuíno reconhece a estima do cristianismo por essas coisas e constata a presença delas igualmente na filosofia pagã. Só que a principal diferença entre

³⁸⁸ GILSON, Étienne. Humanisme medieval et renaissance. In _____. **Les idées et les lettres**. Paris: J. Vrin, 1932, p. 171-193.

³⁸⁹ Ibid., p. 172.

³⁹⁰ Ibid., p. 175.

³⁹¹ VIGNAUX, Paul. Renascenças, humanismo. In _____. **O pensar da Idade Média**. Tradução brasileira de A. Pinto de Cravalho. São Paulo: Saraiva, 1941. p. 16.

³⁹² Ibid., p. 15.

pagãos e cristãos não está no batismo, mas, se ressentem o monge, no fato de que os primeiros conheciam e praticavam aquelas virtudes, enquanto os segundos, que têm a glória prometida como recompensa, as negligenciam ³⁹³. Alcuíno mudou-se então para França, onde trabalharia para que as aquisições do helenismo se integrassem ao cristianismo.

Um dos ideais do monge de York foi o sistema clássico das *artes liberais* que permearia os métodos educacionais medievais. Os seus traços estavam já no ensino elementar ateniense, onde se ensinava a gramática, a aritmética, a geometria, a música e a astronomia, com o intuito de habilitar os jovens para as escolas de filosofia. O passo definitivo das artes liberais fora dado por Terêncio Varrão que organizaria as disciplinas aptas a desenvolver os saberes específicos do *homem livre* à diferença das *artes servis*, apropriadas aos escravos ³⁹⁴. Para os medievais, tratar-se-ia da formação que engloba as disciplinas do *trivium* (gramática, dialética e retórica) e do *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia, música) ³⁹⁵, isto é, “o espírito ilumina-se pelo *quadrivium*, a sua expressão, elegante, raciocinadora, ornada, é ministrada pelo *trivium*” ³⁹⁶.

O quase anonimato de Alcuíno não diminuiu sua reputação civilizadora. A força das ações do monge criou entorno dele o mito do herói das letras e guardião da antiguidade. Nessa sua fama se inspirou o interessante tema da *translatio studii* (translação dos estudos), de acordo com o qual “Atenas foi transportada para a França depois da vinda de Alcuíno” ³⁹⁷. A cultura helênica teria sido transferida para Roma e, de lá, para a França. A antiguidade clássica seria o modelo da vida plena e devia ser perpetuada pelas gerações. Nas entrelinhas dessa convicção estava a idéia cristã de que a verdade se revelou num momento da história e que esse momento deveria se tornar o ideal de todas as épocas. Cada época deve almejar os mais altos bens, mas como já foram realizados na história, mais fácil será obtê-los por imitação.

³⁹³ GILSON, 1932, p. 181 et seq.

³⁹⁴ STEENBERGHEN, Fernand Van. **La philosophie au XIII siècle**. Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1966. p. 51 et seq.

³⁹⁵ Durante sua história, as *artes liberais* variaram bastante em número e natureza. Duas dificuldades explicariam tal variação. A primeira, de cunho *teórico*, diz respeito aos critérios de escolha: *como justificar a escolha de alguns estudos e o abandono de outros?* É verdade que este critério existiu na Idade Média: as artes liberais se adequaram à classificação clássica das ciências. O que não resolve muito, já que esta classificação foi igualmente vítima de variações históricas. A segunda dificuldade, de ordem *prática*, são as necessidades da vida imediata e as demandas profissionais. São Isidoro, por exemplo, incluiu entre as artes liberais a *medicina* e a *ciência das leis*. Estes fatores tornaram impreciso o currículo das artes liberais (STEENBERGHEN, 1966, p. 62 et seq.).

³⁹⁶ VIGNAUX, 1941, p. 16.

³⁹⁷ Ibid., p. 183.

A Atenas ideal migraria, por fim, para Paris ³⁹⁸. A argumentação de Gilson e Paul Vignaux via na nova *translatio* a realização da chamada *Renascença do século XII*. “No final do século XII, Paris parecerá a nova Atenas” ³⁹⁹. Mas teria havido no Renascimento do século XII uma mudança de rumos: “de literário ele torna-se filosófico” ⁴⁰⁰. O ocidente cristão enfim “assimila a *ciência* e a *filosofia* gregas” ⁴⁰¹. O passado, especialmente o grego, estaria na raiz do florescimento intelectual. Ao assimilar Aristóteles, os escolásticos imitariam novamente o helenismo, só que para fazer uma revolução diferente daquela da fala: a revolução na arte de pensar. Vale dizer que o estagirita renasce ali não como pensador da moral e da política, mas como filósofo natural, lógico e fundador das ciências. Pode-se dizer que na Universidade de Paris o ensino de filosofia quase se limitou à explicação do *Organon* e de obras de lógica. Mesmo observando a mutação na orientação dos estudos, Gilson vê sobreviver ali o cânone da imitação do passado e, então, partindo disto, conclui que a escolástica foi um *humanismo filosófico*; disse ele, “para além do humanismo das letras e da forma, há um humanismo do espírito” ⁴⁰².

A resposta italiana aos doutos de Paris

A escolástica do século XII foi um resgate da antiguidade, mas isso por si só não define algo como humanismo. A escolástica não é humanismo, diríamos, por uma questão semântica: não só possuíram princípios incompatíveis, como estiveram historicamente em disputa. Diferentemente de Gilson, é possível entender a escolástica como *anti-humanismo* e como recusa da cultura letrada fundada por Alcuíno. Na realidade, a escolástica descaracterizava o que teria sido a marca do humanismo desde Alcuíno: as *letras* e a crença ao ideal das *artes liberais*. Tais artes até continuam a ser ensinadas em Paris, mas são mudadas com a invasão da lógica, que se apropria de espaços significativos do currículo, substituindo o *trivium* e o estudo das Letras em geral. A apreensão unilateral de Aristóteles marcaria os teólogos de Paris pela *aridez* do pensamento. Abrir espaço no currículo educacional para aquele tipo treinamento representou, na prática, diminuição significativa do espaço antes dedicado ao *trivium* ⁴⁰³.

³⁹⁸ Este tema esteve presente na *Crônica de Sankt-Gallen* do final do século IX e, no século XII, no *Cligès* de Chrétien de Troyes.

³⁹⁹ VIGNAUX, 1941, p. 17.

⁴⁰⁰ GILSON, 1932, p. 189.

⁴⁰¹ STEENBERGHEN, 1966, p. 49.

⁴⁰² GILSON, op. cit., p. 190.

⁴⁰³ Tal vertente naturalista, que está na origem da grandeza da Universidade de Paris, foi ao mesmo tempo a razão de sua ruína: em 1210 e 1215 o estudo da obra de Aristóteles foi interditado em Paris para proteger a ciência sagrada das “infiltrações pagãs”.

O desprezo dos doutos parisienses pelas *humanidades* ecoaria na Itália de Petrarca como a derrocada de uma época. Em vez do novo humanismo, a escolástica do século XII significaria a própria crise do humanismo de Alcuíno. Reagindo a esse declínio, fermentou no século XIV italiano uma tradição *filológico-filosófica*, que esperava reatar a humanidade às artes liberais, só que agora com acentuado sentido político e não religioso como em Alcuíno.

A imagem da crise das humanidades na Universidade de Paris está na base de uma parte dos preconceitos dos filósofos do Renascimento com relação aos franceses. Francesco Petrarca foi da opinião de que todos os franceses são bárbaros, mas nem todos os bárbaros são franceses. A barbárie não é uma questão de nascimento, mas pode ser adquirida revelando-se um mal que, se hoje está na França, amanhã pode alastrar-se pela humanidade como epidemia. Para Petrarca, basta ter estudado em Paris para tornar-se bárbaro e assim “*francês*”. Tomando a parte pelo todo, ou a teologia da Universidade de Paris pela França inteira, ele chama o francês de bárbaro. Petrarca, por outro lado, revela o mesmo orgulho nacional presente em Salviano e no Código Justiniano, a crença de que os romanos é que deviam ser seguidos pelos demais povos, assim como certa convicção de que a grandeza de Roma seria eterna. Berço da Itália, Roma ganha a cena no Renascimento como modelo de civilização para as demais nações.

Esse foi o pano de fundo do posicionamento de Petrarca no debate sobre a sede do Papado: Roma ou Avignon? Itália ou França?⁴⁰⁴ O contexto deste escrito é a batalha com Jean d’Hesdin, douto francês favorável a Avignon e crítico áspero da candidatura de Roma. Em sua invectiva, Petrarca acusou Hesdin de pregação e de lançar mão em seus sermões de passagens do evangelho. Hesdin proferiria absurdos surpreendentes para um literato. Teria chegado ao absurdo de usar o dito do evangelho “Um homem ascendia de Jerusalém a Jericó” para se referir à saída do maior dos cristãos, o Pontífice, de Avignon para Roma:

Avignon, desmedida vergonha e máximo fedor da terra pode chamar-se Jerusalém, enquanto Roma, capital do mundo, rainha das cidades, sede do império, fortaleza da fé católica, manancial de todos os exemplos memoráveis, venha dita Jericó?⁴⁰⁵

Na opinião de Petrarca, com a mudança de Avignon para Roma, o Pontífice saía sim da senda dos vícios e do inferno dos vivos, da barbárie, em direção a Jerusalém.

Ao chamar os franceses de bárbaros, Petrarca ressalta não fazer nada novo; teria só reafirmado a percepção de inumeráveis historiadores do passado⁴⁰⁶. Na antiguidade, os *galli*

⁴⁰⁴ PETRARCA, Francesco. **In difesa dell’Itália**. Tradução italiana de Giuliana Crevatin. Veneza: Marsilio Editori, 1995. 181 p.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 47.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 49.

mereceram o apelido de “francos” por causa da ferocidade de seus hábitos; e agora, disse Petrarca, são considerados “gente bem diversa, suave e alegre, com a qual é fácil e agradável estar junto, e que voluntariamente se dá aos prazeres e tem uma longínqua afinidade com as brincadeiras, o riso, o canto, o comer e o beber” ⁴⁰⁷. Tudo isso é um bem, o problema é que outro bem não haveria para os franceses: tudo o que desejam é viver sob o sol, comer, beber e gozar.

Outro italiano desfavorável aos franceses foi Nicolau Maquiavel. Ele os retrataria como um povo de homens *afeminados* e de ânimo vulnerável ⁴⁰⁸, não muito diferente da opinião de Petrarca de que o afeto desses concidadãos “possui um algo de feminino, pouco viril” ⁴⁰⁹. Pode-se dizer que o ânimo deles é vacilante. Num primeiro momento são impetuosos e valentes, mas desistem e se curvam facilmente aos menores obstáculos. Por causa disso, César teria dito que os franceses são “no princípio mais do que homens e, no fim, menos do que mulheres” ⁴¹⁰. Eles não suportariam aborrecimentos:

Disto se teve a experiência no reino de Nápoles tantas vezes, e ultimamente no Garigliano; onde eram superiores ao dobro dos espanhóis; e se julgava que os devessem a cada momento aniquilar. Contudo, porque começava o inverno e as chuvas eram fortes, começaram os franceses a retirar-se um a um para as cidades circunvizinhas, para viver com mais conforto; e assim o campo ficou desfalcado e com pouca ordem, de maneira que os espanhóis foram vitoriosos, contra todas as razões ⁴¹¹.

Os franceses foram chamados bárbaros porque faltava a eles o heroísmo e a inteligência civilizadora que fizera a grandeza dos impérios do passado. Este heroísmo e essa inteligência tornaram Roma eterna e coroação de glória aqueles que a imitá-la. Seus muros e palácios corromperam-se, mas sua glória é imortal: “Roma será sempre o cume da história humana” ⁴¹². Hesdin ignora tal grandeza e não entende porque Roma é dita *cidade sacra*. Prefere afirmar que Nero, assassino de Pedro, era romano, assim como foram os juízes de Cristo. Se lá morreram mais homens Santos que em todos os lugares, não quer dizer que os romanos fossem assassinos. Ao contrário, por causa disso, Roma pode ser dita *cidade sagrada*. Se lá repousam “os restos íntegros de tantos príncipes e de tantos grandes heróis [...] tantos gloriosos apóstolos, tantos santos mártires, tantos venerados pontífices” ⁴¹³ é porque lá viveram inúmeros destes homens. Petrarca respondeu enfaticamente a Hesdin: “Não nego que

⁴⁰⁷ PETRARCA, 1995, p. 51.

⁴⁰⁸ MAQUIAVEL, Nicolau. Da natureza dos franceses. In ____ **Maquiavel**. São Paulo: nova cultural, 1996. p. 203-208.

⁴⁰⁹ PETRARCA, op. cit., p. 57.

⁴¹⁰ MAQUIAVEL, op. cit., p. 214.

⁴¹¹ Ibid., p. 213.

⁴¹² PETRARCA, op. cit., p. 55.

⁴¹³ Ibid., p. 65.

Nero, aquele que mandou matar Pedro, fosse romano; mas foram os romanos que mataram Nero”⁴¹⁴, além disso, enquanto os juízes de Cristo foram romanos, o seu flagelador era um francês⁴¹⁵.

A disputa de Petrarca acerca da sede do papado e a acusação do espírito francês escravo do hábito são expressões do conflito do humanismo italiano com a aridez lógica dos teólogos de Paris, que reduzia à ineficiência a porção letrada das artes liberais. Petrarca perguntaria: “Para que te serve estar imerso nas fontes ciceronianas, não ter deixado de lado nenhum escrito grego ou romano?”⁴¹⁶ A serventia do *trivium* era encontrar os modelos de uma filosofia que se envolve ativamente nos assuntos humanos. O seu sentido era extrair dos antigos romanos lições de nobreza e heroísmo e assim aprender como se tornar digno dos mesmos louros. “Roma é o sumo domicílio de toda humana magnificência”⁴¹⁷. Tudo o que há de magnífico na humanidade manifestou-se com perfeição lá, de modo que se deve ter aquela cidade por ideal. Roma é exemplo na poesia, na eloquência e na virtude cívica, condições para refrear a expansão da barbárie francesa. Se Deus onipotente quisesse conceder paz e fraterna concórdia aos seus filhos faria isso constringendo a revoltosa barbárie com a ajuda da força itálica, apelando ao terror associado ao nome de Roma⁴¹⁸. Os humanistas do XV visitariam novamente o mito da *translatio* criado acerca de Alcuíno. Os estudos clássicos e literários que migraram para a França com Alcuíno, tornando-a a nova Atenas, migrariam com os humanistas para a Itália, revivendo lá a virtude romana e o íntegro ideal das artes liberais.

Educação e vida cívica no humanismo

Importante a se considerar na natureza do humanismo italiano são seus elos com as letras. O termo *humanismus* só surgiu no século XIX cunhado pelo educador alemão Friedrich Niethammer com o intuito de promover os clássicos latinos e gregos no ensino secundário. Mas é derivado de outro termo mais antigo, humanista, correntemente usada no século XV para indicar o docente e o estudioso dos *studia humanitatis*⁴¹⁹.

Os humanistas ou foram secretários e conselheiros de pessoas eminentes ou foram professores nas universidades e escolas européias, profissões que supunham, naquela época, a

⁴¹⁴ PETRARCA, 1995, p. 77.

⁴¹⁵ Ibid., p. 79.

⁴¹⁶ Idem, 2001, p. 223.

⁴¹⁷ Idem, 1995, p. 91.

⁴¹⁸ Ibid., p. 63.

⁴¹⁹ KRISTELLER, Paul Oskar. **Tradição clássica e pensamento do Renascimento**. Portugal: edições 70, 1995. p. 35.

perseguição dos modelos de boa composição nos autores clássicos ⁴²⁰. Eles exercitavam o permanentemente o aprendizado do latim e do grego, das suas métricas e composições. São esses estudos que alimentam os *studia humanitatis* e dão embasamento à sua sabedoria. Assim, por mais que a Idade Média conhecesse um bom número de escritores latinos e gregos, os humanistas produziram um salto considerável. Descobriram autores negligenciados, Lucrécio e Tácito, e ampliaram o conhecimento sobre outros, como Cícero ⁴²¹. Além disso, introduziram o ensino do grego nas universidades italianas e recuperaram no oriente bizantino, e com os turcos, boa parte do que sabemos da literatura grega.

O humanismo nasceu íntimo da educação. O seu nome surge empregado para indicar o professor ou o aprendiz dos *studia humanitatis*. No início essa formação teve o sentido de instrução a partir de autores como Cícero, entretanto, próximo da metade do século XV, tornara-se um currículo determinado, um ciclo específico de disciplinas douradas: gramática, retórica, poesia, história e filosofia moral ⁴²².

Nesse currículo, a *retórica* foi compreendida com teoria e prática da composição em prosa. Os usos da linguagem focados por esta disciplina revelavam ampla aplicação prática, o que é confirmado em duas sortes de composição em prosa: as cartas e os discursos. Na condição de secretários, os humanistas revelaram-se hábeis redatores de cartas oficiais ⁴²³. Naquele tempo, as *cartas* não foram meros veículos de comunicação pessoal, mas gênero literário com ampla variedade de aplicações: serviam para noticiar, para a manifestação política, para tratados breves sobre temas eruditos e filosóficos. Os humanistas também compunham *discursos públicos*, cumprindo outra função social. A oratória pública teve destaque na vida civil do Renascimento: “a sociedade italiana havia chegado a estabelecer numa variedade de ocasiões a obrigatoriedade de um discurso na programação” ⁴²⁴. Nos funerais e nas bodas de pessoas proeminentes, na abertura do ano escolar e noutras cerimônias públicas, a oratória era protocolar e os humanistas, por causa da fama como oradores, eram requeridos nessas ocasiões.

⁴²⁰ KRISTELLER, 1995, p. 107.

⁴²¹ Embora se conhecesse há bastante tempo o *De inventione* e o *De Officiis*, os humanistas encontraram o *Brutus* e várias cartas e discursos de Cícero até então ignorados.

⁴²² O pano de fundo deste currículo são as sete *artes liberais*, mas em sentido limitado, já que, contrariamente às artes liberais medievais, os *studia humanitatis* não incluíam a lógica nem os estudos do *Quadrivium*.

⁴²³ A composição elegante valorizava tanto o trabalho dos humanistas, quanto ajudava a manter o prestígio cultural e social dos mecenas.

⁴²⁴ KRISTELLER, Paul. Los antecedentes medievales del humanismo renacentista. In ___. **Ocho filósofos del renacimiento italiano**. Tradução espanhola de María Martínez Peñaloza. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 199.

A redação de cartas e discursos identificava intimamente o humanista e a tradição dos *dictatores* medievais. As cartas se tornariam parte da *retórica* já nos inícios do século XII, na Universidade de Bolonha, onde fora incorporada no currículo dos advogados e juizes. Os *dictatores* eram aqueles que compunham os manuais de *ars dictaminis*, da arte de escrever cartas aos diferentes destinatários⁴²⁵. Alguns estudiosos observam que a aplicação efetiva das cartas na vida política incorporaria um forte sentimento da *res pública* no estudo da retórica: “os *dictatores* [...] começaram a se preocupar de maneira consciente com os negócios legais, sociais e políticos das cidades-Estado italianas”⁴²⁶, empregando ao trabalho retórico um acento moral e político. “Uma vez que o estudo da retórica veio a incluir tal conteúdo político assim factual, não foi difícil passar-se de uma exposição da *Ars Dictaminis* a um comentário direto sobre os assuntos cívicos”⁴²⁷. Dos *dictatores* medievais, os humanistas herdariam a arte de escrever cartas e o gosto pelos assuntos cívicos.

Outra disciplina dos *studia humanitatis* nos interessa de perto: a *moral*, responsável por oferecer a formação cívica aos jovens, abordando temas como a origem da nobreza e a relação da fortuna com o livre arbítrio. Pier Paolo Vergerio, definindo os limites da filosofia propriamente humanista, disse que “a filosofia deriva do mundo moral, como a medicina da natureza”⁴²⁸. Tal educação assentava-se na suposição básica, reconhecida antes por Aristóteles e Cícero, do homem como *animal político*, que não vive para si, mas para a comunidade. Baldassar Castiglione veria como fim da educação a preparação do *cortigiano*, homem do mundo e de fala elegante, que usa da cultura para se destacar nas Cortes e conquistar cargos políticos. Por meio do ensino dos clássicos, os humanistas preparavam os futuros gestores das cidades-estados: forneciam-lhes técnicas para o convencimento da multidão nas assembléias, estilos de cartas e de discursos para cerimônias e negociações diplomáticas e uma ideologia adaptada à república.

O ideal de Alcuíno havia sido o de levar as Letras até a religião, em vez disto, são os homens, na sua dimensão pública, os destinatários das *studia humanitatis*. Quentin Skinner notou a ligação daquela pedagogia com o que Cícero definiu como o mais correto fim da educação: a virtude única (*virtus*) que eclipsa tudo o mais⁴²⁹. Devemos cultivá-la não só com

⁴²⁵ Estes manuais tinham um caráter técnico. Resumia as regras de composição e ofereciam coleções de modelos, ilustrando os preceitos estilísticos. Os diversos estilos destinavam-se à ampla comunicação social: haviam modelos destinados aos papas e cardeais, aos imperadores e senadores e aos diversos atores sociais da época.

⁴²⁶ SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução brasileira de Renato Janini. São Paulo: companhia das Letras, 1999. p. 51.

⁴²⁷ Ibid., p. 52.

⁴²⁸ VEGERIO, Pier Paolo. **Ingenuis Moribus**. Tradução francesa de Visconde de Carriere. Paris: H. Champion, 1878. 61 p.

⁴²⁹ SKINNER, op. cit., p. 115.

o intuito de sermos virtuosos, mas para sermos homens, e daí Cícero derivar *virtus* da palavra latina *vir*, homem. Os humanistas almejavam esse *vir virtus* (homem virtuoso), entendendo-o em sentido preciso, isto é, como pessoa dotada de “força social criativa, apta a moldar seu próprio destino e a refazer o mundo social para adequá-lo a seus desejos”⁴³⁰.

Era diminuída a presença do sobrenatural na dinâmica do real e aumentado o poder humano. Com Pico della Mirandola o humano recebe poder impensável aos cânones medievais. Pico diz que o Artífice deu nascimento ao humano porque “desejava que houvesse alguém capaz de compreender a razão de uma obra tão grande, que amasse a beleza e admirasse a sua grandeza”⁴³¹. Mas todos os lugares da criação estavam ocupados, não restando nenhum ao homem; proveu-o então de uma natureza indefinida, a ser determinada pelas suas próprias decisões. Deus alertaria a Adão:

não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio [...] Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até as realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo⁴³².

Viver na barbárie ou no cume da civilização passa a ser questão submetida à vontade, o que destruíra a espinha dorsal da ontologia medieval, o transcendente.

Para essa ontologia, o conjunto da realidade, inclusive o mundo humano, está submisso aos desígnios do Criador, cuja vontade é sempre boa e só produz coisas belas. Essa vontade manifesta-se como *divina providência*, ato de graça que estabelece planos para a contingência dos negócios humanos, instaura reinados, derruba os poderosos e levanta os fracos; não havendo espaço para planos humanos. “A verdade é que, se podem os homens alcançar a grandeza, é apenas porque Deus assim o quis”⁴³³. Só que essa concepção seria desfeita no século XV, pois, no lugar da providência de Deus, os humanistas encontrarão no plano temporal a ação de outra autoridade, a da deusa latina Fortuna. Os homens estariam em eterna luta contra os caprichos da deusa que faz girar ao acaso os fados, como numa roda. Tal como a providência, a Fortuna age externamente aos acontecimentos, mas, diferentemente da providência, não exerce domínio inexorável, que não pode ser combatido, pelo contrário, “é possível cortejá-la e o homem de autêntica *virtus* pode até mesmo subjugar-la”⁴³⁴. A ação virtuosa se destacava no plano irresistível do divino; o homem de *virtus* luta contra as marés da fortuna e se torna senhor do destino.

⁴³⁰ SKINNER, 1999, p. 115.

⁴³¹ MIRANDOLA, Pico della. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Tradução Maria de Lurdes. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 51.

⁴³² Ibid., p. 53.

⁴³³ SKINNER, op. cit., p. 116.

⁴³⁴ Ibid., p. 117.

Inaugurava-se assim um novo entendimento da nobreza humana; não se tratava mais de uma questão de linhagem nem de riquezas. Nobreza era ter *virtus*, qualidade que podia aflorar em qualquer pessoa que se submetesse ao ciclo das *studia humanitatis*. O valor do cidadão estaria no desenvolvimento dos seus talentos e na sua capacidade em canalizar energias para a comunidade ⁴³⁵. Esse é o pano de fundo do livro de Leon Battista Alberti ⁴³⁶. No *Prólogo*, ele alerta: deve-se cultivar, em primeiro lugar, a virtude, pois são os homens as causas tanto dos bens quanto dos males das famílias e das repúblicas. A *virtus* tem o poder de dar notoriedade a quem a fortuna abandonou e fazer crescer em glória e imortalizar quem foi agraciado pela deusa:

Pode-se estatuir, portanto, a fortuna inválida e débil para arrebatá-la nossa mínima virtude, e devemos julgar a virtude suficiente para conceder e ocupar toda sublime e excelsa coisa: principados amplísimos, louvores supremos, fama eterna e glória imortal ⁴³⁷.

A decadência das famílias e das repúblicas não é vista como culpa dos humores da providência, mas como falta de virtude dos pais e dos governantes. Se a fortuna se deixa dominar pelo *vir virtus*, então, serão os homens os responsáveis pela vida infeliz. “A fortuna só joga com quem se submete a ela” ⁴³⁸. O homem viril, ao contrário, joga com a fortuna porque já a submeteu.

A atividade no mundo ganha o primeiro posto delineando uma filosofia da vida política ativa, oposição franca à concepção solipscista da vida e ao modelo estoico de moral ⁴³⁹. O agir honrado devia ser colocado acima da vida em ócio e solidão, e daquela caracterização do sábio pela apatia e tranquilidade emocional (*ataraxia*) que desqualificava as paixões e o heroísmo. Tido como marco no humanismo italiano, Coluccio Salutati destacou a conquista da glória por meio do envolvimento nos negócios da comunidade. Na resposta a Antonio Dell’Aquila ⁴⁴⁰, Salutati salientou o *dever* em responder a quem lhe interroga, porque “o vínculo da sociedade humana não somente exige que te conformes a quem te solicite, mas também que te esforces para prevenir a necessidade de quem não te interroga, ensinando o

⁴³⁵ SKINNER, 1999, p. 102.

⁴³⁶ ALBERTI, Leon Batista. **I libri della famiglia**. Tradução italiana de Ruggiero Romano. Torino: Einaudi, 1994. p. 151.

⁴³⁷ Ibid., p. 5.

⁴³⁸ Ibid., p. 4.

⁴³⁹ BARON, Hans. **En Busca del humanismo cívico florentino**; ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno. Tradução mexicana de Miguel Abelardo Camacho Ocampo. México: fondo de cultura económica, 1993. p. 119.

⁴⁴⁰ SALUTATI, Coluccio. **Il trattato de Tyranno e Lettere Scelte**. Tradução italiana de Francesco Ercole. Bologna: Nicola Zanichelli editore, 1942. 271 p.

que sabes”⁴⁴¹. Qualquer dom ou sabedoria vem de Deus e nós somos meros instrumentos em suas mãos. “Eu sou, de fato, instrumento do artífice, e não causa eficiente da obra e da ação”⁴⁴². Como a sabedoria é *graça* dos céus, ninguém teria o direito de guardá-la em solidão, mas precisaria dividi-la com a humanidade se pretende mesmo ser instrumento dos céus.

Os humanistas elegeriam como espaço a *vida ativa* valendo-se da “tese de que a filosofia deve ter algum uso prático na vida social e política”⁴⁴³. Combatia-se toda filosofia não-engajada ou desligada da sociedade e do seu progresso moral. No tratado *Ingenius Moribus* (1474), dedicado por Vergerio a Ubertino da Carriere, essa mentalidade se concretizou num programa de ensino liberal: “há duas coisas nos estudos e nas artes que são próprias, sobretudo à cultura da virtude e da glória, [...] falo da disciplina das armas e das letras”⁴⁴⁴. No cultivo das armas, Ubertino teria se igualado em honras aos seus ancestrais e isso porque “juntou a esta velha glória doméstica, os novos méritos das letras”⁴⁴⁵. Será preciso evitar a opinião de Licínio que disse serem as ciências *veneno e peste públicas*. O melhor para as repúblicas seria se cercar de pessoas que governam sabiamente. Acreditando que a inteligência fosse dupla, especulativa e prática, Vergerio depositou nas *studia humanitatis*, que também chamou de *artes honestas ou liberais*, a formação do cidadão pleno: “vivendo honestamente ao seio de paz, e agindo corajosamente na guerra”⁴⁴⁶.

Os humanistas acreditaram que “a virtude e a felicidade verdadeiras podiam ser alcançadas mediante uma vida nos cargos e honras da comunidade”⁴⁴⁷. A educação devia ocorrer fora das escolas, no Fórum, impedindo a separação do sábio e do cidadão. Leonardo Bruni mostraria como a celebridade de Dante Alighieri se construiu em meio ao estudo das letras associado aos afazeres de cidadão⁴⁴⁸. Dante teria se nutrido, desde cedo, numa formação liberal e letrada, contudo, não repetiu o engano escolástico — acreditar que “ninguém é estudante, a não ser aqueles que nascem em solidão e em ócio”⁴⁴⁹ —, se engajando nas questões do seu tempo. Ainda na juventude, ele combateu a cavalo na memorável batalha de Campaldino; de volta da batalha, dedicou-se à conversação urbana e se

⁴⁴¹ SALUTATI, 1942, p. 155.

⁴⁴² Ibid., p. 156.

⁴⁴³ SKINNER, 1999, p. 127.

⁴⁴⁴ VERGERIO, 1878, p. 21.

⁴⁴⁵ Ibid., p. 22.

⁴⁴⁶ Ibid., p. 22..

⁴⁴⁷ BARON, 1993, p. 121.

⁴⁴⁸ BRUNI, Leonardo. **Della vita, studi e costumi di Dante**. Tradução italiana de G. L. Passerini. Firenze: Sansoni, 1917. 9 p.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 2.

casou com uma *gentile donna* com quem teve filhos. O matrimônio evocava a ligação de Dante com a vida cívica ⁴⁵⁰.

2. A NOVA CRÍTICA E A CRISE DA CULTURA HUMANISTA.

Junto da filosofia cívica humanista estruturou-se durante a renascença também uma vertente naturalista dos estudos. Por isso, pode-se dizer que aquele período descobriu não só o humano, mas ainda a natureza. A atenção dispensada aos assuntos da *polis* não impediu o aflorar de outros interesses; fato é que o Renascimento se destacou não só nas belas-artes, nas letras e na filosofia moral, mas ainda no campo das matemáticas, da técnica e da cosmologia. Dataria do século XV o primeiro passo rumo a ciência natural matemática. Marsílio Ficino havia já notado a correspondência da mente humana e da realidade por meio da matemática. Aliás, este tipo de teoria pitagórico-platônica é o pano de fundo do “Deus geômetra” de Galileu Galilei que registrou o universo, este grande livro diante de nós, em caracteres matemáticos ⁴⁵¹. Graças a isso, a leitura do universo dependeria principalmente da habilidade em medir e calcular. O surpreendente era a aplicação dessa ciência na solução dos antigos problemas, sua *utilidade*. O domínio científico da natureza progredia sem cessar, gerando a impressão de que a terra tornar-se-ia o paraíso. Naquela época, progresso social seria sinônimo de ciência natural. “Nossos métodos progridem. Nossa ciência progride. Nosso poder de ação aumenta. A qualidade mesma do nosso espírito melhora” ⁴⁵².

O elogio da ciência no *De ratione*

Mesmo Vico, conhecido crítico da modernidade, enalteceria a ciência. Na *De ratione*, ele declararia que a ciência moderna (da natureza) superaria em muito a celebrada sabedoria dos antigos. Segundo a oração viconiana, devemos à razão naturalista o surgimento de uma ciência nova: a química. Com extrema facilidade, ela captura certas funções do corpo e das doenças, socorrendo a medicina. Também com a química adquiriu realidade a *spargirica*, a farmácia, sonho dos antigos, e uma físico-química que aprendeu a reproduzir, como se fosse com as mãos, alguns meteoros e outros fenômenos naturais. Consolidou-se nessa época a medicina mecanicista, merecedora do nome por lidar com as doenças do corpo e suas curas

⁴⁵⁰ Bruni destaca o senso vital do casamento e insiste que isto em nada deturpa o trabalho intelectual, mas torna-lhe profícuo. Ele apresenta, a favor disto, os exemplos de Sócrates e Aristóteles, de Marco túlio, Sêneca e Varrão. Tais personalidades, talvez os maiores sábios da antiguidade, também se casaram, tiveram filhos e desempenharam ofícios junto a república. Segundo Bruni, “O homem é animal civil, segundo querem todos os filósofos; a primeira conjunção, da qual, multiplicada, nasce a cidade, é marido e mulher” (BRUNI, 1917, p. 3).

⁴⁵¹ GARIN, 1993, p. 212.

⁴⁵² HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne 1680-1715*. Paris: Boivin e Cie, 1994, 444 p.

como se fossem movimentos de uma máquina. Os progressos foram inúmeros: a moderna anatomia, além das descobertas sobre a circulação do sangue e a origem dos nervos, superou os antigos na descrição de várias glândulas e na descrição completa do processo de geração e fecundação do óvulo. A astronomia, com o recurso do telescópio, descobriria coisas inéditas, pondo também às claras erros do sistema ptolomaico; e se os antigos tiveram a intuição da existência de terras transoceânicas, os modernos as descobriram com a ajuda da bússola e da geografia ⁴⁵³.

O elogio de Vico repetia um elogio típico na Nápoles do XVII e prestigiado na *Accademia degli Investiganti* por Tomaso Cornélio e Leonardo de Cápua, este último, professor de medicina de Vico. Tal academia tornara-se famosa pela crítica o saber envelhecido dominante na cultura napolitana, assim como pela defesa de um saber progressivo, aberto e de vasto significado prático. Um dos focos da polêmica dos *investiganti* era a medicina da época, que adotava um forte senso corporativista e pouco intelectual. Quando comparada aos métodos modernos, tal medicina parecia um saber cientificamente nulo e socialmente ineficaz. Os *investiganti* defendiam, na contramão, a abertura da medicina à nova razão, e daí a luta de Cápua pela adoção da química como ferramenta da medicina. A química era ótimo exemplo de ciência, pois possuía a capacidade analítica de fragmentar a realidade e compreendê-la em suas partes, tornando-se competente na imitação dos mecanismos da natureza ⁴⁵⁴.

Tão significativa evolução não se deu por acaso e sim pela aplicação de um método. Vico apontou na *De ratione* três dimensões que comporiam o moderno método de estudo: “instrumentos, subsídios e fins” ⁴⁵⁵. Não haveria nada novo quanto aos fins. Também os cientistas modernos adotariam a mais antiga e original finalidade dos estudos: a descoberta da verdade. Contavam, no entanto, com instrumentos e subsídios inéditos e superiores aos vistos até então.

Falando primeiro dos *subsídios* do método, Vico faz referência à invasão da *preceptística* em matérias ligadas à prudência civil. Embora afirme a preceptística inútil à prudência, já que “normas prudenciais mudam com o variar das circunstâncias, que são infinitas” ⁴⁵⁶, o napolitano vê a sua aplicação com otimismo nas partes mais técnicas das artes oratórias, poéticas e históricas. Outra vantagem destacada era a *abundância de ótimos*

⁴⁵³ HAZARD, 1994, p. 174 et seq.

⁴⁵⁴ TORRINI, Maurizio. Un scritto sconosciuto di Leonardo di Capua in difesa dell'arte chimica. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, N° IV, 1974, p. 126-139. Certamente Vico se inspirava em seu mestre ao considerar que “instrumentos da medicina são a química e, nascida desta, a farmácia” (*De rat.*, p. 173).

⁴⁵⁵ *De rat.*, p. 174.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 206.

modelos que são guias eficientes para as disciplinas fundadas na imitação, como a oratória e a pintura. “Não teria existido um Virgílio [...] se não houvesse precedido um Homero; e nós, na Itália, não teríamos um Tasso, se anteriormente não existisse Virgílio” ⁴⁵⁷. Apesar disso, Vico reconhece o maior mérito como sendo sempre daquele que primeiro inventou uma coisa: os ótimos modelos só são “ótimos” porque tomam o exemplo diretamente da natureza.

As *universidades* e a *imprensa* seriam importantes subsídios. A intenção subjacente às universidades existiria desde a Grécia antiga. Os gregos tinham um lugar para fortalecer os corpos e instituíram um local para exercitar o espírito. Mas enquanto a Universidade moderna está pulverizada em suas várias especialidades, para os antigos gregos “um só filósofo representava uma completa universidade” ⁴⁵⁸. Versava sozinho sobre as coisas divinas e humanas, exprimia com clareza racional o que se referia à vida civil e às recônditas ciências e artes. O orador Vico diria aos jovens alunos que essa nobre prática antiga foi transferida às instituições universitárias, que a repartiu em inúmeras cátedras. Os caracteres tipográficos, por sua vez, liberaram a humanidade de antigos inconvenientes. Deixaram de ser necessárias viagens para estudar códigos manuscritos. O estudioso dispunha de uma quantidade absurda de livros sobre os variados argumentos, vendidos por preços bem convenientes ⁴⁵⁹.

Embora comente a importância dos subsídios para o método, Vico entende que “Os instrumentos são preponderantes” ⁴⁶⁰. Ora, como não há ciência sem critério e sem ordem, é impossível que haja uma ciência sem instrumento. Cabe a ele fixar o caminho a seguir na investigação da natureza evitando o vagar às cegas. Quando define o instrumento, Vico se reporta ao cartesianismo afamado na Europa e nos círculos intelectuais napolitanos. “Instrumento comum de todas as ciências e as artes é a nova crítica” ⁴⁶¹.

A nova crítica

Espelhada no proceder dos geômetras, a *nova crítica* impunha ao pensamento uma ordenação intuitivo-dedutiva, estamos falando do raciocínio que parte de um conjunto de intuições ou de verdades primeiras, purificadas até das suspeitas de falsidade, e a partir dos quais efetiva o conhecimento por dedução. A certeza do conhecimento estaria no perfeito encadeamento de conseqüências racionalmente inferidas e que se sucedem numa cadeia ininterrupta e necessária.

⁴⁵⁷ *De rat.*, p. 230.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 253.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 232.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁶¹ *Ibid.*

Descartes exporia a inteira epistemologia, sustentando a existência de dois modos de se conhecer as coisas com *certeza*, a intuição e a dedução. No esquema, a intuição é o momento fundamental, pois é ela que encadeia os demais passos, é o ponto de partida, a iluminação primordial donde se deve deduz o conhecimento inteiro de uma realidade complexa. Na dedução, por sua vez, as certezas são só decorrentes, o que quer dizer que seu princípio de verdade não lhe é inerente, mas é a certeza da intuição que garante a certeza das deduções.

Descartes deriva a intuição do procedimento de *redução* ou *análise*. Para explicá-lo tomemos o caso da *linha anaclástica*, isto é, da figura de uma superfície ideal da refração de raios paralelos ⁴⁶². Eis aí uma situação complexa, de modo que a mente, para compreender facilmente, terá que reduzi-la às partes simples e distintas. Assim, determinar esta linha depende da determinação da proporção entre os ângulos de refração em relação aos ângulos de incidência. Mas essas realidades são ainda muito complexas e será preciso ainda reduções suplementares, ou seja, perguntar como a relação entre os ângulos de refração e de incidência se comporta em diferentes meios, na água e no ar, por exemplo, e como o raio de luz penetra através dos corpos transparentes; o que supõe o conhecimento da natureza da luz e, finalmente, a própria força natural. Ao chegar aí terão intuído o *simples* ou aquilo cujo conhecimento é tão claro e distinto que não pode ser reduzido pela mente a partes ainda mais distintas: “tais são a figura, a extensão, o movimento, etc.” ⁴⁶³.

A dedução pode então se processar. No momento da dedução, o cientista demonstra o conhecimento, encadeia e ordena as idéias de forma ótima, progredindo das realidades simples e racionalmente evidentes às gradualmente complexas e obscuras. De volta ao caso da *linha anaclástica*, deduzir seria o mesmo que recriar o complicado problema partindo do encadeamento dos seus elementos, a começar por aqueles simples e certos. Seria explicar a natureza da luz a partir da essência da força natural, a trajetória do raio nos corpos a partir da compreensão da natureza da luz e, de tudo isso, explicar a relação entre ângulo de refração e de incidência. De um extremo ao outro — ou da explicação da natureza da luz àquela dos ângulos — o *simples* fundamente a certeza dos conhecimentos.

A razão deve conhecer sem ter de sair de si mesma. “O processo dedutivo é ferreamente fechado em si mesmo e, como tal, não pode admitir outra forma de convicção que

⁴⁶² DESCARTES, René. **Reglas para la direccion del espiritu**. Tradução espanhola de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza Editorial, 1989. p. 100 et seq.

⁴⁶³ Ibid., p. 123 et. seq.

não resulte do processo lógico”⁴⁶⁴. Os testemunhos dos sentidos são flutuantes e as experiências das coisas são frequentemente falazes, de modo que a mente e o corpo constituem aspectos distintos do ser. A razão bastar-se-ia a si mesma no fim primordial de descoberta e enunciação da verdade⁴⁶⁵. A *nova crítica* se impôs no final do século XVII. O raciocínio geométrico primava pela simplicidade das demonstrações, qualidade que parecia remediar as incertezas da superstição e do senso comum, fontes inesgotáveis dos erros da tradição. Os discípulos de Descartes, anteriormente perseguidos e condenados, ocupavam então as cátedras, ditavam os cursos e recebiam as homenagens⁴⁶⁶.

Só que a *nova crítica* tinha lá seus inconvenientes. Segundo o napolitano, a generalização do método geométrico e a impossibilidade de recusar parte de uma cadeia dedutiva sem quebrar o raciocínio inteiro, colocavam sérias constringências. Vico ilustra a situação apelando ao seguinte trilema. Ou as várias ciências e artes, não importa a natureza do seu objeto, se adaptam ao método e geram uma oratória, uma poética e uma história aos moldes geométricos. Ou simplesmente admitem não existir operações do espírito que possam ordenar estes ramos do saber, exilando-os dos domínios da razão. Ou, enfim, se levantam contra o privilégio da geometria analítica e aceita a diversidade metodológica: cada estudo com seu método particular.

Ora, a primeira alternativa teria impedimento congênito, pois parece pouco provável que estudos como a história e a retórica consigam ser traduzidos na linguagem da nova crítica. “Tudo que não é numero, nem medida, não pode estar sujeito ao método geométrico”⁴⁶⁷. Na impossibilidade dessa alternativa, os cartesianos adotaram a segunda e estabeleceram que tudo o que fosse minimamente impreciso e duvidoso seria *falso* e descartado da sabedoria: “aqueles que buscam o reto caminho da verdade não devem se ocupar de nenhum objeto que não possa ter uma certeza igual à das demonstrações aritméticas e geométricas”⁴⁶⁸. Descartes nunca escondeu o desconforto com a tradição, que não lhe deixava como opção senão o

⁴⁶⁴ GRASSI, Ernesto. **Vico e L’umanesimo**. Edição italiana feita pelo Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Milão: Guerini e Associati, 1992. p. 26.

⁴⁶⁵ Segundo Vico, “O homem pode por em dúvida se sente, se vive, se é extenso, enfim, se existe [...]. Mas é absolutamente impossível que alguém não tenha consciência de pensar e, desta consciência de pensar, não tire a certeza da própria existência (*De ant.*, p. 30).

⁴⁶⁶ A influência das idéias de Descartes foi tal que popularizou a geometria, que desce ao público culto. Hazard ilustrou uma interessante manifestação deste modismo. Ele destacou, numa edição de 1686 do *Journal des Savants*, a notícia de dois casamentos que não ocorreram pela falta de destreza científica dos pretendentes: um deles foi rejeitado porque não sabia fazer lunetas e, o outro, por não produzir nada de novo sobre a quadratura do círculo. Hazard lembra também do matemático Joseph Sauver, que fez reputação dando cursos a *gentilshommes* com o intuito de aprimorar seus galanteios e conquistar assim os favores de damas tão exigentes (HAZARD, 1994, p. 215).

⁴⁶⁷ *Risp.II*, p. 223.

⁴⁶⁸ DESCARTES, 1989, p. 72.

ceticismo. Embora tenha se nutrido das letras, certamente a base da sua formação em *La flèche* e *Poitiers*, foi incisivo ao confessar qual seria a mais nobre utilidade que podemos encontrar no estudo da retórica, da poesia e da história: “é bom tê-las examinado a todas, mesmo as mais supersticiosas e as mais falsas, a fim de conhecer-lhes o justo valor e evitar ser por elas enganado” ⁴⁶⁹. No *Discours*, onde oferece os caminhos para bem conduzir a razão na procura da verdade, o autor francês foi explícito ao negar a tradição letrada. Do estudo das humanidades — disse ele com desdém — não aprendi senão a reconhecer minha ignorância e que mesmo o mais douto nas letras não saiu do plano das opiniões e do mero ouvi-dizer dos livros, não conheceu ainda um único fundamento satisfatório.

Para Descartes, a *história* era tão importante quanto viajar: permite-nos conhecer os costumes de outros povos e julgar mais sabiamente os nossos. Contudo, a conversa com os de outros séculos pode se tornar nociva; dedicar demasiado tempo à história é o mesmo que se alhear da realidade. “Quando somos demasiado curiosos das coisas que se praticavam nos séculos passados, ficamos ordinariamente muito ignorantes das que se praticam no presente” ⁴⁷⁰. Outro defeito é que a história se limita a fabulações. Em vez do *bom senso*, da faculdade melhor destinada ao exercício da ciência, os fatos e os acontecimentos narrados pelo historiador são composições da fantasia e do engenho, que, disse Descartes,

fazem imaginar como possíveis eventos que não o são, e mesmo as histórias mais fiéis, se não mudam nem alteram o valor das coisas para torná-las mais dignas de serem lidas, ao menos omitem as circunstâncias mais baixas e menos ilustres ⁴⁷¹.

Qual seria, afinal, o valor para indivíduos reais de exemplos criados pela fantasia? Eis a pergunta de Descartes; ao menos o perigo ele acusou:

aqueles que regulam os seus costumes pelos exemplos que deles tiram estão sujeitos a cair nas extravagâncias dos paladinos de nossos romances e a conceber desígnios que ultrapassam suas forças ⁴⁷².

Outros defensores da *nova crítica* sempre lembrados por Vico foram os jansenistas das *Petites-Écoles* de *Port-Royal*, Antoine Arnauld e Pierre Nicole, autores da *Logique* (1662) (*Lógica*), manual inspirado em Descartes e que queria fazer do raciocínio geométrico *arte de pensar*: “arte de bem conduzir sua razão no conhecimento das coisas, tanto para instruir-se a si mesmo, quanto para instruir os outros” ⁴⁷³. Na Quarta Parte do livro, eles destacam dois

⁴⁶⁹ DESCARTES, 1996, p. 68.

⁴⁷⁰ Ibid.

⁴⁷¹ Ibid.

⁴⁷² Ibid.

⁴⁷³ ARNAULD, Antoine e NICOLE, Pierre. **La logique de Port-Royal**. Paris: Librairie classique d'Eugène Belin: 1878. p. 27.

tipos de método: o de *análise* e o de *síntese*. Eles entendiam o método como “arte de bem dispor uma seqüência de vários pensamentos, ou para descobrir a verdade quando a ignoramos [análise], ou para prová-la aos outros quando nós já a conhecemos [síntese]” ⁴⁷⁴. A partir dessa concepção introduziam o método no rol das operações básicas estudadas pela lógica. Caberia à lógica estudar não só as operações de conceber, julgar, raciocinar, mas, inclusive, a de ordenar ⁴⁷⁵.

A *análise* organiza a pesquisa da verdade. É preferível que a explicação de algo que se desconhece parta daquilo que a razão já conhece de algum modo. Antes de tudo, é preciso que a coisa investigada seja designada por certas condições que encaminharão a pesquisa mais numa direção do que noutra. Será precipitação se aplicar na solução de problemas sem considerar primeiro quais signos possibilitam encontrar o que se busca. O método de *síntese* implicará na ordem da demonstração: “começar pelas coisas mais gerais e mais simples para passar às menos gerais e mais compostas” ⁴⁷⁶. A síntese lida com a *comunicação* das verdades conhecidas por análise, isto é, serve “para prová-la aos outros quando nós já a conhecemos” ⁴⁷⁷, sendo chamada de método de doutrina.

Os métodos estão aqui organizados de modo que a descoberta das causas, função da análise, antecipa sua comunicação, seu debate e reconhecimento público. É como se a conquista racional da verdade e o seu parto no mundo das opiniões e consensos humanos fossem etapas distintas e independentes. Tal ordenação, que dá prioridade à revelação da verdade, originaria as ponderações de Arnauld e Nicole sobre a *tópica*, disciplina consagrada, desde a antiguidade, à *invenção* dos argumentos persuasivos e das provas sobre as diversas matérias. A *tópica* ensina a encontrar os *lugares comuns* da opinião e do entendimento vulgar, instrumentalizando o *convencimento*, primordial para assuntos de interesse comum ou sociais. Arnauld e Nicole desejavam refutar qualquer pretensão ou obrigação de que a *tópica*, por lidar com a invenção dos argumentos e a criação dos consensos, deva antecipar o exame racional da verdade. Nisso consistia as críticas feitas ao humanista Petrus Ramus.

Diferente do modo como está estruturado o *Organon*, onde os estudos dedicados à dialética e à *tópica* seguem àqueles que versam sobre a lógica formal e o silogismo, Ramus propõe “explicar os lugares e o que diz respeito à invenção antes de tratar destas regras [dos argumentos]” ⁴⁷⁸. O humanista francês condicionou em seu currículo o estudo da lógica

⁴⁷⁴ ARNAULD & NICOLE, 1878, p. 308 et seq.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 28.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 318.

⁴⁷⁷ Ibid., p. 309.

⁴⁷⁸ Ibid., p. 227.

formal àquele da tópica, pois seria preciso primeiro inventar os argumentos para então ordená-los segundo a verdade. “A razão de Ramus é que se deve encontrar a matéria antes de sonhar dispô-la” ⁴⁷⁹. Na opinião de Nicole e Arnauld, Ramus se equivocaria, pois não é preciso estar em posse da matéria para saber como dispô-la, bastaria se servir de certas matérias gerais como exemplos. Independente da matéria, podemos ter a clara noção do que seja raciocinar: “a natureza sozinha nos fornece um conhecimento geral disto que é o raciocínio” ⁴⁸⁰.

De acordo com a *Logique*, o método tópico não é responsável pela invenção dos argumentos e não é causa do argumento persuasivo, em vez disso, os autores crêem na natureza intuitiva dos lugares comuns. Toda argumentação se reporta aos *loci* e, portanto, à tópica, mas não é, em definitivo, resultado do método. O uso dos *loci* é tratado como aprendizado natural, espontâneo e independente do domínio de uma arte. Pode-se até compará-lo ao aprendizado da marcha. Marchando, o corpo faz uma série de movimentos regrados, mas essas regras de nada adiantam para se aprender a marchar. O mesmo vale para a tópica: “As regras da eloquência são observadas nos discursos de pessoas eloqüentes [...]. Eles praticam estas regras porque são eloqüentes, mas não se servem delas para serem eloqüentes” ⁴⁸¹. Arnauld e Nicole repetiam a mesma linha argumentativa da crítica de Descartes à retórica e à poética. Para Descartes, elas eram simples acidentes humanos, dons do espírito e não potências passíveis de serem desenvolvidas por meio do estudo. Quantos ótimos oradores e poetas desconheciam as artes retórica e poética? E quantos grandes eruditos nesses assuntos deixaram de atingir glórias como oradores ou poetas? Tais disciplinas eram acusadas de falaciosas, porque incapazes de ensinar as habilidades que prometiam. Arnauld e Nicole expandiriam essa censura também à tópica e ao seu ensino.

O inconveniente da nova crítica

Na Terceira Parte da oração inaugural de 1708, o filósofo napolitano foi bastante direto ao afirmar o inconveniente da nova crítica, a saber, para purificar sua primeira verdade, expulsa como falsidade inclusive as meias verdades. Uma das condições de um saber intuitivo-dedutivo, ou que inicia com a visão da evidência, é a expurgação “não só de toda falsidade, mas, inclusive, de toda suspeita de falsidade”, isto é, a exigência de que “se extraia da mente, como se fosse falsidade, todas as segundas verdades e o verossímil” ⁴⁸².

⁴⁷⁹ ARNAULD & NICOLE, 1878, p. 227.

⁴⁸⁰ Ibid.

⁴⁸¹ Ibid., p. 228.

⁴⁸² *De rat.*, p. 176 et. seq.

A iniciação nos mistérios da crítica obriga que se purifique das crenças e dos preconceitos que concebemos pelo senso comum desde a infância. Aos olhos de Vico, “a linha de discriminação entre dogmáticos [os cartesianos] e céticos será dada pela verdade primeira” ⁴⁸³. Ou seja, são como os céticos ao suspeitar dos conhecimentos, só que a desconfiança radical dos dogmáticos se esvai com a certeza geométrica. Paul Hazard chamou de *razão agressiva e audácia crítica* o racionalismo do início da modernidade. A razão toma a cena e entra nas Escolas e Universidades; reexamina e expulsa o aristotelismo. Agressiva, quer fazer tabula rasa de todos os erros cometidos ⁴⁸⁴.

Quando optou pela segunda alternativa do trilema, a nova crítica pecou por *vaidade*. Já que dispunha de um saber progressista, acreditou-se causa exclusiva da modernidade e simplesmente desqualificou e desconsiderou o envolvimento de outros fatores no desenvolvimento humano. Vaidade é a presunção da pessoa que, quando algo vai bem, não importa por que razão, crê tudo se dever a ela; como no caso da fábula da mosca contada por Esopo: “pousando no eixo da roda de uma carroça exclamou: *oh, quanto poeira vou levantar*” ⁴⁸⁵. Eis o pecado da nova crítica: ignora o concurso das segundas verdades e do verossímil na construção da civilização; é só uma mosca, mas se acha a causa da ventania.

A crise da *consciência letrada* se fazia sentir no âmbito mesmo das Letras, como é o caso da famosa querela literária francesa dos seiscentos entre os defensores do estilo moderno, a exemplo de Charles Perrault e seu famoso elogio ao século de Luis XIV ⁴⁸⁶, e os que ainda buscavam o estilo excelente na imitação dos antigos, posição expressa na contestação de Nicolas Boileau ao conteúdo do poema de Perrault — conhecida como a *querelle des anciens e des modernes*.

A querela francesa perseguia a identidade moderna da literatura em oposição à ditadura intelectual da antiguidade ⁴⁸⁷. O cânone humanista da imitação dos antigos passava a ser encarado como prejudicial ao progresso da sabedoria e combatia-se toda representação dos

⁴⁸³ *De ant.*, p. 30.

⁴⁸⁴ HAZARD, 1994, p. 84.

⁴⁸⁵ BACON, Francis. **Ensaio sobre moral e política**. Tradução brasileira de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2001, p. 171.

⁴⁸⁶ PERRAULT, Charles. **Le siècle de Louis le Grand**. Paris: Jean Baptiste Coignard, 1687, 26 p.

⁴⁸⁷ Vale destacar a influência de Descartes na literatura do XVII. Sua escrita e sua filosofia teriam influenciado “a forma e o espírito” da literatura do *grand siècle*. Do ponto de vista da forma, Descartes revolucionaria o francês que, a partir dele, tornou-se língua da ciência. A pureza, a simplicidade e a admirável precisão da redação do *Discurso do Método* dariam o tom da prosa francesa (BOULLIER, 1842, p. 328). Descartes também influenciaria o *espírito* desta literatura em pelo menos dois aspectos: “permanece absolutamente estrangeira às questões sociais e políticas” e “tem um caráter espiritualista fortemente pronunciado” (Ibid., p. 328). Nela não há especulação sobre a sociedade, os governos e os eventos do século e “É a alma e não o corpo o que têm em vista os grandes escritores do século de Luis XIV” (Ibid., p. 332). Não se dirige ao corpo ou aos sentidos, nem às paixões, tal literatura deposita na alma e no pensamento a essência mesma do homem.

antigos como gigantes. Eis a alma do poema de Perrault em homenagem à França de Luis XIV:

A bela Antiguidade foi sempre venerável,
Mas não creio jamais que tenha sido adorável.
Inspeciono os antigos sem dobrar os joelhos,
Eles são grandes, é verdade, mas homens como nós;
E pode-se comparar sem medo de ser injusto,
O Século de LUIS ao belo Século de Augusto ⁴⁸⁸.

Essas palavras eloqüentes retratam a ruptura com a consciência tradicional. A antiguidade, segundo Perrault, é digna e está à altura de todos os elogios que possam ser feitos, mas não deve ser objeto de culto ou adoração dos modernos — não se devem dobrar os joelhos diante dela. A França de Luis não perderia em virtude ao tão adorado império de Augusto. Os antigos foram certamente grandes, mas foram somente homens e, por isso, nada impede que outra época humana conquiste, pelos próprios méritos, a suma grandeza. A cultura clássica tornara-se demasiada tediosa às inteligências do *Século de Luis*. Platão, considerado em outras épocas divino, “começa a tornar-se geralmente enfadonho” e “Todo mundo sabe da decadência do famoso Aristóteles”. A Física do estagirita foi chamada no poema de Perrault *nuit obscure*, “Onde se fecha aos nossos olhos a secreta Natureza” ⁴⁸⁹. Já que não perdemos em estatura dos antigos, qual o sentido afinal de estudar — como diria Perrault — o Platão enfadonho e o obscuro Aristóteles?

Vico não desprezou a nova crítica, só repudiou seus excessos. Seu enfrentamento não expressa uma recusa pura e simples; isso seria repetir o excesso censurado, seria pecar novamente por vaidade ⁴⁹⁰. A opinião viconiana é ambígua. Haveria boas razões para estar tanto com Descartes, como contra Descartes:

Sem dúvida nós devemos muito a René, por querer tomar o senso individual por regra do verdadeiro; é uma dependência bem aviltante fazer repousar tudo na autoridade. Devemos muito a ele por reivindicar ordem no pensamento, pois se pensava outrora de uma maneira muito desordenada [...]. Mas querer que o julgamento do indivíduo reine só e que se adote para tudo o método geométrico é cair no excesso inverso ⁴⁹¹.

⁴⁸⁸ PERRAULT, 1687, p. 3.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 4.

⁴⁹⁰ Vico atuará de maneira inclusiva em relação ao racionalismo. Poderíamos até especular se a melhor definição para ele seria *anti-cartesiano* e não *cartesiano heterodoxo* (não-sectário). A admiração do napolitano por Descartes está explícita na segunda resposta ao *Giornale de'letterati d'Italia* Vico, a fim de aliviar a pecha de filósofo anti-cartesiano, dirige elogios ao seu adversário: “ele foi extremamente versado em todas as filosofias e foi um matemático universalmente conhecido [...] sobretudo, possuía um espírito com poucos equivalentes em todos os outros séculos” (*Risp.II*, p. 229).

⁴⁹¹ *Risp. II*, p. 228

Característica comumente atribuída aos conservadores, a intolerância rouba a cena no seio da inovação. Trata-se de um juízo sobre a modernidade recorrente no século XX. Para Theodor Adorno e Horkheimer, conhecidos críticos da sociedade burguesa, seria peculiar à modernidade uma espécie de totalitarismo, uma tendência à intolerância com tudo o que pode minimamente se opor ou simplesmente é diferente, inclusive em se tratando do conhecimento:

o esclarecimento [*Aufklärung*] é totalitário como qualquer outro sistema. Sua inverdade não está naquilo que seus inimigos românticos sempre lhes censuram: o método analítico, o retorno aos elementos, a decomposição pela reflexão, mas sim no fato de que para ele o processo está decidido de antemão ⁴⁹².

Esse clima de novidade e intolerância foi o que Hazard chamou em seu livro de *crise da consciência européia*, situada precisamente entre os anos de 1680 e 1715, período que cobre a formação de Vico e a publicação das suas primeiras obras, dentre elas a *De ratione*. Hazard constatou na filosofia da época “um fermento de anarquia” ⁴⁹³. Embora não nos interesse falar do Vico precursor, é interessante ver como antecipa este comentário historiográfico clássico sobre a modernidade. Uma das problemáticas centrais de Vico é a percepção do seu contexto como contexto de crise. Primeiro, da consciência ou do espírito que abandona seus antigos paradigmas: os *studia humanitatis* e a imitação dos antigos, o humanismo. Mas crise também da dimensão política da vida humana, pois decai a eloquência, a moral, o direito público.

Vico reconhece progressos no espírito moderno: “quantas grandes e admiráveis descobertas a sociedade humana aparece enriquecida por obra da mecânica, acrescida, por sua vez, da geometria e da física como se ensina hoje!” ⁴⁹⁴. Contudo, isso por si só não parece garantir estabilidade à época. Impor a regressão ao verossímil e substituí-lo pela verdade racional era colocar em perigo os elos tênues da sociabilidade. Assim, logo após elogiar a mecânica, a geometria e a física, Vico refere-se a outro avanço moderno quase como premonição:

diria que destas três disciplinas originou-se a hodierna arte da guerra, tão mais desenvolvida que a dos antigos, que, colocada diante do nosso método de fortificar e tomar as cidades, Minerva desprezaria a sua acrópole ateniense e Júpiter censuraria seu raio trissulco de despontado e inerte ⁴⁹⁵.

Imagine fabulosa arte da guerra associada a formas de vida politicamente pouco elaboradas; eis o maior temor do napolitano. Se as Nações progrediam em suas comodidades,

⁴⁹² ADORNO, Theodor. e HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução brasileira de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 37.

⁴⁹³ HAZARD, 2005, p. 7.

⁴⁹⁴ *De rat.*, p. 175.

⁴⁹⁵ Ibid.

também se faziam mais perigosas umas para as outras. A possibilidade dos conflitos e o clima de desconfiança deixavam no ar o risco permanente da queda na barbárie. Chamava a atenção de Vico, porém, a falta de compromisso da filosofia daquela época frente ao risco: “hoje, ao contrário, estamos de volta ao estado de coisas do tempo dos físicos [dos filósofos pré-socráticos]”⁴⁹⁶. A analogia cai bem para o que se quer explicar. A moda filosófica enredava-se estritamente na explicação do mundo físico (da cosmologia) e se fechava, nessa mesma medida, à moral e à política, sobremaneira àquela parte que concerne ao ânimo humano e à eloquência: “razão pela qual a ciência, quanto mais extensa e importante ao Estado está, por nós, quase abandonada e inculta”⁴⁹⁷.

Vico descobre na antiguidade clássica uma crise bastante semelhante à da sua época. Não foi um acaso a filosofia cartesiana receber dele o título de *nova crítica*, pois supunha a existência da *antiga crítica* inspiradora. Na definição dele, crítica é o conjunto de regras que estabelece em lógica o critério da verdade e os antigos estóicos foram tão excelentes neste domínio que mereceram a pecha de *críticos*⁴⁹⁸. O paralelo dos críticos modernos com os antigos estóicos não está só no privilégio que concedem à descoberta e demonstração da verdade, mas, sobretudo, ao fato dessas escolas do pensamento romperem o equilíbrio dos métodos e provocarem a chamada crise da unidade da sabedoria⁴⁹⁹.

Segundo Vico, havia na cultura grega a divisão do trabalho intelectual, ou seja, enquanto a serventia dos filósofos estava em tornar as nações eficazes e ponderadas, para que os homens fossem magnânimos, engenhosos e reflexivos, os matemáticos, por sua vez, cuidavam de ordená-los a fim de que amassem as coisas belas e bem dispostas⁵⁰⁰. A república das letras assegurava “que, em suas origens, os filósofos se contentem com o provável e deixem os matemáticos tratarem do verdadeiro”⁵⁰¹. Os filósofos gregos teriam sido exímios estudiosos da tópica e da dialética, o que despertou neles o forte liame com a *polis* e com o interesse público, sem desaboná-los o aprendizado e a prática do método crítico. Aqueles filósofos não desprezaram o provável, mas consideravam com atenção o senso comum dos povos, facilitando a fusão da verdade com a utilidade. O senso comum, âmbito ordinário do pensamento e da linguagem, não seria só pressuposto do entendimento vulgar, mas condição para que o verdadeiro fosse idêntico ao digno.

⁴⁹⁶ *De rat.*, p. 196.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁹⁸ *Risp. II*, p. 219.

⁴⁹⁹ BOTTURI, 1991, p. 36.

⁵⁰⁰ *Risp. II*, p. 226.

⁵⁰¹ *Ibid.*

Tal equilíbrio teria sido a marca da Academia de Platão, lugar onde eram tratados assuntos humanos e divinos com elegância e ornamento. A sabedoria estava unida ali ao discurso culto, ornado e abundante, exigindo do filósofo a aplicação numa particular formação letrada. Vale notar ainda a presença da filosofia moral naquela Academia, de modo que a eloquência que lá se ensinava era a expressão do verdadeiro, mas, inclusive, do digno. A eloquência não é senão sabedoria que fala, sabedoria que é, de uma só vez, teórica e prática. Essa integridade fez dos gregos enormes tanto em matéria de ciência quanto em matéria de moral e política. Por isso, segundo Vico, os filósofos que se seguiram a Sócrates, acadêmicos e peripatéticos, mereceram ser chamados *políticos*, pois “adaptavam à prudência civil as suas doutrinas concernentes seja ao raciocínio, seja à natureza, seja ao ânimo humano” ⁵⁰².

Vico observa, contudo, que fora daquela Academia ocorria um violento divórcio, ou seja, “surge a seita estóica que, por ambição, quer misturar os gêneros e suplantar os matemáticos” ⁵⁰³. A filosofia estóica desequilibra a harmonia: quer ser mais crítico que a matemática no compromisso com a verdade e acaba se esquecendo de todo o resto. Vico busca a explicação no *De oratore* de Cícero:

Todo método completo de argumentação comporta duas partes, uma que se ocupa da invenção e outro do julgamento. Em um e outro, Aristóteles vem em primeiro [...] Mas os estóicos se aplicaram somente à segunda; [...] e negligenciaram totalmente a arte da invenção que se nomeia *tópica*, que é preferível à outra para aquilo que é de utilidade, e que tem certamente prioridade segundo a ordem da natureza ⁵⁰⁴.

Vico acreditava que intolerância do início dos setecentos teria se manifestado primeiramente nos antigos estóicos. A intolerância estóica teve um preço bastante alto: “Desde então, a república não conheceu mais nenhum progresso”, mas foi “destruída pelos bárbaros” ⁵⁰⁵. O que era de se esperar então do XVIII? Uma nova barbárie?

3. O HUMANISMO TARDIO DE VICO

O *De ratione* de Vico parece ser a antítese italiana do também advogado e poeta francês Perrault. Enquanto um exalta a literatura e a ciência do século de Luis tendo por auditório a Academia Francesa, o outro, professor universitário e orador casual, discursa em latim, para seus alunos, sobre as vantagens da antiguidade. É quase impossível não assemelhar a vida intelectual de Vico com a de um humanista do XV. Foi professor de retórica, disciplina dos *studia humanitatis*, e ocupou, na cena de Nápoles, o lugar do Orador,

⁵⁰² *De rat.*, p. 195.

⁵⁰³ Ibid.

⁵⁰⁴ CÍCERO apud *Risp.* II, p. 220.

⁵⁰⁵ *Risp.* II, p. 226.

antes ocupado pelos humanistas mais célebres. Como é sabido, Vico redigiu uma série de discursos e poemas de ocasião cumprindo uma vasta comunicação social, seja homenageando grandes personagens em bodas e funerais, seja inaugurando os semestres letivos da Universidade de Nápoles ou as atividades das academias da cidade.

A moderna translação dos estudos

O pensamento viconiano partilha convicções com aquela tradição letrada e antiquária levada por Alcuíno até a França e que, na Itália do Renascimento, ofereceu o modelo de uma educação cívica. Aproximando-se do humanismo renascentista italiano, Vico imitaria os antigos tendo em vista a vida ativa e a valorização da filosofia engajada nos arbitrários problemas humanos. A crença na exemplaridade da história de Roma e o desejo de que servisse às Monarquias dos setecentos identificavam essa filosofia com o tema medieval da *translatio studii* ⁵⁰⁶.

Como discutimos, o mito da *translatio* surge no século IX como expressão dos majestosos feitos de Alcuíno: o monge seria uma espécie de herói da antiguidade, arauto do helenismo e das artes liberais. No XIV, no Renascimento, o mito volta à tona, só que agora as artes liberais e a imitação dos clássicos denotavam o confronto com a *barbárie francesa*, generalização petrarquista da árida teologia da Universidade de Paris. Uma nova barbárie começaria na França, só que fomentada agora pela nova crítica. No discurso de 1737, pronunciado na inauguração anual da *Accademia degli Oziosi*, Vico fez o que parecia impossível e colocou no mesmo plano os cartesianos e os escolásticos: “a filosofia cartesiana havia repetido o erro de ordem em que pecavam os escolásticos, depositando toda a força de suas provas no método geométrico” ⁵⁰⁷. O cartesianismo revelava-se tão estéril em seu logicismo e formalismo quanto a escolástica execrada por Petrarca.

Em confronto com a *barbárie crítica* Vico traz a tona o programa do humanismo italiano do Renascimento. A grandeza dos romanos nos assuntos políticos era mais uma vez o remédio para a barbárie oriunda da França. Vico parecia recair na tradicional disputa entre italianos e franceses, já discutida. Suas posições são menos apaixonadas e contundentes do que as de Petrarca e Maquiavel, mas distinguem radicalmente a índole desses dois povos. Esse é o pano de fundo da análise que faz das línguas na sétima parte da oração de 1709. De acordo com ele, haveria uma profunda identidade entre a índole dos povos singulares e suas

⁵⁰⁶ No contexto desse tema, a filosofia de Vico pareceria uma quarta etapa histórica do humanismo e do renascimento das letras.

⁵⁰⁷ VICO, Giambattista. Filosofia ed Eloquenza [1737]. In _____. **Scritti minori filosofici e critici**. Tradução italiana de Fausto Nicolini. Milão: Ricardo Ricciardi, 1953, p. 939. Abreviado por *Orat*.

línguas. Numa língua singular estaria forjada a mentalidade de uma determinada *nação*, eis a sua estratégia para distinguir italianos de franceses.

O primado dos romanos teria como equivalente o primado da língua italiana. A Itália aparecia, mais uma vez, como exemplo de heroísmo e de virtude. Nenhuma nação foi melhor modelo nesses assuntos. Como gostam de ressaltar os historiadores do direito, assim como se fala de milagre grego no plano da especulação, pode-se dizer de um milagre latino na esfera da práxis ou no que se refere à criação, no mundo das vontades, de instituições sociais duradouras ⁵⁰⁸. Em consequência, disse Vico, o italiano tem a língua que melhor combina com os cargos públicos, com as discussões das assembléias e com a vida forense. Ela é fácil de compor metáforas e extremamente rica em imagens, comovendo com facilidade o vulgo.

Para os espíritos acostumados à filosofia, persuadir ao dever será o resultado de uma vontade que supõe a mente e o discernimento. Com a multidão, no entanto, a coisa é diferente. Segundo Vico, ela só se deixa conquistar e conduzir quando se suscita nela o desejo, que é turbulento, como enfermidade contraída do corpo. Eis por que o modo mais adequado para persuadir a mentalidade comum é provocar o desejo com idéias corpulentas. Porque o vulgo ama o corpo, será sempre fácil induzi-lo a crer oferecendo-lhe imagens corpóreas que transbordam e são inesgotáveis na língua italiana; daí a Itália ser o berço de oradores de fala florida e eloqüente, de um Boccaccio e de um Petrarca ⁵⁰⁹.

Totalmente diversa é a língua francesa. Dentre todas elas, a francesa é a língua que se adapta melhor ao estilo simples e plano, em oposição ao estilo ornado e sublime, pois é rica em substantivos chamados de abstratos pelos escolásticos e, por consequência, é uma língua inclinada a investigar nas coisas o que têm de essencial e simples. Vico escreveria na *Scienza Nuova* que “a francesa permaneceu uma língua delicadíssima, de tal forma que parece ter restituído o aticismo do grego e mais que todas as outras é boa para raciocinar as ciências, como a grega” ⁵¹⁰. Repetindo a opinião comum em sua época, Vico nota que o francês é o idioma adequado à ciência e à prosa. Faltaria a ele, contudo, o que sobra no italiano: a facilidade de construir imagens, dar relevo e viva luz às idéias e seduzir multidões.

⁵⁰⁸ REALE, Miguel. Concreção de fato, valor e norma no direito romano clássico. In ___. **Horizontes do direito e da história**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2000. p. 45.

⁵⁰⁹ *De rat.*, p. 200.

⁵¹⁰ *Sn44*, § 159.

Não por acaso, a participação de Vico na *querelle* é levada geralmente em conta pelos comentadores como defesa da sabedoria dos antigos ⁵¹¹. O napolitano disse com todas as palavras que queria investigar

quais inconvenientes peculiares ao nosso [método] pode-se evitar e com quais meios, e, aqueles que não podem sê-lo, em quais inconvenientes do método dos antigos encontram uma compensação ⁵¹².

Vico sai sim em defesa da antiguidade, mas como compensação às deficiências modernas. O fato de se dirigir aos clássicos não o aliena, de modo algum, do seu tempo, mas são os destinos da época que o preocupam: esperava acautelar os jovens quanto ao valor dos estudos humanistas e frear a sedução dos modismos; ele convidava os alunos a contemplar a falência da nova crítica tendo como pano de fundo o debate literário francês. Tão logo se propõe discutir sobre a questão: *Qual método de estudos é mais reto e melhor: o nosso ou aquele dos antigos?* Ele surpreende descrevendo assim sua estratégia:

ao tratar do tema, colocaremos frente a frente a utilidade e os inconvenientes contidos em um e em outro método [...], mais do que desejar censurar os defeitos do nosso método e daquele dos antigos, tinha o objetivo de conjugar os méritos de uma e de outra idade ⁵¹³.

Não se tratava de opor os métodos de estudo nem de sustentar a superioridade de um e sim buscar a exata medida em que os estudos antigos e os modernos se completam, isto é, identificar os inconvenientes dos métodos modernos que encontravam alguma compensação naqueles mais antigos e vice-versa.

Vico parte da *querelle*, mas diverge da sua razão de existir. Os modernos não são preferíveis e nem os antigos, e a razão disso é uma só, a natureza *humana*. O professor de retórica inicia sua oração com um breve comentário a Bacon. O *Verulamio*, disse Vico, “descobre um novo mundo da ciência”, mas ao apresentá-lo colocou-o acima das capacidades humanas naturais ⁵¹⁴. Ele se conduziria no mundo dos estudos como certos soberanos que depois de conseguirem a potestade sobre o gênero humano, usam de violência contra a natureza desejando coisas ingentes e infinitas, como “cobrir de rochas os mares, de véu os montes, e fazendo outras coisas do gênero daquelas que nos são vedadas” ⁵¹⁵. Embora impreciso ao avaliar as intenções do inglês, já que o *novo mundo da ciência* de Bacon

⁵¹¹ CAMPAILLA, Sergio. A proposito de Vico nella “Querelle des anciens e des modernes”. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, N° III, 1973, p. 181-192. É o caso também de RIGAULT, Hipolyte. **Histoire de la querelle des anciens e des modernes**. Paris: Hachette, 1854, 499 p.

⁵¹² *De rat.*, p. 172

⁵¹³ Ibid.

⁵¹⁴ Ibid., p. 171

⁵¹⁵ Ibid.

mostrou-se bem mais *terrâqueo* do que se poderia crer ⁵¹⁶, Vico extraiu do comentário ao *Verulamio* a conclusão importante de que o limite da ciência deve ser sempre a natureza humana, finita e imperfeita ⁵¹⁷.

As sabedorias dos antigos e dos modernos são igualmente humanas e, como tais, imperfeitas. O melhor seria, por conseguinte, colocar as coisas no mesmo plano, como fragmentos que constituem juntos a sabedoria humanista:

Nós descobrimos, de fato, muitas coisas aos antigos ignoradas, estes conheciam muitas outras a nós desconhecidas; nós possuímos muitas faculdades para ter sucesso num certo campo científico, estes possuíram muitas outras para ter sucesso num campo diverso; estes se consagraram inteiramente a algumas artes por nós quase negligenciadas, nós nos dedicamos a outras artes pela quais aqueles nutriam pleno desprezo; muitas disciplinas que nós separamos mantiveram-se, para estes, unidas sem dificuldade, e algumas nossas, que estão unificadas, estes, com desvantagem, trataram separadamente ⁵¹⁸.

Embora reconheça diferenças entre crítica e tópica, ciência e prudência, modernos e antigos, franceses e italianos, a filosofia viconiana se alimenta de uma vocação enciclopédica e da forte crença na unidade orgânica do saber. Vico opta pela posição mediana. Em seu sistema, idealmente, o verdadeiro coincide com o bom e o homem é, em seu próprio ser, mente e língua ⁵¹⁹. Com intenção programática, Vico escreve aos censores do seu anti-cartesianismo: “já é tempo de adotar o meio termo entre estes dois extremos: de seguir seu próprio julgamento, mas com os reconhecimentos devidos à autoridade; de recorrer à ordem [ao método], mas a uma ordem inerente às coisas mesmas” ⁵²⁰. Vico elegeria assim a terceira via do trilema. Se a prudência e a eloquência não se submetem à geometrização, a solução não será negá-las, mas admitir a diversidade metodológica. “Artes e ciências, sem que permaneça cada uma por si, mas formando todas juntas um complexo” ⁵²¹.

Na *Risposta* de 1712, o napolitano comenta o resenhista, que acusara sua réplica de apaixonada e de dar voz ao amor-próprio ferido. Vico diz que, quem desejar, verá que não há em seus argumentos senão a acrimônia, já que sempre estimou que assuntos de ciência deversem ser tratados a partir de *razões*. “Em geral, as disputas filosóficas não admitem senão o espírito” ⁵²². Nisto estaria a verdadeira diferença entre o filósofo e o vulgo: este “defende

⁵¹⁶ Vico nem imaginava o poder que o homem conquistaria — não só cobriria os mares e montanhas, mas viajaria ao espaço. Não satisfeita em ser útil ao *mundo terrâqueo*, a ciência do séc. XX deu nascimento à corrida aeroespacial.

⁵¹⁷ *De rat.*, p. 171

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 172.

⁵¹⁹ *Orat.*, p. 941.

⁵²⁰ *Risp. II*, p. 228 et seq.

⁵²¹ *De rat.*, p. 207.

⁵²² *Risp. II*, p. 175.

suas posições usando da piedade” e os primeiros “disputam coisas que não se sujeitam às paixões” ⁵²³. Parece, porém, que a real intenção destes argumentos não é propriamente defender a neutralidade da filosofia. Acreditamos, em vez disto, no senso retórico desses argumentos de Vico. Embora afirme a serenidade do discurso racional, faz isso retoricamente e apelando à *inventio* tópica. Parece na verdade adaptar seu discurso ao seu interlocutor; adotar ironicamente o *lugar* mais adequado a inflamar o ânimo do resenhista e persuadi-lo. Pretende sim refutá-lo, só que atua como legítimo Orador, falando aos desejos e supondo nas entrelinhas a convicção de que são coisas indissociáveis: *ciência*, que precisa do senso comum para alcançar a utilidade, e a *oratória eloqüente e inflamada*, cujo objetivo é “explicar, provar e adornar a verdade” ⁵²⁴.

Tal vocação enciclopédica é o pano de fundo da distinção viconiana dos perfis “do estúpido, do iletrado astuto, do douto privado de senso prático e do homem sábio” ⁵²⁵. Segundo Giambattista, o *estúpido* não sabe o que quer e não se pauta nem pelas verdades supremas nem por aquelas de ínfima ordem. O *douto sem prudência* caminha nas sendas das coisas mais altas (das verdades universais e eternas) e a partir delas regula as coisas baixas. O *iletrado astuto*, por outro lado, não eleva nunca o pensamento, está imediatamente preso às coisas de ínfima ordem (particulares e contingentes) que de um momento para outro podem nos enganar. Mas o perfil completo e almejado por Vico é o do *sábio*. A sua virtude é a unidade. Ele congrega os traços do douto sem prudência e do iletrado astuto, ou melhor, parte das verdades mais baixas para regular as mais altas. O sábio estaria assim na mediania de estóicos e epicuristas, resolvendo a ambigüidade segundo a qual as seitas filosóficas que mais se afastaram da *crítica*, mais eloqüentes foram ⁵²⁶. O sábio, disse Vico, “mesmo através das distorções e incertezas da vida prática, persiste em aderir à verdade eterna” ⁵²⁷. Ele é a imagem da humanidade íntegra: dotada de raciocínio e ciência, e capaz de atuar com prudência na vida civil, de colorir os discursos filosóficos com as cores dos costumes e infundir calor com a comoção do auditório.

Desenho da crise política e lições da jurisprudência dos romanos

Vico, em pleno século XVIII, procurará na antiguidade, especialmente a romana, uma sabedoria útil à gerência dos assuntos modernos. A jurisprudência de Roma pré e pós império

⁵²³ *Risp.* II, p. 175.

⁵²⁴ *Inst.*, p. 5.

⁵²⁵ *De rat.*, p. 193.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 180.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 197.

serviriam a Vico para pensar o direito e as monarquias do seu tempo ⁵²⁸. Ele ressalta a importância deste aprendizado:

o jurisconsulto deve estudar as origens, a consolidação, a forma, o crescimento, os períodos de estabilidade e, enfim, a decadência do principado romano e confrontar, todas estas coisas, com as condições de uma monarquia do nosso tempo ⁵²⁹.

As três etapas daquela jurisprudência representavam três lições a serem ensinadas aos governantes do XVIII. O direito romano foi, primeiro, a *sabedoria* em virtude da qual o Estado se estabeleceu, depois, o *remédio* à decadência da república e, por fim, a *doença* que precipitou o povo de Roma às ruínas ⁵³⁰.

A *doença* de Roma esclareceria os perigos que cercam o homem moderno; é como se as monarquias dos setecentos corresse os mesmos perigos que assaltaram o império romano. O desenho político da *crise da consciência européia* estaria, segundo Vico, no câmbio da jurisprudência de “ciência do justo” em *ars* ou “preceptística da igualdade”, o que ocasionava a demasiada particularização das leis e do direito, isto é, a valorização exagerada do *direito privado* em detrimento das questões do *direito público* ⁵³¹. De acordo com ele, ocorreria na Europa do final do século XVII o mesmo que ocorrera com o império romano em decadência, a saber:

o *ius civile* foi colocado de lado, e não só pelos imperadores, mas também pelos juizes; patrona e senhora dos tribunais torna-se a equidade; e o pretor, anteriormente viva voz do direito civil, transformou-se, como um juiz hodierno, em arbitro de todo o direito privado ⁵³².

A estrutura legal de Roma marcou-se, nos seus inícios, pelo formalismo e pelo rigorismo dos processos, deixando pouco ou quase nenhum espaço para as arbitragens relativas aos direitos individuais. Arcano do poder dos patrícios, a jurisprudência foi estimada, pelos antigos romanos, quase coisa sacra. Sacralizar as leis era “segredo de poder”. Os patrícios, recorrendo a expedientes que exigiam domínio dos três braços extensos do direito (o sacro, o público e o privado), tornavam-no coisa misteriosa, monopolizando os auspícios e os processos judiciais. Primeiro, disse Vico, os romanos praticaram a jurisprudência como

⁵²⁸ Seguir Roma como *paradigma* do direito não fazia senão repetir a escola do jurista milanês Andréa Alciato, que via o *direito romano* como expressão da plena racionalidade *ético-jurídica* e a autêntica filosofia (BOTTURI, 1991, p. 235). O intento dos *alcianiani* — modo como Vico chamará os seguidores do milanês — era radical, pois, para eles, não se tratava de adequar as coisas de Roma às minúcias do direito privado moderno, mas sim de reconstruir o direito como existiu historicamente no tempo dos romanos. Mesmo que seja temeroso igualar Vico aos *alcianiani*, é bastante evidente seu apressamento pelo passado clássico.

⁵²⁹ *De rat.*, p. 226.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 228.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 220.

⁵³² *Ibid.*, p. 229.

divinarum humanarumque rerum notitia, isto é, como sabedoria ou conhecimento das coisas divinas e humanas, estabelecendo sintonia entre a cidade terrestre e o sobrenatural. As leis escritas eram veneráveis porque exprimiam a razão divina que misteriosamente governa o universo. Sua autoridade era tal que “os jurisconsultos antigos, a diferença dos modernos, adaptavam não as leis aos fatos, mas os fatos às leis” ⁵³³.

Vico insiste no formalismo do direito romano do período republicano. Segundo ele, os procedimentos judiciais eram muitos e os arbítrios poucos, porque muitos eram ali os homens injustos e pouquíssimos os iguais ⁵³⁴. Todos os contratos deviam ser autenticados solenemente, todo movimento de dinheiro devia ser feito através dos bancos públicos. Mas quando a intenção da ação é a igualdade, como é o agir de boa fé do homem honesto, não é o direito formal que se faz valer, mas a arbitragem. O jurisconsulto é o legislador do bem comum e arbítrio do direito privado. Ele lança mão de certos expedientes ou *fictionis iuris*, com os quais corrige defeitos da lei, mas sem inovar em nada o direito vigente ou alterar a letra da lei.

A variedade e desigualdade das vontades humanas exigem dos governos a aplicação de uma legislação dura e a concessão de bem poucos privilégios. Contudo, para dar alguma satisfação ao Senado e aos Patrícios, os imperadores romanos concederam-lhes certos *simulacros de poder*. Concederam ao Senado a emanção de disposições de lei em matéria de direito privado; aos patrícios, especialmente aos de comprovada devoção ao principado, concedeu o *ius respondendi*, o direito de emitir consultas jurídicas com eficácia legal; e para retribuir “a benevolência da plebe e o favor da multidão”, empossaram os pretores da faculdade de temperar as severas leis em senso eqüitativo, dando a elas sentido benigno ⁵³⁵. Os imperadores, por causa da concessão destes simulacros, enfraqueceram gradualmente o direito público. Sem qualquer preocupação com as utilidades do Estado, eram enfim as vantagens privadas que roubavam a cena:

alargar a cidadania romana a todos os súditos do império extinguiu nos cidadãos originários o amor pela pátria e o respeito pelo nome mesmo de Roma. Ao desenvolver tanto o direito privado, os cidadãos foram incitados a considerar o direito como nada além que seu útil pessoal e a não preocupar-se ulteriormente com aquele [útil] público ⁵³⁶.

Tal situação parecia se repetir em pleno setecentos. As leis hodiernas, disse Vico, têm olhos fixos nos mais diminutos fatos, parecendo uma compilação ilimitada de *privilegia* ou

⁵³³ *De rat.*, p. 213.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 212.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 216.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 229.

leges singulares. Com o crescimento dos direitos individuais, a exceção é tornada regra geral, exigindo dos direitos completa flexibilidade. Realizar a equidade é realizar o diverso e a quase infinita expressão dos interesses, “razão pela qual, nós modernos, temos um número exorbitante de leis, [...] a maior parte delas concernentes a coisas sem importância”; e experimentamos, na pele, o inconveniente de que “leis assim numerosas se tornam impossível observá-las todas” ⁵³⁷.

No lugar dos rigorosos processos de antigamente, “hoje, em vez, não existem senão arbitragens” e a igualdade, antes um “dever moral”, se transforma em “imperativo jurídico” ⁵³⁸. Estaríamos distantes daquele ideal romano antigo, onde as leis eram pouquíssimas e concerniam só às grandes questões, como eram, por exemplo, as leis das Doze Tábuas, cujos lemas estavam contidos num pequeno livro e na forma de preceitos facilmente memorizáveis. Vico acredita que o direito moderno está mais para o exemplo de Afonso, rei do Congo, que depois de estudar o grosso volume de leis portuguesas, interrogava se lá não havia penalidades contra quem andasse descalço ⁵³⁹. As leis se diversificam e despedem-se da memória natural; não cabem agora senão em grossos volumes. Elas ampliam de tal modo seu sentido que terminam impraticáveis e inobserváveis, criando, com isto, uma situação de anarquia e caos social, de total ineficiência legal e política, que representava ainda, no caso de Vico, o enfraquecimento da eloquência forense ⁵⁴⁰.

Prova desta total ineficiência legal era a Nápoles de Vico, que, desde meados dos seiscentos, guardava uma ambigüidade, ou seja, embora estivesse sob domínio espanhol e submissa a monarquia absoluta, experimentava, paradoxalmente, a expansão e a legitimação dos feudos. Se os soberanos de boa parte da Europa se ocupavam da eliminação dos feudos, na cidade de Vico acontecia o contrário: os feudatários tornavam-se *officiales regis*, representantes da Coroa com poderes jurisdicionais. Em vez de estabelecer o poder central e um circuito de órgãos judiciários, a monarquia espanhola repartia o arbítrio com os barões napolitanos, falindo, desse modo, a ordem *jurídico-política* e abandonando as províncias à própria sorte. Tal divisão da autoridade era entendida pelos espanhóis como base da obediência e da sobrevivência da monarquia em Nápoles, mas o empoderamento e a falta de controle sobre os barões levariam à pulverização do poder.

⁵³⁷ *De rat.*, p. 223.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 213.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 226.

⁵⁴⁰ A jurisprudência deixava de simplesmente arbitrar a equidade para promovê-la, diminuindo o valor da oratória. A regra desta relação seria inversa, ou seja, “cada vez que a equidade natural ganhava terreno, a eloquência forense tornava-se mais fraca”. Ainda segundo Vico, “os jurisconsultos, ao mesmo tempo em que saíam pesquisando motivos de equidade, se ocuparam de compor inúmeros tratados de direito privado” (*De rat.*, p. 218).

Roma oferecia a Vico não só um quadro da possível doença política moderna, mas apontava, ainda, os caminhos para *remediá-la*. A atrofia do direito público exigia o renascimento das coisas mesmas de Roma. Urgia reviver o passado latino, em especial a jurisprudência rígida e o culto religioso das leis. Para o pensador napolitano, “da maior rigidez dos antigos romanos na aplicação das leis redundava maior utilidade ao Estado”⁵⁴¹. Vico via nessa rigidez um fundo de utilidade pública, sobremaneira quando é preciso colocar os homens no cabresto. “Três e quatro vezes feliz o Estado onde o culto religioso das leis [...] coloque freios nos cidadãos”⁵⁴². Tal culto disporia a disciplina civil com a mesma severidade dos preceitos militares, ou seja, exigiria do cidadão, como se exige do soldado, prontidão de ânimo para responder às solicitações sem questionar os porquês.

A utilidade pública deste tipo de jurisprudência teria sido experimentada noutra fase da história romana, quando a República transformou-se em Império. Vico vê o parto do Império de Otávio Augusto como espécie de natureza benfazeja do gênero humano, já que restabelece a autoridade das leis com o fim de saciar uma necessidade política: a de soerguer o homem decaído. Para o napolitano, essa seria a verdadeira teoria do Estado monárquico, teoria que jamais foi escrita, uma vez que é a própria natureza ou lei geral das coisas humanas:

quando ocorra emanar ou interpretar leis constitucionais de um Estado, o jurisconsulto deve, antes de tudo, ter presente aquele estatuto monárquico ou *lex regia*, que certamente não foi nunca publicada, mas que nasce em Roma junto com o principado, e possui toda inteira a doutrina do Estado monárquico⁵⁴³.

Opinião que o acompanhará até as sucessivas redações da *Scienza Nuova* é a de que o destino provável das repúblicas é a queda na *tiranía*. Vico não esboçaria, com isso, nenhuma verdadeira teoria da tirania, seja como forma ilegítima da autoridade ou como degeneração da monarquia, em vez disso, toma a tirania como “dissolução do governo” ou “anarquia”, logo, como algo mais semelhante a um estado de guerra geral⁵⁴⁴.

O Império surgiria como *remédio* para o mal das Repúblicas populares: “*imperare* era condição fundamental”⁵⁴⁵. Embora não lidasse com a categoria de providência divina, no livro de 1709, o poder soberano do imperador é descrito como *lex regia*: “expressão não já de

⁵⁴¹ *De rat*, p. 222.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 212.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 225 et seq.

⁵⁴⁴ BOBBIO, Norberto. Vico e la teoria delle forme di governo. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, N° VIII, 1978, p. 17.

⁵⁴⁵ *De rat*, p. 215.

uma ordem voluntária dos povos, mas de uma necessidade política”⁵⁴⁶. Dando vazão a esta legislação suprema e utilitária dos assuntos humanos, o príncipe Augusto tomaria sob sua potestade a vida pública arrasada pela guerra civil, ordenando-a com efetivo poder soberano. O direito enrijece porque os homens se tornaram novamente desiguais e fazia-se necessário, para o bem das cidades, apaziguar os ânimos injustiçados.

Norberto Bobbio notou que, embora Vico vinculasse os governos à natureza dos povos, ele não deixaria de exprimir preferência por um tipo: a monarquia⁵⁴⁷. A explicação de Bobbio é bastante simples: Vico teria feito tal opção por causa exclusivamente de sua concepção progressiva da história, na qual “a fase sucessiva é axiologicamente superior à precedente”⁵⁴⁸. Desse modo, a história consistiria na sucessão de formas sociais e políticas sempre melhores, e a monarquia seria, nessa teoria da história, o ápice, o último progresso dos governos humanos, razão suficiente para o napolitano tê-la em maior estima. Talvez não seja totalmente correto dizer que, para Vico, a monarquia é a melhor forma de governo, embora também seja insuspeito que não se trata, para ele, de uma forma qualquer. A compreensão de Bobbio estava centrada nas considerações da *Scienza nuova* à monarquia, faltando-lhe — assim nos parece — a atenção ao *De ratione*. Lá, o napolitano associaria a monarquia à natureza humana, a uma lei que jamais foi escrita (*lex regia*), ou seja, ela não aparece como construção arbitrária e artificial, e sim como potência política humana, apta a restabelecer os governos depois de corrompidos pela igualdade anárquica. Na *Scienza nuova*, o tema passaria a ser tratado dentro de uma visão cíclica da história — do *corso* e *ricorso* das três idades — e que Vico desconhecia em 1708. Entretanto, vale notar, que o significado histórico do governo monárquico nos dois livros é o de re-instaurar a ordem política degradada pela doença civil das repúblicas populares e pela supressão do *direito público*; doença e supressão historicamente associados ao crescimento da *crítica*, aos estóicos e aos cartesianos.

Para Vico, a real vantagem da monarquia é que ela é *natureza benfazeja*, convergindo tudo em direção à equidade civil, que é equidade natural ampliada, pois igualdade que não se inspira no útil privado, mas no *bem comum*, na idéia do público. Para conservar o corpo político, disse ele, os Soberanos precisarão ordenar as leis conforme a *doutrina política*, de modo que os preceitos relativos ao bem comum devam ser respeitados em primeiro, sobre todos os demais; depois os preceitos que, embora gerem danos privados, têm grande utilidade pública e, só por último, os que são vantajosos ao privado, mas sem danos ao Estado. O papel

⁵⁴⁶ *De rat.*, p. 215.

⁵⁴⁷ BOBBIO, 1978, p. 15

⁵⁴⁸ *Ibid.*

histórico do monarca soberano seria reconhecer a equidade dos interesses privados, porém, com a condição de que nenhum interesse se sobreponha àquele supremo: o interesse coletivo pela manutenção da ordem pública e do bem comum.

A importância política da eloquência, da prudência e da oratória

Mas essa era só uma das facetas da argumentação do livro de 1709. Uma passagem dessa oração apresenta na íntegra a percepção viconiana. Ele adere à monarquia centralizada e juridicamente rígida: “devemos ser gratos aos nossos monarcas, que nos governam com leis e não com palavras [discursos]” ⁵⁴⁹. Para Vico, entretanto, isso não esgotaria a experiência do político: “nestes Estados, seja nas arengas forenses, seja nas discussões dos senados, seja nas homilias sacras” são de “suma vantagem para o Estado mesmo e para a excelsa glória da língua, oradores exímios numa eloquência facunda, inflamada, arrebatadora” ⁵⁵⁰. Segundo ele, apesar de tudo, o Estado absoluto não impediria o aflorar dos interesses e arbítrios privados: “não se exclui a possibilidade de que uma esfera própria de liberdade pertença ao cidadão singular” ⁵⁵¹. Os tribunais, os conselhos e as homilias são setores onde o particular faz valer, diante do poder político central, suas questões privadas. A sociedade estaria apoiada, portanto, num equilíbrio: de um lado, os governos, que praticam sua ciência de ordenar os povos com leis, e, de outro, os advogados, que se ocupam de vencer, com eloquência sublime, a inflexibilidade das leis ⁵⁵². Assim, o mesmo direito romano formal que serviu de dispositivo do poder dos patrícios e dos imperadores forjou também, naturalmente, a eloquência, pois era necessária uma oratória sólida para patrocinar, nos tribunais, a equidade ou o justo em matéria de direito privado: “predominava tanto a inviolabilidade do direito escrito que se fazia impossível, sem uma eloquência de primeiríssima ordem, obter, em um procedimento judiciário, a aprovação de um critério equitativo” ⁵⁵³.

A monarquia promovia a igualdade por meios diferentes dos republicanos. Enquanto a letra da lei ficava ao encargo do Soberano e não de uma assembléia ou deliberação pública, aos cidadãos não restava senão exigir do governante nos tribunais, por meio de uma excelente retórica forense, o sentido equitativo das leis. O *Orador* continuava sendo a meta, o objetivo de uma educação civil inspirada nas *studia humanitatis*, porém se confundia, cada vez mais, com as funções do advogado e do juiz de direito, atores políticos fundamentais dos regimes

⁵⁴⁹ *De rat.*, p. 198.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 198.

⁵⁵¹ HART, August C. La metodologia giuridica vichiana. In *Bollettino del centro di studi vichiani*. Nápoles, N° XII-XIII, 1982-1983, p. 12.

⁵⁵² *De rat.*, p. 221.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 214.

monárquicos. Pode-se dizer que o sucesso histórico da monarquia supunha, para Vico, a conquista, por meio da educação, de uma base de valores e crenças tipicamente republicanas.

Não é regra que a monarquia tolha as liberdades, mas essas podem e devem se perpetuar pela *prudência* e pela *oratória*. Vico certamente encontrou inspiração para esse entendimento na Nápoles de meados dos seiscentos. Em meio ao caos político, ao surgimento de uma classe de privilegiados que governavam as localidades como soberanos absolutos, destacava-se uma classe forte e influente de advogados, único grupo capaz de obstaculizar a violência dos barões. Os registros do Sacro Conselho e de outros tribunais deste período revelavam um número representativo de processos abertos por vassalos contra seus feudatários ⁵⁵⁴. Outro destaque foi a congregação napolitana de S. Ivone, confraternidade de advogados dedicada ao gratuito patrocínio dos pobres nas causas judiciais ⁵⁵⁵. Isto nos leva a crer que, a despeito das adversidades, floresceu em Nápoles uma prática forense regular e destinada à realização do justo e do útil em matéria de direito privado.

Enquanto o *direito público* se ocupa das relações jurídicas do Estado, o privado é direito dos particulares e está submetido às qualidades mutáveis da natureza e dos indivíduos ⁵⁵⁶. A oratória eloquente aparecia como condição para que os fatos relativos do *direito privado* plasmassem-se às duras leis. Em seus cursos ministrados na Universidade de Nápoles entre os anos de 1700 e 1740 e depois reunidos com nome de *Institutiones oratoriae* (*Instituições de oratória*), Vico destacou dois *status* da lei: a favor da *letra* ou do *espírito*, que corresponderiam às duas dimensões da prática judiciária, a dos juizes e a dos advogados respectivamente. A *letra* mantém em boa conservação a santidade do direito estrito e a veneração das leis, instaurando a estabilidade dos Estados. Por que as leis são Santas, serão também inflexíveis e as pessoas não podem em absoluto violá-las — exceções à regra são vícios que enfraquecem a autoridade do direito. Segundo Vico, desde esse horizonte, que é o dos juizes, “se faz violência às leis quando, estando escritas com palavras claras, são depreciadas” ⁵⁵⁷. Outra possibilidade é dar atenção ao *espírito* da lei. Nesse *status*, as vontades e intenções do legislador contam mais do que as leis escritas: “é próprio dos escribas

⁵⁵⁴ ROVITO, Pier Luigi. Funzioni pubbliche e capitalismo signorile nel feudo napolitano del Seicento. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, Nº XVI, 1986, p. 138.

⁵⁵⁵ COMPARATO, Vitor Ivo. Retórica forense e ideologia nel giovane D’Andrea. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, Nº VI, 1976, p. 46.

⁵⁵⁶ BLUNTSCHLI, M. **Le Droit public general**. Tradução francesa de Armand de Riedmatten. Paris: Guillaumin, 1881, p. 1 et. seq.

⁵⁵⁷ *Inst.*, p. 39.

aterem-se à letra da lei, e ao jurista, pelo contrário, a busca do seu sentido e significado”⁵⁵⁸. Nesse caso, as palavras servem aos juristas e não o contrário.

O advogado e professor de retórica recupera a problemática da eloquência, só que traduz o vínculo da linguagem e da sabedoria como unidade da forma da lei e da intenção de quem a formalizou. Petrarca dizia que as palavras servem à alma de quem as profere, Vico redireciona o princípio para o campo do direito estabelecendo que a palavra da lei sirva à alma do legislador: “as palavras é que servem às leis e não as leis às palavras”⁵⁵⁹. Este seria, por sua vez, o horizonte próprio dos advogados e, a serviço deles, da oratória forense, ambos promotores do direito privado. Nas anotações de curso de Vico há uma situação hipotética, provavelmente um exemplo usado em aula. Temos uma lei que diz que aquele que escalar o muro da cidade comete crime capital. Mas como ficaria o caso do cidadão que escala os muros para informar da chegada de tropas amigas que ajudarão a livrar a cidade do cerco inimigo? A aplicação da lei ao pé da letra resultaria na execução do invasor amigo contrariando a intenção do legislador, que é promover o justo. Vico se dirige aos alunos, alguns provavelmente futuros advogados, conclamando: “devemos nos distanciar das palavras da lei para velar pela vontade do legislador”⁵⁶⁰.

O legislador só abarca com as leis o que ocorre freqüentemente e, assim, não pode prever a totalidade dos casos. Mesmo que a intenção dele seja rigidamente a mesma, isto é, a realização do justo e do útil, “o rígido se quebra e é preferível que as leis sejam flexíveis, e assim devemos fazer uso da régua lésbia, que se amolda aos corpos e não os corpos a ela”⁵⁶¹. As exceções à regra, que representam vícios no outro *status*, relativizam, agora, a santidade do direito e são vistas como remédios para as injustiças cometidas pelo Estado contra os indivíduos. Vico entende que “a equidade é mãe de todo o justo e a utilidade é a moderadora do direito estrito”⁵⁶², o que não pode ser realizado, jamais, sem levar em consideração os casos particulares e as circunstâncias variadas.

Vico suporá na *De ratione* a restauração do ideal ciceroniano da eloquência, desse modo, para ele, o verdadeiro orador será também o portador de uma sabedoria, a *prudência*, em sua versão aristotélica. Pierre Aubenque observa que esta noção de Aristóteles está além do intelectualismo de Platão e Sócrates, retomando o ideal arcaico do *herói* ou do personagem que se projeta pelas suas façanhas. O prudente não é o homem sapiente e com familiaridade

⁵⁵⁸ *Inst.*, p. 39.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² *Ibid.*, p. 39.

com o transcendente, mas o que se move habilmente no nível da contingência e que sabe eleger o justo que corresponde às particularidades. Como leis científicas só são obtidas por abstração dos casos particulares, a prática da prudência não pode fundar uma ciência e nem pode ser regida por uma preceptística. Segundo Aubenque, o prudente é aquele homem capaz de deliberação, lembrando que “só se delibera sobre o contingente, enquanto a ciência diz respeito ao necessário, portanto a prudência não é ciência” ⁵⁶³.

Em alguns momentos da oração de 1709, Vico diferencia profundamente a prudência e os juízos típicos da *nova crítica*. O cientista estuda as coisas usando *racionalidade retilínea*. Sai em busca de uma causa geral e reconduz até ela os múltiplos fenômenos. Mas as coisas humanas são controladas pela ocasião e a escolha, ambas incertíssimas, além disso, “os homens — em sua maioria, estúpidos — se deixam guiar, no operar, não pela reflexão, mas pelo capricho e o caso” ⁵⁶⁴, de modo que será impossível, crê Vico, “avaliar os fatos humanos com o critério desta retilínea e, por isso, rígida, norma mental” ⁵⁶⁵.

Embora reconheça boa aplicação da *preceptística* em algumas artes ligadas à *prudência*, Vico tinha seus receios: “temo que esta abundância seja estimada antes nociva do que útil ao nosso método” ⁵⁶⁶. A questão é que a prudência não se traduz jamais por preceitos e máximas gerais. Suas normas serão a singularidade e a contingência do acontecido, devendo variar com as circunstâncias. Segundo ele, esses domínios são tão distintos que se pode até comparar o emprego irrestrito da *preceptística* na prudência à atitude do tirano invasor que, quanto mais rica e populosa é a cidade invadida, para assegurar a posse definitiva, destrói tudo e espalha os habitantes, tolhendo qualquer possibilidade de sublevação, conspiração e ajuda mutua ⁵⁶⁷. O mesmo se aplicaria a preceptística, que só se torna autoridade suprema em matéria de prudência tiranicamente, ou à custa da inteira descaracterização da própria prudência.

Vico reconhecia o livre-arbítrio e a contingência da vida ativa, em consequência, admitia neles certa indeterminação. Nesse caso, preferível seria uma medida como a *régua de Lesbos* mencionada por Aristóteles: “se a indeterminação é ontológica, a lei só pode depender de uma regra, ela própria, indeterminada” ⁵⁶⁸. Se tratando da vida prática, o melhor seria

⁵⁶³ AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Tradução brasileira de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso, 2003. p. 61.

⁵⁶⁴ *De rat.*, p. 194.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 193.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 206 et seq.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 207.

⁵⁶⁸ AUBENQUE, op. cit., p. 75.

aplicar uma medida ajustável que “longe de querer conformar os corpos a si, se desfaz em todos os sentidos para adaptar, a si mesma, as diversas formas dos corpos” ⁵⁶⁹.

Vico vê uma semelhança enorme entre a sabedoria prudencial e a medicina antiga praticada pelo imperador Tibério e os sábios romanos. Um capítulo inteiro da *De ratione* foi dedicado à consideração dessa medicina. Aqueles médicos acreditavam que as causas das enfermidades eram ocultas e incertas e focavam seus estudos naquilo que sentiam capazes de compreender: a manifestação imediata das doenças ou os *sintomas*. Praticar a medicina dos antigos supunha a mesma habilidade do homem prudente de medir as circunstâncias com régua de chumbo, pois os sintomas das enfermidades são tão singulares e fortuitos quantos são os homens: “as doenças são sempre novas e diversas, do mesmo modo que são sempre diversos os enfermos” ⁵⁷⁰. O médico de antigamente mantinha-se atento menos às causas do que à gravidade e ao curso da enfermidade, e embora isso não lhe garantisse qualquer ciência do seu objeto, no máximo uma arte, por outro lado, permitia a aquisição de um sistema curativo seguro.

Deste modo, as leis é que se adaptam aos fatos e não o contrário. Mas isso deve ser bem compreendido, pois o advogado não possui o inteiro arbítrio da justiça, dividindo-o com o juiz, o protetor da inflexibilidade das leis. Exatamente por causa disso precisaria ser orador versátil, dando a entender que os interesses que ele representa no fórum são os do próprio legislador, o próprio espírito da lei. Ao defender uma causa, observa Vico, o advogado não pode se esquivar da equidade civil. Ele disse aos alunos: “devemos atender nas causas à utilidade pública, já que a rainha de todas as leis é a salvação do povo” ⁵⁷¹. Porque são os fundamentos do direito, a utilidade pública e o bem comum não podem ficar de fora da oratória forense. “Qual é a lei suprema a seguir sempre ao interpretar as outras? A prosperidade do Estado, a saúde do príncipe, a glória de um e outro” ⁵⁷². O advogado precisará justificar as razões como se estivesse a trabalhar na salvaguarda do Estado: “para vencer as causas, os advogados deverão necessariamente pôr-se com todo empenho em provar que a sua tese tem um fundamento no direito público” ⁵⁷³.

O plano prático da vida era, para Vico, o dos consensos lingüísticos. Na primeira filosofia de Vico, o Orador aparece como uma meta. Seu ofício é pronunciar discursos com pensamentos e palavras selecionadas, com períodos que resultam prazerosos aos ouvidos e

⁵⁶⁹ *De rat.*, p. 193.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 207.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 227.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 230.

com o objetivo de persuadir: “induzir no ouvinte uma disposição de ânimo conforme com seu discurso” ⁵⁷⁴. O discurso persuasivo não é, para Vico, o resultado do acaso e sim da destreza, portanto, está submetido à vontade e passível de ser desenvolvido pelo treino. A eloquência, disse Vico, “se adquire por natureza, com a técnica e com o exercício” ⁵⁷⁵. Ou seja, enquanto inclinação de nossa natureza, aquela competência lingüística será dirigida pela técnica e aperfeiçoada com o exercício, e a *tópica* é, de uma só vez, um e outro, técnica e exercício oratórios. Certamente a afirmação viconiana da centralidade da *tópica* respondia ao menosprezo do filósofo francês Arnauld: “Arnauld, homem doutíssimo como poucos, tem desprezo pela *tópica*, que estima disciplina privada de todo proveito”. Contudo, Vico lança ao seu auditório um dilema: “em quem não se deve nunca confiar, nele, que nega valor à *tópica*, ou a Cícero que afirma e professa dever principalmente a ela ter se tornado eloquente?” ⁵⁷⁶. A eloquência de Cícero terá, para Vico, um senso programático. Por causa dela, Cícero predominou no fórum e no senado e se tornou o orador mais digno do povo romano.

A oração plena, tal como a define Vico, é genuinamente *tópica*, pois trata as várias opiniões acerca de um mesmo assunto, não deixando nada intocado, nada não aduzido: é aquela que não esquece nenhum desejo do auditório ⁵⁷⁷. A *tópica* compõe tradicionalmente a parte da retórica que estuda os *loci communes*, noções gerais que ajudam a analisar os diversos pontos de vista, ou opiniões, sobre uma mesma questão e, por isso, é conhecida também como *inventio*: a arte de encontrar argumentos. De acordo com o napolitano, o orador eloquente, ao iniciar seu discurso, já visitou com mente ágil os vários *loci* do seu argumento, com a mesma rapidez com que percorre as letras do alfabeto na leitura, e encontrou nele o que há de persuasivo. Os *loci* participariam diretamente do entendimento e dos acordos.

Não obstante lide com os pressupostos do discurso persuasivo, a *tópica* não instrui com exatidão, mas ensina a falar com abundância de argumentos prováveis. Para Vico, nas causas típicas do orador, nos senados ou nos tribunais, argumentos verossímeis, do senso comum, têm maior aceitação que aqueles verdadeiros. Não existem nestes espaços evidências absolutas, mas “tudo passa entre nós e os nossos, cujas opiniões devemos adaptar o nosso discurso” ⁵⁷⁸. Tudo não passa de uma questão de adaptar os argumentos às circunstâncias e desejos do auditório. Vico dá como exemplo a defesa de Milão. Marco Bruto adotaria como estratégia de defesa o *status deprecativos*, isto é, reconheceria o crime e apelaria à clemência,

⁵⁷⁴ *Inst.*, p. 3.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁷⁶ *De rat.*, p. 180.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 178.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 179.

esperando a absolvição pela benemerência de Milão junto ao Estado, enquanto Cícero, perito na tópica, escolhe o *status coniecturae*: questiona o crime, se ele foi mesmo cometido, e argumenta no plano da verossimilhança, e a superioridade de Cícero no fórum só não absolveu Milão porque o julgamento teve de ser interrompido em função do calor do público.

Vico encontrará em Cícero outra importante virtude da oração plena: certa *robustez corporal*. Como ele conta, Cícero, por causa da sua esbelteza física, não suportou a ampla e sonora eloquência que escolhera praticar, seguiu então a Grécia para se formar no estilo sutil de Lísias, porém, fortaleceu o corpo e os membros durante a viagem, regressando assim à estrutura discursiva magnífica. Vico deseja precisar com esta história a natureza mesma da oratória sublime: está ligada à corporeidade e às paixões, comunicando aos ânimos.

O vulgo só se deixa conquistar quando é suscitado desejo, emoções anímicas ou enfermidades do ânimo contraídas do corpo, que podem ser provocadas por imagens de coisas singulares ou *idéias corpulentas*. No lugar da razão serena, o trabalho de persuasão se enraíza nas paixões ardentes. Por isso, o orador deve enlouquecer, deve *perder a razão com toda a razão*, e inflamar o espírito com graves perturbações anímicas ⁵⁷⁹. O sábio modera as paixões para torná-las virtudes, o orador obtém o mesmo resultado só que, ao contrário, incendiando as paixões do auditório ⁵⁸⁰. Vico diz que três coisas precisam ser consideradas no trabalho de persuasão. Primeiro, a multidão deve ser abordada com imagens corpóreas, pois a virtude passa pelas paixões desmedidas afloradas naturalmente por influência do corpo. Em segundo, já que ama as imagens corpóreas, será mais facilmente levada a crer por meio delas e, finalmente, que todo trabalho de persuasão tenha um só objetivo, conduzir os homens ao amor e à fé ⁵⁸¹.

Mais importante que a enunciação da verdade é a garantia de que as coisas *pareçam* verdadeiras, o que teria feito, segundo Vico, a grandeza dos sábios de Roma: “ao avaliar as coisas congruentes à prudência civil, tinham o olho fixo nisto que estas parecem” ⁵⁸². Já que tudo se resolve entre os dois pólos do discurso, será preciso oferecer ao auditório sobremaneira a *sensação* de conhecer verdades. Na medida em que recupera o valor do corpo, Vico foca em sua teoria aquilo que as pessoas *sentem* como verdade. Essa seria a razão para os senadores e juízes romanos utilizarem freqüentemente, em seus discursos, do verbo *videri*. A intenção por detrás deste uso do verbo seria o de provocar, com as palavras e as idéias, uma

⁵⁷⁹ *Inst.*, p. 9.

⁵⁸⁰ Tal sorte de discurso, também chamado por Ernesto Grassi de patético-retórico, atua no *pathos* e põe em movimento os ânimos e vontades (GRASSI, 1992, p. 25).

⁵⁸¹ *De rat.*, p. 197.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 195.

sensação: a da visão de algo. Vico nos dá um exemplo: Enrico III da França, inapto a lidar com a *aparência*, mostrou-se incompetente inclusive em assuntos diplomáticos, comprometendo a fama de sua Nação. Após empenhar a palavra real num salvo conduto, Enrico assassinou o duque de Guisa, príncipe muitíssimo popular, e pior ainda, calou-se sobre o lamentável acontecido mesmo dispondo de boas razões para desculpar-se. Quando a notícia do assassinato chegou a Roma, o cardeal Ludovico Madruzzo, sábio nos afazeres políticos, teria feito, de acordo com Vico, esse comentário: “Os príncipes devem cuidar não só para que as coisas sejam justas e verdadeiras, mas igualmente para que estas pareçam tais” ⁵⁸³.

A habilidade tópica e oratória comporia, na íntegra, o ideal político de Vico no *De ratione*. Segundo ele, inspirando-se nas coisas de Roma, os soberanos modernos devem construir instituições sólidas e que exprimem o *direito público* como sabedoria, como conhecimento das coisas divinas e humanas, cabendo aos oradores, personalidades quase em extinção nos setecentos, a elevação do senso comum e do verossímil à condição de paradigma do *direito privado*, forças capazes de moldar as leis inflexíveis segundo os interesses singulares e mutáveis.

Como observamos, a retórica do interesse de Vico é aquela chamada por Aristóteles de *judiciária* ou *forense*, distinta daquela retórica dita *deliberativa* ou *política*, diferença que consistiria basicamente numa distinção de auditórios: a primeira estaria dirigida aos juízes nos tribunais, a segunda, aos espectadores nos conselhos ou nas assembléias. Vico compreende que a retórica deliberativa perde força e espaço nas monarquias, já que nelas o Estado está sob o domínio centralizado do soberano, não havendo razões para os conselhos e as assembléias. Contudo, a retórica não desaparece nesse tipo de governo, em vez disso, realiza o trabalho da persuasão na prática forense. Não obstante admita a distinção das duas formas retóricas, a ponto de uma poder existir sem a outra, Vico supõe ainda uma espécie de implicação mútua entre as duas. Embora não possuísse no *De ratione* uma visão definida do curso histórico, o autor italiano parecia compreender a historicidade da *arte retórica*: o seu florescer se deu no período das repúblicas populares e atrelado à prática política corriqueira do gênero deliberativo. Ali a retórica evolui para a arte e foi investigada em sua forma ótima pelos filósofos. Os ideais do *Orador* e da *eloquência* gestados no contexto da República são, para Vico, as conquistas que a retórica forense devia adequar às monarquias do XVIII e, portanto, a matéria prima da educação dos advogados modernos. Como no exemplo romano de

⁵⁸³ *De rat.*, p. 195.

Augusto, o monarca era o remédio para a corrupção da república popular, que, desde então, orientava todo o mérito retórico deliberativo para o âmbito forense.

Esses argumentos são importantes inclusive para balizar o que chamamos aqui de *humanismo tardio* de Vico. Como discutiram alguns estudiosos do Renascimento, a matriz política que instigou as teses e os ideais do humanismo foi a crença republicana⁵⁸⁴. Os humanistas, quando celebravam a virtude da fala eloqüente e a nobreza como dom da educação e não do berço, divulgariam valores políticos republicanos, tipicamente populares. Nesse aspecto, seguramente, Vico não pode ser dito humanista, pois o tipo de governo que o interessava estava conforme ao século XVIII europeu: as monarquias absolutas. Por isso dizemos que o seu humanismo é *tardio*, repleto de nostalgia. Tudo se passa como se o napolitano modernizasse o humanismo, voltando toda a força daqueles ideais para a efetivação do tipo monarquia que ele acreditava ser adequado às circunstâncias do século XVIII. Como valores republicanos colaborariam na realização de um ideal monárquico? É o que Vico precisava explicar. Talvez não o tenha feito satisfatoriamente no *De ratione*, uma vez que, como insistimos, faltava-lhe uma visão geral da história das nações, embora já entendesse o significado histórico da monarquia: uma “natural” consequência do declínio das Repúblicas. Surgem os Augustos para socorrer os povos e proteger a igualdade civil, agredida de todos os modos pela República que primeiro a promoveu. Assim, a monarquia de Vico visa preservar um conjunto de conquistas republicanas fundamentais: a igualdade civil e a sua promotora, a oratória. Como vimos, a prática retórica sofria diminuição na monarquia; está restrita ao âmbito forense, dos tribunais, apesar de permanecer a arte dedicada à promoção da igualdade civil, e que, portanto, devia participar da educação dos jovens.

A centralidade da educação

O segredo destas habilidades estaria na educação liberal. Em 1708, Vico discursa sobre o supremo valor da *educação cívica*, daquele gênero de formação que prepara especialmente para a *vida ativa*, recuperando assim o ideal pedagógico dos antigos *studia humanitatis*. Prudência e eloqüência, contrapesos a equilibrar a balança da justiça, estão na natureza humana e precisam ser cultivadas desde a infância pela educação. Vico previa as reações do público ao se aproximar do extinto humanismo: “Pode acontecer, acerca do que disse da prudência civil, que homens doutíssimos façam-me a objeção de que intento formar não filósofos, mas cortesãos”. Mas não era bem isso que Vico almejava. Longe de separar e rivalizar as duas personalidades, o filósofo e o cortesão, seu objetivo pedagógico era sim

⁵⁸⁴ Cf. BIGNOTO, 2001 e SKINNER, 1999.

reuni-las necessariamente: “desejarei que meus ouvintes tornem-se também *filósofos de corte*”⁵⁸⁵.

Vico foi econômico quando definiu o currículo de estudos: atribuirá à tópica esta ampla formação liberal e cívica. Contrário à desvalorização racionalista da tópica e da retórica, Vico baseia sua defesa nas três vantagens da tópica apresentadas por Aristóteles. Primeiro, a tópica serviria como exercício da inteligência; em segundo, na medida em que nos obriga a familiarizarmos com as opiniões alheias, disporia dos meios do mútuo consenso; e, por fim, porque examina prós e contras em todas as questões, serviria à verdade contribuindo com os progressos das ciências filosóficas. Tópica, portanto, como ginástica, eloquência e iniciação à filosofia⁵⁸⁶.

Tal recuperação viconiana foi o cenário da discussão com os *cavalheiros de Port-Royal*, promotores de uma educação racionalista centrada no ensino da *lógica* como *arte de pensar*. Vico está de acordo com eles quanto à natureza débil das crianças, está de acordo ainda quanto à íntima ligação delas com o *corpo* e com o *pecado original*, com se fossem trevas ainda ocultas da luz da razão e do Evangelho. As conclusões a que chegam com essa visão de infância serão, no entanto, bastante diferentes.

Com o internato e o isolamento das crianças numa atmosfera de piedade e oração, os professores das *Petites-Écoles* protegiam os pequenos pecadores dos desvios iminentes à sua natureza, criando uma redoma para repelir tudo aquilo que alimentasse as obscuras almas infantis. Em consequência disso, esses jansenistas desenvolveriam total desconfiança em relação à educação dirigida ao verossímil e ao senso comum. Temiam que a afinidade desses estudos com a mentalidade pueril e bárbara pudesse desencadear precocemente o pecado nos jovens e, por isso, tiveram excessiva cautela e seleção ao ensiná-las. É o caso da crítica de Arnauld e Nicole à *tópica*, doutrina consagrada desde a antiguidade como arte da *invenção* de argumentos.

Não que os cavalheiros de Port-Royal ignorassem a *vida ativa*, só que, para eles, essa deveria se pautar pelo *raciocínio verdadeiro*: “não há nada de belo que não seja verdadeiro”⁵⁸⁷. Em qualquer assunto, inclusive nos de política, mais valioso que palavras, são demonstrações claras. A prudência racionalista seria bem diferente da praticada em Roma antiga e pelos humanistas do século XIV. “Para formar os homens em uma eloquência

⁵⁸⁵ *De rat.*, p. 196.

⁵⁸⁶ FRANCK, A. *Esquisse d’une histoire de la logique*. Paris: Hachette, 1838. p. 156.

⁵⁸⁷ ARNAULD & NICOLE, 1878, p. 282.

judiciosa e sólida, será bem mais útil aprender a se calar do que a falar” ⁵⁸⁸. Vale mais a análise atenta das razões, do que a eloquência abundante em explicações; até admitem “que esta exatidão torna o estilo mais seco e menos pomposo; mas ela o torna também mais vivo, mais sério, mais claro e mais digno de um homem honesto” ⁵⁸⁹. O espaço público, segundo o ideal racionalista, deixaria de ser o do orador facundo para se tornar o da demonstração geométrica.

Vico terá uma opinião bastante diferente sobre esse ensino e sobre o seu efeito nos aprendizes, sobretudo quando cabe educar o *vir virtus* (o homem virtuoso). De acordo com suas palavras, “é preciso, sobretudo nos adolescentes, dar forma ao senso comum, a fim de que na vida prática não irrompam, aumentada a maturidade, em ações insólitas e estranhas” ⁵⁹⁰. Como a *ciência* nasce do *verdadeiro* e o *erro* do *falso*, o *senso comum* deriva do *verossímil*. Vico distingue as três coisas, os cartesianos somente duas: as verdadeiras e falsas, a ciência e o erro, deixando nesta última categoria também as coisas verossímeis ou duvidosas. Para ele, existem inclusive as coisas que não são nem verdadeiras e nem falsas, que estão quase num meio-termo. Com isso, Vico não só exige os direitos de o *verossímil* existir, também reserva às meias verdades importantíssima utilidade nos assuntos políticos e finca suas raízes na infância.

Somos naturalmente, nos começos, débeis de raciocínio e de senso comum vigoroso. Segundo a concepção genética de Vico, “como na velhice o raciocínio, assim na adolescência é robusta a fantasia” e “não se deve, de modo algum, ofuscar nas crianças esta faculdade” ⁵⁹¹. O raciocínio tão em voga na época de Vico seria uma operação restrita à mente madura e que está no final da gênese. Diferente da educação jansenista, vale destinar à alma infantil o que mais lhe apraz ⁵⁹². “Não se deve, de modo algum, embotar nos engenhos a inclinação às artes nas quais vagam a fantasia ou a memória, ou uma e outra, tais como a pintura, a poesia, a eloquência, a jurisprudência” ⁵⁹³. Ninguém discordará que numa república são desejáveis adultos eloquentes e judiciosos, mas as condições indispensáveis de sua possibilidade são adolescentes ricos em senso comum, educados com intenso recurso ao verossímil. Se for mesmo preciso, para a grandeza das Nações, de cidadãos virtuosos, este treino deve começar na infância e adolescência. Vico repete assim a ordenação dos estudos de Ramus e estabelece

⁵⁸⁸ ARNAULD & NICOLE, 1878, p. 230.

⁵⁸⁹ Ibid., p. 282 et seq.

⁵⁹⁰ *De rat.*, p. 177.

⁵⁹¹ Ibid.

⁵⁹² Sua concepção *genética* da mente leva a uma concepção *negativa* de educação segundo a qual as ações devem sempre respeitar a natureza das idades, o processo de gênese da mente. Não se tratava, para Vico, com isso, de excluir a *crítica*, mas, simplesmente, de encaixá-la na ordem da natureza humana: depois da formação *tópica*.

⁵⁹³ *De rat.*, p. 178.

que “a doutrina tópica deve ser preposta àquela crítica” ⁵⁹⁴. Vico expunha um currículo de educação liberal, que começa com a erudição nos lugares da tópica e com a valorização da prudência e da eloquência, da sabedoria política, para só então se formar na crítica.

Vico caminhou em sentido oposto à educação racionalista de Port-Royal. Para ele, tratava-se, ao contrário, de exercitar a natureza corpulenta e tosca dos infantes, para que depois, uma vez atingida a maturidade, almejem a virtude e escolham coisas dignas. Porque os inícios são pequenos e bárbaros não se conclui que sejam desnecessários. As mentalidades começam baixas e precisamos atuar em ordem ascendente, começando com o nutrir-se do verossímil e da fantasia para então educar o raciocínio nas ciências. Vico vislumbrava, com isso, o ideal da completa humanidade, na qual as pessoas revelam-se, de uma só vez, “amigos da verdade na ciência, zelosos na prudência civil, facundos na eloquência, ricos de fantasia na poesia e na pintura, ferrados de memória na jurisprudência” ⁵⁹⁵. Ou seja, indivíduos habilitados para a *crítica*, sem dúvida, mas também criativos e, principalmente, dotados de sabedoria civil: a memória das leis, a prudência e a eloquência facunda, tudo o que a *nova crítica* desprezara por medo de errar.

Vico sabia que o destino político da Europa e especialmente da sua Nápoles não estava na realização pura e simples da instituição monárquica. Ela não evitou, por exemplo, a instabilidade política de sua Nápoles. O governo que interessa a Vico torna-se realmente vigoroso e estável somente baseado no projeto filosófico-pedagógico que re-instaure o *vir virtus*, o herói capaz de vencer os acasos da fortuna e velar pelo seu destino. A instituição monarquia por si só não bastaria; a obra devia começar sim pela natureza humana, pela *educação negativa* de homens amantes da *igualdade civil* e competentes na tópica, isto é, na habilidade retórica de inventar a persuasão e de convencer os monarcas da necessidade política de realizar essa igualdade.

⁵⁹⁴ *De rat.*, p. 178.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 181 et seq.

Capítulo IV– *Corsi e ricorsi* da história

1. A NOVA ARTE CRÍTICA E A DOCTRINA DO DIREITO NATURAL

A sistematização oferecida por Vico na *De ratione* reaparece na última redação da sua ciência. Em grande parte, assim desejamos demonstrar, a *Scienza nuova* de 1744 deu prosseguimento à filosofia política do *De ratione*. Vico explicitaria o interesse da sua ciência na explicação da dignidade V:

afasta da escola desta ciência os estóicos, que desejam o amortecimento dos sentidos, e os epicuristas que deles fazem a regra, ambos negando a providência, aqueles, fazendo-se arrastar pelo fado, estes, abandonando-se ao acaso [...] devendo ser chamados ambos “filósofos monásticos ou solitários”. E admite aqui os filósofos políticos⁵⁹⁶.

Vico entende que os homens fazem a história e, assim, não pode estar jamais submetida nem ao acaso, nem ao destino. Para o napolitano, o conato da história, ou a força que a impelle e a mantém em movimento, é a natureza humana e isso sem qualquer interferência de outro tipo. Os estóicos e os epicuristas são, então, filósofos monásticos ou solitários, porque desconhecem a produção social do mundo histórico e cultural dos homens. Na contramão dos “solitários”, Vico destina sua ciência aos filósofos políticos, àqueles que se ocupam prioritariamente das questões públicas, pois compreendem a si mesmos como criações da política.

Pode-se realmente falar da re-elaboração do pensamento político viconiano das primeiras décadas do XVIII, a final de contas, na *Scienza nuova*, tornar-se-ia uma empreitada genuinamente científica. Saía de cena a soberba de certos povos de serem os primeiros a conhecerem a vida civilizada, pretensão que ecoou fortemente na Itália: foi predominante durante o *Renascimento* por meio de Petrarca e do mito da *translatio studii*, chegou a Maquiavel e influenciou Vico no combate ao cartesianismo. Para esses italianos, a península itálica seria o solo de um povo afortunado, pois fecundou dois grandes impérios da antiguidade: o Toscano e o Romano. No *De ratione*, Vico via as marcas desse heróico dos habitantes da península na própria língua italiana, superior à francesa em eloquência. O língua dos italianos guardaria o forte senso público e prático dos falares latinos, supondo, ao menos

⁵⁹⁶ Sn44, § 130.

potencialmente, as condições ideais da oratória arrebatadora e da *virtus* que fizeram a fortaleza de Roma.

Na *Scienza nuova*, o “patriotismo” de Vico precisou ser revisto, pois as ciências lidam com universais. Na verdade, ele continuou tratando intensamente da história de Roma e do seu direito, da história da língua latina e da língua grega; jamais duvidou da eloquência e do civismo modelar de Roma, da exemplaridade das suas coisas em matéria de direito e política. O Vico da *Scienza nuova* só colocava em suspenso a *soberba* dos itálicos — de que ele próprio fora vítima na *De ratione* e na *De antiquissima* — de que essas coisas se originem exclusivamente em Roma ou na península. Na *Scienza nuova* este povo exemplar aparece disposto numa tábua cronológica e ao lado de outros povos antigos: dos hebreus, dos caldeus, dos citas, dos fenícios, dos egípcios e dos gregos. Na contramão da soberba, Vico descobrira a civilização como um processo gradual, fundado na natureza humana e comum ao gênero. Isso implica necessariamente no reconhecimento de diferenças entre a *Scienza Nuova* e as obras de 1709 e 1710.

O Vico maduro esperava abordar a *humanitas* com o mesmo critério e rigor das ciências naturais, ou do ponto da descoberta das regularidades ou leis da história das nações. Para tanto, a *filologia* seria elevada pela *filosofia* ao estágio científico moderno, tornando-a apta a investigar nas línguas e nos costumes não os indivíduos, Homero ou o imperador Augusto, mas o desenho de uma história ideal eterna sobre a qual correm no tempo as histórias de todas as nações ⁵⁹⁷, isto é, os princípios da história universal ⁵⁹⁸. Os acontecimentos de Roma serão tão humanos quanto os de outros povos. Como as demais histórias dos povos, a romana não oferece a regra, mas a matéria para a teoria do direito natural, do *jusnaturalismo*.

A doutrina viconiana do direito natural

A crítica genericamente dirigida aos “políticos” valia sobremaneira como declaração das vantagens do método da *Scienza nuova* — a “nova arte crítica” — sobre aquele dos filósofos políticos da época. Mas é patente que as interrogações que o novo método de Vico visa responder são aquelas clássicas da teoria do *direito natural*. Tal conceito, quase tão antigo quanto os filósofos, sofreria uma evolução semântica considerável na Idade Moderna. De um conceito cosmológico, que em sentido amplo considerava a *natureza das coisas*, o direito natural dos modernos, mais interessado nos aspectos antropológicos, consideraria

⁵⁹⁷ *Sn44*, § 6.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, § 399.

precisamente a *natureza humana* ⁵⁹⁹. Estranho a todo princípio político exterior e ilegítimo, o jusnaturalista investiga agora internamente, na sua natureza, os fundamentos propriamente antropológicos do direito e da política. No coração da filosofia madura de Vico se faz presente a suposição jusnaturalista da correspondência de *natureza humana* e *política*. “Os governos devem ser conformes à natureza dos homens governados” ⁶⁰⁰, disse ele. A *Scienza nuova* exporia assim “um sistema do direito natural das gentes” ⁶⁰¹, mas isso que aqui Vico entende por *natureza dos homens* sustenta-se em evidências precisas e é descoberto por processos metodológicos muito específicos.

Simone Goyard-Fabre enxerga o direito natural moderno assentado no *individualismo*, que se depreenderia já de um método de investigação do político inspirado naquele resolutivo-compositivo da mecânica, segundo o qual o objeto é mais bem conhecido a partir de suas partes constituintes ⁶⁰². Seria o caso, por exemplo, de Hobbes:

como em um relógio, ou alguma pequena máquina, o assunto, a figura e o movimento das engrenagens não pode ser bem conhecido senão o desmontarmos e o conhecermos primeiramente em suas partes — da mesma forma, para iniciarmos uma curiosa procura nos direitos e deveres dos Estados e dos súditos, isto faz-se necessário — não pretendo desmontá-los, mas que ao menos sejam considerados como dissolvidos em suas partes, ou seja: que compreendamos corretamente a qualidade da natureza humana e em quais assuntos é, e em quais não é adequada, para que nisso se ajuste a composição de um governo civil ⁶⁰³.

Conforme a citação, a qualidade da natureza influencia a composição do governo civil, do mesmo modo que as *partes* das engrenagens determinam o funcionamento do relógio. Para o mecanicismo hobbesiano, a parte dos governos civis, ou a natureza humana, é o indivíduo, suas faculdades e afetos especiais, que, na leitura de Goyard-Fabre, “possui no mundo humano o estatuto elementar que possui o átomo no mundo material” ⁶⁰⁴.

Dentre tais faculdades e afetos naturais do homem (individual) estão, disse Hobbes no Prefácio do *De Cive*, “temor e medo em relação aos seus iguais” e o fato de que, se preciso, “fará uso de sua força em prol de sua conservação” ⁶⁰⁵. Como Hobbes entende cada homem

⁵⁹⁹ GOYARD-FABRE, Simone. Les deux jusnaturalismes ou l’inversion des enjeux politiques. In **Cahiers de Philosophie politique e juridique: Des théories du droit naturel**, n 11. Caen: Vrin, 1987, p. 9-10.

⁶⁰⁰ *Sn44*, § 246.

⁶⁰¹ *Ibid.*, § 394.

⁶⁰² GOYARD-FABRE, op. cit., p. 29-30.

⁶⁰³ HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. Tradução brasileira de Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2006, p. 13.

⁶⁰⁴ GOYARD-FABRE, op. cit., p. 30.

⁶⁰⁵ HOBBS, op. cit., p. 14. Sobre a evidência desta natureza Hobbes argumentou: “Contestareis provavelmente que há alguns que negam isto; pois em verdade, assim acontece. [...] Em verdade não me contradigo, mas sim eles, pois suas ações desmentem o que aprovam através de seu discurso. Observamos que todos os países guardam suas fronteiras com homens bem armados, suas cidades com muros e portas e mantêm uma vigilância constante, embora estejam em paz com seus vizinhos. [...] Observamos que até mesmo em Estados bem

individualmente deste modo, a convivência no estado natural implicaria necessariamente no conflito geral: “o estado dos homens sem a sociedade civil (ao qual podemos corretamente chamar de Estado de Natureza), nada mais é que uma guerra de todos contra todos” ⁶⁰⁶. Portanto, a antiga concepção da natureza hierarquizada e finalista foi dissolvida e, com ela, a concepção clássica do animal político e social, do *zoon politikon*. Hobbes recusou a opinião segundo a qual “o homem é uma criatura que já nasce ajustado para a sociedade” ⁶⁰⁷, em vez disso, entendeu que a natureza dos homens, embora não fosse má em si mesma, tendia a produzir ações más, maus efeitos como a “reunião” não-solidária chamada *guerra de todos contra todos*. A vida social dos homens, disse ele, “não acontece porque naturalmente não poderia suceder do contrário, mas através de acidente” ⁶⁰⁸. A sociedade não é, pois, natural, mas será necessário edificá-la ⁶⁰⁹. Os homens, porque amam a vida, desejam livrar-se dessa condição degradante, o que ocorre mediante o *pacto*, o contrato, onde cada particular se compromete a abdicar do direito irrestrito sobre todas as coisas e a transferi-lo ao poder supremo de um homem ou de uma assembléia ⁶¹⁰.

O problema do jusnaturalismo também incidiria, para Vico, no *individualismo* destacado. Hobbes chega a um estado natural de guerra, não-solidário e não-social, porque considera abstratamente os homens, mediante as faculdades e os afetos específicos do indivíduo. A dignidade VIII da *Scienza nuova* começa com o alerta: “as coisas fora de seu estado natural não prosperam nem duram” ⁶¹¹ e, em seguida, apresenta aquela que será a evidência desse jusnaturalismo: “o gênero humano, desde que se tem memória do mundo, viveu e vive toleravelmente em sociedade” ⁶¹². Vico evidentemente recupera a tradição política grega e romana, para a qual o humano é naturalmente sociável, mas a singularidade da posição viconiana está no testemunho em que se baseia: na nossa *memória* do mundo. Para este italiano, não faria sentido investigar a natureza dos homens sem recorrer às notícias que temos da humanidade desde os tempos pretéritos. A evidência hobbesiana é bastante convincente, pois ações como gradear as janelas e trancafiar as portas dão provas do temor mútuo dos vizinhos, porém, Vico verifica na história dos povos que esse temor jamais os

governados, onde existem leis e castigos definidos para os infratores e, contudo, os homens particulares não se aventuram sem que a Espada esteja ao seu lado pra defendê-lo, nem dorme sem fechar (e não apenas suas portas, para a proteção dos seus), mas também seus cofres e baús, pois temem também seus domésticos” (HOBBS, 2006, p. 14).

⁶⁰⁶ HOBBS, op. cit., p. 15.

⁶⁰⁷ Ibid., p. 19.

⁶⁰⁸ Ibid.

⁶⁰⁹ GOYARD-FABRE, 1987, p. 31.

⁶¹⁰ HOBBS, op. cit., p. 15.

⁶¹¹ *Sn44*, § 134.

⁶¹² Ibid., § 135.

impediu de avizinhareem-se, de colaborarem em certas tarefas e solidarizarem-se, de modo que somente por força de exagerada abstração seria possível concluir daí um estado de guerra geral e não-social.

Para o pensador italiano, “O direito natural das gentes surge com os costumes das nações” ⁶¹³, é coetâneo, portanto, a um conjunto de condutas e de hábitos ordinários, num só tempo, racionais e sociáveis: “por natureza das coisas humanas civis, a escola pública dos princípios é a moral dos povos” ⁶¹⁴. Isso que Vico definiu como “a moral dos povos” ou “os costumes das nações” chamamos de cultura:

interligação entre as diversas atividades dos membros de uma determinada comunidade, dos vínculos existentes entre sistemas legais, religiões, artes, ciências, costumes e, acima de tudo, línguas, bem como entre os mitos lendas e formas rituais ⁶¹⁵.

Vico enxergava nestas coisas uma lição pública: lá se *aprende* o princípio das coisas civis e políticas, a natureza humana, aprendizado que é público, pois disponível nos diversos documentos e memórias da antiguidade. Apesar disso, ler e interpretar os artefatos dos passados depende necessariamente de uma disciplina, a *filologia*, pela qual Vico nutriu grande apreço.

A nova arte crítica e a reabilitação da filologia

A atenção de Vico se voltou para a filologia já no livro de 1721 *De constantia jurisprudentis* (*A constância do jurisprudente*) ⁶¹⁶, obra que traria a nova ciência de Vico em embrião ⁶¹⁷. Lá está dito que o foco da filologia é o estudo da *história das palavras*, englobando a pesquisa das origens, da formação, das propriedades, das modificações e usos das línguas, mas Vico deixa claro, desde já, que tal enfoque não se esgota no estudo da forma ou da gramática das línguas, intencionando as idéias, as coisas significadas pelas palavras. No *De constantia*, Vico apresenta o traço geral do seu conceito de filologia: pesquisar na história das *palavras* a histórias das *coisas*: “já que em cada palavra são admitidas as idéias das coisas, assim principalmente convém à filologia conhecer a História das coisas” ⁶¹⁸. O interesse pelas

⁶¹³ *Sn44*, § 311.

⁶¹⁴ *Ibid.*, § 247.

⁶¹⁵ BERLIN, Isaiah. Giambattista Vico e a história da cultura. In __. **Limites da Utopia: capítulos da história das idéias**. Tradução brasileira de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 56.

⁶¹⁶ VICO, Giambattista. **Della constanza del Giurisprudente**. Libro Secondo. Tradução italiana de Francesco Pomodoro com texto latino ao pé da página. Nápoles: Fratelli Morano, 1861. 428 p. Abreviado por *De const.*

⁶¹⁷ CRISTOFOLINI, Paolo. **Vico et l'histoire**. Paris: PUF, 1995. p. 8.

⁶¹⁸ *De const.*, p. 37.

palavras está alicerçado num outro interesse, aquele pelos contextos de fala, pelos costumes e os modos de vida determinantes dos usos (e desusos) das palavras:

Por isso, os filólogos devidamente escreveram comentários históricos sobre os regimentos públicos, sobre os costumes das nações e dos povos, sobre as leis, sobre as instituições, sobre as disciplinas, sobre os ofícios; com tanto cuidado cuidaram de tratar das *Lapides*, da *Numismática* [ciência das medalhas], e da *Cronologia*, de onde descobrem tão graves testemunhos da antiguidade ⁶¹⁹.

As matérias tratadas pelos filólogos são os regimes políticos, os costumes, as leis, as instituições, os testemunhos da antiguidade. Sua disciplina incide sobre os registros escritos dos povos buscando lá os depoimentos dos hábitos daqueles que as comunicaram. Vico corrobora essa compreensão dos filólogos quando, na *Scienza nuova* de 1744, os define como:

todos os gramáticos, historiadores, críticos, que se ocuparam da cognição das línguas e dos fatos dos povos, tanto em casa, como são os costumes e as leis, quanto fora, como são as guerras, as pazes, as alianças, as viagens os comércios ⁶²⁰.

Os filólogos são além de gramáticos, também historiadores e críticos, e se dedicam ao conhecimento tanto das línguas quanto dos *fatos* dos povos. Mas, apesar dessa evidente importância na descoberta do direito natural das gentes, a filologia não teria influenciado positivamente o pensamento político. Na verdade, os equívocos dos filósofos políticos seriam em geral fronteiros àquilo que escapava aos seus métodos: os costumes dos povos. Porque faltava a eles a investigação filológica das múltiplas ocorrências civis, não podem também penetrar na realidade e reconstruir o desenho de uma história ideal eterna ⁶²¹.

O equivoco típico da filosofia política era considerar “o homem tal como deve ser”. O problema estava em operar só nesses termos, pois assim os filósofos perdem de vista os homens reais e limitam a aplicação de suas considerações “aos pouquíssimos que querem viver na república de Platão, não refocilando nas fezes de Rômulo” ⁶²². O palavreado parece impolido, contudo, é bastante preciso no que deseja significar: o contraste entre a *humanitas* ideal dos filósofos e a *humanitas* vivente dos legisladores, isto é, o contraste entre a república ideal e polida de Platão, cujo insucesso prático se confirmaria em Siracusa, e a cidade de Roma, instaurada ao pé do Palatino pelo legendário Rômulo. Embora seja um personagem mitológico, Rômulo é a representação viconiana do homem “tal como é”. Sua história retrata de forma fabulosa a vida da *humanitas*. Na lenda de Enéias, o rei Amúlio de Alba, que subira ao poder após depor seu irmão Numitor, temendo represálias obrigou a sobrinha Réia Silvia à

⁶¹⁹ *De const.*, p. 37.

⁶²⁰ *Sn44*, § 139.

⁶²¹ CACCIATORE, Giuseppe. Un’Idea moderna di certezza: la filologia di Vico tra ermeneutica e filosofia. In. CAIANIELLO, Silvia; VIANA, Amadeu (Org.). **Vico nella storia della filologia**. Napoli: Guida, 2004, p. 191.

⁶²² *Sn44*, § 131.

castidade de Vesta. Todavia, ela viria a conceber dois filhos gêmeos de Marte, Rômulo e Remo, que seu tio Amúlio, por vingança, fez lançar no rio Tibre. O cesto em que estavam as crianças, levado pela correnteza, estacionou nos arredores do monte Palatino e ali Rômulo e Remo milagrosamente se amamentaram numa loba. Longe dos pais e abandonados à sorte na natureza — cuja sublime metáfora é o aleitamento da loba, fera terrível e igualmente farta — os dois infantes não conheceram a higiene do corpo e seguramente chafurdaram nas próprias fezes, conformando-se à educação ferina dos *bestioni* e ao gigantismo que dela deriva.

A história poética de Rômulo é a síntese fabulosa do sistema do direito natural dos gentios. O personagem passa a infância sem família, sem pai e sem mãe, se acostumando à vida de fera impolida e imunda, sem higiene, cujo retrato fiel foi o refocilar nas fezes. Entretanto, Rômulo cresce e funda a cidade de Roma, a nação dos romanos, e faz isso com os matrimônios e as famílias. Segundo a lenda, esta cidade começou com o asilo aos refugiados, porém, não chegavam freqüentemente mulheres, sem as quais não se constroem as famílias. Convidaram então os sabinos até Roma para festejos em sua honra e, durante o espetáculo, raptaram as jovens, originando a guerra entre as duas nações, conflito que só cessaria por força dos matrimônios (da família) ou quando aquelas primeiras mulheres romanas se interpuseram entre seus pais e seus maridos, selando a paz entre sogros e genros ⁶²³. Para a *Scienza nuova*, lendas como a de Rômulo, conservadas pelos povos durante longo período de tempo, são provas filológicas de que os homens ascendem aos governos civis começando de seus tempos torpes e bárbaros — das fezes de Rômulo — e só mesmo depois do iluminar das idéias e da longa evolução das instituições políticas, chegam a suportar viver numa república como a de Platão, governada pelo filósofo.

Antes dos doutos filósofos e suas concepções do justo e do ético, os homens naturalmente colheram conselhos e se orientaram pela sabedoria vulgar dos legisladores, o *senso comum*, saber prosaico e verossímil “ensinado às nações pela providência divina para definir o certo acerca do direito natural das gentes” ⁶²⁴. O legislador realiza a felicidade civil não com a reminiscência da verdade. Sua matéria é o arbítrio humano que, naturalmente incerto, “certifica-se e determina-se pelo senso comum dos homens acerca das humanas necessidades e utilidades” ⁶²⁵. De acordo com Vico, apesar de verossímil, o senso comum da razão ensina a vontade a eleger só coisas altíssimas, necessárias e uteis, dando forma à moral dos povos. Por isso, os legisladores são conhecidos por sopesar os “três vícios” de todo o

⁶²³ MALET, A. **Historia romana**: los Orígenes, las conquistas el império. Buenos Aires: Hachette, 1942. 188 p.

⁶²⁴ *Sn44*, § 145.

⁶²⁵ *Ibid.*, § 141.

gênero humano — a ferocidade, a avareza e a ambição — e transformá-los em virtudes civis, “faz deles a milícia, o comércio e as cortes, e também a fortaleza, a opulência e a sabedoria das repúblicas” ⁶²⁶.

A novidade no terreno do direito natural não pode ser mesurada sem a consideração ao método de estudos preconizado pela *Scienza nuova*, a chamada *nova arte crítica*, uma simbiose de duas disciplinas forçosamente divorciadas na reforma moderna do entendimento: a *filosofia* e a *filologia*. Vico traçou assim as grandes linhas da arte crítica. “A filosofia contempla a razão, de onde vem a ciência do verdadeiro; a filologia observa a autoridade do arbítrio humano, de onde vem a consciência do certo [o senso comum dos povos]” ⁶²⁷.

A filologia estuda os *factos dos povos*, oferecendo os *dados de facto* e dando ao filósofo político a ocasião de pensar a cultura objetivamente. Sem dúvida foi mérito de Vico reabilitar a filologia na modernidade, porém, ele também não deixa dúvida que sua ciência é algo além que a filologia. De fato, a filologia apresentava limitações epistemológicas que os modernos, defensores da certeza e evidência dos conhecimentos, reputaram como erro crasso. Ou seja, o filólogo estuda os feitos plurais dos povos e não pode superar, na sua análise, essa pluralidade, quer dizer, estuda sempre feitos particulares de diferentes povos em diferentes épocas, não alcançando aquele atributo essencial a toda ciência segundo Aristóteles, os conhecimentos universais e necessários ⁶²⁸.

O método filosófico, por outro lado, amplia o horizonte do filólogo, permitindo-o conceber algo maior que os costumes dos povos, algo como a *providência divina* ou a legislação geral da história. Vico entende que “As tradições vulgares devem ter tido públicos motivos de verdade, já que nasceram e se conservaram em povos inteiros, por longos espaços de tempo” ⁶²⁹. Debruçado sobre as provas, o filósofo se surpreende ao enxergar nas tradições vulgares (*tradizioni volgari*) “a providência divina [...] uma divina mente legisladora” ⁶³⁰ operante universalmente no senso comum dos povos. Isso fica patente quando as uniformidades se detectam, inclusive, entre povos desconhecidos entre si, separados geograficamente ou por séculos. “Idéias uniformes nascidas junto de povos inteiros desconhecidos entre si, devem ter um motivo comum de verdade” ⁶³¹.

A nova arte crítica de Vico se opõe à unilateralidade da “razão abstrata do filósofo” e do “determinismo empírico dos filólogos” elaborando a interação da “estrutura conceitual da

⁶²⁶ *Sn44*, § 132.

⁶²⁷ *Ibid.*, § 138.

⁶²⁸ *Ibid.*, § 163.

⁶²⁹ *Ibid.*, § 149.

⁶³⁰ *Ibid.*, § 133.

⁶³¹ *Ibid.*, § 144.

universalidade” e da “estrutura histórica da multiplicidade” ⁶³². Assim, Vico entendeu que teriam falhado “pela metade tanto os filósofos que não certificaram [*accertarono*] as suas razões com a autoridade dos filólogos, como os filólogos que não cuidaram de verificar [*d’avverare*] a sua autoridade com a razão dos filósofos” ⁶³³. O ideal científico viconiano considera que atividade *verificadora* da filosofia política deva ser *certificada* pela imersão filológica no *certo*, no senso comum dos povos. Ao mesmo tempo, considera que a investigação do *certo* relativo aos costumes deva ser *verificada* pela filosofia, pelo juízo crítico, que distingue o verdadeiro e o falso no terreno da moral e da política. Desse modo, “se concretiza (assume “corporeidade”) o *verdadeiro*” e o fato histórico, “se não faz referência a uma tábua de princípios [...] permanece insignificante” ⁶³⁴.

A ciência viconiana espera conhecer nas tradições e falares vulgares a verdade da política. Para Vico, “Os falares vulgares devem ser os testemunhos mais graves dos antigos costumes dos povos” ⁶³⁵. Da investigação filológico-filosófica desses falares devia ser possível depreender um sistema do *direito natural das gentes*, com cuja “unidade substancial”, todas as nações, em suas diversas modificações, concordam e de onde resulta, insiste Vico, um “dicionário mental [...] com a qual se concebe a historia ideal eterna que dá a história no tempo de todas as nações” ⁶³⁶.

No que tange às coisas humanas três serão os modos ou modificações. Vico se inspirou nos antigos egípcios. Segundo narrou Heródoto, os egípcios teriam legado à posteridade, além das pirâmides em ruínas, a primeira cronologia tripartite — as três idades: “a primeira dos deuses, a segunda dos heróis e a terceira dos homens” ⁶³⁷ — e uma divisão equivalente das línguas faladas nas distintas épocas: “a primeira hieroglífica ou por caracteres sagrados, a segunda simbólica, ou por caracteres heróicos, a terceira epistolar ou por caracteres convencionais” ⁶³⁸.

O Livro Quarto da *Scienza nuova* está voltado à apresentação dessa concepção tripartite das coisas humanas. As três idades figuram no texto viconiano com a propriedade semântica de lei natural ou de regra que governa a vida das nações “com constante uniformidade, procedendo em todos os seus variados e tão diversos costumes” ⁶³⁹. Composto as nações estariam, portanto, três espécies de costumes, três tipos de direitos naturais e de

⁶³² CACCIATORE, 2004, p. 182.

⁶³³ *Sn44*, § 140.

⁶³⁴ CACCIATORE, op. cit., p. 177.

⁶³⁵ *Sn44*, § 151.

⁶³⁶ *Ibid.*, § 145.

⁶³⁷ *Ibid.*, § 45.

⁶³⁸ *Ibid.*

⁶³⁹ *Ibid.*, § 915.

repúblicas ou Estados (*Stati civili*), três espécies de línguas, de jurisprudências e de autoridades. Para Vico, contudo, isso que se manifesta através das partes ou da diversidade dos fenômenos humanos é a unidade da história, a natureza racional e sociável. Segundo ele:

Estas três especiais unidades, com as outras muitas que se seguem [...] todas colocam no comando uma unidade geral, que é a unidade da religião de uma divindade providente, a qual é a unidade do espírito que in-forma e da vida a este mundo das nações ⁶⁴⁰.

Os diversos acontecimentos da história das nações partem de uma unidade profunda, a da religião que acredita na *providência* e, por sua vez, num *espírito* que in-forma e da vida ao mundo das nações. A providência viconiana supera o sentido religioso que possuía, por exemplo, em Bossuet. Assim, uma distinção parece pré-requisito para o entendimento acertado das idéias do napolitano: “entre o acreditar que todas as coisas sejam Deus (*Iovis ominia plena*) e a teoria que toda coisa seja Deus ‘eminentemente’” ⁶⁴¹. O Deus que é *eminentemente* tudo está além das nossas faculdades, já a divindade pagã, que sedentariza o errante e o insere em relações pudicas, é a *invenção* do pensar finito, o primeiro pensamento surgido na gentildade como a reação natural da besta-fera à terrível natureza pós-diluviana.

O ciclo das três idades dá ao intelecto a ocasião de recriar, ou criar em pensamento, o mundo das nações a partir dos seus *elementos*. Porque o objeto desta ciência, a natureza comum das nações, é produzido pelo próprio pensamento humano, é de se supor que ele saberá como reunir os elementos que compõem as nações e, então, como dar-lhe vida. Aqui, como no caso da geometria, demonstrar é provar a partir das causas ou *efetuar*. Já que o homem traz em sua mente os elementos da verdade que conhece, não pode evitar fazê-la. Vico parece admitir que o ciclo tripartite ofereça ao filósofo político a diretriz *sintética* dos pensamentos, ou seja, aquelas semelhanças que ajudarão o engenho a reunir os povos singulares e espaço-temporalmente dessemelhantes numa teoria geral e unificadora da história das nações.

2. AS FORMAS HISTÓRICAS DOS GOVERNOS HUMANOS

No esquema viconiano, o pátrio poder oferece só a *origem* das coisas humanas, o que realmente não é pouco, já que, para Vico, a natureza das coisas é o nascimento delas em certos tempos e de certos modos ⁶⁴². Todavia, como também nota, “As propriedades inseparáveis das coisas devem ser produzidas pelas modificações e modos com que as coisas

⁶⁴⁰ *Sn44*, § 915.

⁶⁴¹ BADALONI, 1988, p. 60.

⁶⁴² *Sn44*, § 147.

nasceram” ⁶⁴³. Ou seja, as coisas não nascem fixas, imóveis em seu ser, mas dotadas de modificações e de modos (no plural) que propriamente definem as suas *propriedades essenciais*, a sua *substância*. Isso valeria também para as coisas humanas. A mente humana, as línguas, o direito e as instituições políticas modificam e mudam de modos. De fato, a verdade fundamental da *Scienza nuova* são os inícios topos e baixos da *humanitas*, a descoberta da forma substancial. Vico, retomando em certo sentido a intuição clássica do movimento natural (aristotélica), diz que as nações surgem em tempos e de modos determinados, mas crescem, se desenvolvem e perecem de modos e em tempos também definidos.

As monarquias familiares

Não é correto dizer que a família foi a primeira *instituição política*, já que, naquele estágio da história, as cidades (a *polis*) sequer existiam, porém, fato é que Vico parte de aspectos próprios das estruturas políticas para analisá-la. A família seria regida por um *governo*, com *autoridade e jurisprudência*. A família não é lei natural e nem lei positiva, o melhor talvez seja chamá-la de “formação meta-política” ⁶⁴⁴ instauradora das disposições da alma e do corpo sem as quais não haveria política, embora não fosse ainda precisamente formação política.

O primeiro governo, correspondente ao estado de família, foi um governo divino, *teocrático*, baseado na obediência às *leis divinas* que só os sacerdotes, os sábios na leitura dos auspícios e na prática dos sacrifícios, conseguiam interpretar. Assim, embora o pai fosse o rei familiar, ele não possuía a *autoridade* propriamente dita, mas esta era exercida absolutamente pelos deuses, como todo o resto na época dos poetas teólogos. O sentido de autoridade é aqui o latino, suposto nas leis das XII Tábuas, de *autoritas* ou “autoridade de domínio”, de onde, provavelmente, veio o hábito de usar a palavra *autores* para significar os que têm “razão de domínio” ou a posse de algo. Para a humanidade nascente de vigorosa fantasia e nenhum raciocínio, a natureza inteira é o gigantesco *Júpiter* e os acontecimentos particulares — as secas, as tempestades, a águia e a serpente — são os caracteres mediante os quais o deus pagão elabora mensagens e comunica a vontade soberana. O destino do cosmo e de Júpiter são identificados, de modo que Júpiter afeta a sorte inclusive das famílias com a fortuna na colheita e na caça, na geração dos filhos e na manutenção das *casas*. Este fato ancestral

⁶⁴³ *Sn44*, § 148.

⁶⁴⁴ REMAUD, Olivier. **Les Archives de L’humanité**. Essai sur la philosophie de Vico. Paris: Seuil, 2004, p. 315.

instauraria o costume religioso de estimar a deus como *autor*, de quem somos literalmente posses e onde descobrimos as regras que nos governam.

Os primeiros pais foram por isso sacerdotes, interpretes das leis divinas nos oráculos, supondo, portanto, uma “ciência” do direito e das leis (divinas) ou *jurisprudência*. Contudo, segundo Vico, tal jurisprudência representa somente uma *consciência* (e não ciência) do direito, também conhecida por *divinação* ou a *adivinhação dos auspícios*. Na dignidade LXXV está dito “que nas pessoas dos primeiros pais caminharam unidas sabedoria, sacerdócio e reino, e o reino e o sacerdócio dependentes da sabedoria”, razão pela qual — continua Vico — “Platão [...] desejava estes antiqüíssimos tempos nos quais os filósofos reinavam e filosofavam os reis” ⁶⁴⁵ e equivocadamente, pois não se tratava aquela de uma sabedoria filosófica oculta e sim da teologia vulgar dos poetas legisladores.

O sacerdote, acessando misticamente a divindade, acessava já a *justiça eterna*. Ele “estimava o justo unicamente através das cerimônias religiosas” ⁶⁴⁶ e por meio de “palavras consagradas e cerimônias solenes” ⁶⁴⁷. Neste caso, a teologia poética é a jurisprudência e o poeta e o legislador, literalmente o “portador da lei” ⁶⁴⁸. A “ciência” oculta dos pais de família lhes garantiu a guarda da religião, o sacerdócio, mas transmitiu-lhes ainda a guarda “das leis e da ciência de interpretá-las” ⁶⁴⁹, portanto, a tarefa de comunicá-las aos seus e se certificar do seu cumprimento: “esses pais [...] deviam ser os reis monarcas familiares [*re monarchi familiare*], superiores a todos em suas famílias e sujeitos somente a Deus [...] e consagrados com penas imanes” ⁶⁵⁰.

O autor chama os pais literalmente de *reis monarcas*, porém, toma o cuidado de distingui-los dos *governos civis*. Ele entende que os pais agiam como reis e nem por isso instauraram governos civis, sendo mais apropriado dizer que foram os reis da *casa*, do *lar*, razão para nomear este estudo de doutrina *econômica*, em vez de *política*, pois “os pais de família consagravam a si e a seus familiares por suas pátrias” ⁶⁵¹. A monarquia familiar ou o reinado dos pais institui um governo somente *privado* e alheio à idéia do *público*, no que teria se equivocado parte dos pensadores políticos. “Esta tradição, mal recebida, deu a grave ocasião do erro comum a todos os políticos: de crer que a primeira forma dos governos civis

⁶⁴⁵ *Sn44*, § 253.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, § 576.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, § 1000.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, § 999.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, § 999.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, § 522.

⁶⁵¹ *Sn44*, § 1012.

tivesse sido monárquica” ⁶⁵². Importante para a singularidade dos governos familiares é o egoísmo das vontades. Já que os gigantes se submetem exclusivamente aos deuses familiares, jamais ocorreria de um único pai submeter e governar os demais, como é esperado na *monarquia civil*. Cada pai ancestral estava próximo demais da solidão ferina, “cuidava somente das suas coisas e jamais se intrometia naquelas dos outros” ⁶⁵³.

Apesar de não ser governo civil, o pátrio poder está na origem dele, pois estabelece, pela primeira vez, a *ordem*, o dever e o respeito à lei, sem o que nenhuma cidade surgiria. O poder paterno foi e ainda é primordial, pois lá se aprende naturalmente a vergonha, o temor às penas e a obediência, condicionamentos indispensáveis para o nascimento e o renascimento dos Estados e para toda a aceitação positiva das normas sociais. Essa institucionalização, embora embrionária, converteu “pulsão” em “afeto normativo [*affect normatif*]”, em afecção de um universo de coisas conforme a leis, designando com isso “uma primeira racionalização dos comportamentos” ⁶⁵⁴.

As esposas e os filhos foram *addimesticati* (domesticados) pelos pais, sacerdotes da terrível religião de Júpiter. Vico atenta para um aspecto característico da poesia, a barbaridade, a crueldade das penas e dos castigos e a produção da subserviência pelo *terror*. “Tal e tanta força divina se necessitava para reduzir aos deveres humanos aqueles gigantes rudes e ferozes” ⁶⁵⁵. Com o terror e a violência a divindade *educou* a mente dos gigantes Polifemos e os ensinou como *educar* a dos seus familiares ⁶⁵⁶.

Diferente da *educação ferina* dos descendentes de Noé, onde as crianças eram largadas à própria sorte pelas mãos esquivas e errantes, a *educação humana*, primeiramente doméstica, está cercada de religião e ocorre no seio de estruturas estáveis (os matrimônios). Daí que os poetas representariam fisicamente a força divina (*fides deorum*) por uma *corda* (*fides*), grafando exatamente a ordenação e a estabilidade da vida originada no temor à divindade ⁶⁵⁷. Para Vico, a educação do ânimo (*educere*) e a do corpo (*educare*) são os dois pilares da doutrina econômica, mas concede que a educação do ânimo anteceda à dos corpos. Realmente, o pai educa o ânimo dos filhos, ensinando-os a devoção a Deus e a obediência ao direito divino. Seu sacerdócio modera as paixões e as converte em *afetos normativos*, “começou a tirar fora de certo modo a forma da alma humana, que no vasto corpo dos

⁶⁵² *Sn44*, § 522.

⁶⁵³ *Ibid.*, § 576.

⁶⁵⁴ REMAUD, 2004, p. 316.

⁶⁵⁵ *Sn44*, § 523.

⁶⁵⁶ Quando se trata desta educação pelo terror, vale notar — como Remaud —, a distinção entre “a intenção da violência e o fato da brutalidade que singulariza o heroísmo dos tempos obscuros” (REMAUD, op. cit., p. 319) ou entre a violência intencional dos tiranos e a violência despropositada dos modos brutos.

⁶⁵⁷ *Sn44*, § 523.

gigantes estava sepultada pela matéria, e começou a tirar fora a forma deste corpo humano de justa corporatura”⁶⁵⁸.

O pai educa os filhos e lhes deixa de herança a sua indústria, entrega-lhes o maior patrimônio, as condições físicas e simbólicas para a conservação das casas e das famílias: a subsistência dos campos e das nascentes e a religião. Inspirado supostamente em Homero, Vico disse que os pais foram *pastori di famiglia*, anteriores aos *pastori di greggi*, dos rebanhos, entendendo o primeiro pastoreio como o modelo para o segundo. O pai é devoto confesso da divindade pagã, enquanto as esposas e os filhos só o serão por intermédio dos seus sacerdotes. Os pais, assombrados, se submeteram piedosamente à divindade, os familiares, por sua vez, só são induzidos à piedade e à submissão quando aterrorizados pelo pátrio poder. Logo, a primeira ordenação da sociabilidade não supõe necessariamente o fato da igualdade natural humana, pelo contrário, a *humanitas* aparece com a feição da desigualdade social. Segundo Vico, “É tradição vulgar que os primeiros a governar o mundo foram reis”⁶⁵⁹ e “É outra tradição vulgar que os primeiros reis acreditavam-se os mais dignos por natureza”⁶⁶⁰. Do ponto de vista geral da história, as diferenças sociais são propulsoras dos progressos políticos. O autor entende as diferenças como fator crucial para a impressão da “forma humana” na barbárie dos descendentes de Sem, Cam e Jafé, pois, de certo modo, somente encarando outro ser como superior e mais poderoso, o *bestione* conheceria a piedade e a devoção, o pudor e o livre arbítrio. No *reino de deus* (a religião), o bárbaro conhece a *humanitas* e, no *reino dos pais* (a família), distribuiu essa verdade às esposas e aos filhos.

Vico afirmou que os filósofos e os filólogos comumente opinaram que as famílias, “no estado que se dizia ‘de natureza’”, foram somente de filhos, quando, na realidade, “foram famílias também de fâmulos, pelos quais principalmente foram ditas ‘famílias’”⁶⁶¹. Elas assumiriam formações complexas assimilando em seu seio um novo personagem, estrangeiro à célula dos parentescos, o *fâmulos*, o errante ainda desassombrado, vivendo na ferocidade e na infame comunhão das coisas e das mulheres. Para escapar dos animais e de outros perigos abundantes na densa floresta, era comum esse errante ir buscar socorro nas casas dos pais de família que, piedosos, davam-lhe segurança e asilo. Segundo as palavras de Vico:

os simplórios [*scempi*] de Grotius, os abandonados de Pufendorf, para salvar-se dos violentos de Hobbes (como as feras, caçadas pelo intensíssimo frio, vão às vezes salvar-se nos lugares habitados), recorrem às áreas dos fortes; e assim estes ferozes, porque já unidos nas sociedades de famílias, matavam os violentos que haviam

⁶⁵⁸ *Sn44*, § 520.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, § 251.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, § 253.

⁶⁶¹ *Ibid.*, § 555.

violado suas terras, e recebiam em proteção os miseráveis que se refugiaram nela. Além do heroísmo de natureza, de ter nascido de Júpiter, ou seja, gerados com os auspícios de Júpiter, expediu principalmente neles o heroísmo da virtude, na qual, sobre todos os povos da terra, foi excelente o romano ⁶⁶².

Exatamente por causa da virtude heróica de matar as feras e acolher os desesperados, os pais foram dignos de *fama*, isto que os gregos chamaram *Kleos* (glória). Os pais ampliam o império privado e governam agora a força de trabalhos dos fâmulos, enquanto esses se satisfazem com as comodidades oferecidas: a subsistência, a proteção e segurança de suas vidas. Surgia uma “amizade nobre e senhoril”, pois os pais recebiam os refugiados (*rifuggiti*) com “a justa lei da proteção”, hospedando-os em seu lar, ilha de segurança e tranquilidade em meio à Selva, porém, com a obrigação de servirem. Recebidos por toda a vida, os refugiados eram “obrigados a sustentá-la [a vida] com o cultivo dos campos de tais pais de família” ⁶⁶³. Contra o argumento contratualista clássico, Vico adverte que os bárbaros, preocupados unicamente com as necessidades da vida, “não podiam conhecer certamente os contratos que hoje dizem cumprir-se só com o consenso” ⁶⁶⁴. Em vez disso, o elo a uni-los era simplesmente a *utilità*, a *ragione de benefizi*, e por isso teriam sido os primeiros *sócios* da história. As vantagens evolutivas da convivência com os *autóctones* seriam obtidas apenas indiretamente ou sem o concurso consciente dos atores, pois, objetivamente, “eram sócios só das fadigas e não das aquisições e muito menos da glória” ⁶⁶⁵. Não há no início qualquer consórcio simbólico da religião, dos matrimônios, das posses, mas unicamente das utilidades da vida.

Vico apresentava assim a teoria segundo a qual as republicas nascem de certos princípios *eternos* dos feudos. O feudo deixa de simplesmente marcar uma etapa da história européia para definir um modo genérico de organização social. A sua hipótese era a de que as famílias primitivas se organizaram em “feudos rústicos” e o fâmulos foi o primeiro *vassalo* do mundo, de *vas* latino, termo ligado a *vades* expressando a obrigação de ir onde for o herói. Seguiu-o inclusive nas guerras, dando ocasião a fábulas como a grega de Ajax, que combate sozinho hordas inteiras de troianos, e a de Horácio, celebrado pelos latinos por lutar contra o exército toscano: “Ajax, Horácio, com seus vassalos” ⁶⁶⁶, advertiu Vico. Os mitos figuram Ajax e Horácio solitários nas cenas, contudo, ilustram o heroísmo de ambos, logo, o fato de estarem geralmente na companhia dos seus vassalos. De certa forma, a poesia tem razão, Ajax

⁶⁶² *Sn44*, § 553.

⁶⁶³ *Ibid.*, § 258.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, § 569.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, §. 559.

⁶⁶⁶ *Ibid.*

e Horácio são mesmo solitários, pois são as únicas *gentes* nobres atuando na cena. O fâmulos está destituído do predicado da *nobreza*, por isso mesmo não é *gente*, não passa de natureza morta, de elemento inanimado da cena que não merece ganhar o canto dos poetas.

Os primeiros “vassalos” foram tratados como coisas, passíveis de serem adquiridas e livremente dispostas pelos proprietários. Foram tornados bens estáveis, *praedes* ou *mancipes*, e incluídos nos erários, motivo de os heróis serem latinamente chamados *heri*, herdeiros, “como na lei das XII Tábuas aos pais de família foi conservada uma soberana potestade de dispor deles em testamento” ⁶⁶⁷. Vico nota que o poder dos pais sobre os fâmulos se equivalia àquele dos pais sobre os filhos, que incluía “o direito de vida e de morte”, costume expresso na Lei das XII Tábuas que garantia aos pais o direito a dois partos monárquicos: “de potestade sobre as pessoas e de domínio sobre as aquisições” ⁶⁶⁸.

Não obstante a acolhida, o fâmulos não passaria jamais de um estrangeiro, não era um *cidadão* e não participava das cerimônias e direitos próprios a um. A hospitalidade concedida ao fâmulos contém, portanto, uma ambivalência, misturando a solidariedade e a hierarquia, a proteção e a desigualdade ⁶⁶⁹. Aqueles refugiados poderiam ser considerados escravos, já que, nota Vico, “os filhos dos heróis, para distinguirem-se daqueles dos fâmulos, foram ditos *liberi*” ⁶⁷⁰. Livre (liberdade) teria sido primeiramente adjetivo das gentes nobres. Prova isto as *artes liberais* sinônimas das *artes nobres*, a palavra *liberalis* significando o “gentil” e *liberalitas* para “gentileza”, assim como o antigo hábito latino de chamar as “casas nobres” de *gentes*. Tal fato lingüístico estaria alicerçado noutro fato histórico, o de que “as primeiras gentes se compuseram unicamente de nobres, e só os nobres foram livres nas primeiras cidades” ⁶⁷¹.

Os senados reinantes: o nascer da República

Vico evoca no Livro Segundo a *dignidade* XCV segundo a qual “Os homens primeiro amam sair da sujeição e desejam igualdade” ⁶⁷². Com o tempo, o fâmulos se cansou da condição servil. Observara freqüentemente, com a morte dos pais, que os filhos eram libertos daquele “monárquico império privado”, enquanto eles deviam “sempre viver em tal estado servil”. Com as conveniências do convívio, os fâmulos se humanizaram aos poucos, tornaram-se piedosos e aperfeiçoaram a mente, e o resultado disto foi o primeiro conflito

⁶⁶⁷ *Sn44*, § 513.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, § 582.

⁶⁶⁹ REMAUD, 2004, p. 327.

⁶⁷⁰ *Sn44*, § 556.

⁶⁷¹ *Ibid.*

⁶⁷² *Ibid.*, § 292.

social a abalar o poder paterno: “os fâmulos deveram amotinar-se contra esses heróis” ⁶⁷³. Abala, mas não derruba. O herói, vencedor da natureza e incendiário da floresta selvagem, não superaria mais este desafio? Segundo as palavras de Vico, “esta é a ‘necessidade’ [...] posta pelos fâmulos aos pais heróis no estado das famílias, de onde nasceram as repúblicas” ⁶⁷⁴. Embora o resultado fosse a transformação do estado de família e o nascimento das repúblicas, o herói enfrenta a contenda agrária como só mais uma *necessidade*. Assim como inventou soluções uteis para necessidades como a fome (os campos) e a libido (os matrimônios), também espera solucionar da melhor forma a desobediência dos fâmulos: por meio da *política*.

Enquanto os servos se amotinam porque deseja sair da sujeição, os heróis resistem por aquele aspecto de sua índole citado noutra dignidade: “É propriedade dos fortes que as aquisições feitas com virtude não escapem por negligência, mas, ou por necessidade ou por utilidade” ⁶⁷⁵. Assim, para não negligenciar os bens conquistados, “deveram por natureza ser levados os heróis a unirem-se em ordens [...] devendo comandá-los algum pai, o mais feroz e de espírito mais presente entre todos” ⁶⁷⁶. Dizendo precisamente, os pais reuniram-se nos primeiros *senados reinantes*, na primeira dentre as formas de república, a *aristocracia*, de onde surgiriam as chamadas cidades heróicas, baseadas na divisão entre nobres e plebeus ⁶⁷⁷. Vico não comunga da opinião segundo a qual o Estado romano surgiu monárquico, idéia recorrente nos manuais de história habituados a definir os Tarquínios e Sêrvio Túlio como *monarcas etruscos* ⁶⁷⁸. Vico alerta para a imprecisão dessa definição. Embora príncipes, eles não foram propriamente monarcas e sim as cabeças ou os líderes dos senados reinantes de Roma ⁶⁷⁹.

Tal fato político ancestral está fabulosamente narrado no mito de Cadmo. Parafraseando a *Scienza nuova*, Cadmo matou a serpente e cultivou os dentes do animal morto, de onde nasceram, segundo conta a história, homens armados. Vico vê aí a metáfora da contenda primitiva: os pais de família literalmente brotam da terra para reivindicar o senhorio abalado pelos fâmulos e unem-se em ordens armadas. Os senados heróicos surgem para resistir aos revoltosos inicialmente com o uso da força e baseados nas armas: “nas repúblicas

⁶⁷³ *Sn44*, § 583.

⁶⁷⁴ *Ibid.*

⁶⁷⁵ *Ibid.*, § 261.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, § 584.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, § 25.

⁶⁷⁸ MALET, 1942, p. 19.

⁶⁷⁹ *Sn44*, § 105.

heróicas, os nobres juravam ser eternos inimigos da plebe”⁶⁸⁰. Principal motivo pelo qual os chamados Heráclidas da mitologia grega, descendentes de Hércules, degolaram o rei Agide, pois imprudentemente divulgara direitos fora das ordens nobres, ousando levar leis ao povo. E Cadmo finalmente transformou-se em serpente, animal símbolo da autoridade aristocrática das primeiras repúblicas⁶⁸¹. Em Homero, de acordo com a ciência do adivinho Calcas, a serpente que devora oito passarinhos e a própria mãe é a pré-vidência da guerra de Tróia, de modo que os gregos tomaram por bom presságio a cobra morta que a águia deixou cair do céu em pleno campo de batalha. De ícone do heroísmo primitivo, ou natureza feroz vencida pelo herói, a serpente representaria enfim as temíveis ordens armadas, ocupando lugar de destaque nos brasões e escudos das aristocracias⁶⁸².

Uma propriedade natural das repúblicas aristocráticas é aquele sentimento de *ciúme* dos pais com o qual arrancou as esposas da infame comunhão; só que ameaçados pelos fâmulos revoltosos, dirigiram esse sentimento para a sua nobreza: “querem as parentadas, as sucessões, e por isso as riquezas, e por meio destas a potência, dentro das ordens dos nobres”⁶⁸³. As primeiras repúblicas foram heróicas, “onde só os nobres deveram ser os cidadãos”, e por isso, na região do Lácio, os nobres foram ditos *patricii*, patrícios⁶⁸⁴. Vico entende que as repúblicas aristocráticas foram ordenadas para conservar o poder dos nobres e, portanto, guardaram para os nobres as três grandes ordens:

a custódia do parentesco, pela qual os romanos até o século CCCIX de Roma mantiveram os conúbios fechados à plebe; [...] a custódia dos magistrados, onde os patrícios tantas vezes contestaram à plebe a pretensão do consulado; [...] a custódia do sacerdócio e, assim, a custódia das leis, que todas as primeiras nações guardaram com o aspecto de coisa sagrada⁶⁸⁵.

Uma evidência filológica deste fato seria o capítulo *auspicia incommunicata plebi sunt* da Lei das XII Tábuas, cuja letra prescrevia a incommunicabilidade dos auspícios à plebe e, com eles, também das núpcias, do poder paterno, das sucessões legítimas *ab intestato* (sem testamentos), dos testamentos e das tutelas. A clientela sequer desenvolvia afeto pelos filhos, pois os gerava exclusivamente para troná-los escravos dos nobres; as mães, particularmente, deviam odiá-los, já que deles só receberam as dores do parto e as doenças ao amamentá-los.

A primeira forma de república precisou ser *aristocrática*, pois, como nota Vico, os pais de famílias jamais abdicariam de sua autoridade sobre as pessoas e as aquisições,

⁶⁸⁰ *Sn44*, § 588.

⁶⁸¹ *Ibid.*, § 679.

⁶⁸² *Ibid.*, § 591.

⁶⁸³ *Ibid.*, § 985.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, § 584.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, § 586.

organizando-se melhor em senados “de tantos reis de família” ⁶⁸⁶. O autor insiste que a palavra *reis* não faz referência à monarquia, pois, na realidade, a aristocracia seria já um governo de reis, razão pela qual Homero teria chamado Agamenon e Ulisses de reis, e no *Genesis* Moises falou dos inúmeros descendentes de Esaú que foram reis, no sentido de capitães ⁶⁸⁷.

Vico esperava elucidar o erro comum dos filósofos políticos refutando a ordem das formas de governo proposta por Jean Bodin (monarquia, aristocracia e democracia), julgada inverossímil e absurda ⁶⁸⁸. Na terceira seção do capítulo XIII do quarto livro da *Scienza nuova*, intitulado *Refutação dos princípios da doutrina política a partir do sistema de Jean Bodin*, Vico expõe os motivos da impossibilidade da monarquia civil nos primórdios da história. O jurista francês considera Monarquia quando “a soberania jaz em um só Príncipe” ⁶⁸⁹ ou quando “o soberano é aquele que não pode ser comandado por ninguém, e que pode comandar a todos” ⁶⁹⁰. Vico pergunta se seria mesmo possível nos começos pequenos e torpes da *humanitas* forjar esse soberano único? Ele considerou dois caminhos *hipotéticos* para tanto, “ou a força ou a fraude” ⁶⁹¹; hipotéticos, pois as condições ancestrais do estágio das famílias eram-lhes totalmente desfavoráveis. O que levaria um pai qualquer a usar a *força* a fim de dominar outras famílias? Simplesmente não existiu um por quê. “O único poder que interessa aos pais é aquele que eles exercem sobre suas próprias famílias e não aquele que eles poderiam impor aos outros” ⁶⁹². Cada pai já é o Soberano de sua família, além disso, conforme ao ainda gigantesco físico de Polifemo, esse pai tranquilamente preferiria se deixar matar e aos seus a se sujeitar e suportar tamanha desigualdade ⁶⁹³.

Para Vico, também seria improvável realizar esse domínio por *fraude*. Os primeiros tempos não a teriam sequer conhecido. A fraude seria artifício das repúblicas livres, populares, pelo qual se angaria o poder político seduzindo com promessas de *liberdade*, ou *poder*, ou *riqueza* — promessas inócuas e incapazes de seduzir os pais de família, segundo Vico ⁶⁹⁴. Qual a sedução da liberdade para um Soberano? Nem o poder, nem a riqueza fariam algum sentido, já que aqueles homens, ainda próximos do egoísmo bárbaro, simplesmente não

⁶⁸⁶ *Sn44*, § 585.

⁶⁸⁷ *Ibid.*

⁶⁸⁸ *Ibid.*, § 1009.

⁶⁸⁹ BODIN, Jean. **Les six livres de la republique**. Tradução francesa de Gabriel Cartier. Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Française. Fayard, 1986, vol. 1 e 2, p. 7.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁹¹ *Sn44*, § 1011.

⁶⁹² REMAUD, 2004, p. 318.

⁶⁹³ *Sn44*, § 1012.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, § 1013.

se interessavam pelos outros e nem nutriam ambições além da simplicidade e parcimônia da vida rústica ⁶⁹⁵. Vico conclui assim que os dois prováveis caminhos para o começo monárquico das repúblicas seriam intransitáveis nos primórdios. Bodin e outros filósofos políticos se equivocaram por não levar em conta as provas poéticas acerca dos Polifemos e dos Gigantes, um dos tesouros dos poemas de Homero. Não perceberam que a época das famílias era a da liberdade bestial e da vida rude, onde “não se pode, de fato, entender nem fraude nem força com as quais um pudesse sujeitar todos os outros em uma monarquia civil” ⁶⁹⁶.

Bodin jamais ignorou a originalidade das famílias, ao contrário, teria antecipado Vico ao dizer que “a família [...] é a verdadeira fonte e origem de toda a República” ⁶⁹⁷. Sua posição interessantemente reafirmava a contestação viconiana do fundamento político jusnaturalista. Francesco Botturi expõe aquele que seria o traço comum das teorias políticas de Vico, de Bodin e de Althusius: “a visão continuista da relação entre as formas sociais primitivas, tipicamente aquelas familiares, e a sociedade política. Contra o modelo dicotômico de estado de natureza e estado civil, tornado sistema por Hobbes” ⁶⁹⁸. Bodin começa com as *famílias* supondo a República nascida já da sociabilidade, porém, concebeu um estado de família alheado da história e, só por isso, hipoteticamente capaz de fecundar a monarquia. Vico entende que Bodin só vê começos monárquicos porque partiu de princípios políticos equivocados, de um estado de famílias inteiramente desvirtuado e estranho à natureza humana.

Bodin consideraria as famílias constituídas exclusivamente de *filhos* ⁶⁹⁹. Vico crê que o absurdo fica patente quando esta posição é confrontada com a tese de que os governos civis surgem da força ou da fraude, pois recairia sobre os filhos, na ausência de outro ator social, a suspeita da deslealdade: trairiam e matariam seus próprios pais a favor das ambições alheias, do *forte* ou do *astuto*. Isso não produziria a monarquia, como queria Bodin, mas sim “ímpias e celeradas tiranias” ⁷⁰⁰, como a romana de Tarquínio “o soberbo”, último rei de Roma, lembrado pela crueldade com os nobres e por ter alcançado o reinado após assassinar Sêrvio Túlio, seu sogro. Mas o principal é que Tarquínio assassina o sogro com o apoio da própria esposa. Após ser ferido pelo genro, Sêrvio teria sido atropelado pela carroça conduzida pela

⁶⁹⁵ Ibid. Segundo Remaud, “contentam-se enfim com a extrema frugalidade oferecida pela natureza” (REMAUD, 2004, p. 318).

⁶⁹⁶ *Sn44*, § 522.

⁶⁹⁷ BODIN, 1986, p. 39.

⁶⁹⁸ BOTTURI, 1991, p. 359.

⁶⁹⁹ *Sn44*, § 1010 e § 1015.

⁷⁰⁰ Ibid., § 1015.

filha. Assim, “os jovens nobres em Roma conjuraram contra os seus pais a favor do tirano Tarquínio” ⁷⁰¹. A deslealdade dos filhos com os pais é possível e a história das coisas de Roma a confirma, contudo, isto jamais ocorreria no estágio das famílias, ao contrário, a conjura dos jovens nobres basear-se-ia no ódio dos filhos às rigorosas leis aristocráticas, rigor sob o qual se curvavam os rebelados, como fora o caso dos “dois filhos de Bruto, que, por severíssima pena do pai, foram decapitados” ⁷⁰². O conflito que abala a estabilidade das famílias e conduz a *humanitas* às repúblicas não é aquele entre os filhos e os pais — como seria o caso das famílias só de filhos, como as concebeu Bodin — mas aquele entre os pais e os seus vassalos ou *fâmulos*.

Outra prova desse erro de Bodin foi ele considerar o nascimento de um *forte* no seio das famílias primitivas, de um Nemrod — literalmente “terrível senhor” —, “o primeiro que sujeitou os homens pela força e a violência” ⁷⁰³, o “Senhor dos bens e das pessoas pelo direito das armas e das boas guerras” ⁷⁰⁴. Incomoda a Vico a idéia de que o governo civil surja da constrição *externa* das famílias; isso seria negar a *providência* e despir as transformações sociais de razões *internas*. Os governos civis não supõem uma violência criadora; resultam sim das largas e graduais modificações da natureza humana racional e sociável, isto é, do mecanismo enraizado nos caracteres antropológicos das famílias e na ordem simbólica da linguagem divina das cerimônias ⁷⁰⁵. As famílias germinam a política, mas o fazem a partir de suas próprias idiossincrasias: “os pais ensinam nada mais que a religião e pelos filhos são admirados como sábios, reverenciados como seus sacerdotes e temidos como reis” ⁷⁰⁶.

Apesar da invenção da política, prosperavam a sujeição e a desigualdade, sendo inevitável a dignidade discutida acima — “Os homens primeiro amam sair da sujeição e desejam igualdade” — e o seu efeito colateral: a contenda, o conflito. A utilidade da vida falaria alto na mente dos heróis ofendidos, obrigando-os a transformar novamente o cosmo humano com a expansão, embora restrita, da ordem legal e da justiça aos clientes amotinados, um processo sem volta:

Necessitando que existissem também aqueles que servissem, os heróis foram, por um senso comum de utilidade, constritos a contentar a multidão dos clientes sublevados, enviaram até eles as primeiras embaixadas, que por direito das gentes

⁷⁰¹ *Sn44*, § 1015.

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ BODIN, 1986, p. 113.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁰⁵ DEL PRETE, Antonella. Vico e Bodin. In **Historia philosophica**. n. I. Pisa/Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003, p. 43-53.

⁷⁰⁶ *Sn44*, § 523.

são enviadas pelos soberanos. E mandaram-nas com a primeira lei agrária que nasce no mundo ⁷⁰⁷.

Tal primeira lei definia o domínio natural e bonitário dos campos aos fâmulos, o direito de trabalhar e usufruir da terra, e a compensação dos nobres por esta concessão, pois permaneciam os proprietários ou dispunham o domínio quiritário, foi a cobrança do *censo*, tal como Sêrvio Túlio o ordenou aos romanos ⁷⁰⁸.

Vico vê o bastão divino de Mercúrio ou *caduceu* como símbolo dessa conquista ancestral de direitos. Mensageiro de Júpiter, uma das principais tarefas de Mercúrio foi conduzir, com seu bastão, as almas dos mortos de volta a terra, trabalho que representa, em caracteres poéticos, a doação da lei agrária, atraindo os clientes, então dispersos pela contenda no estado *exlegis*, de volta à vida social e cooperativa. Mercúrio seria designado ainda o deus da eloquência e do comércio, portador da astúcia propícia às atitudes *conciliadoras*, auspicando os embaixadores em soluções diplomáticas. O fantástico *caduceu* lhe fora presenteado por Apolo e tinha o poder de reconciliar os ânimos. Para provar tal eficácia, o bastão fora lançado sobre duas serpentes em disputa; as duas cessaram imediatamente a peleja, se enroscaram na vara sendo ali petrificadas por Mercúrio. A serpente teria o significado da selva convertida em campo de cultivo e estão figuradas em dupla no *caduceu* para representar a condição dos campos nas repúblicas aristocráticas: divididos em dois domínios, o bonitário e o quiritário. A verdade civil contida no mito não se esgota na reconciliação dos fâmulos com os heróis, pois Mercúrio aparece freqüentemente desnudo, tal como o bonitário foi domínio despido de solenidades civis, de auspícios e núpcias ⁷⁰⁹.

O Vico filólogo descobre a história desta divisão social escrita inteira no escudo de Aquiles descrito no décimo oitavo canto da *Ilíada*. Vulcano, a pedido da mãe de Aquiles, Thetis, forjou-lhe um escudo resistente, de uma liga dura de bronze, estanho, ouro e prata, e magnificamente adornado. Segundo a narrativa, Vulcano gravou no escudo a terra, o mar e o céu, o sol, a lua e os vários astros, significando a época da criação, dos começos e entenda-se, inclusive, daquele das cidades, que nascem aristocráticas, divididas em duas cidades conforme outro adorno do escudo. Numa delas, Vulcano figurou tudo o que caracterizava as ordens heróicas, ou seja, vêem-se cidadãos solenizando e festejando núpcias ao som harmonioso de cítaras e flautas e, noutro plano, estão dois cidadãos em peleja comercial,

⁷⁰⁷ *Sn44*, § 597.

⁷⁰⁸ Cobrança que os heróis, senhores do *domínio ótimo* dos campos, só sofreria muito tempo depois. O domínio ótimo dos nobres teria sido definido por Cícero como “domínio de bem estável, livre de todo ônus real, não só privado, mas também público” (*Sn44*, § 601), ou seja, um domínio dos campos livre de tributação, como fora aquele, narrado por Moisés, dos sacerdotes egípcios no tempo de Josefo.

⁷⁰⁹ *Sn44*, § 604.

resolvida mediante sentença dos anciãos reunidos em círculo, figura que revela já a posse heróica do sacerdócio, dos parlamentos, das leis, dos juízes e das penas. Na outra cidade, segundo Vico, “não se via nenhuma destas coisas” ⁷¹⁰, pois habitada por estrangeiros, que só conheceram os “matrimônios naturais” ou sem solenidades. O napolitano interpreta essas duas cidades como as duas dimensões da cidade heróica. Confirmando a interpretação está o fato de a segunda cidade adornada no escudo encontrar-se sob o cerco de exércitos de armas reluzentes, evidenciando que as duas são cidades inimigas, tal como foram eternos inimigos os patrícios e as plebes das cidades heróicas ⁷¹¹.

A lei agrária de fato acalmou os revoltosos, embora não os retirasse da situação precária e de instabilidade em que permaneciam à mercê dos pais, na prática, simplesmente “concordaram os fâmulos em compor as primeiras plebes das cidades heróicas, sem nenhum privilégio de cidadão” ⁷¹². Eis o verdadeiro teor da ofensa cometida por Agamenon ao tirar de Aquiles injustamente Briseida. Agamenon trataria um herói forjado no terror à divindade como se fosse um inimigo, um *giornaliere*, trabalhador de jornada sem cidadania e sem direitos, ferindo o princípio político aristocrático.

A idade dos heróis e a confirmação das coisas de Roma

A tensão entre os nobres e a plebe é o fato chave dos governos heróicos, determinando que surjam, evoluam e finalmente se transformem em governos populares. Oferecendo sustentação filológica para essa hipótese filosófica estão as instituições romanas forjadas nos tempos que antecederam a República popular. Vico veria no direito romano quatro formas do conflito de patrícios e plebeus, formas que corresponderiam a quatro fases evolutivas da aristocracia romana, ou seja, a época de Sêrvio Túlio, a Lei das XII Tábuas, a Lei Publília e a Lei Petélia, e uma quinta fase conclusiva, com Fábio Máximo, pondo fim ao conflito com a instauração dos governos populares, racionais e humanos ⁷¹³. Tal ordenação dos acontecimentos foi exposta em detalhe nas *Anotações à tábua cronológica*. Parece consensual a existência de imprecisões cronológicas na ordenação de Vico, mas é preciso cautela para

⁷¹⁰ *Sn44*, § 683.

⁷¹¹ Nos termos de Vico: “os primeiros estrangeiros, os primeiros *hostes*, foram os plebeus dos povos heróicos, dos quais, como muitas vezes ouvimos dizer Aristóteles, os heróis juravam ser eternos inimigos” (*Sn44*, § 685).

⁷¹² *Sn44*, § 597.

⁷¹³ Os acontecimentos da história de Roma são a matéria filológica que viabiliza a compreensão da *natureza comum das nações*: “oferece a história de todas as outras cidades do mundo em tempos até então sem esperança de ser conhecidos. O que é um estudo de uma história ideal eterna [...] sobre a qual correm no tempo as histórias de todas as nações” (*Sn44*, § 114).

não reduzir apressadamente ao rol dos equívocos as interpretações inovadoras do pensador napolitano ⁷¹⁴.

A primeira fase da evolução da aristocracia corresponderia ao tempo do rei Sêrvio Túlio e da lei agrária responsável por dar ao *giornaliere* o domínio bonitário. A interpretação corrente atribui à ordenação de Sêrvio do exercito em centúrias o estabelecimento da organização timocrática da sociedade romana, a partir da qual se ergueria depois o governo popular. Não obstante o quase consenso acerca desses fatos naquela época e ainda hoje, Vico discordou profundamente deles, pois considerava a reforma de Sêrvio precisamente como a libertação do opressor e não dos oprimidos. Tal censo, disse ele, “havia sido planta da liberdade dos senhores” e não “planta da liberdade popular” como pensou, por exemplo, Lívio ⁷¹⁵. Na realidade, a reforma de Sêrvio não visou jamais anular o antagonismo, mas sim restabelecê-lo apaziguando os ânimos revoltados. O modo como Vico interpreta essa antiguidade de Roma o teria obrigado a omitir outra realização admirável de Sêrvio, a *comitia centuriata*, assembléia constituída pelas centúrias, classes de soldados organizadas pela riqueza ⁷¹⁶. Admiti-la colocaria a argumentação viconiana em situação delicada, pois seria obrigada a reconhecer uma divisão da sociedade diferente daquela entre nobres e clientes, entre patrícios e plebeus, divisão instauradora e evolutiva dos governos heróicos.

Certo encadeamento de fatos ajuda a explicar a fase evolutiva seguinte: a Lei das XII Tábuas. Tarquínio o Soberbo, o ditador de Roma e assassino de Sêrvio, perseguiu os patrícios e reforçara a autocracia do seu poder ao conceder privilégios à plebe, abalando desse modo os princípios políticos aristocráticos de Roma. A lenda narra que Sexto, filho de Tarquínio o Soberbo, chegara ao extremo do desrespeito ao violar a esposa do patrício Tarquínio Colantino, Lucrécia, a mais virtuosa das esposas, que, desonrada, suicidou-se. O patrício Júnio Bruto, com a ajuda de Colantino, destruiria a monarquia de Tarquínio e, segundo Vico, ao ordenar os consulados (*consoli*) e instituir reis aristocratas anuais, em vez de um rei vitalício, devolveria à cidade de Roma seus alicerces aristocráticos. A importância histórica de Bruto teria sido, portanto, restabelecer “a liberdade dos senhores em relação aos seus tiranos, não já a liberdade do povo em relação aos seus senhores” ⁷¹⁷. Ele libertaria o patriciado romano definitivamente de ditadores como Tarquínio, mas não alteraria em nada a situação dos *giornaliere*. Pelo contrário, o filósofo observa que os patrícios, após uns quarenta

⁷¹⁴ Cf. MAZZARINO, Santo. Vico e Roma. In **Atti del Convegno Internazionale sul tema Campanella e Vico**. Roma: Academia dei Lincei, 1969, p. 303-314. Trabalho interessante que engloba essas duas frentes de análise, dos equívocos e das inovações.

⁷¹⁵ *Sn44*, § 619.

⁷¹⁶ MAZZARINO, op. cit., p. 307.

⁷¹⁷ *Sn44*, § 108.

anos aproximadamente ⁷¹⁸, acomodar-se-iam à vitória de Bruto e passariam a cuidar muito mal da lei agrária de Sérvio, usurpando freqüentemente o direito bonitário conquistado pelos seus clientes, em suma, “recomeçaram a insultar a pobre plebe” ⁷¹⁹.

A avareza dos nobres obrigaria a nobreza a defender no Senado romano o direito das plebes à *liberdade natural* e ao *domínio bonitário*, criando os *tribunos da plebe* ⁷²⁰. A clientela progrediria novamente na sua condição ao receber dos patrícios, temerosos com novas rebeliões, o órgão de representação do seu direito bonitário. Mas a mesquinhez dos patrícios não cessaria com a criação desse órgão. Vico lembra o caso de Felipe, o tribuno da plebe, indignado que os campos, os quais deviam servir aos trezentos mil cidadãos romanos, fossem propriedade e domínio de somente dois mil nobres ⁷²¹. O exagero do patriciado teria obrigado o Senado a tomar parte na peleja e a criar um novo *censo*, a ser pago pela plebe, não aos patrícios, mas ao *erário*, a fim de custear as despesas dos conflitos ⁷²². O senado, criação dos pais para reafirmar sua força nas disputas agrárias, se solidariza progressivamente com a plebe, já que as injustiças implicavam em convulsões e abalos políticos. Insistindo em desapropriar as terras cultivadas pela plebe, o patriciado mobilizaria nos tribunos a aspiração por uma legislação ampla e que permitisse aos plebeus impetrar ações civis para vingar-se das ofensas e das perdas cometidas, criando assim a *Lei das XII Tábuas*.

Talvez resida aí a principal inovação viconiana no terreno do direito romano. A tradição encarava a promulgação desta lei como fonte de todo o direito público e privado, do *ius civile* romano, tendo sido elaborada por um decenvirato nomeado pelo Senado (*decinviri legibus scribundis*) e que fora buscar inspiração estudando as leis gregas. Vico divergiria totalmente da explicação tradicional. Ele aposta na natureza rude, feroz e desumana da Lei das XII Tábuas ⁷²³, entende também que ela “não foi o produto do esforço do decenvirato, nem sofreria influência helênica, sendo antes o resultado da acumulação de costumes antigos que a pouco a pouco se aperfeiçoaram” ⁷²⁴. As XII Tábuas romanas, como qualquer outra legislação da antiguidade, não nascem da genialidade de poucos notáveis e não são importadas de outros povos e nações, em vez disso, são autóctones, resultado da evolução dos costumes e dos conflitos que marcam os modos de vida de um povo particular. Para Vico, a Lei das XII Tábuas seria propriamente a segunda lei agrária dos romanos, oriunda das tensões

⁷¹⁸ *Sn44*, § 619.

⁷¹⁹ *Ibid.*

⁷²⁰ *Ibid.*, § 108.

⁷²¹ *Ibid.*, § 619.

⁷²² *Ibid.*

⁷²³ GARCIA, César Rascón. **Manual de derecho romano**. 3 ed. Madrid: Tecnos, 2000, p. 51.

⁷²⁴ MEIRA, Silvio Augusto de Bastos. **Curso de direito romano: história e fontes**. São Paulo: Saraiva, 1975, p. 66.

de patrícios e plebeus e da luta desses últimos pela liberdade, estendendo às clientelas o domínio quiritário dos campos, domínio civil conatural às gentes maiores ⁷²⁵. Essa interpretação crítica faria escola no século XIX com historiadores do direito romano como Theodor Mommsen ⁷²⁶ e Ettore Pais ⁷²⁷.

Por meio dos seus tribunos, a plebe exigiria finalmente participar das núpcias e, desse modo, dos *auspícios*, que fora a fonte de todo o direito romano público e privado, auspícios que, segundo definição de Modestino jurisconsulto, são *omnis divini et humani iuris communicatio* (comunicação de todo direito humano e divino). Uma situação particular seria o foco da discórdia. Quando os plebeus morriam, disse Vico,

não podiam deixar os campos *ab intestato* aos parentes, porque não tinham sumidade, agnação, gentilidade, que dependiam todas das núpcias solenes; muito menos dispunha deles em testamento, porque não eram cidadãos: de modo que os campos por eles designados voltavam aos nobres ⁷²⁸.

Com isso, começa o que Vico chamou de *contesa de connubi*, a contenda dos matrimônios. Porque ama sair da sujeição e deseja a liberdade, a plebe logo aspiraria as núpcias solenes contraídas pelos pais, sobretudo para participar de outra esfera de direitos restrita aos heróis.

A participação nos *auspícios maiores* traria à plebe importantes privilégios de cidadão, sendo-lhe comunicada a posse das conquistas e o direito de dispor delas em testamento (ou *ab intestato*), os consulados e os impérios, os sacerdócios, a ciência das leis ou jurisprudência. Dessa maneira, observa Vico, “os tribunos da plebe, na planta sobre a qual foram criados para proteger-lhes a liberdade natural, pouco a pouco foram levados a fazê-las obter toda a liberdade civil” ⁷²⁹. O plebeu alcançaria as benesses da religião: o matrimônio, os filhos legítimos, o direito às heranças, sua ambição primeira, mas ainda, inegavelmente, a inserção na educação e nos costumes que lhes imprimiria a forma justa, humana, do corpo e da alma, igualando-os enfim aos patrícios. Sem que o Senado tivesse a clara noção disso, a embaixada enviada com as núpcias solenes colaboraria para esclarecer as mentes e adoçar as paixões da plebe. Os doutos, muito tempo depois, dirão serem as mentes iguais, só se diversificando pelas diferentes organizações dos corpos e educações civis ⁷³⁰, mas, para Vico, essa evidência douta teve origem nesta outra cívica: que a igualdade primeiramente habitou a mente da plebe nas contendas heróicas e, só a seguir, se iluminou no pensar dos filósofos.

⁷²⁵ *Sn44*, §109.

⁷²⁶ MAZZARINO, 1969, p. 311.

⁷²⁷ MEIRA, 1975, p. 66.

⁷²⁸ *Sn44*, §109.

⁷²⁹ *Ibid.*, § 111.

⁷³⁰ *Ibid.*, §415.

Os tribunos avançavam no poder de comandar as leis, o que, disse Vico, foi naturalmente causa de graves agitações e revoltas em Roma, pois os nobres, descendentes das gentes maiores romanas, não concebiam com facilidade o estar submetido aos plebiscitos, às leis comandadas pela plebe. A república cairia assim numa grande desordem, pois traria, em seu corpo, dois poderes sumos legisladores: os *comícios tribunos* e os *comícios curiatis*, correndo o risco de se arruinar. Isso condicionaria a evolução da aristocracia romana em direção à república popular. Obrigaria a cidade, segundo Vico, à nomeação de um ditador, Publílio Filão, que, para remediar aquele mal civil, ordenou que todos os plebiscitos (decretos da plebe) aprovados nos *comícios tribunos*, fossem obrigatórios para todos os cidadãos romanos. Publílio define os plebiscitos *omnes quirites teneret*, isto é, válidos para todos os *quirites*, que não poderiam mais ordenar leis contrárias aos decretos da plebe. Seria o mesmo caso de Sólon nos primeiros tempos da aristocracia ateniense. Ao fecundar a idéia de igualdade na mente popular, Sólon daria vida em Atenas à república popular e, por isso mesmo, foi feito “príncipe dos sete sábios da Grécia” ⁷³¹. Certamente Roma também teve seu Sólon, alguém que, nas *contendas heróicas*, dissesse: “os pais [...] *non esse caelo demissos*, isto é, não tinham a tal origem divina de que se vangloriavam e que Júpiter era a todos igual” ⁷³².

A consciência da igualdade, que *Iupiter omnibus aequus*, trazia consigo a reivindicação de que a igualdade se fizesse lei geral. Com Publílio, a plebe romana finalmente comunicaria leis universais, que inclusive os patrícios deveriam obedecer. Por isso, disse Vico, Publílio seria chamado “ditador popular”, dando o passo fundamental rumo à república popular de Roma ⁷³³. Fechando o ciclo da emancipação plebéia, o Senado romano enfim anunciaria a *Lei Petélia Papira*, lei que desobrigara a última expressão da usura nobre, o pagamento de dívidas com a liberdade e mediante a escravidão do corpo do devedor. Os *quirites* perderam o *domínio de fundo*, o poder sobre os clientes e a autoridade para decidir sobre sua vida e morte. A plebe definitivamente *emancipa*, abandona a desprezível condição de *mancipes*. Só depois das leis Publília e Petélia, as palavras *povo*, *reino*, *liberdade* foram definidas, criando a possibilidade da instauração da república popular, do reino do povo livre. Com este encadeamento Vico demonstra filologicamente a tese segundo a qual os regimes aristocráticos evoluem natural e processualmente até as repúblicas: “os plebeus romanos

⁷³¹ *Sn44.*, § 416.

⁷³² *Ibid.*, § 415.

⁷³³ *Ibid.*, § 112.

começaram a igualar com os patrícios a liberdade civil, até que de fato transformaram a república romana de aristocrática em popular” ⁷³⁴.

O evento final dessa jornada rumo à liberdade seria a reforma de Fábio Máximo. O senador, com a sabedoria que lhe rendeu o elogio de Máximo, organizou o povo romano segundo o uso de suas faculdades e dividiu-o em três classes de cidadãos, a dos *senadores*, dos *cavalheiros* e dos *plebeus*. O conflito não se extinguiria com as concessões, mas seria preciso eliminar as secessões. Foi mérito de Fábio, disse Vico,

distinguir o “patrício” do “senador” e do “cavalheiro”, e o “plebeu” do “ignóbil”; e “plebeu” não mais se opôs a “patrício”, mas a “cavalheiro” e “senador”; nem “plebeu” significou “ignóbil”, mas “cidadão de pequeno patrimônio”, mesmo sendo nobre; e ao contrário “senador” não mais significou “patrício”, mas “cidadão de amplíssimo patrimônio”, mesmo sendo ignóbil ⁷³⁵.

Eis a dissolução das antigas divisões de patrícios (nobres) e plebeus (ignóbeis), e a fixação de novas, entre o *senador*, o *patrício* e o *cavalheiro*, e entre o *plebeu* e o *ignóbil* (sem nobreza, indigno e imoral). A primeira distinção é fonte da imparcialidade republicana, separando o domínio público daqueles privados, a segunda, razão da igualdade civil dos plebeus e dos patrícios. Fábio instituiu a mobilidade social abrindo livre acesso aos magistrados e à riqueza, “a estrada ordinária a todas as honras civis” ⁷³⁶. A plebe pode então galgar a *nobreza* e, por isso, não se opõe aos patrícios, já o senador, por outro lado, deixa de ser idêntico ao *nobre* e ao patrício, mas lhe é lícito agora tornar-se *ignóbil*, indigno, pondo em risco os alicerces das repúblicas populares.

Confundindo a cronologia exata dos acontecimentos de Roma, Vico associaria ao senador Fábio os *comícios centuriatos*. Enquanto a sociedade permaneceu dividida em patrícios e plebeus, as assembleias [*ragunanze*] dos cidadãos foram de dois tipos: a *curiata*, “dos pais ou nobres ou senadores”, e a *tributa*, “dos plebeus ou dos ignóbeis [não-nobres]” ⁷³⁷. As primeiras foram provavelmente as assembleias heróicas narradas por Homero. A palavra *curiata* relaciona-se a *quir*, haste, e a *quiris*, lança, de onde se originou *quirites*, definição dada aos heróis e ao título da majestade romana. Vico nota que lá se reuniam os *curetes*, “os sacerdotes armados de hastes, porque todos os povos heróicos foram de sacerdotes, e só os heróis tinham o direito às armas” ⁷³⁸. A plebe, por outro lado, participaria inicialmente das assembleias para ser comunicada das ordens do Senado, das *tribunizies*. Tal

⁷³⁴ *Sn44*, § 112.

⁷³⁵ *Ibid.*, § 626

⁷³⁶ *Ibid.*, § 619.

⁷³⁷ *Ibid.*, § 627.

⁷³⁸ *Ibid.*, § 624.

assembléia foi chamada *tributa*, literalmente *das tribos*, acarretando a palavra *tributum*, tributo, que exprime o fato de base destes comícios, “aquele de dever os plebeus contribuir ao erário” ⁷³⁹. A figura do poder político mais conforme à divisão de Fábio dos cidadãos por faculdades seria o *comício centuriato*, onde todo o povo romano, em suas três classes, reunia-se para comandar os afazeres públicos, tais como as leis consulares. Entretanto, ansioso por certificar sua história ideal eterna, Vico pós-dataria os comícios centuriatos. Instituição da época de Sêrvio Túlio gravemente aristocrática, esses comícios aparecem na *Scienza nuova* situados no contexto de Fábio Máximo, posteriormente à Lei Publília e nos começos das repúblicas populares ⁷⁴⁰.

A razão dos filósofos e as repúblicas populares

O povo todo, não só os *patrícios*, é agora a cidade, a *pátria*. O *domínio civil* dos nobres, que correspondia na aristocracia ao *domínio público*, é pulverizado por todos os *domínios privados* dos cidadãos de Roma. O bem público fora então dividido em pequenas partes quantos eram os cidadãos. De acordo com o esquema de Vico, das primeiras pelejas surgiu a *res-publica*, a noção do *público*, mas ele observa que, de início, a república foi de tipo aristocrática e os cidadãos eram somente os heróis ou os *quirites*, portanto, a noção do *público* era indistinguível daquela do *privado* e da manutenção do poder dos heróis. Após libertar os pais da opressão dos clientes, a república serviria para livrar as plebes da opressão heróica. Com o passar do tempo, tal como evidenciam as coisas de Roma, o Senado, inicialmente o protetor da soberania dos heróis, progressivamente se emancipou dos motivos particularistas (dos *quirites*) transformando-se em artifício genérico, imparcial e baseado na distinção do público e do privado. Iniciava assim a distinção do *erário público* e dos *patrimônios dos príncipes*, entre o *tesouro público*, do Estado, e os *bens privados*, submetidos ao fisco e ao pagamento de tributos, inclusive os dos príncipes ⁷⁴¹.

Vico representa as repúblicas populares como os ápices, as ocasiões de apogeu da *humanitas*, pois lá estão dadas as condições materiais e espirituais para os cidadãos terem direitos iguais, participarem do público e gozarem de justiça. Viver sob a justiça inerente às *leis populares* confundia-se com os povos tornarem-se enfim *racionais* e se descobrirem, assim, todos naturalmente *iguais*. Dando força ao horizonte interpretativo de nossa tese doutoral, Vico novamente aproxima *teoria do conhecimento e política*, pois considera a

⁷³⁹ Sn44, § 625.

⁷⁴⁰ MAZZARINO, 1969, p. 306 et. seq.

⁷⁴¹ Sn44, § 622.

“razão humana inteiramente esclarecida [*tutta spiegata*]” ⁷⁴² como duplamente determinante do surgimento da igualdade civil nas repúblicas populares. Por um lado, a razão esclarece o pensamento e capacita a idéia do público como loco genérico ou do povo inteiro, por outro lado, ela é experimentada como característica definidora do gênero humano e critério máximo pelo qual o povo governa e é governado: “pela igualdade dessa natureza inteligente, que é a própria natureza humana, todos se igualam com as leis” ⁷⁴³.

A transformação na base das repúblicas populares — a distinção do público e do privado — pressupunha a concepção do público como domínio do *homem genérico*, do *universal*. Nesse sentido, a evolução das republicas dependia de uma evolução das mentalidades, ou seja, a mente torpe ensinada pelo corpo e apegada ao particular da experiência precisou se tornar razão abstrata e dedutiva. A principal qualidade política deste período foi a abolição das secessões pais, filhos, fâmulos, nobres, plebeus e o reagrupamento de todos eles na categoria de homens ou de cidadãos, e o motivo dessa equidade civil teria sido idêntico ao do aparecimento das academias, o florescer da *razão esclarecida*. Vico situou as academias de filosofia contemporâneas às democracias, pois as duas repousariam sobre uma mesma natureza “inteligente e, portanto, modesta, benigna e racional, que reconhece por lei a consciência, a razão, o dever” ⁷⁴⁴. Só naquela época teria sido possível idear os universais *humanidade* e *gênero humano* e praticá-los civicamente ⁷⁴⁵. No seu entendimento, a idéia da igualdade humana resulta da identificação lógica de um grupo numericamente indefinido de sujeitos de um gênero. Porque primeiro nos revestimos de uma mesma definição, somos e nos sentimos todos iguais.

Segundo a famosa dignidade viconiana, os governos acompanham a natureza dos povos governados e, por conseguinte, os governos humanos se acomodam aos povos de *bom senso*. Para se acomodarem aos universais da razão, os governos humanos promovem a ampla distribuição da autoridade política: “todos ou a maior parte [dos homens] são as forças justas da cidade, por esta força justa são eles os senhores da liberdade popular” ⁷⁴⁶. Saem de cena os fortes e os fracos e a distribuição desproporcional do poder, e ganha o palco a proporcionalidade aritmética (justa) das forças, pondo de lado os privilégios e a opressão, ao obrigar a submissão dos poderosos (*potenti*) às leis populares.

⁷⁴² *Sn44*, § 923

⁷⁴³ *Ibid.*, § 927.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, § 918.

⁷⁴⁵ Os governos são agora *humanos*, disse Vico. Seguramente ele não pretendia recusar assim a humanidade dos outros governos, o seu real propósito era sim designar o período a partir da sua singular habilidade: o pensar por conceitos gerais (*humanos*).

⁷⁴⁶ *Sn44*, § 927.

A evolução da mentalidade estimulou positivamente as instituições. O direito anterior, o heróico, foi aquele direito nobre, “da força [...] prevenida já pela religião [...] o direito de Aquiles, que põe a razão na ponta da lança” ⁷⁴⁷. Mas a ponta cortante que fere e mata comunica aos homens a justiça divina, o destino do cosmo natural e social. Por causa da mentalidade toda ligada ao corpo e ao particular, a lei heróica foi inflexivelmente idêntica à sua *letra*, cujo imperativo desabilita interpretações. O direito heróico, disse Vico, “tomava as palavras das leis em sua significação específica” ⁷⁴⁸. Nos termos da dignidade CIX, “Os homens de curtas idéias estimam direito o quanto se pode explicar com as palavras” ⁷⁴⁹. Para a natureza destes homens, a essência da lei seria idêntica à sua aparência particular, ao seu corpo material: o enunciado, as *solenni formule di parole* nos termos de Vico. Para os heróis, as leis seriam fundamentalmente a *forma física* ou as palavras que a expressavam, assim como no dito de Ulpiano citado por Vico: *lex dura est, sed scripta est* (a lei é dura, mas está escrita) ⁷⁵⁰. Também por isso a Lei das XII Tábuas ordenou *uti lingua nuncupassit, ita ius habui* (tal como a língua pronuncia, assim é o direito) e, em Atenas, os espectadores do teatro se aborreceram com o verso de Eurípedes, vertido para o latim por Cícero: *Iuravi lingua, mentem iniuratum habui* (jurei só com a língua e não com a intenção) ⁷⁵¹. A palavra e a intenção daquele que as enuncia são uma e a mesma coisa, logo, a literalidade da lei será a expressão da regra, não havendo espaço para a interrogação do justo e das efetivas razões dos legisladores.

Vico desfazia com isso um erro de interpretação recorrente acerca da Lei das XII Tábuas. A acolhida do pronome possessivo *suus* (*seu*) a partir da máxima de acordo com a qual o gênero masculino engloba o feminino (*sua*) produziu geralmente a impressão de que a lei romana reconhecia as *filhas* como herdeiras *ab intestato* dos pais falecidos. Erro repetido por Justiniano acerca da palavra *adgnatus* (*ágnato*) ao valer-se dela para se referir aos parentes consangüíneos de ambos os sexos, masculino e feminino. Vico observa que, naquela época, o sentido das leis não extrapolava jamais a precisão das palavras e, por conseguinte, termos do gênero masculino como *suus* e *adgnatus* só poderiam dizer mesmo respeito aos indivíduos correspondentes a esse gênero ⁷⁵². Segundo ele, a mesma problemática cerca a figura de Tanaquil, mulher que teria governado os romanos. Apesar dessa história, a Lei das XII Tábuas, dita a *Lei Sálica* dos romanos, excluía as mulheres da sucessão dos tronos e,

⁷⁴⁷ *Sn44*, § 923.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, § 993.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, § 319.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, § 322.

⁷⁵¹ *Ibid.*, § 968.

⁷⁵² *Ibid.*, § 993.

então, Vico se pergunta se Tanaquil seria *mulher* ou se não passou de um *homem sem virilidade*, um rei de “ânimo débil” e que se deixou governar pelo astuto Sérvio. Situação semelhante àquela medieval (da barbárie retornada), quando “o papa João foi chamado de mulher [...], pois mostrou grande fraqueza ao ceder a Fócio, patriarca de Constantinopla” ⁷⁵³.

No lugar da corporeidade das leis heróicas, as mentes esclarecidas pautam-se por aquela parcela imaterial e incorpórea, o chamado *espírito das leis*. Os direitos são agora realidades espirituais. Permanecem os enunciados, porém, o sentido que comunicam ultrapassa o senso estrito das palavras, residindo nas idéias e abstrações por detrás delas. As formulas escritas, a *forma física*, não particulariza mais as leis, pois o foco agora é o seu *espírito*, cuja natureza, ressaltou o moderno racionalismo, difere daquela dos *corpos*. A partir daí, a *letra da lei* devia possibilitar a aplicação universal da norma. Para tanto, o legislador precisava cunhar com as palavras certos conceitos jurídicos abstratos, genéricos e, assim, dotados da “imprecisão” sem a qual não poderiam abarcar a diversidade das situações, o complexo jogo das circunstâncias e utilidades:

Na idade dos homens, a lei se torna objeto de um *intellegere*, de uma concepção objetiva que proporciona o julgamento no plano indeterminado dos fatos [...] não é mais somente aplicada com rigor, ela é compreendida em todas as assembléias e todos os parlamentos ⁷⁵⁴.

A razão esclarecida instauraria os governos humanos ao oferecer o vórtice dos interesses populares. Ela é a luz natural que inclina os homens a visarem sempre “as últimas circunstâncias dos fatos”, a verdade, a partir da qual naturalmente “igualam as utilidades privadas” ⁷⁵⁵. Desse modo, a igualdade humana estaria na competência equitativamente distribuída de levantar pretensões racionais de sentido e de avaliá-las: a justiça resultaria do consentimento da inteligência deliberativa. Nessas repúblicas, a diversidade das utilidades privadas supõe a unidade dos critérios de definição do útil, a *razão natural* dos filósofos, nivelando de certo modo a substância dos interesses privados, genuinamente racionais. De acordo com o napolitano, aí se embasariam as noções, caras aos juristas, do *aequum bonum* (bem comum) e da *aequitas naturalis* (equidade natural), aplicadas para qualificar o povo, a *moltitudine*, e seu modo de governar. Com o florescer da razão, a *verdade* dos fatos torna-se o parâmetro da jurisprudência na efetivação da igualdade: “o verdadeiro das leis é um certo lume e esplendor que ilumina a razão natural, donde freqüentemente os juristas

⁷⁵³ *Sn44*, § 989.

⁷⁵⁴ REMAUD, 2004, p. 351.

⁷⁵⁵ *Sn44*, § 951.

usam dizer *verum est* para significar *aequum est*”⁷⁵⁶. A verdade racional se equivale à igualdade, “dobra benignamente a razão das leis a tudo isto que solicita a igualdade das causas”⁷⁵⁷.

O princípio da autoridade nas repúblicas populares abandona a base passional das primeiras idades (o temor dos deuses e dos heróis) e se refugia na razão, “no crédito de pessoas experimentadas [...] de singular prudência no agir e de sublime sabedoria nas coisas inteligíveis”⁷⁵⁸. Tal autoridade dá-se por submissão ao *bom senso*, isto é, os povos deixavam-se guiar pelos *melhores*, pelos indivíduos creditados os mais excelentes na virtude e na sabedoria. A persuasão deu lugar ao *logos*, natureza jamais derrotada pela violência e nem escravizado pelos sofrimentos do corpo. Os homens tornam-se então “oficiosos [*officiosi*]”, ou “ensinados segundo o ponto de vista próprio dos deveres civis”⁷⁵⁹, no sentido da palavra latina *officium*, obrigação moral.

Correspondendo a este *logos* estão os *falares vulgares*, típicos da idade dos homens. Outro aspecto interessante desses falares é o de terem se originado dos usos e convenções. O napolitano retoma nesse contexto a questão da linguagem no diálogo *Crátilo* de Platão: *naturalismo* ou *convencionalismo*?⁷⁶⁰ Para Platão, a tese de que os nomes correspondem às coisas por convenção esbarra no risco do *relativismo*, de as coisas possuírem diferentes nomes para pessoas diferentes⁷⁶¹, marca registrada dos sofistas, a exemplo de Protágoras. A tese naturalista, por sua vez, acha-se limitada pela necessária discriminação do *signo* (a imagem) e do *objeto significado*. As palavras são *cópias* das coisas e, por isso, são diferentes dos seus modelos de base. Na realidade, parecerão mais ou menos ao objeto significado, conforme a qualidade da imitação ou da adequação dos nomes. Logo, uma coisa será *Crátilo* e outra o seu *nome*, o seu registro nas letras e pelos fonemas⁷⁶².

Além do interesse de Vico pelo estilo de filosofar por etimologias do diálogo platônico, interesse que remonta ao *De antiquissima*, a maneira como Sócrates problematizou

⁷⁵⁶ *Sn44*, § 324.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, § 940.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, § 942.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, § 921.

⁷⁶⁰ PLATON. *Cratyle*. In ___. **Oeuvres Completes**. Tradução francesa de Louis Méridier. Tomo V, Parte 2. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

⁷⁶¹ Sócrates questionou Hermógenes, defensor do convencionalismo: “O nome que alguém atribui a um objeto é, pois, o nome deste alguém?” (PLATON, 2003, p. 385d).

⁷⁶² Sócrates trouxe ao diálogo o instrutivo exemplo: “Não existiriam dois objetos, como Crátilo e a imagem de Crátilo, se um deus, não contente de reproduzir a tua figura e tua cor, como faz os pintores, figura em vez disto tal como é, todo o interior da sua pessoa, o mesmo grau de ductilidade e de calor, e põe nele em movimento, a alma e o raciocínio, tal como há em ti, em uma palavra, todos os traços de sua pessoa: colocou ao teu lado sua cópia fiel? Tratar-se-ia de Crátilo e uma imagem de Crátilo, ou de dois Crátilos? [...] Tudo ficaria duplicado, sem que ninguém fosse capaz de dizer qual era a própria coisa, e qual o nome” (PLATON, 2003, p. 432c-432e).

a linguagem no *Crátilo* tem lugar de destaque nas conclusões da *Scienza nuova*. Dizendo melhor, no horizonte da história das nações, a linguagem humana não é *ou* natural *ou* convencional, mas *uma* e *outra* coisa, dispostas em tempos e a partir de naturezas humanas distintas. Vico verificou na história dos povos a verdade de ambas as teses discutidas no *Crátilo*. Segundo ele, a primeira foi uma *língua muda*, por atos, gestos e corpos que tivessem *relações naturais* com as idéias comunicadas ⁷⁶³. Foi uma língua falada por sinais do corpo e pela imitação dos corpos, ou dos sons, como os nomes das divindades maiores *Júpiter*, *Zeus* e *Ur*, todos onomatopéias. Vico consideraria o naturalismo do *bestione* pelo prisma de uma linguagem não-alfabética e não-articulada, toda falada pelo corpo, por sinais e mimética. A palavra mítica, Bosi escreveu: “tenderia a ser um projeto expressivo imanentemente dotado de significação, assim como os gestos do desejo, do medo, do prazer e da dor, que recebem de um só golpe sentido e valor para a alma que os experimenta” ⁷⁶⁴.

Os falares heróicos, por seu turno, são uma espécie de meio-caminho, um misto de língua muda, por empresas heróicas — como o escudo de Aquiles, onde está contada toda a história heróica —, e línguas vulgares, “introduzidas pelo vulgo, que [...] havia sido a plebe dos povos heróicos” ⁷⁶⁵. De língua do vulgo, da plebe, estabeleceria depois, nas repúblicas populares, as identidades nacionais, a língua dos povos, dos franceses, dos italianos, dos ingleses. A língua vernácula “quase toda articulada e pouquíssima muda” ⁷⁶⁶ foi típica da idade dos homens. Ela se expressa por fala articulada, por sons alfabéticos encadeados, com a qual forma palavras sem qualquer semelhança aparente com os objetos nomeados; e como o signo e a coisa significada não têm entre si qualquer aparente identidade de naturezas, coexistirão somente por *convenção*. Também em Vico o *naturalismo* da linguagem desemboca no *convencionalismo*, não só teoricamente, mas historicamente. Os filólogos sempre receberam com boa fé que “[as línguas vulgares] significassem por convenção, porque elas, por suas origens naturais, devem ter significado naturalmente” ⁷⁶⁷. Tal como o particular da experiência abriu o posto às abstrações da razão, o naturalismo da linguagem, que emula os objetos da falada, cedeu o terreno para o convencionalismo, ao acordo universal sobre o sentido das palavras. O discurso prosaico despede-se das “semelhanças sonoras” e desconfia

⁷⁶³ *Sn44*, § 431.

⁷⁶⁴ BOSI, 1977, p. 201.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, § 443.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, § 446.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, § 444.

das “virtudes ‘simpáticas’ do signo”, encontrando porto seguro na moral “da nua e sóbria exposição dos conceitos” ⁷⁶⁸.

As palavras não passam de convenções, o importante é compreender as definições simples e complexas que os termos supõem, justificando assim o gosto do século XVIII pelos *Dicionários* e *Enciclopédias*. Vico evidencia o sentido benévolo dessa transformação. Os falares convencionais permitiram traduzir o falar heróico “ferve-me o sangue no coração” pela concisa expressão “irrito-me”, simplificando o uso da linguagem com a economia dos termos e imagens. As leis tornaram-se concisas e evidentes à razão natural da multidão, assumindo um caráter eminentemente popular e benigno. As línguas e letras vulgares começariam “a publicar o seu segredo [das leis]” ⁷⁶⁹. O *ius latens*, o direito segredo pelos patrícios em suas ordens nobres, transformar-se-ia com a chegada das letras vulgares dos gregos em Roma, tomando as feições da equidade. Por causa disso as repúblicas populares são “abertas, generosas, magnânimas” ⁷⁷⁰. A fácil compreensão do que está dito na lei igualou o poder político dos cidadãos; inclusive os poderosos serão chamados a observá-las, mesmo não desejando a justiça enunciada.

Vico estava atento ao risco desse convencionalismo desencadear o relativismo, a pior mazela da sociedade, risco anunciado no *Crátilo* de Platão. Se os nomes são *convenções*, “tais as coisas me parecem, tais elas são para mim [...] tais elas te parecem, tais são para ti” ⁷⁷¹. Do mesmo modo, não haveria como distinguir o discurso falso daquele verdadeiro, do qual o nome é a menor parte. Se as coisas fossem o que parecessem ser, graças a discordância das opiniões, seriam sempre a unidade das propriedades contraditórias, seria boa e má, justa e injusta num mesmo instante. Segundo Sócrates, “esta foi a tese de Protágoras, quando declarou que *o homem é a medida de todas as coisas*” ⁷⁷². O perigo que o relativismo representou para Vico era igual ao que o sofista representou na Grécia de Platão, ou seja, a corrupção dos Estados populares, a queda da filosofia no ceticismo, a douda calúnia da verdade e uma falsa eloquência, preparada para sustentar, na mesma causa, a “verdade” das partes opostas ⁷⁷³. Lá onde as idéias e as coisas, os signos da linguagem e seus significados não têm relação de semelhança, dependendo só do acordo sobre o sentido, a política se vê às voltas com a corrupção e o esvaziamento dos discursos.

⁷⁶⁸ BOSI, 1977, p. 210.

⁷⁶⁹ Ibid., § 953.

⁷⁷⁰ Ibid.

⁷⁷¹ PLATÃO, 2003, p. 385e.

⁷⁷² Ibid., p. 385e.

⁷⁷³ *Sn44*, § 1102.

Transpareceria novamente a integração de *teoria do conhecimento* e *teoria política*, só que agora em sentido inverso. A mitologia foi uma teologia civil ao desencadear o pudor, os matrimônios e o heroísmo, os semeadores das Repúblicas. O senso comum, imerso no mundo pós-diluviano, impeliu a curva ascendente do ciclo circular da história das nações. Mas ao atingir o ponto equinocial, com o esclarecimento das mentes pela razão dos filósofos e a chegada das repúblicas populares, o passo mais próximo da trajetória circular seria a curva descendente: a *corrupção*. Ou melhor, à força civilizatória da poesia corresponderia o princípio solípcista da razão abstrata. Para Vico, existiria então um fato inquestionável, as repúblicas populares (as democracias) necessariamente degeneram. O governo do povo e para o povo está fadado ao fracasso sempre.

3. O MODELO VICONIANO DA HISTÓRIA CÍCLICA

Vico buscou inspiração para sua *história ideal eterna* nos antigos egípcios e transportando sua cronologia para o plano da história universal. Capítulo mais antigo da história profana, a idade dos deuses foi marcada pelo estado de família. Sucedeu a isso o nascimento dos senados reinantes e, com eles, a chamada idade dos heróis, quando a *humanitas* se aglomerou nas cidades. Por fim, a idade dos homens, quando afloram a razão, a vontade consciente e as leis positivas, que garantirão aos conflitos entre os indivíduos a mediação de um conceito abstrato de justiça. O decurso das três etapas define o curso (*corso*) histórico. A concepção de história viconiana, porém, não pára aí. No fim de cada curso histórico, Vico introduz a decadência dos valores conquistados a duras penas e a regressão à condição primeira da humanidade, só restando aos povos reiniciar a caminhada e mobilizar um novo curso (*ricorsi*) histórico⁷⁷⁴.

O modelo helicoidal da história: entre antigos e modernos

Vico vê a história fazer permanentemente um *movimento circular* em que a barbárie desempenha, ao mesmo tempo, o papel de começo e de fim. A encenação circular da história não era novidade, mas remontava ao historiador grego Políbio e à sua concepção das formas políticas, todas destinadas a *perecer* de modo próximo aos ciclos da *physis*. A visão de Políbio influenciaria determinantemente o pensamento italiano do Renascimento ganhando

⁷⁷⁴ No plano dos fatos, Vico constatou dois cursos: um relativo à antiguidade clássica até a queda do império romano; outro à Idade Média, que Vico chamará de barbárie retornada, até os luminosos tempos modernos.

destaque na obra de Maquiavel ⁷⁷⁵. Esse tema também foi vigoroso no artista e escritor italiano Giorgio Vasari, a quem comumente se atribuem os cânones da história da arte ⁷⁷⁶.

Vasari concebeu o movimento da arte semelhante à dinâmica dos corpos, estamos falando daquela concepção cíclica onde cada período histórico se destaca e se oferece à análise por meio da sucessão do *nascer, desenvolver, envelhecer e perecer*. Segundo Vasari, com a destruição do Império romano “se arruinaram igualmente todos excelentíssimos artesãos, escultores, pintores, arquitetos, deixando as artes e a eles mesmos soterrados e submersos nos miseráveis estragos e ruínas daquela famosa cidade” ⁷⁷⁷. Como os corpos, também as épocas perecem, contudo, Cristo nos ensinou a acreditar na ressurreição da carne e, portanto, que o ocaso de uma época não impede o reiniciar do movimento, o *renascimento* ⁷⁷⁸. A Itália de Vasari, por sua vez, seria o lugar de um renascimento ou ressurreição das artes. Em oposição à “inexpressiva” arte medieval ⁷⁷⁹, apareceria na Itália do final do século XIII um classicismo que voltava a perseguir a arte em sua forma luminosa ⁷⁸⁰.

As etapas do ciclo histórico viconiano serão as mesmas do ciclo natural fadado à corrupção, isto é, tal como os objetos naturais nascem, crescem e perecem, também “a natureza dos povos é primeiro crua, depois severa, a seguir benigna, depois delicada, finalmente dissoluta” ⁷⁸¹. Para Vico, a queda tem ainda o significado do renascer das nações, do “*ricorso* das coisas humanas no ressurgir das nações” ⁷⁸². Vico apontava para uma concepção da história, em que a barbárie não desempenhava somente o papel do início, mas também o do desfecho e de reinício.

Apesar da trajetória circular da história, Vico não concebeu o eterno retorno das coisas humanas. Para ele, a sucessão de cursos significava sim progressão, de modo que nenhum

⁷⁷⁵ BIGNOTTO, Newton. O círculo e a linha. In NOVAES, Adauto. **Tempo e história**. Companhia das letras, 1996. p. 177-189.

⁷⁷⁶ VASARI, Giorgio. **Le vite de più eccelenti pittori, scultori e architetti** [1568]. Milão: Newton Compton Editore, 1997. 780 p.

⁷⁷⁷ Ibid., p. 46

⁷⁷⁸ Ibid., p. 49.

⁷⁷⁹ A arte medieval não havia apresentado nenhuma evolução, mas limitou-se ao velho *estilo grego* (bizantino), um sobrevivente entre os escombros, e ao *estilo gótico*, o retrato da barbárie, pois nada funcional e demasiado artificial.

⁷⁸⁰ Seria o caso de Giotto di Bondone, um dos introdutores da *perspectiva* em pintura. Giotto ressuscitou o desenho, praticamente desconhecido naquele tempo: “Giotto sem nenhuma luz sobre a boa maneira, deu princípio ao bom modo de desenhar e de colorir” (VASARI, 2002, p. 73). Giotto antecipava o espírito da nova arte, abrindo caminho para gênios como Filippo Brunelleschi, o famoso construtor da cúpula do *Duomo* de Santa Maria del Fiori em Florença, alguém que, segundo Vasari, “havia sido doado pelos céus para dar nova forma à arquitetura”. Foi de engenho tão elevado que onde colocou as mãos produziu só coisas laudáveis: “a mais elevada construção e a mais bela de todas as outras já feitas no tempo dos modernos e mesmo naquele dos antigos” (Ibid., p. 108).

⁷⁸¹ *Sn44*, § 242

⁷⁸² Ibid., §1046.

ricorsi será totalmente idêntico ao outro. Embora revelem desenvolvimentos iguais, os cursos históricos serão sempre qualitativamente diferentes, por isso, mais que circular, a história ideal eterna viconiana perfaz um *movimento helicoidal*, de círculos ascendentes. Como demonstra a Europa medieval, os povos caem na barbárie e os fortes voltam a dominar os ignóbeis, contudo, não voltam jamais à condição da primeira barbárie dos descendentes de Noé, onde não havia cidades, repúblicas ou filósofos. Aparentemente Vico trazia para o coração da concepção de história circular, germes da idéia moderna de *progresso*, idéia fortemente influenciada pela imagem da ciência nos séculos XVII e XVIII ⁷⁸³. A ciência era vista naquela época como “construção progressiva” ou o resultado de contribuições individuais sucessivas e que se somavam. Assim como progride a ciência, progride a *humanitas*: “O lento acumular-se da experiência é a fonte e a garantia do progresso do gênero humano”; a história “podia agora aparecer como o resultado do esforço de muitas gerações, cada uma delas utilizando o trabalho das gerações anteriores” ⁷⁸⁴. Na *Scienza nuova* Vico realizaria a síntese das concepções antiga e moderna de história. Viu o curso da história traçado como um círculo, a partir do movimento ascendente-descendente da linha do tempo, porém, o extremo da linha descendente não encontra o ponto preciso do início do movimento, fechando então o círculo, mas realiza uma *curva hélice*, se projetando mais adiante no movimento helicoidal, uma vez que os homens sempre transportaram para o curso seguinte certo acúmulo de experiências.

O Quinto Livro da *Scienza nuova* é inteiro dedicado ao estudo da segunda barbárie ou do primeiro *ricorsi*, a época seguinte à ruína do Império Romano. A barbárie retorna com a autoridade política e espiritual da religião cristã, substituindo a potência e a sabedoria da civilização greco-romana pela virtude dos mártires, a doutrina dos Padres e os milagres. Depois da iluminada razão dos helenos e dos latinos, ganha novamente vida, na Europa, o poder teológico-político, isto é, reis católicos vestindo as dalmáticas dos diáconos e defendendo, por toda a parte, a religião. Segundo Vico, “os primeiros reis cristãos fundaram religiões armadas, com as quais re-estabeleceram em seus reinados a cristã católica religião” ⁷⁸⁵. Nessa época, voltou-se a falar a língua muda e a escrever por hieróglifos e empresas heróicas, por brasões e medalhas das casas dos barões. Desse modo, as nações européias renasceriam dos feudos, dos antigos asilos onde os primeiros pais receberam os fâmulos:

⁷⁸³ ROSSI, Paolo. Sobre as origens da idéia de progresso. In ___. **Naufrágios sem espectador**: a idéia de progresso. Tradução portuguesa de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 2000. p. 47-109.

⁷⁸⁴ Ibid., p. 73.

⁷⁸⁵ *Sn44*, § 1048.

escorrendo por todos os lados violências, rapinas, assassinatos, pela suma ferocidade e crueldade daqueles séculos barbaríssimos [...] naturalmente, por temor de serem oprimidos e mortos os homens, [...] esses se conduziam aos bispos e aos abades daqueles séculos violentos, e punham a si, as suas famílias e os seus patrimônios sob a proteção daqueles e por aqueles [heróis] foram recebidos; sujeição e proteção que são os princípios constitutivos dos feudos ⁷⁸⁶.

O feudo medieval foi o recomeço humano a partir do estado das famílias, das clientelas e da divisão dos campos em domínio natural, dos vassalos, e domínio quiritário, dos barões. A corrupção das nações sempre vem seguida do renascimento das coisas civis. Dos escombros do Império Romano, corrompido pela vaidade e o egoísmo dos poderosos, ganha forma nas nações européias o poder teológico e político do cristianismo, iniciando o movimento ascendente do *corso*. De todos os recomeços, o da sabedoria foi o melhor municiado, pois, em vez de partir da ignorância, contou com dois modelos de sublime filosofia, surgidos na Grécia em tempos iluminados, Platão e Aristóteles, exemplificando o movimento helicoidal dos ciclos históricos em Vico. Encarando as coisas pelo horizonte da sabedoria, a curva ascendente da história parecerá descrever a trajetória de uma *curva hélice*, uma rotação uniforme em torno do eixo vertical, progredindo portanto. Começar da filosofia grega daria à sabedoria medieval a possibilidade de progredir, de ser mais que simples recomeço, mas salto qualitativo. Partindo de uma sabedoria acumulada por gerações e armazenada nas bibliotecas dos mosteiros, os padres deram forma à patrística e à escolástica, criaram as escolas de artes liberais e as universidades, definindo desse modo os rumos da história européia: o humanismo do Renascimento, a revolução científica e a conquista integral da *humanitas*.

O retorno das coisas humanas ou a queda na barbárie

A idade dos homens será sempre uma consecução efêmera da humanidade, como nos confirma, na história, a brevidade dos ápices das civilizações. O ser corruptível do humano implica que o mundo civil estará irremediavelmente suscetível de recair na barbárie. O italiano acreditava haver uma lógica marcando as civilizações:

Os homens primeiro sentem o necessário, depois se inclinam ao útil, em seguida advertem o cômodo, mais adiante se deleitam no prazer, então, se dissolvem no luxo e, finalmente, endoidam destruindo as substancias ⁷⁸⁷.

Numa dignidade seguinte, Vico demonstra essa organização da natureza humana a partir do plano da história das nações, disse ele:

⁷⁸⁶ *Sn44*, § 1001.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, § 241.

No gênero humano primeiro surgiram imanes e desgraçados como os Polifemos, depois magnânimos e orgulhosos como os Aquiles, então valorosos e justos como os Aristides e os Cipiões Africanos; mais comum a nós, os aparecem com grandes imagens de virtude acompanhada de grandes vícios, que entre o vulgo fazem fama de verdadeira glória, como os Alexandres e os Césares; além deles, os tristes reflexivos, como Tibério ⁷⁸⁸.

Tal como o começo do processo histórico, também será o seu fechamento: torpe e baixo. Ou seja, começamos entre os Polifemos e a finalizamos entre os Calígulas e os Néros. Tão logo atingimos as maiores comodidades, inicia-se o processo inverso, o da decadência humana. A idade dos homens é uma idade mais de reflexão e conciliação do que de poder e luta, mas idades deste tipo tendem ao relativismo na moralidade e ao ceticismo na fé ⁷⁸⁹. Segundo Vico, é como se a liberdade e a igualdade obtidas nas repúblicas populares liberassem os instintos egoístas, de forma que as repúblicas não consigam se sustentar por muito tempo e a humanidade retorne irremediavelmente ao isolamento ferino. Os homens, “com obstinadíssimas facções e desesperadas guerras civis, fazem das cidades selvas, e das selvas covis de homens” ⁷⁹⁰.

Para Vico, a fragilidade das repúblicas era inerente à forma de expressar sua autoridade, mal congênito e de cura difícil. O nascimento desta república se basearia numa mudança da autoridade, ou seja, de autoridade de *domínio*, aquela dos pais sobre os filhos e sobre os fâmulos, a autoridade torna-se de *tutela*, como aquela de outras pessoas sobre os filhos órfãos. Nas democracias os povos estão “órfãos” e devem ser tutelados. Segundo Vico, “os povos livres, senhores dos seus impérios, quase pupilos reinantes, sendo de débil conselho público, estes naturalmente se fazem governar, como por tutores, pelos seus senados” ⁷⁹¹. As repúblicas enfrentam um considerável obstáculo. A autoridade é de tutela e os pupilos reinantes, o povo em geral, são de “débil conselho público”, isto é, desinteressados e desinformados sobre o público, só se ocupando dos assuntos privados. Com a distanciação dos governos e dos governantes (o povo), abre-se o flanco para a tensão típica das nações, já vista nas aristocracias: a desigualdade política e a privatização do público. A tensão se estabelece entre, de um lado, “os povos livres”, os quais, buscando as utilidades privadas, “deixaram-se *seduzir* [*sedurre*] pelos poderosos e sujeitar a sua liberdade pública à ambição

⁷⁸⁸ *Sn44*, § 243.

⁷⁸⁹ WHITE, Hayden. Os Trópicos da História: a estrutura profunda da *Ciência Nova*. In _____. **Trópicos do Discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: Editora da USP, 1994, p. 223.

⁷⁹⁰ *Sn44*, § 1106

⁷⁹¹ *Ibid.*, § 1006.

daqueles” e, de outro lado, “os poderosos das repúblicas populares”, desejosos por demandar “tal conselho público aos privados interesses de sua potência” ⁷⁹².

As democracias estariam fadadas a se tornarem instituições populares a serviço dos interesses dos cidadãos poderosos. As liberdades acham-se limitadas pela dominação do aparato republicano, que recria agora, com a capa de democracia, a sociedade aristocrática e desigual, dividida em nobres e ignóbeis: “foram repúblicas livres por natureza, governadas aristocraticamente” ⁷⁹³. O Estado se ocupa em gerir os assuntos dos mais ricos e poderosos, passando a promulgar cada vez mais o tipo de lei dos senados heróicos, que Vico chamou *leis singulares*. “A plebe romana, ao modo da ateniense, sempre comandava leis singulares, porque não eram capazes de universais [...] Mas, com a renúncia da ditadura, voltaram a perpetuarem-se leis singulares, em nada menos do que antes” ⁷⁹⁴. São chamadas singulares, pois não visam a idéia de justiça universal e sim particularista e relativa a grupos restritos de interesses. Logo que o povo proclama a igualdade política e renuncia à ditadura, necessariamente precisa transferir a tutela da política e não pode evitar ser cercada por bajuladores, que prometem toda a riqueza para ter em suas mãos a tutela do povo. As leis precisaram ser singulares nos senados heróicos porque lá as mentes foram incapazes de conceber o universal, mas só os particulares, o que não era o caso da razão esclarecida da idade dos homens. Como está destacado na passagem acima, o povo deixa-se sim seduzir (*sedurre*) pelos poderosos, são por eles ludibriados e enganados com palavras.

A razão não regride aos particulares, não é o caso. Na realidade, o próprio pensar abstrato tem responsabilidade por essa particularização da política, ao menos indiretamente. Em primeiro, Vico se preocupou com a natureza do *cogito*, essencialmente formal, dedutivo, fechado. O pensamento se define mais pelo feitio lógico do que pelo conteúdo e pela subjetividade do conhecedor, de tal maneira que daí desponta a impressão de ser o pensamento auto-suficiente e anônimo. O risco é que a mente se enrede na falsa impressão de independência e persiga a solidão. Para além de questões teóricas, o solipcismo do *cogito* representava dilemas de cunho sociológico e ético.

Além disso, para Vico, a descoberta do *bom senso*, da habilidade de distinguir o verdadeiro do falso, elevou a mente à sua derradeira forma retórica, a *ironia*. Enquanto a metáfora, a metonímia e a sinédoque fundaram a mitologia, a ironia é coetânea ao momento onde a linguagem é elevada ao plano da reflexão e quando então se passou a distinguir dois

⁷⁹² *Sn44*, § 1006 – grifo meu

⁷⁹³ *Ibid.*, § 1006.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, § 1001.

tipos de representação da realidade, uma literal e a outra figurativa. O foco da ironia não está na produção do sentido, mas no discernimento dos enunciados verdadeiros e dos falsos e, portanto, da representação literal e daquela figurativa de um objeto ⁷⁹⁵. Essa forma do pensamento e do discurso foi uma conquista lenta da humanidade, segundo Vico, “certamente não pôde começar senão nos tempos da reflexão, porque ela é formada pelo falso, com a força de uma reflexão que assume máscara de verdade” ⁷⁹⁶. Dizer o falso mascarado de verdade, dissimular, pressupõe também o afastamento dos conceitos em relação às coisas, algo intrínseco ao discurso lógico-racional, discurso cuja prioridade não está em reunir o conceito ao objeto e o signo à imagem, mas em construir um sistema de signos figurativos neutros e auto-referentes. A generalidade dos conceitos permite que transitem por esferas às vezes distintas e até contrárias da realidade, como se na esfera abstrata imperasse o relativismo e uma coisa pudesse ser a unidade de suas contradições. Vico via nessa abertura dos conceitos uma condição para dissimular nos discursos o verdadeiro sentido dos termos e disfarçar o falso com a aparência de verdade, o que tem sido a tônica dos governos populares a séculos ⁷⁹⁷.

Desenhava-se uma situação de crise. Diferentemente do que se viu entre os primitivos, para quem as idéias tinham relação natural com as coisas significadas, o que fazia deles *veritieri* como as crianças ⁷⁹⁸, a maioria do gênero humano isolou os indivíduos e fez nascer a dissimulação, que abriu as portas para a *hipocrisia* e a *infâmia*. O ser humano, nesse estado de coisas, “com uma arrogância vil, em meio às lisonjas e aos abraços, arma ciladas à vida e à fortuna dos seus confidentes e amigos” ⁷⁹⁹. Corrompem-se “os Estados populares e, então, ainda as filosofias (que caindo no ceticismo, deveram os doutos tolos caluniar a

⁷⁹⁵ WHITE, 1994, p. 230.

⁷⁹⁶ *Sn44*, § 408

⁷⁹⁷ O tema aparece no ensaio com que Roberto Romano introduz a tradução do verbete *Moral*, da *Encyclopédie*. Oportunamente o ensaio comenta o caso de “Um poderoso coronel da política brasileira” que, ao renunciar ao seu mandato como senador a fim de não ser cassado por falta de decoro, cita no discurso de despedida a moral kantiana, de forma pervertida e imoral. Palavras tais como *ética* e *moral* não têm sentido preciso e evidente para a multidão, mas só adquirem forma nos discursos, mesmo naqueles que ironicamente soletram trechos dos textos éticos de Kant para encobrir imoralidades. Apelando para um exemplo bastante distante, a crise política brasileira exemplificaria talvez o relativismo da linguagem que assombrava Vico: “Governantes imorais desprezam leis que eles mesmos elaboraram e impuseram aos outros, mas procuram na justiça um tratamento privilegiado, mesmo depois de se afastarem dos cargos. Assim, dão mais um golpe na fé pública democrática, retrocedendo aos tempos em que os reis e os nobres, além do clero, estavam acima dos outros indivíduos. Trata-se do seguro retorno à barbárie, num Estado reduzido a campo de saques, em detrimento das pessoas retas” (ROMANO, 2001, p. 96).

⁷⁹⁸ *Sn44*, § 408.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, § 1106.

verdade)” e nasce a sofística, “uma falsa eloquência, preparada igualmente para sustentar nas causas [judiciárias] ambas as partes opostas” ⁸⁰⁰.

Vico não acreditou que a democracia fosse a forma mais elaborada de república, em vez disso, ela não pode evitar corromper-se, não pode evitar, nas suas palavras, “a queda sob uma perfeita tirania (que é a pior de todas), a anarquia, ou seja, a desenfreada liberdade dos povos livres” ⁸⁰¹. Quando isso acontece, a providência reserva às repúblicas decadentes “três grandes remédios” ⁸⁰².

O primeiro deles, de que trataremos mais longamente a seguir, são as *monarquias*, ou quando um indivíduo forte traz para as suas mãos todas as ordens e leis, mantendo operantes a república e o direito positivo, como o caso de Augusto em Roma ⁸⁰³. Embora o poder migre para as mãos do imperador, a monarquia estabelece um governo humano, cultivado na jurisprudência da igualdade natural dos nobres e dos plebeus. Porém, quando esse remédio for incapaz de atuar sobre a doença civil, os povos podem encontrar ainda alguma paz na *subserviência*: “quem não se pode governar por si, que se deixe governar por outrem que o possa” ⁸⁰⁴. Porque se oferecem aos vícios e paixões desenfreadas, comuns aos escravos mais vis, os povos corrompidos podem terminar, pela força das armas, escravizados por nações melhores e evitar males piores.

Quando, no entanto, fracassam essas duas soluções, a providência opera seu último e estremado remédio, ou seja, as cidades são tornadas selvas e covis de homens. O derradeiro recurso é o retorno ao *isolamento ferino*, à vida impolida e incivilizada. Em alusão ao mito de Orfeu, esse remédio se assemelharia ao som das trompas das mulheres trácias açuladas por Baco. Assim como o som das trompas sobrepujou o gracioso e bem-executado canto de Orfeu, cuja harmonia arrebatava as feras — por acalmar sua fúria e disputa —, o último remédio civil parecia a Vico sobrepujar a natureza sociável, piedosa, apaziguadora da corrupção humana. Os povos revelam-se incorrigivelmente dissolutos:

acostumaram-se a não pensar senão nas suas utilidades particulares e chegaram ao extremo da debilidade [...], ao modo das feras, que ao menor desagravo se eriçam e vociferam. Assim, numa multidão, vivem como bestas imanes numa suma solidão de ânimos e de vontades, não podendo nem mesmo dois estar de acordo, seguindo cada um dos dois o seu próprio prazer e capricho ⁸⁰⁵.

⁸⁰⁰ *Sn44*, § 1102

⁸⁰¹ *Ibid.*

⁸⁰² *Ibid.*, § 1103

⁸⁰³ *Ibid.*, § 1104

⁸⁰⁴ *Ibid.*, § 1105.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, § 1106.

O último remédio é a própria ausência de medicação. A doença mostra-se tão crônica que nada pode ser feito a não ser abandonar os povos à sua completa corrupção, no entanto, com a certeza de renascer das nações. A providência, por assim dizer, deixa o edifício ruir por completo para então edificar um novo sobre os seus escombros. Os homens são esquecidos à hipocrisia até que seja decretado o esgotamento do *corso* histórico e se inicie o *ricorsi*.

Notas sobre a filosofia prática de Vico

Na conclusão da *Scienza nuova* Vico se lança a fazer previsões sobre o futuro dos Estados europeus e situa a *barbárie da reflexão* como um possível destino do iluminado século XVIII, barbárie mais feroz e destruidora que aquela dos *sentidos*, pois não pode ser jamais contida pelo medo e pela ignorância que primitivamente punha limites aos desejos. A barbárie da reflexão era um risco real dos tempos modernos, Vico só não estava totalmente certo sobre sua fatalidade. A corrupção das repúblicas populares é inevitável, porém, a queda na barbárie é só o terceiro de três remédios possíveis. Vico estava certo de que toda civilização trazia consigo o risco da barbárie, só não nos dá a inteira segurança de que esse fosse o destino das civilizações da Idade Moderna. O fim do Império Romano provou filologicamente que nem a monarquia simbolizada por Augusto evitou degradar-se na corrupção de Nero e o regresso à barbárie. Entretanto, porque o remédio ministrado à doença civil das nações modernas seria idêntico àquele de Roma? Caberia sim aos esclarecidos homens do XVIII diagnosticar a doença civil do seu tempo e optar pelo melhor tratamento: o remédio amargo, a queda na barbárie, ou aquele ameno, as monarquias?

Esta interrogação sobre os destinos do século XVIII situaria o pensamento de Vico no plano de uma filosofia prática, ou seja, de uma filosofia ocupada em expandir a razão crítica à prudência, colaborando na definição dos destinos das nações. O princípio do *verum-factum* é a prova cabal: seria a apropriação de um legado do renascimento amplamente discutido pela ciência dos modernos: cruzar o abismo entre o *teórico* e o *prático*. Lá, Vico fala de uma *convertibilidade* entre conhecer e fazer, e disso se depreende não só a possibilidade de uma ciência do fazer humano, como também a possibilidade inversa, de um fazer humano sapiente e científico. Habermas não consideraria esta reciprocidade em seus comentários sobre Vico. Para o pensador alemão, o *verum-factum* funda a filosofia da história, mas a estabelece numa perspectiva puramente retrospectiva:

O espírito conhece a história depois de fazê-la, e, apesar de seu caráter inconcluso, pode conceituá-la em sua totalidade e nomologicamente na medida em que seus processos se repetem ciclicamente. A ruptura definitiva do curso circular do *Corso* e

Ricorso, a consumação do tempo, já não cai, tomada em seu sentido estrito, subordinada às leis da ciência nova⁸⁰⁶.

Habermas permanece no lugar-comum da interpretação descuidada do enunciado viconiano. Vico fala de uma convertibilidade de *verum* e *factum* e, embora muitos não considerem, convertibilidade pressupõe reciprocidade dos objetos assim designados. A leitura habermasiana só considera um dos lados da relação: a tão lembrada legitimação do conhecimento verdadeiro pelo fazer humano, instauradora da *filosofia da história*. Ele perde de vista o significado inverso, a legitimação do fazer humano pelo conhecimento verdadeiro, o que faria da *Scienza nuova*, inclusive, uma *filosofia prática*.

A manutenção do princípio do *verum-factum* de 1710 nas sucessivas redações da sua obra magna leva-nos a crer numa filosofia prática alicerçando a *Scienza nuova*. Tal como o *verum* certifica-se no *factum*, o *saber* cresce o *poder* de quem o detém e, deste modo, valeria para a *Scienza nuova* que o conhecimento das leis que regem a história representasse a condição para atuar no movimento circular do *corso* e *ricorso*, sobre a consumação do tempo. Nicola Badaloni é geralmente lembrado por defender esse aspecto científico da *Scienza nuova*⁸⁰⁷. Segundo ele, Vico teria clara noção de que a ampliação da capacidade de pensar o verdadeiro ampliava também a liberdade de escolha, já que menor se tornava a necessidade de se fiar nas certezas das *auctoritas* política e religiosa. A história ideal eterna de Vico serviria para *diagnosticar* a saúde das nações, isto é, para *compreender* “as limitações impostas à ordem do desenvolvimento dos fatos”, mas ainda, eventualmente, para *agir* sobre os fatos, “para *remover* e *modificar* tais ordens”⁸⁰⁸. Para Badaloni, é como se Vico dedicasse todo o empenho teórico e metodológico da *Scienza nuova* à convicção na possibilidade de evitar a barbárie da reflexão e inaugurar, por que não, segundo suas palavras, uma “quarta idade” da humanidade, de um homem ainda vindouro, e que por isso não pôde ganhar as páginas daquela *scienza*. Badaloni estava tão seguro disso que afirmou: “não vejo outra possibilidade de interpretar a história ideal eterna senão como uma hipótese modelada sobre fatos, mas não fechada e imodificável”⁸⁰⁹.

A preocupação com a aplicação dos conhecimentos inexistiu entre os gregos e durante a Idade Média. Apesar das descobertas na área das ciências aplicadas, os gregos viam o operar como algo baixo se comparado à especulação; o mesmo valeu para os medievais, que viam na

⁸⁰⁶ HABERMAS, Jürgen, Presuposiciones de una filosofía de la historia materialista. In __. **Teoría y Práxis:** estudios de filosofía social. Tradução espanhola de Salvador Mas Torres. Madrid: Tecnos, 1987, p. 260.

⁸⁰⁷ LOMONACO, Fabrizio. I “devoti” di Giambattista Vico in Italia: a proposito di una recente polemica. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 15, n. 29, p. 161–174, jan.–jun./2001.

⁸⁰⁸ BADALONI, 1988, p. 107.

⁸⁰⁹ Ibid., p. 103.

contemplação a finalidade do homem. Mas esse quadro foi mudado com a magia renascentista: o humano saía da condição de espectador para a de operador ⁸¹⁰. Prova disso encontramos no modo como Robert Fludd, mago inspirado na tradição de Agripa de Nettesheim, figurava o ser humano nos seus desenhos: “O macaco é o homem, ou antes, é a arte do homem, graças à qual ele imita a natureza com arremedos simiescos” ⁸¹¹. Na comparação do mago, o homem perde em dignidade, torna-se macaco, mas ganha em força, pois, com sua arte, aprende o modo como funciona a natureza e, imitando-a, rouba-lhe a força arrebatadora.

Para romper com o saber medieval contemplativo, em que conhecer as causas era questionar os “porquês” das coisas, a ciência dos modernos passou a identificar as causas com o “como”. Considerado um dos pais da ciência da modernidade, Bacon viu que a nova ciência punha por terra a concepção de saber desinteressado:

Ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como *causa* é a *regra na prática* ⁸¹².

Com esse mesmo espírito, na quarta parte do *Discours*, Descartes constrange a nova filosofia a jamais pecar contra “a lei que nos obriga a procurar, no que depende de nós, o bem geral de todos os homens”, pois estava convencido da possibilidade de se chegar a “conhecimentos muito úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática” ⁸¹³.

Parece ser essa filosofia prática a chave interpretativa da história ideal eterna viconiana: as causas conhecidas definem as regras práticas, pois, das causas, produzem-se os efeitos. Ao oferecer a cognição da gênese da sociabilidade, da forma como naturalmente atingimos, conservamos e destruimos a vida civil, a história ideal eterna oferecia, igualmente, a regra de como controlar a história. “Não podemos deduzir que a humanidade, autora da própria história [...] estaria em condição de conhecer essa história, de situar os *ricorsi*, de preveni-los e de antecipá-los ou atenuar os seus efeitos?” ⁸¹⁴. O sentido de controle da natureza sociável é aqui fundamentalmente o de impedir a queda, o *ricorso*: “a filosofia, para ser útil ao gênero humano, deve soerguer e governar o homem caído e débil, sem distorcer-lhe a natureza nem abandoná-lo à sua corrupção” ⁸¹⁵. A *Scienza nuova* não passaria de um

⁸¹⁰ YATES, Frances A. **Giordano Bruno e a tradição hermética**. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 1995. 504 p

⁸¹¹ Ibid., p. 166.

⁸¹² BACON, Francis. *Novum Organon*. São Paulo: Abril cultural, 1974. p. 255 (Coleção “Os Pensadores”).

⁸¹³ DESCARTES, 1996, p. 116.

⁸¹⁴ VIGHETTI, 2000, p. 104.

⁸¹⁵ *Sn44*, § 129.

catálogo de fatos, permitindo o diagnóstico e o prognóstico das nações, ou melhor, a reunião de uma série de informações úteis à tomada de posição política sobre como impedir o retorno à barbárie. Seria tarefa do filósofo instruir as nações sobre como contornar a corrupção e sobre como combater a ruína da natureza humana, colaborando para por ordem nas repúblicas arruinadas ao ministrar-lhe o primeiro e mais ameno remédio: as *monarquias*.

A monarquia seria a solução ideal, pois representava a sobrevida das repúblicas populares, ao perseguir um governo equitativo. O remédio atua nos males, mas faz sobressair a saúde que resta no corpo político em languidez. Baseia-se na igualdade e na liberdade civil e elimina o risco permanente das repúblicas populares: a distribuição desproporcional do poder público. O povo, afundado na anarquia, deve conclamar seu salvador, o monarca, que legitimamente, por delegação popular, governe em vista da igualdade e a despeito dos poderosos. Segundo Vico, a monarquia surge mediante “lei régia, eterna e natural [*eterna natural legge regia*]”⁸¹⁶, sentida pelas nações e que está na origem do Império romano de Augusto. O autor simplesmente parafraseia as convicções do *De ratione*. A figura de Augusto e do seu império permanece o exemplo histórico do remédio ministrado providencialmente à doença civil das repúblicas. Tornando-se praticamente estrangeiros em suas nações, os povos buscam então um monarca que as governe e o perseguem já por uma fórmula de natural utilidade:

nas repúblicas livres todos se dedicam aos seus interesses privados, aos quais fazem servir as suas armas públicas em excídio das suas nações, para que se conservem as nações surge então um único (como entre os romanos um Augusto), que com a força das armas chame para si todos os cuidados públicos e deixe os súditos a cuidar de suas coisas privadas, e tal e tanto cuidado tenham [das coisas] públicas, qual e quanto o monarca os permitir; e assim se salvem os povos, que de outra maneira se destruiriam⁸¹⁷.

O poder político e a prerrogativa das leis — o público — caem agora sob o controle centralizador do soberano, tendo ele ainda a exclusividade da força das armas. Ele centraliza em sua pessoa a forma do público ou a tutela do povo, porém, não privatiza o Estado, ao contrário, evita que isso aconteça protegendo-o de todo interesse distinto à equidade natural: “igualam todos os sujeitos com as suas leis”⁸¹⁸. O governo do povo é deixado aos cuidados do príncipe e dos seus assessores, enquanto os súditos são ordenados a buscar, nos fóruns, por seus interesses privados:

⁸¹⁶ *Sn44*, §1007.

⁸¹⁷ *Ibid.*, § 1008.

⁸¹⁸ *Ibid.*, § 927.

nas monarquias são necessários poucos sábios de Estado [*sapiente di Stato*] para aconselhar com igualdade civil as emergências públicas nos gabinetes, e muitíssimos jurisconsultos de jurisprudência privada, que professam a igualdade natural para subministrar justiça aos povos ⁸¹⁹.

Na contramão da máxima *Privilegia ne irroganto* (que não se proponham privilégios) da Lei das XII Tábuas, as monarquias nada fazem senão conceder privilégios, os quais, concedidos com méritos, não há coisa mais conforme à igualdade natural. Chegados os imperadores romanos, disse Vico, “colocaram-se a promover as razões da natureza humana, comum tanto aos plebeus como aos nobres, começando por Augusto” ⁸²⁰. O fundamento da monarquia está em que a maior parte dos cidadãos (quase a totalidade) não cuide do bem público. Cada cidadão deve cuidar de seus assuntos privados e, quando for o caso, de provar ao Estado que trata de questões equitativas e merecedoras de intervenção pública. O monarca ideal de Vico subministra leis adotando por *ragion di Stato* a *equidade natural* e legisla em conformidade com a *razão natural*, abrindo espaço para uma rica oratória e prática forense, para uma retórica tão frondosa quanto aquela do período republicano:

nesses tempos de liberdade popular custodiavam-se tão severamente as formulas das ações, que foi preciso toda a eloquência de Crasso, que Cícero chama de o ‘romano Demóstenes’, para que a substituição pupilar expressa contivesse a tácita vulgar, e foi preciso toda a eloquência de Cícero para combater um ‘r’ que faltava à formula, letrinha com a qual Sexto Eusébio pretendia reservar para si uma propriedade de Aulo Cecina ⁸²¹.

A monarquia teorizada por Vico absorve as vantagens da república popular. Tal natureza “popular” das monarquias se faz sentir numa variedade manifestações. Suas *leis* são populares, pois se pautam na equidade natural ou querem os homens *tutti uguagliati*. Além disto, o Soberano deve se ocupar da felicidade do povo, seja humilhando aos poderosos e assim mantendo a multidão livre e segura de sua opressão, seja garantindo a todos o sustento necessário à vida e ao gozo da liberdade natural. Finalmente, o monarca é o incentivador da virtude civil ao conceder privilégios a ordens inteiras ou a pessoas particulares de extraordinário mérito às honras civis ⁸²². Por tudo isso, afirmou Vico, “as monarquias são as mais conformes à humana natureza da razão mais esclarecida” ⁸²³.

Alinhando-se à tradição da cabala, Vico propõe uma identificação entre a ordem das coisas civis, robustas e compostas, e a ordem dos números, das coisas abstratas e puríssimas. O número *um* representa, para a cabala, a presença de Deus ou a criação do cosmo. Quando

⁸¹⁹ *Sn44*, § 951.

⁸²⁰ *Ibid.*, § 995.

⁸²¹ *Ibid.*, § 1001.

⁸²² *Ibid.*, § 1008.

⁸²³ *Ibid.*

Deus sai do isolamento do nada, do *zero*, e exterioriza sua vontade una mediante a criação do universo. Criando, Deus *uno* se reparte em sua obra e imprime nos variados objetos de sua arte a justeza de sua natureza. Vico retoma o simbolismo dos números para situar a perfeição política, descrita como movimento do *um* para o *um*, das *monarquias familiares* àquelas *civis*:

Começam os governos do *um*, com as monarquias familiares; depois passaram aos *poucos*, com as aristocracias heróicas; com os *muitos* e *todos* nas repúblicas populares, nas quais todos ou a maior parte constituem a razão pública; finalmente retornaram ao *um* nas monarquias civis. Nem na natureza dos números se pode esperar divisão mais adequada ⁸²⁴.

Também para a cabala, como a *unidade* reflete a justeza e perfeição divina, a sua *divisão* em poucos, muitos e todos retrata a desmedida, a fragmentação, a imperfeição mesma dos entes criados. Partiria desse estado de coisas abstrato o mérito “místico” das monarquias: “recomeçar do um” ⁸²⁵, regressar de novo à unidade e perfeição do divino.

Por força dos anos de docência como professor particular e na Universidade de Nápoles, o meio indicado por Vico para concretizar tal objetivo era a educação civil, um projeto filosófico-pedagógico bastante parecido com aquele apresentado no *De ratione*. A educação combateria a corrupção da história: “somente a boa educação permitirá a preservação da humanidade, evitando a nova barbárie” ⁸²⁶. Ela conduziria a uma tomada de consciência do ser social, consciência que se confunde com a descoberta das ciências e das disciplinas com base nas quais a virtude cívica é construída, comunicada e perpetuada ⁸²⁷. O progresso das nações não estaria no simples ordenamento político monárquico, mas nos *Augustos* que deverão governá-las sabiamente e nos *Ciceros* e nos *Crassos* que velarão pela igualdade civil dos povos. Eis o lugar da educação na filosofia de Vico: lapidar o heroísmo dos futuros políticos.

Na aula de 1732 *De mente heroica* (*A mente heróica*) ⁸²⁸, proferida na solenidade de abertura do ano letivo, Vico alertava os alunos calouros sobre o que esperar do ensino universitário: “a finalidade deste ensino público é [...] aperfeiçoar a melhor parte da vossa

⁸²⁴ *Sn44*, §1026 – grifos meus.

⁸²⁵ *Ibid.*, § 1026.

⁸²⁶ GUIDO, Humberto. **Giambattista Vico**: a filosofia e a educação da humanidade. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 69.

⁸²⁷ CAPONIGRI, A. R. Humanité e Civilité, L'idée de l'éducation civile chez J.B. Vico. **Archives de Philosophie**. Études sur Vico, Paris, v. 40, 1977. p. 68. Caderno 1.

⁸²⁸ Todas as nossas referências ao *De mente heroica* serão da edição brasileira. VICO, Giambattista. *A mente heróica*. In GUIDO, Humberto. **Giambattista Vico**: a filosofia e a educação da humanidade. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 101-119. Abreviada por *De mente*.

natureza”⁸²⁹, e exatamente por isso, continuou ele, comumente se chamam as universidades de ginásios públicos:

porque, sendo desconhecido dos antigos os hospitais, com a ginástica que se praticava nas termas, revigoravam as forças dos corpos, assim, hoje, as forças dos ânimos se reanimam, se revigoram e são aumentadas nas Universidades dos Estudos⁸³⁰.

Conforme Vico, as universidades são espaços destinados ao revigoramento e aperfeiçoamento do homem interior, seja da razão abstrata, seja do senso comum. Para ele, a interioridade intencionada pela educação é bipartida, é simultaneamente mente e ânimo, ou intelecto e vontade como prefere⁸³¹. Por conseguinte, cabia à educação realizar o ser humano total, isto é, não só o filósofo, o amante da verdade e dos raciocínios claros e distintos, mas, além disso, o homem prudente e o cidadão virtuoso, de memória e engenho vigorosos. Cabia assim evitar que o intelecto fosse “perturbado pelas falsas opiniões e pelos erros”, mas sem permitir a corrupção da vontade “pelas malévolas paixões e pelos vícios”⁸³².

A pedagogia de Vico se explicava por uma nova ordenação da educação: antes do ensino da “crítica”, cumpria tornar os jovens eruditos na “doutrina tópica”, doutrina composta por estudos como a retórica, a poesia, a jurisprudência e a eloquência, e intimamente vinculada à inventividade e ao uso competente das palavras. Para além do discurso racional, essa pedagogia almejava aperfeiçoar nossa *mente heróica*, numa clara referência à sabedoria poética da idade dos deuses e da idade dos heróis. Na aula magna de 1732, Vico clamou aos jovens alunos: “De Vós, eu digo, é esperado que vos dediqueis aos estudos das letras para tornar heróica as vossas mentes e dar início a uma sabedoria útil ao gênero humano”⁸³³. Os heróis foram definidos pelos filósofos como os que aspiram às coisas sublimes, dentre as quais, destacou Vico, certamente a mais luminosa é a felicidade do gênero humano.

Esta felicidade, sobretudo, única e exclusivamente contempla os heróis, que alcançaram os seus nomes com a imortalidade e a fama infinitamente difusa dos seus méritos junto ao gênero humano⁸³⁴.

A humanidade precisava do heroísmo e de grandes homens para prosperar, de príncipes que, à semelhança dos heróis da antiguidade, “pios, sábios, castos, fortes e magnânimos debelariam

⁸²⁹ *De mente*, § 8

⁸³⁰ *Ibid.*

⁸³¹ Esse argumento se desdobra de modo idêntico em duas diferentes obras de Vico: *De mente*, § 8, e *Sn44*, § 364.

⁸³² *De mente*, § 8

⁸³³ *Ibid.*, § 3

⁸³⁴ *Ibid.*, § 4

os soberbos e defenderiam os fracos” ⁸³⁵. Tal heroísmo seria a salvaguarda dos governos humanos. O clamor aos jovens os alimentava-se do medo de que as universidades se desocupassem de formar o cidadão e de preparar homens honrados nos assuntos do bem comum.

A permanência deste projeto pedagógico reaparece no apêndice da *Scienza nuova* de 1744, intitulado *Pratica della scienza nuova*. Vico diz que a ciência nova é uma *ciência ativa*, porque lida com algo submetido ao livre arbítrio, ou seja, “são os homens que, cumprindo os deveres de sua ordem própria, conspiram à harmonia e beleza da república e, com todas essas belas virtudes civis, se esforçam para conservar os Estados” ⁸³⁶. Os conhecimentos produzidos por aquela ciência retornariam à própria prática investigada, mediação que cabe realizar com a ajuda da educação, eis tarefa atribuída à “Universidade da Europa” desde a primeira *Scienza nuova*. A educação deveria formar o político aproveitando-se das disposições do ânimo jovem, começando com estudos de jurisprudência, para que então, cultivado na erudição das coisas divinas e humanas,

aprenda a prática desta Ciência [a *Scienza nuova*], fundada sobre esta lei eterna, estabelecida pela providência ao mundo das nações: que as nações são salvas, florescem e são felizes, quando o corpo serve e a mente comanda ⁸³⁷.

Segundo a dignidade LXV da *Scienza nuova*, “primeiro foram as selvas, depois o tugúrios, em seguida as vilas, logo as cidades e, finalmente, as *academias*” ⁸³⁸. Essa ordem das coisas não somente colocaria as academias no fechamento dos ciclos históricos e como etapa de uma natureza dissoluta, mas ainda, segundo Pierre Girard, revelaria o profundo elo orgânico entre as academias e as cidades ⁸³⁹. A dignidade situaria as academias já como produtos de um longo processo e desenvolvimento das formas de sociabilidade e, por isso, disse o comentador, “os filósofos não devem [...] voltarem-se sobre si mesmos, mas abrirem-se à comunidade nacional, e com isso participar do curso das nações” ⁸⁴⁰. Em Vico as academias nascem apêndices das cidades e se constituem em possibilidades reais de intervenção no curso das nações. Portanto, apesar da proximidade da filosofia e da corrupção social, uma não é a causa da outra. Pelo contrário, Vico reserva ao filósofo a tarefa de “formar o herói” interessado na verdade. A filosofia compreende as *virtudes*, para que os homens, não

⁸³⁵ *Sn44*, § 1099.

⁸³⁶ *Ibid.*, § 1410

⁸³⁷ *Ibid.*, § 1411.

⁸³⁸ *Ibid.*, §. 239 – grifo meu.

⁸³⁹ GIRARD, Pierre. *Educazione collettiva e politica nel pensiero di Giambattista Vico*. In SANNA, Manuela e STILE, Alessandro. **Vico tra l'Italia e la Francia**. Napoles: Guida, 2000, p. 135-165.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 165.

conseguindo agir virtuosamente, ao menos se envergonhassem dos vícios, assumindo para si os deveres da religião. Por outro lado, dá vida a uma eloquência “apaixonada pelo justo” que, das idéias formadas sobre as virtudes, “inflamasse os povos a comandar as boas leis” ⁸⁴¹, tal como foi a eloquência latina dos tempos de Cipião Africano. Na idade dos homens, produzir ações virtuosas deixa de ser um imperativo da fé religiosa. Tal obrigação se acha agora dividida entre a *filosofia* e a *eloquência*. Caberia à primeira refletir acerca das virtudes, da ética, enquanto a segunda se responsabilizaria por dar às idéias éticas uma forma convincente, induzindo o povo legislador a praticá-las. Um cuidaria da sua descoberta, o outro, de sua enunciação no terreno dos direitos.

Como não há uma fatalidade da *barbárie da reflexão*, também não seria coerente julgar a monarquia como a solução necessária e definitiva. Como no exemplo do império romano, a monarquia está sob o risco constante de implodir os fundamentos populares e instaurar a anarquia “dos furiosos dissolutos e dissimulados, como os Calígulas, os Néros, os Domicianos” ⁸⁴², anarquia cujo único remédio será recomeçar da *barbárie*, do estado de família e dos asilos.

⁸⁴¹ *Sn44*, § 1101.

⁸⁴² *Ibid.*, § 243.

Considerações Finais

À guisa de conclusão faz-se aqui um breve histórico de algumas tendências dos estudos viconianos no século XX. A apresentação das principais vertentes interpretativas da obra de Vico visa, em alguma medida, situar o presente estudo na tradição crítica. Vico foi quase desconhecido em sua época, não obteve o apreço dos seus companheiros eruditos e nem se tornou objeto dos modismos filosóficos, que em geral escolhem os autores dignos de compor os currículos de filosofia, mas, apesar disso, tem sido um daqueles pensadores constantemente elogiados por intelectuais famosos, que, não raro, lhe atribuem paternidade de uma série de idéias fundamentais só celebrizadas anos depois. Viu isto um dos principais divulgadores do pensamento viconiano, Croce: “é um fato que ninguém escreveu sobre Vico sem que tenha sentido a necessidade de dirigir o olhar aos tempos posteriores”⁸⁴³. Ai estaria a explicação para a pouca fama de Vico em seu tempo. A sua filosofia teria sido desenvolvida alheia ao contexto de sua eficácia, teria sido gerida num ambiente estranho e incapaz de assimilá-la⁸⁴⁴.

Nem Croce se viu livre do encantamento. Impressionante foi o valor dado por ele a essa filosofia no tocante ao pensamento posterior. Tal como a Idade Média foi um *ricorso* da barbárie primitiva, o pensamento ulterior foi como um *ricorso* da filosofia de Vico. Na crítica desse filósofo ao cartesianismo, disse Croce, já estaria desenvolvido o motor especulativo de Kant e Hegel, que culminou na tese da identidade do pensar e do ser, do verdadeiro e do feito. A acusação viconiana das limitações das ciências exatas e sua crítica à tendência naturalista da filosofia anteciparam a crítica de Jacobi ao determinismo espinosano e à reação de Hegel contra o intelecto abstrato. Ainda segundo Croce, o romantismo na condição de celebração da fantasia como potência criativa foi viconiano, e o conceito de providência divina foi o modelo teórico no qual se inspiraram a astúcia da razão hegeliana, a da espécie de Schopenhauer e a lei wundtiana da heterogênese dos fins⁸⁴⁵.

Croce não fez, no entanto, considerações detidas sobre aquele que talvez tenha sido o mais famoso admirador de Vico, Karl Marx. Embora se refira ao italiano não mais que duas

⁸⁴³ CROCE, 1980. p. 220.

⁸⁴⁴ O que nos confirma o historiador Michelet que, para elucidar o desconhecimento da *Scienza Nuova* no século XVIII, escreveu: “ela não foi tão negligenciada durante o último século senão porque se endereçava ao nosso” (MICHELET, 1963, p. 11).

⁸⁴⁵ CROCE, op. cit., p. 220 et seq.

vezes: numa nota de *O capital* (1867) e numa carta endereçada a Lassale, Marx não deixou de ressaltar a genialidade das idéias daquele filósofo italiano. Prova disso é que Marx, nas suas considerações sobre esse pensador, desemboca necessariamente em noções fundamentais à sua própria construção filosófica, sem dúvida uma das mais influentes do século XX. Na famosa nota de *O capital*, Marx se refere à conhecida tese viconiana de que a história humana é mais evidente e cognoscível que a história natural porque os homens fizeram a primeira e a segunda não ⁸⁴⁶. Tal tese reafirmava para Marx a cognoscibilidade dos feitos humanos e, assim, a viabilidade de uma verdadeira ciência histórica, metodologicamente competente para desfazer as ilusões ideológicas e adentrar o sentido profundo da estrutura social. Já na carta a Lassale, Marx advertiu que Vico exhibia lances geniais ao escrever sobre a evolução social, tais como a percepção de que a história caminha por saltos ou revoluções baseadas na luta de classes e a idéia de que o processo histórico nunca se encontra seguro por completo do perigo de recair na barbárie ⁸⁴⁷.

Outros intelectuais de destaque fizeram alusões honrosas à filosofia viconiana. O leque de entusiastas é amplo, assim como o teor das alusões. Com algumas exceções, o pensamento de Vico é tratado, pelo menos a partir do século XIX, como empreendimento genial e único. Mas esses primeiros estudos viconianos exigem do interprete contemporâneo cuidados metodológicos redobrados, pois pesaria, contra eles, a acusação de anacronismo. Vico foi primeiramente estudado como se representasse o século seguinte e, pouquíssimas vezes, como o filósofo do XVIII. Tal anacronismo teria feito dele um mito, o do *grande precursor*.

Paolo Rossi ficaria conhecido por iniciar o exercício hermenêutico de contextualização da filosofia de Vico, voltando-se contra aquela espécie de interpretação de Croce, que, decifrando-a a partir de pensadores do XIX como Hegel e Niebuhr, produzia a ilusão do Vico isolado, enxotando um variado rol de interlocutores antigos e modernos. No prefácio do seu livro ⁸⁴⁸, Rossi previne ao leitor que:

Os problemas de Vico, as suas soluções, são encarados e colocados não só a partir do desenvolvimento da cultura napolitana. São encarados e julgados ainda no contexto de uma série de discussões — relativas à linguagem, à cronologia, à história dos povos mais antigos, às relações entre história sacra e história profana — que tiveram e continuavam tendo uma ressonância vastíssima em toda a Europa ⁸⁴⁹.

⁸⁴⁶ JAY, Martin. Vico and Western Marxism. In Giorgio Tagliacozzo (org) **Vico: Past and Present**. vol. 2. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1981. p. 196.

⁸⁴⁷ BERLIN, Isaiah. Giambattista Vico e a história da cultura. In ___. **Limites da Utopia**. Tradução brasileira de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 63.

⁸⁴⁸ ROSSI, Paolo. *Le sterminate antichità: studi vichiani*. Pisa: Nistri-Lischi, 1969, 206 p.

⁸⁴⁹ Ibid., p. 11.

Apesar de tudo, Rossi não viu muita coisa de moderno em Vico. Contrariamente a Croce, que projetou Vico no século posterior, Rossi o projetaria no século anterior, pois estava convicto do atraso cultural da Nápoles de Vico. Na *De antiquissima*, especialmente na doutrina do conato e do ponto metafísico, seria realmente possível reconhecer a preocupação com o mecanicismo da modernidade, entretanto, fato é que Vico contrapõe a ele uma “cosmologia de origem gnóstico-cabalística”, revivendo, no XVIII, “os motivos da tradição hermética e os temas vitalícios do *Timeu* de Platão”⁸⁵⁰. Vico se situa no setecentos napolitano e, por isso, fez sua filosofia ao modo do século anterior, conforme a lógica da estagnação cultural:

Entre as fontes de Vico encontramos não tanto Leibniz, que Vico conheceu muito superficialmente, quanto, ao contrário, as desconcertantes obras do inglês Robert Fludd, publicada quase um século antes, entre 1617 e 1621⁸⁵¹.

A filosofia viconiana era outra vez descontextualizada, porém, seu contexto adequado não seria mais o século XIX, como queria Croce, e sim o XVII, repetindo, com novos termos, o velho problema dos estudos viconianos, a inclinação ao anacronismo, mas agora às avessas.

Em meados do século XX a preocupação hegemônica dos estudos viconianos passava a ser contextualizar melhor Vico: pensá-lo em função das idéias dominantes na Europa do final do século XVII e início do XVIII, como nos estudos de Badaloni, de Cristofolini e de Botturi⁸⁵² citados na tese. A filosofia de Vico não se situaria antes e nem depois, mas em pleno século XVIII, ou seja, teria sido concebida a partir dos diálogos com o cartesianismo, com Espinosa, Malebranche e Leibniz, e com o jusnaturalismo de Pufendorf e de Hobbes. Pode-se dizer, seguramente, que esta tendência é hoje imperante nos estudos viconianos, o que não é garantia, contudo, de interpretações lineares.

A defesa de um Vico antiquado levou Rossi a uma verdadeira perseguição àqueles historiadores da filosofia que se propunham, segundo ele, a uma *literatura de devoção*, perseguição essa que produziu uma série de artigos, publicados entre 1995 e 1999. Rossi alcunhou de *devotos* os estudiosos convictos de um Vico situado filosoficamente no XVIII, um pensador moderno, atento aos problemas científicos e políticos da época e leitor dos textos a ele contemporâneos, ignorando as numerosas evidências de um Vico reacionário e atrasado. Em resposta aos ataques de Rossi, nasceram várias outras publicações que compuseram uma

⁸⁵⁰ ROSSI, 1969, p. 33.

⁸⁵¹ Ibid.

⁸⁵² Respectivamente BADALONI, 1988; CRISTOFOLINI, 1995; BOTTURI, 1991.

rica polêmica no seio dos estudos viconianos, objeto de um estudo do professor Fabrizio Lomonaco da Universidade de Nápoles ⁸⁵³.

Segundo o estudo de Lomonaco, Rossi acusou de devoção, dentre outros, dois grandes expoentes dos estudos viconianos: Badaloni e Cristofolini, acima referidos. Rossi censurou Badaloni por ressaltar um “galileísmo” em Vico e por centrar sua leitura nos aspectos epistemológicos ou científicos da doutrina viconiana. Tal leitura imprimia, por fim, um senso progressista, libertino e laico nas idéias conservadoras de Vico, mostrando-se uma interpretação restritiva e limitadora ⁸⁵⁴. Já Cristofolini recebeu de Rossi a repreensão de defender um Vico partícipe das grandes problemáticas a ele contemporâneas. Cristofolini acentuaria, por exemplo, a relação entre Vico e o seu contemporâneo, o filólogo Jakob Perizonio, o que Rossi dizia achar extravagante, visto que as idéias sustentadas pelo filólogo holandês repetiriam simplesmente lugares-comuns do pensamento erudito e histórico dos seiscentos, muito conhecidos inclusive por Vico ⁸⁵⁵.

A polêmica entre Rossi e os ditos *devotos de Vico* representa uma divisão mesma dos estudos viconianos em defensores de um Vico *moderno* e defensores de um Vico *arcaico*. Parece-nos, contudo, que não se trata de afirmar uma das teses como verdadeira e a outra com falsa. O erro não está nas posições defendidas, mas nas defesas em separado, como se tratassem de teses opostas. Com efeito, tanto Rossi quanto Badaloni e Cristofolini têm suas razões e tanto o Vico moderno quanto o Vico retrogrado se aplicam igualmente; só não se aplicam separadamente. Logo, mais conveniente do que discutir uma e outra tese, é entender como elementos de ambas as ordens, o *moderno* e o *antigo*, a *novidade* e o *arcaico*, articulam-se em Vico para formar um todo coeso, entendimento que perseguimos por toda a Tese.

É comum pensar as coisas em termos de oposições extremadas, adotando o raciocínio do *isto ou aquilo*. Esta tendência aos extremos se fez marcante e se configura como problema filosófico, sobretudo na modernidade. Permeava essa época a convicção de que o futuro havia começado e a crença de que o presente era o próprio vir a ser. Por isso, o passado e o antigo estavam acompanhados, em geral, de repulsa e desprezo. O novo era concebido, sempre, em oposição ao antigo, como ruptura e superação das visões de mundo do passado que se tornaram obsoletas e retrógradas ⁸⁵⁶. Em vez do raciocínio do *isto ou aquilo*, sustentamos ter Vico optado pela via da conciliação. Nossa hipótese interpretativa é a de que Vico teria optado não

⁸⁵³ LOMONACO, 2001.

⁸⁵⁴ Ibid., p. 163.

⁸⁵⁵ Ibid., p. 168.

⁸⁵⁶ HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução portuguesa de Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1990. p. 15 et seq.

pelos extremos, mas pela equidistância do meio-termo. Poderíamos até dizer que Vico é claramente moderno ao exagerar e radicalizar a opção pela mediania.

A opção da presente tese foi radicalizar a opção viconiana pela mediania. Conforme ao *não-sectarismo* da *Accademia Filosofica* de Camillo Colonna, difundido nos círculos intelectuais freqüentados por Vico, como a casa de Paolo Mattia Doria, a sua opção não seria por uma escola de pensamento, mas sim pela valorização das idéias por elas mesmas. Para enfrentar os dilemas teóricos e práticos da sua filosofia, Vico transita livremente pelos diversos autores e escolas de pensamento, sem corre o risco do “sacrilégio”. Ele pensou a física segundo os cânones do cartesianismo e a metafísica a partir de Leibniz; estabeleceu um método de investigação para a política, para o estabelecimento de uma nova doutrina sobre o direito natural: a *nova arte crítica*; em suma, se comporta como um genuíno pensador do XVIII. Ao mesmo tempo, Vico se abriu também para o outro extremo, reconhecendo a importância do passado clássico (grego e romano), da filologia e das letras, da retórica e da tópica, e de temas clássicos ligados ao direito, à história e à religião. O presente trabalho não objetivou nem o Vico *precursor*, nem o *moderno* e nem o *antigo*, mas a fecundidade de um pensador que conseguiu ser, ao mesmo tempo, as três diferentes coisas.

Referências

I. OBRAS DE GIAMBATTISTA VICO:

A mente heróica. In GUIDO, Humberto. **Giambattista Vico**: a filosofia e a educação da humanidade. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 101-119.

Autobiografia. Tradução italiana de Fausto Nicolini. Milão: Ricardo Ricciardi, 1953.

De nostri temporis studiorum ratione. In ___. **Opera latina**. Organizada e comentada por Giuseppe Ferrari. Vol. II, Tomo I. Mediolani: Classicorum Italiae scriptorum, 1835, p. 6-46.

De antiquissima italorum sapientia. Edição bilíngüe com tradução italiana de Manuela Sanna. 2 ed. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2007. 150 p.

Della constanza del Giurisprudente. Libro Secondo. Tradução italiana de Francesco Pomodoro com texto latino ao pé da página. Nápoles: Fratelli Morano, 1861. 428 p.

Filosofia ed Eloquenza. In ___. **Scritti minori filosofici e critici**. Tradução italiana de Fausto Nicolini. Milão: Ricardo Ricciardi, 1953.

Il metodo degli studi Del tempo nostro. Tradução italiana de Fausto Nicolini. Milão: Ricardo Ricciardi, 1953. 72 p.

Oración I. In ___. **Obras**. Tradução espanhola de Francisco J. Navarro Gómez. Bracelona: Antrophos, 2002.

Principi di Scienza Nuova. Milão: Riccardo Ricciardi, 1992. 550 p.

Réponses aux objections faites à la métaphysique 1711-1712. Tradução francesa de Patrick Vighetti. Paris: L'Harmattan, 2006, 233 p .

Retórica (Instituciones de Oratoria). Tradução espanhola de Francisco Navarro Gómez. Barcelona: Antrophos, 2004, 267 p.

II. OUTRAS FONTES:

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução brasileira de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 254 p.

ALBERTI, Leon Batista. **I libri della famiglia**. Tradução italiana de Ruggiero Romano. Torino: Einaudi, 1994. 151 p. Documento extraído da base de dados textuais da *Associazione Culturale Liber Liber*. Disponível em <<http://www.liberliber.it/biblioteca>>

/a/alberti/index.htm>. Acesso em jan. 2007.

ARNAULD, Antoine e NICOLE, Pierre. **La logique de Port-Royal**. Paris: Librairie classique d'Eugène Belin, 1878. 481 p.

BACON, Francis. **A Sabedoria dos Antigos**. Tradução brasileira de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da UNESP, 2001. 98 p.

_____. **Novum Organon**. Tradução brasileira de Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril cultural, 1974. 255 p. (Coleção "Os pensadores").

_____. **Ensaio sobre moral e política**. Tradução brasileira de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2001. 192 p.

BODIN, Jean. **Les six livres de la republique**. Tradução francesa de Gabriel Cartier. Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Française. Fayard, 1986. 6 Vol.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. Sermão sobre a providência. In MENEZES, Edmilson (org.). **História e Providência**. Tradução brasileira de Edmilson Menezes. Bahia: Editora da UESC, 2006, p. 29-50.

BRUNI, Leonardo. **Della vita, studi e costumi di Dante**. Documento extraído da base de dados textuais da *Associazione Culturale Liber Liber*, 1999. Disponível em <<http://www.liberliber.it/biblioteca/b/bruni/index.htm>>. Acesso em jan. 2007.

_____. **Istoria Fiorentina**. Tradução italiana de Donato Acciajuoli. Firenze: Felice Le Monnier, 1861. 550 p. Documento extraído da base de dados textuais da *Associazione Culturale Liber Liber*. Disponível em <<http://www.liberliber.it/biblioteca/b/bruni/index.htm>>. Acesso em jan. 2007.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução brasileira de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 61-162. (Coleção "Os Pensadores").

_____. **Meditações sobre a filosofia primeira**. Tradução portuguesa de Gustavo de Fraga. Coimbra: Almedina, 1988, 228 p.

_____. **O Mundo ou Tratado da Luz**. Tradução brasileira de Érico Andrade. São Paulo: Hedra, 2008. 135 p.

_____. **Princípios de Filosofia**. Tradução portuguesa de João Gama. Lisboa: edições 70, 1997, p. 69-70.

_____. **Reglas para la direccion del espiritu**. Tradução espanhola de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza Editorial, 1989. 170 p.

EUCLIDES. **Elementos de Geometria plana e sólida**. Edição para uso pedagógico da Escola de Antão da Companhia de Jesus. Lisboa Ocidental: Oficina Rita Cassiana, 1735. 400 p.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução portuguesa de Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1990. 350 p.

_____. Presuposiciones de uma filosofia de la historia materialista. In _____. **Teoría y Práxis: estúdios de filosofia social**. Tradução espanhola de Salvador Mas Torres. Madrid: Tecnos, 1987, p. 258-270.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. Tradução brasileira de Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2006, 178 p.

HORKHEIMER, Max. Vico y la mitología. In _____. **Os comienzos de la filosofia burguesa de la história**. Tradução espanhola de María Del Rosário Zurro. Madrid: Alianza, 1982. p. 100-118.

LEIBNIZ, G. W. **A monadologia**. Tradução portuguesa Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 61-73.

_____. W. Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias. **A monadologia e outros textos**. Tradução portuguesa Fernando Luis Barreto Gallas de Souza. São Paulo: hedra, 2009. p. 55-69.

LUCRÉCIO. Da natureza. In _____. **Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio**. São Paulo: Abril cultural, 1989. p. 64-285.

MAQUIAVEL, Nicolau. Da natureza dos franceses. In _____. **Maquiavel**. São Paulo: nova cultural, 1996. p. 203-208.

MIRANDOLA, Pico della. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Tradução Maria de Lurdes. Lisboa: Edições 70, 1989.

MONTAIGNE, Michel. **Ensaaios**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. v 1. p. 511.

PERRAULT, Charles. **Le siècle de Louis le Grand**. Paris: Jean Baptiste Coignard, 1687, 26 p.

PETRARCA, Francesco. *Familiarium Rerum*. In BIGNOTO, Newton. **Origens do Republicanismo moderno**. Tradução brasileira de Newton Bignotto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 223-235.

_____. **In difesa dell'Itália**. Tradução italiana de Giuliana Crevatin. Veneza: Marsilio Editori, 1995. 181 p.

PLATON. Cratyle. In _____. **Oeuvres Completes**. Tradução francesa de Louis Méridier. Tomo V, Parte 2. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

SALUTATI, Coluccio. **Il trattato de Tyranno e Lettere Scelte**. Tradução italiana de Francesco Ercole. Bologna: Nicola Zanichelli editore, 1942. 271 p.

VASARI, Giorgio. **Le vite de più eccellenti pittori, scultori e architetti** [1568]. Milão: Newton Compton Editore, 1997. 780 p. Documento extraído da base de dados textuais da *Associazione Culturale Liber Liber*, 2002. Disponível em <<http://www.liberliber.it/biblioteca/v/vasari/index.htm>>. Acesso em jan. 2007.

VEGERIO, Pier Paolo. **Ingenuis Moribus**. Tradução francesa de Visconde de Carriere. Paris: H. Champion, 1878. 61 p.

III. BIBLIOGRAFIA CRÍTICA:

AJELLO, Rafaele. Dal "facere" al "factum". Sui rapporti tra Vico e il suo tempo, con una replica a G. Giarrizzo e F. Bologna. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, Anno XII-XIII, 1982-1983, p. 344-359.

APEL, Karl-Otto. La filologia trascendentale di Giambattista Vico. In ___. **L'idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo da Dante a Vico**. Bolonha: Il Mulino, 1975. p. 405-478.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Tradução brasileira de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso, 2003, 352 p.

AYOUB, Josiane Boulad. Descartes face à Leibniz sur la question de la substance. In **Philosophiques**. Quebec. Vol. XI, nº 2, 1984. p. 225-249.

BADALONI, Nicola. **Introduzione a Vico**. Bari: Laterza e figli, 1988, 219 p.

BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Tradução brasileira de Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: Editora da UNB, 1982. 215 p.

_____. Giambattista Vico e a história da cultura. In ___. **Limites da Utopia**. Tradução brasileira de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 52-68.

BARON, Hans. **En Busca del humanismo cívico florentino**; ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno. Tradução mexicana de Miguel Abelardo Camacho Ocampo. México: fondo de cultura econômica, 1993. 433 p.

BATTISTINI, Andrea. **La Sapienza Retorica de Giambattista Vico**. Publicado pelo Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Milão: Guerini e Associati, 1995. 138 p.

BIGNOTO, Newton. **Origens do Republicanismo moderno**. Belo Horizonte: editora UFMG, 2001. 301 p.

_____. O círculo e a linha. In NOVAES, Adauto. **Tempo e história**. Companhia das letras, 1996. p. 177-189.

BLUNTSCHLI, M. **Le Droit public general**. Tradução francesa de Armand de Riedmatten. Paris: Guillaumin, 1881, 440 p.

BOBBIO, Norberto. Vico e la teoria delle forme di governo. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, Nº VIII, 1978, p. 5-27.

BOSI, Alfredo. Uma leitura de Vico. In ___. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Cultrix, 1977. p. 194-219.

BOTTURI, Francesco. **La sapienza della storia; Giambattista Vico e la filosofia pratica**. Milão: Vita e Pensiero, 1991, 511 p.

BOULLIER, Francisque. **Histoire e Critique de la révolution cartésienne**. Lyon: Boitel, 1842, 456 p.

_____. **Histoire de la philosophie cartésienne**. New York: Georg Olms Verlag, 1972, v. 2. 663 p.

BRISSON, Luc. Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon? In PRADEAU, Jean-François (org.). **Platon, les formes intelligibles**. Paris: PUF, 2001. p. 55-87.

BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do renascimento na Itália: um ensaio**. Tradução brasileira de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. 408 p.

BURKE, Peter. **Vico**. Tradução brasileira de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1997, 112 p.

CACCIATORE, Giuseppe. Un'Idéia moderna di certezza: la filologia di Vico tra ermeneutica e filosofia. In. CAIANIELLO, Silvia; VIANA, Amadeu (Org.). **Vico nella storia della filologia**. Napoli: Guida, 2004, p. 177-198.

CAPONIGRI, A. R. Humanité e Civilité, L'idée de l'éducation civile chez J.B. Vico. **Archives de Philosophie**. Études sur Vico, Paris, v. 40, 1977. p. 67-86. Caderno 1.

CAMPAILLA, Sergio. A proposito de Vico nella "Querelle des anciens e des modernes". In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, nº III, 1973, p. 181-192.

CASSIRER, Ernest. **A filosofia do iluminismo**. Tradução brasileira de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1997, 472 p.

CHABOD, Frederico. **Escritos sobre el Renacimiento**. México: fondo de cultura economica, 1990. 687 p.

COMPARATO, Vitor Ivo. Retórica forense e ideologia nel giovane D'Andrea. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, Nº VI, 1976, p. 41-75.

CRISTOFOLINI, Paolo. **Vico et l'histoire**. Paris: PUF, 1995. 56 p.

CROCE, Benedetto. **La Filosofia di Giambattista Vico**. 4. ed. Roma: Laterza, 1980. 322 p.

DEL PRETE, Antonella. Vico e Bodin. In **Historia philosophica**. Nº I. Pisa/Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003, p. 43-53.

EISENBERG, José. O político do medo e o medo da política. In **Lua Nova**, n 64, 2005, p. 50-60.

FRANCK, A. **Esquisse d'un histoire de la logique**. Paris: Hachette, 1838, 320 p.

FRÉMONT, Christiane. Leibniz ou la sagesse de Dieu. In LANGLOIS, Luc e ZARKA, Yves Charles. **Les philosophes et la question de Dieu**. Paris: PUF, 2006.

FUBINI, Mario. **Stile e umanità di Giambattista Vico**. Milão/Nápoles: Riccardo Ricciardi, 1965. 263 p.

GALEAZZI, Umberto. **Ermeneutica e storia in Vico**: morale, diritto e società nella “Scienza nuova”. Roma: Japadre, 1993. 219 p.

GARCIA, César Rascón. **Manual de derecho romano**. 3 ed. Madrid: Tecnos, 2000.

GARIN, Eugênio. **L’umanesimo italiano**. Roma: Laterza, 1993. 275 p.

_____. **La cultura del Rinascimento**. Milão: Il Saggiatore, 1988. 187 p.

GILSON, Étienne. **Deus e a filosofia**. Lisboa: edições 70, 2003. 103 p.

_____. **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**. Paris: J. Vrin, 1930. 336 p.

_____. Humanisme medieval et renaissance. In **Les idées et les lettres**. Paris: J. Vrin, 1932, p. 171-193.

GIRARD, Pierre. Educazione collettiva e política nel pensiero di Giambattista Vico. In SANNA, Manuela e STILE, Alessandro. **Vico tra l’Italia e la Francia**. Napoles: Guida, 2000, p. 135-165.

GOYARD-FABRE, Simone. Les deux jusnaturalismes ou l’inversion des enjeux politiques. In **Cahiers de Philosophie politique e juridique: Des théories du droit naturel**, n 11. Caen: Vrin, 1987, p. 7-42.

GRASSI, Ernesto. **Vico e L’umanesimo**. Edição italiana feita pelo Instituto Italiano per gli Studi Filosofici. Milão: Guerini e Associati, 1992. 244 p.

GUIDO, Humberto. **Giambattista Vico: A filosofia e a educação da humanidade**. Petrópolis: Vozes, 2004. 126 p.

_____. Providência divina e ação humana: a idéia de história na *Scienza Nuova* de Vico. In MENEZES, Edmilson (Org.). **História e Providência**. Bahia: Editora da UESC, 2006, p. 117-140.

_____. Vico e l'emancipazione delle belle arti: l'arte come creazione ed espressione della mente umana. In: HIDALGO-SERNA, E.; MARASSI, M.; SEVILLA, J.M.. (Org.). **Pensar para el nuevo siglo: Giambattista Vico y la cultura europea**. Nápoles: Città del Sole, 2001, p. 175-188.

HART, August C. La metodologia giuridica vichiana. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, N° XII-XIII, 1982-1983, p. 5- 28.

HAZARD, Paul. **La crise de la conscience européenne 1680-1715**. Paris: Boivin e Cie, 1994, 444 p. Documento extraído da base de dados textuais da coleção *Les classiques des sciences sociales*. Quebec, 2005. Disponível em < [http : //www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/)>. Acesso em jan. 2007.

JAY, Martin. Vico and Western Marxism. In TAGLIACOZZO, Giorgio (Org.). **Vico: Past and Present**. Vol. 2. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1981. p. 195-212

KRISTELLER, Paul Oskar. **Tradição clássica e pensamento do Renascimento**. Portugal: edições 70, 1995. 150 p.

_____. Los antecedentes medievales del humanismo renacentista. In _____. **Ocho filósofos del renacimiento italiano** [1964]. Tradução espanhola de Maria Martínez Peñaloza. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 191-212.

LACHTERMAN, David. Vico, Doria e la geometria sintética. Tradução italiana de B. Arcangeli. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, Anno X, 1980. p. 11-35.

LOMONACO, Fabrizio. I “devoti” di Giambattista Vico in Itália: a proposito di una recenti polemica. **Educação e Filosofia**. Estudos sobre Vico, Uberlândia, v. 15, n. 29, p. 161-174, jan./jun. 2001.

MALET, A. **Historia romana**: los Orígenes, las conquistas el império. Buenos Aires: Hachette, 1942. 188 p.

MARION, Jean-Luc. **Sur l'ontologie grise de Descartes**: science cartesienne et savoir aristotelicien dans les regulae. 2 ed. Paris: J. Vrin, 1993. 220 p.

MAZZARINO, Santo. Vico e Roma. In **Atti del Convegno Internazionale sul tema Campanella e Vico**. Roma: Academia dei Lincei, 1969, p. 303-314.

MEIRA, Silvio Augusto de Bastos. **Curso de direito romano**: história e fontes. São Paulo: Saraiva, 1975, 279 p.

MICHELET, Jules. Discours sur le système e la vie de Vico. In Vico, G. **Principes de la philosophie de l'histoire**. Tradução francesa de Jules Michelet. Paris: Librairie Armand Colin, 1963, p. XI-LXXI.

MONDOLFO, Rodolfo. **Il verum-factum prima da Vico**. Nápoles: Guida Editori, 1969. 83 p.

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. O estatudo epistemológico das ciências intermediárias segundo São Tomás de Aquino. In _____. **De Tomás de Aquino a Galileu**. 2. ed. Campinas: UNICAMP, 1998, p. 13-88. (Coleção “Trajetória”).

NICOLINI, Fausto. **La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700)**. Saggio biografico. Bari: Laterza e figli, 1932. 224 p.

PENNISI, Antonino. **La linguistica dei mercatanti: filosofia linguistica e filosofia cívica di Vico a Cuoco**. Napoli: Guida editore, 1987. 262 p.

PINCHARD, Bruno. L'Antique sagesse de l'Italie ou l'impossible mort de Virgile. In VICO, Giambattista. **Del'Antique Sagesse de L'Italie**. Paris: Flammarion, 1993. p. 11-59.

PIRO, Francesco. **Varietas identitate compensata**: Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz. Napoli: Bibliopolis, 1990. 278 p.

PONS, Alain. Vico, Hercule et le "principe heroïque" de l'histoire. In. **Les etudes philosophiques**. n°4. Paris: PUF, 1994. p. 489-505.

REALE, Miguel. Concreção de fato, valor e norma no direito romano clássico. In _____. **Horizontes do direito e da história**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2000, p. 45-67.

REMAUD, Olivier. **Les Archives de L'humanité**. Essai sur la philosophie de Vico. Paris: Seuil, 2004, 410 p.

_____. Vico et le cartésianisme. In ROBELIN, Jean e DUFLO, Colas. **Les âmes**. Besançon: Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1999. p. 81-95.

RIGAULT, Hipolyte. **Histoire de la querelle des anciens e des modernes**. Paris: Hachette, 1854, 1856 p.

ROMANO, Roberto. Contra os abusos da ética e da moral. In **Educação & Sociedade**. Ano XXII, N° 76. Campinas: Unicamp, 2001, p. 94-105.

ROSSI, Paolo. Sobre as origens da idéia de progresso. In _____. **Naufrágios sem espectador**: a idéia de progresso. Tradução portuguesa de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 2000. p. 47-109.

_____. *Le sterminate antichità*: studi vichiani. Pisa: Nistri-Lischi, 1969, 206 p.

ROVITO, Pier Luigi. Funzioni pubbliche e capitalismo signorile nel feudo napolitano del Seicento. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, N° XVI, 1986, p. 95-156.

SEVILLA FERNANDEZ, José Manuel. L'argomentazione storica del criterio Verum-Factum. Considerazioni metodologiche, epistemologiche e ontologiche. Tradução italiana de Antonio Scocozza. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, Anno XVI, 1986. p. 308-323.

_____. Esbozo de uma metafísica del la *mens* em las primeiras obras de G. Vico. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, Anno XIV-XV, 1985, p. 271-284.

SILVA NETO, Sertório de Amorim. Do "anonimato" a Glória – Horkheimer leitor de Vico. In **Litterarius**. v 8, n° 2, jul./dez. 2009, p. 61-82.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: companhia das Letras, 1999.

SPAVENTA, Bertrando. **La filosofia italiana nelle sue relazioni com la filosofia europea**. Bari: Laterza & Figli, 1909. 342 p.

STEENBERGHEN, Fernand Van. **La philosophie au XIII siècle**. Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1966.

TORRINI, Maurizio. Un scritto sconosciuto di Leonardo di Capua in difesa dell'arte chimica. In **Bollettino del centro di studi vichiani**. Nápoles, N° IV, 1974. p. 126-139.

VIGNAUX, Paul. *Renascenças, humanismo*. In _____. **O pensar da Idade Média**. Tradução brasileira de A. Pinto de Cravalho. São Paulo: Saraiva, 1941. p. 15-32.

VIGHETTI, Patrick. Giambattista Vico, pensador político? In SANNA, Manuela e STILE, Alessandro. **Vico tra l'Italia e la Francia**. Nápoles: Guida, 2000, p. 93-108.

VILLEY, Michel. Lês fondateurs de l'ecole du droit naturel moderne au XVII siècle. In **Archives de philosophie du droit**, Paris, n. 6, 1961, p. 73-105.

YATES, Frances A. **Giordano Bruno e a tradição hermética** [1964]. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 1995. 504 p.

WHITE, Hayden. Os Trópicos da História: a estrutura profunda da *Ciência Nova*. In _____. **Trópicos do Discurso: ensaios sobre a crítica da cultura** [1978]. São Paulo: Editora da USP, 1994, p. 219-240. (Coleção "Ensaio de Cultura").

ZINGANO, Marco. Forma, matéria e definição na *Metafísica* de Aristóteles. In **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas. 2003, v. 13, n. 2, p. 277-290.