

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Vico e a fratura moderna:

O princípio do *verum-factum* e a idéia de história na *Ciência Nova*

Antonio José Pereira Filho

Dissertação apresentada ao Departamento
de Filosofia da Universidade de São Paulo
como exigência parcial para obtenção do
título de Mestre, sob orientação da Profa.
Dra. Maria das Graças de Souza.

São Paulo
2005

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

“Não podemos mais respirar num mundo fechado. Eis porque, para nós, os arquétipos perderam inapelavelmente sua obviedade objetiva e nosso pensamento trilha um caminho infinito da aproximação jamais inteiramente concluída. Inventamos a configuração: eis por que falta sempre o último arremate a tudo que nossas mãos, cansadas e sem esperança, largam pelo caminho. Descobrimos em nós a única substância verdadeira; eis porque tivemos de cavar abismos intransponíveis entre conhecer e fazer, entre alma e estrutura, entre eu e mundo, e permitir que, na outra margem do abismo, toda substancialidade se dissipasse em reflexão; eis porque nossa essência teve de converter-se, para nós, em postulado e cava um abismo tanto mais profundo e ameaçador entre nós e nós mesmos”

Georg Lukács (IN: *A Teoria do Romance*, Duas Cidades, São Paulo, 2000,p.30-31)

À Eva,
por ter me ensinado as
primeiras letras.

Índice

Agradecimentos:	5
Resumo:	6
Capítulo I: Vico - entre Barroco e anti-Barroco (introdução geral)	9
1.1.Vico e o cartesianismo: história ou filosofia.....	
1.2.Questão de método: o lugar do leitor e o princípio do <i>verum-factum</i>	
1.3.A sabedoria na história: leitura de uma imagem.....	
1.4.A fratura moderna: o Barroco como pano de fundo.....	
1.5. O sentido da história e o lugar da Providência.....	
Capítulo II: Os limites do conhecimento e o novo critério de certeza	42
2.1. O <i>De antiquissima sapientia italarum</i>	
2.2. O ego e o Infinito: a ambivalência da metafísica cartesiana.....	
2.3. Os limites do cartesianismo.....	
2.4. <i>Verum ipsum factum</i> : contra a matematização do mundo humano.....	
Capítulo III: A Antropologia de Vico: História e Providência	84
3.1.Razão e Providência.	
3.2. Providência e natureza, razão e fé.....	
3.3. A idéia de ‘natureza humana’ e as origens da história.....	
3.4. “Os homens fazem a história”: Providência e senso comum.....	
Capítulo IV: O <i>verum-factum</i> como princípio hermenêutico	152
4.1.A idéia de sabedoria: pré-compreensão e compreensão crítica.....	
4.2.A jóia convexa: a linguagem como “espelho” do mundo.....	
4.3.A dimensão normativa da palavra: senso comum e barbárie da reflexão.....	
4.4.Conclusão: a <i>Ciência Nova</i> - Hermenêutica <i>versus</i> Filosofia da História.....	
Bibliografia:	

Agradecimentos

À Fapesp pela bolsa concedida. À Prof. Maria das Graças de Souza, pelo constante estímulo intelectual e pela paciência com que me orientou neste trabalho. Aos professores Franklin Leopoldo e Silva e Luis Oliva pelas observações e questões levantadas durante a qualificação da dissertação. Aos professores Caetano Ernesto Plastino, Gerson Machado Pires Filho, Alfredo Bosi, Vilma de Kantinsky Barreto de Souza e Humberto Guido. Aos colegas Lúcio Flávio e Vladimir Chaves dos Santos. À Mariê e Maria Helena pelo apoio na reta final. Aos amigos e colegas da época do PET e do programa de Iniciação Científica: Alexis, Marinê, Flamarion, Wilhiam Piauí, Silvinho, Tati, Marcus Sacrini, Marta e Silvana. Aos amigos (pelo convívio para além das fronteiras da filosofia): Rodrigo Brandão, Ana Lima, Andréia dos Santos Menezes, Fernando Barros, Vicente de Arruda Sampaio, Antonio Fernando Longo, Rodrigo Mourão e Ademar Seabra da Cruz Junior. À minha família. Às minhas mães Ana e Ita. À Luci Garulo pelo inestimável apoio nos momentos mais difíceis. À Paula pela força do amor que nos une.

Resumo

O princípio moderno de que só podemos conhecer aquilo que fazemos (*verum factum convertuntur*) assume na obra de Vico um sentido peculiar. De início, aproximando-se e distanciando-se dos filósofos pós-cartesianos, Vico toma o princípio do *verum-factum* como eixo argumentativo para empreender uma revisão das teses cartesianas frente às críticas céticas. O resultado é a reivindicação de um espaço legítimo de conhecimento no qual o homem torna-se senhor de seus próprios objetos. Na obra mais madura, porém, Vico toma este princípio para se pensar uma “ciência do mundo humano” na sua dimensão própria – a história. É impossível não reconhecer o tom prometeico desta conversão. Porém, diferentemente de outros filósofos modernos, Vico não se vale do princípio do *verum-factum* como critério de planificação do mundo histórico-civil.

Aqui topamos com a outra ponta do fio da idéia viquiana de história: a noção de “providência”. Como conciliar as duas afirmações? Se a história é fruto de Deus e não dos homens, com que direito pode-se almejar conhecê-la, uma vez que só se pode conhecer aquilo que se faz? Trata-se de uma contradição flagrante ou de um sinal de prudência? Será que devemos concluir que Vico, afim de salvar o conhecimento histórico, incide numa visão mistificadora, na qual o filósofo que reflete sobre a história, identificando-se plenamente coma mente divina, torna-se uma espécie de deus ou profeta, sendo capaz de abarcar a história na sua totalidade e fazer prognósticos sobre nossa condição futura? Qual o significado do termo “providência” em Vico e em que sentido “os homens fazem a história”? Tem sentido considerar Vico um “filósofo da história” no sentido moderno do termo? O que dizer da separação entre história “sagrada” e “profana” efetuada pelo autor? Teria Vico dado um passo atrás em relação ao processo de laicização moderno? Ou, ao contrário, ele antecipou criticamente as dicotomias deste processo? A fim de responder estas questões, veremos que na verdade as ambivalências de Vico fazem parte de uma estratégia argumentativa que parece encarnar o primeiro movimento em que a modernidade revê seus próprios pressupostos, realiza uma autocrítica, sem contudo abrir mão de uma idéia de humanidade e de razão. Nossa leitura terá como pano de fundo o contexto filosófico da tradição renascentista, da qual Vico é considerado o herdeiro tardio, e as discussões em torno da fundamentação do saber na passagem do século xvii para o século xviii. É entre estes dois momentos que Vico tenta imprimir sem sucesso suas idéias, que não por acaso só frutificariam muito tempo depois.

Palavras Chave: Cartesianismo, Filosofia da história, Hermenêutica, Providência, Modernidade.

ABSTRACT

The modern principle according to which we can know what we create (*verum factum convertuntur*) has a singular meaning in Vico's works. In his early works, sometimes far and sometimes close to the post-Cartesian philosophers, Vico takes the principle of *verum-factum* as the argumentative center to make a review of the Cartesian theses in face of the skeptical critiques. The result is the vindication of a legitimate place for knowledge in which man is the master of his own objects. In his late works, however, Vico considers this principle as the setting-off for thinking about a "science of the human world in its own dimension – history. One cannot help noticing the Promethean route of this conversion. However, differently from other modern philosophers, Vico does not take the principle of *verum-factum* to be the criterion for planning the civil historical world. Here we find the other part of the Viconian idea of history: the idea of "providence". How to join these two ideas? If history is God's act not man's, how can we wish to know it, since one can only know what one makes? Is it remarkable contradiction or a mark of prudence? Shall we conclude that Vico, in order to protect the historical knowledge, falls into a mystifying view, in which the philosopher, as it identifies himself to the divine mind, becomes a sort of God, being capable to embrace the whole history, and at the same time make prognostics of our future condition? What "providence" stands for, according to Vico ? In which sense "men make history"? Is there a sense in considering Vico as a "philosopher of history" in the modern sense of term? What can we say about the distinction of the "sacred" history and the "profane history" made by the author? Did Vico make a drawback regarding the modern process of laicization? Or, contrary, did he advance critically the dichotomies of this process? In order to answer these questions we shall see that, in fact, Vico's ambivalences are part of an argumentative strategy that seems to engender the first moment in which modernity make the review of its own assumptions, enacts an auto-critique, without giving up of an idea of humanity an for reason. Our work shall have, as its background, the philosophical context of renaissance, of which Vico is considered a late heir, and the debate of the foundation of knowledge between XVIIth an the XVIIIth century. It is between these two moments that Vico manages to establish successfully his ideas, which would bear fruits much later.

Keywords: Cartesiansm, philosophy of history, providence, modernity.

Edições das obras de Vico utilizadas neste trabalho :

- _____ Opere. A cura di Andea Battistini, Mondadori, 1990.
- _____ Opere. A cura di Fausto Nicolini, Ricciardi, Napoli, 1953.
- _____ *Opere giuridiche*. A cura di Paolo Cristofolini, Florença, Sanzoni, 1974.
- _____ *Opere filosofiche*, a cura di Paolo Cristofolini, Florença, 1971,
- _____ *Orazioni Inaugurali I-VI*, Bologna, Il Mulino, 1982.

Abreviaturas:

SN (*Scienza Nuova*. ed.1744)

SNP(*Scienza nuova* prima, ed. 1725)

De ratione (*De nostri temporis studiorum ratione*)

De antiquíssima (*De antiquíssima italarum sapientia*)

Vita (*Vita scritta da se medesimo - Autobiografia*)

BCSV (“Bollettino del centro di Studi Vichiani”)

No caso específico da *Ciência Nova* (SN), as citações seguem os parágrafos da edição padrão de Fausto Nicolini. Não citamos as páginas, mas o número correspondente a cada parágrafo para facilitar o confronto com outras edições da obra.

Capítulo I

Vico : entre Barroco e anti-Barroco (introdução geral)

Costuma-se apresentar o filósofo italiano Giambattista Vico como um crítico do racionalismo cartesiano e o legítimo herdeiro da tradição renascentista. Embora esta imagem não seja falsa, é preciso acrescentar que no âmbito da tradição renascentista, no confronto e rearticulação das idéias do racionalismo clássico, o arco das influências de Vico é tão amplo e variado, reunindo aspectos isolados de autores de diferentes tendências, que aquela imagem tende a ficar diluída. Em Vico, encontram-se vestígios filosóficos que vão desde os princípios metafísicos contidos na visão de mundo de Marsilio Ficino e Pico de la Mirandolla, passando pelas inovações metodológicas introduzidas por Bacon, até características que o aproximam da tradição da retórica humanista de Lorenzo Valla. Além disso, a obra principal de Vico – a *Ciência Nova* - é composta num tom polêmico contra as idéias dos principais autores do seu tempo. Devido a esse amplo e complexo quadro de influências, aqueles que se aventuram a percorrer o universo viquiano, logo de saída, se vêem diante da dificuldade de abordar um tipo de pensamento de tendência aparentemente sincrética, no qual nem sempre é fácil medir as linhas de força e os traços dominantes, pois revela quase sempre uma ambivalência de fundo. Não por acaso, Vico é classificado, mesmo por um de seus maiores admiradores, como "um pensador fecundo, sugestivo e original, mas escassamente claro e coerente"¹. Ao mesmo tempo em que se reconhece a originalidade de seu pensamento, identifica-se em sua obra um amálgama de senso e contra-senso, no qual idéias claras e confusas estão entretecidas devido à falta de ordenação e sistematização característica dos pensadores "paradoxais". A impressão que se tem quando se lê a *Ciência Nova* pela primeira vez é que se trata de um livro complicado, feito de retalhos de idéias alheias, como se o autor tivesse se debatendo em busca de uma forma expressiva adequada para suas próprias idéias, como se elas só funcionassem por contraste. Na verdade, Vico parece realizar uma espécie de “antropofagia filosófica”,

¹ Berlin, I. Vico e Herder, UnB, Brasília, 1982. p.81.

lendo e absorvendo os autores que cita de um jeito muito pessoal. Dessa efervescência de idéias e vestígios filosóficos, vê-se brotar um pensamento original que pretende superar o pano de fundo intelectual de sua época, mas que é incompreensível sem ela. Se o pensamento de Vico parece soar dissonante aos ouvidos mais “atentos”, isso não significa que seu tom se confunda com uma polifonia vaga e infértil. Ao contrário, o próprio tom dissonante que se ouve em Vico é sinal de fertilidade filosófica; prova disso são as diversas e conflitantes leituras que se tem feito do seu pensamento, cada uma apontando para uma direção.

A recepção que se tem feito de Vico ao longo da história, algumas vezes tímida e imperceptível, outras vezes entusiasmada, trazem igualmente consigo as marcas da ambivalência. Vico parece projetar em seus leitores mais destacados a sombra do seu pensamento; estes, por sua vez, vêem nele o reflexo de suas próprias idéias². Alguns consideram-no um autor católico, antiiluminista, defensor da tradição frente ao processo de laicização moderno e ao libertinismo erudito e cético encabeçado por Pierre Bayle³; outros, ao contrário, enfatizam seu racionalismo temperado e o colocam em sintonia com as tendências mais contemporâneas, seja no campo da antropologia, da sociologia, da hermenêutica, da teoria da linguagem, da teoria do conhecimento e da epistemologia desenvolvida em nosso tempo⁴.

Assim colocada, a questão talvez esteja fora de foco. Afirmar que Vico é “moderno” e “nosso contemporâneo” ou “antimoderno” e “defensor da tradição” ou então “antiiluminista” e “pré-romântico”, pressupõe uma interpretação quase sempre unilateral destes termos. Por exemplo, se identificarmos apressadamente “Iluminismo” com um conceito abstrato de razão e “antiiluminismo” com tendências “obscurantistas” e “arcaicas”, correremos o risco de perder de vista a verdadeira riqueza do seu pensamento.

² É o caso de Benedetto Croce, que opta por manter declaradamente um diálogo aberto e “crítico” com Vico. Na verdade, para Croce, “quem deseja conhecer verdadeiramente Vico, deve ler e meditar os livros de Vico; e isto é indispensável, esta é a única objetividade possível (...).A exposição histórica e crítica de um filósofo tem uma diversa e mais alta objetividade, e é necessariamente um diálogo entre um antigo e um novo pensamento, no qual apenas o antigo pensamento vem compreendido” (Croce, B. *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1962, p.vii-viii)

³Esta é, por exemplo, a leitura que Mark Lilla faz em *Giambattista Vico - The making of an anti-modern*, Harvard University Press, Cambridge-London, 1994.

⁴Ver, por exemplo, a interpretação de Giorgio Tagliacozzo no texto *Vico filosofo del diciottesimo secolo (ma anche del nostro tempo)*In: *Leggere Vico*, Spirali Edizioni,1982, pp.45-49.

O ponto de partida deste trabalho é desvincular Vico de tais rótulos. Nem estritamente romântica ou iluminista e, menos ainda, conservadora ou pré-moderna, a obra de Vico constitui um ponto de intersecção entre tendências diversas que marcam um período de crise que inevitavelmente ainda nos toca. Talvez por isso sua obra seja tão radicalmente moderna, apontando para os problemas filosóficos de um tempo em que crítica e crise andam juntas. O objetivo deste trabalho é facilitar o acesso do leitor a um tema central da obra deste filósofo ainda obscuro, apresentando os tópicos necessários para a compreensão do núcleo duro da idéia de história que se encontra desenvolvido na *Ciência Nova*.

1.1 Vico e o cartesianismo

O primeiro tópico relevante é o fato de Vico ser um crítico do método que tem seu ponto inaugural em Descartes, No entanto, nem por isso devemos classificá-lo como um “antimoderno” ou um irracionalista. Pode-se facilmente mostrar, ao contrário, que Vico trabalha com um conceito menos restrito de modernidade e de razão⁵. O autor da *Ciência Nova*, na verdade, possui um conceito de razão que pretende denunciar os excessos do racionalismo triunfante e abstrato, que ele acredita identificar no cartesianismo.

Um dos argumentos principais de Vico contra Descartes se baseia no fato de que as regras do método cartesiano estabeleciam um limite rígido entre o que podia e o que não podia ser abarcado pela razão. Descartes considerava que, para fundar o conhecimento objetivo era preciso colocar fora do âmbito das ciências tudo que não fosse redutível às idéias claras e distintas. Em nome da objetividade, da unidade e da universalidade da razão, tudo aquilo que não podia ser devidamente analisado, medido, ordenado de modo a fornecer uma demonstração racional, devia ser simplesmente posto de lado, pois não constituiria um verdadeiro *objeto* para o conhecimento científico fundado no *sujeito* reflexivo. Isto fica evidente na condenação explícita que Descartes faz do estudo da história, já que esta é formada sem nenhum discurso de razão, mas sim com base em conhecimentos adquiridos através dos testemunhos e fatos que o historiador, sempre interessado em defender um ponto de vista, vai entretecendo e dispondo na linguagem com o auxílio das faculdades da memória e da imaginação. O que equivale a dizer que, entre o

⁵ Ver a este respeito a resenha de G. Cacciatore ; *Vico anti-moderno?* , BCSV, Napoli, 1997.

discurso que versa sobre a história e a estrutura das fábulas, haveria apenas uma diferença de grau:

As fábulas fazem imaginar como possíveis muitos eventos que não o são, e mesmo as histórias mais fiéis, se não mudam ou alteram o valor das coisas para torná-las mais dignas de serem lidas, ao menos omitem quase sempre as circunstâncias mais baixas e menos ilustres, de onde resulta que o resto não parece tal qual é, e aqueles que regulam os seus costumes pelos exemplos que deles tiram estão sujeitos a cair na extravagância dos paladinos de nossos romances e a conceber desígnios que ultrapassam suas forças⁶.

Na base desta afirmação, está a oposição que Descartes estabelece entre o método da análise, da objetividade do discurso que se apóia numa linguagem cujo rigor consiste em ir do verdadeiro para o verdadeiro, e o antigo método da filosofia tópica do humanismo renascentista, ligada à tradição retórica. Para Descartes, o espírito que move o discurso patético-retórico, que lida com a arte de convencer, opõe-se frontalmente à sobriedade científica. Os dois registros não deveriam jamais ser confundidos, pois, de acordo com as regras cartesianas, as proposições só possuem valor de ciência se forem rigorosamente demonstradas, através de longas cadeias de razões, com base no critério da evidência que estabelece proposições válidas de maneira universal e necessária. Isto não ocorre com a retórica ou com as narrativas da história, que envolvem em seus discursos tudo aquilo que tem causa incerta e que em princípio pode ser posto em dúvida – o domínio do arbitrário, do mutável, do confuso, do imaginário, dos fatos e das opiniões. Além dessa deficiência teórico-cognoscitiva, as narrativas da história, ao pretenderem ensinar através de exemplos, não fornecem jamais uma base segura para o domínio da ação, pois acabam sendo menos realistas do que gostariam ao omitirem as circunstâncias que não se encaixam em seus discursos. Na perspectiva cartesiana, é vã pretensão querer extrair da história critérios objetivos para se orientar na vida prática. Aqueles que assim procedem, confundem o real e o

⁶ Descartes, *Discurso do método*, Abril cultural, Coleção os Pensadores, São Paulo, 1983. p. 31. Até o ano de 1708, Vico compartilhava dessa opinião de Descartes. Num dos seus primeiros textos, ele escreve: “Tu, filólogo, gabaste de saber tudo acerca do mobiliário e trajas dos romanos e de conhecer melhor os bairros, tribos e ruas de Roma do que os da tua própria cidade. Por que este orgulho? Não sabes mais do que sabia o oleiro, o cozinheiro, o sapateiro, o oficial de diligências, o leiteiro de Roma”(Vico, *G. Opere filosofiche*, a cura di Paolo Cristofoloni, Firenze, 1971, p.744.)

imaginário e tropeçam na realidade se adotam como critério de conduta a prática quixotesca “dos paladinos de nossos romances”.

Ora, se, por um lado, essas ponderações de Descartes comportam um caráter negativo em relação à história, por outro, foram elas que durante o século xvii e xviii serviram para despertar a consciência crítica que deve presidir a atividade do historiador em relação às fontes. Isto fica claro sobretudo em Bayle⁷. O autor do *Dictionnaire*, armado da couraça da dúvida metódica, parte justamente dos limites impostos por Descartes para dirigir-se diretamente “aos fatos”. Aplicando a dúvida à realidade histórica, Bayle serve-se dela como de uma ferramenta para descobrir a verdade histórica e, na medida em que prega a imparcialidade e positividade do fato, encarna assim a figura do moralista e lógico da atividade historiográfica, já que “a história deve ser tocada com mãos limpas”:

Todos os que conhecem as leis da História estarão de acordo em que um historiador, se cumprir fielmente suas funções, deve despojar-se do espírito de adulação e do espírito de maledicência e colocar-se o mais possível na posição de um estóico, a quem nenhuma paixão agita. Insensível a todo o resto, só deve estar atento para os interesses da verdade, sacrificando a essa o ressentimento de uma injúria, a lembrança de um benefício e até mesmo o amor à pátria. Deve esquecer que está num certo país, que foi instruído numa certa comunhão, que é devedor de gratidão a este ou àquele, que tais e tais são seus progenitores ou seus amigos⁸.

Note-se, porém, que Bayle tem em vista apenas a história considerada sob o prisma da crítica historiográfica, ou seja, da história entendida como *rerum gestarum*, como narrativa que obedece a normas rigorosas para reconstrução do material histórico (*res gestae*). Bayle em nada nos adverte a respeito de um *processo histórico*, de uma ordem racional no curso das coisas humanas. Desse ponto de vista, a realidade histórica se apresenta a Bayle como um “amontoado de ruínas”, pois “faltam todos os meios para se assenhorear pelo pensamento dessa massa de materiais”⁹. Descarta-se assim a possibilidade de uma ordem interna aos próprios fatos e feitos humanos, essa “coleção monstruosa de escombros” que o cartesianismo, em sua seriedade, transparência discursiva, coerência e unidade, só

⁷Sobre o problema do conhecimento histórico em Bayle ver: Cassirer, E. *A filosofia do iluminismo*, Ed. Unicamp, 1994, p.273 e ss

⁸ Bayle, P. *Dictionnaire*, artigo “Usson”, comentário F. cit. por Cassirer, p. 281.

⁹ Cassirer, op.cit., p.275.

poderia tratar de negligenciar no seu todo. Mas o que impede Bayle de avançar na direção de uma visão filosófica da história são menos as questões metodológicas do que seu ceticismo e pessimismo, que o impedem de descobrir em qualquer parte da história um plano coerente intramundano, um todo racionalmente organizado:

Uma olhada para os fatos, para a história real da humanidade, deve bastar para nos curar de todas as especulações e construções apressadas, ensinando-nos que essa história nunca foi outra coisa senão o rosário de crimes e infortúnios do gênero humano. Vê-se que, quanto mais dirigirmos um olhar lúcido e penetrante para o singular, mais teremos que renunciar ao conhecimento do todo, à compreensão verdadeira do todo, reduzir a nada, pelo contrário nossa esperança de compreensão.¹⁰

É justamente aqui que intervém a *Ciência Nova* de Giambattista Vico. Era evidente que a filosofia cartesiana jamais se ocuparia da história se insistisse em contemplá-la em sua aparência – vistos em sua superfície, os assuntos humanos se perdem no turvo rio dos interesses individuais e contingentes, na diversidade dos costumes e não revelam qualquer traço de racionalidade, sentido e coerência. Para Vico, ao mesmo tempo em que chamou atenção para essas “deficiências”, o intelectualismo cartesiano só fez ampliar ainda mais o fosso que sempre existiu entre história e filosofia. A *Ciência Nova* é o empreendimento que busca lançar uma ponte sobre esse abismo. Numa passagem bastante citada de sua *Autobiografia*, escrita curiosamente na terceira pessoa, Vico coloca lado a lado dois protótipos do seu pensamento, encarnados nas figuras de Tácito e Platão, que representam os dois lados da moeda (a filosofia e a história), e circunscreve o seu projeto de uma *ciência nova* nos seguintes termos:

Tácito, com uma mente metafísica incomparável, contempla o homem como é, Platão como deve ser. Assim como Platão, com aquela ciência universal difunde-se em todas as obras de honestidade realizadas pelo homem sábio de idéias; também Tácito distribui a todos conselhos de utilidade, para que entre os infinitos e irregulares acontecimentos da malícia e da fortuna, o homem sábio oriente-se bem na prática. A admiração por tal aspecto desses dois grandes autores era para Vico um esboço daquele desígnio a partir do qual ele depois elaborou uma história ideal eterna, sobre a qual transcorresse a história universal de todos

¹⁰ Bayle, P. *Dictionnaire*, artigo “Manichéens”, comentário D. cit. por Cassirer, op.cit. p.276

os tempos, direcionando, sobre certas propriedades eternas das coisas civis, os inícios, estabelecimentos, decadências de todas as nações, e daí formasse ao mesmo tempo o sábio dotado de sabedoria elaborada (*sapienza riposta*), como é a de Platão, e a sabedoria comum, como é a de Tácito¹¹.

Vico admite que este descompasso entre filosofia e história reside no fato de que a história, tal como concebida por Tácito e pelos humanistas italianos, dirige-se ao homem de ação e o descreve na sua dimensão mundana, real. Aqui tem-se um retrato fiel do homem submetido ao infortúnio, movido quase sempre pela arbitrariedade das paixões. De sua parte, a filosofia, desde Platão, tem como meta ocupar-se de um mundo estático, regular, substancial, tomando o homem tal como ele *deve ser*. Do lado humanista, a história, enquanto narrativa das experiências passadas, é vista como uma forma eficaz de lidar com a transitoriedade e a incerteza a que as coisas humanas estão submetidas. A história forneceria assim a chave para uma forma de sabedoria ligada ao domínio da prudência, ou seja, a “sabedoria comum” que abrange o domínio da ética e da política no âmbito concreto da *civitas*, pois investiga circunstâncias determinadas, reúne exemplos e amarra no discurso a cadeia de acontecimentos que compõem o mosaico das experiências civis, das circunstâncias que se repetem no tempo, tornando-se desse modo capaz de dispor o homem para a vida prática. Vista do ângulo da filosofia clássica, porém, a história, enquanto narrativa, mobiliza sempre conhecimentos falhos, pois lida com um mundo sujeito ao acidente. Além da história não pertencer às ciências teóricas e apodíticas, no que diz respeito à forma de sua sabedoria, ela sequer deve ser posta em pé de igualdade com outras formas mais elevadas do discurso, como é o caso da poesia.¹²

Todavia, para Vico, o ideal da *bios theoréticos* que permeia esta visão de mundo, surge como um tipo de sabedoria muito próxima de uma terapia dirigida a regular apenas a vida do indivíduo na sua dimensão privada, afastando-o das condições concretas. O que fica explícito, segundo ele, nas dificuldades que o platonismo enfrentou diante da realidade política sempre mutável¹³. Por estar

¹¹ Vico, G. *Vita*. In: *Opere*, Mondadori, Milano, 1990, p. 29-30.

¹² Não custa lembrar que já Aristóteles considerava a poesia, cujas características principais são a necessidade, a verossimilhança e a unidade discursiva, como “mais filosófica e de caráter mais elevado que a história porque a poesia permanece no universal e a história estuda apenas o particular” (Aristóteles, *Poética*, 1451B, Gredos, Madrid, 1974.)

¹³ cf. SN1087

pautada em um ideal, a *sapienza riposta* dos filósofos chega tarde demais, isto é, quando a sociedade já está feita, e é por isso irremediavelmente incapaz de fazer encarnar *a norma* e a racionalidade na *realidade* histórica: “a filosofia considera o homem tal como deve ser; por isso, só poderá servir aos pouquíssimos que pretendem viver na república de Platão, evitando o refocilar-se nas fezes de Rômulo”¹⁴

Segundo Vico, salvo nos momentos de crise, em que a retórica e o estudo da prudência entraram em cena, o próprio perfil da filosofia e do filósofo que vem sendo traçado desde Platão desaconselharia uma aproximação com a história. Com efeito, nunca é demais lembrar que o *livro ix* da *República* termina com a indicação da distância que há, segundo Platão, entre a *pólis* efetiva e a norma da “cidade interior” do filósofo, entre ser e dever ser, entre a *práxis* no âmbito das comunidades reais e o bem e o justo em si, entre a diversidade da realidade histórica e a unidade da Idéia:

“Glauco : –....(o filósofo só atuará) na cidade que edificamos em nossa exposição. Aquela que está fundada só em palavras, pois não creio que possa ser encontrada em algum lugar da Terra.

Sócrates: –Mas talvez exista no céu um modelo para quem queira contemplá-la e contemplando-a, fundar de acordo com ela, uma para si mesmo. De resto, não importa nada que a cidade exista ou venha existir em algum lugar; pois é por suas normas, e não pelas de nenhuma outra, que ele pautará sua conduta”¹⁵.

Vico reconhece muitas das exigências da filosofia de Platão – autor que o influenciou decisivamente – e pretende ser fiel à descoberta platônica de uma instância superior e absoluta que não se deixa medir pelo sensível ou que se funda apenas no discurso (“só em palavras”), sem nenhum ponto seguro de referência. Porém, ele mostra, ao mesmo tempo, que o que impossibilitava a proximidade entre filosofia e história era justamente a distância entre a norma interior do filósofo, voltado para a contemplação do ideal, e a cidade concreta dos homens de carne e osso, submetidos ao fluxo do tempo, à inconstância dos interesses e corrupção das paixões. A fim de colocar dinamismo “na república de

¹⁴ SN131.

¹⁵ Platão, *República*, 592b, Fundação Caluste Gulbekian, 7ª. Edição.

Platão” e racionalidade “no mundo de Tácito”, Vico forjou a expressão “*storia ideale eterna*”, na qual mistura os dois registros (história e idéia, tempo e eternidade) para dar conta de uma “sabedoria completa”, que pretende ser o ponto de equilíbrio dos desdobramentos da história. Os traços definidores da *Ciência Nova*, incluindo sua forma de exposição metafórica, imagética, refletem portanto um duplo esforço - teórico e prático. Era preciso captar a história no seu desdobramento interno (como uma *storia ideale eterna*), incorporando a isso o realismo do humanismo cívico e, ao mesmo tempo, fornecer os critérios metodológicos para a sua inteligibilidade.

Note-se, porém, que ao procurar retomar e fundir os pontos de partida de seus autores protótipos, Platão e Tácito, Vico na verdade dirige seu olhar para o debate com os seus contemporâneos. Daí sua revolta contra o pouco caso dado ao projeto de *Ciência Nova*. Vico vê nisso um sintoma da indigência intelectual de um tempo que se perdeu em esquemas abstratos, tornando-se incapaz de considerar “o mundo humano” como fonte legítima de saber. Numa carta enviada a um dos raros admiradores que obteve em vida, Vico atribui a causa da pouca fortuna da *Ciência Nova* aos preconceitos dos eruditos e filósofos que correspondiam, num sentido amplo, às idéias dominantes em sua época:

O motivo de tudo que escrevi é que por todos os lados é celebrado o critério de verdade do mesmo Descartes – a clara e distinta percepção – o qual, não estando definido, é mais inseguro que o de Epicuro, quer dizer, o sentido evidente de cada um, que cada paixão nos mostra como evidente, o qual, desconhecendo as verdades nascidas em nós mesmos, pouco ou nada leva em conta das que se deve recolher de fora, que necessita ser medida com a tópica para reconhecer o verossímil, o sentido comum e a autoridade do gênero humano. Por isso, se desaprova os estudos que necessitam destas coisas, que são os dos oradores, historiadores, poetas, bem como das línguas em que estes falaram(...)Com este espírito, a maior parte dos doutos de segunda categoria julgam as obras de letras, pondo como regra sua própria capacidade, justificando sua própria paixão. Assim, nestes mesmos tempos nos quais eles cultivam metafísicas, métodos e críticas, uma obra [a *Ciência Nova*] é condenada por estes dizendo que ‘não se entende’, já que se trata de matérias cujos estudos se condenam a partir do método de Descartes, contra toda boa arte crítica, sem fazer um exame adequado, sem dedicar alguma atenção, com juízo soberbo¹⁶.

¹⁶ Vico, G.B. *Lettere*. IN: Opere, Mondadori, 1990,p. 335-336.

Todo o problema é que aos olhos de uma filosofia que procede com idéias claras e distintas, que privilegia a análise em detrimento da fantasia e da imaginação, uma irracionalidade, uma obscuridade infinita parece residir na história, ao contrário do ritmo regular que se observa na natureza e da objetividade que se verifica na matemática. A mudança radical da “ciência” que Vico pretende inaugurar em meio à crise do racionalismo clássico está em tomar o homem no seu todo; não apenas como um ser dotado de razão, mas também de sentimentos, fantasia, impulsos espontâneos, elementos que não podem ser reduzidos à demonstração geométrica, mas que também não devem ser qualificados de “irracionais” apenas porque se apresentam inacessíveis à mentalidade cartesiana. Trata-se de levar a sério e buscar captar, segundo um padrão de desenvolvimento, o sentido inerente às manifestações da linguagem, das instituições jurídicas, da retórica, da poesia, da mitologia, enfim de tudo aquilo que é produto ou artefato do homem. Toda aquela massa disforme de dados e documentos que havia se acumulado ao longo do tempo e, até então, tinha sido objeto da filologia tradicional e da história antiquária, entulhada de pormenores, deveria agora ser compreendida como manifestações da mente humana e elevadas à *forma de uma nova ciência*, transgressora em relação ao modelo cartesiano da ciência natural, limitada pela possibilidade de medição precisa. A *Ciência Nova* visava mostrar assim em que medida textos e documentos como a *Ilíada*, a *Odisseia*, a *Lei das Doze Tábuas* e todo o conjunto dos artefatos culturais podiam ser compreendidos, já que a maneira como os homens compreendem o mundo e a si mesmos é completamente diferente dos métodos empregados nas ciências naturais.

1.2. A questão do método e o lugar do leitor: o princípio do *verum-factum*

Escrita e reescrita várias vezes, a *Ciência Nova*, já no seu primeiro esboço, trazia as marcas do “ensaio”; nas palavras de Vico, de uma *nova scientia tentatur*¹⁷. Mas a *Ciência Nova* não pode ser considerada apenas um tratado com pretensões científicas, pois é também o fruto de um processo de maturação intelectual que se inicia por volta de 1708 e se estende até 1744, ano da morte do autor e da terceira edição do livro. Para alguns comentadores, Vico desenvolveu

¹⁷ Vico, G.B. “De constata Iuriprudentis”, in: *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p.387.

suas idéias num ritmo em que várias obras publicadas por ele são momentos cristalizados.¹⁸ Outros, porém, contestam esta divisão rígida e apontam o fato de que, ainda que se possa falar em rupturas teóricas na obra de Vico, as últimas observações não invalidam completamente as primeiras. A esse respeito, como observa Eric Voegelin, as obras de Vico parecem refletir “o estágio alcançado pelo seu processo meditativo: supõem-nas como degraus para atingir a forma final. As fases sucessivas do seu pensamento não se esgotam na clarificação de uma idéia e a interpenetração entre simultaneidade sistemática e clarificação progressiva é um dos mais graves obstáculos à interpretação de Vico”¹⁹.

Além desta dificuldade, que quase sempre desnorreia o leitor desavisado, somem-se outras: a linguagem arcaica, o estilo afetado, o tom polêmico em relação ao ideal clássico de transparência total, as imprecisões de citação e referências em relação às fontes que utiliza, talvez fruto das sucessivas redações do texto da *Ciência Nova*. Tudo isso contribui para o desconcerto e desânimo do leitor. Quem se acostumou com o ideal metódico da filosofia seicentista, que ensina a acompanhar com rigor geométrico o encadeamento lógico das idéias e a reproduzir internamente a força demonstrativa inerente aos grandes sistemas, fica aturdido diante de um pensamento polifônico que nos convida a voltar os olhos para o labirinto da história, na qual parece faltar um fio de Ariadne que aponte a saída. Mas a dificuldade do leitor não deriva apenas de questões externas ao empreendimento viquiano. Ao contrário, elas são inerentes à obscuridade da *matéria (a res gestae)* que vai sendo trabalhada filosoficamente no interior da obra, exigindo assim uma nova *forma* de abordagem por parte do próprio leitor.

Vico tinha plena consciência disso e bem que tentou dar as diretrizes e fornecer os critérios de abordagem aos seus prováveis leitores. Para isso, escreveu

¹⁸ Segundo o esquema de Giovane Gentile (Cf. *Studi Vichiani*, Messina, 1915) pode-se identificar em Vico claramente três fases de desenvolvimento intelectual: a primeira fase, cartesiana e neoplatônica, compreende os anos das seis primeiras *Orazioni*, pronunciadas de 1699 a 1708 na Universidade de Napoli; a segunda fase, compreende um período intermediário, no qual Vico publicou textos fundamentais, como a oração inaugural *De Nostris studiorum ratione* (mais conhecido como *De ratione*) o *De antiquissima Sapientia Italorum (De antiquissima)*, 1711, e o conjunto de textos jurídicos conhecidos como *Diritto universalii* (D.U), 170-1721; finalmente, a grande virada teórica de Vico, que compreende a última fase do seu pensamento, se daria com um dos capítulos do D.U, intitulado *De constantia philologiae*, e se estende até a primeira edição da *Scienza Nuova* (S.N.P), 1725, cuja última versão (SN) foi publicada em 1744, ano da morte do autor.

¹⁹ Voegelin, E. *Estudos de idéias políticas de Erasmo a Nietzsche*. Apresentação e trad. de Mendo Castro Henriques, Edições Atica, Lisboa. Uma versão mais bem acabada do ensaio de Voegelin sobre Vico encontra-se em: Voegelin, E. *La scienza nuova nella storia del pensiero politico*, Napoli, 1996.

uma “introdução” ou “advertência ao leitor” no mínimo curiosa, na qual procurava reunir as conexões profundas do seu pensamento. Numa primeira versão desta “advertência ao leitor”, ele escreve: “aqui *pouco se diz e deixa-se muito para pensar*. Por isso, debes meditar profundamente as coisas, e combiná-las mais ainda, para vê-las mais amplamente”²⁰. Vico traça assim o perfil do leitor ideal, que deveria ser mais do que um frio erudito que recebe passivamente uma série de informações, dispondo-as na memória, como se as guardasse em uma gaveta. Para captar o *espírito* da obra, era preciso ir além *da letra*. O leitor deveria ser intelectualmente ativo, seguir as indicações do autor até o ponto de penetrar nos intervalos e lacunas do discurso, naquilo que não é dito, mas tornam as conexões entre as idéias e os fatos apresentados na obra compreensíveis. Na própria estrutura interna da *Ciência Nova* há assim uma estratégia discursiva na qual percebe-se a vocação antisolipsista do pensamento de Vico, o que indica um dos grandes motivos dominantes na sua doutrina do *verum-factum*, a saber: a idéia de que só podemos compreender aquilo que fazemos (*verum factum convertuntur*). Daí o papel reservado ao leitor que deve reconstruir hermeneuticamente o sentido interno da obra, reunindo os fios que lhe conferem organicidade, unidade e coerência, atributos que, segundo Vico, também existiriam na história, desde que vista para além das aparências²¹.

Em primeiro lugar, para se penetrar no universo da *Ciência Nova* seria preciso ter “a capacidade e o hábito de raciocinar geometricamente”, isto é, seria preciso possuir a capacidade de reunir e reproduzir “os elementos do pensamento” (as sentenças, máximas e adágios), que Vico também chama de “dignidades”(*degnitá*), dispostos na obra de maneira rigorosa. A geometria sintética é aqui uma espécie de paradigma, pois é capaz de reunir os elementos, axiomas e definições, e difere assim da geometria analítica que os decompõe. Vico segue tal paradigma para afirmar que não deveríamos “abrir a obra ao acaso, nem fazê-lo por saltos,

²⁰ SN1138. Grifo meu.

²¹. Nesse sentido, talvez seja interessante comparar a posição de Vico as indicações da fenomenologia da obra literária de Wolfgang Iser. Ao falar do papel constitutivo do leitor na obra literária em geral, Iser diz algo que nos parece perfeitamente válido para entender a constituição interna da *Ciência Nova*: “[o texto] é um sistema de *tais combinações* e assim deve haver também um lugar dentro do sistema para aquele a quem cabe realizar a combinação. Este lugar é dado pelos vazios, no texto que assim se oferecem para a ocupação do leitor. Como eles não podem ser preenchidos pelo próprio sistema, só o podem ser preenchidos por outro sistema(...). Os vazios possibilitam as relações entre as perspectivas de representação do texto e incitam o leitor a coordenar estas perspectivas”. (Iser, Wolfgang., *A interação do texto com o leitor*.in: *A literatura e o leitor- textos de estética da recepção*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979, p. 91)

mas continuar a leitura do início ao fim”²². Contudo, esta referência à geometria sintética não deve ser entendida como simples estratégia ou concessão retórica que Vico faz ao método que domina os Seicentos. Na verdade, a relação entre conhecer e fazer, está estreitamente ligada ao caráter sintético da geometria é e perpassado pelo mote de que “só se pode obter um conhecimento perfeito partindo-se da causa”. Vico compartilha essa antiga doutrina renovada por filósofos modernos, como Hobbes e Espinosa²³. Para estes autores, uma concepção sintética da geometria implica na ação ou construção dos elementos, não em definições vazias, e não pode ser dissociada de um princípio genético e ativo do conhecimento. O exemplo é clássico: só posso conhecer adequadamente a idéia de um círculo a partir da *construção* do círculo. Este é definido *verdadeiramente* não quando é descrito de modo abstrato (p.ex: “um círculo é uma figura na qual todos os pontos são equidistantes do centro”), mas quando se diz que ele é o resultado concreto de uma ação (i.e: “quando é definido como o efeito da rotação de um segmento em torno de um ponto central”). É nesse sentido que se deve entender a afirmação de Vico de que a “*Ciência Nova* procede exatamente como a geometria que enquanto constrói com os seus elementos ou contempla o mundo da quantidade, ela própria os cria; mas com *uma realidade maior em relação às ordens relacionadas às ações humanas, que não são marcadas por pontos, linhas, superfícies e figuras*”.²⁴.

Teremos a oportunidade de estudar em todo o conjunto de nosso trabalho a transposição efetuada por Vico do princípio do *verum-factum* para o plano da história. Aqui porém vale a pena frisar que há claramente uma mudança de foco em relação aos filósofos seicentistas . É que, além de mostrar que a história tem uma “realidade maior” que a geometria, Vico irá valorizar nesse processo justamente as faculdades do engenho e da fantasia que, segundo ele, não estão simplesmente vinculadas à passividade dos sentidos e do corpo, mas são o indício ou signo da atividade sintética da própria mente humana. No caso específico da síntese geométrica, é preciso entender que ela funciona muito mais como um modelo de

²² SN1133.

²³ Sobre a relação entre conhecer e fazer no caso de Vico e Hobbes ver mais adiante o ii capítulo deste trabalho. Sobre o tema em Espinosa cf. o prf. 72. do *Tratado da emenda do intelecto.*, e também as observações de Marilena Chauí em *A nervura do real*, p. 486 e ss.(op.cit. Cia das Letras, São Paulo, 1999)

²⁴ SN349. grifo meu.

conhecimento auto-produtivo do que como um apego ao princípio metódico da demonstração dedutível, já que não estamos diante de relações matemáticas e ideais, mas de instituições sociais constituídas historicamente como as línguas, as formas de governo, a jurisdição etc. Assim, para além das relações formais na ordem das idéias, o procedimento sintético, no caso de Vico, indica muito mais uma composição ou ordenação racional da matéria que, uma vez feita na história, enquanto produto da ação humana, precisa ser re-construída ou re-feita no plano da razão, ou seja, precisa ser filosoficamente ordenada; caso contrário, a forma “demonstrativa”, a combinação dos elementos, axiomas, definições que formam um sistema com necessidade intrínseca, fica apenas no nível da hipótese sem jamais tocar o *factum*, o plano da efetividade histórica.

Há aqui uma certa circularidade entre história e filosofia. Esta estrutura fica clara no livro I da *Ciência Nova*, sobretudo no capítulo ii, intitulado “Dos elementos”, no qual Vico dispõe as dignidades, os postulados e as definições que estruturam internamente toda a obra e que só ganham sentido se forem reconstruídas pelo próprio leitor, o que não é feito a partir da dedução intelectual, mas a partir da abordagem hermenêutica do *factum* histórico, que compreende todo o domínio da filologia. É por isso que, segundo as exigências de Vico, o leitor da obra deveria possuir “uma mente compreensiva”²⁵, ou seja, ser capaz de trabalhar os dados recolhidos pela tradição para lhes dar uma direção interpretativa adequada, já que a matéria da qual se ocupa a *Ciência Nova* resvala no indizível e vira letra morta se não for reconstruída internamente, se o leitor não representar si mesmo os caminhos que a *storia ideale eterna* percorre no tempo. Numa palavra, seria preciso *recontar* a história e, para tanto, o leitor deveria possuir, segundo Vico, uma “forte agudeza mental”, isto é, ter a mente aguçada, possuir a perspicácia de saber operar com a força ativa das faculdades da fantasia e do engenho (*ingenium*).²⁶

²⁵ SN1135

²⁶ Idem, *ibidem*. Em Vico, os termos “agudeza”, “engenho”, “fantasia” estão interligados. A agudeza de espírito refere-se a capacidade de raciocinar com a concisão aguçada e engenhosa. Em certo sentido, corresponde aquilo que Pascal chama de “espírito de finura” em oposição ao “espírito de geometria”. No *De antiquissima*, Vico reforça a diferença entre o método da geometria analítica e a geometria sintética, ligada a arte da descoberta (*ars inveniendi*). Segundo ele, “a análise, ao mesmo tempo em que facilita, também enche de obstáculos o engenho e, ao querer cuidar da verdade, torna árida a curiosidade. A geometria não aguça o engenho enquanto método, mas quando é aplicada em coisas diversas, de outra natureza e múltiplos aspectos(...). Por isso, manifestei o desejo de que fosse ensinada não analiticamente, mas sinteticamente, quer dizer, não para achar a verdade, mas para criá-la. Achar é obra do acaso, criar é obra do empenho”. (*De antiqüíssima italarum sapientia*. In:

O filósofo quer dizer com isso que era preciso dispor o leitor para uma nova metodologia que ultrapassasse as deficiências teóricas das práticas historiográficas dos seus contemporâneos, privando-os de documentos fundamentais. Isto porque, segundo Vico, a *Ciência Nova* “contém descobertas diferentes, e na maior parte e maioria dos casos, totalmente contrários à opinião das coisas meditadas até o momento”²⁷. Em suas críticas, Vico parte da constatação de que “sempre que os homens não conseguem formar qualquer idéia a respeito das coisas distantes e desconhecidas, julgam-nas por aquilo que lhes é familiar ou está ao alcance das mãos”²⁸. É assim que idéias, formas de pensar, regras e convenções de uma época culta e esclarecida acabam condicionando o trabalho do historiador que projeta no passado os critérios de juízo e as categorias do seu próprio tempo, de modo que documentos fundamentais para se compreender as práticas do homem primitivo e a passagem para a vida civil são obscurecidos ou deturpados. Os poemas de Homero, por exemplo, eram vistos antes de Vico como o fruto de um poeta rico em “sabedoria elaborada”, e não como “dois enormes tesouros onde se guardavam os usos e costumes da Grécia primitiva”²⁹. Admitir isso, exigia uma reviravolta teórica que subvertesse a falsa imagem de uma “idade de ouro” e que fosse além das camadas e camadas de interpretação que se acumularam como o tempo. Só após essa difícil limpeza de terreno, diz Vico, é que “os grandes fragmentos da antigüidade, até agora inúteis e dispersos, resplandeceram quando foram limpos, reunidos e restaurados”³⁰.

Saber ler nas entrelinhas, no subterrâneo de documentos como a *Ilíada* ou a *Lei das Doze Tábuas*, exigia portanto uma atividade de reconstrução hermenêutica

Opere, a cura di Fausto Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli, p.303). Mais do que análise, aqui é preciso lançar mão de uma “arte” que vai além do que é dado ou manifesto, já que “para descobrir é preciso engenho; pois achar coisas novas é obra e função exclusiva do engenho”(idem, p.301). A fantasia é para Vico “o olho do engenho”, é através dela que vemos além do que está manifesto e efetivamente o novo pode surgir. Do mesmo modo, o “olho do intelecto é o juízo”(ars iudicandi) idem, p.297). É nesse sentido que, a propósito da *Ciência Nova*, Vico faz a seguinte afirmação: “[o leitor] deve partir das premissas, comprovar que são verdadeiras e de que estejam bem ordenadas, mas não se espante se as conclusões forem surpreendentes (o que aliás ocorre com freqüência com a geometria, como no caso das duas paralelas que se encontram no infinito, sem jamais chegar a se tocar), já que a consequência deriva da fantasia, e as premissas se atêm à pura razão abstrata”(SN1133).

²⁷ SN1136

²⁸ SN122

²⁹ SN904

³⁰ SN357

que Vico denomina “nova arte crítica”³¹ e que teria sido completamente desconhecida até então. Todavia, essa “nova arte crítica”, que não pode simplesmente ser ensinada de modo dogmático, não é um elemento isolado da *Ciência Nova*. Com ela, Vico não queria apenas renovar a atividade historiográfica; além disso, era preciso fornecer um quadro amplo da história no seu todo, encarando-a, a partir de agora, para além da superfície do que é dado nesta ou naquela circunstância, tomando-a como um processo racional inteligível. É justamente aqui que podemos encontrar os motivos da ordem da práxis que atravessam a idéia viquiana de “sabedoria integral”.

1.3. A sabedoria na história: leitura de uma imagem

Basta abrir a primeira página da *Ciência Nova* para se notar o quanto Vico tinha consciência da obscuridade e da novidade de suas idéias e, ao mesmo tempo, como ele é movido pelo desejo de conferir unidade e coerência ao seu pensamento. Não é por acaso que a referida introdução da *Ciência Nova* apresenta uma ilustração alegórica, na qual Vico reúne todos componentes do universo por ele investigado - o universo histórico-civil ou “o mundo das nações”. O recurso da alegoria e da explicação que a acompanha contém, de maneira esboçada, tanto a dimensão ontológica quanto as discussões antropológicas do pensamento do autor, e revela uma intenção específica: trata-se de um recurso didático que permitiria “ao leitor ter uma concepção da idéia da obra antes mesmo de a ler, e, após a leitura, serviria para mais facilmente a reter na memória”³². Mas, para além dessa intenção pedagógica, a ilustração revela um esforço de síntese e, por isso, constitui um instrumento heurístico indispensável. Evidentemente, a ilustração não deve ser vista como uma tentativa de adornar um pensamento confuso. Sua importância não está no seu valor estético, mas no fato dela fornecer um retrato ampliado de uma obra, uma espécie de radiografia de pensamento. Vejamos mais de perto o que este retrato nos revela.

A ilustração (ver desenho acima) é composta por uma série de figuras, das quais algumas se destacam. Cada uma delas representa um aspecto enfocado pela *Ciência Nova*. No alto, no canto superior esquerdo, vê-se o grande olho de Deus, a “Providência divina”, envolvido numa profusão de luz. Um raio desta luz,

³¹ SN7

³² SN1

partindo de Deus e rompendo as trevas, se derrama no peito da mulher de têmperas aladas. Tal mulher representa a "Metafísica" e tem a cabeça voltada para o alto e os olhos fixos em Deus, como em êxtase, e pode significar, segundo Vico, tanto o desejo mais profundo e primitivo que move o homem na direção do Infinito, como pode ser vista também como signo da elaborada disciplina filosófica - a metafísica elaborada pela razão - que só aparece num momento posterior da história. Uma coisa não exclui a outra, ao contrário, se complementam. O importante é perceber que o raio de luz que atinge o coração da metafísica, não se detém apenas nela, mas alcança uma terceira figura, situada do lado esquerdo. Essa figura representa uma estátua de Homero. Uma das teses centrais da *Ciência Nova* consiste justamente em mostrar que Homero não é um indivíduo particular, mas o fruto de um processo de construção histórica e coletiva; processo este que recebe o nome de "Sabedoria Poética" - a forma originária da sabedoria humana. Daí toda valorização de Vico da mitologia mais primitiva, fonte primeira, mais ainda irrefletida, da própria razão. Logo abaixo da estátua, na terra totalmente iluminada, vê-se tudo aquilo que constitui o mundo histórico civil, o mundo da cultura, incluindo aí a linguagem conceitual. E o que antes era trevas, a opacidade da natureza, agora é luz e civilização.

À primeira vista, a gravura parece indicar uma série de contrastes bastante visíveis, bem ao gosto da mentalidade barroca: o alto e o baixo, a luz e as trevas, o divino e o humano. Note-se que a própria posição das duas figuras centrais é sintomática, criando uma tensão entre elas: a "Metafísica" tem a cabeça voltada para o alto, para Deus, ao passo que a figura de Homero tem os olhos voltados para baixo, para o mundo histórico. A "Metafísica", agitando-se, quer elevar-se na direção do eterno; a estátua de Homero, mais serena, está apoiada sobre a terra, na temporalidade.

Mas a ilustração - e isto nos parece fundamental - não mostra uma ambivalência estática, a tensão entre os dois pólos extremos do temporal e do eterno, do filosófico e do histórico. Ao contrário, há aqui algo que podemos chamar de *equilíbrio dinâmico*. O dinamismo é criado pela presença do raio de luz, que imprime um certo movimento à cena, unindo a "Metafísica" à figura de Homero, delimitando deste modo o jogo de contrastes. O ponto de equilíbrio porém não está no raio de luz que procede de Deus, mas num outro signo, talvez o mais importante de toda a gravura, pois é ele que possibilita a convergência entre

os extremos. Este signo é uma quase oculta "jóia convexa" que a senhora metafísica traz junto ao peito. Vê-se na ilustração que é só por esse "detalhe" que a luz se expande até estátua de Homero - até a sabedoria comum ou "sabedoria poética" - e daí procede até a sociedade plenamente cultivada e racional. De acordo com a explicação de Vico, se a jóia, ao invés de convexa, fosse côncava, significaria que relação do filósofo com o divino, com o eterno, com os princípios universais, seria marcada por uma atitude de isolamento intelectual, na qual o sábio, adotando uma atitude solipsista, típicas do intelectualismo que Vico identifica em Descartes e no cartesianismo, acabaria retendo toda a luz apenas para si, sem jamais projetá-la para fora de si mesmo ou para outras mentes no âmbito da vida social. Se a luz se projeta na história é porque ela não se detém na metafísica racional entendida como disciplina filosófica. Com esse detalhe tão importante - a convexidade da jóia -, Vico constrói uma imagem na qual o conhecimento de Deus, buscado com ardor pela metafísica, não é objeto exclusivo dos filósofos: "(...) o conhecimento de Deus não termina na metafísica, permitindo iluminar-se com a exclusividade dos dotes intelectuais, e conseqüentemente, regulamentar apenas seus fatos morais privados, tal como, até agora, têm admitido os filósofos"³³.

Pretende-se mostrar com isso que a sabedoria, representada na gravura pelo raio de luz divino, constitui o elemento dinâmico da história. A figura isolada do sábio é assim substituída pelo operar contínuo da sabedoria na história. A *Ciência Nova* reflete esse dinamismo. O esforço de Vico é mostrar que a racionalidade, a coerência e a unidade, tão caras ao discurso filosófico, já está encarnada de alguma forma no próprio processo histórico. Daí o duplo registro do seu pensamento que, no plano metodológico, procura fundir a necessidade e a universalidade dos princípios filosóficos com os dados concretos da filologia.

³³ SN5. A crítica de Vico aqui faz pensar na famosa passagem do *Discurso do Método* na qual Descartes explicita o intelectualismo de sua moral provisória: "Enfim, para a conclusão dessa moral, deliberei passar em revista as diversas ocupações que os homens exercem nesta vida, para procurar escolher a melhor; e, sem que pretenda dizer nada sobre as dos outros, pensei que o melhor a fazer seria continuar naquela mesma em que me achava, isto é, empregar toda a minha vida em cultivar minha razão, e adiantando-me o mais que pudesse, no conhecimento da verdade, segundo o método que me prescrevera. Eu sentia tão extremo contentamento, desde quando comecei a servir-me deste método, que não acreditava que, nesta vida, se pudesse receber outros mais doces, nem mais inocentes; e, descobrindo todos os dias, por seu meio, algumas verdades que me pareciam assaz importantes e comumente ignoradas pelos outros homens, a satisfação que isso me dava enchia de tal modo o meu espírito, que tudo o mais não me tocava."(Descartes, R. op. cit, col. Os *pensadores*, 1983, p.43-44).

Vico substitui, portanto, uma filosofia abstrata, que se isola no exame de verdades racionais e de conceitos descarnados, por uma filosofia que procura fornecer um quadro vivo e concreto que a vida humana vai assumindo ao longo do tempo.

A imagem da "jóia convexa" revela-se importantíssima, pois ilustra a idéia de uma sabedoria expansiva que define a dinâmica do processo coletivo no interior da história. O equivalente conceitual deste signo é a noção viquiana de "senso comum". Todavia, é preciso perceber que *sensus communis* não tem aqui o sentido pejorativo que irá assumir na modernidade, mas designa o tipo de sabedoria originária, que torna possível a vida humana em sociedade. Para Vico, só se pode falar em uma nação quando existe, entre os membros que a compõem, um *tecido comum*, quando os homens compartilham *valores comuns*, exigências e necessidades mútuas. Sem essa vida em comum e suas manifestações mais primárias, que são os costumes, não haveria vida social mas apenas uma arbitrariedade cega e desorientada; não haveria sentido na história nem civilização. É acompanhando as mudanças da disposição inerente à capacidade humana de intercambiar experiências, ou seja, à disposição natural do homem em *sentir o comum*, e que refletiriam, tal como um espelho, as mudanças das instituições, comportamento e linguagem dos organismos sociais, que Vico procura indicar um ponto de convergência entre o real e o ideal, o temporal e o eterno, entre a paixão e a razão, o arbitrário e o necessário: "O arbítrio humano incertíssimo por sua própria natureza, consolida-se e se determina pelo senso comum dos homens no que tange às necessidades e utilidades humanas"³⁴.

1.4. A fratura moderna: o Barroco como pano de fundo

Para completar o quadro introdutório da *Ciência Nova*, deve-se acrescentar que não é apenas por motivos metodológicos e exclusivamente teóricos que Vico, frente ao desleixo cartesiano diante da história, decide lançar-se em busca de uma ciência que dê conta do mundo humano como um todo. Se um abismo separava o real do ideal, o mundo de Tácito do mundo de Platão, era preciso lançar alguma luz nas obscuridades da história para responder às dicotomias de uma época que cavou um abismo ainda mais fundo entre homem e homem.

³⁴ SN141

Aos olhos de Vico, a Idade Barroca se apresenta como a máxima expressão desta dualidade. É nesse sentido que, antes de ser considerada uma obra exclusivamente teórica, desvinculada do seu tempo, a *Ciência Nova* não apenas testemunha, mas responde ao problema de uma época que se fraturou:

O livro surgiu numa época que, com a expressão de Tácito quando medita sobre seu tempo, muito parecido com o nosso, '*corrumpere et corrumpi 'saeculum' vocatur*'; por isso, como o livro aborrece ou incomoda a muitos, não pode obter o aplauso universal. (...)Hoje o mundo flutua e oscila entre as tempestades movidas pelos costumes humanos mediante o acaso de Epicuro, ou se encontra cravado e fixo na 'necessidade' de Descartes. E assim abandona-se à sorte cega ou deixa-se arrastar pela surda necessidade³⁵.

O projeto de Vico não pode ser desvinculado da busca de uma resposta à crise que acompanha o homem moderno num mundo dividido: um mundo decididamente aberto para o futuro, para o progresso da razão e da autonomia moral, mas ao mesmo tempo obscuro, cada vez mais dessacralizado, sem ponto fixo, sentido ou unidade. Concebida sob o influxo das luzes e das sombras da Idade Barroca, a obra de Vico parece não poder ser entendida sem o movimento da história das idéias, que culmina na "crise da consciência europeia", como definiu Paul Hazard, ou seja, na desarticulação entre moral, política e religião.

Este movimento, grosso modo, tem início com a decadência do ideal da *hominis dignitate*, que representou o ponto fixo do humanismo renascentista ao colocar o homem numa posição central na hierarquia dos seres. Do ponto de vista filosófico, o debate intelectual em torno da Reforma e da Contra-reforma deu início, como se sabe, ao processo de descentralização, ao propor uma série de análises teóricas e teológicas relativas a apreensão intelectual que o homem pode ter de Deus. A crise neopirrônica, inaugurada pela Reforma, e a polêmica que se seguiu nas obras de filósofos tão díspares entre si como Montaigne e Charron, Pascal e Bayle, nos séculos xvi e xvii, colocava em questão a base do humanismo racionalista e o postulado da exclusividade da posse da razão e dos primeiros princípios do conhecimento por parte do homem. Assim, seguindo a senda aberta por Montaigne, como mostra Richard Popkin, Charron podia concluir: "É melhor enfrentamos o fato de que apesar de nossa suposta racionalidade somos na

³⁵ Vico. G.B, *Lettere*. In: Opere, Mondadori, 1990. p.322-323.

verdade apenas animais, e não dos mais impressionantes. Ao invés de buscarmos a verdade, devemos aceitar o dito de Montaigne: ‘Não pode haver primeiros princípios para o homem, exceto se Deus os revelou: tudo o mais é apenas sonho e fumaça’”³⁶.

Neste quadro, o racionalismo naturalista de inspiração moderna é duramente combatido. A idéia que está na base da ‘teologia natural’, a saber, a idéia de que uma única e mesma razão apareceria nos diferentes níveis - em Deus, no homem e no mundo natural – é substituída pela imagem da queda, acentuando-se a distância entre a debilidade da razão humana e a onipotência divina. A dignidade humana é confrontada com a miserabilidade da condição mundana: “o homem não sabe em que lugar se colocar. Está visivelmente perdido e caiu de seu lugar sem conseguir reencontrá-lo. Busca-o por toda parte com inquietação e sem êxito, em meio a trevas impenetráveis”³⁷. Ao retirar as bases da ‘teologia natural’, o movimento intelectual que teve início com a Reforma, acaba por condenar as pretensões da razão humana, abrindo espaço para a graça, para a fé do indivíduo isolado na sua relação direta e imediata com Deus, para o reconhecimento de Deus como o totalmente outro da razão. Todo esse processo recebe seu acabamento na ideologia do Barroco:

O homem, que havia acreditado poder desatrelar-se das pesadas rédeas da autoridade, fiando-se na quase divina, quase soberana força humana, deveria reconhecer que a sua rebelião levava a um mundo desordenado e caótico, a um individualismo do qual surgiu aquela crise de costume, aquela incerteza e mutabilidade, da qual a arte barroca é a expressão. Desta crise se pode encontrar o testemunho em toda a vida italiana daquele período³⁸.

³⁶ Charron, *la Sagesse*, p.144. citado por Popkin, Richard. In: *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, Editorara Francisco Alves, Rio de Janeiro, p. 115.

³⁷ Pascal, Blaise., *Pensamentos*, frag.427. Abril cultural, São Paulo, p.142

³⁸ Isoldi-Jacobelli, A. *G.B.Vico: La vita e le opere*, p.14. Como escreve G.Ungaretti “Um grande drama havia penetrado na vida: o mundo se apercebera de não saber mais o que ele era: se cristão, se antigo, se salvo pelo ofício, se abandonado por Deus...e daqui procederá o Barroco: as disciplinas das formas obtidas por absurdo: destruindo-as. Far-se-á ordem com o terremoto, far-se-á putrefação com o mármore. Com tábias e crânios irão divertir-se a tecer malquereres”(Ungaretti, G. “As origens do romantismo italiano”, p.245.IN: *A invenção da poesia moderna*, Editora ática, São Paulo,1996). Para uma visão de alguns dos pontos de vista presentes na relação de Vico com o Barroco. Ver o artigo de De Giovanni, B. “Vico barroco”,in: *Critique*, 1985, p. 163 –181; e, ainda que numa outra direção, o livro de Giusso, L. *la filosofia di G.B.Vico e l’età barocca*, Roma, 1943.

Esta falta de sentido para a história, essa fratura, Vico acredita identificar na sua época - *corrumpere et corrumpi 'saeculum' vocatur* – mais precisamente naquilo que ele chamou de “barbárie da reflexão”. Com esse termo, Vico quer revelar a perda do vínculo entre o indivíduo e a sociedade, o descompasso entre as paixões do sujeito isolado e o mascaramento da ordem social, da moral vista como máscara utilitária numa época marcada pelas guerras de religião e pela expansão da sociedade mercantil que configurava a nova ordem econômica européia³⁹.

Deflagra-se aqui um processo de perda da organicidade do espírito comunitário, acentuando-se cada vez mais a via solipsista que irrompe na modernidade com o processo de introspecção em que o sujeito fecha um círculo em torno de si mesmo para erigir um ponto fixo de experiência e entendimento da realidade. Nessas condições, a moral carece de fundamento objetivo. Já que o vínculo com um fator transcendente foi perdido, o respeito à norma surgirá como fato privado, deslocado do contexto social. É assim que, no seu diagnóstico dos tempos modernos, Vico vê surgir as figuras sintomáticas dos “filósofos monásticos e solitários”⁴⁰, que ele identifica, de um lado, no estoicismo dos cartesianos, os intelectualistas do seu tempo “que buscam a mortificação dos sentidos” e “se acorrentam ao destino” e, de outro, “os epicuristas”, como Hobbes

³⁹ Cf. SN1006. Pode-se dizer que a Itália sofreu direta e indiretamente o reflexo dos conflitos dirigidos para o equilíbrio das forças na Europa durante o período da expansão mercantil. Na época em que Vico escreveu a *Ciência Nova*, a Itália vivia ainda sob o influxo da política internacional que subjogou o país. O processo como um todo teve início com a invasão francesa em 1494 e se prolongou até o século XIX, época do *Risorgimento*, quando se deu a unificação italiana. Como a balança do poder era dividida pela cultura política dos diferentes reinos e cidades-estados, a Itália não conseguiu se impor como nação e assumir um papel importante nas guerras internacionais iniciadas com a Reforma e que definiram o novo quadro político, tornando-se assim alvo fácil do domínio estrangeiro. Neste período, a Contra-Reforma promovida pela cúria romana, garantiu a unidade religiosa da Europa católica; internamente, porém, a Itália vivia um período de “decadência”: a perda do exercício efetivo do poder resultou na instauração de um sistema fiscal opressor e a burocratização do Estado imposta pelos dominadores. A cultura barroca na Itália alimentou-se desse pano de fundo ambivalente, onde era vivo o contraste entre uma nação que produziu o esplendor das letras e das artes retratado nas figuras de Maquiavel, Bruno, Campanella, Galileu, mas que sucumbiu à nova ordem política. É certo que a *Ciência Nova* não se detém numa análise concreta da situação italiana, embora Vico o tenha feito de maneira dispersa nos seus escritos menores; aliás, coube a um contemporâneo de Vico, Pietro Gianone, escrever a primeira história moderna das instituições políticas, *Istoria civile del regno di Napoli* (1723). Vico concentra sua atenção nas grandes linhas da história, na descoberta de sua forma universal, ultrapassando o contexto local de uma nação isolada, construindo assim um diagnóstico mais amplo no qual a situação de seu país é apenas um caso particular. (Sobre a relação de Vico a situação política e cultural de sua época ver. Jacobelli-Isoldi, A-M, G.B. Vico: *La vita e le opere*, p.14 ss; também Voegelin, E. op.cit.p.111 e ss.)

⁴⁰ SN130

e Maquiavel, que se “abandonam ao acaso”⁴¹. Aqui, em lugar do *sensus comunis*, aparece uma visão do homem desorientado, dominado pelo interesse utilitário ou pessoal (o *amour sui* de Pascal, o egoísmo de Hobbes), o homem dominado pelo ódio e pelo temor, o homem que só segue a norma social e obedece às leis em função da coação externa imposta pelo Estado soberano e não porque é guiado internamente por um ideal de justiça. Na base da vida social, segundo esta perspectiva, estaria apenas um simulacro do bem comum. Retirando-se a máscara de bondade da face humana, o que se vê é a perversidade. Com efeito, escreve Pascal, “todos os homens se odeiam naturalmente uns aos outros. Faz-se o possível para utilizar a concupiscência em benefício do bem público; mas isso é fingimento e uma falsa imagem da caridade, pois no fundo é apenas ódio”.⁴²

A *Ciência Nova* pode ser encarada assim como uma resposta viquiana à crise que se explicita numa sociedade em que o vetor do progresso das instituições políticas – como o Estado laico e a nova ordem jurídica internacional surgida após as guerras de religião –, claramente apontavam para uma orientação racional da política, que passou a ser planificada e vista como um jogo de aparências cujas regras eram determinadas pelo cálculo utilitário do poder. A moral foi expulsa da esfera dos costumes para dentro da autonomia do indivíduo, num contexto em que a queda dos valores fixados pelo cristianismo, tornava explícita a perda de um sentido transcendente para a história; por sua vez, como “o progresso” em relação ao modelo feudal era evidenciado pela conquista de novas perspectivas jurídicas, políticas e econômicas, um discurso sobre a história já não podia apoiar-se nos modelos circulares das visões renascentistas, que se baseavam numa idéia estática de natureza humana, isto é, na idéia de que os homens são sempre os mesmos ao longo do tempo. A crise barroca conservará

⁴¹ Idem *ibidem*.

⁴² Pascal, frgm.451. ed.cit. Para Vico, como esclarece Alan Pons, “nenhuma vida social pode florescer com base em tais princípios e é por isso que estóicos e epicuristas ‘devem ser chamados de filósofos monásticos e solitários’. Vico, portanto, recusa cidades ascetas e hedonistas. As ordens monásticas, como os *Solitários de Port-Royal*, por exemplo, seguem as regras do ascetismo, porém, como o próprio nome sugere, são simples agrupamentos de solitários, não constituem comunidades reais. De acordo com isso, é absurdo pretender encontrar, em nossa imaginação, cidades onde todos podem estar satisfeitos, como na abadia de Theleme de Rabelais, ou então onde ‘a atração passional’ reinaria como no *Phalanstère* de Fourier. ‘A anarquia ou liberdade sem limites do povo livre’ não poderia ser um ideal positivo. Conduz ao estado de ‘solidão bestial’, uma vez que ‘difícilmente dois homens poderiam entrar em acordo, já que cada um segue seu próprio capricho ou prazer’”(Pons, *A Vico, Marx, Utopia e História*. In: Vico y Marx: afinidades e contrastes. Fondo de Cultura, Mexico1990, p.30 e31)

destas visões o *tópos* da história submetida ao girar ininterrupto da roda da fortuna, acrescentando-lhe a imagem do *teatrum mundi*, atrás de cujo palco, em que desfilam reis e imperadores, estaria o dedo de Deus ou da Igreja apontando para um sentido último. Isto fica claro nas reflexões de Bossuet, autor cuja fidelidade política ao Absolutismo se dissimula num discurso que pretende justificar a história universal, restituindo à providência divina um papel centralizador, no qual os homens concretos no interior de cada nação desaparecem nas mãos de um *Deus ex maquina* que conduz tudo rumo ao melhor⁴³. Evidentemente, encontraremos na mesma época respostas que insistem em encontrar na crise moderna os indícios que apontam mais para o sentido transcendente da história, buscando resgatar uma dimensão espiritual para o homem - as reflexões de Pascal são um bom exemplo disso. Mais tarde, o Iluminismo francês colocará fora de questão toda referência exterior à história, fixando um sentido imanente com a idéia de progresso.⁴⁴ Vico demora-se um pouco mais junto à crise barroca, afim de superá-la por dentro, o que dá à sua visão da história um caráter *sui generis*.

1.5. O sentido da história e o lugar da providência

Ao chamar a atenção para o despertar da consciência histórica que marcam um período de crise, Vico trata de desfazer o temor filosófico em face da história, a qual deixaria de ser um enigma absoluto, configurando assim um sentido profano que compete ao homem realizar e conhecer. É com o princípio do *verum-factum*, com a tese de que só podemos conhecer aquilo que fazemos, que Vico propõe uma nova abordagem da história, mostrando que o homem ao perseguir

⁴³ A justificativas do direito divino, por exemplo, são apoiadas numa releitura que Bossuet faz da antiga doutrina agostiniana da providência; mas, no caso do Bispo francês, subverte-se a dimensão espiritual da história de Agostinho. Este último ainda mantinha separada “a cidade de Deus” da “cidade terrena”; Bossuet ignora claramente esta distinção de modo que a mão de Deus, não serve apenas para justificar as disputas no interior da Igreja e os combates às heresias na direção do progresso espiritual, mas o estabelecimento da monarquia absoluta, o combate à guerra civil e às guerras externas baseadas na “razão de Estado” durante o auge do mercantilismo. Uma doutrina inicialmente religiosa é assim transformada em instrumento ideológico de adulação dos donos do poder: “Mas talvez eu esqueça e sonhe, lá onde os impérios e monarquias são referidos por mim como tendo um presente pouco relevante. Não, não Senhores, eu não esqueço; não, eu não ignoro quão grande e augusto é o monarca que nos honra com sua atenção, e eu sei constatar quanto Deus é bondoso lá do seu lugar, quando lhe confia a guarda de tão grande e nobre parte do gênero humano, para protegê-la através do seu poder” (Bossuet, *Sermon sur la Mort e autres Sermons*, Paris, Garnier, Flammarion, 1996, p.96.)

⁴⁴ Sobre a idéia de progresso no iluminismo francês ver: *Ilustração e história – pensamento sobre a história no iluminismo francês*, de Maria das Graças de Souza, Discurso editorial, 2001.

seus objetivos e inclinações, acaba dando forma e sentido ao mundo, interpretando e reinterpretando a si mesmo ao longo do tempo. Trata-se de um sentido, bem entendido, que transcende a mera aparência dos eventos isolados uns dos outros e se dirige a um determinado objetivo intramundano mediado pelo “senso comum”. Mas o sentido da história latente no “senso comum” não consiste no sentido último da história, pois, segundo Vico, não temos nunca um acesso direto a tal horizonte de sentido, já que os caminhos da história sagrada e a realização do reino de Deus sempre serão um enigma, ao passo que a história profana pode ser objeto legítimo de conhecimento, de ciência.

No caso de Vico, portanto, se justifica plenamente a afirmação de Karl Löwith de que “não se procuraria o sentido da história se o mesmo estivesse nos acontecimentos históricos. É justamente a falta de sentido que motiva sua procura”.⁴⁵ Ao que parece, a desorientação moderna, que confunde meios e fins, foi o motivo principal que despertou em Vico o propósito de desafiar com outros olhos o enigma da história. O resultado dessa ousadia não é apenas um método original na abordagem da história, mas também a desconfiança em relação à busca de um fim abstrato, à crença na realização do reino de Deus neste mundo ou numa escatologia moral fechada para a realização prática no presente e que vê no jogo das forças histórico-sociais o progresso inelutável rumo ao melhor, dissimulando-se por fim em postulado ou em utopia⁴⁶. É por isso, como procuraremos mostrar mais adiante, que a abordagem viquiana difere das

⁴⁵ Loewth, K. *O sentido da história*,. Edições 70, Lisboa, p.17.

⁴⁶ Sobre as relação entre escatologia, utopia e história no interior da modernidade ver as análises de Reinhart Koselleck no seu livro *Crítica e crise* (ed.uerj-contraponto, Rio de Janeiro,1999). Segundo Koselleck, no interior da modernidade “planejar a história torna-se tão importante quanto dominar a natureza. O mal entendido de que a história seja planificável é favorecido por um Estado tecnicista, incapaz de fazer-se compreender por seus súditos como uma construção política.(...) Pela separação entre moral e política, a moral forçosamente se aliena da realidade política. A moral, que não pode integrar a política, precisa fazer da necessidade uma virtude, pois se encontra no vazio. Alheia à realidade, vislumbra no domínio da política uma determinação heterônoma, nada além de um estorvo à sua autonomia. Por conseguinte essa moral acha que, atingindo as alturas de sua própria determinação, poderia varrer do mundo a aporia política. Que a política seja o destino, não no sentido de uma fatalidade cega, não é compreendido pelos iluministas. Sua tentativa de negar, pela filosofia da história, a facticidade histórica, de ‘recalcar’ o político, tem em sua origem um caráter utópico. Enquanto a história é alienada pela filosofia da história, permanece a crise desencadeada pelo processo que a moral se empenha em mover contra a história.”(op.cit. p.16). É interessante observar que o fato de Koselleck, que cita Vico apenas de passagem, quase não se ocupar do filósofo italiano demonstra a cautela que também devemos ter para não enquadrá-lo na mesma linhagem dos modernos filósofos da história; porém, no momento em que se constata toda dissimulação e falência das filosofias da história como sintomas de reação à crise moderna, todas as vantagens pendem para o lado do filósofo italiano.

filosofias da história desenvolvidas depois dele com o agravamento da crise moderna, sobretudo na França e na Alemanha.

Sobre esse ponto, a observação que faz Eric Voegelin nos parece muito fecunda: “Sem dúvida que, como já Jacobi demonstrara, Vico ‘antecipa’ muito de Kant e Hegel. Mas é grave erro esquecer que, embora os dotes epistemológicos e lógicos de Vico possam não estar à altura dos pensadores alemães, a sua filosofia da história é superior a dos alemães: o espírito do cristianismo impede-o de exaurir o significado da história numa estrutura intramundana”⁴⁷. É também nessa direção que, segundo Löwith, ao desafiar o enigma da história, o resultado a que chega Vico é nada mais nada menos que “a primeira construção empírica da história universal – da religião, da sociedade, dos governos, das instituições e das línguas – sobre o princípio filosófico de uma lei eterna do desenvolvimento providencial que não é nem progressista, nem redentor, nem mesmo simplesmente cíclico e natural”⁴⁸. Esta apresentação sintética da visão viquiana da história nos parece de grande valia. Porém, em suas leituras de Vico, tanto Löwith quanto Voegelin, não tiram todas as conseqüências de suas afirmações. É preciso reconhecer que, ainda que o espírito do cristianismo tenha penetrado na visão viquiana da história, é justamente o aspecto intramundano da história das diferentes nações que irá interessar ao autor da *Ciência Nova*, já que um sentido extramundano totalizante está fechado para nós.

É preciso compreender o significado profundo desta idéia de história. Afinal, o que significa dizer que a concepção de Vico não é redentora (como quer a visão cristã), nem cíclica e natural (como quer a visão renascentista), nem simplesmente progressista (como quer a visão iluminista)? Haveria alguma alternativa para além das perspectivas indicadas? Será que a visão viquiana da história é uma mistura híbrida ou uma recusa de todas elas? Será que a posição de Vico não estaria em deslocar o problema do sentido da história para uma perspectiva hermenêutica mais radical do que esta ou aquela tipologia que forma o cerne das diversas “filosofias da história” do pensamento moderno?

Aqui não cabe adiantar o passo. Mostraremos, mais à frente, que a própria idéia de uma “história universal” nos moldes das modernas filosofias da história

⁴⁷Voegelin,E. *Estudos de idéias políticas de Erasmo a Nietzsche*. Apresentação e trad. de Mendo Castro henriques, Edições Atica, Lisboa, p.113.

⁴⁸ Löwith,K.op.cit.p.120. grifo meu.

não tem lugar na *Ciência Nova*. Por enquanto, limitamo-nos a afirmar que Vico procura separar o joio do trigo. Assim, quando ele opta por cindir o sagrado do profano, ao mesmo tempo em que nega uma visão salvífica da história no plano intramundano, ele também respeita os limites entre razão e fé e, portanto, jamais nega uma visão redentora da história *como um todo*. Mas, se há um plano divino para a história universal, um sentido, uma finalidade, uma escatologia, não foi o homem que determinou tal fim, que o fez, portanto, seu reconhecimento só pode ser matéria de fé, já que a finitude humana impede que se estabeleça todos os caminhos deste plano, que contém, irremediavelmente, um fundo de mistério. Mas se o caminho do sagrado é absolutamente transcendente e permanece impenetrável para a razão, o mesmo não deve ser dito da história profana, isto é, da história desta ou aquela nação em particular. O curso que seguem as nações, sua trajetória de ascensão e queda, não apenas é inteligível, mas deve ser explicado de forma imanente. Do ponto de vista da *Ciência Nova*, a totalização da história profana coincide na sua forma com a *storia ideale eterna*, cuja reconstrução tem como limite justamente a história sagrada que não segue a estrutura dos *corsi-ricorsi* que Vico identifica na história profana.

Aqui vale a pena sublinhar o rigor da intrigante expressão “*storia ideale eterna*”. Afinal, o termo “*storia ideale*” já não bastaria para identificar a estrutura universal da história profana? O que significa então o acréscimo da complicada palavrinha “eterna”? Por que esta reiteração no plano do conceito? Evidentemente, não estamos diante de um mero adorno retórico, nem se deve ver aí, como querem alguns, uma concessão que Vico faz à cosmologia do *Timeu* platônico, onde o tempo é visto como a imagem móvel da eternidade. A nosso ver, talvez não seja preciso buscar uma explicação tão longe, se de fato for mantido o nexos entre aquela expressão e a história profana (a única da qual se ocupa objetivamente a *Ciência Nova*). A expressão “*storia ideale eterna*“, na verdade, mostra a coerência do conceito com relação à coisa mesma que está sendo significada: o curso e recurso das nações que formam “a perpetuidade da história universal profana”⁴⁹. Vico parece indicar com suficiente rigor conceitual que a história profana, a estrutura universal das nações, está encerrada em seus próprios limites. Daí sua “eterna recorrência”, já que a história profana não tem

⁴⁹ SN399

um sentido para além de si mesma, não tem um objetivo final que transcende a ordem do tempo. Por isso, uma forma que descreve a história universal como se ela progredisse ao infinito em linha reta, não é apenas um sinal de indeterminação, mas uma transposição equivocada para o plano intramundano das visões escatológicas. Tudo isso, pode ser válido apenas para a história sagrada, que está dirigida para o futuro, para o tempo messiânico, não para o tempo profano que seguem os organismos sociais.⁵⁰ Por outro lado, como os modelos circulares da renascença já não bastam, Vico não ignora o caráter aberto que a história adquire na modernidade, muito embora ele não recaia nas visões utópicas e na indeterminação escatológica.

Vico não adere plenamente a visão cíclica e determinista utilizada de Políbio a Maquiavel, mas afirma que nada garante que a história não possa sofrer reveses, sendo plenamente possível, *mas nem por isso necessário*, a queda das nações. Pelo mesmo motivo, embora reconheça a perfectibilidade moral e intelectual do homem, Vico não admite que a história se complete de uma vez por todas, quer dizer, ele não aliena ou sublima as dicotomias da política numa idéia abstrata de progresso, pois pode ocorrer que a própria razão se converta em instrumento que reforça a desagregação de uma sociedade, como é o caso da “barbárie da reflexão”. Caso esta tendência desagregadora se mantenha, muito embora “o espírito do cristianismo tenha penetrado em sua visão da história”, como afirma Voegelin, Vico não adota como antídoto a via apologética e ascética que enaltece a “verdadeira história” e “a verdadeira religião”. Isto também o diferencia da postura pascaliana diante do quadro tenebroso da sociedade pintado pelo Barroco. Vico não se agarra ao abismo da fé, pois a história que deve ser fonte de conhecimento não é aquela da teologia agostiniana. O que interessa a Vico não é afirmar o desdobramento do “corpo místico de Cristo” ou a “cidade de Deus” que surgirá intacta e perfeita das ruínas do tempo. Sobre isso a *Ciência Nova* não diz uma única palavra. O que está em jogo é a proposta de uma nova forma de “ciência” que, incorporando muitos aspectos do racionalismo dos *Seicentos*, pretende superar o equívoco cartesiano de abandonar a esfera da história efetiva, pois isto indiretamente dava margem para que o monstro cético

⁵⁰ Segundo Vico, não é à toa que, ao contrário do paganismo, a religião hebraica proibia as adivinhações e os oráculos(cf.SN197). Imbuído deste espírito, é que Vico rejeita uma visão mistificadora da história.

ali se alojasse. Não era à toa que Leibniz via no ceticismo “uma revolução geral que no momento ameaça toda a Europa”⁵¹. A gravidade da crise, tal como a entende Vico, “leva a um ceticismo ainda mais desesperado que o dos antigos, pois as defesas tradicionais do homem – a religião, a autoridade, a retórica – foram varridas”.⁵² É bem verdade que, entre os fomentadores desse novo ceticismo (a saber: “os epicuristas” Gassendi, Hobbes e Maquiavel, “o estóico” Espinosa e o “pírrônico” Bayle), talvez nem todos aceitassem facilmente a acusação de “céticos” que Vico lhes dirige. Seja como for, o fato é que Vico identifica nesses autores uma mesma postura diante do enigma da história, afirmando que “os céticos” terminam por negar uma base racional para se entender a ação humana no interior da história. Para Vico, isto equivale a dizer que eles desconhecem ou negam a idéia fundamental de uma “providência”⁵³. Mas Vico não pretende ser um novo Bossuet; caso contrário, não teria separado o sagrado do profano. Embora seja extremamente complexa e pareça sobre o pano de fundo do racionalismo clássico, a noção de providência de Vico tem por base um princípio universal de justiça que está na raiz da própria idéia de humanidade:

Ouvimos todos os dias réplicas dos argumentos de Carnéades, o qual, ponderando os prós e os contra, coloca em dúvida que se possa encontrar a justiça nas atividades humanas, como aliás ouvimos repetir as razões acrescentadas por Epicuro, e também as do *Príncipe* de Maquiavel, do *De cive* de Thomas Hobbes, e do *Tratado teológico político* de Baruch Spinoza. Recentemente, vimos Pierre Bayle propor em seu grande *Dicionário*(...) que a justiça variadamente adaptada em tempos e lugares distintos se deve valorar em razão de sua utilidade. Somente [em relação] aos débeis se invoca a equidade, porém, para quem está no poder, como diz Tácito, ‘o mais eficaz é o mais justo’. E recolhidos todos os argumentos se conclui, sem mais, que a sociedade humana se freia com o temor, e que as leis não são outra coisa que um meio encontrado pelo poder para ludibriar a multidão ignorante⁵⁴.

Ao negarem a providência, segundo Vico, os céticos modernos admitem duas alternativas: ou tratam o mundo civil como reino do acaso, ou submetem-no à mais absoluta necessidade. O erro estóico é negar o livre-arbítrio e as paixões,

⁵¹ G. Leibniz, *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, IV.xvi.p.377.(Coleção os Pensadores, Abril Cultural, 1984)

⁵² Lilla, M.op.cit.p. 64.

⁵³ Cf. SN 310-313

⁵⁴ Vico,G. *De uno universi iuris rincipio et fine uno, Sinopsi del diritto universalì, cap. Xlvi,p.61.in: Opere giuridiche*, a cura de P.Cristofolini, Firenze, Sansoni,1974.

colocando o próprio Deus nas rédeas da necessidade. O erro epicurista consiste na crença de que o acaso rege o mundo, o que equivale a adotar a postura de Trasímaco e dizer que a justiça é fruto da opinião dos homens. Na leitura de Vico, o critério epicurista consiste em reduzir o direito ao útil. Uma vez que não há mais, como desejava Platão, nenhum suporte metafísico para a esfera da vida prática, esta fica reduzida a uma convenção ou a um jogo de interesses. Em nome desse realismo histórico, consciente do tempo e das circunstâncias, retira-se da esfera da vida prática toda dimensão transcendental. A conseqüência disso é considerar a história como regida pela Fortuna, a qual se deve opor a *virtú* do príncipe prudente capaz de utilizá-la a seu favor no tempo oportuno (*kairós*), como fica claro em Maquiavel. Todavia, segundo Vico, como partidários de um “epicurismo”, de um atomismo social, Maquiavel e Hobbes tratariam o homem simplesmente como um corpo em meio a outros corpos, o que equivale a fazer da força o princípio que rege a vida humana e da razão um instrumento de planificação da política e da história. Com base nisso, comentadores como Mark Lilla afirmam o seguinte: “um materialista cético que nega a Providência se verá também forçado a negar a sociabilidade natural do homem. Dado que a filosofia moderna vê o homem como que impulsionado pela paixão e não por Deus, não causa surpresa que esta mesma paixão o lance a um mundo de terror hobbesiano que o instrui na astúcia maquiavélica. Para o cético, ‘a sociedade’ é simplesmente um produto mundano, no qual os indivíduos perseguem o seu próprio benefício (que Vico denomina *utillitas*). O homem sem Deus ou independente da razão não pode ser naturalmente um ser social”⁵⁵.

Ora, ao contrário do que afirma Lilla, é justamente o aspecto “mundano” da história que parece interessar diretamente a Vico, o que não significa, como dissemos, que sua visão se fixe num sentido total intramundano. Não é porque, na sua luta contra “os cétricos” modernos, Vico reintroduz a idéia de providência, que ele deve ser classificado como um “antimoderno”, como quer aquele comentador. Basta pensar no ponto de vista adotado por Hegel que identifica na história uma “astúcia da razão” para se dar conta que o problema levantado por Vico está na raiz da modernidade, o que denuncia que Lilla tem uma visão estreita do que seja

⁵⁵ Lilla, M. op.cit. p.64.

“filosofia moderna”⁵⁶. Assim como Hegel, Vico não nega de forma alguma as paixões e a lógica da força. De modo algum, ele irá se opor *frontalmente* a Maquiavel. Ao contrário, ele inclusive incorpora muitos elementos do seu realismo⁵⁷. O que Vico pretende é mostrar que, embora tenha seu “momento de verdade”, ou melhor, sua “ocasião” ligada ao domínio da prudência, a concepção utilitarista da razão que sabe quando e como servir-se da força não constitui a verdade da história no seu dinamismo interno. A história das nações é regida por um movimento na qual “a *idéia* de providência”, de organicidade, de ordem, desempenham um papel fundamental para a inteligibilidade desse processo. É preciso esclarecer portanto que o que Vico chama de “providência” não corresponde a imagem de um Deus todo poderoso intervencionista. Com essa associação equivocada, corre-se sempre o risco de se confundir seu pensamento com o de autores como Bossuet. Além disso, não faz sentido afirmar que Vico é um defensor do “arcaico”, do “anti-moderno” se, em meio a vaga de incerteza trazida pelo ceticismo, ele escreve um livro com o portentoso título de “*Princípios de Ciência Nova acerca da natureza comum das nações*”.

Para dar conta da *idéia* de história em Vico, bem como dos pontos que neste primeiro capítulo apenas tocamos de forma introdutória, dividimos nosso estudo nos três capítulos restantes. No próximo capítulo, faremos uma leitura das obras iniciais de Vico, sobretudo o *De ratione* e o *De antiquissima*, onde o princípio do *verum-factum* está apenas esboçado. A análise aqui terá como pano de fundo o contexto filosófico da tradição do humanismo renascentista, da qual Vico é considerado o herdeiro tardio, e as discussões ontológicas que permeiam o problema em torno da fundamentação do conhecimento no racionalismo do

⁵⁶ Giuseppe Cacciatore, em sua resenha do livro de Lilla, esclarece essa questão, sublinhando o fato de que Lilla possui uma visão radicalmente bipolar do mundo moderno que opõe frontamente o ideal iluminista ao pensamento antiiluminista da autoridade e da ordem: *tertium non datur*. Segundo Cacciatore, esta concepção “non solo cantraddice una ricostruzione storica e filosofica del moderno, almeno per noi convincente, che, a partire da Weber a fino a Habermas, há criticato ogni riduzeoni seccamente dicotomica del nesso tradizione-novità e ha insistio sul di ‘incompiutezza’ della modernità (proprio grazie alla rinuncia ad ogni visione finalistica e linear-evolutiva della storia)”. Ver Cacciatore, G. *Vico anti-moderno?* In: Bolletino del centro di studi vichiani (BCSV), Napoli, 1997.

⁵⁷ Sobre o paradoxo do antimaquiavelismo de Vico ver o artigo de Olivier Remaud: *Conflits, lois et mémoire. Vico et Machiavel*. In: Revue philosophique, n.1, 1999.p.35 àp.60.

século xvii, com o qual Vico debate. Esta análise é importante para mostrar que o princípio do *verum-factum*, tal como aparece na *Ciência Nova*, assume um sentido bem mais profundo que aquele encontrado nas primeiras obras. Se nestas obras o *verum-factum* pode ser lido numa chave próxima de um ceticismo mitigado, na *Ciência Nova* ele deve ser problematizado em função da nova antropologia elaborada por Vico em contraponto às visões pessimistas e utilitaristas do barroco. É o que procuraremos mostrar a partir do capítulo iii (cujo título é *A antropologia de Vico: história e providência*) e, sobretudo no capítulo iv, (*O princípio do verum-factum como cânone hermênutico*). Do pano de fundo dessa problematização, o princípio do *verum-factum* aparecerá então como um “cânone hermênutico” que, do ponto de vista metodológico, jamais justifica um conhecimento total e absoluto da história, mas permite um acesso às suas estruturas, na medida em que o homem é visto como um ente operante e autocompreensivo, isto é, que faz e pode compreender o sentido daquilo que faz.

Como o leitor perceberá, os capítulos que compõem esta dissertação estão dispostos segundo uma perspectiva que, procurando apresentar os textos de Vico segundo uma “leitura interna”, visa compreender diferentes períodos de seu pensamento. Todavia, como apontamos mais acima, Vico expõe suas idéias sempre num tom polêmico perante os mais diversos autores que ele cita. No seu caso, com efeito, uma exposição exclusivamente “interna” da obra inviabiliza o dinamismo do seu pensamento, que é inseparável de um contexto filosófico “externo” por ele ora assimilado, ora recusado. Esse trabalho não poderia, portanto, se limitar a expor os conceitos viquianos como se eles tivessem brotado do nada. Daí o empenho em compor, ainda que de forma preliminar, um quadro mais amplo que nos permitisse verificar as idéias de Vico do modo mais objetivo possível. Sem a recomposição desse pano de fundo, as intenções do filósofo não apenas ficam deslocadas, como são em grande medida obscurecidas ou deturpadas.

Vico tinha um enorme desejo de ser compreendido e as resistências que seu pensamento encontrou em sua época serviram para reforçar a imagem de um filósofo “precursor”. Ainda que esta imagem não seja de todo falsa, ao menos no que diz respeito à idéia de história, não se pode superestimá-la tomando o caminho mais curto que coloca Vico apressadamente no rol dos

“filósofos da história” que atravessam nossa modernidade fraturada. Nesse contexto, para reconhecer a verdadeira originalidade de Vico é preciso dar um passo atrás, o que somente um olhar retrospectivo é capaz de fazer. Só após esse ajuste de foco, é que se pode verificar até que ponto esta ou aquela interpretação que foi feita sobre a idéia viquiana da história é ou não adequada. Isto ficará claro em nosso último capítulo, no qual se encontra um balanço final de algumas dessas leituras.

Uma última palavra de advertência: essa dissertação tem um caráter claramente introdutório e, como tal, procurou se concentrar em torno de um ponto do pensamento de Vico que nos pareceu central e que naturalmente poderia ser expandido a outros tantos pontos igualmente relevantes de sua obra. Nosso objetivo primeiro não foi introduzir de modo panorâmico as idéias do autor, mas apresentar um problema filosófico específico enfrentado por ele e que dinamiza internamente seu pensamento. Como se verá a seguir, o princípio do *verum-factum* desempenha um papel determinante na obra de Vico e está intrinsecamente ligado à idéia de história; além disso, não pode ser separado do tema da providência, da crítica ao direito natural, das questões relativas à natureza da linguagem etc. É certo que cada um desses tópicos mereceria uma abordagem concentrada e, por si mesmos, já justificaria um trabalho acadêmico, mas isto, por outro lado, nos privaria *do todo* da questão que nos interessa diretamente e que permite interligar todos estes temas, a saber: a conexão entre a idéia de história e o princípio do *verum-factum*. Foi em torno desse tópico que as modernas “filosofias da história” foram forjadas. Nossa intensão é provar que a relação entre conhecer e fazer, que permeia tais “filosofias da história”, assume na obra de Vico uma direção diferente, que talvez esteja mais próxima da hermenêutica e da antropologia desenvolvida em nosso tempo do que da idéia de uma “história universal”.

Capítulo II

Os limites do conhecimento e o novo critério de certeza

"A verdade é que se alguém introduz o método geométrico na vida prática; não faz outra coisa que se empenhar em ser racionalmente louco."

G.B.Vico

Para se compreender o núcleo do princípio do *verum-factum* nas primeiras obras de Vico, é importante observar o próprio papel que Deus, enquanto modelo de conhecimento perfeito, ocupa nas teorias de conhecimento da filosofia moderna com as quais Vico debate. Não custa lembrar que os maiores filósofos do século xvii, inspirados no cartesianismo e na tradição renascentista, compartilham, de uma forma ou de outra, de um fundamento “teológico” para seus sistemas, compreendendo de diferentes modos a relação entre Deus, o mundo, o homem e o conhecimento. O critério epistemológico de Vico também não escapa dessa estrutura. Mas o princípio do *verum-factum* adotado por ele difere da posição assumida pelos grandes pensadores seiscentistas no que diz respeito ao tema dos limites da razão humana. Além disso, diferentemente do racionalismo do xvii, Vico não trabalha com a noção do Deus geômetra, que já se encontra em Ficino, passa por Galileu, até se tornar um dos pilares da filosofia cartesiana. Isto fica claro na oração inaugural *De nostri studiorum ratione* (*Sobre o método de estudos do nosso tempo*). Nessa obra, o princípio do *verum-factum* surge no contexto em que Vico, remetendo-se ao Bacon do *De augmentis scientiarum* (*Sobre os Progressos da Ciência*), irá afirmar que

todas as conquistas modernas no campo da física não derivam do método analítico cartesiano, mas do método experimental de Galileu e do próprio Bacon.

O *De ratione* marca a inserção de Vico na famosa querela entre “os antigos e os modernos”. Esta disputa que havia se difundido na França com a publicação da obra *Parallèle des anciens e des modernes* de Charles Perrout, em 1688, e da *Digression sur les anciens e les modernes* de Fontenelle, publicada no mesmo ano, teve repercussão por toda a Europa. Na Itália, porém, a questão não era inteiramente nova. Suas origens remontam ao *Quattrocento*, período em que os humanistas já debatiam o tema da imitação dos Antigos e até que ponto podiam superá-los.

Na segunda metade do século xvii, a polêmica havia ganhado novo fôlego. O centro da disputa não se encontrava apenas nas intermináveis discussões sobre a insuperável sublimidade de Virgílio e Homero que agitava a “república das letras” ou sobre o caráter das regras poéticas que Horácio e Aristóteles haviam fixado, e nas quais os “modernos” franceses se apoiariam durante todo o classicismo. No caso da Itália e da Inglaterra, o centro de gravidade da *Querelle* estava também nas novas descobertas no campo da ciência da natureza, impulsionadas sobretudo por Galileu e Bacon. Aqui um novo mundo se abria aos olhos do século que havia acumulado toda sorte de conhecimentos e se sentia muito mais maduro para o saber do que “os antigos”. Os modernos não são mais considerados como anões nos ombros dos gigantes ou jovens e imaturos rebeldes. Em Nápoles, no ambiente dos “inovadores”, Leonardo de Cápua escreve: “Assim nós que nascemos no velho mundo é que devemos realmente ser chamados de velhos e antigos, e não aqueles que nasceram no mundo infante e jovem e que, por experiência, conheceram menos do que nós”⁵⁸

No *De ratione*, Vico pretende denunciar todo abstracionismo e hipertrofia, segundo ele, derivados do método analítico que impregnava a cultura do seu tempo e renegava todo o domínio das *humanae literae* para fora do âmbito do conhecimento racional. Descartes embora também afirmasse o progresso do saber, optou por construir o edifício do conhecimento deixando de lado as velhas

⁵⁸ De Capua, Leonardo, *Parere sull'origine, progresso e incertezza della medicina*. Napoli, 1681, p.67. cit. por Rossi, P. In: *Naufrágios sem espectador – a idéia de progresso*, Editora Unesp, p.72.

"verdades" da tradição, procurando raízes mais profundas na própria razão universal e atemporal, a fim de fundar de maneira rigorosa a árvore do conhecimento. Afinal, diz Descartes, "não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pelas mãos de diversos mestres, como naquelas em que só um trabalhou. Assim, se vê que os edifícios empreendidos e concluídos por um só arquiteto costumam ser mais belos e melhor ordenados do que aqueles que muitos procuraram reformar, fazendo uso de velhas paredes construídas para outros fins"⁵⁹

Vico vê aí os sinais de um solipsismo metodológico e uma visão intelectualista do conhecimento. Segundo ele, era necessário admitir uma pluralidade de métodos nos diversos campos do saber; além disso, Vico mostrava que o emprego irrestrito do método cartesiano deixava estéril e ignorava a capacidade inventiva e a descoberta. Para Vico, a importância da física moderna de Galileu e da epistemologia de Bacon reside no seu valor prático, na importância que estes autores atribuem a faculdade do engenho (*ingenium*) e a *inventio*, isto é, a capacidade humana de construir artefatos úteis para a comunidade humana. Assim, a relevância de um físico como Galileu não deriva de suas convicções ontológicas, como os motivos platônico-pitagóricos, tão caros aos filósofos renascentistas. É certo que Vico não ignora os motivos platônico-pitagóricos que permeiam a física galilaica, cujo pressuposto básico é a convicção de que o livro do mundo está escrito em linguagem matemática e de que é preciso saber ler esta linguagem, utilizando-a "como um fio de Ariadne para se penetrar no tenebroso domínio da natureza"⁶⁰. Todo o problema para ele está em ir além

⁵⁹ Descartes, R. Discurso do método, ed.cit.p. 34. Do ponto de vista de Descartes, como escreve Gilles-Gaston Granger "o estabelecimento das verdades da ciência é obra de um só. É que a estreita concatenação das razões que se 'encadeiam' exige, segundo ele, que o mesmo espírito percorra o conjunto de seu sistema. O tempo da ciência, também seria um tempo descontínuo, devendo cada um fazer por conta própria o caminho já percorrido. Um individualismo tão radical, ainda que seja perfeitamente coerente com a visão cartesiana das coisas, será aceitável para nós? Com ele está posta em causa a relação entre o coletivo e o individual." (Granger, Gilles-Gaston, "Os pensadores", Abril, 1973, p.29)

⁶⁰ Ver *De ratione*, p.99: "Não entra nesta discussão estabelecer se em virtude da análise a geometria tornou-se mais explícita, porém o certo é que nossos mestres modernos a utilizam ampliada com novos e engenhosíssimos instrumentos, e para não serem abandonados por estes no tenebroso caminho da natureza, transportam o método geométrico para a física, e com este fio de Ariadne, completam o caminho que inicialmente se propuseram, descrevendo as causas pelas quais esta maravilhosa máquina foi construída por Deus, não como físicos que procedem tateando, mas como arquitetos de um edifício imenso"⁶⁰. Mais adiante Vico acrescenta: "No caso da natureza se comportar do modo que conceberam deveríamos parabenizá-los, porém onde sua construção fosse diferente e falsa uma única norma por eles fixadas sobre o movimento (para não

disso, atribuindo à matemática e a geometria, como querem os cartesianos, um valor absoluto que conduz a uma fundamentação última e a uma visão desencarnada do universo, como se a física ensinada com o método geométrico revelasse a essência da própria natureza.

Tanto Vico quanto Bacon diferem dos defensores da concepção intelectualista do conhecimento ou de um princípio metafísico totalizador, já que deste ponto de vista Deus é concebido ora como um "visionário idealmente racional", ora como o modelo mais elevado de conhecimento, como no caso de Locke, "em virtude de um aparato sensorial perfeito e uma razão perfeita"⁶². Vico e Bacon, partidários do princípio construtivista do *verum-factum*, afirmam que "Deus possui a totalidade do saber porque é todo poderoso". Daí que Bacon tenha igualado "conhecimento e poder", sendo que o homem pode conhecer como *imitador dei*.⁶³

Como diz Karl Löwith, "para a ciência baconiana *facere e intelligere* possuem o mesmo significado, *nosse e posse*, isto é, *intelligere e facere* se determinam reciprocamente, porém o que é mais importante para Bacon é que o homem obrigue a natureza a colocar-se ao seu dispor. Para que a natureza se manifeste não é suficiente questioná-la, contemplando-a e deixando-a tal como é; ao contrário, é preciso obrigá-la a manifestar-se *under the trials and vexations of art*"⁶⁴. No entanto, Vico não possui este otimismo quanto à possibilidade de um

dizer que mais de uma é verificadamente falsa), que eles tenham o cuidado de não tratar com segurança a natureza com base nos fundamentos de tais edifícios"(De ratione, p. 115)Para a relação entre Galileu e Vico ver as análises de Ângela Maria Jacobelli-Isoldi, in: *G.B.Vico -la vita e le opere*, Capelli editore, Urbino, 1960, pp. 28-35 e 183 e ss.

⁶² Bhattacharya,N. *El conocimiento científico en Vico y Marx*.In: Vico y Marx- afinidades y contrastes, FCE, 1990,p.188.

⁶³ Em seu conhecidíssimo prefácio do *Novum Organum* Bacon já advertia: "Aqueles dentre os mortais, mais animados e interessados, não no uso presente das descobertas já feitas, mas em ir além: que estejam preocupados, não com a vitória sobre os adversários por meio de argumentos, mas na vitória sobre a natureza, pela ação; não em emitir opiniões elegantes e prováveis, mas em conhecer a verdade de forma clara e manifesta; esses, como verdadeiros filhos das ciências, por tantos palmilhados sem resultados, penetram em seus recônditos domínios". (Bacon, F. *Novum organum* IN: Os pensadores, 1999, p.29-30). Sobre a relação Bacon-Vico. Além do artigo de Bhattacharya supra citado, ver o livro de Peres Ramos, A. *Francis Bacon and the maker's knowledge tradition*, Cambridge Univerity press, 1985 e o artigo de De mas, E. *Vico's fours authtors* , In: Gianbattista Vico - An international symposium, pp.3-14, Baltmore e London, Jonh Hopkins, 1969.

⁶⁴ ver Loewith, K. "*Verum factum convertuntur*": *le premesse teologiche del principio di Vico e loro conseguenze secolari*.. In: Omaggio a Vico,p.92. Não custa lembrar também que Bacon estabelece uma distância entre Deus e a natureza, tornando o homem apto, por meio da *scientia operatrix* a dominá-la. Como um cristão, Bacon tinha certeza que Deus criou a natureza, e que

domínio cognoscitivo preciso sobre a natureza. Para Vico, embora a tese de que o engenho (*ingenium*) seja o princípio fundamental da forma humana de conhecer tenha raízes no pensamento de Bacon, a própria constatação de que as descobertas científicas se renovam, testemunhando o avanço do saber, mostraria que as verdades da física não são nunca absolutas. A razão disso deriva diretamente do próprio princípio do *verum-factum* e está intimamente relacionada com a idéia de conhecimento *per causas* ou conhecimento a partir da *gênese*. Como a origem do mundo não está em nós, mas em Deus, que o cria *ex nihilo*, somente ele pode ter um conhecimento total sobre todas as coisas. O homem apenas recolhe do mundo os fenômenos superficiais, sendo incapaz de ler completamente o livro da natureza:

Estas coisas que se apresentam em física como verdadeiras em virtude do método geométrico, não são senão verossímeis, da geometria recebem o método, não a demonstração. Demonstramos as proposições da geometria porque as fazemos, se pudéssemos demonstrar a física, nós as faríamos. Somente no Deus ótimo máximo são verdadeiras as formas das coisas, porque sobre elas se modela a natureza. Portanto, trabalhemos em física como filósofos, para bem educar nossa alma, superando nisto os antigos, que cultivavam estes estudos para rivalizar impiamente com os deuses, embora nós o façamos para rebaixar o orgulho humano. Reclamamos a verdade, pela qual ansiamos, e quando não a encontramos, o mesmo desejo nos conduz a Deus, única via e única verdade⁶⁵.

Essa afirmação do *De ratione*, que defende claramente um ceticismo mitigado, pode ser melhor esclarecida por meio da leitura da obra seguinte de Vico, o *De antiquissima sapientia italarum* (*Sobre a antiqüíssima sabedoria dos italianos*), na qual o princípio do *verum-factum*, na sua primeira formulação, aparece amplamente discutido. São importantes também, neste contexto, as respostas que Vico escreveu às críticas que lhe foram dirigidas pelo *Giornale dei letterati d'Italia*.

2.1. O *De antiquissima sapientia italarum*

as obras da natureza são uma manifestação do poder de um grande artífice. No entanto, esta verdade só podia ser conhecida pela teologia revelada, não a partir da filosofia e da ciência.

⁶⁵ De ratione, p.117.

Embora seja um livro relativamente curto, o *De Antiquissima* é extremamente complexo, envolvendo toda uma discussão de ordem ontológica, epistemológica e metodológica que tem como pano de fundo o debate em torno do ceticismo nos Seicentos - o debate sobre a possibilidade de fundamentação última do conhecimento. Dos muitos temas que aparecem na obra, ao menos dois devem ser discutidos aqui. O primeiro, mais crítico, diz respeito ao estabelecimento de uma nova gnosiologia que, indicando limites precisos para o conhecimento humano, pretende refutar e denunciar a insuficiência metodológica presente na tentativa cartesiana de vencer o ceticismo. Vico questionará diretamente a pretensão cartesiana de fundar o conhecimento com base no critério de clareza e distinção e na evidência de uma verdade primeira (*o cogito, ergo sum*), a partir da qual poder-se-ia estabelecer o conhecimento objetivo e verdadeiro em todos os ramos da ciência. O segundo aspecto que merece destaque no *De antiquissima* é mais positivo, e diz respeito à reformulação viquiana do princípio do *verum-factum* propriamente dito; tema este que está intrinsecamente ligado à constituição do mundo e o modo de apreensão da mente humana em face da transcendência racional divina.

Já no início do *De Antiquissima* Vico expõe a doutrina do *verum-factum* de maneira mais precisa que no *De ratione*, utilizando uma imagem bastante esclarecedora para marcar a distância entre os domínios do divino e do humano:

Em latim os termos *verum* e *factum* se tomam um pelo outro ou, como dizem os escolásticos se convertem; e *intelligere* tem o mesmo valor que *leggere perfettamente* e *conoscere apertamente*. Por outro lado, os latinos chamavam *cogitare* o que vulgarmente significamos com *pensare* e *andare raccogliendo*(...) Assim como as palavras são signos e notas das coisas, por isso *legere* é reunir todos os elementos da escritura com os quais se formam as palavras, do mesmo modo *intelligere* consiste em reunir todos os elementos de uma coisa, necessários para expressar uma idéia em toda sua perfeição(...) Os sábios da idade antiga admitiam a seguinte doutrina: o verdadeiro se identifica com o feito, e por conseguinte em Deus está a primeira verdade porque Deus é o primeiro fazedor; verdade infinita por que fez tudo, absoluta porque representa os elementos intrínsecos e extrínsecos das coisas, pois as contém. Saber é reunir os elementos das coisas; daí que o pensamento (*cogitare*) seja próprio da mente humana e a inteligência (*intelligere*) pertença à mente divina, pois Deus reúne todos os elementos das coisas, porque as contém e ordena; ao contrário, a mente humana como é limitada e exterior a todas as demais coisas que não seja ela mesma, pode aproximar os pontos extremos, mas não reuni-

los todos; pode pensar nas coisas, porém não entendê-las; por isso, apenas participa, não é dona da razão.(...) Para ilustrar tudo isso com uma comparação: a verdade divina é uma imagem sólida das coisas, em três dimensões, como uma escultura; a verdade humana é um monograma, uma imagem plana, como uma pintura⁶⁶

O autor do livro do mundo é Deus, que lhe dá forma e conteúdo. Ao seu leitor parcial, o homem, devido à sua própria condição finita, cabe apenas juntar, reunir, recolher (*colligere*) os elementos do mundo dado, externos à mente, construindo a partir deles, de acordo com um procedimento sintético e seguindo os fios das relações, um quadro plano, uma imagem, na qual a profundidade não seria mais que ilusão. Daí a crítica ao paradigma cartesiano da introspecção e da análise. Para Vico, o homem ignora todos os elos do mundo, suas causas e fundamento último. Todavia, se não compreende o mundo em sua totalidade, é nele que o homem pensa e age; reconstruindo-o em seus artefatos, com seus experimentos, o homem dá ao mundo uma outra forma, imprimindo nele sua marca. O homem, assim concebido, não é mais um simples espectador passivo diante do mundo, mas um ser capaz de ação.

Estas idéias de Vico, revelam um duplo aspecto. De um lado, como já assinalamos, ele faz elogios ao engenho humano, enaltecendo a capacidade inventiva do homem tão cara à ciência moderna. Por outro lado, Vico coloca o homem no seu devido lugar, mostrando a fraqueza de sua condição e a incapacidade de se atingir o *verum* absoluto, posto como um ideal perpetuamente buscado mas nunca plenamente alcançado. Esta duplicidade está na base do princípio do *verum-factum*, tal como o encontramos no *De antiquissima*, o que fica evidente na releitura que Vico faz da *dignitas hominis* de Pico della Mirandola e Marsilio Ficino. Segundo Pico della Mirandola, o homem não é “nem celeste, nem terreno, nem mortal, nem imortal, posto “no meio do mundo para que possa observar mais facilmente tudo que está nele”(...) “é artífice quase livre e soberano, plasmador de si mesmo, escultor de sua própria forma.(...).Poderá degenerar nas coisas inferiores que são os brutos, poderá, segundo seu querer,

⁶⁶ De antiquissima, p.248.

regenerar-se nas coisas superiores que são divinas"⁶⁷. A alma humana escapa aqui de uma posição estática e cristalizada. Na sua potência viva e criadora, o homem estaria disposto a meio caminho entre transcendência e imanência, entre o superior e o inferior, entre Deus e o mundo.

Embora tenha muitos pontos de contato com a concepção da *hominis dignitate* da renascença, o pensamento de Vico revela alguns traços tipicamente barrocos, e reforça o abismo que separa o homem de Deus, o finito do infinito, já que o homem "apenas participa; não é dono da razão"⁶⁸, já que a incapacidade de se entender a natureza por dentro serviria muito mais para "rebaixar o orgulho humano"⁶⁹. Ao mesmo tempo que enaltece a razão, Vico defende no *De antiquíssima* um ceticismo parcial, pois duvida das pretensões utópicas que não reconhecem a fraqueza de nossa condição de seres finitos, imersos na obscuridade do conhecimento limitado, incapaz de sintetizar o todo. Ao dedicar o *De antiquissima* a seu amigo Paolo Matia Doria, filósofo e matemático, Vico não deixa de sublinhar: "Aqui tens, sábio Paolo Doria, uma metafísica compatível com a insuficiência humana, pois não concede ao homem toda a verdade, nem nega-lhes todas, mas apenas algumas; uma metafísica adaptada à religião cristã, como aquela que distingue a verdade divina da humana e não propõe a ciência humana como norma da divina, mas a divina como critério da humana; uma metafísica posta a serviço daquela física experimental que, com tantos benefícios ao gênero humano, se cultiva em nossos dias"⁷⁰.

É desse ponto de vista ambivalente que devemos entender a formulação do princípio do *verum-factum*, tal como ela aparece no *De antiquíssima*, bem como as críticas dirigidas às teses centrais do cartesianismo, isto é, o critério das idéias claras e distintas assentadas no *cogito*, que permitiria fundar o conhecimento, demonstrando Deus e o mundo, postos na representação do *ego*

⁶⁷ Pico de la Mirandola, *Oratio de dignitate hominis*, p.104-106. In: Uomo e Natura nella filosofia del rinascimento, Org e trad. A cura di Colombero, C. , Loescher, Torino, 1985, pp. 96-97.

⁶⁸ De antiquissima, p.248.

⁶⁹ De ratione, p. 117.

⁷⁰ De Antiquissima, p. 307

pensante. Mas antes de passarmos às críticas de Vico valeria a pena reconstruir minimamente o itinerário de Descartes.⁷¹

2.2. O *Ego* e o Infinito: a ambivalência da metafísica cartesiana

Descartes abre as suas *Meditações Metafísicas* com a busca de um ponto fixo e seguro no qual pudesse apoiar todas as verdades da filosofia e da ciência, destruindo as pretensões cétricas que negavam a possibilidade de um conhecimento objetivo e universalmente válido. O *cogito* seria este solo firme - um fato diante do qual a dúvida metódica deveria cessar: “Cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessária todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito”.⁷² Assim concebido, o *cogito* seria um critério de certeza psicológica, uma experiência ou um fato, uma evidência intuitiva que se apreende a cada momento da vida do espírito voltado para si mesmo. Mas este fato não basta para fundar o conhecimento. Descartes procura então ultrapassar o mero registro psicológico indo na direção da determinação ontológica, afirmando a substancialidade do *ego* como “coisa pensante”: “um espírito, um entendimento ou uma razão”⁷³. Posso duvidar de tudo, até mesmo posso me imaginar sem um corpo, porém como o pensamento é o último resíduo que resiste à dúvida, sou forçado a reconhecer que “o pensamento é algo que me pertence, só ele não pode ser separado de mim”⁷⁴. Descartes não pensa portanto num “eu pessoal”, ainda obscuro, mas num “eu

⁷¹ Não custa lembrar que em um dos seus primeiros trabalhos filosóficos – a *Oratio I*, proferida em 1699 – Vico é claramente influenciado por Descartes. Trata-se de um texto fundamental para se entender o processo de formação intelectual de Vico, mas optamos por prescindir dele, pois nosso objetivo é flagrar o momento preciso em que Vico se afasta de Descartes, o que ocorreu de forma mais explícita no *De antiquíssima*. Para uma leitura da *Oratio I* ver o texto de Olivier Remaud *Vico et le cartesianism*, in: *Les ames* (*Annales littéraires de l’université de Franche-comté*, 676), 1999.

⁷² Descartes, R. *Meditações metafísicas*, ed.cit.p.92

⁷³ Idem. p.94.

⁷⁴ idem, Ibidem.

puro”, num *ego* formal, claro e distinto, dotado de necessidade intrínseca e auto-suficiência que, enquanto intelecto puro, é condição universal de todo conhecimento possível. Com este modelo de conhecimento claro e distinto em suas mãos, com esta “primeira verdade”, fundamento para outras verdades, Descartes já indica o caminho da passagem do *pensar* ao *ser*, da consciência à existência, ainda que isto se dê inicialmente apenas no registro do intelecto, isto é, sem fazer referência a nada que seja exterior ao pensamento. A série de negações da dúvida pelo pensamento termina assim, triunfantemente, com a afirmação de um resíduo mínimo de ser: “Eu não sou essa reunião de membros que se chama o corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos estes membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar(...)verifico que não deixo de estar seguro de que sou uma coisa que pensa”.⁷⁵

O cogito não é tomado, portanto, como um fato meramente psicológico, nem mesmo exclusivamente como um suporte epistemológico. Na base de sua psicologia e teoria do conhecimento, parece estar uma ontologia, ainda que não totalmente esclarecida⁷⁶. Na verdade, com a conquista do *cogito* Descartes dá à antiga ontologia aristotélica uma nova direção: o que antes desempenhava papel de *subjectum*, de *hipokeimenon* (a saber: a *ousia* e suas quatro causas) é transferido agora ao *Ego* e suas cogitações. Quando Descartes retira as causas (*aitiai*) que sustentavam os entes no seu Ser, isto é, a substância (*ousia*) das coisas em si mesmas, ele devolve ao *Ego* as características da própria substancialidade. De fato, em Descartes, *o cogito* unifica todas as representações, já que o pensamento acompanha todas as representações do sujeito. Daí a prerrogativa do pensamento em relação àquilo que é representado. As coisas são aqui “coisas pensadas”; estão sustentadas pela “res cogitans”, que é a “coisa fundamental”. As coisas não são tomadas em si mesmas, são “objeto” para um “sujeito”. O *ego*, ao voltar-se para si mesmo na sua substancialidade, isto é, ao refletir-se como *res cogitans*, inspecionando o conteúdo de suas modalidades (sua própria capacidade

⁷⁵ Idem, Ibidem.

⁷⁶ Como afirma Jean-Luc Marion em seu *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*, “O *cogito* não seria mais que uma banalidade (e os mil e um exemplos históricos seriam disso a prova) se a operação psicológica que ele mobiliza não tivesse revestida de um papel de um princípio – determinante para o ser dos outros entes. O jogo pelo qual o *ego* se cogita como ente supremo, se cogita como existente, tem como indissolúvel espaço de jogo a existência que ele torna possível de outros entes como *cogitata*.” (op.cit. 290)

intrínseca de medir, avaliar, imaginar, desejar, sentir) torna possível que o ente, despojado do seu Ser, se manifeste no interior do espírito na forma de idéias. As idéias ou representações serão tomadas por Descartes como uma realidade independente do conteúdo que elas representam. Ao admitir que as idéias possuem um nível de ser, Descartes ultrapassa assim o realismo ingênuo. Ao questionar ou colocar entre parênteses a correspondência entre coisas e idéias, ele vê no *cogito* o campo de análise das idéias, tomando-as como realidades objetivas no interior do intelecto que pensa e julga. De acordo com os preceitos do método, inspecionando-se devidamente as idéias (pois nem tudo que é pensado existe), o ente pode então surgir em sua objetividade, como é caso do exemplo da cera, que revela sua substância como *figura* e *extensão*, tornando-se desta forma transparente para a consciência. O *ego* é assim o ente supremo para uma “ontologia do ente representado”:

Passa-se do Ser como fundamento da coisa, para o Ser como pensamento do Ego que fundamenta a coisa.(...) Continua a ser claro uma ontologia, mas, tal como a coisa extasiada fora da sua *ousia*, mediamente referida a ela por intermédio de um *Ego* que lhe confisca imediatamente a decisão ontológica, degenera em objeto. Objeto, ou a coisa alienada de sua *ousia*. Daí o diálogo entre o Ego e os objetos, sombra das coisas, seu duplo defeito: daí o caráter crepuscular do mundo científico, que só entra em diálogo com o universo das sombras que suscita: ‘Por isso deixai, durante algum tempo, que o vosso pensamento saia para fora deste Mundo, a fim de ver *um outro* completamente novo, *que eu farei nascer* em sua (o pensamento) presença nos espaços imaginários⁷⁷ .

O mundo cartesiano, que é o mundo da objetividade científica e da especulação filosófica, surge assim repartido ao meio. Por um lado, o mundo de Descartes é claro e distinto, mas por outro lado, o mundo fora da consciência, o mundo que remete às idéias sensíveis, o mundo da percepção, das coisas em si mesmas, fica na sombra gigantesca do intelecto. Isto fica evidente na *Sexta meditação metafísica*, já que o mundo exterior e suas qualidades sensíveis escapam dos preceitos do método que, no seu âmbito, circunscreve *apenas* as condições de possibilidade do conhecimento a partir do *ego* pensante.

Tudo isto parece estar de acordo com as intenções de Descartes. Em sua “ontologia da representação” ou “ontologia cinzenta”, como a denomina Marion,

⁷⁷ Marion, J-L. *A ontologia cinzenta de descartes*, p.265. Cf.Descartes, R. *O mundo*, VI,AT,31,23-24. cit. por Marion, J-L.

o *cogito* parece ocupar o papel central. Descartes diz com todas as letras: “tomei o ser ou a existência deste pensamento pelo primeiro princípio (a alma ou pensamento), do qual deduzi muito claramente os seguintes: a saber que existe um Deus, que é autor de tudo que existe no mundo”⁷⁸.

Ora, justamente aqui topamos com a outra face da metafísica cartesiana, a saber: as noções de causa e de infinito que revelam a tensão que permeia o pensamento de Descartes. Afinal, será realmente o *cogito* em si mesmo que transmite o estatuto de ser às idéias? O *ego* não possui apenas a realidade do pensamento, isto é, as representações enquanto conteúdos mentais? De onde as idéias retiram então sua objetividade? Como distinguir uma idéia verdadeira, clara e distinta, de uma quimera, já que se as considerarmos como puras modulações do espírito, como meros atos mentais, “nenhuma idéia pode ser falsa”, inclusive aquelas que provém da imaginação⁷⁹?

Para solucionar o problema, Descartes, de um lado, nega que as idéias sejam meros entes de razão e, de outro, trabalha com uma hierarquia entre as idéias⁸⁰. Além disso, Descartes remete diretamente ao princípio de causalidade; pois se as idéias são *algo*, é preciso procurar por suas causas. Somente explicando o conhecimento a partir das causas é que se abre uma via para esclarecer completamente a adequação que é preciso encontrar entre a idéia e aquilo que ela representa. Ora, a idéia enquanto representação, só pode ser efeito não causa. Segundo Descartes, posso sem dúvida pressupor que eu mesmo seja causa das idéias cujas realidades objetivas são finitas, mas eu mesmo, enquanto ser finito e imperfeito, sujeito a dúvida e ao acidente, não posso ser, nem por hipótese, a causa da idéia cuja realidade objetiva seja infinita. Isto porque, de acordo com o princípio de causalidade, o maior não pode sair do menor, o infinito do finito;

⁷⁸ Principios, Prefácio, A-T, IX-2, 10.4-8. .

⁷⁹ Cf. *Meditações Metafísicas*, ed.cit. p.103.

⁸⁰ Cf. *Meditações Metafísicas*, p.103: “Caso essas idéias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira; mas considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contem em si (por assim falar), mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. Além do mais, aquela pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela, digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas”.

portanto, no que se refere à idéia de Deus, não se pode sustentar que eu próprio a tenha criado. A causa da idéia de uma substância infinita só pode ser uma substância infinita, causa de si e de tudo o mais que existe, caso contrário procederíamos negativamente *ad infinitum*, procurando uma causa para outra causa, numa série interminável. Portanto, deve existir necessariamente um ser necessário que exista em ato - um infinito atual - e que sirva de garantia de objetividade das idéias. O que é o mesmo que dizer que Deus é o fundamento da verdade. Desse ponto de vista, é o próprio Deus que serve de garantia toda vez que procedo com método e atinjo uma representação clara e distinta.

Isso não quer dizer, porém, que o *cogito* e o *ego* (que se revelou um ente supremo para os entes representados) tenham sido simplesmente postos de lado. Descartes não se serve do *cogito* como se servisse de uma escada e, após ter subido por ela, após escalar os degraus de conhecimento, seguindo passo a passo “a longa cadeia de razões”, simplesmente a abandona. Esta afirmação parece apressada, pois o *cogito*, com suas *cogitata*, continua exercendo sua potência mesmo depois que o *ego*, seguindo o fio condutor do método, reconhece sua própria imperfeição, sua impotência face a Deus. Se agora, apoiando-se em Deus, se constata o valor objetivo das representações, isso não parece despotencializar ou desautorizar o *cogito*. Ao contrário, o *cogito* faz aqui valer os seus direitos.

É inegável que nas *Meditações* de Descartes parece haver de fato um conflito entre os dois princípios – Deus e *ego* – uma espécie de curto circuito metafísico entre as duas séries de razão que os comentadores não ocultam: a primeira vai da dúvida ao *ego* perfeito e que, na sua perfeição, ocupa o lugar de primeiro princípio; a segunda, leva do *ego* a Deus, princípio em face do qual o *ego* se mostra imperfeito. Dá-se aqui uma inversão total, pois, “a auto-suficiência do eu substitui-se a de Deus”⁸¹. Outros comentadores procuram sublinhar a continuidade, homogeneidade e não a ruptura entre Deus e o *ego*, entre as duas séries de razão. Assim, para Gouhier, “ a demonstração cartesiana da existência de Deus é o movimento do *eu* aprofundando sua consciência”, ou ainda, como afirma F. Alquié, “O *cogito* é idéia de Deus e não outra coisa(...) a idéia de Deus

⁸¹ Gueroult, M. Descartes selon l'ordre de raisons, v.I p. 122.

não está na consciência, ela é consciência”⁸² Deste ponto de vista, comenta Jean-Luc Marion, “o *ego* encerra em si mesmo uma tal amplitude que pode justamente desconhecer o seu alcance e tem de meditar a amplitude da sua relação direta com o ente divino – nas duas hipóteses, por continuidade ou por heterogeneidade, o *ego* reivindica o estatuto de um primeiro princípio em nome de uma constituição ontoteológica. Aproxima-se assim do privilégio de Deus”⁸³.

De fato, nota-se que o próprio princípio de causalidade tem em Descartes um alcance universal. Com este princípio, até mesmo a idéia de Deus é posta em causa, ou seja, Deus deve fornecer a razão de sua inteligibilidade. Não há coisa existente, afirma Descartes, “da qual não se pode perguntar qual a causa pela qual ela existe. Pois isso se pode perguntar até mesmo de Deus: não que tenha necessidade de alguma causa para existir, mas porque a própria imensidade de sua natureza é a causa ou razão pela qual não precisa de qualquer causa para existir”⁸⁴. A onipotência divina não suprime a idéia de que até mesmo Deus está posto em causa - Deus também é questionado em sua razão de ser. “Deus, ao deixar-se definir como *ominipotens*, confessa a sua impotência: só permanece *ente* supremo ao submeter-se à metafísica da causa – defendendo também ele a sua causa pelo Ser”⁸⁵. Ocorre que o ente supremo tem aqui o privilégio de defender sua causa sem se tornar efeito de um causa que lhe seja estranha e, o que é mais importante, que não seja estranha a própria *ratio*⁸⁶. A *ratio* (a razão, a inteligibilidade) é assim o solo, o fundamento que ultrapassa e sustenta todo e qualquer ente no seu Ser. Tudo o que não tenha recebido a rubrica da razão, permanece, portanto, sem fundamento. A razão assim concebida, pode até ser elevada paulatinamente à máxima potência, no caso do homem, mas é *ato* puro

⁸² Gouhier, H. *Essais sur Descartes*, Paris, 1949, p.128. F. Alquié, *La decouvert metaphysique de l'home*, Paris, 1950. Ambos citados por Jean-Luc Marion .op. cit, p.290.

⁸³ Op.cit,p.291

⁸⁴ Descartes, R. *Objecções e Respostas*, p.172.

⁸⁵ Marion, J-l.op.cet.p.282.

⁸⁶ Para alguns comentadores, como Y.Belaval, “a fórmula *causa sive ratio* não é cartesiana”(*Leibniz critique de Descartes*, p. 448). Não é por acaso que Leibniz lançará mão do princípio onto-teo-lógico “da razão suficiente” para mostrar definitivamente que deve haver uma vinculação necessária entre todos os atributos de Deus, coisa que, segundo ele, Descartes não faz. Na visão de Leibniz, não deve haver descompasso, por exemplo, entre a potência e a sabedoria de Deus. Na verdade, para Descartes, a princípio, Deus poderia conceber, por exemplo, que 2+2 não fosse 4 ; mas um vez assim disposto Deus não pode mudar a ordem por ele estabelecida, pois seria ferir sua própria sabedoria (*a ratio*). Descartes de fato afirma “não penso as essências das coisas e essas verdades matemáticas que se pode conhecer sejam independentes de Deus, mas penso que, como Deus assim o quis e dispôs, elas são imutáveis e eternas”(Cf. *Objecções e Respostas*, In: Os pensadores, p.197).

somente se coincide com Deus. A *ratio*, portanto - e nisso consiste a essência do *racionalismo* -, não é uma potência finita, condicionada e contingente, mas uma razão total, a raiz metafísica, o fundamento absoluto que não requer qualquer fundamento, a potência única, infinita, infalível que retira sua necessidade de si mesma para exercer o seu poder ordenador.

Se o fundamento coincide com a inteligibilidade, isto significa que “a *ratio* antecipa todo o ente, não se situando em nenhum ente. Ou antes, esta antecipação torna-a indiferente ao ente que, quase acidentalmente a gere, como seu depositário. A *ratio* deixa em branco o espaço em que, com sua assinatura, tal ou qual ente pode vir a tomar posse dele”⁸⁷. É por isso que o *ego* pode ser visto como princípio supremo de todo ente representado, inclusive em relação a Deus, do qual se demonstra a existência. Em relação ao *ego*, Descartes falará de uma *similitudo Dei* : “é bastante crível que Deus, de algum modo, me tenha produzido a sua imagem e semelhança e que eu conceba essa semelhança (na qual a idéia de Deus está contida.) por meio da mesma faculdade pela qual me concebo a mim próprio”⁸⁸. Portanto, é a atualização de uma mesma faculdade (a saber: o pensamento) que me permite expandir até o infinito as perfeições humanas a fim de atribuí-las a Deus, tendo como ponto de apoio a *similitudo Dei* que, em última instância, constitui o *ego*. Descartes parece descrever aqui um movimento que faz lembrar o de Santo Agostinho, isto é, o movimento de interioridade (o *ego* refletindo-se a si mesmo) e transcendência (o *ego* reconhecendo sua dependência em relação a Deus). Mas, ao contrário de Agostinho, para quem é a fé que rompe com o escolho do orgulho cético, para Descartes essa função deve ser cumprida unicamente pela razão, como fica claro no caso da prova *a priori* da existência de Deus, com a qual Descartes diz ficar plenamente satisfeito: “Pois como a fé nos ensina que a soberana felicidade da outra vida não consiste senão nessa contemplação da Majestade divina, assim percebemos, desde agora, que semelhante meditação, embora incomparavelmente menos perfeita, nos faz gozar do maior contentamento de que sejamos capazes de sentir nesta vida”⁸⁹. Esse contentamento intelectual é o resultado de um processo em que o *ego*, “para conceber Deus, não precisa de mais nenhuma faculdade para além daquela mesma

⁸⁷ Marion.JL.op.ci.285.

⁸⁸ Descartes, *Meditações*, ed.cit. p. 112.

⁸⁹ Idem, p.112-113.

que só o *cogito* lhe assegura principalmente por si mesmo e pelas *cogitata*. Os dois princípios concordantes fundamentam-se na ambivalência de um único princípio, o *cogito*, possivelmente tão válido para um ente (Deus) quanto para outro (o *ego*)”⁹⁰.

O curioso é que Descartes parece propositadamente deixar essa ambivalência em suspenso. Ele não nos responde explicitamente a quem compete o papel de primeiro princípio. Ao que tudo indica, permanece ambíguo em Descartes se a prerrogativa caberia a uma metafísica da causa (concebida como *ratio*) ou a uma a ontologia da *cogitatio*. Descartes parece ter deixado aberto o fosso existente entre o divino e o humano. Este abismo metafísico seria uma herança que ele legou aos “cartesianos”, “pós-cartesianos”, “anti-cartesianos” que o sucederam, todos em débito, inclusive Vico, com os problemas por ele levantados.

2.3. Os limites do cartesianismo

É preciso observar que a interpretação que Vico faz das *Meditações* é claramente enviesada; muitas vezes, ao traduzir o pensamento de Descartes, ele não está sendo fiel à letra cartesiana. Isto não quer dizer que Vico seja um leitor apressado, ingênuo ou que tenha se apoiado em comentários de segunda mão bastante difundidos em seu ambiente cultural. Na verdade, ainda que sua leitura seja distorcida em relação às intenções de Descartes e as suas críticas exageradas, Vico parece ter captado muito bem a ambivalência que atravessa a metafísica cartesiana, cujas oscilações e tentativas de “solução” se fazem sentir nos sistemas de Leibniz, Espinosa e Malebranche. Dos três, apenas o último é comentado por Vico explicitamente no *De antiquissima*⁹¹, sendo que ambos, assim como os outros pós-cartesianos, não por acaso também são críticos do *cogito* como primeiro princípio. O que estes filósofos questionam é justamente o estatuto ontológico do *cogito*, ou seja, não vêem nele propriamente um fundamento metafísico para o conhecimento. Daí que Vico tenha separado o *intelligere* divino do *cogitare* humano. A descoberta da consciência não descobre aqui o fundamento da *verdade*, mas a *certeza* de um sentimento, de um fato. Como fica

⁹⁰ Op.cit. p.291

⁹¹ Cf. De antiquissima, p.290-291.

claro em Malebranche, o *cogito* parece também ficar reduzido a um fato psicológico e propedêutico, certamente importante para negar a insensatez que vê o conhecimento dependente das coisas materiais (“Il – o cogito - nous révèle que le monde des corps peut s’évanouir sans que s’évanouisse l’univers de nos pensées.⁹²”); porém, a consciência que tenho de mim mesmo não é um conhecimento perfeito, claro e distinto, como crê Descartes, mas um conhecimento obscuro e confuso: “En effect, le premier principe doit être clair et distinct. Or, on vient de voir que loin d’être la première des connaissances claires et distinctes(...) le *Cogito* n’est qu’obscurément et confusément connu. Certes, il est une *connaissance* certaine, celle de mon existence, mais il n’est pas une *connaissance* proprement dite. En disant “Cogito”, je sais que je suis; mais si je sais que je pense, je ne sais nullement par là ce qu’est ce moi pense. Je n’ai pas en effet l’Idée, mais le sentiment de mon âme. Et ce sentiment obscur e confus, s’il témoigne de mon existence, ne me renseigne pas sur mon essence”⁹³.

Vê-se que Malebranche não nega a importância do *cogito* (“des toutes nos connaissances, la première c’est l’existence de notre âme: toutes nos pensées en sont démonstrations incontestables, que ce qui pense actuellement est actuellement quelque chose”⁹⁴). Todavia, há um princípio ontologicamente anterior ao *cogito*, que lhe dá suporte ou fundamento, pois se não duvido que sou alguma coisa é porque “o nada não tem propriedades”⁹⁵. Também Leibniz em sua crítica a Descartes, reconhecerá que “há verdades de fato como percepções imediatas”, como é o caso da certeza que tenho da consciência, mas o que sustenta toda realidade é em última instância “o princípio da razão suficiente”. Vico, por seu turno, seguindo o modelo de conhecimento verdadeiro, ou seja, tomando Deus como “norma da verdade”, segue as pistas do cartesianos apenas para demarcar os seus limites. Para Vico, também o conhecimento verdadeiro é o conhecimento *per causas*, feito a partir da gênese; com o princípio do *verum-*

⁹² Guerout, M. *Malebranche: la vision en Dieu*, p.34.

⁹³ Guerout, M. *Malebranche: la vision en Dieu*, p.33. *Em Recueil I*, pp.273-274, Malebranche assevera: “Rien n’est plus sûr que le sentiment intérieur pour pouver qu’une chose est; mais il ne sert à rien pour me faire connaître ce que c’est.”. Cf. também a tradução portuguesa parcial da *Busca da verdade* feita por Plínio Smith (ed. Paulus-Discorso, 2004): “É pela luz e por uma idéia clara que o espírito vê as essências das coisas, os números e a extensão. É por uma idéia confusa ou por sensação que ele julga a existência das criaturas e conhece a sua própria.” (op.ct.p.299)

⁹⁴ Malebranche, N. R. d. V, Vi, 2ª partie, ch. vi (t.ii), cit. por Guerout, p.239.

⁹⁵ Guerout, op.cit, p.44.

factum, ele mostra que o *cogito* não pode ser critério de certeza universal, jamais pode fundar a ciência:

O critério e a regra do verdadeiro é tê-lo feito. Por conseguinte, nossa idéia clara e distinta da mente não só não é um critério para outras verdades, como tampouco é um critério para si mesma; pois ao conhecer a si mesma a mente não faz a si mesma, e por não se fazer desconhece a gênese deste seu conhecimento ou o modo pelo qual se produz este ato cognoscitivo.⁹⁶

Segundo Vico, Descartes hipertrofia a função do *cogito*. Levadas até as últimas conseqüências isto supõe, em certo sentido, que o *cogito* deva ser causa do eu que se cogita, da objetividade do mundo e, o que é mais grave, de Deus, concebido apenas como suporte de representações, como uma peça dentro do sistema. Na sombra gigantesca do *ego* e suas representações, o infinito positivo se desvanece cada vez mais em pensamento. Para Vico, o erro de Descartes foi ter confundido a *consciência de existir*, que cada ser humano distingue nos atos concretos de sua vida perceptiva, e a *ciência do ser*, que supõe o conhecimento das razões e das causas. Ou seja, o que falta a Descartes é justamente uma transparência ontológica, já que os entes supremos (Deus e *Ego*) parecem rivalizar perpetuamente. O *cogito* não suprime esta fratura, apenas a torna mais explícita. Vico não irá portanto reconhecer o estatuto ontológico do *cogito*, ou melhor, mostrará, como Malebranche, que este depende de algo anterior e mais elevado. Segundo Vico, o cético não duvida em nenhum momento que pensa; ele possui a *certeza de existir*, por isso "procura a tranquilidade suspendendo o assentimento para não aumentar as moléstias reais com as da opinião; porém a

⁹⁶ De antiquíssima, p.254. Esta afirmação de Vico, em certo sentido, nos recorda aquilo que Merleau-Ponty dirá na *Fenomenologia da Percepção* ao falar do estatuto do cogito: "Toda consciência é, em algum grau, consciência perceptiva. Naquilo que a cada momento chamo de minha razão ou de minhas idéias, se pudéssemos desenvolver todos os seus pressupostos sempre encontraríamos experiências que não foram explicitadas, contribuições do passado e do presente, toda uma 'historia sedimentada' que não concerne apenas à *gênese* de meu pensamento, mas determina seu *sentido*. Para que fosse possível uma evidência absoluta e sem nenhum pressuposto, para que meu pensamento pudesse penetrar-se, encontrar-se, chegar a um puro 'consentimento de si a si', seria preciso, para falar com os kantianos, que ele deixasse de ser um acontecimento que fosse ato de um lado a outro, para falar como a Escola, que sua realidade formal estivesse incluída em sua realidade objetiva; para falar como Malebranche, que ele deixasse de ser 'percepção', 'sentimento' ou 'contato' com a verdade para tornar-se pura 'idéia' e 'visão' da verdade. Em outros termos, seria preciso que, em lugar de ser eu mesmo, eu me tornasse um puro conhecedor de mim mesmo, e que o mundo tivesse deixado de existir em torno de mim para tornar-se puro objeto diante de mim" (Merleau-Ponty, M. op.cit. Ed.Martins Fontes, p.529).

certeza de que pensa não a chama de ciência, mas consciência"⁹⁷. Com esta separação entre a consciência (de existir) e a ciência (do Ser), Vico chama a atenção para o fato de Descartes fazer da certeza do ato de pensamento o ponto de partida para alcançar o fundamento dogmático da verdade, o que revelaria os limites de sua crítica ao ceticismo. Com *o cogito*, Descartes realizaria uma transposição equivocada do plano da certeza (*certum*) para o plano do verdade (*verum*). Para Vico, a única positividade do *cogito* é a da certeza da própria vida, mas esta certeza não pode servir de *fundamentum inconcussum* para a ciência:

O dogmático replicará que o cético adquire a ciência do ser pela consciência do pensar, pois de tal consciência nasce a indiscutível certeza de ser, e ninguém pode estar absolutamente seguro de que existe se não deduz seu ser de algo do qual não pode duvidar. Portanto, o cético não está seguro de que existe porque não o deduz de nenhuma coisa absolutamente indubitável. A isso refutará o cético, negando que a ciência do ser deriva da consciência do pensar, pois afirma que saber é o conhecimento das causas das quais nascem as coisas. Mas em mim que penso coexiste mente e corpo, e se o pensamento fosse a causa de minha existência o pensamento seria a causa do corpo. Porém corpo é o que não pensa, eu, ao contrário penso porque estou formado de corpo e espírito, de tal modo que estes dois elementos unidos são a causa do pensar: se fosse só corpo não pensaria, se fosse só espírito entenderia [isto é, seria um entendimento puro e em ato, como Deus]. Certamente o pensar não é a causa de que eu seja espírito, mas seu signo, seu indício. O cético sensato não negará a certeza dos indícios, mas negará a das causas⁹⁸

Ao lançar mão do argumento ontológico, Descartes desejaria transpor o abismo entre o mundo da consciência perceptiva e o plano da realidade objetiva. Descartes passa da idéia do infinito, da idéia do ser perfeito presente no espírito humano, para a necessária existência do infinito que, assim concebido, pode servir de garantia para todas as verdades, desde aquelas claras e distintas e inatas da matemática até as da física geometricamente demonstrada. Porém este recurso a Deus por parte dos cartesianos é, para Vico, uma máscara para encobrir a idéia de uma consciência soberba e absoluta:

⁹⁷ De antiquissima, p258.

⁹⁸ Idem, p.258. Na primeira resposta ao *Gionale dei literatti*, Vico escreve : “Logo, não refuto, como me adverte, a análise com a qual Descartes obtém a sua primeira verdade. Eu a aprovo, tanto, que digo que também o sócia de Plauto, quando Mercúrio como um gênio falaz o faz duvidar de toda coisa, se aquieta dizendo ‘*sed quom cogito, equidem sum*’. Porém que esse *cogito* seja signo indubitável do meu ser, não sendo causa do meu ser, não me dá a ciência do ser.”(ed.cit.p.314 –315)

Se considero a mim mesmo tenho absoluta certeza de que 'se penso, existo', porém penetrando em Deus, que é o único e verdadeiro ente, reconheço verdadeiramente que não existo. Assim, quando consideramos a extensão e suas três medidas estabelecemos verdades eternas; porém na realidade *caelum ipsum petimus stultitia* [por estultícia lançamo-nos contra o próprio céu] porque as verdades eternas estão somente em Deus⁹⁹.

Vico faz claramente uma distinção entre Ser e ente, entre o Absoluto e o relativo, para marcar a diferença ontológica no interior da estrutura metafísica Deus/homem/mundo. Neste ponto, ele introduz com uma roupagem “cartesiana”, um tema já trabalhado pela ontologia medieval. Como se sabe, para esta ontologia “ser” não tem um sentido unívoco, mas “analógico”, pois entre o *ens creatum* e o *ens perfectissimum*, subsiste uma diferença infinita de ser. Assim posso me expressar com um mesmo termo quando digo “Deus é”, “homem é”, “mundo é”, mas sempre num sentido diferente, pois se a significação do termo “é” fosse unívoca, então o criado teria o mesmo grau de ser e o mesmo sentido que o não criado ou então o não criado (Deus) seria rebaixado ao mesmo nível das coisas criadas.

Deus é o único ser verdadeiro, as demais coisas são muito mais atributos de Deus. Por isso Platão, quando diz "ente" em sentido absoluto, se refere à divindade suprema. Porém, que necessidade temos do testemunho de Platão quando Deus se define a si mesmo como "Eu sou aquele que sou" (*Exodo*, III, 13-14)(...) E nossos ascetas, os metafísicos cristãos, predicam: ‘ante Deus, por maiores que nos consideremos e qualquer que seja a origem de nossa grandeza, somos nada.’¹⁰⁰

Ao ignorar a distância que separa a *consciência* humana da *ciência* divina, o *certum* do *verum*, o *cogitare* do *intelligere*, o *ser* do *existir*, Descartes defende, segundo Vico, uma tese ímpia que inverte os papéis entre criador e criatura: "Devemos acusar de curiosidade ímpia aqueles que buscam provar a existência do Deus ótimo máximo *a priori*. Isto não equivale ao esforço inútil ser deus de Deus? Não é isto negar o Deus que se procura"¹⁰¹. Para Vico, Deus é "a

⁹⁹ G.B.Vico, *Prima Risposta*, Opere, a cura di Nicolini, F. Ricciardi editore, Milano, p.24

¹⁰⁰ De antiquissima, p. 252.

¹⁰¹ De antiquissima, pp.267-268.

norma da verdade sobre a qual devemos medir as verdades humanas"¹⁰², mas nos é impossível possuir a intuição ilimitada do ser supremo, remontando aos seus princípios, que inevitavelmente nos escapam. O erro de Descartes foi não ter percebido que as idéias, arquétipos das coisas, não estão no entendimento humano, mas em Deus. Pela via do argumento ontológico, segundo Vico, o espírito humano assume veladamente o lugar de Deus, como se o ser supremo para existir dependesse de um decreto da razão humana. Com o ponto fixo do cartesianismo (o *cogito*), o homem se colocaria como medida de todas as coisas. O argumento ontológico não é mais que um esforço inútil, verdadeira manifestação de impiedade, por meio do qual o homem tenta extrair Deus do seu próprio espírito. Mas, segundo Vico, nós não podemos passar da essência de Deus para sua existência. Note-se que de modo algum o filósofo duvida da existência de Deus, mas não acredita que ela possa ser demonstrada, pois o “Deus dos filósofos”, o “Deus cartesiano” não tem outra função fora do âmbito das representações intelectuais. Para Vico, o homem não pode conhecer Deus, pois conhecer *verdadeiramente* Deus seria o mesmo que *fazê-lo*.

A crítica de Vico não se detém nesse ponto e vai da metafísica para o modo como Descartes concebe a apreensão da realidade, voltando-se em primeiro lugar para as pretensões da física cartesiana que, como se sabe, é condicionada por princípios metafísicos e garantida por Deus. Segundo Descartes, os fenômenos da física deveriam estar justificados, antecipados e compreendidos, com a construção de um sistema dedutivo que demonstrasse *a priori* a necessidade destes fenômenos, atingindo através dos princípios claros e indubitáveis de extensão, figura e movimento a essência da própria natureza. Para Vico, porém, há um verdadeiro abismo entre as verdades da metafísica e as coisas concretas do mundo físico:

A clareza da verdade metafísica é quantitativamente como a da luz que conhecemos somente a partir das coisas opacas. Assim brilha a luz da verdade metafísica: não está contida em nenhum limite, não está recortada em nenhuma forma, porque é o princípio de todas. Os objetos da física são opacos, quer dizer, tem forma e são finitos, neles vemos a luz das verdades metafísicas.¹⁰³

¹⁰² De antiquissima, p.260.

¹⁰³ De antiquissima, p.268.

Em outros termos, a metafísica transcende a física porque trata de coisas infinitas, a física trata de formas e coisas determinadas, situadas no tempo e no espaço. Mas é possível superar o abismo que separa a física da metafísica, o eterno do temporal, o Absoluto e infinito, do finito e condicionado? Estamos aqui diante do antigo problema neoplatônico, isto é, de como entender a passagem do mundo ideal para o mundo real, do Uno para o múltiplo. O neoplatonismo resolve este problema adotando o ponto de vista da imanência, isto é, da emanção do Absoluto que se desdobra em diversos níveis até atingir um nível menos elevado de ser na forma concreta das coisas, sendo que o homem, estando a meio caminho entre unidade e multiplicidade, entre Deus e mundo, é capaz de abarcar o universo em si na imanência do espírito. Todavia, ao tocar neste ponto, Vico recusa a dialética descendente, o *descensus* que permeia todo o neoplatonismo, pois isto equivale a negar o abismo ontológico que separa Deus do mundo, o que não quer dizer que Deus esteja apartado de sua criatura. De fato, como observa Jacobelli-Isoldi, “o primeiro problema que se apresenta a Vico na sua interpretação de Deus como *Primo Fattore* nos termos da fórmula *verum/factum* consiste na necessidade de distinguir o Deus criador da sua criatura”¹⁰⁴. Vico quer evitar com isso as conseqüências extremas que derivam do ponto de partida do neoplatonismo renascentista. Caso contrário, se o entendimento divino (o *verum* divino) como causa de si, coincide com o seu fazer, com sua criação, deveríamos concluir que as coisas são co-eternas com Deus, o que equivale a assumir o ponto de vista da imanência, ou seja, a afirmar, como no caso de Espinosa, que Deus e a Natureza são o mesmo. Por isso, o princípio do *verum factum*, em Vico, deve ser lido numa ótica criacionista e transcendentalista¹⁰⁵. A posição de Vico aqui é bastante clara:

Os filósofos pagãos adoravam um deus que agia sempre *ad extra*, o que nossa teologia nega. Por isso, em nossa religião, em que declaramos que o mundo foi criado do nada no tempo, é necessário estabelecer uma distinção entre o *verdadeiro criado* que é convertível com o feito, e o *verdadeiro incriado* [isto é, gerado na *mens* divina]. Desta maneira, as sagradas escrituras com propriedade verdadeiramente divina, chamaram *Verbum* à sabedoria de Deus que contém em si mesmo *as idéias de todas as coisas e também os elementos de todas as idéias*, pois Nele *verdade e compreensão de*

¹⁰⁴ Jacobelli-Isoldi, A. M. GB. Vico – *la vita e le opere*, p.205

¹⁰⁵ Como afirma Karl Löwith, “sem a premissa cristã-teológica de que em Deus conhecer e fazer se identificam, e que o homem é semelhante a Deus, o princípio viquiano do verdadeiro com o feito careceria de um fundamento metafísico, isto é, onto-teo-lógico”(Loewith, op.cit,p.80)

*todos os elementos são o mesmo, a qual forma este universo, e, querendo, poderia formar infinitos mundos*¹⁰⁶.

Na concepção de Vico, os “antichi filosofi italici” puderam identificar *verum* e *factum* porque presumiam que o mundo existia incriado desde a eternidade, e porque, por conseguinte, Deus operava sempre *ad extra* em um mundo previamente existente. Isto é inaceitável na teologia cristã, porque o mundo é criado *ex nihilo*. O cristão deve assim distinguir entre *verum creatum* e *verum increatum*; apenas o *verum creatum* é idêntico com o *factum*; o *verum increatum* não é *factum* mas *genitum*. Como diz Vico, as escrituras sagradas chamavam *Verbum* a sabedoria de Deus. No verbo ou ação divina, a verdade e a compreensão dos elementos de todos os mundos possíveis são idênticas; a

¹⁰⁶ *De antiquissima*, p.249-250. grifos meus. Aqui Vico parece bem próximo de Malebranche: “Deus contém em si, portanto, os corpos de uma maneira inteligível. (...) É necessário dizê-lo assim, visto que Deus fez os corpos e que conhece o que fez, antes mesmo de o ter feito” (A busca da verdade, ed.cit.p.302). É importante frisar o quanto Vico se esforça por escapar de uma ontologia da imanência absoluta, tal como encontramos em Espinosa, o que não quer dizer que Vico afirme uma transcendência igualmente absoluta. Para Vico, deve-se distinguir o fazer de Deus que é infinito, do fazer do homem que é finito e se encontra a meio caminho entre Deus e mundo. Não se pode negar esta dualidade sem ferir a autonomia do finito frente ao infinito, considerando sua atividade finita como um momento da atividade infinita de Deus, ou melhor, como manifestação finita de uma infinidade realizada por Deus enquanto única substância verdadeira. Vico toma como certa a proposição que define o homem como *finitum quod tendit ad infinitum*, e que é válida tanto para o neoplatonismo quanto para a teologia cristã. Desse ponto de vista, Deus esta sempre presente indiretamente à consciência finita na forma de aspiração ou *animus*, mas ao mesmo tempo também está ausente.(cf. *De antiquissima*, p.286). Se a posição de Vico parece ser ambivalente, dado que a autonomia humana é sempre relativa e limitada por sua aspiração à Deus, deve-se entender que esta ambivalência é constitutiva do homem, e é sobre esse pano de fundo ambivalente da imanência (dado que Deus, enquanto infinito atual, não pode ser completamente estranho a sua criatura), e da transcendência (dado que Deus nunca se deixa determinar completamente) que ele pretende fundamentar o livre-arbítrio humano e, mais tarde na *Ciência Nova*, circunscrever a história como um domínio no qual, do ponto de vista da mente humana, fazer e conhecer coincidem. Isto implica na afirmação de um domínio legítimo do conhecimento humano através de uma atividade sintética, o que para Vico é impossível obter do ponto de vista de uma “filosofia natural” que identifique de forma completa Deus e Natureza. Já numa perspectiva espinosana que entende o homem como um autômato espiritual e uma modificação (*modus*) dos atributos divinos (extensão, pensamento), o abismo que existe na metafísica transcendentalista, isto é, a diferença entre a causa primeira infinita (Deus) e seus efeitos finitos (o mundo) é suprimida. É por isso que diferentemente de Descartes, Espinosa aplica na demonstração Deus o método geométrico da síntese, ou seja, “indo da causa para o efeito a partir da causa de si”. Isto só é possível na filosofia espinosana porque, como escreve Marilena Chauí, “diversamente do que acontece em Descartes (e nos filósofos judeus e cristãos), não há descontinuidade ou salto entre a causa primeira e seus efeitos porque a causa de si, isto é, Deus, não cria o mundo por um ato contingente de sua vontade. Em outras palavras, para uma metafísica que aceita a idéia de criação do mundo a partir do nada pela ação de uma vontade onipotente, há um abismo separando causa e efeito, e não se pode partir dela para se construir uma ordem ininterrupta de coisas e idéias. Em contrapartida, para uma ontologia da imanência, que demonstra o caráter imaginário da criação *ex nihilo* e afirma que a Natureza é um efeito imanente da ação da causa de si, a síntese geométrica e perfeitamente adequada e mantém firmemente o adágio: ‘conhecer é conhecer pela causa’ (Chauí, M. *Política em Espinosa*, cia das Letras, São Paulo, p. 208.).

cognição intrínseca à onipotência divina reside no verbo perfeito e real, que "conosciuto *ab aeterno* dal Padre, è stato *ab aeterno* generato da lui stesso"¹⁰⁷. Vico quer assim preservar a separação entre o plano físico, existencial, finito, concreto, contingente e o plano metafísico, arquetípico, ideal. Sob o segundo aspecto, todas as coisas estão em Deus, sob o primeiro aspecto todas as coisas são *ad extra*, o que indica, mais uma vez, os limites da forma humana de conhecer em relação à plenitude divina. A ciência humana imita a divina, mas com uma diferença capital: Deus conhece o verdadeiro gerando *ad intra* desde a eternidade, o homem a partir do que está fora de si mesmo no tempo e no espaço. Quando o espírito humano cria, ele está sob a dependência de matérias que limitam o seu esforço. A criação humana, ao contrário da divina, não é *ex-nihilo*. O homem, enquanto participante da *ratio* divina, pode engendrar o real partindo das coisas que lhe vêm de fora e que, por meio do engenho e da fantasia, ele vai progressivamente assimilando, experimentando, transformando e reunindo de modo cada vez mais completo. O pensamento divino cria por si mesmo a forma e a matéria dos seres: somente ele tem a chave de leitura do livro que escreveu. O homem, criatura finita, está imerso nas trevas e no tempo; só com muito esforço chega a compreender parte da escritura do mundo. A conclusão de Vico é que nos é impossível compreender *como* e *porque* o infinito assume formas concretas e finitas que preservam um grau mínimo de ser. Caso contrário, estaríamos no mesmo patamar de Deus, penetrando nas causas últimas de todas as coisas. Para Vico, isto equivale ao ato insano e soberbo dos que desejam atingir a altura divina com a medida da razão humana, condicionada a limites estreitos. A mente humana, incapaz de sintetizar o todo, separa, classifica, vê parte por parte, opera no tempo. A mente divina abarca o todo a partir da eternidade.

Mesmo que Deus nos ensinasse não poderíamos compreender de que modo o infinito desceu a estas coisas finitas, porque essa é uma verdade própria da mente divina, em que conhecer e fazer coincidem. A mente humana por ser finita e formada não pode entender as coisas indefinidas e sem forma, pode apenas pensá-las, o que em nossa língua materna diríamos: *può andare raccogliendo, ma non già raccôrle tutte*. Todavia, pensá-las é assumir que as coisas pensadas não têm forma e carecem de limites. Por isso mesmo conhecer distintamente indica mais um defeito do que uma virtude da mente humana, pois é conhecer os limites das coisas. A mente

¹⁰⁷ Idem, *Ibidem*.

divina vê as coisas no sol de sua verdade, isto é, enquanto vê uma coisa reconhece infinitas coisas juntamente com as que vê. A mente humana quando conhece uma coisa distintamente, a vê à noite e com lanterna: quando a vê, desaparecem as coisas que estão ao redor¹⁰⁸.

A mente humana contém apenas o signo, o indício de uma atividade infinita, mas nunca pode se identificar completamente com o infinito, caso contrário perderia a si mesma. Em comparação com Deus, clareza e distinção não significam um ato intelectual que reúne o divino e o humano num mesmo plano. Vico não nega que nós podemos *pensar* em Deus na sua infinitude, mas afirma que justamente por isso não podemos *compreendê-Lo, demonstrá-Lo, determiná-Lo*. Nós só podemos fixar limites para o finito não para o infinito, não podemos dividir o indivisível, reduzir o ser perfeito a nossa medida, tornando-o finito e móvel como nós somos. Ao contrário do homem, Deus não está submetido aos limites do espaço e do tempo, e capta internamente a totalidade e unidade de todas as coisas, pois subsiste no divino os elementos do mundo de forma imediata. A mente humana, por ser finita e formada, não pode abarcar todos os instantes do tempo e não pode, portanto, ser definida como coincidência consigo mesma, posse de si, mas deve ser vista como transcendência ou abertura para o mundo já que está dirigida para fora de si mesma.

A negatividade e a inadequação fazem parte da essência da mente humana. Em relação aos entes que entram em nosso campo perceptivo, só poderíamos captá-los em sua totalidade metafísica, se as formas ou idéias das coisas fossem apreendidas de modo imanente, se fossemos seus criadores, o que não é o caso. É o que sugere a metáfora da luz utilizada para expressar a finitude da consciência perceptiva, mera lanterna que ilumina o dado sensível e o retira das trevas do elemento infinito e disforme, destacando-o do seu pano de fundo obscuro. No nível da percepção, no qual Vico procura situar a consciência, toda apreensão do objeto exterior dá-se de modo parcial, mutilado. Submetida ao fluxo do tempo, a mente humana encontra-se numa relação pendular, que vai do finito para o infinito, da parte para o todo. Mas este nunca é capturado completamente partindo-se da trama infinita que envolve a descoberta da gênese ou causa do seu conhecimento e, como a mente humana não faz a si mesma, em

¹⁰⁸ *De antiquissima*, p.277.

seu íntimo, ela permanece opaca para si mesma. Caso contrário, a mente humana não teria a mínima franja de obscuridade, como se ela fosse intelecto puro desligado do corpo, do mundo dos sentidos que permanece irrecuperável para o mundo da objetividade científica cartesiana.

Apesar da certeza que o *cogito* fornece, como vimos ele não pode servir de base para uma metafísica, pois o *ego*, com afirma Malebranche, não repousa em uma idéia clara e distinta, mas em um *sentimento íntimo*¹⁰⁹. Mas, diferentemente de Malebranche, Vico vai mais longe, pois não aparta o *ego* completamente do sensível, já que a consciência não pode ser separada do corpo, e ocupa com ele sempre uma posição determinada no tempo e no espaço, um ponto de vista que não se confunde com a visão em Deus¹¹⁰. Para Vico, a consciência humana está atravessada por um fluxo de percepções e não pode saltar sobre si mesma, diluindo-se no Ser, no Uno, no Absoluto, sem ao mesmo tempo tornar a cair na noite da indeterminação.¹¹¹ A atividade absoluta que unifica as várias facetas da percepção permanece relacionada a um todo ideal irrealizável que parece recuar quando nos esforçamos por apreendê-lo e fixá-lo. Deus é assim a norma do verdadeiro, o infinito a que tende nossa natureza finita, o centro da perspectiva que, paradoxalmente, nós temos e não temos, procuramos e encontramos a cada instante, mas que ao mesmo tempo sempre nos escapa¹¹². É

¹⁰⁹ Cf. Malebranche, *A busca da verdade*, ed.cit. p.:305 “Como não vemos em Deus a idéia de nossa alma, sentimos que somos e o que se passa atualmente em nós. Mas nos é impossível descobrir claramente o que somos, ou qualquer das modificações de que somos capazes”. É interessante observar que ao rejeitar a idéia de que a consciência reflexiva possa servir de fundamento absoluto do conhecimento, o que a rigor não pode sequer ser afirmado nem para Descartes, já que Deus é visto como o pólo fundante, Vico não pode entender o *ego* como princípio *transcendental*, como estrutura universal do conhecer que se impõe ao dado sensível, tal como encontraremos em Kant. O pano de fundo de Vico é ainda as ambivalências do xvii e as disputas metafísicas que se esfumaram quando Deus foi convertido em postulado lógico-moral.

¹¹⁰ Do ponto de vista exclusivamente metafísico, apesar de aderir parcialmente a tese da visão em Deus, Vico não hesita em fazer reparos nesta doutrina: “Se Malebranche quisesse ser coerente com sua doutrina, teria que ensinar que o espírito humano recebe de Deus não apenas o conhecimento dos corpos ao qual o espírito está ligado, mas também o conhecimento de si mesmo” (*De antiquissima*, p.291).

¹¹¹ Novamente o paralelo entre as idéias de Vico e as teses centrais da fenomenologia não nos parece gratuita: “Se a síntese pudesse ser efetiva, se minha experiência formasse um sistema fechado, se a coisa e o mundo pudessem, mesmo que idealmente, ser explicitados e o mundo pudesse ser pensado sem ponto de vista, agora nada existiria, eu sobrevoaria o mundo e, longe de que todos os tempos e todos os lugares se tornassem reais, ao mesmo tempo todos deixariam de sê-lo, por que eu não habitaria nenhum deles e não estaria engajado em parte alguma” (Merleau-Ponty, *M. Fenomenologia da percepção*, ed.cit.441)

¹¹² Segundo Enzo Paci estas idéias de Vico antecipam a tese de Kant que entende Deus como lei formal do conhecimento: “Como para Kant, para Vico, pelo mais profundo e coerente pensamento de Vico, Deus é a lei formal do conhecer. E como Kant nega que se possa demonstrar a existência

por isso que, citando os ascetas ou místicos cristãos, numa passagem a que já nos referimos, Vico sublinha: “ante Deus, por maiores que nos consideremos e qualquer que seja a origem de nossa grandeza, somos nada”¹¹³. Essa referência ao mistério do Ser, no entanto não deve ser entendida como se Vico aceitasse que diante da luz divina, só nos restaria o silêncio, o deleite ou o êxtase místico e contemplativo. Afinal, não há nenhuma *dignidade* para a mente humana, para utilizar um termo caro a Pico della Mirandola, nenhuma faculdade que define propriamente um estatuto positivo para a forma humana de criar e conhecer? Como superar o resíduo cético que o princípio do *verum factum* a primeira vista parece conter?

Vimos que Vico, movido por um dualismo, atribui limites intransponíveis à mente humana, situando-a entre dois pólos extremos: Deus e mundo. Nem o primeiro nem o segundo podem ser conhecidos em sentido absoluto porque *verum et factum convertuntur*. Num primeiro momento, parece que a tese de Vico vai desaguar no ceticismo e no pessimismo, já que a mente humana está encerrada no fragmentário, fixada nos instantes pontuais do tempo e do espaço, conhecendo parte por parte sem jamais alcançar o todo, transitando perpetuamente de nada em nada. Mas Vico não entende a mente humana como se ela fosse carente de fundamento pois, como já advertia Malebranche, “o nada não tem propriedades”; daí que Deus seja a única substância verdadeira, sustentando o *ego* a cada instante¹¹⁴.

de Deus, pois isto equivale a degradar Deus ao fenômeno, já que Deus é o princípio ideal e formal da própria razão, assim Vico, para o qual só se pode conhecer o que se faz, nega que se possa demonstrar Deus *a priori*.” (Paci, E. *Ingens Sylva - saggio sulla filosofia di Giambattista Vico*, p.91). Esta identificação de Deus como lei formal do conhecer, que nos parece um tanto exagerada, pode até certo ponto ser considerada válida para o *De antiquissima*, mas não para a obra posterior de Vico, caso contrário a idéia de providência perderia sua importância antropológica. Embora o Deus de Vico seja inacessível, ele tem um alcance “metafísico” e religioso inegável. Assim como acontece com o sujeito, também nos parece que o Deus de Vico, ao contrário do Deus kantiano, não tem uma função exclusivamente epistêmica no plano da teoria, nem ocupa o lugar de fundamento para uma moral formalista, que desvincula a ação de qualquer elemento sensível. Neste aspecto, como observa Franklin Leopoldo e Silva, Kant afasta-se do pano de fundo ambivalente que encontramos em Descartes: “A decisão kantiana de fundar o conhecimento na funcionalidade lógica do sujeito teórico realiza assim o deslizamento da subjetividade do centro lógico-metafísico, presente ainda em Descartes, para um centro definitivamente lógico, a unidade da síntese cognitiva. Dessa forma perdeu-se a ordenação metafísica do sujeito ao Absoluto e perdeu-se também o próprio estatuto metafísico do sujeito (Leopoldo e Silva, F. “Ética e Razão”, p.355. In: *A crise da razão*, Cia das Letras).

¹¹³ De antiquissima p. 252.

¹¹⁴ Cf. Lemos na *Prima risposta*, p.326-327: “*existere* não quer dizer outra coisa que ser-aí.”(...) O ser é propriedade dos princípios, pois o ser não pode surgir do nada”.

Poderíamos ser tentados a interpretar a positividade da mente humana a partir da referência que Vico faz às teses da escolástica¹¹⁵. Nesse sentido, os aspectos positivos da mente humana derivam da continuidade que há entre o criador e criatura, ou seja, na continuidade entre o *verum* e o *bonum*, pois o atributo da inteligência de Deus, como já afirmava a escolástica, deve necessariamente estar ligado com o atributo da bondade. O bom Deus cartesiano, parece retornar desse modo pelas portas do fundo da mente, encarada a partir de agora em sua atividade criadora. Nas palavras de Vico, “assim para Deus o critério de verdade consiste em que Ele comunica bondade aos objetos de seu pensamento - enquanto criava (‘Deus viu que eram bons’,¹¹⁶) - também para os homens, por analogia, a bondade consiste em fazer as verdades que conhecemos”.¹¹⁷ Como conhecer com verdade, segundo o princípio do *verum factum*, implica na capacidade de dar existência a alguma coisa com o próprio ato cognoscitivo, pode-se falar que a mente humana, ainda que de modo limitado, tem alguma participação no operar da mente divina, sem contudo se identificar com ela. Por um lado, “é inútil ao homem, conhecer uma coisa que tem uma causa estranha à sua mente; mas, por outro lado, como sua mente foi criada por Deus, trazendo a marca de sua bondade, então deve ser ao menos parcialmente capaz daquele divino processo criador que pertence a Deus”¹¹⁸ Segundo esta interpretação, é isso que Vico quer dizer quando afirma que a mente humana participa da razão. O homem se eleva e participa daquela realidade superior que o transcende quando se revela capaz de uma força operativa análoga a Deus.

No entanto, nos parece que a grande virada do *De antiquíssima* consiste em tomar a própria limitação e imperfeição humana como algo de positivo, e não propriamente negativo, servindo inclusive para justificar nosso esforço permanente e constante em procurar ultrapassar o *certum* da consciência na direção do *verum* divino – que é a fonte da própria atividade sintética de criar e conhecer. Além disso, as próprias limitações que a mente estabelece não se perdem no vazio, desde que Deus seja tomado como centro de referência, como norma ou vetor da verdade, pois os cortes e limites com que a consciência opera

¹¹⁵ Para uma leitura nessa direção ver Isoldi-Jacobelli, op.cit. p.204 e ss.

¹¹⁶ Gênesis, i, 12

¹¹⁷ De antiquíssima, p.255

¹¹⁸ Isoldi-Jacobelli, A.op.cit.211.

no real também tem como característica fundamental o *animus*, a aspiração contínua ao infinito¹¹⁹. De fato, como a mente humana está destinada a aspirar continuamente à verdade, parece que a teoria viquiana deveria apontar também para aspectos positivos. Evidentemente, o operar da mente humana não será mais uma criatividade absoluta; mas uma criatividade relativa que encontra seus limites, de um lado, na transcendência absoluta da essência racional de Deus e, de outro, no mundo entendido como resíduo da mente divina, inacessível e opaco para o homem. Aqui porém pode-se dizer que a impossibilidade de transparência total é condição de toda transparência possível. Isto parece concordar plenamente com o capítulo VII do *De Antiquissima*, no qual Vico aborda o conjunto das faculdades humanas (o engenho, a memória, a fantasia, assim como a percepção, o juízo e o raciocínio). O interessante é que ao descrever o conjunto das modalidades que estruturam o conhecimento humano, Vico sublinha passo a passo a atividade sintética que é inerente ao homem e que permeia cada uma destas faculdades, com destaque especial para o *ingenium*, a faculdade humana verdadeiramente criadora. Aqui o princípio do *verum-factum* adquire toda sua relevância e o homem passa a ser senhor dos seus próprios objetos. Se conhecer é conhecer *per causas*, e isto consiste em dar razão de ser a alguma coisa, se o homem não pode ser *causa sui*, quais seriam então os aspectos positivos da mente humana? Em que âmbito ela revela uma força operativa capaz demonstração e ciência? Pode parecer surpreendente mas no *De Antiquissima*, a positividade de operação da mente humana vem identificada justamente com matemática:

A aritmética e a geometria, que segundo a opinião comum não provam partindo das causas, na verdade, fazem suas demonstrações partindo delas. E o fazem precisamente porque a mente humana contém os elementos das verdades que pode ordenar e compor. E de tal exposição e composição se origina a verdade que demonstram. Assim, a demonstração é o mesmo que o feito. E por isso mesmo não podemos provar a física partindo das causas, porque os elementos das coisas naturais estão fora de nós. Pois, mesmo que fossem finitos, compô-los e extrair deles um efeito supõe uma potência infinita. No que diz respeito a causa primeira, não pressupõe menor potência produzir uma formiga que criar o universo, pois é necessário, tanto para a formação da formiga quanto do universo, o movimento mediante o qual este mundo foi criado do nada, mediante o qual a formiga é produzida de maneira existente.”¹²⁰.

¹¹⁹ cf. *De antiquissima*, p.286

¹²⁰ *De antiquissima*, p. 268.

Como entender esta afirmação? Em primeiro lugar, percebe-se no *De antiquissima*, talvez uma das últimas obras do período clássico da filosofia, uma certa influência que a exaltação da matemática exerceu desde as origens do pensamento moderno, do qual Vico não escapa, haja vista seu elogio da operacionalidade da física galilaica. Isto certamente deve ter contribuído para que Vico colocasse a matemática como ciência humana por excelência, como testemunha da criatividade do homem. Todavia, o pensamento de Galileu parece sustentar-se na crença da capacidade humana em se adequar, por meio de um processo experimental e matemático, à mente divina, pois para Galileu a estrutura matemática do mundo não tem um simples valor gnoseológico, mas um valor ontológico enquanto representa, como no caso do *Timeu* de Platão, a estrutura da qual Deus se serviu para construir o mundo. Em outros termos, para Galileu, a matemática e a geometria não são simples meios para construção de um universo hipotético, um universo compreendido apenas no registro da possibilidade; ao contrário, matemática e geometria são verdades divinas que condicionam a própria estrutura do real. Em Galileu, o motivo platônico, que poderia levar simplesmente a uma visão estática do mundo e da verdade, vem equilibrado pela convicção de que somente a observação ativa por meio de instrumentos e de provas sucessivas, pode tornar inteligível como as inúmeras possibilidades da mente divina estão concretamente realizadas. Assim se, para Galileu, não podemos ter acesso ao *porque* das coisas, o que nos remeteria ao princípio metafísico de uma causa primeira, ao menos podemos ler no livro da natureza o *como*, isto é, com quais regras Deus modelou a máquina do mundo. Portanto, podemos descobrir na legalidade da natureza as marcas do eterno e do Absoluto. Determina-se assim na concepção de Galileu, para além do conflito religioso motivado por sua nova visão de mundo, um dualismo que dá origem a avaliações contrastantes e aos conflitos internos do seu pensamento. Como observa Jacobelli-Isoldi,

Por um lado, Galileu se coloca, no plano científico, como defensor da forma *veritas filia temporis*, como defensor de uma verdade que nasce e se desenvolve lentamente pela atividade e esforço humano; ao mesmo tempo porém tem a íntima convicção de que a verdade que o homem vai descobrindo está adequada a uma estrutura do mundo já dada que condiciona, no seu ser, a investigação humana. A concepção histórica da verdade aparece nele substancialmente limitada pela

concepção de uma verdade estática preordenada por Deus¹²¹.

Vico não compartilha desta visão adequacionista do universo. O Deus de Vico já não é o mesmo de Galileu nem rigorosamente o mesmo do racionalismo clássico; logo, sua teoria apontará limites rígidos para o conhecimento, indicando uma distância entre o *verum* divino e o verossímil humano, entre a tendência humana na direção do infinito (a busca perpétua pelo ideal) e a incapacidade de demonstração completa da legalidade da natureza. O que leva Vico à tese radical de limitar a validade da matemática, encarando-a como uma ciência operativa, uma vez que a essência do mundo não é simplesmente composta de propriedades geométricas, que são insuficientes para explicar a natureza, seu fundo de mistério e seu dinamismo próprio. Assim, novamente as razões invocadas por Vico diferem das razões de Descartes, pois este concebia a matemática como *mathesis universalis* por conter verdades inatas. Para Vico, a regra e critério da verdade de uma coisa é o fazer, o operar. A matemática é rigorosa por que constitui um mundo à parte, feito a partir de nomes e definições que formam um todo coerente:

As matemáticas são as únicas ciências que comportam uma verdade humana, porque são as únicas que nos tornam semelhantes a Deus, ao criar de certo modo os elementos e definir certos nomes, desdobrando-se ao infinito em seus postulados, e estabelecendo enfim por meio de axiomas certas verdades eternas(...).O homem, contendo em si um mundo de linhas e de números, opera com abstração neste mundo, como Deus opera com o universal na realidade¹²²

A matemática não é um conjunto de normas inatas que correspondem a uma estrutura do mundo, mas um conjunto de regras de um jogo. Adotando a linguagem da matemática, pode-se efetivamente construir um mundo estável, feito de pontos, linhas, axiomas, etc, operando nos limites destas regras e lendo com precisão um livro escrito com todas as suas letras e sinais, aplicando inclusive este instrumental rigoroso ao estudo do mundo natural e na construção de inventos, como é o caso de Galileu. Mas os objetos da matemática e da

¹²¹ Isodi-Jacobelli, M. op. cit, p.32.

¹²² Vico, G.B, *Seconda Risposta*, p.359. IN:*Opere*, a cura di Fausto Nicolini, Ricciardi, Milano.

geometria, tal como são feitos pelos homens, não são entidades eternas que compõem os degraus de uma ascense mística, indica a direção que vai do mundo dos sentidos até o Deus geômetra. Não se trata aqui de “verdades eternas” que o intelecto capta intuitivamente com o olho do espírito, mas sim de postulados que têm como pano de fundo a superfície da percepção, de cuja inadequação perpétua, no entanto, se destacam para formar um mundo ordenado pela força demonstrativa do intelecto. Mas mesmo os objetos da matemática são sem profundidade: se as figuras geométricas possuem objetividade, necessidade e verdade, isto deve porque são feitas, postas ou criadas sinteticamente pela mente humana que, tendo Deus como limite e norma do verdadeiro, projeta no infinito a necessidade interna do conjunto de axiomas, postulados e definições. É desta forma que, ao criar a terceira dimensão, ou o lado escondido das coisas, pela intersecção de uma linha ou de um plano, na verdade a mente está operando com a faculdade primordial da fantasia, fixando o conhecimento adquirido na memória, o que permite operar na realidade sem pressupor a atualização de uma idéia inata. Para Vico, o que é inato é justamente a força ativa necessária para se conceber uma idéia verdadeira. Mas as causas que o matemático coloca no início de seu esforço operacional não são “causas verdadeiras” no sentido do *verum increatum* - as idéias objetivas na mente de Deus -, são definições, nomes que correspondem às essências verdadeiras ou eternas não apenas porque os postulamos, mas porque os efetuamos¹²³. Porém - e está é a grande diferença entre Vico e Espinosa -, é essencial que esta correspondência jamais possa ser completa, por que "as verdades eternas somente são em Deus"¹²⁴, e em Deus não podemos penetrar devido a nossa condição de seres finitos, devido à distância entre nossa força cogitativa e a inteligibilidade divina das coisas. Desta forma,

¹²³ No entanto, como mostra com clareza Jacobelli-Isoldi, não podemos classificar a tese de Vico como nominalista: “La matemática in questo caso appare intimamente connessa alla creazione del vocabolo che à anche esso una realtà la quale attinge la propria esistenza da una atto creativo della mente humana. Vero è che Vico considera il mondo geométrico-matemático come una *definizione meramente nominale* e su questa espressione si può anche fondare un’interpretazione del pensiero viquiano. In tal caso però si giocherebbe su di un equivoco, perchè qui Vico non attribuisce al termine *nominale* il suo significato deteriore. Il nome nos significa per lui semplice suono o segno convenzionale, ma è um *fatto* dell’operazione della mente e quindi è la testimonianza del *verum-factum* sul piano humano, è il Verbo umano, nel quale appaiono inscindibilmente uniti intendimento e azione, mente e volontà, anche se tutto ciò affiora in forma ancora confusa ed embrionale. E non solo è nel vocabolo che punto, linea, superficie ed ogni altra realtà matemática e geométrica assumono la certeza della loro esistenza, ma è anche attraverso il nome che le esistenze scaturite dalla creazione divina vengono dalla mente humana collegate ad un mondo di ‘*idee non passibili di controversia*’”(Op.cit.p.216)

¹²⁴ Idem, *Prima Risposta*, p.324.

Vico se afasta da polêmica metafísica em torno das “verdades eternas” da matemática, que não devem ser o critério correto para se medir a potência e a racionalidade infinitas de Deus, como quer o racionalismo clássico. Ao retirar “as verdades eternas” da mente de Deus, Vico as transfere para dinamismo entre entendimento e ação que perfaz a racionalidade humana. Podemos construir um sistema coerente por meio de regras e definições, cuja necessidade intrínseca deriva de um *factum*, pois os homens são os criadores dos seus componentes. A superioridade científica da matemática e da geometria em relação a outras formas de conhecimento é garantida no *De antiqüíssima* pela operacionalidade derivada diretamente do caráter sintético da mente. A “verdade”, a “eternidade” da matemática não são incondicionadas, são projeções ideais do ponto de vista da razão humana que opera no tempo e que busca adequar-se perpetuamente ao centro divino. Desse ponto de vista, obtém-se na verdade uma inversão daquele resíduo pessimista e cético que o princípio do *verum-factum* parecia conter, já que o intelecto humano está sujeito ao aperfeiçoamento e a elaboração de novas sínteses.¹²⁵

2.4. *Verum ipsum factum*: contra a matematização do mundo humano

É no campo dos estudos humanísticos (o estudo da história, da poesia, da retórica) que encontramos porém um limite de aplicação das matemáticas. Para Vico, assim como para o próprio Descartes, as regras do método geométrico não têm lugar aqui. A diferença entre os dois é que, para o filósofo italiano, Descartes não retomava simplesmente a distinção clássica entre razão e fantasia, ou entre

¹²⁵ A nosso ver, a tese de Vico aqui parece estar mais próxima da visão fenomenológica da verdade do que do ideal de conhecimento do racionalismo clássico. Com efeito, escreve Merleau-Ponty: “Quando penso no teorema de Pitágoras e o reconheço como verdadeiro, é claro que essa verdade não é momentânea. Contudo os progressos ulteriores do saber farão aparecer que não se trata ainda de uma evidência última, incondicionada, e que, se o teorema de Pitágoras e o sistema euclidiano passaram por constituir tais evidências, isso é a marca de uma certa época da cultura, que um novo desenvolvimento devia não anular, sem dúvida, mas colocar no lugar da verdade parcial e ainda abstrata; de sorte que aqui não tratamos de uma verdade fora do tempo mas, antes, da retomada de um tempo por outro como, no nível da percepção, nossa certeza de abordar uma coisa não nos põe a salvo de uma experiência nem nos dispensa de uma experiência mais ampla”. (Merleau-Ponty, M. *O primado da percepção*, p.55)

pathos e *ratio*, mas emitia um juízo de valor depreciativo, contra o qual, em nome da tradição retórica, Vico se volta¹²⁶.

O mais grave inconveniente de nosso método [isto é, o moderno método da análise e da crítica] é que, embora nos ocupamos com ênfase das ciências naturais, descuidamos da moral, especialmente daquela parte que se ocupa da índole de nossa alma e de suas inclinações na vida civil, na eloquência, na casuística das virtudes e dos vícios, no exame dos costumes, segundo o sexo, idade, condição, fortuna, estirpe, estado, na arte do decoro, mais difícil que qualquer outra. Por isso, para nós, está descuidada e pouco desenvolvida uma completa doutrina do Estado.¹²⁷

Para Vico, o certo é que na vida prática, ao contrário do universo construído pela matemática, onde nos aproximamos do conhecimento divino, nunca temos o conhecimento completo de todos elementos envolvidos. Afinal, é possível uma ciência do mundo humano, obscuro e transitório em si mesmo? É possível conceber uma racionalização completa do mundo humano? É possível racionalizar completamente a vida tortuosa (*anfractuosa vitae*)¹²⁸? A resposta de Vico é negativa. Neste sentido, vale a pena compará-lo com Hobbes.

Em Hobbes, a idéia de que nossa capacidade de conhecer está associada ao nosso poder de produzir os objetos também é um ponto central. Hobbes, a seu modo, já havia aplicado o *verum-factum* na demonstração dos mecanismos do mundo político e na articulação de uma ciência do mundo civil.

Entre as artes algumas são demonstráveis, outras indemonstráveis; e são demonstráveis aquelas cuja construção do assunto está em poder do próprio artista, o qual em sua demonstração, não faz mais que deduzir as conseqüências de sua própria operação. A razão disso é que a ciência de cada assunto é derivada de um conhecimento anterior das causas, da geração e construção das mesmas; e, por conseqüência, onde as causas são conhecidas, há lugar para demonstração, porém o mesmo não acontece onde as causas devem ser procuradas. A geometria, portanto, é demonstrável, porque as linhas e as figuras sobre as quais raciocinamos, são traçadas e descritas

¹²⁶ Como observa H-G. Gadamer, “a ciência crítica dos modernos não será contestada por Vico no que diz respeito às suas vantagens(...). A sabedoria dos antigos, o cultivo da *prudentia* e da *eloquentia*, disso ninguém poderá dispensar, nem mesmo agora, diante dessa nova ciência e sua metodologia matemática”

Gadamer, H.G. *verdade e método*, ed.Vozes, .p. 63.

¹²⁷ De ratione, p.97.

¹²⁸ De ratione, p.92.

por nós mesmos; e a filosofia civil é também demonstrável por que somos nós mesmos que fazemos a sociedade. Porém, não conhecemos a construção dos corpos naturais, que indagamos a partir dos seus efeitos, não há pois demonstração daquilo cujas causas devemos procurar, mas tão somente sobre o que podem ser¹²⁹

Também para Hobbes, a ciência para ser demonstrável e não simplesmente provável deve ter como referência somente aquilo de que nós mesmos somos causa, o que nós mesmos fazemos. É sobre este princípio que se funda a matemática e a geometria; é nele que repousa o critério de demonstrabilidade para as ciências morais e políticas: "A política e a ética, quer dizer, a ciência do justo e do injusto, do equitável e do iníquo podem ser demonstradas *a priori*; com efeito, os princípios de onde derivam o justo e o equitável e, ao contrário, o injusto e o iníquo, nós sabemos o que são, pois nós mesmos criamos as causas da justiça: as leis e os contratos"¹³⁰.

É inegável a coincidência das idéias de Hobbes com a posição epistemológica assumida por Vico através do princípio do *verum-factum*, mas também fica evidente o quanto estes autores se diferenciam. Aqui não vem ao caso especular sobre quanto Vico absorveu de Hobbes, haja vista que o princípio do *verum-factum* remonta a um longa tradição renascentista, anterior a Hobbes, e constitui um adágio dos Seicentos: a idéia de que "Sabe quem faz"¹³¹. Mas é interessante sublinhar o contraste entre os dois pensadores, sobretudo porque Hobbes segue o critério de demonstração geométrico para definir a constituição do mundo civil; além disso, Hobbes apresenta um modelo fixo da natureza humana, cuja psicologia permanece essencialmente a mesma ao longo do tempo. O postulado de Hobbes é que é possível conhecer o mundo humano de uma maneira transparente, pois todos os homens possuem uma mesma natureza, uma vez que todos os desejos e paixões exprimem, de maneira diferente e em tempos diversos, o mesmo desejo de auto-conservação (*conatus*). Diferentemente de Hobbes, Vico acredita que o critério geométrico não dá conta do caráter orgânico da vida social, e também não explica de um modo verdadeiramente genético as

¹²⁹Hobbes, T. *Six lessons to the Professor of the Mathematics*, cit. por: Mondolfo, R. In: *Verum factum -desde antes de Vico hasta Marx*, Siglo veintuno, Argentina, 1971,p.64

¹³⁰ Hobbes,T. *De homine*.trad.*Traite de l'home*, Paris, Blanchard, 1974, p.146.

¹³¹ Sobre a reconstrução desta tradição ver, por exemplo, Mondolfo, R. In: *Verum factum -desde antes de Vico hasta Marx*, ed. Siglo Veintuno, Argentina, 1971.

modificazioni da mente humana que se forma e se transforma ao longo do tempo. Na perspectiva de Vico, o que falta a Hobbes é justamente uma reflexão sobre verdadeira origem das sociedades. Daí que Vico não explique as engrenagens do mundo político de um modo mecanicista e utilitarista, criticando, como veremos melhor no próximo capítulo, a idéia de contrato social.

Todavia – e aqui talvez Vico se aproxime mais de Hobbes –, o próprio racionalismo empregado na fundação das filosofias políticas modernas é algo mais complexo e nem sempre coincide com uma simples racionalização do mundo humano. Esta ambigüidade fica clara no próprio Hobbes, como mostra a incorporação e revalorização da retórica e da eloqüência na fase madura do seu pensamento. Segundo Quentin Skinner, em contraste com o otimismo dos *Elementos* e do *De cive*, no *Leviatã* o filósofo "veio a acreditar que a maioria das pessoas é menos movida pela força da razão do que pelo sentimento que percebem de seus próprios interesses pessoais"¹³². Daí a função mediadora da eloqüência, uma vez que a razão nem sempre é capaz de convencer os homens das verdades que descobre. Daí a constatação da distância que há entre uma teoria que acredita que a política é suscetível de uma racionalização completa, mas ao mesmo tempo afirma que "para que as verdades da razão despertem uma confiança generalizada, os métodos da ciência precisam ser completados e autorizados pela *vis* ou força motriz da eloqüência"¹³³. Daí também a revalorização, no *Leviatã*, da faculdade da imaginação que Hobbes havia anteriormente depreciado, e que será tão cara a Vico. Percebe-se em ambos os autores uma preocupação comum no que diz respeito à rearticulação da retórica humanista no interior da filosofia política moderna. Mas, mesmo no que diz respeito à retórica, parece que os objetivos de Hobbes e Vico não são os mesmos. Por mais que possamos encontrar em Hobbes elementos que vão na direção da revalorização da retórica, subsiste em seu pensamento o pano de fundo da razão entendida "como cálculo das conseqüências", que está na base das modernas concepções "tecnológicas" do político, já que a tarefa da filosofia política

¹³² Skinner, Q. *Razão e Retórica na filosofia de Hobbes*, p.571

¹³³ Idem, *Ibidem*, p.445

consistiria em guiar propósitos a fim de estabelecer uma teleologia racional da ação¹³⁴.

Tendo isso em conta, num primeiro momento pode até parecer surpreendente e decepcionante que Vico coloque a matemática no topo da hierarquia das ciências, mas é absolutamente coerente com a linha de raciocínio por ele desenvolvida no *De antiqüíssima*. Nesta obra, Vico ainda não poderia ter afirmado a história como a “ciência” mais elevada dado que são "os homens que fazem historia", ou seja, não poderia ter aplicado a ela o princípio do *verum-factum* como Hobbes, a seu modo, o aplicara para a racionalização da política. Isto porque a história ainda era entendida por ele no registro das *humanae litterae*, não tinha e nem poderia ter estatuto de “ciência”.¹³⁵ Aos olhos do Vico que escreveu o *De ratione* e o *De antiqüíssima*, a história é o território de ações arbitrárias, transitórias e verossímeis, onde o único critério viável é agir com prudência; para isso, de nada valem não as regras de uma ciência abstrata. O próprio Descartes sabia disso quando elaborou uma moral provisória, na qual recusava colocar a sabedoria no nível da ordem social. No entanto, uma das máximas da moral provisória cartesiana pregava justamente a retidão para se sair bem na floresta obscura dos costumes, o que permitiria escapar, por um lado, da volubilidade das opiniões e, por outro, da fixidez dificilmente obtida nos assuntos da ordem da práxis:

(...) busquei ser o mais firme e o mais resolutivo possível em minhas ações, e em não seguir menos

¹³⁴ Como escreve Philippe Raynaud, "Si Hobbes a génialement formulé le programme d'une transformation de la politique en 'science' constituée en vue de la puissance (*scientia propter potentiam*), ce n'est pas seulement à cause de sa confiance dans la capacité de l'art humain à maîtriser les faits sociaux, mais surtout parce qu'il a mis à jour les pré-supposés anthropologiques qui sous-tendent l'idée d'une technologie sociale: l'identité de la *raison* et *calcul*, l'idée que la raison est avant tout le moyen qu'emploie le *conatus* pour son accomplissement, la définition de la rationalité comme capacité d' 'anticipation' des conditions de l'action(...)Vico, au contraire, partait du refus de la confusion entre l'art politique et la technique pour aboutir à une critique générale des postulats initiaux de la philosophie politique moderne (dévalorisation de la prudence au profit de la certitude, anthropologie utilitariste et rationaliste, droit naturel moderne). C'est en cela que sa pensée revêt aujourd'hui une signification exemplaire. Ce que les grands postcartésiens (Malebranche et Leibniz) font pour la métaphysique, Vico le fait pour l'histoire: tout en acceptant la valorisation moderne de la subjectivité, elle redécouvre (dans l'histoire et dans la société) l'irréductible dimension d'obscurité que l'activité humaine a toujours pour elle-même (Raynaud, p. 'Prudence et politique – d'Aristote à Vico.p. 116-117. In: *Esprit*, 7-8, Juillet-août, 1988.)

¹³⁵ "A história é, realmente, uma fonte de verdade diferente do que a razão teórica. Já Cícero tinha isso em vista, quando a denomina de *vita memoriae*. Seu direito repousa no fato de que as paixões humanas não podem ser regidas através das prescrições genéricas da razão. Mais do que isso, para tanto são necessários exemplos convincentes, que somente a história pode fornecer." (In: Gadamer, H-G. *Verdade e método*, ed, cit. p. 66).

constantemente do que se fossem, muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu tivesse me decidido a tanto. Imitando a isso os viajantes que, vendo-se extraviados nalguma floresta, não devem errar volteando, ora para um lado ora para outro, nem menos ainda deter-se num sítio, mas caminhar sempre o mais reto possível para um mesmo lado, e não mudá-lo por fracas razões¹³⁶.

Mas, no turbilhão da história, como reconhecer essas “fracas razões”? Será que a alternativa intelectualista e conservadora é coerente com as novas alternativas abertas pela modernidade? Como se manter firme no terreno tão sinuoso, como é aquele da diversidade dos costumes, dos pontos de vistas múltiplos e irregulares da vida prática, no interior das sociedades modernas? Como decidir se esta ou aquela alternativa política, esta ou aquela postura moral é correta? Aqui, aparentemente, Vico tenderia a concordar mais com Pascal, autor que, segundo ele, lançou algumas “luzes esparsas” ao refletir sobre o tema¹³⁷. De fato, quanto distingue entre “espírito de geometria” e “espírito de finura”, Pascal observa que “o que faz com que alguns geômetras não sejam sutis é que não vêem o que está na frente deles e que, estando-se acostumados aos princípios nítidos e grosseiros da geometria e a só raciocinar depois de terem visto bem e bem manejado seus princípios, perdem-se nas coisas da finura, onde os princípios não se deixam manejar de igual modo”¹³⁸. Daí que Vico não deixa de ironizar o caráter inflexível daquela regra da moral provisória de Descartes:

A verdade é que se alguém introduz o método geométrico na vida prática - *nihil plus agas quam si des operam ut curatione insanias*(Terenzio,*Eunuchus*,vv.62-63) - não faz outra coisa que empenhar-se em ser racionalmente louco; obstinando-se em marchar em uma linha reta através das dificuldades da vida, como se na vida humana não reinasse o capricho, a temeridade, a ocasião, o acaso¹³⁹.

Invertendo a linha de raciocínio cartesiana, Vico denuncia o absurdo "de se medir os fatos humanos com uma rígida regra mental"¹⁴⁰, dado que "as ações

¹³⁶ Descartes, Discurso do método, p.42

¹³⁷ Vico, G.B. *Vita scritta da se medesimo*, Opere, Mondadori..p.22.

¹³⁸ Pascal, fragm. 1. ed.cit..p.41.

¹³⁹ Vico, G.*De antiquissima*, ed.cit.p.297.

¹⁴⁰ Vico,G.B. *De Ratione*, In: *Opere* a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano, 1990,p.131.

da vida prática devem ser avaliadas conforme os momentos e as contingências das coisas, ou seja, das chamadas circunstâncias, das quais muitas são estranhas e inúteis, freqüentemente não convêm, e são contrárias ao próprio fim"¹⁴¹. Por esse motivo, "procedem erroneamente aqueles que adotam na *práxis* da vida o método de julgar próprio da ciência", pois a se a "ciência aspira às mais altas verdades", a "sabedoria lida com as pequenas"¹⁴². Não se pode medir os fatos segundo a reta razão, pois os homens, " por serem em grande parte estúpidos, não se orientam segundo decisões racionais"¹⁴³. Percebe-se assim que é um erro, segundo Vico, simplesmente querer escapar da floresta dos costumes pela via intelectualista. Vico reconhece a peculiaridade da vida prática, sua opacidade, mas acha que é preciso deter-se um pouco mais nas circunstâncias para compreender melhor suas sutilezas. A primeira observação de Vico é que para se adaptar coerentemente a um objeto tão fluido e variado, o método de estudos deve retomar necessariamente os ideais da tradição retórica, postos de lado pelo cartesianismo:

Como hoje o único fim de estudos é a verdade, nós [modernos] estudamos a natureza por que esta nos parece certa e descuidamos da natureza humana porque é incertíssima por causa do arbítrio. Porém este método de estudos causa muitos danos nos jovens, levando-os a não se comportar na vida civil com suficiente prudência, nem a colorir ou inflamar oportunamente uma oração com o calor dos sentimentos. Sobre a prudência na vida civil, já que os fatos humanos estão dominados pela casualidade e pela escolha, que são incertíssimas, frequentemente guiadas pela simulação e a dissimulação, aqueles que cultivam a pura verdade dificilmente sabem servir-se de meios e com muita dificuldade conseguir os fins, por isso, desiludidos dos propósitos e iludidos por sugestões alheias retiram-se da vida política"¹⁴⁴

Vico parece aqui retomar as críticas humanistas ao ideal clássico ligado à vida contemplativa, e o faz intervindo diretamente no debate sobre o método pedagógico difundido pelos cartesianos. O exemplo mais bem acabado deste método, segundo ele, é *L'art de penser ou Logique de Port Royal* de Arnauld. Para Vico, o método de Arnauld, do ponto de vista pedagógico, ao privilegiar a análise, a crítica, a lógica, em detrimento da tópica, da síntese, da poesia, da

¹⁴¹ Idem, Ibidem.

¹⁴² idem, Ibidem.

¹⁴³ Idem, p.133.

¹⁴⁴ De ratione, p.131.

retórica, é prejudicial à formação do espírito dos jovens, pois não permite o desenvolvimento do espírito aguçado, das faculdade do engenho e da fantasia, tornando-os ineptos para argumentar e pensar as questões relativas à vida pública. Segundo Vico, “embora doutíssimo sobre vários aspectos, Arnauld despreza a tópica, e a considera inútil. Em quem devemos acreditar em Arnauld, que a condena, ou em Cícero que afirma ter se tornado eloqüente graças a tópica?”¹⁴⁵.

Ao se aliar à tradição retórica, o que Vico pretende é restituir a dignidade do modelo inventivo de saber. Vico chama a atenção para o fato de que foram as faculdades primordiais do engenho e da fantasia e não a frieza da análise, que proporcionaram inclusive o surgimento da geometria. É o engenho que estabelece com agudeza e rapidez relações e fatores comuns entre as coisas diferentes: "*Ingenium* é a faculdade de unificar coisas separadas, de colocar em correlação coisas procedentes de direções diversas"¹⁴⁶. "Assim como a natureza da vida às coisas físicas, o engenho humano engendra os mecânicos; como Deus é o artífice da natureza, o homem é o deus das coisas forjadas com arte"¹⁴⁷. A fantasia, por sua vez, confere significado e unidade às percepções sensíveis, recolhendo-as, transformando-as e fixando-as na memória na forma de imagens, metáforas. Ao *ingenium* e à fantasia Vico atribui uma função inventiva originária, não "dedutiva" ou racional; daí que estas faculdades não podem ser simplesmente apreendidas através de conceitos, pois são anteriores ao discurso racional. Vinculadas à *tópica*, tais faculdades ultrapassam os limites da razão formal, deixando entrever seu caráter imediato tanto na figuração dos *tropos* da retórica e da poesia quanto na confecção de inventos e utilidades.

Do ponto de vista pedagógico, Vico afirma que a tópica deve ser ensinada antes da análise e da crítica, já que primeiro se apreende depois se julga¹⁴⁸. A formação natural do indivíduo não pode seguir o caminho da crítica pois, embora esta seja útil e necessária, exige-se também imagens para a fantasia e para o desenvolvimento da memória, sem as quais não há um solo comum de experiências intercambiáveis fundamentais na vida civil. Ao contrário da crítica e da análise, a tópica não decompõe argumentos, ela procura fornecer os meios de

¹⁴⁵ De ratione, p.134

¹⁴⁶ De antiquissima, p. 295.

¹⁴⁷ De antiquissima, p. 296

¹⁴⁸ Seconda Risposta, ed.cit, p.357

engendrará-los, sempre guiada pelo fio condutor do *ingenium*. A tópica é pois a arte de encontrar argumentos e serve para o desenvolvimento de um sentido para o que é convincente, que trabalha instintivamente e que, por esse motivo, não é substituível pela conhecimento científico¹⁴⁹. Aqui a raiz da questão já se encontrava em Cícero. De fato, na sua luta contra a lógica estoíca, Cícero escreve:

A *ratio dissendi* compreende duas partes: *unam inveniendi alteram iudicandi*(...) Os estoícos trabalharam somente um dos ramos. Pois perseguiram assiduamente, na ciência que denominam dialética, os caminhos do ‘julgar, mas a arte de encontrar (*artem inveniendi*), denominada tópica, que é mais útil, e por certo anterior na ordem da natureza (*ordine naturae certe prior*), esta eles a negligenciaram por completo¹⁵⁰

Ora, ao privilegiar o modelo cartesiano de saber, em detrimento da retórica, a metodologia moderna de índole cartesiana tem um preço alto a pagar no plano ético e político, já que é um erro desprezar as faculdades primordiais como o engenho, a fantasia e a memória, uma vez que estas faculdades são responsáveis pelo caráter sintético da nossa mente. Para Vico, engenho e a fantasia são faculdades interligadas que ele relaciona com a antiga noção ciceroniana de *sensus communis*. Este nada tem a ver com aquilo que a modernidade chama de "comum" no sentido depreciativo do termo. O *Sensus communis* de que fala Vico também não se confunde com o pensamento que ainda não chegou a ser racionalmente explicitado, o pensamento que não constitui nenhum privilégio possuir pois não passou pelo crivo da razão voltada para si mesma, isto é, da crítica.¹⁵¹ Segundo Vico, “a crítica nos dá aquela primeira verdade da qual estamos certos inclusive no ato de duvidar”¹⁵², mas a crítica

¹⁴⁹ Sobre isto ver. Gadamer, H-G. *Verdade e método*, p. 63. ver também o livro de Michael Mooney. *Vico e la tradizione della retorica*, Mulino, 1987.

¹⁵⁰ Cícero, *Tópica*, II,6, citado por Vico. In: *Seconda Risposta*, ed. cit, p.357.

¹⁵¹ Sobre a importância da relação entre *ingenium*, fantasia e a noção viquiana de senso comum ver, por exemplo, as observações de Ernesto Grassi no seu artigo *A priorità del senso comune e della fantasia: l'importanza filosofica di Vico oggi*. In: *Vico e L'umanesimo*, Guerini, Milano, 1992, pp. 41-69. Também de Grassi ver : *Critical philosophy or topical phylosophy? Meditations on De nostri temporis studiorum ratione*. In: *Giambattista Vico. An International Synposium*, Baltimore-London, 1969, pp.39-50.) Veremos mais adiante que na *Ciência Nova* a noção de senso comum, base da antiga retórica romana, será reformulada e enriquecida por Vico em função da idéia de história.

¹⁵² De ratione, p.99.

negligencia completamente o senso comum¹⁵³. Dessa forma, a noção de *sensus communis* esta no extremo oposto do solipsismo cartesiano derivados do *cogito*.

Já vimos as razões que levaram Vico a reconhecer que o *cogito* é uma *certeza*, uma realidade que não pode ser negada. Mas o *cogito* não é a expressão de um retorno absoluto do sujeito a si mesmo, nem um princípio de conhecimento apodítico. O princípio do *verum-factum* vem acompanhado de uma crítica muito clara a idéia de uma subjetividade soberana. Para Vico o sujeito, tal como é apresentado no *De antiquíssima*, conhece suas *produções*, mas este conhecimento aparece sobre o pano de fundo da opacidade da consciência para si mesma. Em suma, “a faculdade de conhecer com certeza’ não é nem o *ego* absoluto nem a consciência ‘privada’; ao contrário, é o *ingenium* que se enraíza concretamente no “senso comum”¹⁵⁴.

Ficam claros assim os motivos relacionados à reflexão sobre a *práxis* que levam Vico a lançar suas queixas contra o *cogito* cartesiano. Afinal, o que a análise que se detém no sujeito formal pode dizer sobre o sujeito concreto, que se debate numa miríade de relações que permeiam o interior de uma comunidade política? Ora, segundo Vico, não é tarefa da análise, mas faz parte do exercício concreto da retórica, do confronto retórico, de um estudo das circunstâncias dizer algo e lançar luz sobre os critérios de orientação da vida prática, bem como sobre o peso dos pontos de vista no interior de uma comunidade.

A referência aqui não é mais o sujeito e sua subjetividade, mas a inter-relação entre as diferentes perspectivas discursivas em conflito no interior da vida política¹⁵⁵. Como diz Cícero no *De Oratore*: “Todo discurso está contido de coisas e palavras nem as palavras poderiam ter sede própria se estivessem

¹⁵³ Em seu livro *A condição humana*, precisamente no capítulo intitulado *A introspecção e a perda do senso comum*, Hannah Arendt afirma que “Vico foi o primeiro a comentar e criticar a ausência de senso comum em Descartes”(op.cit. Ed. Forense Universitária, p.296.). Segundo a pensadora alemã, o fenômeno da introspecção inaugura a certeza, e como ‘O *cogito* significa sempre *cogito me cogitare*, “o homem se vê diante de nada e ninguém a não ser de si mesmo”(idem, p.293). A consequência radical desse solipsismo é o esvaziamento da noção de senso comum na modernidade, que passa a atribuir ao termo um caráter claramente pejorativo, distante da dimensão especulativa da filosofia.

¹⁵⁴Cf. *De antiquíssima* p. 295-297.

¹⁵⁵ Como observa Gadamer, “O que Vico quer dizer, porém, vai além da defesa da *peithó* retórica. De acordo com a questão em pauta(...) aqui atua o antigo antagonismo aristotélico do saber prático e teórico, um antagonismo que não se deixa reduzir ao antagonismo do que é verdadeiro e do que é provável. O saber prático, a *fronesis*, é uma outra forma de saber”(Op.cit. p.64.)

privadas das coisas; nem as coisas podem ter luz destituídas de palavras”¹⁵⁶. E, no entanto, palavras e coisas têm seu ponto de contato primordial não no interior do intelecto do indivíduo isolado que pensa e julga, mas na *urbs*, na *civitas*, na conversação de homem para homem, no interior da comunicação recíproca, na troca comum de experiências, no enfrentamento de uma realidade concreta.

A língua e a palavra, neste caso, vem revestida de eticidade. Aqui, a referência teórica imediata de Vico é Lorenzo Valla. Com efeito, em suas *Disputationes Dialecticae*, Valla procura romper com a perspectiva aristotélica que identifica lógica e ontologia, estrutura fixa do discurso com estrutura fixa da realidade, o que o leva à revalorização mais acentuada da linguagem viva que ele identifica na retórica e na poesia¹⁵⁷.

Não é à toa que a análise filológica vai servir de instrumento crítico para Lorenzo Valla. Para o humanismo de Valla, a realidade efetiva é a realidade concreta e sensível, não a realidade de conceitos universais e abstratos. A linguagem não é um conjunto de categorias atemporais ou meras formas lógicas, mas algo que evolui historicamente no interior da vida social. Ao ignorar a relação concreta entre *res* e *verba*, os filósofos convertem-se, como diz Valla, “em meros amantes de palavras, não de coisas”¹⁵⁸. Em tais condições, a filosofia deixa de falar do mundo da *civitas*, diluindo-se em questões sobre o significado abstrato e lógico das palavras, convertendo-se em pura “polêmica verbal” (*verbum controversia*).

Percebe-se assim que concepção de história, tal como vemos nas obras de juventude de Vico, parece claramente ligada a uma reflexão de ordem prática e não constitui diretamente objeto de teoria e “ciência”. O fato de a vida prática estar relacionada com situações concretas, individuais e contingentes, certamente obriga Vico a rejeitar a possibilidade de uma “ciência da história” em nome do ideal retórico do humanismo. Para o Vico que escreveu o *De ratione*, em 1708, e

¹⁵⁶ Cicero, *De Oratore*, III, 5.

¹⁵⁷ No âmbito do humanismo, como observa Ernesto Grassi, “o problema da linguagem chama a atenção sobre a questão decisiva da relação entre a palavra e o objeto, isto é, a relação entre *res* e *verba*. Além disso, tem-se a intuição de que só na e por meio da palavra (*verbum*) a realidade revela o seu significado. O problema aqui é radicalmente diferente daquele que encontramos na tradição. Não nos perguntamos mais sobre a relação entre a coisa e o pensamento ou verdade lógica, mas muito mais sobre a manifestação histórica da linguagem por meio da qual um mundo diferente se revela num acontecimento.” (“Retórica e Filosofia”, IN: *Vico l’umanesimo*, p.119)

¹⁵⁸Valla, L. *Disputationes*, I.p. 169.

publicou o *De antiquissima*, em 1711, o que valia para a vida (a dignidade da retórica) não poderia valer para a razão (para a necessidade da ciência). Ignorar isto e agir na vida prática com critérios rígidos é atuar como um obsessivo que mantém sempre a mesma opinião, criando ficções racionais que não se apóiam nos fatos e nas circunstâncias. Isto sim é agir como “os paladinos dos nossos romances”, para usar uma expressão de Descartes.

Capítulo III

A antropologia de Vico: História e Providência

“Mas, nesta densa noite tenebrosa que cobre a nossa remotíssima antigüidade, aparece essa luz eterna que não se apaga desta verdade que de modo algum se pode pôr em dúvida: *este mundo de nações foi certamente feito pelos homens*, pelo que se pode, porque que se deve reencontrar os seus princípios nas *modificações de nossa própria mente humana*. A quem quer que reflita sobre isto, deve causar espanto que os filósofos tivessem submetido todas as suas energias ao estudo do mundo natural, o qual tendo sido feito por Deus, só ele pode ter ciência, e se descuidassem de meditar sobre o mundo das nações, isto é, sobre o mundo civil que, por ter sido feito pelos homens, dele podiam os homens obter ciência ”.¹⁵⁹

Este trecho do capítulo *De'Princípi* do livro I da *Ciência Nova* é talvez uma das passagens mais citadas da obra e é utilizada com frequência para servir de ilustração do princípio do *verum-factum*, que de fato é expresso de modo contundente. O texto reafirma o limite imposto no *De antiquíssima* ao conhecimento humano, mas inverte a conclusão daquela obra. Vico já não se espanta mais diante da falta de razão na história, mas diante do despropósito da filosofia dos “cartesianos”, cujo método é incapaz de penetrar neste mundo “obscuro”, tal antigo quanto o homem, mas que se revelou um território ainda inexplorado. Todavia, a transposição do princípio do *verum-factum* para o plano da história não está isenta de dificuldades. O primeiro ponto a se considerar é que não é tão simples assim estabelecer uma linha divisória entre o que “pertence” a Deus (a natureza) e o que “pertence” ao homem (a história). Do ponto de vista de um autor dualista, como é o caso de Vico, interpretar o princípio do *verum-factum* numa chave exclusivamente laica e idealista seria igualmente problemático, pois isto equivale a dizer que o homem é uma espécie de “Senhor da história”. Quer dizer, assim como a mente divina, com seus

¹⁵⁹ SN331.

decretos eternos e leis regulares, *cria* o mundo natural, a mente humana, desdobrando-se no tempo, *faria* livremente o mundo histórico das nações.¹⁶⁰

Essa leitura prometeica do princípio do *verum-factum* entretanto parece não dar conta de algumas questões importantes. Afinal, colocar o ser humano no mesmo patamar de Deus é admitir que os homens, na sua coletividade, fazem o mundo histórico de forma *absolutamente livre*, agindo de um modo *completamente* intencional, podendo conhecer *completamente* o mundo histórico-civil que os próprios homens construíram e modelaram com suas mentes. Afirmar, por exemplo, que o “homem cria a sociedade humana a partir do nada” é reduzir o *facere* humano e divino a uma categoria estática, como se o homem existisse fora do tempo e não estivesse envolto numa miríade de relações concretas. Enfatiza-se assim apenas um dos lados da moeda, e corre-se o risco de imaginar que a conduta humana estaria moldada em decisões exclusivamente racionais e que os homens, desde sempre, teriam o controle absoluto de suas ações, teriam nas mãos as rédeas da história, não sendo necessário recorrer a nenhum princípio oculto para explicar estas mesmas ações. Admitindo-se esta leitura o resultado é óbvio: se o homem é “o deus do homem”, então a história pode ser completamente planificável, já que sua razão de ser reside nas intenções deliberadas com vistas a um fim estabelecido de antemão pelo próprio homem. Desse modo, a tese de Vico se aproximaria da função “teleológica” desempenhada pelas doutrinas políticas modernas, que partem da idéia de que planejar a história é tão importante quanto dominar a natureza.

Mas já sabemos que o *verum-factum* de Vico não é o mesmo que o de Hobbes. De modo algum a concepção de Vico aponta para uma perspectiva que se volta para a orientação estritamente racional da *práxis* e que acaba deixando de lado a existência de fatores inconscientes, espontâneos, pré-reflexivos na conduta dos homens, em favor de uma visão abstrata da natureza humana. Sem

¹⁶⁰ É nessa direção, por exemplo, que Robin Collingwood, afirmará que, segundo Vico, “O homem não é um simples demiurgo, mas o legítimo *Senhor* de sua história, não modela a sociedade humana como o deus de Platão formava o mundo, de acordo com um modelo ideal; como o próprio Deus, o homem é um verdadeiro criador, dando vida quer a forma quer a matéria, dentro do processo coletivo do seu desenvolvimento histórico. A criação da sociedade humana pelo homem a partir do nada, e todos os pormenores desta criação são assim um *factum* humano, eminentemente cognoscível, como tal, pelo espírito humano”(Collingwood, R.G , *A idéia de história* , Martins Fontes, p. 98).

deixar de ser racionalista, Vico se apercebe dos riscos de uma razão ensimesmada, impositiva. Há na história necessariamente, segundo ele, toda uma dimensão obscura, pré-intencional, pré-ordenada, que somente uma razão depurada de preconceitos pode almejar compreender, explicitando uma forma ou sentido que já está latente no interior da história.

Ora, é comum tomar o princípio do *verum-factum* para marcar a distância entre o domínio do divino e do humano; mas, assim concebido, o princípio é retirado do seu contexto. De fato, muitos comentadores parecem tomá-lo, tal como ele aparece na *Ciência Nova*, no mesmo sentido em que este surge no *De antiquíssima*, isto é, como um princípio absoluto ou norma de conhecimento fundamentado na metafísica da causa. É por isso que o princípio do *verum-factum*, se for tomado ao pé da letra e deslocado do seu contexto, soa incoerente quando confrontado com outras passagens da *Ciência Nova*. De fato, na perspectiva de intérpretes como Collingwood, que aqui parece seguir a leitura idealista que Benedetto Croce faz de Vico, uma das teses mais importantes da *Ciência Nova* fica completamente sem explicação; isto porque, além do princípio de que “a história é feita pelos homens”, Vico parece dizer o oposto quando afirma que a *Ciência Nova* “deve ser uma *demonstração, por assim dizer, do fato histórico da providência*, pois deve ser uma história das ordens [leia-se: ‘instituições civis’] que ela deu à grande cidade do gênero humano, sem qualquer discernimento ou conselho humano, e, freqüentemente, contra os propósitos dos homens. Por conseguinte, se bem que esse mundo de nações tenha sido criado no tempo e [de modo] particular, *as instituições que a providência pôs nele são todavia eternas e universais*”¹⁶¹

Se antes a tese do parágrafo 331 colocava tudo nas mãos dos homens, agora tudo *parece* voltar para as mãos de Deus. Note-se que o problema implícito nesta afirmação é que ela *parece* impor um esquema rígido à história. Esta deveria seguir necessariamente o curso das instituições estabelecidas pela providência. O que nos leva a perguntar se de fato devemos admitir na *Ciência Nova* uma filosofia da história de caráter determinista, universal e necessário, isto é, se é correto interpretar a providência como um desígnio abstrato e racional que se impõe de cima para baixo ao mundo fluido

¹⁶¹ SN342. Os grifos no texto são meus.

das atividades humanas. Aqui o “Senhor da história” parece não ser o homem - que faz o mundo de nações existir no tempo - mas o próprio Deus. O homem e seu mundo obscuro seria visto então sob o ângulo da temporalidade, da contingência e da parcialidade, ao passo que Deus funcionaria como uma razão justificadora que estrutura a história com base em princípios eternos e universais. Contudo, as coisas são mais complexas. É que o parágrafo 342 da *Ciência Nova* pode ser lido também de um outro ponto de vista. Note-se que ali também é afirmada a “demonstração da providência” enquanto “fato histórico”. Trata-se aqui de uma criação subjetiva da mente humana situada no tempo? Neste caso, não estaríamos diante de uma contradição flagrante? Como explicar a referência de Vico à providência e o caráter criativo que ele atribui ao homem? O princípio de convertibilidade do *verum* com o *factum*, a afirmação de que só podemos conhecer verdadeiramente aquilo que fazemos, não perderia seu estatuto fundador? Não seria a história, assim como a natureza, somente cognoscível para Deus? Por outro lado, se a história é fruto de Deus e não do homem, se seu sentido último permanece para sempre velado, porque então Vico escreveria sua obra? Afinal, é possível conciliar o caráter providencial da história com a tese de que esta “não deve ser mais certa do que quando o que faz as coisas também as descreve?”¹⁶² Não haveria aqui uma mistura de níveis de conhecimento distintos? Categorias ontológicas, estruturais, objetivas, como “as instituições eternas e universais da providência”, não estariam sendo arbitrariamente confundidas com a dimensão subjetiva e histórica?

Ora, a grande questão que atravessa a obra de Vico é mostrar que é possível olhar para a história de um ponto de vista que ultrapasse o mero catálogo empírico dos fatos, reunindo-os e interpretando-os na direção de um processo inteligível que está para além das aparências e dos acidentes e aquém de um sentido universal que se oculta na história sagrada, objeto de fé. Não é por acaso que, na quarta seção do livro I da *Ciência Nova*, Vico identifica a incidência do divino no humano com o *Método* da obra. Dirigindo-se diretamente ao leitor, Vico afirma que é preciso “contemplar na idéia divina esse mundo de nações”¹⁶³. Somente se a providência for tomada como ponto de referência, como norma e critério da verdade, é possível afastar os erros de

¹⁶² SN331

¹⁶³ SN345

estóicos e epicuristas, caso contrário a história será tomada como uma cadeia eterna de causas necessárias ou, num sentido oposto, como uma seqüência cega de acasos¹⁶⁴. A expressão “contemplar na idéia divina esse mundo de nações” significa admitir como postulado que a história deve ser vista naquilo que ela tem de essencial ou ideal, já que, para captar o sentido intramundano da história das nações, não se pode mais girar em falso explicando um fato por outro fato, numa trama causal infinita, cujos fios inevitavelmente nos escapam. Vico não ignora a diversidade e a singularidade dos eventos históricos; mas ele parte do princípio de que sempre foi e sempre será filosoficamente inviável contemplar a história sob o ângulo dos fatos históricos que permanecem extrínsecos uns aos outros. Desse ponto de vista, como já advertia Aristóteles, não há como transformar a história em matéria de ciência. É por isso que Vico não se prende numa descrição deste ou daquele acontecimento histórico na sua singularidade, mas se volta para aquilo que a história tem de essencial, a fim de descrever a ordem dos processos que configuram as diferentes nações em cada fase de seu desenvolvimento interno. É só a partir daí que os eventos singulares, despojados do seu lado accidental, poderão ser compreendidos ou reduzidos à “forma de ciência”¹⁶⁵. Nos termos de Vico, isto equivale “a descobrir um projeto de uma *história ideal eterna*, sobre a qual fluem no tempo a *história de todas as nações*”¹⁶⁶. Nesta fórmula lapidar, tantas vezes retomada ao longo da obra, poderíamos ser tentados a afirmar que Vico mistura dois níveis distintos de ser, ou seja, que o ideal-eterno é invadido pela história e o histórico pelo ideal que se perpetua no tempo, assim como a multiplicidade é posta ao lado da unidade, já que *todas as nações* deveriam *necessariamente* seguir o mesmo fluxo de desenvolvimento. Desse ponto de vista, a *Ciência Nova* parece realmente incorporar à história um esquema rígido, um determinismo absoluto. Porém, não é o caso se a leitura do trecho acima não deixar de lado a expressão “descobrir um projeto”, que indica claramente um procedimento *heurístico*. A “*historia ideal*” de que fala Vico não indica portanto uma forma extra-temporal que se encarna de modo rígido no processo temporal concreto, pois cada nação particular não segue *de fato* o mesmo curso de desenvolvimento. A expressão

¹⁶⁴ SN345

¹⁶⁵ SN7

¹⁶⁶ Idem, *ibidem*

storia ideale eterna só tem sentido se for lida como um operador hermenêutico, como um tipo ideal que sirva de critério ou regra de aferição das histórias particulares de cada nação que seguem caminhos virtualmente semelhantes em sua forma ou estrutura geral, mas diversos cada qual no seu conteúdo particular. Vico deixa isto claro quando afirma que um dos principais aspectos da *Ciência Nova* é o estudo da história profana *no seu todo* (isto é, como história ideal), "não mais particular e nos tempos das leis e dos fatos romanos ou gregos, mas (na *identidade substancial de compreender a diversidade dos modos do seu desdobrar-se [spiegarsi]*), busca-se captar a história ideal das leis eternas"¹⁶⁷. Aqui, a própria expressão "identidade substancial de compreender a diversidade", já indica que estamos longe de uma visão que sintetiza de modo absoluto o real e o ideal, a forma geral e o conteúdo particular da história. Nesta dicotomia entre a história real (o curso que *de fato* seguem a história dos gregos ou romanos) e a história ideal (a estrutura eterna, formal) estaria a chave para se entender a afirmação de que a *Ciência Nova* "é uma ciência perfeita *na sua idéia*"¹⁶⁸. Mas se há uma dicotomia necessária entre a história efetiva e a idéia da história, a *Ciência Nova* também é a expressão de um esforço mental que visa fazer convergir no plano da construção filosófica estes pontos de vista equidistantes, "como o caso das duas paralelas que se encontram no infinito sem nunca se tocar"¹⁶⁹.

A *Ciência Nova* somente constitui uma ciência perfeita porque toma como vetor a *idéia de providência*, que não pode ser simplesmente *provada* mas deve ser aceita como princípio regulador que transcende a finitude do tempo e é válida para a história intramundana como um todo: "Portanto, nesta ciência reina esta espécie de provas: uma vez que as ordens foram estabelecidas pela providência, as coisas relativas às nações *deviam, devem e deverão* ser tal como esta ciência demonstra, mesmo se, por toda eternidade, nascessem de tempos em tempos, mundo infinitos, o que certamente é falso *de fato*"¹⁷⁰. Neste trecho, a repetição do verbo *dovere*, que recobre o tempo em sua extensão, indica que Vico não recua diante da diversidade empírica dos acidentes

¹⁶⁷ SN1096

¹⁶⁸ Idem, *ibidem*. (grifo meu)

¹⁶⁹ SN1133

¹⁷⁰ SN348

históricos, mas reitera a validade universal de sua própria “lei histórica”, isto é, da seqüência natural das instituições civis estabelecidas pela providência para regular a perpetuidade da história universal profana. Note-se, contudo, que não há aqui nenhuma relação causal entre a idéia e o fato empírico, entre eternidade e tempo que suprimisse o desnível ontológico entre o necessário e o contingente, já que a história ideal coincide na verdade com a reconstrução hermenêutica “na ordem dos possíveis”¹⁷¹ e não com um agregado dos fatos brutos, ainda não reduzidos à “forma de ciência”. Esta necessidade ideal e universal não se cumpre no tempo de forma absoluta no dinamismo de cada nação particular, pois isto seria supor que Deus é absolutamente imanente ao mundo da história profana, sendo a causa eficiente de todo o seu conteúdo¹⁷². Daí que Vico, ao contrário das filosofias deterministas da história, se empenha em distinguir claramente o sagrado do profano, a história da revelação divina, da história “feita pelos homens”. Além disso, Vico não extrai dessa contemplação ideal da história (ou se quiser de uma história vista da perspectiva filosófica), uma norma para se julgar os caminhos de cada nação particular, conforme os critérios de uma jurisdição teleológica, eterna e universal, ou seja, de uma teodicéia abstrata. Apesar de falar em *dever ser*, em totalidade histórica, ou melhor, em “história ideal das leis eternas”, Vico de modo algum afirma a existência de um movimento único e homogêneo da história que culminaria num objetivo final¹⁷³.

Todavia, pode-se perguntar: quando afirma que os povos não seguem rigorosamente os passos da *storia ideale eterna*, de que nem sempre as nações cumprem de forma regular o ciclo de nascimento, crescimento, decadência e

¹⁷¹ SN345

¹⁷² Para Vico as nações não seguem *de fato* passo a passo o curso de desenvolvimento ideal, mas apenas *de direito* isto é, “nas ordens dos possíveis”, excluindo todo seu aspecto accidental. Cf. SN1095: “os americanos iriam percorrer agora o curso das coisas humanas se não tivessem sido descobertos pelos europeus”. Cf. também SN158: “Os gregos apressaram o curso natural que sua nação deviam fazer passando de pronto a uma suma delicadeza e ao mesmo tempo conservando suas histórias fabulosas”.

¹⁷³ A esse respeito, F. Meinecke observa “que não se pode buscar em Vico uma história universal em sentido próprio, pois uma de suas proposições capitais é de que cada povo produz, por si mesmo, os mesmos graus de evolução” (in: *El historicismo y su génesis*, Fondo de Cultura, p. 62.) Daí Vico ser freqüentemente identificado, sobretudo após a leitura que dele faz Isaiah Belin, como “o pai do pluralismo cultural”: “A história ideal eterna, as leis que governam a história de cada nação na sua origem, crescimento, desenvolvimento, maturidade, decadência e queda parecem estar baseadas em um símile polifônico, no qual cada nação, cada cultura, cada grupo de instrumentos, toca sua própria harmonia idêntica ou ao menos similares, tocadas em outras escalas e *tempi*, por outros grupos de instrumentos, outras nações e culturas, em outras partes e épocas”.

extinção, Vico não estaria admitindo exceções à regra? Nesse caso, não seria legítimo perguntar se ainda tem sentido falar aqui em “leis gerais de desenvolvimento histórico”. Até que ponto trata-se aqui de uma “lei”, já que ela é sempre desmentida pelos “fatos”?

Na perspectiva viquiana, esta questão só se mantém se a história for encarada do ponto de vista da aparência e os fatos forem tomados como átomos isolados uns dos outros. Vista desse ângulo, nenhuma “lei universal” parece se sustentar, como mais tarde mostrará Hume, pois estamos aqui no mero registro do provável. Mas essa não é a posição de Vico. A história não é uma simples articulação de dados empíricos em forma narrativa. A *storia ideale eterna* não é uma hipótese vazia, nem uma “lei” que resulta de uma generalização de dados de fato, mas um princípio heurístico. Trata-se inicialmente de um modelo teórico que, além de conter uma coerência interna, é suscetível em princípio de demonstração racional. Afinal, o que está em jogo não são eventos isolados, nem mesmo a conexão de causa e efeito entre eles, mas a história na sua estrutura ideal.

É nesse sentido que o modelo teórico utilizado por Vico possui forte analogia com “as leis do desenvolvimento orgânico”¹⁷⁴. Um exemplo concreto talvez esclareça a posição de Vico. É o caso da vida de um determinado organismo que pode ser interrompida ou modificada por um fato externo, acidental, causando sua morte precoce na infância ou antes da maturidade; este fato particular, porém, não contesta as leis gerais do desenvolvimento que todo organismo deve necessariamente cumprir numa ordem ideal de desenvolvimento.

Além disso, não há como “provar” de fora dos limites da mente humana que a história tem sentido, não há como impor dogmaticamente este sentido. No entanto, é preciso admiti-lo para não permanecer num domínio empírico ou abstrato, transitando de um fato a outro, de um acidente a outro, como se a história ou a vida de cada nação se resumisse a um acúmulo de informações

¹⁷⁴ Trata-se aqui evidentemente de uma analogia, pois Vico separa claramente natureza e história. Sobre a apreciação do tema em Vico, ver as observações de Hayden White no seu livro *Meta-história* (a imaginação histórica no século XIX), Edusp, São Paulo, 1995, p.426 e ss. Nestas páginas White critica os equívocos da interpretação de Benedetto Croce que parece não ter compreendido bem o sentido do termo “lei” em Vico.

sem organicidade interna. Depreende-se daí que as conexões ideais da história que a *Ciência Nova* traça só ganham sentido se o próprio leitor da obra “fizer”, “provar” ou intuir por si mesmo esse sentido, percorrendo por conta própria os caminhos que a história ideal descoberta por Vico segue no tempo tortuoso das diferentes nações, o que pressupõe a habilidade em distinguir, para além das aparências, a ordem objetiva que se manifesta na variedade das circunstâncias.¹⁷⁵ É por isso que Vico exige do seu leitor o papel ativo e constitutivo da “agudeza de espírito”, a destreza de saber operar com a força ativa das faculdades da fantasia e do engenho, alcançando as “provas sublimes” que a *Ciência Nova* dispõe para reunir ou combinar os fios que aparecem soltos na história efetiva. Como sabemos, Vico chama essa habilidade de “nova arte crítica”. Expressão que reúne os termos que no *De antiquíssima* estavam ainda separados: “Arte”, porque é preciso ir além do que é dado ou manifesto, já que “para descobrir é preciso engenho”¹⁷⁶; daí a importância da fantasia, “o olho do engenho”¹⁷⁷, pois é através dela que vemos além do que está manifesto e efetivamente a descoberta do sentido pode surgir. Além disso, tal atividade é “crítica” porque guiada pelo “juízo”, pelo “olho do intelecto”¹⁷⁸, pelo fio condutor da razão sem o qual a unidade da história é incompreensível. O resultado desse duplo olhar que abarca a *tópica* e a *crítica* é a aproximação hermenêutica do verdadeiro como o feito. É nesse contexto que Vico retoma o princípio do *verum-factum*, mostrando a necessidade de que a história seja reconstruída internamente pelo próprio leitor. É só desse ponto de vista que o homem pode ser efetivamente senhor dos seus artefatos. A regra aqui é que o leitor deve se colocar diante da história como estivesse diante de uma natureza que lhe pertence de direito e da qual ele participa:

“Nos atrevemos a afirmar inclusive que quem quer que medita

¹⁷⁵ SN344. Cf. SN 345: “Onde la propria e continua pruova che qui farassi sarà il combinar e riflettere se la nostra mente umana, nella serie de’ possibili la quale ci è permessa d’intendere, e per quanto ce n’è permessa, possa pensare o piú o meno o altre cagioni di quele ond’escono gli effetti di questo mondo civile. Lo che faccendo, il leggitore pruoverà um divin piacere, in questo corpo mortale, di contemplare nelle divine idee questo mondo di nazioni per tutta la distesa de’ loro luoghi, tempi varietà”.

¹⁷⁶ De antiquíssima, p. 331.

¹⁷⁷ De antiquíssima, p.297.

¹⁷⁸ Idem.Ibidem.

esta Ciência relata a si mesmo esta história ideal eterna, pois - sendo este mundo de nações certamente feito pelos homens (que é o primeiro princípio indubitável afirmado anteriormente) , e devendo-se encontrar o motivo dentro das modificações de nossa própria mente humana -, segundo aquela prova ‘*devia, deve e deverá*’ que *ele próprio as faça*; porque quando se dá o caso de quem faz as coisas também as narra, então não pode ser mais certa a história. Assim esta Ciência procede exatamente como a geometria que, enquanto constrói ou contempla seus elementos, ela própria faz o mundo das dimensões, mas com uma realidade muito maior em relação às ordens que dizem respeito ações dos homens, que não são marcadas por pontos, linhas superfícies e figuras. E isto mesmo é um argumento de que tais provas são de espécie divina e que devem dar-te, leitor, um divino prazer, porque em Deus o conhecer e o fazer é o mesmo”¹⁷⁹.

Ora, nesta passagem fica claro todo o peso platônico da expressão “*storia ideale eterna*”, mas também podemos notar a diferença de Vico em relação ao autor da *República*. Como se sabe, as idéias em Platão são princípios que provém da luz da razão e transcendem completamente o empírico, como é o caso da idéia do Bem que, no livro vi da *República*, Platão identifica com a própria luz do conhecimento¹⁸⁰; por isso, tais idéias arquetípicas não podem ser “provas”. Se “provar” tem aqui o sentido de procurar estabelecer uma conexão ou correspondência entre elas e uma informação recebida de fora pela via dos sentidos ou do discurso. Na verdade, tais idéias devem ser recordadas, rememoradas, reconhecidas a partir de dentro (segundo a tese da *anamnese* exposta no *Mênon*), ou captadas em sua essência imediata, intuídas no seu próprio elemento (nõus) após um longo esforço de ascese dialética e depuração intelectual, conforme a tese mais madura exposta na *República*. Platão mostra assim a passagem do nível hipotético em que opera a geometria para a condição incondicionada do conhecimento que é tomada como ponto limite do saber.

Do mesmo modo, as “provas divinas”, de que fala Vico, são “divinas” no sentido de serem “sublimes”, e elas só podem produzir um “divino prazer” se o próprio leitor é motivado a buscar por si mesmo a reconstrução do processo histórico e descobrir o princípio orgânico das nações. A aproximação com o caráter sintético da geometria é clara, pois neste caso “provar” tem o mesmo sentido de “fazer”, de intuir a verdade no interior do próprio processo. Note-se

¹⁷⁹ SN349.

¹⁸⁰ Cf. *Republica*,508a

porém que as diferenças em relação a Platão se evidenciam, já que não se trata de uma ascese espiritual, mas sim de um mergulho nas fontes ocultas da história, na qual o ideal se desdobra. É por isso que Vico divide na *Ciência Nova* “as provas filosóficas” (ideais, metafísicas) das “provas filológicas” (reais, empíricas); mas, como o *verum* coincide com o *factum*, então, através da reconstrução hermeunêutica pode-se efetivamente descobrir o processo do desdobramento da mente humana no tempo, ou seja, a passagem da percepção sensível e da imaginação para o conhecimento fundado no razão.

É nesse sentido que aquele que se debruça sobre a *Ciência Nova* descreve ou narra para si mesmo esse processo racional, numa palavra *o faz*, ultrapassa a dimensão da hipótese. Nada disse é obtido através da ascese mística, mas sim pelo esforço em com-provar que a razão ou ordem está presente de fato em cada produto criado pelo homem no tempo. Aqui os princípios da filosofia passam a regular os dados concretos fornecidos pela filologia, dando forma a uma matéria disforme, mas nunca totalmente opaca já que se trata de artefatos humanos.

Como vimos, no *De antiqüíssima* Vico separava o físico do metafísico, pois não podemos conhecer verdadeiramente como o absoluto se insere no relativo, o infinito no finito. A mesma observação deveria valer, a princípio, para a história. Mas aqui o detalhe é que não se trata de uma instância situada no Infinito enquanto idéia abstrata, pois isto seria afirmar também a tese oposta de que Deus é absolutamente transcendente e estranho ao mundo histórico-civil, de modo que a história seria carente de uma racionalidade intrínseca, e estaria completamente abandonada ao acaso ou a destino inelutável. É preciso procurar um meio termo: Deus não pode ser identificado com a ordem do mundo, mas também não é indiferente a ela. Este meio termo entre o imanente e transcendente é o próprio homem enquanto ser histórico que, ao contrário de Deus, cuja dimensão própria é a eternidade, tem no tempo seu elemento próprio de diferenciação e é definido, como vimos, pela fórmula neoplatônica - *finitum quod tendit ad infinitum* - que Vico retoma para expressar a posição privilegiada da mente humana, caracterizada negativamente por sua parcialidade, mas positivamente por seu dinamismo e abertura na direção do centro divino que reúne os elementos parciais dispersos no fluxo temporal. Assim, quando fala de uma “providência” que estrutura uma história ideal eterna, Vico está lançando

mão de uma idéia orientadora com o claro propósito de verificar a racionalidade de um sentido intramundano e, se isto nada nos diz a respeito do próprio Deus e dos caminhos da história sagrada, que preserva intacta sua transcendência e mistério, diz muito a respeito da história profana. Aqui já não se trata de se pretender conhecer uma ordem fechada e necessária na natureza, cujo limite de conhecimento o *De antiquíssima* assinalou, mas encontrar uma ordem inteligível que se oculta na dispersão dos acontecimentos humanos, e cujo sentido pode ser construído hermeneuticamente. Na economia interna da *Ciência Nova*, a providência funcionaria assim como um limite teórico que serve de guia para que se possa olhar para o conjunto da história de forma racional. A providência não é uma razão justificadora ou ordem metafísica absoluta externa ao domínio do humano. Ao contrário, ela é o pólo estruturador de sentido que transcende e ilumina a realidade histórica a partir do interior da mente humana. Fica claro que os princípios que movem a história e dão regularidade aos fatos humanos ao longo do tempo não devem ser simplesmente procurados acima ou fora da história, numa espécie de esquema transcendente e abstrato, pré-concebido por uma "divina mente legisladora". Tais princípios ou categorias objetivas só nos são acessíveis se forem encontrados de forma imanente, ou seja, "no interior das modificações de nossa própria mente humana"¹⁸¹. Trata-se portanto de encontrar um ponto de vista que dê conta de uma interpretação "subjéctiva" e antropológica da providência, sem esquecer que a providência não deve ser vista como um produto humano no interior da história, sem qualquer teor ontológico.

Mas antes de avançarmos nesta direção interpretativa é preciso, por um lado, contextualizar o problema, e entender como Vico, orientando seu pensamento numa perspectiva muito particular, lida com o eixo teórico da metafísica e da antropologia dominante em sua época. É preciso entender em que medida ele absorve e redimensiona em função de sua antropologia o debate que atravessa o racionalismo clássico e que envolve contingência e necessidade, transcendência racional divina e livre-arbítrio humano. Por outro lado, paralelamente a este trabalho comparativo, é necessário fazer um esforço de rearticulação da própria terminologia viquiana. Afinal, o que significam e qual a função no interior da *Ciência Nova* de termos e expressões como "providência

¹⁸¹SN349

divina”, “senso comum”, “necessidade da natureza humana”, “modificações da mente humana”, “os homens fazem a história” etc ? Evidentemente uma rearticulação destas expressões não visa suprimir, reduzindo a uma mera questão de estilo, as ambivalências da obra de Vico; ao contrário, isso apenas indica que se deve lhe dirigir um olhar menos enviesado, além de nos mostrar seu esforço em procurar conceitos e expressões adequados às suas idéias, mas que nem sempre são muito claros, pois na maior parte das vezes são recolhidos do contexto filosófico do século xvii, e frequentemente estão em desacordo com ele.

3. 1. Razão e Providência

Além do termo “providência” não ter um sentido único para Vico, é bastante comum encontrar na *Ciência Nova* o uso de recursos expressivos com forte caráter imagético para caracterizar seus múltiplos significados. Em algumas passagens, a providência parece desempenhar uma função arquitetônica e mantenedora da ordem do mundo e, nesse sentido, ela estaria próxima do Deus do racionalismo clássico. Assim, quando deseja expressar o caráter objetivo da providência, manifestando sua “onipotência”, “sabedoria infinita” e “bondade imensa”¹⁸², Vico não deixa de lançar mão de sugestivas metáforas: “a providência é a arquiteta desse mundo de nações”¹⁸³; “o arbítrio humano é o operário que obedece à divina arquiteta”¹⁸⁴, “a providência é a rainha das coisas humanas”¹⁸⁵; mas, ao mesmo tempo, Vico acentua que “a providência não é uma tirana armada de leis”¹⁸⁶, ou seja, não se impõe de fora da história para corrigir, reparar ou conduzir o conteúdo particular de cada nação, cada qual com suas leis, instituições civis e costumes próprios. Com efeito, todas aquelas expressões não podem ser tomadas ao pé da letra, pois no fundo elas querem dizer algo diverso da idéia de um Deus que regula a ordem da natureza ou que se identifica com ela, tal como encontramos no racionalismo clássico. Neste caso, mesmo quando parece empregá-lo num sentido claramente objetivo, o providencialismo de Vico se afasta de um

¹⁸² SN344

¹⁸³ SNP45.

¹⁸⁴ Idem.Ibidem

¹⁸⁵ S545

¹⁸⁶ SN525

plano eterno elaborado desde o alto e que se cumpre na esfera da natureza. Aqui a distinção viquiana entre natureza e história adquire toda sua relevância.

Segundo Vico, descobrir uma ordem na natureza não parecia complicado para uma filosofia que pretende ver o atributo da providência de Deus apenas de um ponto de vista: “Os filósofos consideram-na somente na ordem natural das coisas, quando por ‘teologia natural’, denominam a metafísica, a qual contemplam esse atributo de Deus, e confirmam-no com a ordem física, que se observa nos movimentos dos corpos, bem como nas esferas, nos elementos e na razão final sobre todas as coisas”¹⁸⁷. Vico acena assim para a famosa passagem do *Livro da Sabedoria*, tão cara aos grandes sistemas racionalistas, onde é dito que “Deus ordenou todas as coisas com número, peso e medida”. Os vestígios da divindade deveriam ser descobertos na ordem natural, segundo as regras da geometria e tendo a matemática como modelo de ciência perfeita. Mas para Vico este não é o ponto de vista mais adequado para se compreender a providência. Esta jamais deverá ser encarada, como faz o racionalismo clássico, “como a mente soberana, livre e absoluta *da natureza*”¹⁸⁸, mas “como algo acima da ordem das coisas naturais”¹⁸⁹. Não se trata de negar a ordem natural, mas sobretudo de reconhecer aí um limite de conhecimento e, ao mesmo tempo, elucidar por outra via a dimensão orgânica do mundo humano. Afinal, como explicar a incidência do divino no confuso domínio do humano? Seria preciso lançar mão de uma providência particular que atua na ordem do tempo, como quer a teologia cristã? O que Vico quer dizer quando afirma que a providência deve ser encontrada “acima das coisas naturais”? Deve-se apelar para ordem sobrenatural da graça para desvelar um sentido total na história? Ou trata-se, antes, de lançar mão de uma outra “metafísica”?

Vico opta pela última alternativa e distingue logo de início “uma falsa” e uma “verdadeira metafísica”: a verdadeira metafísica, afirma ele, jamais perde de vista a providência e a vê “como algo que pertence ao mundo das mentes humanas”¹⁹⁰; a falsa metafísica, contradizendo seu próprio nome, jamais alça vôo para além do mundo da natureza: “De dentro de suas trevas, ensina o cego

¹⁸⁷ SN342

¹⁸⁸ SN3

¹⁸⁹ SN3

¹⁹⁰ SN

acaso de Epicuro ou o surdo destino dos estóicos, e têm a opinião ímpia que um tal mundo seja Deus, ou operante por necessidade (como sustenta Espinosa, juntamente com os estóicos), ou operante por acaso (o que se deriva da metafísica que Locke constrói sobre Epicuro), e, de acordo com ambos, tendo privado o homem de toda escolha, tendo privado Deus de toda providência, tal metafísica ensina que em todo lugar deve reinar o capricho para encontrar em seus auspícios o acaso ou o destino”¹⁹¹

É importante lembrar que, no quadro alegórico que serve de ilustração à *Ciência Nova*, vemos a metafísica, representada por uma mulher de têmporas aladas, olhando nos olhos do Deus providente que projeta sua luz no mundo histórico civil. Ao comentar essa ilustração, Vico escreve: “a *Ciência Nova* contempla em Deus o mundo das mentes humanas, ou seja, mundo metafísico, manifestando assim a sua providência no universo dos espíritos (*animi*) humanos, que é o mundo civil ou o mundo das nações.”¹⁹². Nesse sentido, ele se opõe à função redutora de uma “teologia natural”, fruto da uma má metafísica, e afirma que a *Ciência Nova* deve ser “uma teologia civil racional da providência”¹⁹³, pois é justamente do ângulo do *universo espiritual do homem* que se deve encontrar a abertura para “o divino”. É nesse sentido que se deve entender a afirmação de que a providência encontra-se “*acima* das coisas naturais”. Daí também a importância do termo “teologia civil”, que se revela, para além do cristianismo, nas diversas formas históricas assumidas pela religião, pela mitologia, pela idolatria que, embora fruto de uma experiência irrefletida e “subjetiva”, manifestam concretamente uma idéia universal e originária que atravessa a humanidade como um todo no seu anseio de ultrapassar a mera aparência sensível, abrindo-se para um universo de idéias. É olhando para as raízes históricas do homem que Vico irá assumir uma posição polêmica em relação à crítica das superstições e ao juízo negativo que a antropologia racionalista do século xvii faz à idolatria e à mitologia. O que torna a idéia de providência de Vico uma novidade em relação aos argumentos adotados pelo racionalismo clássico. Recompôr este pano de fundo é portanto fundamental.

¹⁹¹ SN1222

¹⁹² SN2

¹⁹³ SN342

3.2.Providência e natureza, razão e fé

Sabe-se que a ciência pós-cartesiana produziu um corte profundo entre fé e razão, entre a filosofia, que retira seus princípios de si mesma, e a religião revelada. A obra de Descartes já indicava os sinais dessa ruptura. Na apresentação das *Meditações*, dirigida aos “doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris”, Descartes assinala que nas próprias *Escrituras* “parece que somos advertidos de que *tudo que se pode saber de Deus pode ser demonstrado por razões*, as quais não é necessário buscar alhures que em nós mesmos, e as quais só nosso espírito é capaz de fornecer”¹⁹⁴.

Tornou-se um lugar comum da filosofia moderna a ironia de Pascal frente a essa tendência cartesiana de deslocar a luz sobrenatural da graça para a razão natural e formal, enfatizando um Deus que fala a linguagem do intelecto e da ciência em detrimento dos apelos do coração. Para Pascal, a visão mecanicista do “Deus dos filósofos”, desconhecendo o papel do *Deus absconditus*, refletiria a tendência geral do racionalismo clássico de substituir a ordem da graça pela ordem da natureza: “Não posso perdoar Descartes; bem quisera ele, em toda a sua filosofia, passar sem Deus, mas não pôde evitar de fazê-lo dar um piparote para pôr o mundo em movimento; depois do que, não precisa mais de Deus”¹⁹⁵. A observação de Pascal, ainda que talvez não traduza precisamente o pensamento de Descartes, permite entender a polêmica em torno do processo de racionalização engendrado pela filosofia moderna e seu ideal de matematização do mundo. Aqui a tese de uma providência que governe o mundo com intervenções especiais perde força, de modo que existiria apenas uma providência geral na natureza. As relações filosófico-científicas do século xvii não podem,

¹⁹⁴ Descartes, R. *Meditações*, 75-76. *Grifo meu*. Note-se que Descartes não afirma que com isso *sabemos tudo* sobre Deus, mas apenas tudo que podemos saber do ponto de vista da razão, ou seja, Descartes não nega explicitamente a esfera da graça. Contudo, nas *Objecções e Respostas*, ele não deixa de sublinhar a vigilância e orientação que a razão formal e universal exerce *sobre* os conteúdos obscuros da fé, esclarecendo-a até o limite em que a graça sobrenatural passa a coincidir com a luz interna do espírito: “Ora, conquanto se afirme comumente que a fé pertence às coisas obscuras, todavia isso se refere apenas à sua matéria e não à razão formal pela qual cremos; pois, ao contrário, esta razão formal consiste em certa luz interior, pela qual, tendo Deus nos aclarado sobrenaturalmente, possuímos confiança certa de que as coisas propostas á nossa crença foram por ele reveladas, e de que inteiramente impossível que ele seja mentiroso e nos engane: e isso é mais seguro do que qualquer outra luz natural, e amiúde até mais evidente, por causa da luz da graça”(IIª Objeção, ed.cit.p.162)

¹⁹⁵ Pascal, B. frag.77. ed.cit.p.62

contudo, ser tomadas como a expressão rígida de uma dicotomia entre teístas racionalistas, que enfatizariam os atributos intelectuais de Deus, e teístas voluntaristas que concebem um Deus que não abandona o mundo e continua a agir sobre ele. O teísmo metafísico do racionalismo clássico, ao identificar a ordem natural com os decretos eternos do *logos* divino, parece à primeira vista levar a uma impossibilidade de intervenção de Deus no mundo. É Descartes quem nos mostra um universo que se movimenta por si mesmo, uma vez que Deus criou a matéria, o movimento e as leis naturais. Mas o Deus cartesiano serve ainda para garantir o funcionamento da máquina do mundo, pois nele atua continuamente, recriando-o a cada momento e conservando-o com sua potência infinita, de modo que as relações causais do mundo são asseguradas a todo instante. O Deus cartesiano, contudo, jamais interfere nos procedimentos normais da *natureza* por ele criada. Também para Leibniz, Deus corresponderia a uma inteligência supra mundana que de livre vontade e com sabedoria infinita, criou o melhor dos mundos possíveis e que, como “não faz nada fora da ordem”, embora pudesse fazer milagres não o faz irracionalmente, reservando à graça um lugar pré-determinado na economia geral do universo¹⁹⁶. Para Leibniz, a idéia de um Deus relojoeiro que se vê obrigado a promover remendos em sua obra, como defendia o discípulo de Newton, Samuel Clark, não condiz com a sabedoria divina. Já do ponto de vista do “virtuoso cristão”, seguidor de Newton, o atributo da onipotência de Deus não poderia ser eliminado do universo sem se correr o risco de se transformar o Deus cristão na ordem natural.

Pode-se dizer que não foram poucos “os maus entendidos” entre os autores que disputaram sobre essa providência *naturalizada*. O próprio Newton irá contestar que “o milagre” seja uma transgressão da lei natural. A lei da gravitação universal, por exemplo, seria um “milagre contínuo”, um sucedâneo da “criação contínua” de Descartes. No interior desse confronto de idéias, o importante é perceber, como escreve A. Koiré, que “o relógio do mundo demonstrou progressivamente não ter necessidade nem de revisão e, menos ainda, de reparação. Uma vez em movimento prosseguia ao infinito. Depois de executada a obra da criação, o Deus de Newton – como aquele de Descartes – após a primeira (e última) *chiquenaude* dada na matéria poderia retrair-se. Assim

¹⁹⁶ Cf. Leibniz, G.W. . *Discours de métaphysique*, § 6 e § 7: “*Que le miracles sont conformes à l'ordre general (...)*”. , Ed.Rusconi, Milano, 1998.

como o Deus de Descartes e o de Leibniz – tal firmemente hostilizado pelos newtonianos – o Deus de Newton não teria mais nada o que fazer no mundo.”¹⁹⁷ Aqui diferentes pontos de vista convergem e reforçam o quadro teórico de laicização moderno. Mas antes desse quadro se completar, o racionalismo clássico entende num sentido mais antropológico as relações entre fé e razão. É que Igreja e filosofia racionalista vêem a idolatria e a superstição como um inimigo comum. Jogando nos dois times, Malebranche é talvez o principal porta voz dessa tendência, esforçando-se em mostrar que o verdadeiro cartesianismo, ao definir o que é racional e o que é irracional, estaria em perfeita consonância com a antropologia cristã. O racionalismo cartesiano, ao afastar o homem do mundo dos sentidos, pode assim servir de instrumento crítico das superstições e da idolatria: “Pois se a religião nos ensina que só há um Deus verdadeiro, essa filosofia mostra que só há uma causa verdadeira. Se a religião nos ensina que todas as divindades do paganismo são apenas pedras e metais sem vida e sem movimento, essa filosofia mostra-nos, também, que todas as causas segundas, ou todas as divindades da filosofia são apenas matéria e vontade ineficazes. Finalmente, se a religião nos ensina que não podemos dobrar os joelhos diante de deuses que não são deuses, essa filosofia nos ensina também que nossa imaginação e nosso espírito não devem se abater diante da grandeza e da potência imaginária das causas que não são causas; que não devemos nem as amar, nem as temer; que não devemos nos ocupar delas; que devemos pensar somente em Deus, vê-lo, adorá-lo, temê-lo e amá-lo em todas as coisas”¹⁹⁸.

Se não há causas segundas ou outras causas além de Deus, se o homem foi criado para amar a Deus sobre todas as coisas, então a filosofia cartesiana, em consonância com a Igreja, pode demonstrar o erro e a falta de sentido da idolatria pagã, submetida às “leis da carne”, dos falsos deuses imaginários, das

¹⁹⁷ Koiré, A. *Il significato della sintesi newtoniana*, in : Studi Newtoniani, Torino, 1983, p.23. O deísmo de Voltaire, no século xviii, ao distinguir uma providência geral de uma providência particular reflete o movimento geral da filosofia moderna de afastar a mão de Deus do mundo: “Acredito numa providência geral, de quem emanou a lei que governa todas as coisas, mas não acredito que uma providência particular mude a economia do mundo por causa do seu pardal ou do seu gato” (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. “Providence”).

¹⁹⁸ Malebranche, N. *A busca da verdade*, N. textos escolhidos., São Paulo, Discurso editorial, 2004, p..254-255.)

causas particulares, a que estamos submetidos após a queda na temporalidade, fruto da vontade corrompida pelo pecado original.¹⁹⁹ .

Ao lançar uma ponte entre a razão cartesiana e os pressupostos da antropologia cristã, Malebranche atualiza, num contexto moderno, as mesmas observações que Santo Agostinho, em sua época, fazia em relação ao papel desempenhado pela filosofia platônica no âmbito das relações entre fé e razão. Ao mostrar “que a verdade não é captada com os olhos do corpo, mas com a mente purificada”²⁰⁰, o platonismo também servia de arma de combate contra a idolatria. Mas as diferenças em relação a Agostinho não são poucas. O método de Malebranche parece apontar para uma auto-suficiência que é estranha ao pensamento do bispo de Hipona; já que para Agostinho, antes de ser uma questão de razão formal, o cristianismo é matéria de fé e só se torna um problema concreto no interior do drama da história²⁰¹ .

A diferença em relação a Malebranche é decisiva. A concepção agostiniana acredita reconhecer, para além da experiência da vida e da morte, por trás do caos aparente que move a cidade terrena, uma intenção oculta, uma ordem benéfica e uma beleza sublime que a fé ilumina, e a razão esclarece, sem todavia esgotar. Segundo Henri Marrou²⁰², tudo isso deriva de uma concepção “musical” que Agostinho tem do tempo: Deus é visto como músico inefável

¹⁹⁹ Segundo Malebranche, Adão antes do pecado era o homem naturalmente cartesiano. Iluminado pela luz da razão, ele via as coisas pelos olhos de Deus a quem amava e temia: “Il n’etait pas assez stupide pour croire que les qualités sensibles sont les propriétés des corps e que les corps sont causes de nos plaisirs e de nos douleurs”(Malebranche, r.d.v, viii, Rep. À l’object. Contre le 5 article. cit. por Gueroult, M. In: Malebranche, V.III, Aubier, p. 245. Cf. também TNG, 3. Disc., art. ix.: “Mais un homme parfaitement libre, tel que nous concevons Adam, par exemple, immédiatement après la Creation, connaît clairement que’il n’y a que Dieu qui soit son bien ou la cause véritable des plaisirs dont il jouit”). Para Malebranche, se vemos tudo do ponto de vista da vontade de Deus, toda contingência se dissipa, já que é impossível que Deus queira alguma coisa e que esta coisa não exista necessariamente. Daí a conclusão ocasionalista de que somente Deus é a causa verdadeira e necessária de tudo que acontece. Com se sabe, a antropologia implicada nesta doutrina defende que as relações entre entes tão distintos como o corpo e a alma devem ser revistas, pois a alma, ao contrário do que pensa o empirismo, não pode ser uma entidade passiva e vazia, que recebe seus estímulos de fora ou de si mesma

²⁰⁰ Agostinho, A verdadeira religião, p.36.

²⁰¹ Como escreve Henrique de Lima Vaz, “ a experiência religiosa de Agostinho situa-se em pleno dogma cristão. É que, para Agostinho, o homem religioso vê-se as voltas com uma concreta aporia histórica antes de tentar a justificação dialética de sua busca de Deus. A história, com efeito, é uma batalha de deuses. Ora, a fé é, para Agostinho, uma vitória definitiva do Deus verdadeiro sobre todos os deuses.(...) Se o cristianismo é uma *dispensatio temporalis* ele é na sua essência um *sacramentum*, um apelo e um sinal eficaz, que opera a transformação do homem exterior (...) O verbo que se fez carne é o *sacramentum magnum* é e, sem oposição, o Deus interior, a luz interna do espírito. Do seu substancial alimento nutrida, a razão pode caminhar *a visibilibus ad invisibilia et a temporalibus ad aeterna*” (Lima Vaz, Henrique de, *Ontologia e história*, p.105.)

²⁰² Marrou, H. *L’ambivalence du temps de l’histoire chez Saint Augustin*, Vrin, Paris,1950.

que rege a grande sinfonia da história. A concepção musical do tempo põe a história em relevo e faz com que ela apareça sob o fundo do mistério. Não podemos abarcar a totalidade do drama musical da história, pois esta não está concluída. Não nos cabe portanto julgar precipitadamente os males de uma determinada época da história: estes podem ser a dissonância que prepara e se resolve no próximo acorde. É Agostinho quem de fato toma a história como um problema teleológico e providencial, o que é feito com base na unidade escriturística que compõe o Antigo e o Novo testamento. Assim, Agostinho acaba verificando por trás da história profana um sentido sobrenatural que transcende os fatos e acontecimentos particulares e contingentes, conjugando-os na direção de uma meta final salvífica. Aqui o próprio fato das escolhas individuais, na aparência carentes de sentido, ocupam seu lugar preciso na economia geral do mundo sem que o indivíduo na sua finitude tenha disso consciência. De fato, na concepção cristã, os eventos singulares da história adquirem sentido somente na medida em que concorrem para a construção do "corpo místico de cristo", da "verdadeira religião", da "verdadeira história" ou da "cidade de Deus". Por esse motivo, para Agostinho, "os acontecimentos históricos, passados ou futuros, são mais para serem cridos do que entendidos"²⁰³. Ou seja: os fatos históricos não devem ser encarados como objeto de uma razão autônoma, como objeto de *scientiae*, mas devem ser vistos à luz da palavra revelada e tematizados pela "sabedoria divina". É graças a revelação que podemos entrever o conteúdo global do movimento da história. Mas não se trata de descrevê-la como uma coisa, um objeto passivo colocado na frente de um sujeito teórico. A perspectiva agostiniana da história, cujos reflexos encontram-se em Pascal, não pode, sem prejuízo da fé, ser contaminada pela racionalidade moderna que pretende desfazer-se do pano de fundo de mistério embutido na visão cristã. O problema do sentido da história, em Agostinho, aparece não como algo a ser tratado cientificamente, objetivamente, desinteressadamente, encarado à distância como puro objeto de teoria. O problema do sentido da história envolve o próprio sujeito que reflete sobre esse sentido. O sujeito não se fixa na soberba da razão imersa num tempo descontínuo, mas na fé, pois está voltado para o futuro, que é o tempo da

²⁰³ Agostinho. *A verdadeira religião*, p.70.

espera e da redenção. É na direção desse *progresso espiritual* que se deve ver o sentido da história. Como escreve Henri Marrou, “desde a perspectiva em que se coloca Santo Agostinho a história da humanidade só é inteiramente inteligível como história sagrada. Seu objeto é o corpo místico de Cristo, sua história é “a verdadeira história”. A humanidade está definida como um organismo destinado a gerar a sociedade dos santos e não como uma máquina para fabricar impérios, civilizações, cidades terrestres”²⁰⁴. É justamente o caráter ambivalente do tempo histórico em Agostinho que livraria o cristianismo da possibilidade de destruição profana, já que dois tempos estariam operando no homem e na história: no homem que nega a ação salvadora do Cristo, o tempo da destruição, do pecado; no homem que aceita o dom de Cristo, o tempo da construção, da graça. A consequência dessa dupla temporalidade é que o cristianismo assume uma dimensão trágico-existencial, na medida em que é dentro dos limites do tempo histórico que se crê num Deus que não se sabe ao certo quando virá²⁰⁵. Para Malebranche, porém, ao contrário do que se observa em autores como Pascal (e mesmo na própria distinção entre o sagrado e o profano de Vico), a diferença estabelecida por Agostinho parece não ter tanta relevância, de modo que o progresso espiritual teria para ele um sentido quase profano que esquece ou oculta a problemática teológica relativa ao “mistério da história”.

De fato, ao comentar os benefícios do método cartesiano Malebranche não deixa de sublinhar: “Descartes descobriu em trinta anos mais verdades que todos os outros filósofos, porque ele se submeteu a essa lei, se várias pessoas filosofassem como ele, poderíamos saber, com o tempo, a maioria das coisas que são necessárias para vivermos felizes, tanto quanto podemos, na terra que Deus amaldiçoou.”²⁰⁶

Ora, o racionalismo pós-cartesiano ao tomar distância da tendência fideísta que radicaliza a transcendência divina, encontrará sua fundamentação necessária, seu ponto arquimediano, nos princípios lógicos-metafísicos que deveriam a princípio transmitir sistematicidade inclusive nas derivações da

²⁰⁴ Marrou, Henri. *L'ambivalence du temps historique chez Saint Augustin*, p.29.

²⁰⁵ Em Agostinho, afirma Marrou, “O mistério da história se explica em última análise pelo próprio mistério da liberdade humana”(op.cit.p.82).

²⁰⁶ Malebranche, op.cit.p 90-91.

sabedoria na esfera da vida prática. É desse ponto de vista que se passa a encarar o problema de uma *teleologia* imanente a história.

Aos olhos de Vico, o problema é que o racionalismo seicentista, ao adotar como modelo privilegiado de conhecimento justamente as ciências naturais, constrói uma “má metafísica”, enredando-se em dicotomias insuperáveis quando deseja voltar-se para a história. A dificuldade enfrentada é que a história, ao contrário do domínio da natureza, é vista sempre como território do verossímil e do contingente e, nesse sentido, é terreno de decisões práticas da ordem da prudência; por outro lado, a história surgira como palco de uma *teodicéia* abstrata, como uma determinação absoluta da ordem intemporal estabelecida por Deus. Assim, no que diz respeito à história, o problema que o racionalismo clássico enfrenta está ligado à relação que se pode estabelecer entre a complexa ordem do finito, constituída por entes reconhecidos no seu dinamismo e variedade, e o plano transcendente de Deus, que é visto não apenas como o modelo mais elevado de conhecimento, o criador e justificador extremo de sentido, mas também o vetor de um movimento imanente e que dirige ao mesmo tempo o intrínseco preenchimento de sentido que se verifica na história da humanidade²⁰⁷. O sistema ocasionalista de Malebranche e a *Teodicéia* de Leibniz são apenas dois modos de lidar com o problema numa perspectiva cristã e racionalista. Estes autores atribuem uma ordem racional ao mundo, isto é, uma razão justificadora à qual o intelecto humano, seja por razões epistemológicas seja por motivos morais, deveria procurar adequar-se. Para Malebranche, a busca racional da verdade deve estar conformada à estabilidade da visão divina; para Leibniz, o homem, limitado na sua pequena província espiritual, deve se empenhar num processo de racionalização constante e de autodeterminação que traduziria o curso de perfectibilidade da *vis rationis*, esclarecendo-se e refletindo o mundo de acordo um ponto de vista que se desdobra no tempo segundo uma harmonia cósmica pré-fixada.

Não se pode esquecer que a *ratio*, neste contexto, como já observamos em relação à metafísica da causa de Descartes, é o fundamento que ultrapassa e sustenta todo e qualquer ente, até mesmo Deus, cuja razão de ser coincide

²⁰⁷ Sobre esta questão ver o livro de Karl Löwith, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, trad. It., Napoli, 1966. e também o artigo de Rossella Bonito Oliva *Teleologia e teodicéia in Leibniz e Vico*, BCSV, pp.225-249, Napoli, 1999)

necessariamente consigo mesma, isto é, com uma força infalível, incondicionada, única e infinita. É por esse motivo que autores como Espinosa, Leibniz e Malebranche, não obstante as diferenças internas de seus sistemas, esforçam-se em retirar qualquer lastro de contingência e finitude da essência racional divina, criticando veementemente a doutrina cartesiana da *criação* das verdades eternas, caso contrário haveria um descompasso entre os atributos de Deus²⁰⁸.

Se Deus deve sempre coincidir consigo mesmo, sua liberdade de vontade não pode estar baseada na indiferença, como admitem os adeptos do voluntarismo, mas sim em parâmetros racionais. Daí que Leibniz tenha estabelecido uma distinção essencial entre *o princípio de contradição*, válido no âmbito das verdades eternas, e *o princípio da razão suficiente*, válido para o mundo da contingência²⁰⁹. Neste caso, a balança da vontade e onipotência divinas deve, necessariamente, inclinar-se sempre para o lado da razão, ou, como diz Leibniz, para a escolha do melhor dos mundos possíveis, já que não pode haver “liberdade na indiferença”. Ora, como para o racionalismo uma única e mesma *ratio* abarca os diferentes níveis do ser (Deus, homem, mundo), do mesmo modo no domínio da moral, nossas ações deveriam seguir os parâmetros racionais, inclinando-se para a ordem pré-fixada, consentindo assim com o desejo eterno de Deus, pois também nossas ações “não precisam ser indiferentes para ser voluntárias”²¹⁰. Segundo esta visão intelectualista, a liberdade não coincide jamais com o arbítrio que, na verdade, seria o grau mais baixo da vontade. Desse modo, Malebranche pode concluir:

²⁰⁸ “Certamente, [diz Malebranche] se as verdades e as leis eternas dependessem de Deus, se ela tivessem sido estabelecidas por uma vontade livre do criador, em uma palavra, se a razão que consultamos não fosse necessária e independente, então me parece evidente que não haveria mais ciência verdadeira, e que poderíamos nos enganar se afirmássemos que a aritmética ou a geometria dos chineses é semelhante à nossa(...)Ou, antes, vemos claramente que Deus não pode deixar de querer certas coisas por certo tempo, para certo lugar, para certas pessoas, ou para certos gêneros de ser, supondo, como se quer, que ele tenha sido inteiramente livre e indiferente nessa vontade? De minha parte, não posso conceber necessidade na indiferença, não posso fazer concordar duas coisas tão opostas”(Malebranche, N. *A busca da verdade*, p.287-288.)

²⁰⁹ Aqui a posição de Leibniz difere de Malebranche, todavia essa diferença não tem tanta importância no contexto deste trabalho. Segundo Leibniz, “a necessidade absoluta, que também se chama lógica, metafísica e algumas vezes geométrica, e que é a única acessível, não ocorre nas ações livres. Portanto, a liberdade está excluída não apenas da coação, mas também da verdadeira necessidade.(...) O próprio Deus, conquanto escolha sempre o melhor, não o faz por uma necessidade absoluta e que as leis da natureza que Deus prescreveu por conveniência, ocupam um meio termo entre as verdades geométricas absolutamente necessárias e os decretos; coisa que Bayle e outros filósofos modernos não compreenderam”.(*Essai de Teodicée*., prg. 35).

²¹⁰ Malebranche, *opcit.* p.75

A liberdade nos é dada, portanto, por Deus, a fim de que nos impeçamos de incidir no erro e em todos os males que se seguem de nossos erros, ao qual não repousamos jamais plenamente nas verossimilhanças, mas somente na verdade, isto é, ao não cessar nunca de aplicar o espírito e comandá-lo a examinar, até que ele tenha esclarecido e desenvolvido tudo o que tem de examinar(...) O uso, portanto, que devemos fazer de nossa liberdade é o de *nos servirmos dela tanto quanto pudermos*, isto é, de não consentirmos jamais ao que quer que seja até que sejamos como que forçados a isso pelas censuras internas de nossa razão²¹¹

Mas essa atitude do filósofo dirigido por um intelecto vigilante se dissocia da condição dos homens concretos, submetidos ao fluxo do tempo e à inconstância das paixões. O filósofo separa-se assim da história efetiva, já que esta não constitui objeto legítimo para um ideal de sabedoria que se funda na clareza e distinção. Como abordar então a esfera da moral, dos costumes, das instituições políticas, do direito que se sucedem no tempo? Não admite o próprio Malebranche que estamos aqui muito mais voltados para o “verossímil” do que para “o necessário”?

Seguindo a trilha cartesiana, Malebranche deixa claro porque o racionalismo clássico não poderia avançar diante das incongruências da história: “há apenas dois tipos de verdades, umas são *necessárias* e as outras, *contingentes*.(...) verdades necessárias são as imutáveis por sua natureza e as que foram fixadas pela vontade de Deus, a qual não está sujeita à mudanças. Todas as outras são verdades *contingentes*.(...).Peço, portanto, que observemos a regra que acabei de estabelecer na busca das verdades necessárias, cujo conhecimento pode ser chamado de ciência, e devemos nos contentar com a maior verossimilhança na história, que compreende as coisas contingentes. Pois podemos geralmente chamar pelo nome de ‘história’, o conhecimento das línguas, dos costumes e, mesmo, aqueles das diferentes opiniões dos filósofos, quando são aprendidas somente por memorização, sem ter delas evidência e certeza.”²¹².

O cartesianismo esbarra aqui num limite teórico. Nota-se que Malebranche tem o cuidado de colocar a palavra “história” entre aspas; o que indica que não se trata da história voltada para perfectibilidade da fé e do “corpo místico de cristo”, como quer Agostinho, nem tampouco de uma história

²¹¹ Idem,p.78-79

²¹² Malebranche, N. op.cit.p.88-89.

universal cujo sentido consistiria no contínuo progresso intelectual e moral do homem, como mais tarde defenderá o ideário iluminista. Trata-se tão somente da história entendida como narrativa sobre os fatos passados que procede sem nenhum concurso da razão, “sem evidência e certeza”. No caso de Malebranche, o fato da história não constituir uma forma racional de conhecimento não deriva portanto de uma aporia histórica e de um problema teológico, mas de um problema epistemológico. A história não é ciência, mas um discurso flexível no qual as verdades não derivam de outras verdades, dando forma a um sistema dedutivo coerente entre a ordem das idéias e das coisas. Como o historiador não trabalha com razões, mas com fatos, seu discurso submete-se ao tempo e não está vinculado à eternidade. A linguagem não reproduz aqui uma cadeia necessária, como no caso da geometria, mas um fato parece seguir exteriormente ao outro. Se numa narrativa histórica os fatos soam “coerentes” isso se deve às qualidades retóricas de quem a escreve, pois o discurso histórico não é composto por idéias evidentes iluminadas pela *demonstração* racional, mas sim por um conjunto de relatos, de opiniões apreendidas pelos sentidos e agrupadas na memória. Malebranche toma o estudo da história, tal como faziam os humanistas e o próprio Vico na primeira fase do seu pensamento, como um ramo inseparável da retórica, como um campo de conhecimento prático ligada a *vita memoriae* de origem ciceroniana. É certo que, ainda assim, Malebranche vê-se obrigado a restituir alguma dignidade à verossimilhança histórica e ao domínio da prudência, cuja importância se deve “porque a necessidade urge e porque, se esperássemos para agir somente quando estivéssemos inteiramente assegurados do sucesso, freqüentemente a ocasião se perderia”²¹³. A idéia por trás dessa perspectiva e evitar o perigoso caminho da irresolução. Mas, mesmo aqui, o intelecto continua exercendo sua vigilância, servindo de guia em meio às circunstâncias em que estamos situados, pois a liberdade não pode coincidir com a indiferença da decisão arbitrária e irrefletida. Com efeito, se os erros na esfera do conhecimento puramente intelectual derivam de um mau uso do entendimento, os erros e desvios da vida prática estão relacionados à esfera do contingente e são explicados sempre a partir da precipitação, da ignorância das causas e

²¹³Malebranche, N. op cit. .89-90

finalidade no âmbito das circunstâncias, ou seja, de um erro de cálculo e juízo, do mau uso de nossa liberdade, da falta de clareza, distinção e adequação em relação a ordem e a finalidade divina.

Não deixa de ter sentido o fato de o racionalismo clássico manter com a história uma relação ambígua: de um lado vê a necessidade de esclarecimento, reconhecendo a vocação humana para o progresso; por outro lado, reconhece a dificuldade de transpor essa exigência teórica para o domínio da prática²¹⁴.

Essa divisão entre o domínio da teoria, que estabelece fins racionais da conduta, mas é incapaz de dar um salto na direção da prática e que encontra no intelecto o refúgio seguro frente às obscuridades da história, revela, ao fim e ao cabo, os limites que o racionalismo clássico coloca a si mesmo na tentativa de procurar as conexões entre a suposta ordem racional do mundo e o plano efetivo das ações, entre tempo e eternidade, entre homem e Deus, entre os eventos humanos, singulares e contingentes e o plano divino necessário. As respostas que encontramos no interior dos sistemas racionalistas para este velho quebra-cabeças metafísico, só poderiam esbarrar nesse limite²¹⁵.

No âmbito do racionalismo clássico, a tendência geral é colocar a história efetiva sempre entre aspas. Segundo Vico, no que diz respeito ao conjunto de dados fornecidos pela filologia, “por efeito da lamentável obscuridade de seus motivos e da quase infinita variedade de seus efeitos” “a filosofia como que sentia

²¹⁴ Lembremos aqui as palavras de Gilles Gaston Granger que define bem a posição cartesiana diante da história que irá incidir diretamente nos seus sucessores: “Descartes insistiu, por exemplo, no progresso do conjunto das condições de vida dos homens, obtido pela aplicação da razão. Mas jamais considerou, por assim dizer, a realização concreta dessa *transformação em uma história*(...). Isso concorda, naturalmente, com sua teoria do tempo descontínuo, cujo fio é mantido pelo poder de Deus e pelo império de suas leis. Mas, para nós, que aprendemos a converter o devir histórico em um problema, atitude cartesiana nos coloca diante de uma contradição entre o ideal fundado de um progresso do conhecimento ativo e a ideologia de uma ordem intemporalmente constituída. O racionalismo cartesiano se apresenta neste ponto como a determinação necessária de um fim cujos meios nos escapam. Pede uma filosofia da história, uma dialética das obras da razão. Por conseguinte se compreende melhor por que, a partir desta antinomia, tantos partidos quiseram anexá-lo” (Granger, G-G. “Descartes e o nosso tempo”. In: *Os pensadores*, ed.cit, p.22)

²¹⁵ No ensaio intitulado “*De como é preciso prudência ao julgar os desígnios da Providência*”, ao falar sobre “os impenetráveis desígnios de Deus”, Montaigne separa nitidamente o domínio do divino e do humano, e já advertia: “Engana-se contudo os que se prevalecem disso para justificar atos humanos(...) É uma questão que foge ao domínio da razão. Somos obrigados a nos contentarmos com a luz que apetece ao sol comunicarmos, e quem tente fixá-la afim de obter maior quantidade em seu corpo, não se espante se com sua temeridade presunçosa perder a vista: ‘Porquanto que homem pode saber o conselho de Deus? Quem pode alcançar o querer do Senhor?’[Sabedoria,ix,13]”(Montaigne,M.*Ensaio*s, xxxii, , Abril Cultural, São Paulo,1980,p.106)

um horror em racionalmente entreter-se”²¹⁶. Ao utilizar como parâmetro a rigidez da matemática e das ciências naturais, o cartesianismo evitava a todo custo dirigir um olhar filosófico à história. O que não significa que a *rerum historiam*, o conjunto dos documentos recolhidos pela filologia, era simplesmente abandonada; mas, como se trata “das coisas que dependem da autoridade do arbítrio humano”²¹⁷, na perspectiva cartesiana era impossível conferir cidadania filosófica, racionalidade e objetividade a qualquer forma de *historia rerum gestarum*. Uma oposição rigorosa entre verdades de fato e verdades de razão, entre *quid fact* e *quid juris*, impedia que qualquer narrativa sobre os fatos passados pudesse ser racionalmente dirigida pela especulação filosófica, “reduzida à forma de ciência”²¹⁸. Entre as ordens das idéias divinas e a desordem das coisas humanas não parecia haver relação inteligível. Mesmo no caso do esquema teleológico da *teodicéia* leibniziana estamos ainda no registro da abstração racional, com base na qual não há nenhuma indicação metodológica para medir o alcance das fontes históricas recolhidas pela tradição, e dispostas sempre segundo um ponto de vista alheio à objetividade racional. Segundo esta perspectiva, não se pode partir da variedade de documentos fornecidos por gramáticos e historiógrafos, tais como “o conhecimento das línguas”, “os costumes e as leis”, “os tratados de paz, aliança e comércio entre os povos”²¹⁹, para compor a descrição racional de um processo histórico que traduzisse um ideal de aperfeiçoamento do homem. Ocupando-se da esfera rígida e atemporal da razão e da verdade (*verum*), a filosofia clássica desvencilha-se da tarefa de encontrar sentido na contingência do arbítrio humano - a esfera da “certeza” (*certum*) na qual se apóiam concretamente as decisões humanas: “A filosofia considera a razão, de que procede a ciência do verdadeiro; a filologia considera a autoridade do arbítrio humano, de que resulta a consciência do certo”²²⁰. Desse modo, acaba existindo um fosso entre conhecer e fazer, entre razão, verdade, necessidade, idealidade, de um lado, e consciência, certeza, realidade, de outro.

Como já observamos no *De Antiqüíssima*, o domínio do *certum* refere-se a um dado imediato, a um sentimento ou convicção que se impõe à *consciência* do

²¹⁶ SN7

²¹⁷ SN7, 138,139,140.

²¹⁸ SN7

²¹⁹ SN7

²²⁰ SN138

indivíduo. O *certum* é o pressuposto básico da ação; pois para agir, operar e fazer, são necessárias certezas, não conhecimentos abstratos; na vida prática, são necessárias convicções, não conhecimentos demonstrativos. Por outro lado, permanecer na dimensão do arbítrio flutuante da consciência, submetida às paixões, ao fluxo do tempo e a diversidade dos costumes, é voltar as costas para a universalidade da razão. Aqui filósofos e filólogos compartilham do erro comum que impossibilitou a criação de uma *nova ciência*: “tanto os filósofos que não aferiram as suas razões pela autoridade dos filólogos, quanto os filólogos que não deram o cuidado de verificar as suas autoridades pela razão dos filósofos”²²¹.

Era preciso fechar este círculo. Vico pretende fazê-lo olhando para a história segundo uma perspectiva teórica que dê conta do seu dinamismo interno, esclarecendo assim a relação que move os planos do ideal e do real, do *verum* e do *certum*, finito e do infinito, da imanência da consciência humana, ligada às circunstâncias concretas, e da transcendência racional, que assinala o divino no homem. É nessa direção que ele renova o providencialismo histórico em relação à forma como este era concebido pela tradição clássica. A noção de providência em Vico não pode ser dissociada do modo como ele compreende o desenvolvimento da história, ou seja, está diretamente ligada à noção de que a *natureza humana* se desdobra no tempo. Dá-se aqui uma mudança de foco e uma nova estratégia argumentativa: passa-se do sobrevôo metafísico e suas dicotomias teóricas insuperáveis, para o reconhecimento de uma nova antropologia que dê conta da dimensão humana no seu todo. Aqui está em jogo uma redefinição do próprio conceito de “natureza humana” que têm como pano de fundo o confronto entre as tendências cétricas e libertinas, de um lado, e os pressupostos teóricos do racionalismo clássico, de outro.

3.3. A idéia de “Natureza Humana” e as origens da história

Na passagem do século xvii para o século xviii, período em que se costuma situar a mentalidade dilacerada do Barroco, topamos com uma miríade de questões que compõem este pano de fundo: - O pecado original explica a condição humana?

²²¹ SN140

O homem é bom ou mau por natureza? É racional ou irracional? É ou não é um animal social? É ou não é suscetível de aperfeiçoamento? Nesse caso, como ele pode ser melhorado? Será que os homens isolados, cada qual com seu interesse privado, são de fato os portadores da tarefa de constituição do artefato civil, com todos os seus mecanismos? Se o homem tem uma natureza selvagem, bestial, se é movido por instintos egoístas, como então deve ser explicada a passagem para a vida civil? Deve-se pressupor o homem na sua condição “natural” para a partir daí examinar os fundamentos da sociedade? Mas qual o sentido do termo “natureza” quando aplicado ao homem? Em que sentido é possível falar em “natureza humana”? Evidentemente, as respostas dos diferentes pensadores serão tão múltiplas quanto as questões. No caso de Vico, o aprofundamento do problema implica em transpor a discussão do terreno dos grandes sistemas metafísicos do século xvii para uma discussão centrada na fundação humana da história.

Na época em que Vico elaborou sua *Ciência Nova*, o processo de desmantelamento dos grandes sistemas metafísicos, fundamentados numa idéia forte de razão, e que retirava daí seus pressupostos morais, estava em curso e foi acelerado pela emergência de um tipo de pensamento voltado diretamente para a fundamentação do domínio da política e que respondia às exigências da nova ordem social européia. A expansão mercantil revelou a fragilidade da antiga ordem feudal; as guerras civis religiosas sobrepuseram-se às ruínas do sistema teológico-político da Idade Média; ao mesmo tempo, o contato com os povos do Novo Mundo havia revelado a diversidade dos costumes; o etnocentrismo europeu passou a ter que lidar com a descoberta do outro: o “selvagem”, ora era caracterizado como “bom” ou “inocente”, em contraponto à corrupção dos costumes do homem civilizado (Montaigne), ora como o retrato do homem irracional. A visão de uma natureza humana uniforme em seus costumes era assim questionada, dando ensejo a uma nova antropologia. Neste contexto, a questão sobre o estatuto da natureza humana ganha outra dimensão. A visão pessimista do homem selvagem, visto como lobo do homem (*homo homini lupus*), tiranizado pelas paixões, pelo amor próprio que está na origem da guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), é contrabalançada pela possibilidade efetiva de emancipação racional do homem visto como Deus do homem (*homo homini Dei*), do homem capaz de dirigir racionalmente suas ações, o que só seria

possível, com a implementação do Estado de direito²²². Desse modo, a questão antropológica de saber se o homem é bom ou mau por natureza tem como contrapartida a definição formal do justo e do injusto, ou seja, a questão do direito que só poderia ser colocada no interior do estado juridicamente constituído, composto pelo conjunto de cidadãos que instauram a ordem soberana absoluta para garantir a paz e suprimir a guerra civil.

Sabe-se que a cisão moderna do homem em dois – um privado, autônomo, senhor de suas convicções, mas encerrado nos limites de sua consciência; outro público, subordinado ao soberano, exteriormente atrelado à máquina do Estado e considerado livre apenas dentro dos limites que lhe são impostos –, terá um efeito inesperado. A ampliação do *fórum* moral interno, considerada irrelevante do ponto de vista político, torna-se um fardo para o próprio Estado. É nessa brecha aberta pelo modelo absolutista que os indivíduos destituídos do poder político, desvinculados da religião e emancipados moralmente, passam a dinamizar a esfera crítica do pensamento burguês. O indivíduo, convertido em cidadão, aperfeiçoa-se moralmente, e em virtude do esclarecimento alcançado, considera-se autorizado a submeter à crítica todas as determinações heterônomas que contradizem sua autonomia. A moral, expulsa do domínio da política pelo Absolutismo, ensaia seu retorno no ideário iluminista, que passa a defender a idéia de uma moral universal, tendo como fonte o direito natural e a integridade do homem que havia sido dividida. O sujeito da filosofia passa a ser a humanidade inteira e a história o palco de um processo forense²²³.

Num primeiro momento, pode-se perceber na *Ciência Nova* uma antecipação dessa tendência. O que será mais tarde uma das marcas da filosofia do iluminismo, encontra-se sugerido já no próprio título completo da obra:

²²² cf. Hobbes, T. *Do cidadão*, Martins Fontes, São Paulo, 1998, p.2: “Para ser imparcial os dois ditos são certos – que o homem é um Deus para o homem, e que o homem é o lobo do homem”.

²²³ No artigo “Critique” da *Enciclopédia* lê-se: “um verdadeiro crítico deve considerar não somente cada homem em particular, mas também cada república, cada cidadão da terra (...)Só deve dispor da sociedade em geral como uma imensa árvore, da qual cada homem é um galho, cada república um ramo, e a humanidade, o tronco. Daí o direito particular e o direito público, que somente a ambição distinguiu, e que não são, um e outro, senão o direito natural mais ou menos ampliado, porém submetidos aos mesmos princípios. Assim, o crítico julgaria não só cada homem em particular conforme os costumes de seu século e as leis de seu país, mas também segundo as leis e costumes de todos os países e de todos os séculos, conforme os princípios invariáveis da justiça natural”(Cit.por Koselleck, in.op.cit)

Principi di Scienza Nuova D'intorno alla Natura Comune delle Nazione. Vico parece apontar diretamente para a busca de um padrão universal, uma estrutura comum, uma *natura comune* em meio à diversidade histórica dos costumes e das leis de cada nação particular.

Visto mais de perto, no entanto, percebe-se que o próprio termo “natureza”, tão caro aos filósofos da renascença e que adquiriu importância para o iluminismo sobretudo a partir da revisão das teorias político-jurídicas do século xvii, não têm, para Vico, um sentido unívoco. Tal como encontramos no título da *Ciência Nova* o termo “natureza” indica a única propriedade que, de acordo com Vico, é constante no homem, a saber, sua propensão originária para viver em sociedade, sua “natureza social” ou “civil”²²⁴, a partir da qual podem ser identificados costumes comuns ou, como Vico prefere dizer, *principi* (princípios) comuns. Nessa acepção, o termo remete a Aristóteles e servirá de base para os sistemas do direito natural de Grotius, Selden e Pufendorf, autores que ao lado de Hobbes, são freqüentemente citados e criticados na *Ciência Nova*. A diferença em relação a Vico é que a expressão “natureza”, tal como é utilizada nas doutrinas do direito natural, parece conservar ainda um pressuposto decisivo que soa estranho ao pensamento do autor da *Ciência Nova*. Daí sua denúncia do caráter acrítico das doutrinas do direito natural que mantém intacta a visão abstrata e substancialista da “natureza humana”²²⁵.

Essa tendência se manteve nos principais autores do iluminismo francês, como é o caso de Voltaire. A “natureza humana” é aqui um substrato imutável e o seu entendimento funciona como uma referência firme que permanece acima da diversidade dos costumes e das transformações históricas. Situada acima do tempo, desvinculada das oscilações do obscuro reino do imaginário e dos costumes nocivos à civilização, a razão é assim o fim último e o critério

²²⁴ SN2

²²⁵ A constância da “natureza humana” é afirmada por Hume nos seguintes termos: “Admite-se, universalmente, que existe uma grande uniformidade entre as ações dos homens em todas as nações e idades, e que a natureza humana permanece sempre a mesma em seus princípios e operações. Os mesmos motivos sempre produzem as mesmas ações. Os mesmos acontecimentos seguem-se às mesmas causas(...)A humanidade é mais ou menos a mesma em todas as épocas e lugares, de tal sorte que a história nada tem de novo ou de estranho para nos contar sob esse aspecto. Sua principal utilidade é descobrir os princípios constantes e universais da natureza humana(...) E a terra, a água, e os outros elementos examinados por Aristóteles e Hipócrates não são mais semelhantes aos que podemos observar hoje do que os homens descritos por Políbio e Tácito se parecem com os que governam atualmente o mundo”(Investigação sobre o entendimento humano, Viii., Ed. Abril cultural, São Paulo, 1973, p.65)

legítimo para se medir e julgar o nível de perfectibilidade de cada nação nas diferentes épocas da história, discernindo o que deve e o que não deve compor uma história universal narrada filosoficamente, uma *filosofia da história*. Aqui a natureza humana passa a ser equacionada em termos científicos, na soma que perfaz princípios analíticos e dados empíricos. Isso fica claro em Montesquieu que busca em fatos do mundo natural, como o clima e a geografia, a razão da diversidade dos costumes que corresponderiam a respostas da *constante natureza humana* a diferentes estímulos. O desenvolvimento das ciências naturais, sobretudo a partir de Newton, é assim o modelo teórico a ser seguido e estendido a outros campos do saber, como é o caso da política, da moral e da história. O pressuposto é que o comportamento humano seria governado por leis análogas àquelas que encontramos na natureza²²⁶.

Um dos traços marcantes da *Ciência Nova* é a revolta antecipada contra o caráter acrítico desse pressuposto que se agarra a uma razão abstrata, e não ao que a história revela de real. Ao contrário das tendências dominantes na passagem do século xvii para o século xviii, na *Ciência Nova* “a natureza humana” não é algo fixo, mas está em devir; os homens não são os mesmos em todas as fases de desenvolvimento, nem podem ser definidos em termos exclusivamente racionais, já que também são dotados de vontade e paixão. Na verdade, segundo Vico, o homem não apenas possui a propensão originária para viver em sociedade, mas também a disposição contrária, pois é inseparável dos seus instintos egoístas.

Assim, quando Vico passa a refletir sobre a constituição do mundo histórico civil, a razão e os princípios metafísicos, tomados como princípios absolutos, serão confrontados com o processo histórico, assim como vontade e paixão serão incorporadas a este dinamismo. Vico não concebe a razão como

²²⁶ Essa posição naturalista é expressa nos seguintes termos por B. A Haddock em seu livro *Uma introdução ao pensamento histórico*: “O comportamento humano (do mesmo modo que os fenômenos físicos) era governado por leis de movimento sob a forma de atração e aversão. Os homens chamavam ‘bom’ àquilo que desejavam e ‘mau’ àquilo que evitavam. Uma vez traduzidos nestes termos o comportamento humano, tornavam-se obsoletos os discursos metafísicos antiquados acerca (por exemplo) da natureza essencial da “vontade”. Newton mostrara o que se podia conseguir na física desde que a rejeição de sistemas metafísicos fosse associada a um método experimental que combinasse a observação disciplinada e a precisão matemática; tudo que se tornava necessário para efetuar avanços comparáveis no campo dos estudos históricos era utilizar os métodos que já tinham dado prova do seu valor no domínio das ciências naturais”(Op. cit.p.106.).

algo estático e supratemporal. É certo que, em contraposição a uma visão que entende o homem como uma fera movida por instintos egoístas, ele jamais duvida que “a verdadeira natureza humana” é “a natureza racional e social”²²⁷. Todavia, a *ragione tutta spiegata*, como o próprio nome sugere, é fruto de um processo, resultado de uma maturação lenta e gradual. A razão não é vista mais como uma forma abstrata descolada da realidade, mas o momento derradeiro da mente humana no seu *desdobrar-se*²²⁸.

Na concepção de Vico, o homem não pode ser entendido como uma coisa ao lado das outras, como algo natural ou algo dado. A "natureza humana", fluída e variável, não se confunde com o curso da natureza exterior ao homem. A história é o legítimo território de atuação do homem, permeável ao pensamento, expressão das “modificações da mente humana”. Se assim é, os critérios empregados por uma ciência voltada para a história não devem ser os mesmos que os das ciências naturais, cujas leis estariam fixadas segundo uma ordem atemporal.

Para Vico, a história, ao contrário da natureza, é palco de rupturas e diferenciações e nunca inelutável repetição do mesmo. Por isso jamais pode ser confundida com a monotonia de um mecanismo, com sua cadeia de causas e efeitos que passam ao largo da mente humana. A história não é algo exterior ao homem, mas o contínuo processo humano de criação e assimilação de seus próprios artefatos. A natureza humana, que é a única “natureza” que interesse a *Ciência Nova* investigar, não é algo que se poderia conhecer de fora, para além de toda experiência histórica, segundo uma perspectiva essencialista e naturalista. Vico acentua assim a dependência da “natureza humana” da situação concreta, histórica, temporal. Em si mesma “a natureza das coisas humanas” não existe fora do tempo, não é nada; ao contrário, ela coincide com a situação histórica da qual as próprias coisas surgem e se formam: “as coisas fora do seu estado natural nem se estruturam nem resistem”²²⁹. Assim, o próprio significado da expressão "natureza", que havia sido fixado pelo racionalismo do século xvii e que será absorvido pelo ideário iluminista, deixa

²²⁷ SN29

²²⁸ O que designamos em português pela palavra “desenvolvimento”, “desdobramento” se exprime melhor em italiano com verbo *spiegare*, derivado do latim *explicare*, que tem a mesma raiz dos verbos “deplier”, “expliquer”, em francês, ambos derivados do radical *pli* (dobra) latino.

²²⁹ SN134

de ter um sentido rígido. Vico aproxima o termo da idéia de *gênese histórica* ou *nascimento*: "a natureza das coisas nada mais é do que seu nascimento em determinados tempos e conforme certos modos de ser"²³⁰ (...) "As propriedades dos sujeitos devem ser produzidas pela modificação ou pelo modo como as coisas *nasceram*; razão pela qual estas nos podem certificar que é essa, e não outra, a natureza ou nascimento das coisas"²³¹

É interessante observar que Aristóteles já empregava o termo "natureza" num sentido semelhante ao de Vico, pois o que estava em jogo para ele era estabelecer um princípio genético de conhecimento. Na *Política* Aristóteles adverte que "considerando-se a coisa na sua gênese, obtém-se um conhecimento perfeito"²³². No caso de Vico, no entanto, o enunciado acima desloca a definição da essência absoluta das coisas para o modo como elas vêm à existência numa situação concreta. Aplicado ao homem, isto implica em "historicizar" a natureza humana. Daí que Vico afirme que a cada uma das idades que ele identifica na história corresponde idealmente a uma "natureza humana" diferente²³³. Assim, ao procurar traçar uma "lei sobre a qual fluem no tempo a história de todas as nações", que nos parece difícil confundir com uma "lei universal" no sentido das ciências naturais, Vico identificará três momentos, idades ou tipologias da "natureza humana", cada qual correspondendo a uma estrutura de costumes, a uma estrutura jurídica, política, lingüística, intrinsecamente ligadas²³⁴. Conforme lemos na *Ciência Nova*, a

²³⁰ SN147

²³¹ SN148. Como esclarece Erich Auerbach "em Vico a palavra 'natureza' pode ser entendida propriamente no sentido de 'história': na frase 'os governos devem ser conforme a natureza dos homens governados' (SN246), 'natureza' significa 'estágio de desenvolvimento'; a expressão 'tais naturezas das coisas humanas' (SN347) ou 'natureza civil' entende-se de preferência como 'a essência da evolução histórica.'" (Auerbach, E. *Contributi linguistici all'interpretazione della 'Scienza Nuova'* di G.B. Vico. In: *San Francesco, Dante Vico*, Editori Riuniti, 1987, Roma, p.74)

²³² Política, Livro I,2,1252 a

²³³ SN916-918. Ao que parece, nem Aristóteles nem mesmo a tradição tomista que o retoma, chegam a radicalizar este tipo de afirmação que confronta o modelo fixo de "natureza humana" tão caro, por exemplo, aos jusnaturalistas do século xvii, que Vico pretende criticar.

²³⁴ Ver SN 919 e ss. É curioso que alguns comentadores, negligenciando o acento viquiano da dependência da natureza humana em relação às circunstâncias concretas, façam uma leitura equivocada de Vico, tomando o sentido da palavra 'natureza' no mesmo sentido das 'leis naturais' que encontramos, por exemplo, na física, o que levaria a uma completa *naturalização da história*. Um exemplo desse tipo de leitura encontra-se no livro de José Ferrater Mora *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel* (Alianza Editorial, Madrid). Segundo o autor, "O que Vico pretende é, de fato, estabelecer os princípios da 'historia ideal e eterna' de acordo com o qual transcorreria as histórias particulares; as leis que regem e que explica 'a natureza comum das nações'. A nova ciência histórica é, pois, também, em uma proporção que seu autor não poderia imaginar, uma ciência natural."(op.cit.p.49). O erro dessa leitura consiste em

primeira natureza é poética, criadora, fortemente imaginativa, fraca de entendimento, extremamente rígida nos costumes e cruel nas punições; a segunda natureza, heróica, se manifesta quando as forças irracionais começam a ser dominadas e as cidades fortalecidas; e, por último, surge a natureza civilizada, fraca em fantasia, mas racional e moral²³⁵. Para Vico, o homem não pode ser tomado abstratamente, como se apenas uma dessas “naturezas” o definissem. O homem não nasceu fora do tempo e as condições concretas de sua gênese, incluindo os fatores climáticos e geográficos de que falará Montesquieu, apenas delimitam um certo modo de ser, suas propriedades e características básicas e que circunscrevem um dado estágio de desenvolvimento que, ao contrário da eterna repetição dos ciclos naturais, nunca se cristaliza totalmente, dado que a mente humana está sujeita a modificações ou, como Vico às vezes prefere dizer, “possui uma natureza indefinida, quando jaz na ignorância”²³⁶, ou seja, quando ainda não pôs limites à “barbárie dos sentidos”, numa palavra, quando ainda não entrou na história.

É com base nesse “historicismo” que Vico critica os sistemas clássicos do direito natural, já que os costumes, as linguagens, as formas de governo e de justiça, assumem diferentes formas no tempo e no espaço, correspondendo as *modificazioni* da mente. Para captar o sentido desse “historicismo” vale lembrar que, segundo Vico, “a ordem das idéias deve proceder segundo a ordem das coisas”²³⁷. Esta afirmação coincide apenas na *letra* com uma das proposições da *Ética* de Espinosa²³⁸, mas é diversa no *espírito*, pois em Vico as idéias não tem o mesmo sentido da ontologia espinosana: não são modos do atributo pensamento de Deus ou da Natureza, mas são expressões das *modificazioni* da mente humana. É a confluência entre as idéias e as coisas humanas que indicaria o curso da história: “A natureza dos povos começa por ser cruel, depois é severa, mais tarde benigna, refinada posteriormente e, por último, dissoluta”²³⁹. “A ordem das coisas procedeu assim: primeiro foram as selvas,

desconhecer que a universalidade da “natureza humana” para Vico não repousa em algo absoluto e imutável, mas em ser idêntica em tempos e circunstâncias *hipoteticamente* iguais, mas diversas de fato em tempos e circunstâncias efetivamente diferentes.

²³⁵ Cf. SN916 a 918.

²³⁶ SN181

²³⁷ SN238.

²³⁸ Cf. Espinosa, *Ética*, II, proposição vii, Col. os Pensadores, Abril Cultural, 1983, p.139.

²³⁹ SN242

depois as cabanas, a seguir os povoados, logo a seguir as cidades e, por último, as academias.”²⁴⁰ Vico vê dessa forma uma conexão necessária entre “o plano das idéias”, expressas pelos diferentes estágios de desenvolvimento do homem, e “o plano das coisas humanas”, e afirma existir necessariamente intencionalidade e ordem no interior desse desenvolvimento. O sentido desse processo permite afirmar que a idéia de direito universal, tão cara aos jusnaturalistas, funciona como um ideal que paulatinamente vai se certificando no tempo, ou seja, vai tomando forma a partir da determinação da esfera da consciência frente à realidade concreta. É por isso que os jusnaturalistas estavam errados, pois julgavam que “a equidade natural, na sua idéia ótima, tivesse sido compreendida pelas nações gentílicas desde seus primórdios”²⁴¹. De acordo com a lógica de desenvolvimento histórico que vê a conexão adequada entre *idéias* e *coisas*, esse critério jusnaturalista e pretensamente objetivista por estar fundado numa concepção fixa de natureza humana, perde seu estatuto fundador, aparecendo agora como um pressuposto. A idéia fundadora passa à condição de fundada; se antes, o pressuposto jusnaturalista servia para justificar a natureza humana, agora é exigido sua justificação²⁴².

Ao descrever o curso das nações, o que Vico faz é buscar revelar o lado subterrâneo, histórico da formação do estado civil e da assimilação efetiva da idéia de direito que o jusnaturalismo acredita poder encontrar na pretensa objetividade de uma “natureza humana” forjada racionalmente. Essa linha de raciocínio já havia sido indicada por Vico no conjunto de textos que ficaram conhecidos como *Diritto Universale*. Nesta obra, ele critica o pressuposto

²⁴⁰ SN 239

²⁴¹ SN329

²⁴² Apesar do argumento sobre as origens da sociedade de Vico e Rousseau não coincidirem, pois o “estado de natureza” não é para o autor da *Ciência Nova* um simples conceito metodológico que aponta para vetores opostos (a perfeição do bom selvagem e a degeneração civil), apesar disso, é interessante lembrar que o filósofo francês, a seu modo, também desmascarou o pressuposto denunciado por Vico e compartilhado por jusnaturalistas das mais diversas tendências nos seguintes termos: “Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de voltar até o estado de natureza, nenhum deles o atingiu. Uns não hesitaram em supor no homem nesse estado a noção do justo e do injusto, sem se preocupar em mostrar que ele deveria ter esta noção, nem que esta lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por ‘pertencer’. Outros dando inicialmente ao mais forte a autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras ‘autoridade’ e ‘governo’. Enfim, todos falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo, orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falaram do homem selvagem e descreviam o homem civil”. (Rousseau, J-J. *Discurso sobre a origem da desigualdade*, Martins Fontes, p.144)

teórico do direito natural de que a depurada essência do direito pode ser captada abstratamente para além das circunstâncias históricas. Pois embora o direito represente um conjunto de mandamentos universais ideados ou formais ele só se aplica a circunstâncias particulares, determinadas, como forma de reação dos seus portadores em relação às contingências no interior da vida civil. Acontece que a vida civil têm uma gênese, não brotou do nada. É nessa direção que se deve entender o diálogo crítico travado por Vico com a antropologia de Hobbes e com os sistemas do direito natural de Grotius, Selden e Pufendorf.

Para Vico, se a visão hobbesiana não é o ponto de vista correto para constituir uma visão coerente da história, o mesmo pode ser dito da tese de Maquiavel, que afirma “que a história seria fruto da fortuna e do acaso”²⁴³ e, no extremo oposto, a tese estóica, segundo Vico, defendida por Espinosa, que negaria o livre arbítrio²⁴⁴. Nem o acaso, nem a Fortuna, nem tampouco uma necessidade absoluta que existiria na Natureza, serviria para explicar a “natureza social” do homem. Por nenhuma destas hipóteses “a humanidade jamais poderia ter começado”²⁴⁵.

Segundo Vico, “Pode-se imaginar dois modos, e não mais, sobre como haja começado na natureza o mundo das nações gentílicas: ou de alguns homens sábios que o tivessem ordenado pela reflexão, ou de homens bestas que tivessem chegado a isso por meio de determinado senso, ou seja, por instinto humano”²⁴⁶. A primeira hipótese implica em aderir à doutrina histórico genética da *prisca teologiae*. Esta antiga doutrina de raízes platônicas ganha força nos autores renascentistas, como Nicolau de Cusa (*De pace fidei*), Ficino (*Theologia platonica*), e é reformulada por Bacon (*De sapientia veterum*), influenciando inclusive o próprio Vico durante a fase em que elaborou o *De antiqüíssima*. A tese principal da *prisca teologiae*, na versão neoplatônica do renascimento, consiste em afirmar que Deus, para reerguer a humanidade decaída e bestial, enviava desde os primórdios seus profetas, sábios, seres superiores, como Hermes Trimegistos, Drácon ou Licurgo, para educar e disciplinar os homens selvagens no sentido da norma social, da

²⁴³ SN1109

²⁴⁴ Idem.

²⁴⁵ Cf. SNP18, 19, 47, 59, SN313, SN1109

²⁴⁶ SNP27

justiça e da razão²⁴⁷. Na *Ciência Nova* Vico diz ser um erro “a afirmação de uma sabedoria insuperável dos antigos, tão empenhadamente buscada de Platão até Bacon, já que foi uma *sabedoria vulgar* de legisladores que fundaram o gênero humano e nunca uma sabedoria elaborada de sumos e raros filósofos”²⁴⁸. Aqui se configura toda uma crítica à crença em um atomismo social que seria remediado com a imposição de normas ou regras de conduta elaboradas de fora por legisladores supremos, que armados com o instrumento da religião, colocariam em ordem o arbítrio e as paixões humanas, revelando o interesse comum dos homens²⁴⁹. Para Vico, isso acontece em decorrência do dinamismo interno do próprio processo social. Apesar de sua tendência bestial, os homens são sociáveis em razão de sua própria natureza, que os força “a viver com justiça e a conservarem-se em sociedade”²⁵⁰. Vico não duvida que exista um tipo de “sabedoria” operando na história desde o começo da fundação das primeiras instituições humanas; mas esta “sabedoria”, evidentemente, não é de índole racional-filosófica, que só teria surgido num momento posterior da história. Portanto, “seriam a partir de tais homens, assim estúpidos, insensatos e horrivelmente apalermados, que todos os filósofos e filólogos deveriam começar suas reflexões a respeito da sabedoria dos primeiros gentios”²⁵¹. Isso não quer dizer que a hipótese dos “homens bestas” tenha sido simplesmente aceita. A tese dos “homens bestas” só tem sentido para Vico se for inserida num contexto no qual se possa falar ainda da “natureza social” do homem. Na verdade, aderir à antropologia hobbesiana *tout court*, é rejeitar completamente a idéia objetiva de providência, e neste ponto os jusnaturalistas também estavam errados. Segundo Vico, Selden “contrariava a história sagrada”, a hipótese de Grotius, era colocar seres “simplórios”, “inocentes”, no início das coisas humanas, Pufendorf, por sua vez, imaginava o homem primitivo “jogado neste mundo sem qualquer

²⁴⁷ Para uma análise desta doutrina e da crítica de Vico ver: Rivero, E. "Introduzioni" -, in: *Leggere Vico*, p.23 ess.

²⁴⁸ SN384

²⁴⁹ Quando diz que foi “uma *sabedoria vulgar* de legisladores que fundaram o gênero humano”, a ênfase de Vico não recai nas figuras de legisladores solitários, ilustres portadores de sabedoria, que fundam as nações (um Licurgo, um Drácon, um Hermes Trimegistro); ao contrário, como ficará claro mais adiante, estas figuras só podem ser consideradas “míticas”, ou seja, são diferentes formas de expressão da “sabedoria vulgar”.

²⁵⁰ SN2 SN309

²⁵¹ SN374

cuidado ou auxílio de Deus”, tudo isso se resumia finalmente na “hipótese epicurista” da existência de seres “solitários violentos e licenciosos”, que só obedecem ao amor-próprio e tentam realizar pela força o que é conforme ao seu interesse²⁵².

Até certo ponto Vico aceita a descrição hobbesiana dos homens primitivos que, baseados no interesse e no amor próprio, têm em vista sua própria conservação, seu *conatus*, sua *salvezza*²⁵³. Mas ele rejeita completamente a tese de que os *bestioni* com suas mentes embrutecidas fossem capazes de criar e seguir normas ditadas pela razão dando origem ao artefato civil com base no cálculo utilitarista que perfaz a soma de seus interesses, instaurando de uma só vez as leis e as normas necessárias para conservação da vida em comum.

Está claro que, para Vico, não tem sentido imaginar seres inocentes ou racionais no início dos tempos, assim como também não tem o menor cabimento afirmar que a passagem para vida civil se explica através de um contrato selado pelos homens, criando a soberania através de leis e normas básicas que lhes permitiria viver em paz. Vico nos previne do equívoco de se projetar uma metafísica de tipo racional ou abstrata na descrição do homem primitivo, “cujas mentes em nada eram refinadas, de forma alguma espiritualizadas, pois jaziam completamente imersas nos sentidos, totalmente embotadas pelas paixões, todas sepultadas nos corpos”²⁵⁴. Se assim é, como os *bestioni*, “com a mente sepultada nos corpos”, desejando apenas o que era útil para si, seriam intencionalmente capazes de construir por si mesmos a vida civil? Ora, dado que as ordens civis não podem ser explicadas por convenção, na medida em que isso requer uma base de confiança impossível nas condições ferinas, a passagem para a vida civil só é inteligível se a tese libertina dos “homens bestas” for remediada por um providencialismo *sui generis*. É a inusitada mistura desses dois aspectos que formam o núcleo da antropologia de Vico. Todavia, essa antropologia só é compreensível se tivermos presente outras referências teóricas que são absorvidas pelo pensador napolitano, assumindo, como sempre no caso de Vico, um sentido diverso do que tinham

²⁵² Cf. SNP18, 19, 47, 59, SN310, SN313

²⁵³ SN331

²⁵⁴ SN378

na sua origem. Neste contexto, a distinção viquiana entre o sagrado e o profano tem um sentido muito peculiar.

3.4. “Os homens fazem a história”: Providência e Senso Comum

Para um cristão, o mundo saiu das mãos de um supremo artífice que o dotou de livre-arbítrio. Esta crença foi absorvida pelo sincretismo religioso do renascimento e irá refletir diretamente em nosso filósofo. Relembremos as palavras de Pico de la Mirandola que, a fim de ilustrar a *dignidade do homem*, enfatiza o lado neo-platônico da história da criação nos seguintes termos:

“Estabeleceu, por fim, o ótimo artífice que àquele a quem nada de especificamente próprio podia conceder, fosse comum tudo o que tinha dado parcialmente aos outros. Assim tomou o homem como obra *de natureza indefinida* e, colocando-o no meio do mundo, falou-lhe deste modo: ‘ Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa específica, para que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquelas tarefas que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e tua decisão. A natureza limitada dos outros está encerrada em leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constringido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei(...). Não te fizemos nem celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que de tu, árbitro e artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até os seres que são os brutos, poderás regenerar-te até as realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo.’²⁵⁵

Por possuir uma “natureza indefinida” o primeiro homem, segundo Pico, é “o artífice de si mesmo” que escolheu romper a unidade com o divino. A questão relevante por traz dessa narrativa, seja do ponto de vista filosófico ou teológico, seja para tradição renascentista ou agostiniana, era pensar o restabelecimento do humano com o divino, a reconciliação do homem com Deus. Na pequena narrativa de Pico nota-se um tom otimista com a ênfase no livre-arbítrio humano. O retorno ao seio da divindade parece estar nas mãos do próprio homem; dependeria apenas da liberdade humana, da dignidade humana, a superação da barbárie e da bestialidade. O renascimento explorou muito a

²⁵⁵ Mirandola, P. *Oratio de dignitate hominis*, p.104-106. In: *Uomo e Natura nella filosofia del renascimento*, Org e trad. A cura di Colombero, C, Loescher, Torino, 1985, pp.96-9. Grifos no texto são meus. Para a relação entre Pico della Mirandola e Vico ver o livro de Enzo Paci. *Ingens Sylva – saggio sulla filosofia de G.B.Vico*, Mondadori, 1947.

idéia neoplatônica da reconciliação do humano com o divino; idéia que mais tarde também seria absorvida num sentido totalmente laico pelo iluminismo²⁵⁶. Mas o tom otimista do humanismo radical de Pico, a crença de que o homem por seus próprios meios pode se reerguer da brutalidade e transcender a opacidade da natureza bestial não é a mesma que a do autor da *Ciência Nova*, pois no fundo a tese de Pico é a mesma da *prisca teologiae*.

Conforme lemos em sua *Autobiografia*, o quadro teórico das referências de Vico acerca da constituição do mundo histórico civil apenas se completa quando se leva em conta a discussão sobre a doutrina da eficácia da graça divina, disputada em sua época entre agostinianos (jansenistas), calvinistas e pelagianos. No de *Vera Religione* Agostinho afirmava: “Não existe escada alguma entre as realidades humanas e as coisas divinas, de modo que o homem por seu próprio esforço pudesse se elevar da vida terrena. Eis porque a inefável misericórdia de Deus vem ajudar a cada homem particular e ao conjunto do gênero humano, para lembrá-los de sua perfeita natureza; mediante a dispensação da divina providência.”²⁵⁷ Depreende-se daí que só o homem é capaz de escolher entre o bem e o mal, embora seja incapaz de fazer o bem sem o auxílio divino. Nesse caso, a graça, para ser eficaz deve estar unida à vontade subjetiva para conduzi-la na direção do bem. Vico assimila a posição de Agostinho, mas a interpreta numa direção diferente. No *De Uno*, obra anterior à *Ciência Nova* e que faz parte dos escritos jurídicos em que também polemiza com os jusnaturalistas, ele já estabelecia um diálogo com Agostinho: “Lendo um dia o livro *De civitate Dei* de Santo Agostinho, deparei-me com uma citação de Varron, onde havia dito que se tivesse tido autoridade de propor ao povo romano deuses para adorar, o faria seguindo a *formula da natura*, ou seja, propondo um Deus único, incorpóreo, infinito, e não inumeráveis deidades sob a fórmula de ídolos. Iluminada minha mente por esta leitura, cheguei às seguintes conclusões: de fato *o direito universal é a fórmula, é a idéia de verdade*, a qual nos demonstra o verdadeiro Deus. Portanto, o verdadeiro Deus,

²⁵⁶ Como observa Ernest Cassirer: “Esta reconciliação deixou de ser esperada exclusivamente pela eficácia da graça divina: devia acontecer no seio do trabalho e do desenvolvimento do espírito humano.”(Cassirer, E. *A filosofia do Iluminismo*, ed. Unicamp, p.195)

²⁵⁷ *De vera religione*, cap. 10(19).

princípio da verdadeira religião, é igualmente o princípio do verdadeiro direito e da verdadeira jurisprudência’²⁵⁸”.

Por fim, em sua *Autobiografia*, ele também nos conta que em sua juventude aceitava a posição que se encontra, por exemplo, no obscuro jesuíta francês Stefan Dechamps, porque ela constituía um meio-termo entre o calvinismo e o pelagianismo: “servia para explicar historicamente a origem do direito romano e todas as demais formas de civilidade gentil, sem contradizer a doutrina da graça.”²⁵⁹ Para o jovem Vico, a doutrina agostiniana na interpretação de Dechamps era o meio-termo adequado para se pensar a unidade do humano e do divino. Mas, como observa Giovanni Gentile, “se essa unidade do divino e do humano, é uma exigência entre calvinismo e pelagianismo (exposição abstrata da graça ou vontade divina e, portanto, negação da humana, e abstrata posição da vontade humana e, portanto, negação da divina), deveria ser amadurecida e tornar-se um conceito.”²⁶⁰ A doutrina da graça, ainda marcante nos escritos de juventude de Vico, é assim substituída pelo conceito viquiano de providência. É este conceito que encontramos desenvolvido na *Ciência Nova*. É baseado nele que Vico rejeitará os sistemas dos jusnaturalistas e de Hobbes, afirmando “a natureza social do homem”.²⁶¹

O homem é sociável, não pela “opinião dos homens”, mas por natureza, e a natureza corrompida explicaria a condição humana, como mostra a narrativa bíblica. A corrupção é fruto de um desacordo com o divino, gerando no homem uma desarmonia entre a vontade e o intelecto, fazendo do homem o escravo de suas paixões. A vontade livre entregue às paixões, totalmente abandonada, violenta, bestial, é causa do *amor-próprio*, como aparece no homem hobbesiano. Em Vico, porém, o marco zero da história, “a partir do qual seria inútil buscar outros princípios”²⁶², decorre da transformação da terra numa “grande selva” de bestialidade, o que teria ocorrido após o dilúvio universal. É justamente neste ponto que a história sagrada se separa da história profana. É justamente aqui que Vico deixa de

²⁵⁸ *De uno universi iuris principio et fine uno, Sinopsi del diritto universal, xxiv. in: Opere giuridiche*, a cura de P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974. p.137. grifo meu

²⁵⁹ Vico, G.B., *Autobiografia*, Einaudi, Torino, 1977, p.11.

²⁶⁰ Gentile, Studi vichiani, Messina, 1915, p.24.

²⁶¹ SN 310

²⁶² SN346

tomar a *Bíblia* como centro de referência para sua antropologia e se concentra no seu objeto de estudo privilegiado – a história dos povos gentis, a história universal profana. Essa distinção é importantíssima, pois permite entender que Vico pretende de início situar o campo semântico propriamente dito da *Ciência Nova* aquém da história sagrada e de possíveis querelas teológicas. Vico deixa claro que quer fazer “ciência”, e não diretamente apologia da “verdadeira religião”. Ele pretende superar as dificuldades inerentes à origem da vida civil, sem apelar simplesmente para uma visão da história baseada nas *Escrituras* ou derrapar no extremo oposto, inserindo-se na polêmica da existência de povos pré-adâmicos ou então interpretar Adão como “homem besta”, tese esta que era defendida por autores céticos e libertinos.

O problema que Vico enfrenta consiste em saber se a corrupção radical da natureza humana tornava as forças primitivas, os *bestioni* “com a mente sepultada nos corpos”, capazes de construir com seus próprios meios a vida civil e a moralidade. Para investigar esta questão, seria preciso elaborar um critério de conhecimento que permitisse retratar o caráter das origens da história profana sem recorrer às próprias convicções do homem civilizado, pois foi justamente esse o erro de filósofos e eruditos como Hobbes, Selden, Grotius e Pufendorf. Incapazes de penetrar no “tempo obscuro” dos homens informes, todos estes autores falharam na tentativa de descrição das origens sociais, pois ignoravam as distinções entre o sagrado e o profano e não foram fiéis ao princípio genético de conhecimento que afirma que “as doutrinas devem começar quando começaram a matéria de que tratam”²⁶³. Com base nisso, a fim de encontrar um ponto fixo, Vico suspende o juízo acerca de toda e qualquer afirmação, seja de ordem filosófica ou filológica, sobre as origens da história: “ao meditar os princípios desta ciência é preciso nos reduzirmos a um estado de suma ignorância de toda erudição divina e humana, como se para o trabalho de busca não tivesse existido para nós filólogos e filósofos”²⁶⁴.

O que resta após o processo de depuração intelectual e descoberta engenhosa não são demonstrações analíticas, hipóteses vazias, ou meros dados empíricos, mas sim uma atitude hermenêutica capaz de dar conta da passagem

²⁶³ SN314

²⁶⁴ SNP40

para vida civil, que coincide com a descoberta do ponto de partida da “história das idéias humanas”²⁶⁵ que, por sua vez, revela as origens da “metafísica da mente humana”²⁶⁶, que “teve início quando os primeiros homens começaram a pensar humanamente, e não quando os filósofos começaram a refletir sobre as idéias humanas”²⁶⁷. Vico, ironicamente, imita Descartes, e acredita ter encontrado seu ponto fixo, sua *certeza*, seu *cogito*: “O mundo das nações gentis foi certamente feito pelos homens. Em conseqüência disso, em meio a esse imenso oceano de dúvidas, surge esta pequenina faixa de terra na qual se pode firmar os pés: que seus princípios devem ser encontrados dentro da natureza de nossa mente humana e na força do nosso entendimento(...)”²⁶⁸. Esta “pequenina faixa de terra” corresponde à certeza de que a mente humana guia-se, desde suas origens, por um sentimento fundamental: o espanto de descobrir-se em face do mundo, abrindo-se para um intercâmbio com o mundo pela única via então disponível, a percepção sensível, que pouco a pouco vai ganhando novos contornos, até assumir a forma racional. Segundo Vico, desde suas origens o homem é guiado pelo procedimento heurístico da descoberta, da busca perpétua de sentido para os fenômenos que ignora e que são desvelados para além da sua manifestação imediata, formando assim um campo de significação próprio: “A curiosidade, propriedade conatural do homem, filha da ignorância, que engendra a ciência, ao fazer nossa mente abrir-se para a maravilha, mantém esse costume: que onde se observa um extraordinário efeito na natureza, como o cometa, parélio ou estrela do meio dia, imediatamente pergunta o que tal coisa quer *dizer ou significar*”²⁶⁹.

A pergunta pelo sentido, pela significação que nasce de uma disposição de ânimo originária (o espanto) e não de uma simples paixão, é o índice da característica fundamental da mente humana que, guiada pelo engenho e pela fantasia, supera o que está imediatamente dado nos sentidos, o que quer dizer que a percepção sensível não permanece presa numa “surda corrente de causas e efeitos” ou na cegueira das paixões desenfreadas, de que falam estóicos e epicuristas. Ao contrário, é através da mediação de imagens

²⁶⁵ SN347

²⁶⁶ Idem., Ibidem

²⁶⁷ Idem., Ibidem.

²⁶⁸ SNP41

²⁶⁹ SN189.grifo meu.

que a “mente humana sepultada no corpo” vai configurando uma primeira interpretação da “realidade”, dando forma a si mesma ao longo desse processo, superando assim a percepção bruta, uma vez que a característica fundamental da mente humana é a aspiração contínua ao Infinito.

Esta abertura para o extraordinário, na verdade revela uma atitude hermenêutica básica, cujo sentido profundo teria sido negligenciado pelo racionalismo clássico, mas que define o caráter processual da mente humana como um todo. Vico reconhece na positividade desse sentimento originário, fortemente ligado às faculdades corpóreas da imaginação e da fantasia, os primeiros sinais da tendência natural do homem na direção do *verum* divino e que define a passagem do desconhecido para o conhecido, no contínuo processo de criação-interpretação do mundo. E se as coisas devem ser olhadas de dentro de sua origem, de seu nascimento (*natura*), então deve-se começar por um princípio fundador, ao mesmo tempo histórico e universal, fundamento da certeza (*certum*) e da verdade (*verum*): “Devemos começar por uma certa cognição de Deus, da qual não estejam privados os homens, conquanto selvagens, ferozes e imanes. Tal cognição demonstro ser esta: que o homem, decaído no desespero de todos os socorros da natureza, desejava 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*”²⁷⁰. Vico quer dizer com isso que há na história uma força ou impulso depositada no interior do próprio homem, “um lume secreto”, um ímpeto em ultrapassar a natureza bruta, de separar-se dela, direcionando-se para o deus que inicialmente a imaginação pretende alcançar.

No terror do trovão e na atitude espantosa dos seres bestiais, Vico vê uma experiência, por assim dizer, trágica, a experiência dominadora do deus imaginário. Perdidos exteriormente na “grande selva da terra” e, interiormente, nas trevas que envolvem suas mentes “sepultadas nos corpos”, os *bestioni*, totalmente desamparados de idéias ou conceitos, experimentam o medo, e forjam interpretações para as forças naturais, vendo nelas o signo da divindade.

²⁷⁰ SN339. cf. SN340: “Os primeiros homens, que foram depois os príncipes das nações gentias, deviam pensar fortemente impelidos por paixões violentas, tal como acontece com os animais. Por isso devemos seguir uma metafísica vulgar e com ela reconstruir o pensamento terrífico de uma divindade qualquer, que impôs modo e medida às paixões bestiais destes homens perdidos, transformando-as em paixões humanas”.

É preciso observar, no entanto, que esta “experiência religiosa” originária é ainda um fato pré-social. Vico não acredita que as religiões foram simplesmente “inventadas” por uma casta de seres superiores, como acreditavam os defensores da *prisca teologiae*, pois “as aterradoras superstições” de que ele fala não nascem no interior das sociedades constituídas, não são um costume posterior elaborado por sábios capacitados para orientar a multidão de ignorantes; ao contrário, se a religião está na *origem* das sociedades, é porque seu princípio ou fundamento encontra-se no *íntimo* do homem. Como diz Antônio Corsano, “o drama da primeira revelação é totalmente interior e individual, verdadeiro colóquio solitário do Deus que está em nós, revelador da violência da primeira emoção.”²⁷¹

Trata-se certamente de uma experiência subjetiva. Mas o importante é perceber que os primeiros homens espantam-se com a força depositada dentro deles, o impulso interno que lhes permitem transcender as paixões, dando para si mesmos uma direção adequada. Tal força existente no interior do homem, é o selo da divindade na “natureza humana”, e tem correspondência no medo do homem diante da força e magnitude do falso deus que se revela nos fenômenos naturais. Em consonância com a terminologia da metafísica clássica, Vico chama esta força interna de *conatus*, termo que ele utiliza como ancoragem ontológica para se pensar a vida civil. Este *conatus* é definido por Vico como uma propriedade da natureza humana, uma “autoridade” que a diferencia do animal, e não pode ser retirado do homem nem mesmo por Deus sem destruir sua criatura: “é uma propriedade da natureza humana que não pode ser retirada por Deus, sem o destruir. Tal autoridade é o uso livre da vontade, sendo o intelecto uma potência passiva sujeita a verdade”, isso explica “porque os homens desse primeiro ponto das coisas humanas, começaram a celebrar a *liberdade* de arbítrio humano, pondo freio ao movimento dos corpos para orientá-los e dar-lhes melhor direção”²⁷². A expressão “celebrar a liberdade” não significa aqui, obviamente, que o homem primitivo encontrou em si mesmo uma forma de comunicação com o divino e resolveu reverenciá-lo nos ritos religiosos que marcam os rituais de passagem de um eu individual para a vida social.

²⁷¹ Corsano, A, *Il realismo religioso del Vico*, p. 155. In: *Il pensiero religioso italiano*, Bari, Laterza, 1937.

²⁷² SN388 .Cf. SN340: “Frenar o movimento dos corpos é certamente um efeito da liberdade do arbítrio humano, e, portanto, da vontade livre que é o domicílio e sede de todas as virtudes e, entre outras da justiça”.

Na verdade, dispondo de escasso material antropológico, Vico mobiliza uma série de categorias metafísicas do repertório seicentista (*conatus*, vontade, liberdade) para lançar as bases de uma “fenomenologia” do mundo histórico-social. O interessante em sua posição é que Vico opera com as categorias do racionalismo clássico sem, contudo, tomar como referência “o livro da natureza” que, segundo Espinosa, pode ser lido com clareza e distinção, mas o livro obscuro da história. A própria idéia de uma “natureza comum”, que Vico toma como ponto de partida, remonta ao *Tratado Político* de Espinosa. Com efeito, adotando uma linha de raciocínio próxima de Maquiavel e Hobbes, Espinosa já recusava a ver o domínio do político do ponto de vista do racionalismo abstrato, e mostrava que seria uma quimera admitir outra alternativa a não ser aquela que revele “a natureza comum” dos homens a partir de condições concretas, o que inclui todo o domínio das paixões (a ira, a inveja, o ódio, a vingança, etc) como parte integrante da “natureza humana”. Assim, para Espinosa, “todos os homens, sejam bárbaros ou cultivados, estabelecem em toda parte costumes e se dão um estatuto civil, e não é dos ensinamentos da razão, mas da natureza comum dos homens, isto é, de sua condição, que se devem deduzir os fundamentos naturais do poder público”²⁷³.

Vico compartilha desta visão realista, a diferença é que ele o faz com um olhar voltado não para o homem que segue “as leis comuns da natureza”, mas para o homem que funda seu próprio mundo: a história. Toda a dificuldade é entender como se passa da natureza para a história e se tem sentido falar aqui em “dedução”, como no caso de Espinosa. É também por isso que Vico recusa a alternativa que encara os homens, dominados por paixões bestiais, como sendo capazes de estabelecer por si mesmos o estado civil e fundar o mundo dos costumes, orientando as afecções e as paixões de maneira racional, segundo um cálculo utilitário. Segundo Vico, Espinosa cai nesse erro “ao falar das repúblicas como de comerciantes”²⁷⁴. Além disso, há costumes que são “comuns” ou “naturais” não porque são fundados no interior das sociedades, mas, de maneira mais precisa, são fundadores, são a base ou estrutura comum de todas as nações, são os únicos princípios eternos e universais da “natureza humana”, o núcleo duro

²⁷³ *Tratado Político*, I,pr.7.

²⁷⁴ SN334

das sociedades, a partir dos quais outros costumes e instituições podem surgir e se desenvolver.

Assim, retomando termos análogos aos empregados por Espinosa, mas com uma ênfase diferente, Vico afirma: “Visto que este mundo de nações foi feito pelos homens, vejamos quais são as coisas que com perpetuidade concordaram e ainda concordam todos os homens, pois tais coisas poderão dar os princípios universais e eternos, como se requer de toda ciência, nas quais surgiram e se conservaram todas as nações. Observamos que todas as nações, bárbaras ou civilizadas, ainda que separadas por imensos intervalos de tempos e espaços, guardam esses três costumes humanos: todas possuem alguma religião, todas contraem matrimônios e todas sepultam seus mortos; mesmo dentre as nações mais rudes e selvagens, as mais requintadas cerimônias e mais consagradas solenidades residem nas religiões, matrimônios e sepulturas”²⁷⁵.

Segundo Vico, o “mundo humano”, “o mundo das nações”, surge e se desenvolve da simbiose entre paixão e razão. Há aqui uma relação intrínseca e circular entre *atividade* e *passividade*, entre a força ativa da mente imersa no corpo e a passividade diante do temor divino (*timor dei*). O caráter ativo da liberdade é visto como o domínio sobre as paixões desenfreadas, ao mesmo tempo o movimento motivado pelo anseio humano de Infinito só se complementa quando *os bestioni* assumem uma situação passiva de obediência e temor diante das forças naturais, interpretadas como deuses. Este movimento manifesta um desejo, uma força ou *vis veri* que se concretiza pela primeira vez na emoção que move os primeiros homens a reconhecer uma força interna e superior ao caos da natureza selvagem e explica o primeiro movimento do *conatus civil*. O fenômeno histórico da providência, sua manifestação subjetiva, está assim atrelado ao movimento que dá origem à fundação das nações. Daí a afirmação de que é no interior da economia das coisas civis dos primeiros povos que esta providência deve ser estudada, revelando todo o alcance “do termo ‘divindade’ [derivado] de *divinari*, ‘adivinhar’, ou seja, entender o que está oculto dos homens, o futuro, ou o que está oculto neles a consciência”²⁷⁶.

Deve-se entender que os *bestioni* solitários não se espantam apenas com algo exterior e opaco (o céu e seus fenômenos naturais). Ao contrário, a terrível

²⁷⁵ .SN334

²⁷⁶ SN342

emoção, que agita suas mentes e corpos, deriva do fato de os fenômenos naturais ocultarem um ato significativo, como se Júpiter, “com silvo dos raios e com o frangor dos trovões, quisesse lhes *dizer algo*”²⁷⁷. Os primeiros homens espantam-se no fundo com a atividade exercida por eles próprios, admirando sem saber sua própria capacidade de interpretar, ainda que de maneira tosca, o mundo que os cerca e, sobretudo, o sentido daquilo que ignoram e que só pode lhes ser revelado pelos sinais sensíveis, pela fala dos deuses, que transcende a natureza opaca e configuram um acontecimento dotado de sentido. O homem deixa de ser apenas natureza bruta e ingressa num mundo que lhe é próprio. Dá-se aqui o primeiro ato humano de comunicação, quer dizer, o primeiro ato de linguagem, que revela uma dupla descoberta: a descoberta primitiva da consciência, da certeza ou constatação de si mesmo, e a descoberta da alteridade divina, objeto de temor, admiração e respeito, já que Júpiter “olha dentro dos corações dos homens”, isto é, no íntimo da consciência humana. A alteridade que o homem descobre não é, portanto, a de um semelhante, mas a de uma força que transcende o humano, assim como a fala originária não é dirigida a outrem, mas recebida do alto. Reversibilidade: quem fala originariamente é a divindade, a primeira palavra é recebida do alto; “antes” de falar, o homem se põe à escuta do *nume* divino; todavia, este só se apresenta por que a capacidade para ouvir já está instalada no homem.

O resultado dessa “dialética” da consciência mediada pela capacidade humana de interpretar é o primeiro passo na direção de uma vida civil, a primeira atitude de domínio do homem sobre si mesmo. A vida ética passa a ser compreendida assim nos termos de uma antropologia realista: “A virtude moral começou, qual deve ser, do *conato*, segundo o qual os gigantes [os pater famílias], em face da terrível religião dos raios, foram acorrentados sobre os montes, e assim refrearam o vício bestial de andarem errando pela grande selva da terra, e dispuseram-se a um hábito, absolutamente contrário ao primeiro, ao se fixarem naqueles antros, escondidos e estáveis.”²⁷⁸ Segundo Vico, é este o verdadeiro sentido da fábula de Prometeu: “A piedade começou da religião, que em sentido próprio é temor da divindade. Esta origem heróica se manteve entre

²⁷⁷SN377 grifo meu

²⁷⁸ SN504

os latinos, os quais a derivam de *religando*, isto é, daquelas cadeias com as quais Ticio e Prometeu estavam ligados nos altos rochedos, e aos quais a águia, isto é, a terrível religião dos auspícios de Zeus, devorava o coração e as vísceras [vale dizer: a intimidade, a consciência humana em seu estado nascente]”²⁷⁹.

Para Vico, esta é a verdadeira origem dos *pater familias*, os primeiros homens piedosos a temerem a divindade, a interpretarem seus desígnios, a domarem seus corpos bestiais, a celebrarem o matrimônio e o pudor, criando elos firmes com a divindade através da religião e a se fixarem na terra sepultando seus mortos – daí que, segundo Vico, a palavra “homem” venha de *húmus* (terra) e remete tanto ao sepultamento dos mortos quanto aos primeiros cultivos agrícolas que, por sua vez, darão início às primeiras famílias – a primeira forma de vida social.

Dado que as primeiras instituições humanas não poderiam de modo algum ter sido forjadas com base em idéias ou conceitos alcançados por via racional, mas em virtude de uma *práxis* coletiva e espontânea, a religião, as superstições, a crença em alguma divindade, serão portanto o primeiro princípio, o ponto de partida de todas as nações, base de toda vida social. Vico consegue com isso uma interessante reviravolta em relação aos pressupostos do racionalismo clássico: não é a razão abstrata, mas a faculdade da fantasia que adquire um estatuto fundador, e serve de arma de combate ao ceticismo e ao libertinismo erudito. É com as armas dos seus adversários que Vico os combate: “E assim começamos a refutar Políbio em sua alegação falsa: se no mundo existissem os filósofos, as religiões não seriam necessárias. Pois, na verdade, se não existissem as repúblicas, que não podem ter nascido sem as religiões, não existiriam filósofos no mundo”²⁸⁰. Vico irá inverter também o papel depreciativo ocupado pela idolatria do ponto de vista da antropologia cristã. As diversas religiões, cada qual com sua idolatria, consideradas como

²⁷⁹ SN503

²⁸⁰ SN179 cfr também SN518: “De tudo isso se deve concluir quanto foi até hoje vácuo a vaidade dos doutos (*boria de’dotti*) acerca da inocência do século de ouro, observada pela primeiras nações gentílicas. O que na verdade foi tão somente um fanatismo de superstição, que os primeiros homens, selvagens, orgulhosos, ferocíssimos, da gentilidade mantinham em um certo ofício, mediante um forte terror de uma das divindades por eles imaginadas. Refletindo sobre tal superstição, Plutarco nos põe um problema: se teria sido um mal menor assim impiamente venerar os deuses, ou de fato não crer absolutamente nos deuses (Plutarco, *Da superstição*, cap.10). Não contrapõe ele, com justeza, tal feroz superstição ao ateísmo. Pois com aquelas nasceram luminosíssimas nações, enquanto que com o ateísmo não se fundou nenhuma no mundo...” .

fonte de erro desde Santo Agostinho, serão interpretadas positivamente, desempenhando uma função central no interior da história universal profana. Aqui o próprio ocasionalismo de Malebranche, a quem Vico se reporta diretamente, e que na sua dimensão antropológica era usado como arma de combate contra a superstição e a idolatria, parece ganhar, na perspectiva de Vico, um novo estatuto, fornecendo a base conceitual para se construir uma teoria sobre o surgimento do pensamento a partir das primeiras sociedades.

O sentimento do temor e da piedade do divino que está na origem da história pode ser visto assim como a *ocasião* de que se vale a providência, sem nenhuma imposição externa, para encontrar no interior do próprio homem decaído e débil os meios de construção e atualização de sua natureza social: “E assim se verá verdadeiro, de um modo geral aquilo que Aristóteles dissera, de modo particular, de cada homem: *nihil est intellectu quin prius fuerit in sensu*, isto é, que a mente humana não entenda nada que não tenha tido algum motivo (que os filósofos de hoje denominam ‘ocasião’) nos sentidos, usando portanto o intelecto quando, da coisa que sente, recolhe algo que não tenha caído sob os sentidos. Sendo isso o que para os latinos propriamente significa *intelligere*.”²⁸¹

Note-se que, em Vico, a experiência não é algo que penetra a consciência como se ela tivesse apenas a disposição passiva para receber estímulos. A mente humana não é uma tábula rasa, mas uma força criadora, impulsionada na direção da descoberta do *novum*, daquilo que “não tenha caído nos sentidos”. Na verdade, segundo Vico, a consciência perceptiva reage a um certo estímulo vindo de fora (o raio do trovão), mas ao mesmo tempo insere na realidade sua força transformadora, modificando a realidade, que assim enriquecida e transformada continua a agir sobre a consciência, que por sua vez se modifica para continuar vinculada à realidade.²⁸² Assim sendo,

²⁸¹ SN363

²⁸² Pode-se acrescentar aqui que Vico, até certo ponto, compartilha a crítica que Leibniz dirige a Locke. Segundo Leibniz, “se o espírito tivesse apenas a capacidade de receber os conhecimentos ou a potência passiva para isto – capacidade tão indeterminada quanto a que possui a cera de receber figuras e a lousa vazia de receber letras -, não seria a fonte de verdades necessárias. Pois é incontestável que os sentidos não bastam para demonstrar sua necessidade e que (portanto o espírito tem uma disposição (tanto ativa quanto passiva) para haurí-los do seu fundo.; embora os sentidos sejam necessários para dar-lhe ocasião e atenção para isto” (Leibniz, G.W. *Novos ensaios*, Coleção os Pensadores, Abril Cultural, p.35-36.). Mas Vico não segue a visão leibniziana de um universo monádico, cujo desdobramento no tempo seja mera resultante de forças pré-determinadas. O importante para Vico é estabelecer o domínio do humano, partindo do princípio

a diferença em relação a Malebranche salta aos olhos. Os próprios pressupostos metafísicos de que parte Malebranche, conjugados a uma visão estreita que o cartesianismo tinha das religiões antigas, encaradas como fonte de erro, ignorância, superstição, o impede de avançar na direção de uma avaliação positiva das origens míticas da sociedade. Pode-se dizer que Vico, investigando estas origens, não apenas encontrou um instrumento de crítica a toda forma de libertinismo, ceticismo, ateísmo e irracionalismo, mas foi mais longe, na medida em que ousou sondar as fontes históricas, subterrâneas, mitológicas do universo da política.

É o que se nota na descrição do curso das três épocas que Vico identifica na história das nações. O filósofo mostra que a história apresenta uma trajetória de sucessivas rupturas, que incluem novas relações econômicas e alterações de costumes sociais básicos, até se atingir o estabelecimento da equidade jurídica e a idéia de humanidade. Na idade fantástica dos deuses, a sociedade é totalmente fechada em sua barbárie, dominada pelos *pater familias* isolados dos demais, como “os gigantes de um olho só”, cujo protótipo é o Polifemo das narrativas homéricas, cada qual com seu próprio domínio e que se fazem intérpretes dos auspícios divinos, controlando seus filhos com normas rígidas²⁸³. Esta forma de organização social fundada na religião funciona como uma espécie de casulo que vai dar origem à vida civil: tal jurisdição “foi necessária para que o homem obedecesse ao homem e se dispusesse a obedecer as leis no estado vindouro das cidades”²⁸⁴. Sem essa forma de vida social não se teria chegado à idade heróica, dominada pelos nobres, legítimos herdeiros dos *pater familias* que se uniram por uma outra necessidade: a proteção dos seus domínios. “Os homens rudes de Grotius, os desvalidos de Pufendorf, a fim de salvarem-se dos violentos de Hobbes (...), recorreram as aras dos fortes. Ali, esses ferozes, dado que já unidos em sociedades de famílias, matavam os violentos, que lhes tinham violado as terras, e tomavam sob sua proteção os

que o homem está dirigido para o futuro, para o *novum*, ou seja, para aquilo que excede justamente uma trama divina pré-determinada.

²⁸³ SN503,SN564 cf. também: SN576 “As sociedades não eram conhecidas entre si, em virtude daquele costume ciclópico segundo o qual cada pai de família cuidava apenas de suas coisas, jamais imiscuindo nas coisas alheias, como Homero nos dá a entender no relato que Polifemo faz a Ulisses”.

²⁸⁴ SN244

miseros que entre eles tinham procurado refúgio”²⁸⁵. É assim que tem início a relação primitiva de clientelismo, que já traz o germe da estrutura econômica do sistema feudal, na qual somente os nobres são livres, ou seja, “autores das leis” e os demais são seus escravos ou vassalos²⁸⁶. A partir daí as cidades se desenvolvem, sobretudo com a abertura promovida pelas novas necessidades comerciais, pelo desenvolvimento do trabalho e da agricultura. É a época das grandes guerras externas, da disputa entre os diferentes domínios ou “casas nobres” que darão início às repúblicas aristocráticas, quando então a força organizada “das gentes maiores”, os legítimos herdeiros dos antigos gigantes pios, passam a ser fundamento do direito: “tal direito da força é o direito de Aquiles que põe toda a razão na ponta da lança”²⁸⁷. As circunstâncias das guerras externas fermentam a unidade interna das sociedades, mas criam novas necessidades e acentuam os privilégios de *status* social “dos maiores” sobre “os menores”, o que se reflete diretamente nos costumes, despertando a consciência engendradora pelas diferenças de classe: por exemplo, o matrimônio religioso (“as núpcias solenes e públicas”) gerava os legítimos herdeiros, heróis de beleza civil e virtude moral, que correspondem, no caso dos gregos, aos *agathoi* e, no caso dos latinos, aos *patrícios*; mas as núpcias públicas, sacramentadas pelos deuses, eram negadas à massa disforme, monstruosa (os *kakoi*, a *plebe*), “nenhum deles tinha um pai certo, pois todos sabem que *nuptiae demonstrant*

²⁸⁵ SN553 Cf.SN561: “A história poética grega aliás conservou-nos entre as muitas proezas de Hércules, estas duas: que ele girou pelo mundo a matar monstros, homens em seu aspecto de feras em seus costumes, e que limpou as imundíssimas estrebarias de Augia.”

²⁸⁶ Cf. SN559: “Por isso mesmo torna-se impositivo dizer-se que estas primordiais e antiqüíssimas formas de proteção, que correspondem às que os heróis assumiram em relação aos refugiados em suas terras, devem ter principiado os feudos no mundo. Primeiramente, rústicos e pessoais, mediante os quais tais vassalos devem ter sido os primigênios *vades* (“fiadores”), que se obrigavam em sua pessoa a seguir os seus heróis, onde quer que os levassem a cultivar seus campos -, que a seguir se chamaram reis, obrigados a seguir os atores nos julgamentos”. Cf. SN558: “Com o nascimento dessas coisas começou, na verdade, o famoso nó hercúleo, com o qual os clientes se disseram *nexi*(atados) às terras que deviam cultivar”

²⁸⁷ SN923 Segundo Vico, temos aqui prefigurado o principio geral da razão de Estado que havia se tornado um dos pilares da doutrina política do Estado Absolutista. Embora estejamos falando de tempos diferentes, o processo é o mesmo. Na medida em que cada Estado resolve internamente seus conflitos, inicia-se um processo voltado para fora: o *bellum omnium contra omnes* não se encontra mais na disputa dos indivíduos entre si, mas somente entre os diferentes Estados. A guerra apoiada na razão de Estado, na intervenção estrangeira desvinculada de qualquer consideração pela causa *moral*, é pensada como uma instituição permanente voltada para evitar o retorno das guerras civis e garantir o equilíbrio interno. Com isso, A *bellum omnium contra omnes* não é suprimida; apenas muda de lugar, passa do interior para o exterior: “Cada soberano tinha o mesmo *jus ad bellum* [direito à guerra], e a guerra tornou-se um instrumento da política dos príncipes, que se deixava conduzir pela razão de Estado, encontrando sua formulação comum no “equilíbrio europeu”. (Cf. Koselleck, op.cit. p.41)

patrem. E, assim em tal incerteza, afirmavam os nobres que os plebeus coabitavam com suas mães, com as suas filhas, tal como fazem as feras.”²⁸⁸ A “primeira lei agrária”, o “nó hercúleo entre a plebe e os nobres”, impõem aos clientes uma pressão insuportável; mas, uma vez que a sociedade está estabelecida, a própria dinâmica do *conatus* civil (o desejo dos plebeus em mudar a ordem das coisas *versus* o desejo dos nobres em conservá-la) modifica a ordem das idéias, e a consciência esclarecida, por sua vez, acaba modificando a ordem das coisas. Vico reconhece que a “liberdade natural” que pertence a todos os homens não se manifesta de um só golpe, mas é fruto de um longo processo²⁸⁹, que leva necessariamente a rupturas no organismo social. A severidade das punições e dos costumes em geral durante as primeiras idades (divina e heróica), incitam a “liberdade natural” e a exigência de relações de igualdade, de modo que, quanto mais o *conatus* civil vai sendo reprimido, mais este se esforça no movimento contrário que dará origem à “liberdade civil”. Como no caso da idade dos deuses, aqui ocorre algo semelhante: a história só se modifica por um jogo de força ativa e reativa, pelos limites que coletivamente a sociedade se auto-impõe. Com isso, tem-se configurada toda “a matéria da ciência política, que não é outra coisa que uma ciência dos que comandam (*popolo regnante*) e dos que obedecem (*popolo soggetto*) na cidade”²⁹⁰. Dessa disputa interna entre *agathoi* e *kakoi*, entre patrícios e plebeus nasce algo completamente novo: o desejo de leis justas – a luta pelo reconhecimento de que o direito é expressão da “natureza humana” e, portanto, não deve ser privilégio de alguns, pois baseia-se na equidade da razão.

Note-se que Vico compartilha da tendência do pensamento político moderno que considera a lei como resultado dos conflitos sociais. Mas ele introduz algo novo em relação ao pano de fundo de sua época. É interessante observar que Vico chama a atenção para duas coisas: em primeiro lugar, para o

²⁸⁸ SN567. Cf. SN 566: “A idéia de beleza civil deve ter nascido na mente dos poetas teólogos, pelo fato de verem eles que homens ímpios eram homens de aspecto feio e animalescos em seus costumes. De tal beleza e não de outra eram ciosos os espartanos, heróis da Grécia, que lançavam do monte Taigeta os recém-nascidos feios e disformes, isto é, gerados por mulheres nobres sem a solenidade das núpcias. Tais devem ser “os monstros” que as leis das doze tábuas ordenava que se lançasse ao Tibre.”

²⁸⁹ SN249

²⁹⁰ SN629 Cf. SN609: “Di tal maniera si truovarono le prime città fondate sopra ordini di nobili e catterve di plebei, con due contrarie eterne proprietà, le qual escono da questa natura di cose umane civili che si è qui da nois ragionata: de’ plebei di voler sempre mutar gli Stati, come sempre essi gli mutano; e de’ nobili, sempre di conservagli”.

papel dos assim chamados melhores (“ottimati”), que desejam manter o estado fechado e coeso (fermi ed impiedi), diferentemente da plebe que manifesta o desejo de mudar a forma de um estado, o que indica a expressão de uma natureza inconstante. Configura-se aqui a oposição entre movimento e estabilidade, entre o risco do novo e o eterno desejo de ordem, que forma a essência da vida política. Segundo Olivier Remaud, poder-se-ia perguntar se Vico não estaria retomando, para além de Maquiavel, “l’opinion de Tite-Live qui réduit la plebe à une source de tumultes em lui retirant toute capacité de jugement”²⁹¹. É preciso lembrar, porém, que Vico não considera as turbulências sociais derivadas da plebe como algo negativo, pois leva em conta que o que motiva a revolta é o desejo de leis. Desse ponto de vista, os distúrbios sociais são positivos pois provocam uma alteração profunda na estrutura jurídica. Daí que, para Vico, a ampliação da participação popular nas questões político-jurídicas seja fruto do surgimento do confronto retórico entre as diferentes perspectivas de classe no interior das repúblicas, ou seja, que resulta na fundamentação filosófica da idéia de justiça, na justificação racional do direito que inaugura a idade humana, a idade da razão: “Com o correr dos anos e com o desenvolvimento muito maior da mente humana, a plebe dos povos finalmente se deu conta das pretensões desse heroísmo e compreendeu que ela própria tinha a mesma *natureza humana* que os nobres e, portanto, insistiu em entrar nas instituições civis das cidades(...) Assim(...) nasceram as repúblicas populares(...) Em tais repúblicas povos inteiros, que têm em comum o desejo de justiça, usufruem leis que são justas porque são boas para todos”²⁹².

Vico observa que todo o problema enfrentado pela sociedade deriva desse caráter “dramático” que consiste em garantir um equilíbrio instável entre a urgência da mudança e a necessidade de manutenção da ordem. Desse ponto de vista, os termos “ordem” e “novidade”, tal como são empregados por Vico, expressam portanto um sentido original em relação à filosofia política do absolutismo. Como afirma R. Villari, “na linguagem política dos Seicentos os termos ‘novidade’ e ‘mudança’ com todos os seus derivados, possuem uma conotação negativa. ‘Novidade’ é a negação de regras fundamentais da vida civil

²⁹¹ Olivier Remaud: *Conflits, lois et mémoire. Vico et Machiavel*. In: Revue philosophique, n.1, 1999, p.54.

²⁹² SN1101

e da ordem natural, o transtorno sobre aquilo que tem uma válida razão de ser no sentido de pertencer a uma tradição”²⁹³. É pensando este equilíbrio instável que está no cerne da vida política que Vico aponta para o fato de que há sempre o risco dos povos livres perderem-se a si mesmos ao confundirem a liberdade natural, que os leva a romper as amarras antigas instituições, com a anarquia, abrindo as portas para a forma mais degenerada de governo – a tirania. Daí que as nações, para garantirem seu equilíbrio interno, podem atingir a *acmé* de seu desenvolvimento, seu estado de “completude”, com a forma monárquica de governo, como no caso da Roma de Augusto, que unifica os dois pontos de vista expressos na vida política (a necessidade de lei plebéia e a estabilidade civil requerida pela nobreza): “As plebes, a que os próprios males tornaram experientes, para encontrar remédio buscam salvar-se sob as monarquias. Eis a régia lei natural, com cujo concurso Tácito legitima a monarquia romana de Augusto *qui cuncta, bellis civilibus fessa, nomine principis sub imperium accepit*²⁹⁴(...)Finalmente, para salvaguardar a via cômoda, naturalmente dispostos à sujeição a um só: eis os nobres sob as monarquias”.²⁹⁵

Deixando de lado muitos pormenores sobre a análise viquiana das formas de governo, vemos na *Ciência Nova* uma crítica explícita ao caráter falacioso de se considerar a monarquia a primeira forma de governo surgida no mundo²⁹⁶, já que a vida civil se forma a partir do estágio das famílias ciclópicas, passa pelas disputas externas da aristocracia heróica, chega às repúblicas populares e, só depois de inúmeras contendas, atinge uma forma mais equilibrada numa monarquia, cujo modelo mais bem acabado encontrar-se-ia na Roma dos tempos de Augusto. A partir daí, a vida civil está sujeita a uma recorrência, em maior ou menor grau de degeneração, das formas de governo que estão latentes na história. O importante nesse processo é perceber que não apenas o itinerário inicial em direção à vida civil, mas também o seu desenvolvimento posterior, não é fruto do cálculo e da simples soma dos interesses de homens capazes de ultrapassar livremente a barbárie que está neles. A crítica de Vico à toda forma de contrato social é clara:

²⁹³ Villari, R. *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Bari, Laterza, 1987, p.8-9. cit. por Remaud, O. p..55.

²⁹⁴ O qual, achando fatigados os ânimos por tantas discórdias civis, sob o nome de *príncipe* tomou posse do império”. Tácito. *Anais*, I,1.

²⁹⁵ Cf, SN292-293:

²⁹⁶ A crítica de Vico é dirigida aqui à teoria das formas de governo de Jean Bodin. Cf. SN1009 e ss.

pois nesse caso a dinâmica da história, ou seja, a relação entre a certeza da consciência (*certum*) e o plano da verdade que se determina em cada circunstância, entre o fato e o direito, carece de fundamentação e é explicada sempre de forma abstrata.

Ora, ao mostrar os motivos desse dinamismo é que Vico encontra não apenas uma idéia subjetiva de uma providência religiosa e mitológica, mas uma estrutural universal, orgânica e objetiva que a *Ciência Nova* procura revelar: “A legislação considera o homem tal qual ele é, para fazer bons usos disto na sociedade humana. Assim sendo, da ferocidade, da avareza e da ambição, que são os três vícios levados de ponta a ponta, por todo o gênero humano, os converte, respectivamente, na força militar, no comércio e nos tribunais, e, por isso mesmo, na força, na opulência e na sabedoria das repúblicas. Assim é que desses três enormes vícios, que certamente destruiriam a geração humana sobre a terra, faz resultar o bem estar civil.(...)Esta *dignidade* prova a existência da providência divina, sendo ela uma divina mente legisladora, que das paixões dos homens, todos apoiados em seus interesses privados, que os faria viver como besta feras enclausurados na solidão, faz resultarem as ordens civis que os façam viver em sociedade humana”.²⁹⁷

Ao situar a vida humana na sua dimensão real, Vico acredita mostrar, ao contrário de Hobbes e da antropologia pessimista do século xvii, que a humanidade na sua origem não está entregue totalmente às suas paixões naturais e ao amor-próprio, estes são apenas meios para se obter um fim mais elevado: “o homem em seu estado selvagem, ama sua própria conservação (salveza); quando contrai casamento e gera filhos, ama sua própria conservação juntamente com a de sua família, chegando à vida civil, ama sua conservação e a de sua cidade; quando o seu domínio se estende por vários povos, ama sua conservação com a das nações; quando as nações se unem por guerras, tratados de paz, alianças e comércio, ama sua conservação juntamente com todo o gênero humano. Em todas estas circunstâncias, o homem ama sua própria utilidade. Assim, por nada mais, a não ser a divina providência deve ser mantido dentro de tais ordens”.²⁹⁸

²⁹⁷ SN132-133

²⁹⁸ SN341

Desse ponto de vista, a idéia de providência cumpre uma função vital para a inteligibilidade do aspecto orgânico da vida social, e coincide com um processo intencional que sempre ultrapassa a ação do indivíduo isolado em benefício do bem comum, alinhavando o conflito entre as paixões imediatas do indivíduo e criando a ordem racional no interior das sociedades, a justiça e as virtudes necessárias para “a conservação do gênero humano”²⁹⁹. O sentido que Vico acredita ter descoberto na história, pressupõe sempre um sujeito agente, criador. A questão é que o indivíduo, tomado isoladamente, não pode ser esse sujeito. O significado do curso da história ultrapassa a ação dos indivíduos. Somente um “sujeito não-humano” parece cumprir a função de um criador de sentido. Vico quer dizer com isso que não foram os homens que criaram esse princípio vital que transforma o amor-próprio em forças atuantes no interior das sociedades. Afinal, as mentes limitadas dos homens não inventaram por si mesmas “as leis” ou ordens que elas obedecem, porque, nesse caso, como observa I. Berlin, “elas deveriam ter existido antes que tais leis, a fim de poder inventá-las; e quais são as leis que suas mentes poderiam ter obedecido enquanto as inventavam?”³⁰⁰

Não é a toa que Vico lança mão de metáforas e imagens para falar da “ação” da providência. Já havíamos assinalado que, quando afirma que a providência é “a arquiteta deste mundo de nações”, “a rainha das coisas humanas”, “uma divina mente legisladora”, ao contrário do que parece à primeira vista, ele não está defendendo uma imposição de Deus nos caminhos

²⁹⁹ SN 344 .

³⁰⁰ Berlin, op.cit.p.78 . Cf: SN1108: “Foram os próprios homens que fizeram este mundo de nações (e nós consideramos isto como o primeiro princípio incontestável de nossa Ciência, já que desesperamos de encontrá-lo nos filólogos e filósofos); mas este mundo tem surgido de uma mente freqüentemente diversa, por vezes totalmente contrária, e sempre superior a estes fins particulares, que os próprios homens tinham pré-fixado. Esses fins restritos, tornados meios para servirem a fins mais amplos forma utilizados sempre para conservar a geração humana nesta terra. De modo que os homens pretendem satisfazer sua luxúria bestial e abandonar seus filhos, e estabelecem a castidade do matrimônio, de onde surgem as famílias. Os pais pretendem exercer os paternos impérios sobre os clientes, e os subordinam aos impérios civis, dos quais procedem as cidades. As ordens reinantes dos nobres almejam abusar da liberdade de senhores sobre os plebeus, e resultam submissos às leis que possibilitam a liberdade popular. Os povos livres pretendem desembaraçar-se do jogo de suas leis, e acabam submetidos aos monarcas. Os monarcas pretendem assegurar suas posições aviltando seus súditos com todos os vícios da devassidão, e os dispõem a suportar a escravidão de nações mais fortes. As nações terminam dissolvendo-se a si mesmas, e vão salvar as sobras delas próprias nas solidões , das quais como a ave fenix, novamente ressurgem. O que fez tudo isso foi na verdade a mente, dado que os homens o fizeram com inteligência. Não se trata de destino, porque fizeram com escolha. Nem foi acaso, porque com perpetuidade, assim sempre agindo, chegam às mesmas coisas.”

da história, mas quer sublinhar a espontaneidade e a sabedoria inerentes ao próprio processo histórico de cada nação, uma vez que reconhece que “a providência não é uma tirana armada de leis”³⁰¹. Trata-se aqui não mais de uma providência particular que lance mão da graça, como é o caso da providência justificadora do direito divino de Bossuet, ou de intervenções especiais na história universal para reparar e conservar seu curso, como faz a *manum imendatrix* newtoniana no plano da natureza. Daí que Vico estabeleça uma distinção essencial entre a lei do direito positivo e os costumes constantes na natureza humana (o matrimônio, a religião e o sepultamento dos mortos) que coincidem com a natureza social do homem. Justamente aí encontramos o único sentido em que se pode falar de um *naturalismo viquiano*, que não é a identificação dos passos de Deus na história, mas o reconhecimento de um processo estruturado a partir do estabelecimento de “costumes eternos e universais”, isto é, pertencentes “a natureza humana”, e que, como vimos, demarcam o limite entre a barbárie e a civilização. Para Vico, a uniformidade dos costumes, nascidos espontaneamente em povos separados por distâncias enormes de tempo e lugar, não poderia ser uma invenção humana, mas manifestam a existência de um “sentido comum” e de uma “providência”.³⁰² É a “divina mente legisladora da providência” que permite que os próprios homens façam o livre curso do seu desenvolvimento nos limites fixados pela constituição dos seus costumes comuns.

Mas, pode-se perguntar, isso não entra em choque com a doutrina cristã, na medida em que esta afirma que a história possui uma dimensão salvífica, e supõe portanto a intervenção extraordinária de Deus no tempo? A providência de Vico não ocuparia, no plano da fundamentação da história, a mesma função que “o Deus dos filósofos” ocupa na fundamentação da física, não tendo mais nada o que fazer no mundo, a não ser conservar os homens no limite da sua humanidade através da dinâmica interna das instituições?

No caso da história, a coisa não é tão simples assim, pois a história não tem apenas um sentido, mas dois: um profano e intramundano que principia com a fundação mitológica do mundo e segue o curso perpétuo das nações, e

³⁰¹ SN525

³⁰² Cf. SN136, 332, 333.

outro sagrado. Todavia, já observamos que esse sentido extramundano é impenetrável para nossa razão finita. De modo que só tem sentido falar de uma intervenção de Deus no plano espiritual da graça, nunca no nível concreto da história profana. A tese de Vico é de que nada podemos dizer e fazer quanto a um plano divino que não passa pelas mãos dos homens; nós só podemos crer nesse plano, sem qualquer possibilidade de demonstração. Somente na história universal profana pode ser reconhecido um sentido imanente que, ainda que seja estabelecido de antemão pelo homem, lhe pertence.

Ora, aqui toda a dinâmica imanente da história é explicada pelo “senso comum”, que cumpre a função, no tempo, relativa a um princípio de organicidade, sem que seja necessário apelar para as soluções milagrosas de um *Deus ex machina*. É o princípio imanente do “senso comum” que complementa o princípio heurístico da providência, tornando inteligível o processo histórico das nações e permitindo que Vico escape das aporias que envolveriam seu pensamento se ele tivesse adotado a versão do racionalismo clássico de uma razão justificadora na história.

Aos olhos de Vico, o senso comum seria o núcleo organizador que funda a sociedade, unindo os homens em torno de uma vida comunitária. Servindo-se de uma linguagem metafórica, Vico nos diz que “senso comum é o critério ensinado pela providência para conservação da humanidade”³⁰³. Pode-se dizer que a construção dessa *comunidade* compete exclusivamente ao homem, mas que sua *arquitetura*, porém, é *sobrehumana*. Mas isto não significa que, para Vico, a história particular de cada nação tenha um sentido *sobrenatural*, já que o núcleo da história é a *natureza social do homem*. É certo que, como um católico, Vico não que discutir sobre a eficácia pessoal e direta da graça divina no plano do indivíduo isolado. Aliás, ele traça claramente uma linha divisória entre a esfera da graça e a dimensão orgânica do senso comum, que por si só é capaz de explicar o intrincado jogo das forças que movimentam a história profana. Fica claro assim que Vico não deseja destacar a relação do indivíduo isolado com Deus, adotando a via apologética cristã; ao contrário, ele enfatiza as relações arbitrárias que, paradoxalmente, fazem do homem um ser sociável.

³⁰³ SN348

Assim, é no jogo interno das paixões e do arbítrio humano, dinamizado pelo “conatus civil”, que estaria a chave para entender como seres primitivos, isolados uns dos outros passam a ter uma *vida em comum*. Com o conceito de “senso comum”, Vico esclarece em que sentido pode se falar da incidência do divino no humano, do transcendente no imanente, sem destruir a peculiaridade da liberdade humana. A ênfase viquiana no “senso comum” como meio de orientação e determinação do arbitrário, permite pensar numa relação dinâmica entre a espontaneidade da ação humana real e a intenção divina, ou ideal, que se oculta na história, o que implica num equilíbrio entre o caráter incerto do arbítrio humano e a regularidade da norma ou *verum* divino, entre atitude teórica e a *praxis* social. É o que sugere a seguinte passagem: “Senso comum é um juízo despido de qualquer reflexão, compartilhado por uma classe inteira, um povo inteiro e a raça humana como um todo”³⁰⁴.

Neste trecho, a expressão chave é “juízo sem reflexão”, que já nos indica que Vico emprega o termo “senso comum” para designar o movimento interno das *modificazioni* da mente no interior de cada nação, no processo de formação da consciência coletiva. É assim que no conflito entre as classes sociais, cada uma delas é determinada por interesses particulares, delimitada por um horizonte de possibilidades, inerente a uma situação específica, que conduz a busca de novos caminhos para superar essas limitações egoísticas que gera outras determinações da consciência, novas limitações e superações, e assim sucessivamente até atingir a idéia universal do direito. Nesse processo, o senso comum é composto por uma série de avaliações positivas ou negativas (“um juízo”) que indica a passagem das paixões (“sem reflexão”) para uma vida comunitária, cujo “conatus civil” vai assumindo forma coletiva cada vez mais ampla (“classe”, “povo”, “raça humana como um todo”), de modo que o arbitrário vai sendo determinado por normas sem que se precise lançar mão da idéia de um contrato social primitivo. O “senso comum” testemunha a capacidade originária do homem intercambiar experiências sem a mediação promovida pela palavra e pelo conceito racional, indicando uma homogeneidade de sensações que é a incidência irrefletida da razão nos

³⁰⁴ SN142

sentidos (“da mente sepultada no corpo”) que realiza a superação do egoísmo e a conseqüente abertura das certezas da consciência à verdade da norma.

Com o conceito de “senso comum”, Vico mostra toda a importância do caráter sintético do engenho operando espontaneamente no interior da vida civil. É esta instância, anterior a qualquer reflexão de ordem puramente racional, que dá sentido e faz do homem um ser histórico e social, na medida em que a história é a busca da realização por parte de homens concretos de tudo aquilo que eles sentem ou imaginam como necessário e útil para sua *salvezza* (conservação), para a manutenção do seu *conatus*. Deve-se observar porém que, se Vico reconhece necessidades e os interesses como motivos de poder na história, não é enquanto *fim*, mas enquanto *meio*, não enquanto *causa* da estrutura intramundana da história mas enquanto *ocasião* para a manifestação da ordem. Caso contrário, não haveria diferença alguma entre a tese de Vico e as do utilitarismo seicentista.

Já vimos como o temor do homem primitivo não é a verdadeira causa da passagem para a vida civil, mas tão somente a ocasião para que os homens atualizem sua natureza social. Desse modo, as novas utilidades e necessidades que surgem interior da vida civil não podem, a rigor, ser também o princípio das leis da sociedade. Segundo Vico, o homem não é determinado de fora por interesses particulares, pois se assim fosse as leis seriam consideradas como fruto do cálculo utilitarista do poder e o homem seria visto somente como um corpo. Vico vê na história toda uma dimensão espiritual, ou melhor, a história resulta de um caráter ativo da mente humana, e é por isso que o direito não pode, segundo Vico, ser reduzido ao útil; caso contrário, a postura de Trasímaco traduziria a verdade da história que ficaria reduzida à lei do mais forte ou a um jogo de interesses sem sentido.

Vimos até agora que Vico concebe a história levando-se em conta, por um lado, o elemento diferenciador do tempo, a unidade dos costumes estruturais e a diversidade das formas político-jurídicas, já que a história está em contínuo movimento e a “natureza humana” não pode ser concebida como algo fixo e abstrata. Por outro lado, ele forja uma concepção de providência que evite a dispersão dos acontecimentos, justificando o processo da vida social, da natural sociabilidade do homem em luta com sua tendência para a solidão bestial, para o egoísmo. Nesse caso, a idéia viquiana de providência parece antecipar a “astúcia

da razão” de Hegel, mas com a peculiaridade de que, ao contrário de Hegel, Vico mantém afastada as mãos de Deus da história profana, que só compete ao homem realizar, ou seja, Vico mantém Deus e mundo humano em registros separados. O conceito viquiano de providência, conforme aponta Erich Voegelin, adquire aqui toda sua relevância:

“Deus não é absorvido no mundo nem na história. Guia o mundo, mas não é *anima mundi*. Esta tensão impossibilita ontologicamente uma construção da história em que o *logos* divino atinja o seu cumprimento reflexivo e impede epistemologicamente uma filosofia da história gnóstica porque o pensador não é sufocado por imagens de identidade da sua mente com a mente divina. É esta a diferença decisiva entre Vico e Hegel. De fato é a afirmação hegeliana *Was vernünftig ist, das wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig* que corresponde exatamente à proposição *verum esse ipsum factum*: ambas abolem a distância entre Deus e o mundo. Mas Vico consegue distinguir entre história profana que é ciência e história sagrada que assenta na autoridade do *logos*. A história sagrada é inacessível à mente humana e são inaceitáveis todas as especulações que pretendem reduzi-la linearmente. O processo da história é irrefletido e situa-se para além do plano de que podemos ter consciência. Se a razão reflexiva insistir em compreendê-lo, o resultado não será mais a razão mas sim a barbárie”³⁰⁵.

Podemos agora fazer um balanço conclusivo de todo o percurso que percorremos neste capítulo. Antes de mais nada, deve ser observado que, quando Vico fala de uma manifestação da realidade providencial de Deus na idéia subjetiva (como é o caso da imagem que os pagãos fazem de uma divindade providente), poderíamos ser tentados a interpretar toda e qualquer forma de religiosidade com extensão desta subjetividade. Mas, deste ponto de vista, pode parecer que a própria idéia filosófica da providência, ou seja, a providência enquanto princípio heurístico na mente do filósofo que põe em evidência a intrínseca religiosidade que acompanha o desenvolvimento histórico, seria apenas o resultado do acúmulo da maturação de uma experiência humana subjetiva, ou seja, não haveria aqui categoria objetiva alguma e a própria idéia de Deus, tão cara ao racionalismo, não seria mais do que um artefacto da mente humana, um produto da história, uma miragem da imaginação. Ora, segundo Vico, o “Deus ótimo máximo” não é fruto de um

³⁰⁵ Voegelin, E. op.cit.p.118

desenvolvimento tardio, pois a própria consciência primitiva tem um fundamento ontológico na base do seu fazer. Isso quer dizer que mesmo Júpiter não deve ser visto apenas como fruto da imaginação derivada de estímulos externos, pois o mito é aqui a manifestação do *conatus* e do *animus*, da aspiração humana do Infinito, cuja idéia não pode ter simplesmente nascido de uma experiência finita.

Pode-se dizer que, quando trabalha com uma idéia objetiva de Deus, Vico está retomando um tema que permaneceu implícito às categorias do cartesianismo, mas que o próprio Descartes não procurou desenvolver³⁰⁶. Como sabemos pela análise do *De antiquíssima*, a idéia de Deus não pode brotar do fundo obscuro do *cogito*. Todavia, a tese de Vico deixa de ser cartesiana na exata medida em que inaugura uma nova antropologia. Na *Ciência Nova*, Vico parece inserir a prova da existência de Deus numa perspectiva social e histórica e, com isso, ele reinterpreta o fosso deixado aberto por Descartes entre *ego* e Deus. Este fosso adquire agora um sentido dinâmico e positivo.

Ao mostrar que não foi de si mesmo que o homem forjou uma imagem do Infinito, mas da necessidade da busca de algo que ultrapasse a limitação dos sentidos, Vico constrói uma ponte entre o divino e o humano, entre o histórico, o subjetivo, o *certum* e o universal, o objetivo, o *verum*. Do ponto de vista da *Ciência Nova*, a prova complementar aqui é que a religião não constitui um fato isolado, já que a idéia de Deus é compartilhada por todo o gênero humano e, como vimos, constitui o fundamento daquele senso comum que torna viável a vida em sociedade. A providência é assim uma *idéia* de

³⁰⁶ De fato, na perspectiva de Vico, ao responder as objeções de Hobbes e Gassendi quanto a objetividade da idéia de Deus, Descartes levantou uma questão chave, mas cujo sentido profundo ele não soube desenvolver dado o caráter do seu conceito de razão e sua noção do tempo descontínuo. Escreve Descartes: “Pelo nome de idéia, ele [Hobbes] quer somente que se entenda aqui as imagens das coisas materiais pintadas na fantasia corpórea; e sendo isso suposto, é-lhe fácil mostrar que não se pode ter nenhuma idéia própria e verdadeira de Deus, nem de um anjo” (Descartes, *R. Terceiras Respostas*, cit. In: Os pensadores, ed.cit, p.101. nota 52). Como sabemos, as idéias são, para Descartes, entes reais do entendimento e não apenas representações derivadas dos sentidos, como quer Hobbes, ou seja, não se resumem a um jogo de palavras. Descartes não emprega o termo idéia numa acepção psicológica, subjetiva e histórica, pois estas são as idéias inadequadas. Contra Gassendi, Descartes objetará o seguinte: “Enfim, onde dizeis que *não formamos a idéia de Deus senão sobre aquilo que ouvimos e aprendemos dos outros*, atribuindo-lhe a exemplo deles, as mesmas perfeições que vimos os outros atribuírem-lhe, eu desejaria que tivésseis também acrescentado de onde é, pois, que esses primeiros homens, de quem aprendemos e ouvimos essas coisas, obtiveram essa mesma idéia de Deus. Pois se a obtiveram se si mesmos, por que não podemos nós obtê-la de nós mesmos?” (Idem, *Objecções e Respostas*, ed.cit. p.188)

verdade que unifica os pontos extremos da história e, nesse sentido, ela é também a *manifestação* concreta, isto é, a certeza de um sentimento, de um desejo enraizado no homem e que recobre a totalidade do desenvolvimento histórico para quem sabe ler os seus “sinais”, que não são evidentemente os sinais de uma história sagrada e escatológica. A providência pode ser entendida portanto como uma *idéia* universal que se expressa diversamente na história: “A providência, segundo a ordem das coisas civis que nestes livros se expressou, se nos faz patente sentir naqueles três significados: um de maravilha; outro, de veneração que todos os doutos até agora têm nutrido pela insuperável sabedoria dos antigos; e o terceiro, daquele ardente desejo em que fervem de investigá-la e de obtê-la. Pois eles de fato constituem os três lumes de sua divindade(...) e são eles que todos os doutos admiram, veneram e almejam unir-se à sabedoria infinita de Deus”.³⁰⁷

Essa noção polissêmica de providência permite entender que, para Vico, Deus não se confunde com uma idéia vaga e abstrata, fruto da imaginação e da inadequação de homens toscos, maravilhados, mas incapazes de pensar racionalmente e sem referência a algo sensível, corpóreo. É preciso notar que o apelo à providência não contrasta de modo algum com a idéia viquiana de humanidade. O que Vico pretende não é outra coisa que a tentativa de restabelecer novamente um ponto fixo no próprio homem dirigido para uma “norma de verdade”. É o recurso a uma providência sem milagres, aliado ao reconhecimento do tecido comum e orgânico existente entre os homens, que serve como arma crítica à antropologia pessimista e utilitarista da Idade Barroca.

Como fecho deste capítulo, caberia acrescentar que não é à toa que comentadores como Collingwood, ao mesmo tempo em que interpretam o princípio do *verum-factum* numa chave laica, colocam de lado o problema da providência na *Ciência Nova*. Nem sempre os comentadores de Vico possuem uma resposta clara para o significado do seu providencialismo. Mas mesmo não recebendo de Vico um tratamento sistemático, o problema da providência perpassa toda a *Ciência Nova* e parece diluído ao longo da obra. A falta de sistematicidade não justifica porém que se trate a questão de forma marginal

³⁰⁷ SN1111

ou redutora, embora alguns leitores apressados chegam a afirmar que a referência de Vico à providência era apenas um artifício retórico para escapar da inquisição napolitana³⁰⁸. Outros comentadores, ligados à tradição idealista, como é o caso de Croce e Gentile, enfatizam o humanismo radical de Vico, interpretam-no numa direção secular e acentuam a tensão entre religião e filosofia que, segundo eles, existiria em seu pensamento. Na leitura de Croce, Vico surge como o defensor de um Deus imanente, que se contrapõe ao Deus transcendente da religião revelada. Nessa perspectiva, a noção de providência deve ser interpretada exclusivamente como a prefiguração da “astúcia da razão” de Hegel. Assim, uma idéia que, como vimos, expressa um conteúdo religioso é convertida em metáfora da racionalidade intrínseca e auto-suficiente do processo histórico, quer dizer, a providência coincidiria apenas com o processo intencional que sempre ultrapassa a ação do indivíduo isolado em benefício do bem comum. Na verdade, esta noção está bem próxima da idéia objetiva da providência que encontramos na *Ciência Nova*, mas ela deixa de lado o seu teor antropológico. Para Croce, Vico deve ser lido na direção de um “historicismo absoluto” e a providência seria a necessária concatenação racional dos acontecimentos, que suprime o mal, o fracasso, a desordem, vistos como momentos parciais na direção da perfectibilidade e da ordem. Por outro lado, existem os que reforçam o teísmo de Vico e sua devoção ao cristianismo; nesse caso, corre-se sempre o risco de ler a *Ciência Nova* numa direção exageradamente apologética, descaracterizando o caráter genuinamente moderno da obra³⁰⁹.

³⁰⁸ Um leitor deste tipo é Edmund Wilson que, em seu livro *Rumo à estação Finlândia* escreve: “ao afirmar que o mundo social era obra do homem, Vico não fora mais adiante e não chegara a declarar, tal como fizera Grotius, que as instituições sociais dos homens poderiam ser explicadas exclusivamente em termos humanos. Grotius, embora fosse um dos mestres de Vico, fora protestante e herege, e seu grande livro foi colocado no *Index*; (...)Na cidade católica de Nápoles, à sombra da Inquisição, Vico foi obrigado a manter Deus em seu sistema”(op.cit. p.437.Cia das Letras, São Paulo). Sobre a relação entre fé e razão no pensamento de Vico ver ainda o artigo de R. Mazzola *Religione e Provvidenza in Vico*.IN:BCSV, Napoli. 1997.

³⁰⁹ Isaiah Berlin faz um balanço entre o teísmo e o humanismo de Vico e assume sua posição nesse debate:“Vico era claramente não ortodoxo, talvez fosse herético; porém sempre foi inabalavelmente religioso”(Berlin, *I.Vico e Herder*, Unb, Brasília, p.80.). Para além desta observação, Paolo Rossi, em seu livro *Sinais do Tempo*, discutindo entre outras coisas a separação entre história sagrada e história profana em Vico, coloca-o em seu “exato” contexto, isto é, “uma época em que muitos podiam ser duramente atacados como destruidores potenciais da fé e ardorosamente elogiados como seus circunspectos defensores”(op.cit.p.11). Rossi aponta para o caráter ambivalente do período em que Vico escreve: “Combater os libertinos e fornecer arma aos

Não nos cabe analisar aqui os pormenores desta ou daquela interpretação de Vico, muitas das quais animadas por motivos externos ao seu pensamento. De todo modo, fica a certeza de que o tema da providência não é simplesmente um resto de teologia no interior do pensamento de Vico, nem tampouco equivale apenas a uma nota de pé de página da filosofia moderna.

libertinos e aos deístas: paradoxalmente, estes dois empreendimentos tão diversos na aparência andaram muitas vezes configurando-se num só.”(op. cit. Cia das Letras. p.11).

Capítulo IV

O *verum-factum* como princípio hermenêutico

“Em suma – não sendo propriamente o homem senão mente, corpo e palavra, e a palavra estando posta entre mente e corpo –, o certo acerca do justo começou nos tempos mudos do corpo; depois, reencontradas as palavras que se dizem articuladas, passou a certas idéias, ou seja, fórmulas de palavras; por fim, tendo sido desdobrada toda nossa razão humana, chegou às verdades das idéias acerca do justo, determinadas com a razão pelas últimas circunstâncias dos fatos (...)”

G.B. Vico³¹⁰

4.1. A idéia de sabedoria : Pré-compreensão e compreensão crítica

No capítulo anterior, vimos que é por meio de uma interpretação fantástica que o mundo pela primeira vez se desvela para a mente humana, não a partir de conceitos ou idéias puras, mas a partir de imagens vivas, tão vivas quanto os deuses. “Autores de uma tal poesia foram os povos primigênicos, que se constata serem todos constituídos de poetas teólogos e que fundaram as nações com as fábulas dos deuses”³¹¹. A visão de mundo dos primeiros fundadores das nações é assim perpassada por “maravilhosa sublimidade, de tal ordem ingente e formidável, que os perturbava excessivamente, os quais fingindo, criavam-nas, razão pela qual foram chamados de *poetas*, que em grego é o mesmo que criadores”³¹².

Essa nova forma de abordagem da consciência primitiva é trabalhada sistematicamente por Vico no segundo livro da *Ciência Nova*, intitulado “Da sabedoria poética”. Os deuses e heróis são tomados aqui como sendo o fruto do processo coletivo que opera com engenho sobre as “as utilidades e necessidades

³¹⁰ SN1045

³¹¹ SN7

³¹² SN376

humanas” em cada circunstância. Nas duas primeiras idades das nações, os homens completamente alheios ao exercício especulativo, dominados pelas paixões, das quais brotava uma imaginação espontaneamente criadora, tinham na percepção sensível a única via para se conhecer as coisas, criando-as, porém, “de acordo com suas próprias idéias”³¹³. É do fundo tenebroso das paixões que nasce portanto “a metafísica poética”, fruto do olhar primitivo lançado para o desconhecido (o futuro) que ultrapassa ou transcende o imediato, o dado, o empírico, e desperta a necessidade do *novum* transmitido ao homem pelo *nume* divino. Na sua fonte originária, a poesia surge desse impulso de aspiração divina e está intrinsecamente ligada à religião: os poetas eram capazes de ver mais, de ver além, de “explicar os divinos mistérios dos oráculos”³¹⁴., por isso receberam o epíteto de ‘divinos’, “com o sentido de adivinhos”, “que em sentido próprio significa ‘adivinhar’, ‘predizer’”³¹⁵. Esse ato de antecipação, essa visada rumo ao desconhecido, sem planos previamente traçados, caracteriza “a mente heróica” que se dirige para a descoberta e instauração de uma significação no mundo. A imagem poética, a criação espontânea dos mitos coletivos, dá assim homogeneidade e estrutura internamente os sentimentos, as inclinações, as necessidades humanas e, com isso, a vida em comum adquire então um tônus próprio. Nesse sentido, compreende-se a afirmação de Vico de que “o homem ignorante se faz regra do universo, assim a partir de si próprio erigiu ele um mundo inteiro. Porque, assim como a metafísica racional ensina que *homo intelligendo fit omnia*, assim esta metafísica fantástica ensina que *homo non intelligendo fit omnia*. E talvez seja mais razoável dizer isto do que aquilo, pois que o homem com o entender desenvolve a sua mente, mas com o não entender ele faz essas coisas, e com o transformar-se nelas, torna-se elas próprias”³¹⁶.

Note-se que “a metafísica poética” de que fala Vico é inseparável, contudo, das condições concretas da existência. Daí que ele mencione, ainda no segundo livro da *Ciência Nova*, uma “lógica poética”, uma “física poética”, uma “economia poética”, uma “política poética”, uma “moral poética” que pretendem dar conta do conjunto das condições da vida social em seu estado nascente. Todas estas expressões surgem no segundo livro da *Ciência Nova*

³¹³ SN375,376.

³¹⁴ SN382

³¹⁵ Idem

³¹⁶ SN405

relacionadas justamente ao termo sintético “sapienza poética” que forma, por assim dizer, o núcleo central das questões relacionadas à hermenêutica viquiana. Ao indicar a “sabedoria poética”, e não as decisões racionais dos homens, que inaugura o mundo histórico-civil, Vico não quer dizer apenas que o homem racional, civilizado e esclarecido, é um produto tardio da história. Não se trata de afirmar tão somente que a vida civil não pode ser obra de raros e superiores filósofos racionais – os últimos a entrar na cidade. É importante observar que a fantasia e a poesia não têm aqui apenas uma função “teórico-contemplativa”, mas uma função eminentemente “prática”, isto porque no mundo primitivo da “sabedoria poética”, cujo núcleo é o senso comum, a *práxis* social é inseparável da consciência coletiva.

Ora, a hermenêutica viquiana, a “nova arte crítica” de que fala a *Ciência Nova*, trabalha num registro que é a expressão de um movimento duplo e circular. São os homens que criam o mundo histórico-civil; isto é, num primeiro momento, tendo sua consciência aberta pela disposição do espanto, incapazes de pensar em termos abstratos, fortemente inclinados pelas paixões, buscam responder às suas inclinações imediatas projetando irreflexivamente nas forças naturais e nas instituições sociais aquilo que sentem em seus próprios corpos, assim como tudo que sentem como necessário e útil para viverem em sociedade, formando assim uma pré-compreensão do mundo.

O mundo social já configurado volta-se então para a mente coletiva que o forjou, agindo sobre ela na forma de forças autônomas, reificadas. Vico chama as forças naturais e sociais que mobilizam a mente humana nas duas primeiras idades das nações (divina e heróica) de “universais fantásticos” ou poéticos, “os quais reduzem as várias espécies das coisas heróicas”³¹⁷. Assim, Hércules “não é senão o caráter heróico fundador dos povos pelos aspectos dos trabalhos”³¹⁸, Aquiles “os feitos dos valentes combatentes” e Ulisses “todos os conselhos dos sábios”³¹⁹. Segundo Vico, estes “universais fantásticos” são “tópicos sensíveis”³²⁰ que acompanham a mente fantástica e marcam, com a força da imagem viva sintetizadora dos deuses e heróis, os lugares onde este ou aquele elemento particular que exprime esta ou aquela virtude universal (empenho,

³¹⁷ SN934

³¹⁸ SN82

³¹⁹ SN934

³²⁰ SN495

força, sagacidade) manifestam-se concretamente. Assim, de acordo com “a lógica poética”, o nome próprio “Aquiles” não significa um indivíduo particular, idêntico a si mesmo e separado de outros indivíduos, mas indica a força unificadora da virtude daqueles que agem e combatem como Aquiles, ou melhor, que são Aquiles³²¹. Encarado deste modo, o “universal fantástico” não é uma tradução em linguagem poética de um gênero abstrato desenvolvido pelo intelecto; ao contrário, ele é muito mais o resultado de uma operação contrária à abstração intelectual, exclusiva da fantasia que, “na indistinta, indiferenciada multiplicidade da natureza em si mesma sem significado e valor, estabelece a diferença, funda a unidade, reconhece as relações, identifica objetos”³²². Por outro lado, somente com o advento da razão, tudo passa a ser concebido nos termos dos “universais racionais”, ou seja, pela formulação racional do conceito. Assim, se a “metafísica racional” pressupõe, do ponto de vista do desdobramento histórico, a “metafísica fantástica”, esta por seu turno só se torna plenamente compreensível quando passa a ser interpretada com base num procedimento que seja capaz de identificar na organicidade das fábulas as “matrizes” ou “esboços” de “toda a sabedoria retomada (sapienza riposta)”³²³.

Este movimento duplo e circular que vai do histórico para o filosófico, do *certum* para o *verum*, e vice-versa, perpassa toda *Ciência Nova*, cujo esforço é refazer ou reconstruir o caminho percorrido pela mente humana na dinâmica dos processos coletivos. Nesse sentido, a *Ciência Nova* revela a necessidade de uma forma integral de saber que visa a aproximação hermenêutica de suas próprias origens pré-científicas. Como afirma Francesco Botturi, “De tal modo a indicação hermenêutica viquiana já é fortemente caracterizada. A circularidade entre espontaneidade e reflexão se configura em sentido estreito como círculo de *pré-compreensão* e *compreensão*: em sentido estrito não só porque a ‘sabedoria vulgar’ constitui a pré-compreensão necessária para entender corretamente ‘a

³²¹ Como esclarece G.Cantelli: No “universal fantástico” “ A virtude não é um modo de ser do indivíduo, mas o indivíduo é um modo de ser, uma manifestação da virtude”.(In: *Mente corpo linguaggio – saggio sull’interpretazione vichiana del mito*, Firenze, Sanzoni, 1986, p.57)

³²² Cantelli, G. op.cit.p.57.

³²³ SN799 : “Ma quella gli fece o, piú tosto, gli abbozò tali, quali l’abiamo trovatti dentro le favole, nelle quali, com’in embrioni o matrici, si è scoperto essere stato abbozzato tutto el sapere riposto; che puossi dere dentro di quelle per sensi umani essere stati dalle nazioni rozzamente descritti i principi di questo mondo di scienze, il quale poi con raziocinî e con massime ci è stato schiarito dalla particolare riflessione de’ dotti. Per lo che tutto, si ha ciò che’n questo libro dovevasi dimostrare: che i poeti teologi furono il senso, i filosofi furono l’intelletto dell’umana sapienza”

sabedoria retomada’ (sapienza riposta) mas também porque esta, no âmbito da cultura reflexiva, é autêntica apenas se compreende a si mesma como originária da ‘sabedoria vulgar’”³²⁴.

Ora, o contraste das idéias de Vico com o pano de fundo intelectual de sua época se evidencia na medida em que os aspectos negligenciados pela mentalidade “cartesiana” irão servir para embasar a idéia de uma sabedoria integral da humanidade, uma sabedoria “poético-filosófica”, na qual a *Ciência Nova* está apoiada. Toda a *Ciência Nova* repousa assim sobre uma estrutura bipolar e circular, entre “sabedoria vulgar” e “sapienza riposta”, entre poesia e filosofia, entre figuração imagética e a construção conceitual, entre engenho e razão, entre *certum* e *verum*. É desse ideal de sabedoria integral que Vico extrai uma reflexão de ordem metodológica e crítica (“a nova arte crítica”), reivindicando uma nova postura que o historiador, o erudito, o filólogo deve assumir diante da história fabulosa. Esta não pode ser deixada de lado, simplesmente porque não pode ser fundamentada numa metodologia voltada para “os fatos”, como é o caso dos procedimentos indicados por Bayle para orientar a atividade historiográfica. Vico denuncia que esta metodologia não leva em conta que os próprios fatos narrados pela tradição estão carregados de camadas e camadas de interpretação que se acumularam com o tempo, chegando a representar o limite extremo do desconhecimento da função ao mesmo tempo “tópica” e “realista” desempenhada pelo mito no processo de formação da mente humana.³²⁵ Daí que a mitologia, cujo sentido não se reduz à lógica positivista do fato ou aos critérios da razão formal, fosse em geral tão depreciada pelo racionalismo seiscentista que toma o mito como fruto da superstição, da idolatria, do erro e da ignorância.

Vico sabe que “a fantasia é tanto mais forte quanto mais débil o raciocínio”³²⁶, mas a função tópica da imaginação é invocada para tomar distância do erro de se julgar o mito segundo os critérios rígidos da razão formal que, para Vico, também não está isenta de pré-conceitos. A fim de ilustrar a

³²⁴ Botturi, Francesco.. *Ermeneutica dell'evento: a filosofia dell'interpretazione di Giambattista Vico*, In:BSV, Napoli, 1999,p.452.

³²⁵ Cf. SN814: “As fábulas, em sua origem, formam narrativas verdadeiras e severas (por isso, mythos, a fábula, foi definida *vera narratio* como muitas vezes havíamos dito); as quais primeiramente nasceram muitíssimo rudes, e por isso mesmo tornaram-se impróprias, em seguida inverossímeis, logo obscuras, depois escandalosas e, por fim, incríveis.”

³²⁶ SN185

postura crítica de Vico, tomemos como exemplo uma conhecida passagem de Espinosa, autor com quem Vico parece dialogar implicitamente ao longo de toda a *Ciência Nova*:

“Quanto menos a mente entende, mas percebe mais coisas, mais tem o poder de fingir, e quanto mais coisas entende, mais diminui aquela potência. Do mesmo modo, não podemos fingir, enquanto pensamos que pensamos e não pensamos, assim também, desde que conhecemos a natureza do corpo, não podemos fingir uma mosca infinita, ou desde que conhecemos a natureza da alma, não podemos fingir que é quadrada, ainda que podemos dizer tudo isto com palavras. Mas, como dissemos, quanto menos o homem conhece a natureza das coisas, mais facilmente pode fingir muitas coisas, como as árvores falarem, os homens se transformarem num instante em pedras ou fontes, aparecerem espectros nos espelhos, o nada fazer-se algo, os próprios deuses mudarem em animais e homens, e infinitas coisas deste gênero”.³²⁷

Aqui Espinosa contrapõe *imagens e palavras*, que têm sua origem no corpo, às *demonstrações*, que têm sua origem imanente no esforço de autodeterminação do intelecto. Espinosa distingue assim a busca ativa de construir definições, idéias verdadeiras, adequadas, claras e distintas, em oposição ao caráter passivo das idéias falsas, obscuras, dúbias, inadequadas da imaginação, ainda que esta tenha seu lugar na ordem do conhecer³²⁸. Do lado de Vico, já no *De antiquissima* a imaginação era definida como uma *certíssima facultas*; ou seja, não como uma faculdade passiva vinculada ao domínio da incerteza, da inadequação, da ignorância, mas uma atividade criadora e que, como tal, se mostra como a modalidade de pensamento que tem sua fonte na memória, no *ingenium* e no “senso comum” que estrutura o elo indissociável entre consciência e mundo³²⁹.

³²⁷ Espinosa, B. *Tratado da correção do intelecto*, ed.cit.p.55

³²⁸ Não nos cabe aqui empreender um confronto de Vico com Espinosa. De qualquer forma, deve-se notar que mesmo Espinosa parece ter suas desconfianças em relação à uma razão ensimesmada, que deseja imperar sobre a vida e a natureza, correndo os riscos de cair numa “superstição mais sofisticada”. Esta cautela “espinosana” pode ser lida num comentário recente: “Em termos que Espinosa não admitiria, mas que não nos parecem errados, a razão pode pecar quando atenta contra si mesma por excesso de racionalismo, no mesmo sentido em que uma sociedade cujo fim é a segurança peca contra si ao exagerar na dose e querer massacrar o povo. Trata-se de um ponto complicado e que por si só exigiria uma abordagem de todo o espinosismo. (Santiago, H. *O Uso e a Regra*, Tese de Doutorado, FFLCH, p.121).”

³²⁹ Essa valorização da fantasia já aparecia de modo entusiasmado na Aula inaugural que Vico, então um jovem professor de retórica, proferiu na Universidade de Nápoles no ano de 1699: “Na verdade, aquele poder de modelar as imagens das coisas, que se chama fantasia, enquanto cria e gera novas formas, afirma por certo e confirma a divindade da origem. Foi a fantasia que imaginou os deuses dos povos maiores e menores; ela imaginou os heróis; ela ora muda, ora compõe, ora separa as formas das coisas”(*Le orazioni inaugurali*, Bari, Laterza, p.9. A tradução do trecho. Citado, encontra-se em *O Ser o Tempo da Poesia*, de Alfredo Bosi, ed.cultrix, p.199)

Vico reconhece a importância das faculdades do corpo para definir o sentido do desdobramento das coisas humanas. Segundo ele, nem poderia ser de outra forma em virtude da própria natureza dos primeiros homens, que faziam ou operavam na história sem reflexão, projetando inconscientemente nas forças naturais deuses fantásticos que deviam ser obedecidos com rigor. Foi justamente a potência da fantasia que permitiu aos *bestioni*, aterrorizados diante das forças naturais, criarem poeticamente os deuses que os levariam a sair da selva obscura em que estavam imersos e instaurassem as instituições civis. Assim, onde Espinosa denuncia, após Lucrécio e Epicuro, o medo dos deuses como origem das superstições e suas práticas, Vico o segue, mas é para demonstrar a produtividade humana contida numa emoção originária que instaura o sentido no mundo.

Ora, normalmente, a cultura doutra forma um pré-juízo negativo que não reconhece suas raízes históricas e o significado de sua formação, desviando-se da ‘sabedoria vulgar’. A “ vaidade dos doutos”(*boria de’ dotti*), “os quais, tudo que sabem, querem que seja tão antigo quanto o mundo”³³⁰, como é o caso de Grotius, Selden e Pufendorf, e a “ vaidade das nações”(*boria delle nazioni*), que coloca a própria forma política de uma cultura evoluída como paradigmática e originária, constituem um obstáculo típico para a compreensão adequada da “natureza das nações”.

Ao investigar a história a partir das suas distorções internas, a “nova arte crítica” de Vico é por assim dizer um ajuste de foco em relação à tradição e aos preconceitos dos filósofos. É por esta via que Vico almeja superar os equívocos do racionalismo triunfante e ensimesmado da dupla vaidade que, segundo ele, é própria de uma época que se apóia num racionalismo incapaz de reconhecer outras formas de saber que, entretanto, têm sua legitimidade do ponto de vista do desenvolvimento histórico. Assim, os pólos da poesia e da filosofia, da “tópica” e da “crítica”, que a tradição do racionalismo clássico considerava antagônicos, convergem na *Ciência Nova* para o mesmo círculo ideal de interpretação que traduz o desdobramento coletivo do homem na história. O objetivo de Vico é, de um lado, converter o *factum* mitológico em evento formalizado, conferindo-lhe o estatuto de inteligibilidade, de idealidade e verdade (*verum*) por meio de categorias imanentes à mente humana que vão estruturando a história; por outro

³³⁰ SN128

lado, Vico mostra que estas mesmas categorias só têm sentido no exteriorizar-se, no transformar-se, no transcender-se concreto da mente que passa a ser vista em seu desdobramento interno e dinamismo auto-criativo e não como emanção de Deus.

A estrutura bipolar que atravessa a *Ciência Nova* não pode vir separada do ideal viquiano de “sabedoria integral”. Nesse sentido, todas as questões epistemológicas e metodológicas que eventualmente surgem na *Ciência Nova* devem estar relacionadas a este ponto central. É por isso que o princípio do *verum-factum*, tal como encontramos na *Ciência Nova*, deve ser tomado como um “cânone hermenêutico”.

Ora, do ponto de vista de uma teoria do conhecimento, poder-se-ia levantar as seguintes objeções a Vico: uma vez que só podemos conhecer o que fazemos, como é possível para nós, seres racionais, chegar a compreender, a ter acesso ao que foi feito, pensado, sentido e imaginado pelos primeiros homens que não agiam sobre bases racionais? Isto é, como esse conhecimento pode ser realizado? Pode-se falar aqui em um conhecimento objetivo? Qualquer tentativa de voltar-se para o passado não cairia num psicologismo? O retorno às nossas origens não se vê sempre envolvida nos riscos de uma falsificação, uma ilusão como a *boria de’ dotti* que esclarece o passado a partir do presente, ou seja, de um ponto de vista que projeta no passado as categorias do seu próprio tempo? Esta claro que, para Vico, os homens que fundaram as nações são como “as crianças que tomam entre as mãos coisas inanimadas, divertem-se e conversam, como se aquelas fossem pessoas vivas”³³¹, mas como é possível para os homens civilizados ter acesso ao *mondo fanciullo*, o mundo em seu estado nascente, e encará-lo com os olhos de uma criança?

Vico tem plena consciência destas dificuldades. De acordo com ele, o acesso ao mundo humano em sua gênese “lhe custaram a pesquisa de mais de vinte anos”, pois “teve que descer destas nossas humanas civilizadas naturezas àquelas realmente selvagens, as quais é negado *imaginar* e somente com grande pena nos é possível compreender”³³². Aqui é importante notar que Vico distingue, de um

³³¹ SN375

³³² SN338. Cf. SN378: “Daí que nos é naturalmente negado forjar a enorme imagem de tal mulher a que chamam de ‘Natureza simpatética’ (pois, enquanto dizem com a boca, nada têm na mente, porque sua mente está imersa no falso, que não é nada, nem são socorridos pela fantasia de modo a poderem formar uma vastíssima imagem falsa); assim também nos é *naturalmente* negado poder

lado, o estatuto criador da *fantasia* e, de outro, o estatuto do tipo de conhecimento que investiga os artefatos humanos, ou seja, a *compreensão histórica*. É interessante observar que nem sempre essa distinção é levada em conta por pelos comentadores. Isaiah Berlin, por exemplo, faz uma leitura de Vico que parece passar por cima desta distinção. De acordo com Berlin, “o desejo de Vico de partir do *certum* no sentido de algo que, mesmo não sendo completamente *verum*, se aproximasse dele, isto é, que partisse da brutalidade dos fatos para chegar à conduta deliberada inteligível, dominou claramente seu pensamento”³³³ Ora, pergunta-se Berlin, “pode então ser construída uma ponte por cima da brecha existente entre o *verum* e o *certum*, pelo menos para criaturas finitas?”³³⁴ A resposta que este comentador nos dá é que Vico “na sua fundamentação do conhecimento histórico” introduz uma nova forma de conhecimento que vai além das clássicas distinções entre o *a priori* e o *a posteriori*, entre o dedutivo e o empírico, entre as verdades de fato e as verdades de razão. Trata-se aqui da categoria de conhecimento denominada “imaginação reconstrutiva”³³⁵. Para Berlin, “Vico, inventou, virtualmente, o conceito do conhecimento do que Dilthey e outros chamam *verstehen*.”³³⁶ “Este tipo de conhecimento é adquirido ‘entrando’ na vida mental de outras culturas e em uma variedade de perspectivas que somente a atividade da ‘fantasia’, ou imaginação, torna possível”³³⁷

Todavia, para se ter acesso à gênese da história, colocando novos parâmetros para o fundamento do mundo humano, Vico não parece compartilhar a crença de que um homem pode ter uma relação não empírica, com a atividade de mentes situadas em épocas e lugares diferentes dos seus. A mente refinada, armada de conceitos e esquemas, contaminada pela frialdade do mundo prosaico, não pode superar o abismo que a separa do sublime reino da mitologia. Ora, se Vico rejeita

penetrar na imensidão fantástica daqueles primeiros homens, cujas mentes em nada eram abstratas, refinadas, de forma alguma espiritualizadas, pois jaziam completamente imersas nos sentidos(...) Por isso, foi que acima dissemos que apenas se pode entender, mas jamais se pode imaginar, como pensavam os primeiros homens que fundaram a humanidade gentílica”.

³³³ Berlin, I. Vico e Herder, Ed.UnB, p.106.

³³⁴ Idem, Ibidem.

³³⁵ Op.cit.p.10.

³³⁶ Idem,p.104.

³³⁷ Idem,p.100. Vimos acima que Vico reconhece um abismo intransponível entre imaginação e compreensão, de modo que declara ser impossível reviver o passado mítico que o tempo sepultou. Portanto, não nos parece correta a conclusão a que chega Berlin que, misturando os dois termos que Vico mantém separados, parece reconduzi-lo a um tipo de psicologismo: “Ele (Vico) acreditava que, em princípio nós podemos ‘penetrar’, através da *imaginação compreensiva*, no que uma classe, uma sociedade e, talvez, os indivíduos (embora não desse nenhum exemplo disso) tinham realizado”(op.cit,p. 107.)

a visão mística que nos autoriza a “penetrar” imaginativamente em mentes alheias - e da qual ele não nos dá nenhum exemplo, como reconhece o próprio Berlin - então que alternativa restaria para a *Ciência Nova* não se perder num discurso psicologizante? Não é por acaso que, sem olhar mais atentamente para Vico, Hans-Georg Gadamer compara o filósofo napolitano a Dilthey, e faz o seguinte comentário: “O próprio Dilthey aponta o fato de que só conhecemos historicamente porque nós mesmos somos históricos. Isto deveria representar um alívio epistemológico. Mas pode sê-lo? É realmente correta a fórmula de Vico tantas vezes indicada? Não é isto uma transposição da experiência do espírito artístico do homem ao mundo histórico, no qual já não é possível falar de ‘fazer’, isto é, de planos e execuções caros ao decurso das coisas? De onde pode vir o socorro epistemológico? O condicionamento histórico da consciência não deveria representar muito mais uma barreira intransponível para sua própria consumação como saber histórico ?”³³⁸

4.2. A linguagem como “espelho do mundo”

A nosso ver a resposta viquiana a estas questões metodológicas são inseparáveis de uma discussão mais aprofundada do princípio do *verum-factum*. É que antes de servir de base para discussões metodológicas, Vico parece ter preocupações mais profundas. Antes de mais nada, deve-se observar que o *facere* viquiano não deve ser entendido no sentido “dos planos e execuções caros ao decurso das coisas”, como lemos nas asserções críticas de Gadamer que, ao que parece, aproxima o *verum-factum* da idéia moderna do “homo faber”, desconhecendo a distância entre Vico e Hobbes. Além disso, é preciso lembrar que Vico não é um autor contemporâneo do historicismo do século XIX, preocupado em conferir ao “conhecimento histórico” uma dimensão científica comparável à que as ciências da natureza haviam conquistado. Vico não realiza uma “naturalização da história”; de modo que a polêmica entre “explicar” e “compreender”, assim como o projeto de se obter a “objetividade científica das ciências do espírito” que atravessa o historicismo lhe é estranha. Não é por razões exclusivamente epistemológicas que encontramos em Vico a distinção entre natureza e a história,

³³⁸.Gadamer, H.G. *Verdad y Metodo*, Ed, cit. 1984, p.291

mas por uma preocupação ao mesmo tempo de ordem prática, antropológica e metafísica. Vico é ainda um autor que respira a atmosfera da passagem do século xvii para o xviii, e que luta para renovar as categorias rígidas de sua época. Portanto, é no sentido da construção de uma nova forma de “saber integral” que devemos ler o termo “ciência nova” que aparece no título de sua obra, cujo conteúdo vai além de uma investigação sobre as questões relativas à especificidade do conhecimento histórico. Na verdade, as discussões acerca da possibilidade de fundamentação do conhecimento histórico são inseparáveis, na *Ciência Nova*, de uma discussão metafísica e antropológica.

Ainda que por uma via negativa, esta estruturação já aparecia nos juízos negativos acerca do conhecimento histórico efetuados no *De antiquíssima*. O princípio do *verum-factum* nas primeiras obras de Vico visava assim uma dupla perspectiva. De um lado, Vico lançava mão deste princípio para demarcar os limites entre o que podia e o que não podia ser abarcado pela mente humana. Desse ponto de vista, aparentemente tratava-se de fato de um problema de teoria do conhecimento que visava responder às críticas céticas com a descoberta de um novo critério de certeza que superasse as ambivalências do cartesianismo. Mas, ao lado desta direção cognoscitiva, o *verum-factum*, tal como encontramos no *De antiquíssima*, é inseparável de toda uma discussão metafísica que toma Deus não apenas como uma “premissa teológica” mas, o que é mais fundamental, como “norma da verdade”. Com base na metafísica da causa, o resultado positivo da obra consistiu em encontrar nas matemáticas, mais especificamente na geometria sintética, a única ciência dotada de rigor demonstrativo. A diferença em relação à *Ciência Nova* é que a metafísica da causa do *De antiquíssima* (que neste ponto pensa ainda nos limites traçados por Descartes), ao mesmo tempo em que libertava a história dos riscos da planificação racional do “homo faber” moderno, bloqueava a efetivação de uma “ciência da história” que fosse além das considerações da retórica humanista.

Na obra madura de Vico, a questão central torna-se assim explicitamente as formas ou modificações da mente humana, sendo que as faculdades da fantasia e da imaginação, da memória e do engenho, assumem um papel determinante para se entender o processo de desdobramento da mente conforme o seguinte adágio: “os homens primeiramente sentem sem se aperceberem, a seguir apercebem-se

com o espírito perturbado e, finalmente, refletem com mente pura”³³⁹. Numa passagem da *Ciência Nova* em que compara a primeira fase da mente humana à idade infantil, Vico deixa ainda mais clara a diferença entre a operação da mente humana, situada na história e submetida ao fluxo do tempo, e o intelecto puro e eterno de Deus: “Do mesmo modo, os primeiros homens das nações gentílicas criavam a partir de sua idéia as coisas, mas num modo diverso de Deus. Pois Deus em seu puríssimo entendimento, conhece, e conhecendo-as, cria as coisas. Já as crianças em sua robusta ignorância, o fazem em decorrência de uma corpulentíssima fantasia”³⁴⁰.

É importante perceber que todas as distinções feitas por Vico ao longo da *Ciência Nova* entre paixão e razão, entre fantasia e reflexão, entre corpo e mente, enfim, entre tudo aquilo que se cria espontaneamente e a compreensão racional do que foi criado envolvem toda a dimensão hermenêutica do princípio do *verum-factum*.

É que, segundo Vico, um conhecimento pode ser visto como uma interpretação daquilo que se ignora, com base naquilo que se conhece, de modo que o mais distante e desconhecido adquire as feições daquilo que é mais próximo: “os homens sempre que das coisas remotas e desconhecidas não podem fazer nenhuma idéia, avaliam-nas a partir das coisas conhecidas e antevistas por eles”³⁴¹. É esta característica universal da mente humana que forma o cerne da “ vaidade dos doutos”; é por isso que Vico deixa claro que “apenas se pode entender, mas jamais se pode imaginar” como pensavam os fundadores das nações. Com isso, estamos no grau zero em que “a nova arte crítica” poderá operar e exigir “seus direitos” sobre um tema pelo qual seus contemporâneos apenas passaram, mas que não ousaram esclarecer:

“É preciso decidir se em uma noite assim tão densa, em tão violento mar, no meio de tantos obstáculos difíceis, deve-se seguir atravessando essa tempestade tão cruel que perturba todo raciocínio humano, para defender as sombras do tempo obscuro e as fábulas do tempo heróico, que antes foram inventadas e depois nasceram sem interrupção; – ou, dando às fábulas, por intermédio de nossa razão os sentidos que essa razão determina (já que até agora os sentidos que elas receberam foram caprichosos) e fazendo nossas as coisas do tempo obscuro, que até agora não foram de ninguém e que, por consequência, são legitimamente concedidas

³³⁹ SN218

³⁴⁰ SN376

³⁴¹ SN

ao possuidor, devemos desse modo iluminar essas noites, amainar essas tempestades, afastar esses obstáculos.”³⁴²

Note-se que a atitude hermenêutica se impõe aqui inicialmente como uma *tarifa*, um projeto arriscado que busca reconhecer e reconstruir no plano do entendimento filosófico (e não da “imaginação!”) o caráter orgânico da mitologia. Mas ainda aqui a filosofia parece tatear no escuro. Na verdade, não é por acaso que a mitologia está envolta na obscuridade e que sua essência mais íntima, sua vivência, seja para nós inviável, de modo que só nos resta uma aproximação hermenêutica capaz de reconhecer o teor normativo e ordenador que o mito originariamente contém. Assim, para avançar nesse mar tempestuoso de que fala Vico, “a nova arte crítica” deve ser vista ao mesmo tempo como uma “arte da descoberta”, que subentende as faculdades do engenho e da fantasia, mas também como “crítica filosófica” que constrói uma interpretação adequada do mito sem pretender reviver ou esgotar o seu sentido em esquemas abstratos.

Mas, afinal, será que é suficiente apoiar-se na coerência interna das conjecturas de que o entendimento lança mão para tomar posse de um assunto recusado pela própria filosofia e que até hoje “não foi de ninguém”? Como superar essa dimensão hipotética? Como tocar efetivamente o *factum* da mitologia?

Vico admite que o mito é sempre um limite teórico insuperável para a razão ensimesmada, mas se o mito, enquanto fonte primeira da organização do mundo pode e deve ser compreendido, é preciso então lançar mão da outra face da “nova arte crítica”, que complementa o entendimento filosófico, e que consiste numa “filologia renovada”, já que Vico encara a mitologia como a primeira forma humana de linguagem, como a primeira articulação do pensamento: “A filologia é o estudo do discurso e a abordagem dirigida às palavras e que transmite a história explicando as origens e os desdobramentos. Desse modo, ela ordena as línguas segundo as épocas, para compreender as propriedades, as variações e os usos. Porém, como as palavras correspondem à idéias das coisas, a filologia deve antes de mais nada compreender a história das coisas (*rerum historiam*)”³⁴³. É nisso que repousa em última instância o nexos entre o *verum* e *certum* e define o projeto

³⁴² SNP 88

³⁴³ De constantia philologiae, I, 1. *Opere giuridiche*, a cura de P.Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974

viquiano de compor um sistema “no qual concordasse a melhor filosofia com uma filologia que comportasse necessidade de ciência em suas partes, que são as duas histórias, uma das línguas, outra das coisas e da história das coisas se certificasse a das línguas”³⁴⁴.

A convicção de Vico reside no fato de que ele deu um passo além de seus contemporâneos, porque acredita ter a chave para compreender o caráter dinâmico do maior e mais importante de todos os documentos ou artefactos humanos, a saber: a articulação mental expressa na língua. Vico não vai encarar a linguagem como uma entidade abstrata, tal como as teses cartesianas que a tomam como algo desencarnado e retiram-na da atmosfera do tempo, das circunstâncias históricas, da inter-relação entre os sujeitos falantes, para fixar sua essência numa gramática universal compartilhada por todas as línguas, como é caso da gramática de Port-Royal ou do ideal leibniziano de uma *characteristica universalis*, ou seja, de uma ‘linguagem’ da razão, sustentada por um simbolismo matemático que visa superar as ambivalências e contingências das línguas históricas, instaurando um ideal de transparência total³⁴⁵.

No extremo oposto desta posição, Vico não rejeita a diacronia e encara a linguagem não como um objeto rígido suscetível de ser analisado anatomicamente pela razão, mas como o elemento vivificador da história, um organismo vivo e dinâmico que, colocado entre a mente e o corpo, faz com que o pensamento humano, em virtude de sua própria natureza indefinida, determine-se, adquira certeza (*certum*), como que refletindo num espelho, num objeto posto fora de si, fazendo com que inicialmente o corpo e toda realidade das coisas corpóreas adquira um sentido e um significado; sentido e significado este que a mente acredita que se encontra ali previamente, mas que na verdade ela própria forjou:

³⁴⁴ Vico, G. Autobiografia, Mondadori, Milão, p.28 e 29. Segundo Karl Otto Apel com essa tese de Vico, “pela primeira vez na história da filosofia surge o tema de uma ‘fundação histórica do mundo na linguagem’”. (Apel, K. *Transformação da Filosofia I*, Edições Loyola, 2000, p.191 Do mesmo autor: *L’idea di lingua nella tradizione dell’umanesimo da Dante a Vico*, trad. It. Bologna, 1975.). Sobre o tema ver também de Erich Auerbach: “Giambattista Vico e l’idea di filologia”. In: *San Francesco Dante Vico e altri saggi di filologia romanza*, Editore Riuniti, Roma, 1987.

³⁴⁵ Karl Apel mostra que a oposição entre as concepções de Vico e Leibniz está na raiz entre as duas tendências rivais da filosofia moderna e contemporânea da linguagem (a saber: “filosofia historiográfica-hermenêutica” versus “construção logístico-técnica da linguagem”). Segundo Apel, “Na mesma época em que Leibniz reduz também a linguagem à forma matemática, fazendo dela um instrumento técnico da *scientia generalis*, Vico empreende a tentativa oposta, ou seja, a de encontrar e impor ‘a forma de ciência’ à história – mas, bem entendido, à história universal compreendida filologicamente – na forma intrínseca da língua histórica” (“La filologia trascendentale di Giambattista Vico”, In: *L’idea di lingua nella tradizione dell’umanesimo da Dante a Vico*, trad. It. Bologna, 1975.p.416-417)

Este extravagante efeito proveio daquela miséria da mente humana, a qual, imersa e sepultada no corpo, e naturalmente inclinada a sentir as coisas do corpo, deve usar de muito esforço e fadiga para entender a si mesma, como o olho corporal que vê todos os objetos fora de si e tem necessidade de um espelho para ver a si mesmo³⁴⁶.

Esta analogia pode ser explicada da seguinte maneira: a linguagem funciona como um espelho vivo, um ponto de intersecção entre mente e corpo, entre a ordem das coisas e a ordem das idéias, e torna possível a compreensão que vincule e esclareça tanto a opacidade original da mente quanto a obscuridade intransponível do corpo. Mente e corpo estão assim entrelaçados pela articulação lingüística. Um olhar para dentro da linguagem, visa captá-la na sua essência criadora, o que só pode ser feito graças ao ajuste de foco, à visão retrospectiva que a “nova arte crítica” promove. Não é à toa que Vico define a linguagem “como a chave mestra de sua obra”³⁴⁷. Isto porque, se a mente humana é naturalmente inclinada pelos sentidos a mostrar-se a si mesma fora do corpo, e com muita dificuldade, por meio da reflexão, a entender-se a si mesma, se a linguagem é o espelho da mente que ordena o mundo, então é possível captar o sentido imanente dos desdobramentos histórico através de um estudo que mostre a correspondência e a simbiose necessária entre o desenvolvimento dos *tropos* lingüísticos ou figuras do discurso, as modificações da mente e a dinâmica das instituições sociais.

Uma vez que, de acordo com o princípio genético de conhecimento, “a ordem das idéias deve ser conforme a ordem das coisas”, o filósofo vê na linguagem um fato originário. Vico acredita poder superar as dificuldades metodológicas inerentes a um olhar retrospectivo da história olhando através do espelho da linguagem que, na gravura que abre a *Ciência Nova*, tem correspondência com a poderosa imagem da ‘jóia convexa’; imagem esta que, pela força do engenho inerente ao “senso comum”, une os extremos do divino e do humano, do *verum* e do *certum*, da filosofia e da filologia. A chave mestra de Vico consiste pois no enorme esforço de estudar concretamente os desdobramentos das formas lingüísticas, cujos vestígios não apenas encontram-se em todas as línguas de maneira universal, mas estão enraizados de modo

³⁴⁶ SN331 os grifos no texto são meus.

³⁴⁷ SN28

particular em nós mesmos enquanto seres humanos, seres falantes, isto é, enquanto entes dotados de “mente, corpo e palavra”³⁴⁸. Fica claro agora o sentido da afirmação de que os princípios das nações “podem, porque devem ser *reencontrados nas modificações de nossa própria mente humana*”³⁴⁹. Daí também as analogias, tão freqüentes na *Ciência Nova*, entre o desenvolvimento da vida do indivíduo (a infância, a adolescência, a maturidade, a velhice) e as idades das nações. É com o estudo do processo criativo da linguagem que Vico descobre como a mente humana no seu caráter dinâmico vai assumindo diferentes categorias no tempo.

Vico visa reconstruir esse poder criativo a partir de sua origem, demonstrando como ele atua no processo gerativo da língua dos primeiros tempos, que é totalmente corpórea e gestual. De início, Vico nota a emergência de “uma língua muda”: “a língua primitiva, nos primeiros tempos mudos das nações, deve ter começado por acenos, gestos e sinais que tivessem relações naturais com suas idéias”³⁵⁰. A “língua muda” serve aqui para mostrar que os *bestioni* estavam privados de linguagem articulada e não propriamente de capacidade expressiva. Vico cita o exemplo dos “mudos” que se “*expressam* mediante atos e sinais que tem relações naturais com as idéias que eles querem significar”³⁵¹. É com esse modo de expressão que se dá a primeira forma de ordenação do elemento corporal informe, indicando uma direção adequada ao corpo que é, inicialmente, o horizonte primeiro de toda significação. Articulado no gesto, nos atos e acenos o corpo expressa uma intenção que o ultrapassa. O movimento do gesto, a articulação corpórea numa direção expressiva, é assim um ato primeiro daquela força criadora, aquela “liberdade” que irrompe do desejo, do *conatus*, o qual, como sabemos, dá sustentação ontológica à gênese da vida civil. É assim que, nos tempos mudos ou divinos, os deuses falam por meio de “gestos” ou “acenos”, como é o caso de Júpiter, “o primeiro de todos os pensamentos humanos”³⁵², que fala através dos raios do trovão e impõe ordem ao mundo disforme e cativo das paixões. Aqui temos pré-figurada uma característica essencial da linguagem: seu teor pictórico, visual, contido claramente no “gesto”.

³⁴⁸ SN1045

³⁴⁹ SN331

³⁵⁰ SN401

³⁵¹ SN277

³⁵² SN447

Esse vestígio lingüístico pode ser encontrado posteriormente, segundo Vico, na forma hieroglífica ou simbólica da primeira escrita que, evidentemente, enquanto forma mais “sofisticada” da linguagem só poderia ter surgido muito tempo depois.

Quando Vico fala de uma “língua muda”, é preciso observar que ele não quer dizer que os *bestioni* eram incapazes de emitir sons; acontece que, diferentemente dos gestos do corpo, se tratava ainda de sons desarticulados, “informes”. Para Vico, até a mais simples forma de vida social, como a tribo ciclópica, formada por uma só família, é inconcebível sem meios de expressão. Antes de chegar aí, porém, os *bestioni* estavam imerso no mundo das paixões, sua experiência era ainda totalmente “subjetiva”; de modo que a linguagem exprimia, por assim dizer, estados de alma, sentimentos. A primeira palavra é assim um dado expressivo dotado de significação imanente, “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”.³⁵³ Um grito, uma interjeição, não são signos de nenhum objeto exterior, não representam ou apontam um dado do mundo; ao contrário, correspondem justamente às emoções internas despertadas na mente pela ocasião ou ameaça de perigo, pela dor e, de modo mais fundamental ainda, por uma emoção originária que se abre no mundo e eleva a mente humana a contemplar com êxtase o divino. Assim, “com a mesma sublimidade inventiva da fábula de Zeus”, forma-se a onomatopéia (“sublime locução poética”³⁵⁴), de modo que os primeiros sons passam a ser articulados e divididos de acordo com o estado de ânimo que evocam, ou seja, o som adquire sentido: “As vozes humanas prosseguiram em sua formação através de interjeições que são vozes articuladas sob o ímpeto de paixões violentas, que em todas as línguas são monossilábicas”³⁵⁵. Daí a tese de que os fundadores das nações “falavam cantando”; tese defendida também mais tarde por Rousseau no *Ensaio sobre a origem das línguas*: “os homens desafogam as grandes paixões com o canto, como se constata plenamente nos afetados por dor e por alegria (...) e essas asserções expressam que os autores das nações gentílicas estariam num estado

³⁵³ Bosi, A. “Uma Leitura de Vico”, In: O ser e o tempo da poesia, Cultrix, p 203.

³⁵⁴ SN447

³⁵⁵ SN448. Numa outra passagem Vico afirma: “Ao mesmo tempo em que se formou o caráter divino de Zeus (...), contemporaneamente começou a se formar a língua articulada com a onomatopéia, com a qual, segundo notamos ainda se exprimem felizmente as crianças. Esse Zeus foi, pelos latinos, com fragor dos trovões, denominado *Ious*; pelo sibilar dos raios, foi pelos gregos chamado *Zeus*; pelo rumor que o fogo apresenta onde quer que se queime, denominou-se entre os orientais *Ur*, de onde procede *Urim*, que é a potência do fogo”(SN447)

ferino de bestas mudas (...) que, despertados pela violência das paixões, chegaram a formar suas primeiras línguas cantando”³⁵⁶.

De acordo com a “lógica poética”, a difícil passagem para a primeira forma de vida social só poderia brotar de uma mente inclinada naturalmente para a poesia. Vico encontra no processo de instauração da vida em comum, na dinâmica interna da linguagem e no próprio desenvolvimento do aparelho fonador, inicialmente precário e rústico, as provas para sustentar essa tese que nada têm de fantasiosa. Ao contrário, para ele, fantasiosa e falsa é a tese oposta, que sustenta a precedência da prosa, da lógica, do discurso retórico, sobre a poesia, o verso e o canto. As razões para isso são bem concretas: “o canto primitivo dos povos nasceu da dificuldade da pronúncia (...) por que tais homens tinham formado o instrumento para articulação das vozes de fibras demasiado duras, por isso tinham pouquíssimas vozes³⁵⁷”, sendo que, tal como fazem os mudos, primeiramente emitiam vogais, legando às línguas “inúmeros ditongos”, pois as “vogais são fáceis de se formar, sendo difíceis as consoantes”³⁵⁸; além disso, movido por paixões violentas, “que naturalmente se expressam com voz altíssima”³⁵⁹, a própria natureza das coisas leva o homem rústico a levantar

³⁵⁶ SN229-230. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, J-J Rousseau apresenta uma tese aparentemente análoga à de Vico: “Para reprimir um agressor violento a natureza dita acentos, gritos, lamentos. Eis as mais antigas palavras inventadas e eis porque as primeiras línguas foram cantantes e apaixonadas, antes de serem simples e metódicas”. (op.cit. Ed. Unicamp, p.117). Todavia, embora apresentem muitos pontos de vistas em comum, os quais mereceriam ser melhor estudados, como é o caso do processo histórico de modulações das tropos em conexão com a práxis social, parece-me que Vico sustenta sua tese de maneira bem mais concreta que o autor francês. Rousseau parece situar a fala cantada, apaixonada, entrecortada por lamentos, como resultante direto de um embate de consciências, um encontro de olhares entre “o agressor violento” e “o bom selvagem”, entre “os “gigantes” e os homens de “estatura normal”: “um selvagem ao encontrar outros, a princípio se terá assustado. Seu terror ter-lhe-á feito ver esses homens maiores e mais fortes do que ele; ter-lhe-á dado o nome de gigantes. Após muitas experiências, terá reconhecido que, não sendo esses gigantes nem maiores nem mais fortes do que ele, sua estatura não covinha à idéia que ele ligara à palavra gigante. Inventará, portanto, um outro nome comum a eles e a si mesmos, como, por exemplo, a palavra ‘homem’, e deixará a palavra gigante para o objeto falso que o impressionou durante sua ilusão”(Idem, p.119). Ora, o que Rousseau toma como fruto da ilusão da falsa consciência, Vico admite ser um fenômeno histórico concreto, como mostra a irrupção dos *pater familias*, fundadores das nações, gigantes do espírito, que não temem ou espantam-se simplesmente com seu semelhante ou com um “agressor violento”, mas com a terrível fala da divindade, a quem dirigem depois seus lamentos e queixas, interpretando seus auspícios. Os pais acreditam ser efetivamente criaturas inferiores, servos desses poderes superiores, de modo que, ao reproduzirem essas funções, organizam a vida social. É somente quando a sociedade de famílias está firmemente estabelecida pela violência mítica dos pais fundadores e pela obediência dos filhos que, no interior da história, dá-se o embate entre as consciências e, por conseguinte, entre os discursos em luta na sociedade dividida, o que só se explicitará na idade da prosa, na idade humana.

³⁵⁷ SN462

³⁵⁸ SN461

³⁵⁹ SN461

bastante a voz, “incidindo nos ditongos e no canto”.³⁶⁰ Segundo Vico, há uma ordem natural nesse processo pelo qual a língua vai sendo gerada a partir da palavra cantada, da formação do nome monossilábico, passando às demais partículas que o acompanham e, por fim, chegando até a expressão dos verbos. A formação tardia destes últimos deriva do fato de que os verbos, ao contrário da fixidez do nome, exprimem uma ação temporal, um movimento que indica a contigüidade “entre o antes e o depois, mesurados pelo indivisível do presente”³⁶¹. Com a expressão verbal, a sintaxe da língua vai se definindo de maneira mais completa. A peculiaridade dos verbos, na época dos deuses, é que eles trazem consigo as marcas do silêncio, dos “tempos mudos”, dos intervalos ou supressão que permeia a língua: “Como se vê nas crianças, a expressarem nomes, partículas, silenciando os verbos”³⁶². No entanto, o silêncio tem aqui também um sentido moral: “[os verbos] devem ter começado pelos imperativos. Isso porque no estágio das famílias, extremamente pobre de língua, apenas os pais deviam falar e dar ordens aos filhos e aos fâmulos; a estes, sob os terríveis impérios familiares, estava reservado cumprir com cego favor as determinações, silenciando. E tais imperativos que chegaram até nós são todos monossilábicos: *es, sta, i, da, dic, fac.*”³⁶³

Com isso, a cadência do canto, que acompanha a expressão do movimento rítmico do corpo, favorece o surgimento do verso que é enfim a forma sobre a qual se instaura o império da lei. Com essas razões histórico-linguísticas, Vico arremata então a análise do surgimento da primeira forma expressiva do mundo das nações:

“Por isso, aqui se impõe esta importante reflexão: se os povos se fundaram com as leis, e, se as leis, entre todos os povos, foram ditadas em versos, já que as primeiras coisas do mundo ainda em versos se conservaram, é necessário que todos os primeiros povos foram de poetas”³⁶⁴

³⁶⁰ SN461

³⁶¹ SN453

³⁶² SN453. Na seqüência desse trecho, que faz lembrar as considerações fenomenológicas acerca da natureza da linguagem indicadas pela experiência da afasia, Vico cita o caso real de um conhecido, “um homem de bem, que golpeado por gravíssima apoplexia, nomeia os nomes, mas esqueceu-se dos verbos”. (SN453).

³⁶³ SN453

³⁶⁴ SN470

A palavra poética, criadora de sentido, irrompe e se expande no mundo humano e, num processo ao mesmo tempo ativo e passivo, instaura e sedimenta um campo de significações que organizam e estruturam a vida em comum. Esta dimensão normativa é intrínseca à palavra poética que, além de disciplinar os ânimos, e aquietar as paixões, conserva na memória coletiva o poder unificador que a lei divina contém. É nesse sentido que a palavra poética é fundadora, e expressa uma sabedoria que conjuga todo o domínio da *práxis* social e que, com o advento da prosa e do conceito, vai pouco a pouco desaparecendo.

Mas, para entendermos bem a posição de Vico, é preciso ver como se dá a evolução dos de mais *tropos*. No âmbito da “lógica poética”, a estruturação primeira da experiência é explicada conforme o *adágio* que afirma que “o homem ignorante se faz regra do universo”³⁶⁵. A exteriorização espontânea das idéias da mente reside na capacidade de construir expressões que dizem ou modelam o mundo a partir do que é mais próximo, a saber: o próprio corpo. O poder criativo da palavra reside originariamente no processo de metaforização do mundo que se mostra no deslocamento dos atributos humanos para a realidade que, pela primeira vez, se abre à consciência; o que se explicita, segundo Vico, no “universal princípio da etimologia de todas as línguas, nos quais os vocábulos são transportados dos corpos e da propriedade dos corpos para significar as coisas da mente e do espírito.”³⁶⁶. É por isso que “a maior parte das expressões relativas a coisas inanimadas são feitas com o transporte do corpo humano, de suas partes, de seus humanos sentidos e das humanas paixões. Como ‘cabeça’ para ponta ou princípio; ‘face’, ‘costas’ na frente e atrás; ‘boca’ para todo tipo de abertura; ‘lábio’, para beira do vaso; ‘dente’ para o arado (...)”³⁶⁷. Nesse processo de metaforização do mundo, a natureza surge como um “vasto corpo”, vivo e ativo, experiência que para nossa mente espiritualizada, que opera com conceitos, é impossível imaginar e sentir. Para o homem primitivo, os rios não *pareciam* ter bocas, mas tinham bocas; o arado tinha dentes; a terra tinha entranhas, os céus sorriam, se zangavam; os ventos se encolerizavam: Júpiter, Cibele, Netuno, eram originariamente a síntese de tudo aquilo que se encontra no céu, na terra, no mar .

“Veja-se que nós, ao contrário, assim agimos com as coisas do espírito. Das faculdades da mente humana, por exemplo, das paixões,

³⁶⁵ SN405

³⁶⁶ SN237

³⁶⁷ SN405.

das virtudes, dos vícios, das ciências, das artes, das quais formamos idéias geralmente de mulheres, a elas reduzindo todas as razões, as propriedades e, enfim, todos os efeitos que a cada uma dizem respeito. Isso porque, sempre que desejamos projetar para fora do entendimento coisas espirituais, devemos socorrer-nos da fantasia, para as podermos explicar, e, como pintores, fingir delas imagens humanas. Já os poetas teólogos, não podendo fazer uso do entendimento, com um mais sublime trabalho, muito diverso do nosso, deram sentidos e paixões aos corpos, e a vastíssimos corpos, quantos são o céu, a terra, o mar. Como depois decrescem tão vastas fantasias e se robustecem as abstrações, converteram-se em seus pequeninos sinais. E a metonímia expôs, na forma de doutrina, as até hoje sepultas origens das coisas humanas. E Júpiter se fez para eles tão pequeno e tão leve que é levado aos ares por uma águia, assim como Netuno, sobre um delicado coche, pelo mar; e Cibele assenta-se sobre um leão”³⁶⁸.

Para Vico, o surgimento de novos *tropos* mostra que essa capacidade de criar espontaneamente vai se retraindo. O desenvolvimento das faculdades ligadas ao corpo abre espaço para a perfectibilidade das faculdades espirituais. Passa de uma função originária, fundadora, para uma função mais comunicativa da linguagem. Daí o surgimento do conceito, fruto de um movimento de contração lingüística, que consiste no abandono da imagem corpórea e da perda da palavra viva, naturalmente poética, em favor de um signo convencional que já não incorpora em si naturalmente as marcas da expressão.

“Por todas essas razões, parece comprovado que a locução poética nasceu, em virtude de necessidade da natureza humana, antes da locução prosaica, assim como as tais fábulas, como universais fantásticos, antes dos universais lógicos ou filosóficos, que, alíás, nasceram por meio de tais falares prosaicós. Isto porque havendo os poetas, anteriormente, buscado a formação da fábula poética, mediante composição de idéias particulares – como amplamente se demonstrou aqui –, a partir delas vieram depois os povos a formar os falares da prosa, ao contraporem em cada voz, tal como num gênero, as partes que a fábula poética havia composto. Assim, de uma frase poética, por exemplo, “ferve-me o sangue no coração”(que é um falar, por propriedade natural, eterno e universal para todo o gênero humano), do sangue, do ferver e do coração fizeram uma palavra única, como um gênero, que os gregos chamaram *stómákhos*; os latinos, *ira*, e os italianos *collera*”³⁶⁹.

³⁶⁸ SN408

³⁶⁹ SN460

Esse mesmo processo de contração explica a passagem da escrita hieroglífica (gestual, corpórea, expressiva) para a escrita alfabética, fruto da complexidade crescente de uma sociedade que encontra na grafia da língua um instrumento capaz de ordenar e tornar transparentes relações comerciais cada vez mais complexas. É dessa maneira que os traços da escrita simbólica vão se comprimindo nas letras do alfabeto. Assim, “para afugentar qualquer sombra de mistério, os homens da terceira idade começam a escrever sobre a legenda, a inscrição que se pretende clara e unívoca: chegou a etapa avançada da abstração, o *alfabeto fonético*. Os traços, outrora icônicos, passam à *letras*. (...)Começa-se a ter consciência da palavra como um ‘ente’. O nome vira coisa, a voz vira letra”.³⁷⁰

Porém, é preciso acrescentar que isso não quer dizer que a língua é, para Vico, um mero reflexo ou espelhamento das condições sociais. Daí que a linguagem seja encarada como um “espelho convexo”, pois se, para Vico, a linguagem não é uma entidade autônoma, deslocada da história, o processo pelo qual a palavra vai sendo gerada também não deve ser visto simplesmente como fruto da reprodução, representação ou reflexo da práxis social. Trata-se, na verdade, de uma relação dinâmica. É certo que o poder criativo que a língua expressa é limitado pelas circunstâncias; contudo, estas não representam um obstáculo intransponível para a mente. Ao contrário, o exercício concreto da linguagem faz dela um elemento vivo, uma força transformadora do real, que está intrinsecamente ligada à *descoberta* engenhosa de soluções para as dificuldades concretas da existência. A passagem da língua simbólica para o alfabeto fonético é apenas um exemplo desse poder transformador do *engenho* que a língua contém: “Com passo similar, dos hieróglifos e das letras heróicas se constituíram poucas letras vulgares, como gêneros em que se conformariam inúmeras vozes articuladas distintas, para o que se requereu a flor da engenhosidade. Com tais gêneros vulgares, seja de vozes seja de letras, tornaram-se mais ágeis as mentes dos povos e mais abstrativas, podendo daí provirem os filósofos que engendraram gêneros inteligíveis. O que aqui meditamos é apenas uma partícula da história das idéias.”³⁷¹

A linguagem não é, para Vico, um conjunto de estruturas fixas transparentes que pairam acima da mente humana, mas o produto de um longo

³⁷⁰ Bosi, A. “Uma leitura de Vico”. In: *O ser e o tempo da poesia*, Cultrix, 1993.

³⁷¹ SN460:

processo de assimilação e superação das condições históricas que a incitam a consciência coletiva a buscar sempre novas formas de expressão para dar conta da articulação da vida em comum, conservando-a como um organismo vivo. É no espelho da linguagem que uma sociedade vê refletida sua forma de vida e, ao mirar seu próprio rosto, ela acaba buscando significações para além do que está sedimentado no conjunto das circunstâncias que formam o cerne da vida em comum (utilidades, costumes, demandas sociais). É isso que explica a mudança de uma época para outra. A idade humana, por exemplo, é precedida e preparada por uma situação do homem num mundo habitado por signos e estruturas lingüísticas indicadoras das diferenças de classe. Assim, no período anterior, o que se vê é a expressão da diferença entre os deuses “maiores” e “menores”; os símbolos da “beleza civil”, composta por nobres e heróis de origem ‘divina’, de um lado, e a massa de homens comuns, “feios e disformes”, de outro. Ora, é justamente com o advento de novos *tropos* e aperfeiçoamento da língua, que estes excluídos do domínio da política têm despertada a consciência crítica. Na verdade, Vico explica este processo por uma via de mão dupla: de um lado, a mudança no quadro político e econômico das sociedades, bem como o reconhecimento do estado de direito é motivada pelo aperfeiçoamento lingüístico que ilumina a mente; por sua vez, as mudanças no plano da linguagem, a descoberta de novas formas expressivas que despertam a potencialidade crítica - e que precederia a formação da retórica - , deriva de alterações estruturais no nível dos costumes, do surgimento de novas necessidades econômicas que levam à descoberta de novas formas políticas. Portanto, ao invés de encarar este espelhamento como um mero reflexo, Vico mostra que a língua é uma força ativa, dinâmica e libertadora que opera no tempo e nele imprime seu caráter de valor e de norma. Há um drama concreto na história que é absorvido na língua, mas que também se alimenta de sua força transformadora. É assim que se deve entender que poesia e prosa, antes de serem simples modos de dizer e de escrever, são modos de viver e experimentar as coisas no mundo.

Ao interpretar os poemas de Homero, tomando-os como “dois enormes tesouros onde se guardavam os usos e costumes da Grécia primitiva”³⁷², Vico

³⁷² SN904

encontra uma manifestação concreta dessa modificação da consciência coletiva, pois segundo ele, “esses povos gregos foram este Homero”.³⁷³ O próprio Homero é visto como um “gênero poético”³⁷⁴ dos rapsodos que efetivamente criaram a *Ilíada* e a *Odisséia* em épocas muito distintas uma da outra, correspondendo portanto às modificações dos costumes e da mentalidade grega: “Homero compôs jovem a *Ilíada*, quando a Grécia era adolescente e, conseqüentemente, ardente de sublimes paixões, como o orgulho, a cólera, a vingança, paixões estas que não sofrem dissimulações; por isso, admirou Aquiles, herói da força. Porém, compôs velho a *Odisséia*, quando a Grécia havia refreado um pouco os ânimos com a reflexão, que é a mãe da astúcia.”³⁷⁵ Nesse sentido, a travessia de Ulisses, sua luta contra as potências míticas, é marcada por uma ruptura com o mundo da expressão imediata da mentalidade primitiva que constitui uma unidade com o nome. Esta ruptura está representada na *Odisséia* pelo confronto entre as perspectivas do herói e do titã Polifemo, que Vico interpreta como sendo o símbolo do isolamento entre as sociedades patriarcais da época arcaica na qual os deuses, os poetas teólogos, os profetas intérpretes dos auspícios divinos, os gigantes do espírito são os legítimos portadores da palavra encantada. No episódio, Ulisses vence o gigante de um olho só, pois sabe que este está imerso num mundo em que o nome tem uma relação de identidade com o objeto. Em seu mundo unidimensional, rígido, fechado em si mesmo, Polifemo é vítima da sua incapacidade de captar as diferenças de significação³⁷⁶.

É com base nisso que devemos entender as suspeitas viquianas em relação à interpretação alegórica dos mitos; pois, a interpretação alegórica surge apenas num outro momento, quando vai se esgotando a fonte sublime contida na mitologia originária, e os deuses vão sendo transpostos para o esquematismo da mente, das “coisas do espírito”, convertendo-se em “pequenos sinais”. É um erro pensar que os poetas teológicos, fundadores das nações, fossem indivíduos

³⁷³ SN875

³⁷⁴ SN873

³⁷⁵ SN879

³⁷⁶ Numa passagem bastante conhecida da *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, dois leitores de Vico, lemos a síntese dessa ruptura: “A esfera das representações a que pertencem as sentenças do destino executadas invariavelmente pelas figuras míticas ainda não conhece a distinção entre a palavra e o objeto. A palavra deve ter um poderio imediato sobre a coisa, expressão e intenção confluem. A astúcia, contudo, consiste em explorar a distinção, agarrando-se à palavra para modificar a coisa. Surge assim a consciência da intenção: premido pela necessidade, Ulisses se apercebe do dualismo, ao descobrir que a palavra idêntica pode significar coisas diferentes.” (op.cit., Zahar, Ed., Rio de Janeiro, 1996,p.65)

altamente capacitados que elaboram os mitos e a primeira linguagem do mundo alegoricamente, utilizando estas mesmas alegorias como fonte de uma sabedoria que se servisse da poesia como se ela fosse a ferramenta mais apropriada para disciplinar a mente embrutecida dos primeiros homens. Como sabemos, é Bacon e não Vico que concebe as coisas deste modo³⁷⁷.

É preciso observar neste ponto que, apesar de toda a influência que Bacon exerceu sobre Vico, a ruptura com a interpretação do Barão de Verulâmio é clara. Vico parte do princípio de que as formas lingüísticas dos gêneros fantásticos, as fábulas, constituem “os princípios”, “dos quais deveriam começar todos os filósofos e filólogos a tratar a origem da língua e das letras”³⁷⁸, mas o que o ajuste de foco da “nova arte crítica” revela é que os criadores das línguas não são doutos, mas “poetas teólogos”. A sabedoria vulgar ou poética nasce pois de uma “necessidade natural”: a necessidade do homem compreender e dar sentido ao mundo que o cerca e às dificuldades que enfrenta na existência, ultrapassando assim a noite do caos da primeira percepção do mundo. Desde o início, a sociedade se funda no contínuo processo de interpretar e reinterpretar seus próprios signos. Para Vico, os homens começaram a falar e, mais tarde, a escrever, não para exprimir ou comunicar profundas concepções filosóficas, mas para resolver suas dificuldades práticas imediatas. Ora, na hipótese baconiana de uma “sabedoria elaborada”, a verdade do mito é retirada do seu elemento vivo e reduzida a um procedimento esquemático; de modo que o caráter “genial” das línguas faladas e escritas, que desabrocham como “flor do engenho”³⁷⁹, é ignorado e as imagens e signos poéticos parecem sempre revestidas de um caráter instrumental.

Nesse sentido, a diferença da *Ciência Nova* em relação ao *De Antiquissima* é clara. Nesta obra, seguindo ainda os passos de Bacon, a linguagem é reduzida a um veículo de transmissão de idéias, como se desde sua origem fosse instrumento de difusão cultural, de comunicação entre os homens, como se o mundo da poesia e dos deuses fosse o mundo do comércio. De fato, no *De*

³⁷⁷ cf. Bacon, F. *A sabedoria dos antigos*, Editora Unesp, 2002, p.18: “Bem pode dar-se que meu gosto reverente pelos tempos recuados me haja levado longe demais. A verdade, porém, é que em algumas dessas fábulas, tanto na forma e textura dos relatos quanto na adequação dos nomes pelos quais se distinguem os seus personagens, encontro uma conformidade e uma conexão com a coisa significada, tão próximas e tão notórias que ninguém ocorreria negar-lhes intencionalidade e reflexão: elas foram desde o início concebidas de propósito.”

³⁷⁸ SN495.

³⁷⁹ SN460

antiquíssima lemos uma tese completamente oposta em relação ao Vico da maturidade: “Ao meditar sobre as origens da língua latina, percebi que algumas palavras são tão cultas, *que não parecem provir do uso vulgar do povo*, mas de alguma sabedoria elaborada. E nada impede, sem dúvida, que se em um povo foi muito cultivada sua filosofia, sua língua está cheia de locuções filosóficas(...) A etimologia confirma que grande parte da língua latina foi importada dos Jônios. É notório que os romanos tomaram dos etruscos o cultos dos deuses e, com eles, também as locuções sagradas e as fórmulas pontificiais. Portanto, acredito firmemente que dos Jônios e dos Etruscos derivam as origens das palavras latinas. Por isso, empenhei-me em investigar a sabedoria primitiva dos italianos, partindo das origens da própria língua latina, obra que eu saiba não tenha sido ainda tentada, porém digna de ser enumerada entre as aspirações de Francis Bacon”³⁸⁰

Já observamos que no *De ratione* e no *De antiquíssima* fantasia e engenho eram caracterizadas por Vico como faculdades primordiais da mente humana. Mas em suas primeiras obras Vico ainda fala como um professor de retórica. O primado da “tópica” sobre “a crítica”, da *ars inveniendi* sobre a *ars iudicandi*, ainda é pensado de acordo com o modelo ciceroniano e de maneira exclusivamente pedagógica. Na *Ciência Nova*, ao contrário, a distinção feita anteriormente entre “crítica” e “tópica”, aprofunda-se e se transforma na distinção entre um período científico mais tardio e uma época precoce da humanidade, de caráter mítico-poético³⁸¹. Com efeito, demonstra falta de senso histórico projetar categorias que ainda não haviam sido descobertas, desveladas na linguagem, para interpretar os tempos remotos da primeira poesia. Um tropo retórico como a ironia, por exemplo, só poderia nascer tardiamente: “A ironia certamente não pode começar senão nos tempos da reflexão, porque ela se forma a partir do falso, em virtude de uma reflexão que assume máscara de verdade. Aqui nasce um grande princípio de coisas humanas, que confirma a origem da poesia aqui inventada: que

³⁸⁰ *De antiquíssima*, p. 243-244.

³⁸¹ Como adverte Apel, “a tópica mais antiga da linguagem desvenda-se agora para ele[Vico] como a lógica mítico-poética dos universais criados pela fantasia que constituem, em todas as culturas, a camada básica da interpretação lingüística do mundo. Só após o surgimento dos conceitos filosóficos de caráter geral e da interpretação de mundo adequada à razão, por parte desses mesmos conceitos, é que a interpretação mais arcaica, mítico poética, vem a tornar-se rígida, de modo que se transforma em uma tópica escolar de caráter retórico, que fica à disposição da literatura culta(...) Depois de Vico, passa-se a situar na poesia literária a constituição originária criadora do mundo por meio de palavras, que podem ser entendidas *a posteriori* pelo cientista das humanidades”.(Op.cit.p.191-192)

os primeiros homens da gentildade tendo sido tão simplórios quanto as crianças, que por natureza são verazes, as primeiras fábulas não puderam fingir nada de falso. E terão sido(...)narrativas verdadeiras(*vera narratio*)”³⁸². É um erro entender a fala poética como se ela fosse um mero adorno de idéias filosóficas, como se ela fosse composta por uma série de conceitos abstratos vestidos com a roupagem da fantasia, “como se os povos que inventaram as línguas tivessem que primeiro freqüentar a escola de Aristóteles”³⁸³.

Esse processo de formação segue uma ordem ideal de desenvolvimento, ou seja, segue os passos de uma *storia ideale eterna*, completamente ignorada pela “ vaidade dos doutos”, que não desconhece o fato de que os primeiros povos, “crianças do gênero humano”, “fundaram o mundo da poesia e da arte”, já os filósofos, “os velhos das nações” que “chegaram muito tempo depois, fundaram o mundo das ciências”.³⁸⁴ A “tópica”, “o engenho”, “a memória”, “a fantasia”, “a força reguladora do senso comum” de cuja fonte nasceu a sabedoria de um Homero, vai sendo substituída, por força das circunstâncias, pela “crítica”, pelo conceito, pelo silogismo. A “arte de inventar” vai cedendo terreno à “ arte de julgar” em resposta às novas demandas sociais requeridas para fundamentar a polis.³⁸⁵ Contudo, na sua origem sublime e impenetrável para a razão ensimesmada, o mito não é revestido da intenção de querer comunicar ou significar uma coisa por outra. A função inaugural dos “universais fantásticos” deriva do fato deles serem gestos, imagens e depois palavras que não apontam originariamente para além de si mesmas, que não possuem uma função meramente representativa, mas *dão forma*, trazendo à luz a própria realidade que exprimem. Na sua origem, a divindade e os heróis, que “dizem” a realidade histórica (religiosa, econômica, política) refletidas no espelho da linguagem *são a própria realidade da mente e do corpo*, mediadas pela imagem; portanto, não são puras obras de ficção, produto irracional de um saber primitivo, incapaz de chamar as

³⁸² SN 408

³⁸³ SN455

³⁸⁴ SN612

³⁸⁵SN612. Mais uma vez, lemos na *Dialética do Esclarecimento*: “ Os conceitos filosóficos nos quais Platão e Aristóteles expõem o mundo, exigiram, com sua pretensão de validade universal, as relações por eles fundamentadas com a verdadeira e efetiva realidade. Esses conceitos, provêm, como diz Vico, da praça do mercado de Atenas.”(Adorno, T. & Horkheimer, M. *Dialética do Esclarecimento*, ed.cit.p.35). Cf. SN1043: “Dallo che tutto si conchiude che dalla piazza d’Atene uscirono tali principi di metafísica , di logica, di morale. E dall’aviso di Solone dato agli ateniesi: ‘Nosce te ipsum’(...) uscirono le repubbliche popolari, dalle repubbliche popolari le leggi, e dalle leggi uscí la filosofia”.

coisas por seus “verdadeiros nomes”. Numa carta a um amigo Vico afirma: "nada mais verdadeiro que o reflexo das melhores fábulas, que se aproximam da verdade ideal, ou seja, a verdade eterna de Deus, pela qual é incomparavelmente mais certa que a verdade dos historiadores, que freqüentemente subministram o capricho, a necessidade e casualidade. Por exemplo, o capitão inventado por Tasso, em seu Godofredo, é tal como deve ser o capitão de todos os tempos e de todas as nações, e tais são os personagens poéticos para todas as diferenças que se pode dar de sexo, idade, temperamento, costume, nação, estado, grau, condição, pois não são outra coisa que propriedades eternas da alma humana refletidas pelos filósofos políticos, econômicos e morais, que os poetas retratam"³⁸⁶.

Os mitos possuem um outro teor de verdade – “da verdade poética”³⁸⁷ - , e, justamente por isso, de idealidade, na medida que desvelam o segredo oculto da mente posta em face da história. Segundo Vico, é por razões concretas e estruturais que os mitos possuem uma dimensão universal, um fundo comum, sendo compartilhados por nações inteiras, sem que elas tivessem qualquer contato entre si. É justamente por isso que eles funcionam como arquétipos ou modelos ideais³⁸⁸.

³⁸⁶ “Lettere a Francesco Saverio Estevan”, in. *Opere*, Mondadori, Milano, 1990,p.334-335.cf. também a seguinte passagem da *Ciência Nova*: “Estas fábulas são *verdades ideais* em conformidade com o mérito dos que são objeto da ficção. E são falsas de fato, na medida em que não é conferida ao mérito desses homens [os heróis das fábulas] aquilo que deles são dignos. De modo que se virmos bem a verdade poética é uma verdade metafísica, frente a qual a verdade física, que não se conforma com ela deve ser tida por falsa.”(SN205). O que aqui Vico chama de “metafísico” é o superlativo, o ideal, a perfeição do personagem mítico; ao passo que “o físico” remete ao histórico, ao particular. Aqui estamos diante da primazia que Aristóteles (cf, *Poética*,1451B), confere à poesia, enquanto discurso, em relação à história , já que o verossímil poético, universal típico, escapa do contingente e do acidental. A ficção é, neste caso, o caminho privilegiado da descrição da realidade, e a linguagem poética opera a mimesis da realidade. A tragédia, com efeito, imita à realidade na medida em que a recria através de um *mythos* que desse ponto de vista atinge a mais profunda essência da realidade expressa na dimensão da fábula.

³⁸⁷ SN205

³⁸⁸ Aqui não podemos concordar com a afirmação de Karl Apel que aproxima a tese de Vico da psicologia profunda de Jung: “‘Os caracteres’ de Klage e os ‘arquétipos’ de Jung são, *mutatis mutandis*, os sucedâneos dos caracteres poéticos viquianos. Vico busca indagar a sua lógica mítica, a tópica do *universal fantástico*, referindo-se constantemente ao problema da ‘forma linguística’ interna e a uma história interna do desenvolvimento da função linguística em geral.”(“La filologia trascendentale di Giambattista Vico”, In: *L’idea di lingua nella tradizione dell’umanesimo da Dante a Vico*, trad. It. Bologna, 1975.p.445.) Ora, interpretar os universais fantásticos de que fala Vico como os arquétipos da psicologia jungiana é admitir idéias que soariam estranhas à lógica poética da *Ciência Nova*, como se os arquétipos não tivessem nenhum vínculo com a história concreta. Por isso, não empregamos o termo “arquétipo” num sentido abstrato, mas como um princípio hermenêutico que permite entender que o plano das idéias não se reduz a um puro reflexo da história, e plano da história, em pura encarnação de idéias abstratas. Isto porque a relação entre o real e o ideal, no caso de Vico, é sempre de aproximação e nunca de identificação absoluta.

Os “universais fantásticos” não são meros signos das coisas, estão unidos às coisas por semelhanças ou pelo nome, são a expressão da realidade histórica e da idéia, a dupla via do corpo e da mente, da fantasia e da ordem que desembocam na linguagem viva da poesia e só depois na linguagem fria e racional da prosa. Como afirma Botturi, a “verdade poética composta pelo engenho tem uma evidente dimensão hermenêutica. É o engenho de fato que, seguindo o fio das semelhanças, interpreta o senso dos dados empíricos da experiência e os formula fantásticamente em uma figura de valor arquetípico, no qual emerge o sentido segundo um Infinito reenvio entre os símiles, que é por sua vez um reenvio ao Infinito. A lógica poética viquiana é uma hermenêutica da experiência através da figuração de arquétipos do agir humano, no qual a Verdade ideal se comunica ao homem tornando-se normativa”³⁸⁹.

Dotado de uma dimensão normativa originária, a linguagem poética não é, nem pretende ser, uma representação do mundo, a constituição de um “estado de coisas”. Tampouco, deve-se atribuir à linguagem da poesia o caráter da ilogicidade, da subjetividade, da experiência intraduzível, da completa falta de referência, pois se assim fosse nenhuma experiência mítica seria passível de interpretação histórica. Para Vico, na sua origem mito e história estão numa relação de simbiose. Os “arquétipos” da poesia possuem sempre uma realidade inacessível ou sublime, tal como as idéias verdadeiras, que estão na mente de Deus e que também nos são impenetráveis.. Essa sublimidade, característica das primeiras formas expressivas, já não ocorre na idade da razão, o que não quer dizer que a fonte da poesia tenha desaparecido completamente, como se uma época da história estivesse cristalizada e separada da outra de modo mecânico, como se as rupturas históricas revelassem a completa destruição de um mundo. Ao contrário, nas rupturas do curso histórico, uma época deságua na outra como um rio deságua no mar: “ a fala poética, como temos meditado por força desta lógica poética, escorreu por um longuíssimo período dentro do tempo histórico, com os grandes rápidos rios se espalham muito dentro do mar e conservam doces as águas aí lançadas pela violência do curso.”³⁹⁰

. Assim, como se vê nas obras poéticas de teor sublime, já não se pode falar de uma oposição entre o verdadeiro e o falso, no sentido exigido pela

³⁸⁹ Botturi, op.cit.p. 462.

³⁹⁰ 412

objetividade da ciência. A “razão totalmente desdobrada” esbarra aqui num limite e deve se esforçar para trazer à tona suas origens. A verdade, neste caso, funciona com um ideal a ser perseguido com o trabalho conjunto de filólogos, isto é, críticos, gramáticos (que dominam a esfera do *certum*) e filósofos (que certificam suas razões com os dados obtidos pela filologia). Do mesmo modo, no julgamento de obras literárias não tem sentido aplicar uma teoria da verdade entendida como correspondência. A verdade do mito, do arquétipo, é fundante. É o chão onde se deitam as verdades do homem civilizado, inclusive àquelas expressas pela literatura tardia. A própria experiência poética de que fala Vico nunca é uma experiência isolada, que permanece fechada no nível opaco das sensações imediatas; ao contrário, ela depende, para se configurar em poesia, da interpretação do mundo, da mediação do gesto, da significação, da palavra sempre dirigida ou recebida do outro. Mesmo a experiência do homem primitivo só se configura em poesia, em criação da linguagem, quando a alteridade é reconhecida, a fala do deus é pronunciada e o gesto passa a ser interpretado por outros homens. Os poetas na sua coletividade interpretam e configuram um sentido ao mundo, instituindo laços entre os homens, mas aqui a mente humana é posta numa relação passiva, de temor, de obediência absoluta, de crença e fidelidade totais à palavra que vem do alto. O mundo da prosa rompe com essas amarras. A diferença da poesia na sua fonte sublime em relação à literatura das épocas tardias, contemporâneas do mundo da prosa, é que aqui é o homem que fala de igual para igual com outro homem no interior de uma comunidade política constituída que, entretanto, volta as costas para sua própria origem mítica, fundando uma outra mitologia é que aquela que projeta uma razão mecânica na origem do tempo fabuloso.

Pode-se perceber claramente que esta tendência se tornou dominante no interior da modernidade. Ela subsiste inclusive na concepção hegeliana que, a fim de determinar o que deve ou não compor a matéria de uma “história universal filosófica”, acaba realizando um corte rígido entre as sociedades históricas e as sociedades primitivas ou sem história que possuem uma relação imediata, não reflexiva com o Absoluto, isto é, das sociedades fechadas, sem rupturas, fundadas no mito, na repetição do mesmo³⁹¹. Ora,

³⁹¹ “À consideração filosófica é unicamente adequado e digno de aprender a história onde a racionalidade começa a aparecer na existência mundana; não onde ela é ainda uma possibilidade

Vico compartilha com Hegel a idéia de que a história é feita de rupturas e diferenciações que configuram épocas distintas. Ambos são críticos da imagem de uma idade de ouro pré-histórica. Mas, enquanto Hegel vê a história emergir para o espírito a partir do mundo da prosa, na qual o espírito humano determina seus próprios fins e se configura em narrativa, Vico considera que antes de chegar aí é preciso dar um passo atrás e seguir os rastros que o mito, a poesia, as lendas deixaram na história antes de se evadirem para o reino do sublime. O que Hegel toma como ponto de partida, para Vico é ponto de chegada. Enquanto Hegel declara que “se quisermos saber o que foi a Grécia, encontramos-la em Sófocles e em Aristófanes, em Tucídides e Platão”, pois “aqui se tornou histórica a essência da vida grega. Nestes indivíduos, o espírito grego apreendeu-se a si mesmo na representação e no pensar”³⁹². Vico, ao contrário, de posse de sua “arte crítica”, vai buscar as fontes do mundo civil na sabedoria coletiva da idade heróica.

Na verdade, Vico não se detém de modo específico numa análise da idade da razão ou idade humana, a qual ele dedica uma atenção muito menor em comparação com as épocas mais primitivas. O que ele faz é tomar a sério aquilo que Hegel não considera um objeto próprio de reflexão filosófica e, para tanto, desce até os abismos da “história obscura”, do “o tempo fabuloso” da sabedoria poética, cujos vestígios, no caso da Grécia, ele encontra na sabedoria coletiva de Homero, nos versos da *Ilíada* e da *Odisséia* que pouco a pouco foram perdendo o sentido original, obscureceram-se e corromperam-se quando escritos. Armado da perícia de filólogo, olhando nos subterrâneos dos testamentos homéricos que nos chegaram já distorcidos, Vico ajusta o foco da

só em si, mas onde existe um estado em que ela ingressa na consciência, na vontade e na ação” (Hegel, F. *A Razão na História – introdução à história universal*, Edições 70, trad. Artur Mourão, Lisboa, 1995, p 137). Nas sociedades sem história, o espírito paralisou-se no estado de castas e, por mais que e “estejam repletas de revoluções, de migrações, das mais violentas transformações, carecem de história objetiva, porque não acusam nenhuma história subjetiva, nenhuma narrativa histórica.” (Idem, p. 139). Por isso, Hegel exclui da história filosófica “as lendas, os cantos populares, as tradições e também as poesias, pois tais lendas e tradições são ainda um modo turvo de fixar o que aconteceu, portanto, modos de povos ou de partes dos mesmos que, na sua consciência, são ainda opacos” (p. Idem 12). Aqui, segundo Hegel, o domínio é de *Cronos* que devora seus filhos, não deixando vestígio algum de obras éticas e políticas, pois o espírito do povo ainda não despertou, não tomou posse de si, continua encerrado nos limites da natureza, dos impulsos de fantasia tão profunda quanto desordenada. Ainda não se atingiu o estado da clareza e distinção do mundo prosaico, pois as determinações ou fins das sociedades primitivas são ainda exteriores ao espírito.

³⁹² Hegel, F. op.cit.p.149

razão e mostra como das rupturas no interior desse pano de fundo obscuro é que nasce a luz, a civilização, o mundo da reflexão própria da idade humana. O filósofo vê no mundo obscuro do mito o solo sem o qual a razão não poderia sequer manifestar-se. A passagem para o prosaico marca, porém, um momento decisivo nesse processo e ocorre sobretudo a partir das rupturas causadas pelos conflitos de classe social, de onde irá surgir a força da retórica que põe em cena, frente a frente diferentes atores sociais, que expressam diferentes discursos no jogo do poder. É que a prosa, como dissemos, antes de ser modo de dizer e de escrever, é um modo de viver e experimentar as coisas num mundo dividido. Como sabemos, Vico mostra como a alteração na forma de apreensão do mundo pela consciência está estreitamente ligada ao desenvolvimento da mente, o que provoca mudanças no quadro político. Somente com o abandono das primeiras formas de vida, fruto de um processo lento e gradual que não foi planejado conscientemente pelos homens, mas nasce das necessidades internas do próprio processo, é que se atinge a idéia universal de direito contemporânea do mundo prosaico. A idade humana, a idade da razão, nasce somente quando os homens passam a lidar com suas próprias utilidades e necessidades no interior do estado civil, quando reconhecem a falsa divinização dos heróis. Ao mesmo tempo que instaura a igualdade da lei humana, do direito civil universal, o homem ultrapassa a esfera fechada da representação poética; mas, caído no prosaico, ele desmitologiza e dessacraliza a vida humana com a reflexão e os artifícios da ironia, estabelecendo assim relações *formais* de igualdade que formam o cerne da vida civil.

Podemos concluir que este novo modo de conceber o mito e a linguagem leva a uma revisão dos grandes motivos teóricos dominantes no tempo de Vico e que só posteriormente seriam assimilados. O espelho da linguagem segue um curso e obedece a uma lógica, cuja compreensão nos é possível, pois mesmo o homem civilizado, capaz de fazer ciência, também está imerso no horizonte histórico da linguagem, fonte de sua formação. Estas idéias de Vico parecem anteciper, segundo alguns, a concepção de verdade

como “desvelamento”, que será tão cara a filósofos como Heidegger³⁹³. Mas, na verdade, diferentemente de Heidegger, Vico não está preocupado com “o destino do ser”, suas preocupações estão ligadas com o curso humano das coisas (as formas de governo, a evolução das formas jurídicas, a mudança nos costumes e na economia) e responde ao problema aberto por uma época que se fraturou.

4.3. A dimensão normativa da palavra: senso comum e a barbárie da reflexão

Vimos que ao revalorizar a noção de “senso comum” que havia caído em descrédito com o cartesianismo, Vico confronta-se com a atitude teórica dominante que ora identificava o senso comum com o opinativo, o retórico e o vulgar, ora o entendia como território de tudo que não poderia merecer tratamento científico, tudo que não era racional, pré-teórico ou pré-reflexivo. Mas é justamente nessa instância pré-reflexiva que Vico encontra o critério responsável pela regularidade no interior da história, ou seja, Vico redescobre no senso comum uma outra forma de racionalidade, e não simplesmente o irracional. É esse o principal ponto de contato de Vico com o diálogo filosófico *De Voluptate*, de Lorenzo Valla, obra na qual a noção de sendo comum tem um sentido muito mais radical que o antigo conceito de *sensus communis*, base da retórica romana, aparecendo como a realidade primordial dos seres humanos. Enquanto instância anterior à reflexão de ordem racional, o senso comum antecede a própria manipulação da palavra pela retórica. Para Vico, como observa Massimo Lollini, “senso comum representa uma universalidade, não no sentido puramente quantitativo de representar a opinião da maioria dos seres humanos, mas no sentido substancial de conter em si os elementos necessários para percepção da dimensão originária em que os seres humanos estão

³⁹³ Segundo Karl Otto-Apel, “Vico, por ser um humanista, dedica-se à investigação da verdade histórica, sobretudo por meio da análise linguística filológica, e trata essa mesma verdade [a verdade como “desvelamento”] como algo que o ser humano teria criado em conjunto com a Providência divina, e que ele é capaz de conhecer por via hermenêutica. B.Croce, que redescobriu Vico no século XIX, viu na concomitância de criação humana e revelação divina uma contradição, uma curiosidade teológica do pensamento barroco. Heidegger, que atribui ao ser-no-mundo do homem apenas a característica de ‘ser descobridor’ e, ao mesmo tempo ser acobertante, concebe mais tarde ‘a chegada clareante-ocultante do ser’ na linguagem como um desígnio do ser, que funda histórias e que, como também pensavam Vico e Hamann, compreende-se de maneira mais original na poesia.”(Apel, K.Transformação da filosofia, p.152)

situados”³⁹⁴. Tais elementos implicam a paixão, os sentidos, a emoção, os afetos, o corpo, a vontade, e não apenas a razão e o intelecto, como sendo a única dimensão do homem.³⁹⁵

Ora, é bastante comum apresentar a visão viquiana da história segundo um esquema circular. Após um período ascendente que culminaria na idade da razão as nações passariam por um novo curso ou *ricorso*, regredindo até uma nova barbárie da qual novamente ressurgiriam, seguindo um plano que se estende ao infinito. De fato, tudo isso parece sugerido no quinto livro da *Ciência Nova*, cujo título é “Do recurso das coisas humanas ao renascer das nações”. Mas não basta apresentar um tal esquema circular, e dizer, em função disso, que Vico tem uma visão da história que se contrapõe à crença iluminista de um progresso linear do espírito humano. Isso seria colocar a visão da história de Vico numa rigidez que lhe é estranha. É preciso compreender antes por que motivo, para o autor da *Ciência Nova*, as nações, após atingirem a idade racional, podem recair em uma nova barbárie, já que na idade da razão, com o desenvolvimento da mente humana, aparentemente o homem teria nas mãos as rédeas de sua história, tornando-se a partir de então o senhor do seu arbítrio, ou seja, fazendo a história autônoma e voluntariamente. Acontece que na idade humana, a conquista da idéia do direito e da norma racional, vem acompanhada de um enfraquecimento cada vez maior do núcleo orgânico das sociedades. Assim Vico apresenta a razão e a reflexão como uma faca de dois gumes; pois o excesso de refinamento intelectual traz consigo a perda de costumes básicos, como a religião, o que seria um sinal da ruptura do tecido social comum, das relações mútuas e espontâneas existentes entre os homens. A racionalidade abstrata não é portanto a divinização do homem por obra do intelecto, mas a recaída numa nova barbárie, a segregação da vida comunitária. Como, segundo Vico, “a ordem das idéias deve seguir a ordem das coisas”, a filosofia e a retórica do período decadente refletem também a forma

³⁹⁴ Lollini, M. *Le Muse., Le Maschere e Il Sublime. G.B. Vico e la Poesia Nell'età della 'ragione spiegata'*, Guida Editore, Napoli, 1994, p. 49.

³⁹⁵ idem, ibidem, p. 47. Daí a crítica de Vico ao projeto de uma filosofia intelectualista e “solipsista” que parte da negação do valor da vida comum e proclama a repressão da paixão como condição para se atingir a virtude, desprezando a dimensão “natural” do ser humano. A esse respeito observa Lollini que ao colocar o homem na sua verdadeira dimensão, a ênfase viquiana no senso comum também sugere uma distância em relação ao formalismo da ética kantiana, segundo a qual a razão prática deve ter uma necessidade imediata legislativa e julgar sempre segundo princípios *a priori*, uma vez que o verdadeiro conhecimento do bem independe do senso comum, e não deve ter por princípio inclinações subjetivas. (Cf. Kant, I. *Critica della ragion pratica*, Bari 1983, pp. 146 e ss)

política e as estruturas de poder dos estados degenerados. A filosofia destes tempos não será a de Aristóteles e Platão, nem a retórica será guiada por critérios de justiça e *sapientia*, como era no tempo de Demóstenes e Cícero. Ao contrário, “corrompendo-se ainda os Estados populares, e, portanto, as filosofias (que caíram no ceticismo, dando-se os doutos a caluniar a verdade), e nasce, pois, uma falsa eloquência, preparada igualmente para sustentar nas causas ambas as partes opostas”³⁹⁶. É neste ambiente que o homem hobbesiano e suas paixões desorientadas ressurgem numa nova roupagem:

“Posto que tais povos a maneira de animais, que se acostumaram a pensar senão nas privadas utilidades de cada um e haviam atingido o máximo de delicadeza ou, para dizer melhor, de orgulho, a maneira de feras, que, ao serem minimamente contrariadas se ressentem e se enfurecem, e assim, crescidos em celebridade e em número, viviam como animais numa grande solidão de almas e desejos, não podendo sequer dois deles concordarem, seguindo cada qual o seu próprio prazer ou capricho -, por tudo isso com obstinadíssimas facções e desesperadas guerras civis, fizeram das cidades selvas e das selvas, covis de homens; e, desse modo, dentro de longos séculos de barbárie vão entorpecer as grosseiras sutilezas dos engenhos maliciosos, que os tornaria feras mais cruéis com a barbárie da reflexão, do que não tinham sido com a barbárie dos sentidos. Pois aquela revelava uma arrogância generosa, de que se podia defender alguém, sobrevivendo ou defendendo-se; mas esta, com uma ferocidade vil, dentro de lisonjas e abraços, arma ciladas à vida de seus confidentes e amigos”³⁹⁷.

Segundo Vico, a perda do “senso comum”, que se manifesta com o esquecimento de costumes sociais básico, faz com que as sociedades regridam até um estágio de desagregação similar ao que elas tinham em sua origem, só que, no caso das sociedades desenvolvidas, a nova barbárie é resultado de uma paixão desenfreada que assume sua máscara numa razão artificial, isto é, desligada de sua substancialidade. Daí que o termo “barbárie da reflexão” seja utilizado por Vico para ilustrar a esquizofrenia típica da Idade Barroca. É com o esgotamento das potencialidades de sentir em conjunto suas necessidades que os homens são levados a uma nova forma de barbárie, vivendo “como animais numa grande solidão de almas e desejos, não *podendo sequer dois deles concordarem* entre si”. Os homens se reconhecem iguais, mas deleitam-se no

³⁹⁶ SN1102

³⁹⁷ SN1106.

luxo e travam guerras com os demais; a sociedade sem rumo perde os vínculos sagrados de moralidade que a mantém em pé, e que eram preservados pela força da memória popular, no *epos* alinhavado pelo senso comum. Há agora um desequilíbrio entre paixão e razão. É o tempo dominado pela consciência irônica. O homem moderno se torna vítima dessa forma de expressão que, em sua forma mais decadente, converte-se em cinismo. Assim, ironicamente, quando deveria manter-se em ordem, por serem mais “racionais”, inaugura-se uma nova desordem e uma anarquia de sentidos, justamente porque o vínculo com a *práxis* pré-reflexiva foi perdido.

É preciso notar, no entanto, que isto não significa que, para Vico, a recaída das nações seja algo absolutamente necessário. Não se pode nem mesmo encarar a história tendo como modelo a eterna repetição dos ciclos naturais que, como pensavam Tucídides, Políbio e Maquiavel, tornaria possível a previsão do futuro de um estado, uma vez que os acontecimentos que ocorreram no passado voltarão a fatalmente repetir-se dado que “natureza humana” permanece invariável³⁹⁸. Na verdade, atingida a idade “adulta”, racional, não existe nenhuma garantia de que a humanidade não regresse, ou seja, de que ela mantenha uma linha ascendente de desenvolvimento, como na visão iluminista. Os *ricorsi* das nações são portanto uma possibilidade concreta e não uma determinação necessária e abstrata. É o que se depreende, por exemplo, da afirmação de Vico de que os costumes comuns devem “ser a regra da vida social”, “os limites da razão humana”, e “devem ser preservados de modo sacrossanto *para que o mundo não volte à ferinidade e não mergulhe na selva*”³⁹⁹.

³⁹⁸ Nos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* (livro I, 2º) Maquiavel aparentemente atenua um pouco esse fatalismo cíclico, afirmando que “raramente se retorna ao ponto exato de partida, pois nenhuma república tem resistência para sofrer várias vezes as mesmas vicissitudes”. Todavia, é partindo de uma concepção substancialista da natureza humana que ele descreve as razões da corrupção dos estados: “Como demonstram todos os que escreveram sobre política, bem como numerosos exemplos históricos, é necessário que quem estabelece a forma de um Estado, e promulga suas leis, parta do princípio de que todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião. Se essa malvadez se oculta durante um certo tempo, isso se deve a alguma causa desconhecida, que a experiência ainda não desvelou; mas o tempo - conhecido justamente como pai da verdade - vai manifestá-la”(Maquiavel. N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, I,3º, Ed. UnB, Brasília, 1982.)

³⁹⁹ SN333

Como evitar então que a humanidade mergulhe na selva? Vico sabe que a filosofia, nascida da “escola pública dos poetas”, surge demasiadamente tarde para orientar racionalmente os homens. Na verdade, do ponto de vista da *Ciência Nova*, os filósofos parecem ter pouca funcionalidade no âmbito da efetividade histórica, já que tradicionalmente tomam como guia um modelo ideal de “sabedoria”. Nesse caso, segundo Vico, “sabedoria é entendida como a faculdade que comanda todas as disciplinas, mediante as quais se apreendem todas as ciências e artes, que integram a humanidade. Platão define a sabedoria como ‘aperfeiçoadora do homem’. Eis o homem em si próprio, no modo próprio de ser homem, isto é, em sua mente e em sua alma, ou então como intelecto e vontade. A sabedoria deve ultimar os homens nessas suas partes constitutivas, vindo a segunda logo depois da primeira, a fim de que a mente iluminada mediante a cognição das coisas mais altas se resolva pela eleição das melhores coisas (*all’elezione delle cose ottime*)”⁴⁰⁰. Ora, segundo Vico, esse ideal vai se encarnando no tempo, de modo que ele nos proíbe sempre de ver os homens completamente abandonados na sua origem, entregues totalmente às suas paixões, já que há um tipo de sabedoria que, operando desde o começo da história, transforma o homem e define o seu modo de ser próprio em relação a cada época.

Mas quando a razão e a palavra se convertem em instrumentos, a sabedoria se converte em barbárie, o papel prático que compete ao filósofo deve ser a denúncia e a crítica, coisa que Vico realiza com fervor ao longo de toda a *Ciência Nova*. É na sua própria tessitura interna, ou seja, enquanto discurso que encarna um retorno crítico ao pensamento das origens, como uma forma de resgate da dimensão normativa contida na palavra mítica que Vico constrói um contraponto à dissolução da substância ética no mundo moderno. É desta forma que a filosofia contida na *Ciência Nova* procura encurtar distância entre um mundo transcendente, paradigmático - a república de Platão - e a cidade concreta dos homens, submetidos ao fluxo do tempo e à corrupção das paixões: “A filosofia para aproveitar ao gênero humano, deve soerguer e governar o homem decaído e débil, sem lhe *distorcer a natureza* nem *abandoná-lo à corrupção*”⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ SN364

⁴⁰¹ SN129. Grifo meu.

O alvo aqui é justamente o solipsismo filosófico que Vico identifica no modelo teórico dos “estóicos” e “epicuristas” na sua versão moderna, os quais apresentam uma imagem distorcida do homem e da história, atribuindo uma função terapêutica à filosofia apenas no nível privado. De um lado, o estoicismo, ao admitir um curso inexorável na história, com a idéia de Destino, segundo Vico, distorce a natureza humana, e propões uma ética baseada na paixão como dimensão necessária para se atingir a virtude, defendendo com seu ascetismo e rigorismo moral, a negação da vida comum. A figura do sábio de que falam os estóicos mais parece um ideal sobre-humano, só alcançável pelo isolamento ascético, pois admitem que a sabedoria e a virtude só pode ser alcançadas num plano situado acima das dicotomias sociais. Por desprezarem a dimensão natural do ser humano, isto é, a emoção, a paixão e os afetos, são denominados “filósofos monásticos e solitários”⁴⁰². Por seu turno, os seguidores da visão epicurista e utilitarista ao admitirem que o acaso impera na história, propõem uma ética de tipo hedonista, defendendo uma entrega completa dos homens às suas paixões e aos prazeres, *abandonando-os à corrupção*. Mas, segundo Vico, nenhuma vida social pode nascer ou crescer a partir de paixões efêmeras. A filosofia de índole epicurista também conduz ao solipsismo intelectual e à negação da vida comunitária.

O eixo ético que se extrai da concepção viquiana da história se opõe à apatia estóica e ao hedonismo epicurista. Para Vico, o bem vem identificado com a própria conservação da vida social, não com um bem inacessível e abstrato, como no caso do estoicismo, ou com um bem imediato, como no caso do epicurismo. De acordo com a concepção da história que encontramos na *Ciência Nova*, a vida ética só é possível no interior de uma comunidade concreta. Esta, ao contrário das visões utópicas e idealistas, está situada no tempo, território das paixões, por isso é sujeita a sofrer quedas e rupturas. Todavia, o filósofo que investiga a história pode intervir para mudar seu curso ou transformá-la efetivamente até conduzi-la a um objetivo final? Nesse caso, não seria muita pretensão compreender os seus desígnios? A questão decisiva é então saber se devemos considerar Vico um “filósofo da história”, entendendo esse termo no sentido em que ele é empregado pelas concepções

⁴⁰² SN130

das doutrinas políticas modernas como forma de auto-supressão de sua crise⁴⁰³.

De Vico a Marx, passando por Kant e Hegel, o princípio do *verum-factum* parece servir de base para se pensar a história de um ponto de vista filosófico. Sendo assim, será que a concepção de história de Vico estaria fadada a cair nos mesmos problemas enfrentados no interior da modernidade pelas “filosofias da história” que, implícita ou explicitamente, partem do mesmo princípio? Mas, ao tomarmos o princípio do *verum-factum* como um cânone hermenêutico, não afastamos esta possibilidade? Para responder à que norteou nosso estudo e situar corretamente o pensamento de Vico no contexto de nossa modernidade fraturada, é preciso levar em conta todas as implicações teóricas e práticas aqui envolvidas. Refazer esse percurso é o último passo deste trabalho.

4.4. Conclusão : A *Ciência Nova* - hermenêutica versus filosofia da história.

A expressão “filosofia da história” está associada ao nome de Vico desde que Jules Michelet, na primeira metade do século XIX, resolveu dar o título de “Principes de Philosophie de l’histoire” à sua tradução da *Ciência Nova*. Isto representa, para Benedetto Croce, uma redução brutal do verdadeiro tesouro da obra⁴⁰⁴. De fato, na *Ciência Nova*, temos muito mais do que aquilo que encontramos nas obras de “filosofias da história” que se multiplicavam, sobretudo na França e na Alemanha, entre os séculos xviii e xix. Em seu vasto conteúdo, a obra de Vico engloba uma série de temas: considerações de ordem epistemológica, metafísica, estético-sociais, político-jurídicas, morais e religiosas, se misturam no “pequeno pandemônio da *Ciência Nova*”, como a chamou Michelet: “No vasto sistema do fundador da metafísica da história já existe, pelo menos em germinação, todo o trabalho da moderna sabedoria”⁴⁰⁵. Se assim é, classificar a *Ciência Nova* simplesmente como uma “filosofia da história” ao lado das outras, seria portanto um equívoco. Basta citar as inúmeras

⁴⁰³ Para gênese dos problemas concernentes ao papel desempenhado pelas diversas filosofias da história na modernidade, sobretudo no que diz respeito às implicações políticas da crise moderna, ver sobretudo o livro de Reinhart Koselleck – *Critica e crise (uma contribuição à protogênese do mundo burguês)*, Ed. Uerj-contraponto, 1999

⁴⁰⁴ Croce, B, *La filosofia di Giambattista Vico*, p.150

⁴⁰⁵ Michelet, J. *Roman History*, cit. por Isaiah Berlin, in: *Vico e Herder*, Ed. UNB, Brasília, p.91.

classificações que o próprio Vico faz de sua obra para se dar conta de tal fato. A *Ciência Nova* contém, segundo as complicadas e ambivalentes terminologias viquianas, “uma filosofia da autoridade”, “uma nova arte crítica”, “uma verdadeira teologia racional da providência divina”, “um sistema do direito natural das gentes”, “uma filosofia da humanidade”⁴⁰⁶. Na interpretação de Croce, que lê Vico com as lentes de sua própria filosofia, o autor da *Ciência Nova* surge ainda, entre outras coisas, como o criador de “uma nova filosofia do espírito”, da “metafísica da mente”, mas não é o fundador da moderna “filosofia da história”, se esta expressão possui o significado de “uma história universal narrada filosoficamente”.⁴⁰⁷ Afinal, não pertencem filosofia e história a domínios distintos? O que caracteriza a história é a contingência, a multiplicidade dos eventos e sua dispersão no fluxo ininterrupto do tempo; ao passo que a filosofia, ocupando-se de verdades essenciais, atemporais ou ahistóricas, que são as idéias e as categorias ontológicas, caracteriza-se pelo alcance generalizador de suas afirmações, pela unidade do seu discurso, conexão lógica e intrínseca de suas constatações. Nesse sentido, a própria expressão “filosofia da história” seria aberrante, pois indicaria uma contradição de termos que deveriam marcar a fronteira entre dois discursos heterogêneos que demarcariam, portanto, duas regiões ontológicas diferentes de manifestação do espírito.

Pode-se reduzir a história à filosofia? Segundo Croce, é uma redução mitológica dizer, como fazem as filosofias românticas da história, que o “oriental se identifica com o ‘infinito’, a antigüidade greco-romana com o ‘finito’, e a idade cristã como a síntese entre ‘finito e infinito’”; é igualmente um mito, como fazem as filosofias materialistas da história, “identificar a idade antiga com o conceito de ‘economia escravocrata’; a idade média com o de ‘economia servil’; a idade moderna com a ‘economia capitalista’ e o futuro com a ‘socialização dos meios de produção’”⁴⁰⁸. Para Croce, toda tentativa de reduzir a variedade dos eventos históricos a conceitos ou esquemas pré-concebidos é fruto da imaginação filosófica, isto é, de uma má filosofia: “A mistura de conceitos e imaginação é o

⁴⁰⁶ este último título aparece no 5 capítulo da SNP os demais podem ser encontrados entre os parágrafos 385-389 da versão definitiva.

⁴⁰⁷ Croce, B., op.cit p.150.

⁴⁰⁸ Idem, *La história como Hazaña de la Libertad*, Fondo de Cultura económica, 1960, p.130

princípio construtor de mitos. E este caráter mitológico das filosofias da história salta aos olhos. Todas querem descobrir e revelar o *Weltplan*, o desígnio do mundo, desde seu nascimento até a sua morte ou desde a sua entrada no tempo até a sua entrada na eternidade.”⁴⁰⁹ Vistas desse ângulo, as “filosofias da história” são filhas bastardas da teologia e da Igreja. Daí que, para Croce, por tradicionalmente conceberem a filosofia como algo exterior à história e, por estarem ligados “aos chamados problemas supremos”, os “filósofos da história” julgam ser “não apenas os contempladores, mas os diretores e reformadores da sociedade e do Estado”⁴¹⁰. Croce alerta, assim, para os riscos dos “programas abstratos de uma filosofia abstrata”, pois a prática vinculada a tal filosofia “poderá ser nobre ou não: pode querer, como em Augusto Comte ‘reorganizar a sociedade’ ou, como em Karl Marx, revolucioná-la e racionalizá-la, ou como em outros filósofos, empregar seus meios para manter o povo dócil na sua condição servil; mas a incongruência é sempre a mesma.”⁴¹¹

A estratégia implícita na interpretação que Croce faz de Vico é garantir a legitimidade da obra, deixando de lado seu caráter especulativo da busca de um sentido da história na sua totalidade. Para Croce, a busca de um sentido da história converte-se sempre em discurso mitológico que a filosofia não deve levar a sério, pois remete à escatologia da tradição teológico-cristã que pretende descobrir os passos de Deus na terra através de um povo eleito, de uma nação, raça ou classe privilegiada. Daí seu esforço em retirar Vico das malhas da “filosofia da história” (tal como ele compreende esse termo): “no pensamento histórico de Vico segue sendo totalmente estranho o interesse de reduzir à filosofia e, portanto, a mitos, o curso cronológico da história, ele busca, ao contrário, as categorias (ou, como Vico as chama, as modificações da mente) que governam a perpetuidade da história. Segundo o domínio e variedade das mesmas vai se configurando as várias épocas da história.”⁴¹² No modo que lhe é característico, Croce, visando delimitar o que está vivo e o que está morto na história da filosofia, vê em Vico uma fecunda “metodologia do conhecimento histórico”, mas denuncia as confusões e equívocos que nascem do desejo

⁴⁰⁹ Idem, *Ibidem* p.131

⁴¹⁰ Idem, *Ibidem*, p.138.

⁴¹¹ Idem, *Ibidem*, p.138.

⁴¹² Idem, *Ibidem*, p.132.

viquiano de querer misturar o plano da contingência, da particularidade, do *certum* filológico, ou seja, a realidade factual do arbítrio humano, ao plano da verdade filosófica, ou *verum* divino. Dito de outro modo, a parte morta da filosofia de Vico seria justamente aquele projeto de descobrir, através de um exame empírico, uma ordem regular que estaria por trás da variedade de tudo aquilo que é produto e propriedade do arbítrio humano.

Ora, sem defender uma teodicéia vaga e abstrata, vimos que Vico trata de desfazer esse temor filosófico em face da opacidade da história. No entanto, seria esse o projeto de uma “filosofia da história”? Do nosso ponto de vista, a expressão “filosofia da história” só se aplicaria a Vico se não a entendermos sentido de “uma história universal narrada filosoficamente”, coisa que de fato Vico não faz. É correto, por outro lado, identificar claramente em seu pensamento elementos de uma visão filosófica crítica e construtiva da história que não sucumbe aos esquematismos de fundo teológico, isto é, as mitologias que Croce trata de denunciar nas filosofias seculares da história, segundo ele, herdeiras da tradição teológica cristã. Não parece ser gratuito para Vico a procura por um *sentido* que dê conta da totalidade dos fatos humanos no seu aspecto intramundano, sobretudo quando se pretende levar em conta a variedade de tais fatos, conjugando-os com um princípio claramente heurístico. Nesse sentido, a crítica que Croce dirige a Vico parece que erra o alvo. No caso de Vico, não estamos diante de uma mera disputa em torno da expressão “filosofia da história”. Não se trata simplesmente da justaposição de dois termos, mas da necessidade de se reconhecer que a história profana segue um curso regular e que a racionalidade, tão cara ao discurso filosófico, já está encarnada no próprio processo histórico. Certamente, como mostrou Hannah Arendt, as intenções de Vico ao refletir sobre a história são bem mais modestas que as de Marx, ou melhor, com uma certa tendência do “marxismo” de que aproxima a teoria e prática revolucionária. A visão viquiana da história, assim como a de Hegel, é contemplativa, retrospectiva e não prospectiva; visaria muito mais dissipar as nuvens obscuras do passado construído pelo homem, mas que dele se ocultou, do que promover a prática revolucionária. Como escreve Hannah Arendt,

“A noção de “fazer história”, de Marx, teve uma influência que excedeu de longe o círculo de marxistas convictos ou revolucionários

determinados. Embora intimamente relacionada com a idéia de Vico de que a história era feita pelo homem, contrariamente à natureza, feito por Deus, a diferença entre elas é contudo decisiva. Para Vico, como mais tarde para Hegel, a importância do conceito de História era basicamente teórica. Jamais ocorreu a nenhum deles aplicar esse conceito utilizando-o diretamente como princípio de ação. Concebiam a verdade como sendo revelada ao vislumbre contemplativo e retrospectivo do historiador, o qual, por ser capaz de ver o processo como um todo, estaria em condições de desprezar os “desígnios estreitos” dos homens em ação, concentrando-se em vez disso nos ‘desígnios superiores’ que se realizam por trás de suas costas (Vico). Marx, por outro lado, combinava sua noção de História com as filosofias políticas teleológicas das primeiras etapas da época moderna, de modo que em seu pensamento os ‘desígnios superiores’, que de acordo com os filósofos da história se revelam apenas ao olhar retrospectivo do filósofo e do historiador, poderiam se tornar fins intencionais de ação política”⁴¹³

Até certo ponto esta afirmação nos parece correta. Mas não se pode deixar de sublinhar o fato de que as relações entre teoria e prática são um pouco mais refinadas na obra do filósofo napolitano do que sugere a pensadora alemã. Aqui é preciso levar em conta toda uma análise sobre os avanços, rupturas e continuidade na obra de Vico entre sua fidelidade juvenil ao ideal de ação política clássica, tal como aparece, por exemplo, nas discussões em torno do cultivo da *prudentia* e da *eloquência* e o seu desejo maduro de fundar uma genuína “ciência da história”, desejo que a primeira vista poderia levar a crer que Vico abandona as pressuposições teóricas daquele ideal⁴¹⁴. Postas em outros termos, a questão remete diretamente a relação que se obscurece cada vez mais nas modernas filosofias da história entre as intenções ou fins humanos imediatos (a esfera do *certum*, o domínio da prudência) e os resultados alcançados pelos “desígnios superiores” (o domínio da intenção racional que transcende a ação imediata). O que está em jogo é um problema comum que atravessa às diversas filosofias da história que possuem respostas diferentes sobre a possibilidade ou não dos homens concretos ajudarem “a providência” a atingir seus objetivos. O curioso em Vico é que ele não põe a história nem totalmente nas mãos dos homens ou de uma classe privilegiada, nem tampouco entrega tudo de bandeja à uma providência abstrata de matriz teológica que se

⁴¹³ Arendt, H. *Entre o passado e o futuro*, ed. Perspectiva, p. 112.

⁴¹⁴ Para uma análise completa do problema ver o seguinte ensaio de Alain Pons: “Prudence and Providence: The *Pratica della Scienza nuova* and the Problem of Theory and practice in Vico”, in GVSH, pp.431-438.

impõe de cima para baixo. É essa brecha, essa lacuna entre intenção e resultado final, que as filosofias da história teriam deixado de lado ao admitirem que em princípio os homens podem ter nas mãos rédeas, dirigindo teleologicamente a ação.

É complicado querer traçar paralelos entre as concepções de Marx e de Vico. As diferenças entre ambos não são poucas. Se Vico reflete sobre a história não é para transformar o mundo ou colocar um ponto final com base numa idéia voluntarista. Vico não pretende ter descoberto o sentido total da história. Daí a importância da distinção entre história sagrada, dirigida para um futuro indeterminado, e a história ideal profana, submetida a uma eterna recorrência. Como sugerimos acima, a *epoché* viquiana em relação ao sagrado, seu cuidado em separar o tempo recorrente profano, do tempo linear divino, nada tem a ver a hipótese fantasiosa de que Vico estivesse com medo de sofrer as conseqüências da inquisição napolitana por defender um pensamento heterodoxo em relação à religião católica, ou ainda como se ele fosse no fundo um ortodoxo radical, um defensor da verdade sagrada a todo custo frente os avanços da laicização moderna.⁴¹⁵ A nosso ver, ler Vico desta maneira, é retirar todos os possíveis méritos da *Ciência Nova* no que diz respeito a uma investigação objetiva da história; pois é graças à suspensão de juízo em relação à história sagrada, que Vico ao mesmo tempo em que resguarda um lugar à fé, consegue investigar objetivamente a história efetiva da humanidade no seu sentido intramundano, sem precisar lançar mão de uma dimensão salvífica, ou seja, sem transpor para o plano profano a garantia absoluta de uma teleologia que oriente racionalmente a ação rumo à realização escatológica do reino de Deus neste mundo.

A esse propósito vale a pena ilustrar os equívocos que nascem das interpretações errôneas de Vico. Para Emil Cioran, por exemplo, “a idéia de Vico de construir uma ‘historia ideal’ e de traçar seu ‘círculo eterno’ se encontra aplicada à sociedade, nos sistemas utópicos cuja particularidade é

⁴¹⁵ Em seu livro *Sinais do Tempo*, embora assinala as ambivalências de Vico em relação às interpretações que principais filósofos e eruditos de sua época fazem das *Santas Escrituras*, Paolo Rossi apresenta Vico como se ele fosse um autor preocupado simplesmente em defender a tradição e “a verdade das Santas Escrituras” do pensamento libertino de Espinosa ou Hobbes, o que nos parece ser uma interpretação empobrecida do filósofo napolitano.

querer resolver de uma vez por todas a ‘questão social’”⁴¹⁶. Na verdade, ao rejeitar uma meta final para história profana, sem que isso o leve a negar sua perfectibilidade, Vico escapa das aporias das modernas “filosofias da história”. Por separar o joio do trigo, Vico não está simplesmente defendendo uma dimensão espiritual da história nos moldes de Santo Agostinho, mas recusando a projetar categorias teológicas para julgar o curso da história.

O problema de Vico não é “fazer a história”, mas fazer do que se viveu na história, muitas vezes de forma não intencional, objeto de discurso racional. *A Ciência Nova* é assim um grande diálogo com a tradição e seus palimpsestos. Por isso, também nos parece equivocada a leitura que Jürgen Habermas faz *en passant* da *Ciência Nova*.⁴¹⁷ Habermas também identifica no *verum-factum* de Vico o marco inicial das modernas “filosofias da história”. Em Vico, teríamos ao mesmo tempo a incorporação e a superação dos pressupostos contidos na oposição teológica tradicional entre o sujeito da história e os sujeitos atuantes historicamente, entre o Senhor da história e os que estão meramente submetidos a ela. Segundo Habermas, esta visão estabelece um único filósofo da história: O próprio Deus. “Mas a *Ciência Nova* desejaria fazer de todos os homens participantes legítimos da providência.”⁴¹⁸ Desse ponto de vista, o *verum-factum* viquiano seria o primeiro momento de conversão entre uma visão teológica da história e os pressupostos da filosofia materialista da história, já que, na perspectiva viquiana, “a filosofia da história exige apenas a fonte natural da razão histórica” e coincide com a descoberta “das leis empíricas do desenvolvimento histórico”⁴¹⁹.

⁴¹⁶ Cioran, E. *Historia e utopia*, Rocco, Rio de Janeiro, 1994, p.1994. No seu afã iconoclasta de querer destruir toda e qualquer visão teleológica da história para colocar no seu lugar “uma fatalidade cega”, Cioran prece ter se esquecido de ler Vico corretamente. Mesmo o providencialismo viquiano tem um sentido muito mais profundo do que aquele que Cioran acredita encontrar nas filosofias da história em sua forma laica: “Atribuir ao processo histórico uma significação, fazê-la surgir de uma lógica imanente ao devir é admitir, mais ou menos explicitamente, uma forma de providência. Bossuet, Hegel, Marx, pelo próprio fato de atribuírem um sentido aos acontecimentos, pertencem a uma mesma família ou, pelo menos, não diferem essencialmente uns dos outros, já que o importante não é definir, determinar este sentido, mas recorrer a ele, postulá-lo. E eles recorrem a ele, postulam-no. Passar de uma concepção teleológica ou metafísica para o materialismo histórico é simplesmente mudar de providencialismo”. (Cioran, E. “Joseph de Maistre. Ensaio sobre o pensamento reacionário”. IN: *Exercícios de Admiração*, Rocco, Rio de Janeiro, 2001, p.6)

⁴¹⁷ Habermas, Teoria y Praxis, p.258-266.

⁴¹⁸ Habermas, J. op.cit. 259.

⁴¹⁹ Habermas, J. op.cit. p.259.

Em certo sentido pode-se dizer que Vico compreende a história segundo uma chave teológica, mas como tantas vezes dissemos ele o faz para demarcar a distância fundamental entre um sentido total da história e a hermenêutica necessária para estabelecer uma ordem intramundana que pode ser objeto legítimo de conhecimento humano. É um erro, portanto, definir a providência viquiana com os atributos de um Deus todo poderoso da teologia tradicional. Na sua função hermenêutica-transcendental, a providência é a “norma” ou o vetor da verdade a qual se dirige a mente humana no seu anseio de ultrapassar o meramente empírico. Desse ponto de vista, a providência é definida como *mente superiore* ou *pur mente*. Por isso, a atividade interna da providência, seu *facere* e *provvedere*, não pode ser abarcado pela razão finita e histórica. Contudo, este limite deve ser encarado de um ponto de vista filosófico e não simplesmente como uma “premissa teológica”, como faz Habermas. Daí que o aspecto antropológico-religioso da providência sirva de contraprova para sua dimensão filosófica-objetiva, pois se a providência é uma *imagem* subjetiva construída pela mente finita como uma expressão mundana do infinito é porque o homem está dinamicamente dirigido para o futuro. Para Vico, a mente humana está ontologicamente relacionada com descoberta do *novum*, de modo que a providência serve como princípio heurístico para demarcar os limites entre o conhecido e o desconhecido, entre o sensível e o suprasensível, entre o que cai sob os sentidos e o que o transcende. Logo, é um erro afirmar que Vico “deseja fazer de todos os homens participantes da providência” e que, não obstante sua “visão retrospectiva da história”, ele deve ser posto na linha ascendente das modernas filosofias da história que culminaria em Marx⁴²⁰.

Na leitura de Habermas, tanto o princípio viquiano do *verum-factum* quanto a idéia de providência, entendida como operador hermenêutico, é totalmente obscurecida. A *Ciência Nova* deixaria de ser uma construção racional da história e passaria a ser vista como o primeiro passo na descoberta de ‘leis empíricas de desenvolvimento histórico’. Mas o “fazer” de Vico não é um fazer no sentido do “homo faber” que permeia as filosofias políticas que se orientam para uma teleologia racional da ação. É por isso que, tanto de um

⁴²⁰ Para Habermas, “Marx põe na raiz da máxima cognoscitiva viquiana uma filosofia da história prospectiva.” (Op.cit, p.262)

ponto de vista teológico quanto de um ponto de vista filosófico, Vico mantém a distância entre a finitude humana e uma mente superior.

Mas isto não quer dizer que seu pensamento não esteja voltado para crítica do presente. Não é correto afirmar que visão viquiana da história fique preso a uma reconstrução contemplativa do passado para sempre perdido, negligenciando o presente e abandonando completamente o futuro. Ao contrário, justamente quando busca estudar o passado mais remoto, Vico parece ter algo a dizer sobre a condição moderna, na qual religião, ciência e política se desarticularam com o processo de laicização que levou à perda do espírito comunitário. Isto tudo Vico identifica na sociedade mercantilista do seu tempo. Justamente essa perda de espírito comunitário marca a transição do mundo antigo, baseado no critério de *sensus communis*, para o mundo moderno, no qual o indivíduo torna-se o seu próprio centro dentro de um estado burocrático, o que Vico não hesita em denunciar, apontando diretamente para os sintomas do intelectualismo filosófico, representado pelos “filósofos monásticos e solitários” que deslocam a autonomia da moral, o direito e as relações políticas e sociais concretas para fundamentá-la num sujeito reflexivo, numa razão abstrata ou numa miragem utópica.⁴²¹

A questão relevante aqui é que nem mesmo o filósofo que capta o sentido imanente da história, ou seja, que é capaz de perceber os caminhos da *storia ideal eterna* na realidade política é capaz de dar um salto direto da teoria para a prática. O filósofo que investiga a história, continua sendo o que sempre foi: filósofo. Talvez por isso o discurso que atravessa a *Ciência Nova* perite vislumbrar uma estratégia retórica que traz consigo uma outra potencialidade crítica. É reconhecendo os limites impostos por sua teoria da história, que Vico pretende encontrar uma via legítima para a prática filosófica que deseja fazer uma autocrítica da modernidade. Nesse sentido, enquanto portadora e defensora de um ideal de sabedoria integral, de uma idéia de humanidade plena, a filosofia de Vico não se limita apenas a descrever a perda de costumes básicos, como é o caso da religião, mas denuncia o processo pelo qual as sociedades declinam ao se desviarem da força sintética da memória, do engenho e da

⁴²¹ Como escreve Reinhart Koselleck: “No curso do desdobramento do *cogito, ergo sum* cartesiano – a autogarantia dada ao homem que se desliga da religião –, a escatologia transforma-se em utopia.”(op.cit p.16).

fantasia, levando ao esquecimento da dimensão normativa que o mito e a poesia originariamente contém.

Isso não quer dizer que Vico faz apologia do mito em detrimento da razão, ao contrário, ele afirma que existe uma sabedoria profunda operando na mitologia e que é preciso ser reconhecida como tal pela própria razão, para que esta não obscureça a si mesma, convertendo-se em mero instrumento desvinculado de qualquer substancialidade humana. Assim, as justificativas do processo de perfectibilidade moral e intelectual, na perspectiva viquiana, só são legítimas se não se renuncia à tarefa de revelar o sentido profundo do nosso lado obscuro, mitológico.

Vimos que para Vico o mito não é meramente uma “questão de linguagem”, no sentido de ser um signo sem referente. Se assim fosse, Vico seria numa espécie de nietzschiano *ante litteram*⁴²². O mito também não é simplesmente uma idéia inadequada derivada do corpo e das sensações, eterna fonte de erro segundo a visão cartesiana que quantifica a linguagem, com a pretensão de torná-la transparente. Para Vico, o mito possui um estatuto sublime e remete ao caráter estrutural da mente humana na sua capacidade de criar a si mesma, desvelando suas potencialidades latentes na concretude da realidade histórica. Não se pode negligenciar o foco extralingüístico da estratégia viquiana, já que suas interpretações não se esgotam no horizonte interno da linguagem. Para Vico, mesmo as ficções da mitologia vão ao encontro da realidade, expressando os diversos conteúdos da mente no tempo.

Como ficou claro ao longo deste estudo, Vico lança mão de um novo método que encontra na análise dos desdobramentos lingüísticos sua pedra de toque. O método de Vico consiste em encontrar sentido e direção não propriamente naquilo que é *feito* intencionalmente pelos indivíduos e suas escolhas contingentes, mas sobretudo naquilo que é *feito* coletivamente de modo espontâneo. A *Ciência Nova* apresenta uma análise, por assim dizer, “fenomenológica” das atividades e experiências humanas. Não nos cabe, como seres finitos, conhecer “objetivamente” estas formas de vida na sua fonte mais remota, obscura, sublime. Vico sabe que é impossível para o homem civilizado

⁴²² É Nietzsche e não Vico quem afirma que “mais importa como as coisas se chamam, do que elas são” (cf, Nietzsche, Os Pensadores, p.197).

reviver psiquicamente as experiências primitivas. Tal retorno é o fruto tardio de uma reconstrução que assume a forma de uma nova ciência que vai recompondo hermeneuticamente os fios das relações que modulam cada forma de apreensão do mundo e que estão dispostos na linguagem como num espelho convexo. Para Vico, o dado fundamental é que homem é o autor de tudo aquilo que é “dito” e “feito” ao longo das sucessivas rupturas históricas, de tudo aquilo que se experimentou na vida e se cristalizou numa experiência discursiva. E é só por isso que a tarefa de autocompreensão do homem através de um processo contínuo de redescoberta é possível.

É correto afirmar que o problema que Vico enfrenta consiste em captar como ocorrem as mudanças sociais, até que ponto podemos descobrir os motivos pelos quais chegamos a ser o que somos, até que ponto podemos saber porque pensamos e agimos desta ou daquela maneira. Mas o mais importante, no caso de Vico, é saber até que ponto o sentido deste desdobramento da mente, não negligencia o papel do indivíduo no interior do próprio processo histórico, esmagando-o com leis inflexíveis. Poder-se-ia perguntar: a ênfase em um ideal comunitarista não leva a *Ciência Nova* a cair no extremo oposto, ou seja, na desvalorização da consciência individual e da subjetividade moderna em favor de uma totalidade abstrata e esquemática?

Na verdade, Vico acredita que nenhum indivíduo pode escapar completamente às categorias particulares, sociais ou psicológicas, mentais, emocionais e lingüísticas que fazem do homem um ser condenado a viver na história, a fazer a história com base em determinadas condições, já que o homem não é uma abstração e não faz a história a partir do nada. Para Vico, o homem não pode inventar um modo de vida que escape do tempo, um modo de vida geral e abstrato, que se aplica a todas as épocas, a ser seguido quando e onde ele bem entender. Tal homem simplesmente não existe na perspectiva viquiana. O que existe é este ou aquele homem, nascido nesta ou naquela circunstância.

O que Vico sugere é que é impossível conceber, por exemplo, que um poeta como Dante surja num tempo ou em numa nação que não são os seus, ou melhor, que não corresponda a forma de sua mente, as categorias lingüísticas que ele utiliza, e que permitiram, neste caso, a criação de um

modo peculiar de expressão derivados da mistura de aspectos tanto sublimes como prosaicos que se encarna na *Divina Comédia* graças ao intercâmbio do gênio do poeta e da mentalidade de sua época. Do mesmo modo, Vico reconhece que os poetas do seu tempo, com seus torneios retóricos, com suas metáforas gastas, com seu mascaramento de sentimentos já não possuem as mesmas condições expressivas e a sublimidade de um Dante. Percebe-se assim que no interior do processo histórico, tudo que poderíamos considerar individual e subjetivo é de fato limitado por um contexto social específico. Para Vico, o homem é um ser histórico, finito e é por isso, como vimos, que o *cogito* não tem aqui o mesmo estatuto de uma verdade lógico-ontológica concebida a partir de um sujeito reflexivo que coloca a si mesmo acima do tempo e das condições concretas, desvinculando-se das necessidades comuns. É esta dependência do tempo que faz do homem um ser sociável por natureza, com a sutil diferença de que, em Vico, “a natureza” se confunde com “nascimento”, isto é, com a gênese que permite afirmar *ser esta e não outra* qualquer a ordem das coisas. Nesse contexto, a esfera do individual diz respeito a decisões particulares ou arbitrárias que se certificam na capacidade de sentir o comum que se encarna nos grandes caracteres míticos, simbólicos, expressões ideológicas da coletividade que definem os centros de gravidade das relações de poder que se sucedem na história segundo a ordem ideal de desenvolvimento⁴²³. São estes caracteres gerais, ou dito weberianamente, “tipos ideais”, que permitem vislumbrar o desenvolvimento e a estrutura social de uma nação como sendo similar a outra.

Mas, em Vico, a valorização filosófica do que é “comum”, “necessário”, “ideal”, “eterno” não suprime as diferenças, as contingências e as particularidades de cada nação, de cada *tempi*. Tais particularidades devem ser

⁴²³ “No gênero humano surgem primeiro os brutais e grosseiros como Polifemo; a seguir, os magnânimos e orgulhosos, como Aquiles; depois, valorosos e justos, como Aristides e Cipião, o Africano; mais próximos de nós aparecem outros, com grandes aparências de virtudes acompanhadas de grandes vícios, que têm fama, entre o vulgo de glória autêntica, como Alexandre e César; mais tarde, os tristes e reflexivos como Tibério; por último, os furiosos, dissolutos e descarados (*sfacciati*), como Calígula, Nero, Domiciano.”(SN243). “Esta dignidade demonstra que os primeiros foram necessários para que o homem obedecesse ao homem no estado de famílias e para dispor a obediência às leis nos futuros estados das cidades; os segundos, que, por natureza, nada cediam aos seus pares, foram necessários para estabelecer a república aristocráticas sobre as famílias; os terceiros, para abrir o caminho para à liberdade popular; os quartos, para introduzir as monarquias; os quintos, para estabelecê-las; e os sextos para as derrubar”(SN244)

levadas em conta ao se investigar a história de modo concreto, com uma “boa arte crítica”, como diz Vico.

Por tudo isso, ao fazer o diagnóstico da modernidade, ainda que, como afirma Gadamer, “seu esboço de *Ciência Nova*, tem seu fundamento em velhas verdades”⁴²⁴, Vico não pode simplesmente ser considerado um pré-moderno, um anti-moderno, um herdeiro do espírito dilacerado do Barroco. A própria *Ciência Nova* não fica imune ao processo de laicização que produz uma modernidade dividida, consciente de que, ao lançar-se para o futuro e para o progresso moral, como pretendia o iluminismo, acabou deixando para trás uma discussão sobre as origens das formas de vida primitivas, que são esquecidas nesse processo mas que permaneceram vivas no subterrâneo da história, de onde emergiu, segundo Vico, a própria razão planificadora. A reação tardia a este movimento, como se sabe, foi o sentimento de nostalgia, o diagnóstico da “fuga dos deuses”, típico do romantismo e das promessas de remitologização do mundo que se projetam nas análises nietzscheana da *décadence* moderna ou de um novo começo para o pensamento, como é o caso de Heidegger. Bem antes do romantismo e dos seus herdeiros, e longe de ser um irracionalista, Vico já diagnosticava a distância infinita que nos separa da “sabedoria poética”, na qual os mitos forneciam a base para a totalidade da vida ética. Como escreve Voegelin, “se uma civilização domina seguramente seu mito, podemos aceitar a intuição de gênio de Vico: que a *akmé* de uma nação completa-se quando o mito vem compreendido pela especulação racional, e que uma civilização declina com o esgotamento e a dissolução de seu mito”⁴²⁵.

Todavia, não é porque denuncia esta fratura entre indivíduo e sociedade que Vico deixa de ser moderno. De fato, a *Ciência Nova*, apesar da aparente pompa de seu título, da exigência de sistematicidade e da reivindicação de um novo estatuto para o saber, parece poder ser lida hoje como um esboço promissor de decodificação das ilusões modernas, servindo de crítica ao presente. O que não diminui mas só aumenta seu valor: na medida em que o pensamento de Vico é convertido em crítica das ilusões da modernidade,

⁴²⁴ Gadamer, H.G. Verdade e Método, p.49.

⁴²⁵ Voegelin, E. *La scienza nuova nella storia del pensiero politico*, Napoli, 1996, p.77.

percebe-se sua denúncia da pretensão de seres finitos e racionais reivindicarem para si o direito de fechar as portas da história e compreender *completamente* seus desígnios, ignorando a novidade e a abertura para o futuro. É por isso inclusive que o providencialismo de Vico, que trabalhamos mais acima, não pode ser visto como o reconhecimento de nossa impotência, mas a constatação de um limite que traduz o esforço de transcendência visíveis nos artefatos humanos.

Situada a meio caminho entre o realismo de Tácito e filosofia idealista de Platão, a *Ciência Nova* só poderia trazer consigo as marcas da ambivalência. Ambivalência esta que é constitutiva do homem, não de Deus. Este componente cristão decisivo no pensamento de Vico possui suas peculiaridades, pois a realização do plano elaborado por uma providência sem milagres compete exclusivamente aos indivíduos concretos, imersos na busca e satisfação de seus desejos. As marcas da sabedoria divina se manifestam na história somente em função da ação humana. Esta ambivalência entre o humano e o divino, entre o transcendente e o imanente, longe de parecer uma incoerência irreduzível, na verdade denuncia os riscos inerentes às alternativas práticas que se podem derivar das concepções forjadas no interior da modernidade que acreditam ter descoberto o sentido último da história, decretando o seu fim. É nesse sentido que o cristianismo de Vico, a sua crença pessoal em um Deus transcendente, o leva a não converter a história como um todo em mero objeto cristalizado de conhecimento. É certo que, como um cristão, Vico acredita que há no curso da história promessas e esperanças depositadas no interior do indivíduo que nenhuma razão formal e universal poderá cumprir. Deve-se notar, no entanto, que o importante, para Vico, não é destacar a relação da consciência do indivíduo isolado com Deus, tal como faz Pascal ao mostrar o absurdo da condição humana na sua mundanidade, colocando-nos diante da distância infinita que nos separa de Deus, na direção do qual é possível ganhar ou se perder no abismo do coração. A condição humana, segundo Vico, não é absurda, e a história não é um rosário de infortúnios individuais. A “verdadeira história” não se confunde com “o corpo místico de Cristo”, nem o ideal viquiano de vida social é o de uma “sociedade

de solitários”. A história possui um significado que está aquém de um sentido sobrenatural, e que só compete ao homem desvelar.

Quanto ao fato de Vico, com seu apelo à providência, não prestar atenção ao indivíduo, notemos que isto é também um equívoco, pois é justamente porque entende o indivíduo como algo inefável, como prega o cristianismo, que Vico o coloca a margem da história, assim ele preserva a absoluta transcendência do indivíduo, o seu mistério em relação ao todo que nenhuma ciência poderá esgotar. Vico não fala de uma providência que instrumentaliza a ação do indivíduo, para em seguida abandoná-lo. Vico não possui a mesma concepção de Hegel que vê na história um drama cósmico, no qual o Absoluto nunca detém sua marcha, servindo-se de personagens centrais ou “indivíduos cósmicos universais”, como é o caso de César, Lutero ou Napoleão que encarnam “o espírito da época” e, após terem cumprido o seu papel na trama da história, são logo abandonados. Aqui vale a pena tomar de empréstimo o juízo de Max Horkheimer, que nos esclarece sobre a oposição que há entre a filosofia hegeliana da história e a concepção de Vico, entre uma visão que imanentiza o Absoluto na história, que justifica o presente e acaba por reduzir o *factum* individual à lógica do conceito e uma outra que sabe que a tarefa do conhecimento histórico deve ser mais modesta, devendo prestar atenção ao *factum* coletivo das nações sem jamais poder justificar racionalmente as dores do mundo. Diz Horkheimer:

“Assim, segundo Vico, o juízo sobre o indivíduo transcende toda a história. Para Hegel, segundo o qual coincide de modo imediato o Juízo Final e a História Universal e cuja religião consiste essencialmente na crença em uma teologia imanente, quer dizer no cumprimento da justiça absoluta na história, carece de objeto a questão da dor individual, já que seu idealismo nega toda entidade substancial à individualidade. Tomando a Hegel e a Vico como exemplo se torna patente como a fé honesta em uma religião transcendente revelada possibilita, ao menos na modernidade, um exame deste mundo mais livre de preconceitos que a confusão panteísta entre Deus e mundo, entre razão e realidade. Vico, ao conservar para o indivíduo uma jurisdição transcendente, pode investigar o curso da história de uma maneira relativamente objetiva e buscar descobrir as leis internas do movimento da história, suas tendências ocultas e subterrâneas. Sua obra é muito menos grandiosa e de menor alcance que a de Hegel, a quem antecipa em muitos aspectos; porém é muito mais empírica e consideravelmente menos construtivista que as especulações do

grande idealista, cujo interesse consistia em mostrar a luz divina neste mundo”⁴²⁶.

Acreditamos ter mostrado aqui que a obra de Vico pode ser lida como a primeira manifestação no interior da modernidade que leva em conta suas dicotomias: ao mesmo tempo constata-se o avanço da razão, bem como os riscos inerentes à dissolução do mito que, não obstante retorna, às vezes de uma forma perversa e fraudulenta. Para Vico, a sublimidade originária foi perdida e a razão, na ordem do tempo, deve necessariamente fazer valer os seus direitos. Mas a obra de Vico, tão negligenciada em seu tempo, e recuperada do limbo da história das idéias não por acaso a partir do século xix, encarna assim o primeiro momento em que a modernidade revê seus próprios pressupostos, realiza uma autocrítica, sem que se perca de vista uma idéia mais equilibrada de razão. Para se pensar a fratura moderna, no momento mesmo da sua manifestação, tipicamente barroca, Vico vai além das tendências irracionistas que vêem no conjunto vida humana o signo da *décedance* e um depósito de ruínas naturalizadas. No extremo oposto, ele também se afasta das tentativas de solução para a crise moderna que se projetam nas promessas contidas nos esboços e esquemas reducionistas (as novas mitologias tão em voga a partir do século xix) das filosofias da história de caráter determinista, universal e necessário, bem como das filosofias da história fundadas ora na crença liberal voltada para progresso inelutável da razão que declara o fim da história e acredita deter sempre a última palavra.

⁴²⁶ Horkheimer, M. “Vico y la Mitología”. IN: *História, Metafísica e Escepticismo*, p. 105-106.

Bibliografia

Abreviaturas utilizadas:

SN (*Scienza Nuova*. ed.1744)

SNP(*Scienza nuova* prima, ed. 1725)

De ratione (*De nostri temporis studiorum ratione*)

De antiquíssima (*De antiquíssima italarum sapientia*)

BCSV (“Bollettino del centro di Studi Vichiani”)

Obras de Vico:

Vico, G.B. Opere. A cura di Andea Battistini, Mondadori, 1990.

____ Opere. A cura di Fausto Nicolini, Ricciardi, Napoli, 1953.

____ *Opere giuridiche*. A cura di Paolo Cristofolini, Florença, Sanzoni,1974.

____ *Opere filosofiche*, a cura di Paolo Cristofolini, Florença, 1971, ____ Orazioni Inaugurali I-VI, Bologna, Il Mulino, 1982.

____ Princípios de (uma) Ciência Nova (acerca da natureza comum das nações). Trad. Antonio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo, 1973. Coleção “Os Pensadores” (tradução parcial)

____ A Ciência Nova. Trad. Marco Lucchesi. Rio de Janeiro, Record, 1999.

____ *A mente heróica*. Trad. de Humberto Guido. In: Giambattista Vico. Ed. Vozes. Petrópolis,2004, p.101-119.

Agostinho, S. A verdadeira religião, Edições Paulinas,1995.

Apel, K.O.*L’idea di lingua nella tradizione dell’umanesimo da Dante a Vico*, trad. It. Bologna, 1975

- ____ *Transformação da filosofia I – Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. Ed. Loyola. 2000.
- Arendt, H. *Entre o passado e o futuro*, ed. Perspectiva, São Paulo, 2003.
- Aristóteles, A. *Poética*. Ed. Trilingue por Valentin Garcia Yebra, , Gredos, Madrid, 1974
- Auerbach, E. *San Francesco Dante Vico e altri saggi di filologia romanza*, Editori Reuniti, Milano, 1987.
- Bacon, F. *A sabedoria dos antigos*, Editora Unesp, São Paulo, 2002.
- Bosi, A . “Uma leitura de Vico”. In: *O ser e o tempo da poesia*, Cultrix, 1982.
- Botturi, F. *Ermeneutica dell’evento: a filosofia dlli interpretazione di Giambattista Vico*, In: BCSV, Napoli, 1999
- Berlin, I. in: *Vico e Herder*, Ed. UNB, Brasília,
- Burke, P. *Vico*. Ed. Unesp, São Paulo, 1997.
- Cassirer, E. *A filosofia do Iluminismo*. Ed. Unicamp, Campinas, 1994.
- Cioran, E. “Joseph de Maistre. Ensaio sobre o pensamento reacionário”. IN: *Exercícios de Admiração*, Rocco, Rio de Janeiro, 2001
- _____ *Historia e utopia*, Rocco, Rio de Janeiro, 1994.
- Collingwood, R.G , *A idéia de história* , Martins Fontes.
- Corsano, A, *Il realismo religioso del Vico*. In: *Il pensiero religioso italiano*, Bari, Laterza, 1937
- Cristofolini, P. *Vico et l’histoire*, p.u.f., 1995
- Croce, B, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1962.
- _____ *La história como Hazaña de la Libertad*, Fondo de Cultura economica, 1960
- Descartes, R. *Discurso do método & Meditações Metafísicas & Objeções e Respostas*. In: *Os Pensadores*. Sao Paulo, 1983

- De Giovanni, B. “Vico baroque”, in: *Critique*, 1985, p. 163 –181.
- Fiker, R. Vico, o Precursor, ed. Moderna, 1994.
- Giusso, L. *la filosofia di G.B.Vico e l'età barocca*, Roma, 1943.
- Grassi, E. *A priorità del senso comune e della fantasia: l'importanza filosofica di Vico oggi*. In: Vico e L'umanesimo, Guerini, Milano, 1992, pp. 41-69.
- _____ *Critical philosophy or topical philosophy? Meditations on De nostri temporis studiorum ratione*. In: Giambattista Vico. An International Symposium, Baltimore-London, 1969, pp.39-50.
- _____ “Retórica e Filosofia”, In: *Vico e l'umanesimo*, Guerini e Associati, 1990.
- Gadamer, H.G. *Verdade e Método - traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Editora vozes, 1997.
- Gentile, G. *Studi vichiani*, Messina, 1915.
- Guido, H. *Giambattista Vico: A filosofia e a educação da humanidade*. Ed.Vozes, Petrópolis, 2004.
- Isoldi-Jacobelli, A M. *G.B.Vico. La vita e le opere*, Capelli Editore.
- Lilla , M. *Giambattista Vico - The making of an anti-modern* , Harvard University Press, Cambridge-London, 1994
- Lollini. M. *Le muse, le maschere e il sublime – G.B.Vico e la poesia nell'età della “ragione spiegata”*, Guida editore, 1994.
- Löwith, K. *O sentido da historia*, Edições 70, Lisboa
- Horkheimer, M. *Vico y la Mitologia*, in: *História, Metafísica y escepticismo*, Alianza, 1982
- Meinenke, F. *El historicismo y su gênesis*, Fondo de Cultura, México, s/d
- Meigill, A. “Vico y Marx a la luz de Nietzsche” in: *Vico y Marx – afinidades y contrastes*, Fondo de Cultura Econômica, p.351-361.
- Kristeller, P.O. *Tradição clássica e pensamento do renascimento*, edições 70, Lisboa

- Koselleck, K. *Critica e crise - uma contribuição à protogênese do mundo burguês*, Ed. Uerj-contraponto, 1999.
- Paci, E. *Ingens Sylva - saggio sulla filosofia di Giambattista Vico*, Mondadori, 1949.
- Platão, República, Fundação Caluste Gulbekian, 7ª. Edição
- Pons, A. L'idée de Développement chez Vico. in: *Entre forme e histoire – la formation de la notion de développement à l'âge classique*, Paris, Merediens Klincksier, 1988.
- _____. “Nature et Histoire chez Vico”, in: *Les études philosophiques*, Puf, Paris. 1961
- _____. “Prudence and Providence: The *Pratica della Scienza nuova* and the Problem of Theory and practice in Vico”. In: *Giambattista Vico's Science of Humanity*. Baltimore and London, The John Hopkins UP, 1976.
- _____. *Vico, Marx, Utopia e História*. In: *Vico y Marx: Afinidades e Contrastes*. Fondo de Cultura, Mexico 1990, p.30 e 31
- Popkin, Richard.: *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, Editorara Francisco Alves, Rio de Janeiro, 2000.
- White**, H. *Meta-história (a imaginação histórica no século XIX)*, Edusp, São Paulo, 1995
- _____. Os trópicos do história: a estrutura profunda da Ciência Nova. In: *Trópicos do discurso: ensaios sobre crítica da cultura*. São Paulo, Edusp. 1994.
- Raynaud, P. ‘Prudence et politique – d’Aristote à Vico. p.116-117. In: *Esprit*, 7-8, Juillet-août, 1988
- Rossi, P. Os sinais do tempo: história da terra e história das nações de Hooke a Vico. São Paulo, Cia das letras. 1992.
- Skinner, Q. Razão e Retórica na filosofia de Hobbes, Ed unicamp.
- Tagliacozzo, G. *Vico filosofo del diciottesimo secolo (ma anche del nostro tempo)*In: *Leggere Vico*, Spirali Edizioni, 1982
- Valla, L. *De voluptate*, In. Opera, a cura di E.Garin, Torino 1962.

_____ *Disputationes Dialecticae*, I. Storia della letteratura italiana. A cura di E.Garin.

Voegelin, E. *La scienza nuova nella storia del pensiero politico*, Napoli, 1996.

_____ *Estudos de idéias políticas de Erasmo a Nietzsche*. Apresentação e trad. de Mendo Castro Henriques, Edições Atica, Lisboa, s/d

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)