

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ANTONIO JOSÉ PEREIRA FILHO

Linguagem e Práxis

Vico e a crítica à concepção cartesiana da linguagem

SÃO PAULO
2010

ANTONIO JOSÉ PEREIRA FILHO

Linguagem e Práxis

Vico e a crítica à concepção cartesiana da linguagem

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientador (a): Prof. Dr^a Maria das Graças de Souza

SÃO PAULO
2010

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO,
POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E
PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

FICHA CATALOGRÁFICA

Pereira Filho, Antonio José

Linguagem e Práxis

Vico e a crítica à concepção cartesiana da linguagem – São Paulo (SP), 2010.
258F.

Tese (Doutorado- Programa de Pós graduação em Filosofia)

Orientador(a): Prof^ª Dr^ª Maria das Graças de Souza

1.Vico 2. Práxis 3. Linguagem 4. Cartesianismo 5. Modernidade. 6. Retórica 7.
Política.

FOLHA DE APROVAÇÃO

ANTONIO JOSÉ PEREIRA FILHO

Linguagem e Práxis

Vico e a crítica à concepção cartesiana da linguagem

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Para Raquel

Meu Vórtice

Meu Vértice

Meu Horizonte

Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar à Fapesp pela bolsa concedida. Agradeço vivamente à Prof. Maria das Graças de Souza, pelo constante estímulo intelectual e por ter aceitado orientar este trabalho desde seus primeiros esboços. Aos professores Homero Santiago e Marilena Chauí pelas agudas observações na qualificação da tese. À Maria Helena e Mariê e todo o pessoal do Departamento de Filosofia da USP. Aos meus colegas viquianos: Sertório, Humberto, Vladimir, André e Expedito Passos Lima, que forneceram textos imprescindíveis para este estudo. Aos amigos e colegas do grupo de estudos espinosanos: André, Marcos, Luiz César, Tessa, Douglas, Érica, Mariana, Silvana, Henrique e a todos que acompanharam a jornada. A todos os meus amigos, em especial ao Bruno Nadai, Laura, Maíra, Fernando, Rodrigo Mourão, Verô, Pedro/Caru, Anderson Gonçalves, Alex e todo o pessoal do Agora Vai! Rodrigo Brandão, Gaspar, B. Jonhson, Amaral (velho camarada!), Vicente de Arruda Sampaio, Leandro, Silvia e Dagmar estiveram sempre ao meu lado. A todos os meus irmãos e irmãs (Deo, Francisco, Ana, Maria, Janete, Otacília e Roberto). Às minhas mães, Zelita e Anna, pela paciência que sempre tiveram comigo e pelo carinho que me foi transmitido durante toda a vida. Ademar e Luísa também me ajudaram muito na reta final, fica aqui meu agradecimento a eles. À toda família Pacagnella. Se esqueci de alguém, peço desculpas. Duas pessoas foram imprescindíveis: Eva e Raquel, sem elas ficaria difícil organizar o caos.

“A fala poética (...) correu por um longuíssimo período dentro do tempo histórico, como os grandes e rápidos rios se espalham muito dentro do mar e conservam doces as águas aí lançadas pela violência do curso”

Giambattista Vico, *Ciência Nova*, §412

RESUMO

PEREIRA FILHO, A. J. **Linguagem e Práxis: Vico e a crítica à concepção cartesiana da linguagem. 2010. 258 f.** Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, São Paulo, 2010.

Pretende-se mostrar, neste trabalho, como as relações entre linguagem e *práxis* formam o núcleo do projeto filosófico de Giambattista Vico. Trata-se de um projeto complexo e que se realiza em diferentes momentos a partir de um confronto com a concepção mentalista da linguagem. Vico identifica no método de Descartes e no logicismo de Port-Royal, no assim chamado “cartesianismo lingüístico”, uma concepção extremamente redutora que põe em segundo plano a dimensão social e expressiva dos fenômenos da linguagem. Nosso objetivo é reconstituir os principais momentos do projeto de Vico (o que faremos através de uma leitura das primeiras obras do filósofo) e como ele se configura na *Ciência Nova*, sobretudo na sua última edição (de 1744). Com isso, pretende-se mostrar o que há de novo na perspectiva de Vico frente à tradição filosófica da qual ele procura se destacar e, assim, indicar o lugar preciso ocupado pelo filósofo italiano no que concerne aos estudos da linguagem. Nesse sentido, gostaríamos de defender aqui a tese de que o núcleo do projeto de Giambattista Vico consiste no novo tipo de relação que o filósofo estabelece entre os desdobramentos lingüísticos, as modificações (*modificazioni*) da mente e das instituições humanas. Veremos que a inteligibilidade desse processo passa pela elaboração de um novo método ou “nova arte crítica” que, levando em conta uma concepção da linguagem mais complexa que a do “cartesianismo lingüístico”, torna visível como o mundo das instituições humanas foi construído, como ele se desenvolve e como ele opera ao longo do tempo.

Palavras-chave: 1.Vico 2. Práxis 3. Linguagem 4. Cartesianismo 5. Modernidade. 6. Retórica 7. Política.

ABSTRACT

PEREIRA FILHO, A. J. **Language and praxis:** Vico and the critique of Cartesian view of language. **2010. 258f.** Thesis (Doctoral) faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

The present work intends to show how the rapports between language and *práxis* make up the core of Giambattista Vico's philosophical project. It is a complex project; and it is accomplished at different moments from a confront with the mentalist conception of language. Vico considers Descartes' method and the Port-Royal logicism, the so-called "linguistic Cartesianism", an extremely reductionist perspective that set aside the social and the expressive dimension of linguistic phenomena. The aims of the present work is to trace back the main moments of Vico's project (what shall be done through an analysis of Vico's first works), show how it appears in the *Scienza Nuova*, mainly in its last edition (1744); and shed light on the new perspectives of Vico's thought, compared to the philosophical tradition he wants to set himself at a distance; and, finally, point out the very place of the Italian philosopher in the linguistic studies. We uphold that the core of Vico's project consists in a new sort of rapport that the philosopher establishes between the linguistic developments, the modifications (*modificazioni*) of mind and of the human institutions. We shall see that the intelligibility of that process involves the creation of a new method or "new critical art" that, considering a conception of language which is more complex than the "linguistic Cartesianism", make the construction of human institutions clear, show how it develops itself and how it operates throughout the time.

Keywords: 1.Vico 2. Praxis 3. Language 4. Cartesianism 5. Modernity. 6.Rhetoric 7. Politics.

Lista de abreviaturas e formas de citação¹

Vita : Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (1725-28/)Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia (1731)

Orat. : Le orazioni inaugurali I – VI (1699-1707)

De Ratione : De nostri temporis studiorum ratione (1708-1709)

De antiquissima : De antiquissima italorum sapientia: Liber metaphysicus (1710)

Prima Risposta: Risposta del Signor Giambattista di Vico contra opposizioni fatte contra Il primo libro “De antiquissima italorum sapientia” (1711)

Seconda Risposta : Risposta di Giambattista Vico all’articolo X del tomo VIII del ‘Giornale de’ letterati d’Italia (1712)

De Uno : De universi iuris uno principio et fine uno (1720)

De constantia : De constantia iurisprudentis (1721)

Notae : Notae in duos libros (1722)

Ciência Nova [1725, 1730]

Ciência Nova (Princípi di scienza nuova dintorno alla comune natura delle nazioni, 1744)

Lettere

AT(DESCARTES, R. Oeuvres. Ed. Charles Adam & Paul Tannery (AT). Paris: VRIN, 1996.)

¹ Utilizamos no trabalho as seguintes edições da obra de Vico: *Opere*. A cura di Andea Battistini, Milano, Mondadori, 1990. As referências ao *De antiquissima italorum sapientia* segue a edição da *Opere filosofiche*, a cura di Paolo Cristofolini, Florença, 1971. Com relação, às obras jurídicas, servimo-nos da seguinte edição: *Opere giuridiche*. A cura di Paolo Cristofolini, Florença, Sanzoni, 1974. Para as *Orazioni Inaugurali* I-VI, utilizamos a edição organizada por Emilio Hidalgo-Serna in: *Obras – oraciones inaugurales*, Anthropos, Barcelona, 2002. Para as obras de Descartes utilizamos a edição de Charles Adam & Paul Tannery). Paris: VRIN, 1996. As traduções disponíveis em português da Coleção Os pensadores também foram utilizadas.

SUMÁRIO

Introdução	12
Vico leitor de Descartes.....	12
A “vida num quadro”: o Discurso e o Método.....	19
Parte I - O embate retórico	37
Questão de método: leitura do <i>De Ratione</i>	38
Crítica e tópica: dos prejuízos da infância à agudeza do engenho.....	43
Linguagem e sociedade: o engenho das línguas.....	66
Saber agir: Prudência e Senso comum.....	74
História e jurisprudência.....	91
O lugar do <i>De Antiquissima</i> no Corpus viquiano.....	101
O cogito e a opacidade da reflexão.....	116
A noção de engenho no <i>De antiquíssima</i>	124
O divórcio entre ciência e prudência.....	133
Parte II - A Fundação da Ciência	139
Direto e linguagem.....	140
<i>Nova scientia tentatur</i>	158
História sagrada, história profana e língua santa: A leitura de Paolo Rossi.....	160
Caminhos para a nova arte crítica: a boria de dotti e a busca das fontes.....	169
Um quadro vivo: a jóia convexa e a lupa gigante.....	182
A nova arte crítica: o método geométrico como dispositivo de leitura.....	195
Um novo cânone mitológico.....	202
O papel do “senso comum”.....	209
Dicionário mental comum e “o natural”.....	212
A Lógica poética: “ignorância”, “universal fantástico” e “tópica sensível”.....	221
Dos sentidos ao sentido: Memória/engenho/fantasia.....	226
Mente/corpo/linguagem.....	239
BIBLIOGRAFIA	247

Introdução

“Aquele que acredita que a interpretação está restringida ou a deformar ou a retomar literalmente a significação de uma obra, na verdade, deseja que tal significação seja completamente positiva e suscetível, de direito, de um inventário capaz de delimitar o que está e o que não está nela. Quem acreditar nisso engana-se sobre a obra e sobre o pensar”.

Maurice Merleau Ponty, *O filósofo e sua sombra*

Vico leitor de Descartes

Sabe-se que Descartes sempre teve um cuidado extremo na divulgação do seu pensamento: seja por motivos políticos, isto é, para se precaver dos danos causados pela publicação de algo que fosse “nocivo à religião ou ao Estado” (o que teria acontecido com Galileu)¹; seja por um zelo no trato com suas idéias, evitando assim interpretações equivocadas a seu respeito. Nesse sentido, no *Discurso do Método* lemos a seguinte indicação: “prezo muito pedir aqui, aos nossos vindouros, que jamais acreditem nas coisas que lhes forem apresentadas como vindas de mim, se eu próprio não as tiver divulgado”². Descartes mostra sempre uma desconfiança quanto à dimensão social da linguagem: “embora tenha algumas vezes explicado algumas de minhas opiniões a pessoas de ótimo espírito, e, enquanto eu lhes falava, pareciam entendê-las mui distintamente, todavia, quando as repetiam, notei que quase sempre as mudavam de tal sorte que não mais podia confessá-las como minhas”³. Para Descartes, sempre que o foco passa a ser o outro, estamos envolvidos nos riscos do caráter social da linguagem, na

¹ Descartes, R. *Discurso do método (para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências)*, parte VI, p. 62, (trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior, São Paulo, Abril Cultural, 1987, Coleção Os Pensadores).

² Descartes, R. *Discurso do método*, op. cit, parte VI, p. 67.

³ Idem, ibidem.

sua manifestação sensível, nos riscos de perdermos a transparência e objetividade da idéia e nos enredarmos na confusão das palavras sobre as palavras que o método tanto quer evitar. Todavia, Descartes considera que, para fazer o conhecimento progredir, é preciso lançar mão de uma estratégia discursiva que inevitavelmente está sujeita às imperfeições da linguagem, mas que também não pode realizar-se sem este expediente.

Vico pertence a uma geração bem posterior a Descartes e vivia numa época em que inúmeras falas já haviam se sobreposto à fala do próprio Descartes; uma época influenciada pelo impacto de suas idéias, as quais, àquela altura, já haviam sofrido inúmeras “deformações”. Na época de Vico, o cartesianismo tinha se tornado então uma “moda literária”⁴. A leitura que Vico faz de Descartes é marcada, portanto, pelo fato de que as idéias filosóficas, depois de divulgadas, parecem ganhar vida própria, pois, devido à conversação dos homens, passam a circular sem a etiqueta ou o nome do autor, caindo assim na equivocidade, ou então arrastam o próprio nome do autor para o terreno ingrato das opiniões, da moda, da “fama”⁵. No caso específico da moda em torno do nome de Descartes, Vico declara, na sua *Vita Scritta da se medesimo (Autobiografia)*, que, quando jovem, após trabalhar nove anos isoladamente como preceptor em Vatola, regressou a Nápoles, e deparou-se espantado com “o fervor com que se celebrava a física cartesiana” (*Vita*, p. 22). Muitos dos seus contemporâneos, entre os quais Gregorio Calopreso e Paolo Doria, haviam se convertido ao cartesianismo⁶. Vico

⁴ Para um panorama do cartesianismo em Nápoles ver: Cirilo, A. *Napoli ai tempi di Giambattista Vico*, Napoli, Cruzzolin, 2000, pp.175-191.

⁵ O termo “fama”, em Vico, traduz uma das teses fundamentais que ele desenvolve na *Ciência Nova*; nesta obra, Vico remete ao dito latino *fama crescit eundo* (a fama cresce por difusão) para mostrar como “tendo percorrido um longuíssimo tempo desde o principio do mundo” (leia-se: desde a fundação do mundo humano ou mundo histórico-civil), a fama tornou-se a “fonte perene” de um aspecto fundamental da mente humana que consiste justamente na capacidade desta distorcer, alterar, encobrir o sentido das coisas que estão na origem. (Cf. *Ciência Nova*, §§120, 121).

⁶ Relembrando essa época de sua juventude, Doria escreve: “No início dos meus estudos, todos eram seguidores da filosofia de Pierre Gassendi. Em outros termos, não se admitia outra coisa que os sentidos e a matéria e recusava-se tudo que era objeto do intelecto espiritual e puro. Mas este furor durou pouco, pois logo dispersou-se a seita de Epicuro e abraçou-se a doutrina de Renée Descartes; então, falava-se apenas de idéias confusas, idéias adventícias, idéias claras e distintas, distinção real e outros termos semelhantes de Renée. O prestígio desta segunda filosofia durou porém poucos anos, com o que os já

vê nesse movimento de idéias um aspecto que vai além de um dado meramente teórico, quer dizer, interno à obra de Descartes, e logo destaca o papel da função social que Descartes exercia enquanto divulgador de suas idéias. Segundo Vico, isto se traduz na ambição de Descartes pela “fama”, pelo seu “poder de influência”, ou seja, de um Descartes *ambiziosissimo di gloria* (Vita, p. 21). Com esta expressão, Vico não afirma, evidentemente, que Descartes desejasse o sucesso no sentido vulgar do termo. Esta ambição pela glória de que fala Vico faz parte de um projeto de ampla envergadura. Descartes tinha consciência do seu papel ativo como intelectual – daí o cuidado e o zelo na divulgação de suas idéias, que estariam destinadas a desempenhar papel decisivo na constituição de uma nova ordem de conhecimento na modernidade.

Como se verá a seguir, há um elemento chave que deve ser sublinhado: é que, se adotarmos um ponto de vista “cartesiano” - interno a obra de Descartes - , para depois confrontá-lo com a percepção que Vico tem de Descartes, a perspectiva viquiana de fato pode ser considerada “falha”, pois é fruto de uma leitura enviesada, já que parece confrontar mais diretamente “a moda cartesiana” do que “o próprio Descartes”; além do que, Vico não tem preocupação de seguir rigorosamente os textos de Descartes ou tomá-lo ao pé da letra - em outros termos, isso quer dizer: Vico não lê Descartes, como este gostaria de ser lido.

Em nenhum momento Vico dissocia Descartes do “cartesianismo”, indicando, por exemplo, que não era à toa que Descartes “buscou ganhar a simpatia dos professores de medicina” (Vita, p. 21). O curioso é que, justamente por uma consequência inesperada da “ambição pela fama”, a que Vico alude, o próprio Descartes se viu às voltas com os problemas relacionados com a vulgarização de suas idéias. Assim, na Carta-Prefácio dos *Princípios da Filosofia*, vemos Descartes acertando suas contas com Regius (pseudônimo do médico Henry

exaustos filósofos modernos seguem em busca de uma outra nova ciência.”(Doria, P.M., *Difesa della metafisica degli Antichi Filosofi contro il Signor Giovanni Locke ed alcune altri moderni autori*, 1732), cit. por N.Badolini, in: “Introduzione”, p. xxvi. *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sanzoni, Editore 1971).

Du Roy, autor dos *Fundamenta physica* - 1646), a quem considerou um dos seus maiores discípulos (“tão seguro estava da qualidade do seu engenho”⁷). Mas, desde a publicação dos *Fundamenta physica*, Descartes sentiu-se forçado a vir a público e desqualificar a proposta do autor, que havia provocado grandes distorções e prestado um mau serviço ao cartesianismo. De fato, partindo da diferença entre corpo e alma, Regius chega a uma conclusão que Descartes não podia aceitar, pois, na leitura de Regius, a alma está unida ao corpo *per accidens*, não constitui uma união real, como afirmará Descartes⁸. Para repor as coisas no seu devido lugar, Descartes reafirma então o que havia dito no *Discurso do método*, ou seja, que seus leitores “não lhe atribuem opinião alguma se não a encontrarem expressamente em seus escritos”⁹. O estrago, porém, já estava feito.

Foi através de Regius que Vico chegou a Descartes, lendo, ainda muito jovem, os *Fundamenta physica* na livraria do seu pai, como se tratasse de uma obra do próprio Descartes (Vita, p. 20). Foi através de Regius que, segundo Vico, “era médico de profissão que mostrava não ter outro conhecimento a não ser os das matemáticas” (Vita, p.20), que Descartes teria feito uma “trapaça graciosa” (*grazioso inganno*), usando Regius como “máscara para publicar suas idéias” (Vita, p. 20). Sabemos que não é bem assim. Se nos detivermos neste ponto, porém, a leitura de Vico pode realmente ser considerada “falha”. Contudo, Vico não é tão ingênuo quanto parece, senão ele mesmo não teria explicitado essa “falha” de leitura de juventude, tanto que, quando do seu regresso a Nápoles, ao deparar-se com a moda em torno da física cartesiana, logo passa a identificar por trás da visão mecanicista que imperava, sobretudo, na medicina, a figura híbrida “Regius/Descartes”, que nada mais seria do que a conseqüência da ambição cartesiana pela “fama” que, no fundo, aos olhos de Vico, escondia um projeto de fato mecanicista e cientificista. Até que ponto Descartes é ou não mecanicista, até que ponto Vico o

⁷ Descartes, R. *Les Principes de la philosophie*, p. 32. In : *Oeuvres de Descartes*, J.Vrin, 1996. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery (AT, IX).

⁸ Sobre a relação Regius/Descartes, remeto ao trabalho de Marisa Donatelli, “Descartes e os médicos”, In: *Scintiae studia*, Vol. 1, No. 3, 2003, p. 323-36.

⁹ Descartes, R. *Les Principes de la philosophie*. (AT, IX) p.31.

lê corretamente ou como Descartes gostaria de ser lido, é algo que não está em discussão aqui. O que Vico deixa entrever em sua abordagem é que o projeto cartesiano que encontramos desenvolvido no *Discurso do método* tem conseqüências estruturais e sociais mais amplas que Vico, como veremos, tratará de explicitar. O caso da medicina é ilustrativo quanto a isso: “pois o homem de Descartes não se encontra na natureza pelos anatomistas” (*Vita*, p. 22).

Como se vê, se confrontarmos as idéias “do próprio Descartes” e as idéias de Vico acerca do estatuto e da filosofia cartesiana, podemos correr o risco de tornar inviável um estudo sobre o estatuto da filosofia do próprio Vico, pois um cartesiano, fiel à letra de Descartes, talvez não pudesse aceitar uma leitura que não fosse interna à obra “do próprio Descartes” ou de “um Descartes visto pela ordem das razões”. Daí que, muitas vezes, Vico tenha sido tomado como “um leitor desatento de Descartes”¹⁰. Mas pode-se perguntar: até que ponto tem sentido afirmar que, no âmbito do cartesianismo, *outra* leitura é possível, senão aquela exigida pelo próprio Descartes? Uma leitura que não segue a ordem das razões e está mais preocupada com os desvios das idéias, com o que fica nas entrelinhas, com as mudanças de perspectiva no interior da obra, enfim, uma leitura que vai da construção da trama dos conceitos à sua recepção, deveria ser considerada “falha”?

Não foram poucos os comentadores de Vico que não ousaram ir além desse obstáculo e, frente a esta dificuldade, ao abordarem um tema famigerado como é o caso do “anticartesianismo de Vico”, que foi pisado e repisado pela fortuna crítica, não tiveram um ouvido atento para o que estava em jogo do *outro lado*. Assim construiu-se o muro entre os dois filósofos: ou Vico ou Descartes. Para Max H. Fisch, por exemplo, “quase toda crítica que no *De nostri temporis* é dirigida a Descartes e ao cartesianismo, sem que estes sejam nomeados, ressurge no *De antiqüíssima* com indicações explícitas dos nomes; quase todas as críticas feitas

¹⁰ Astrada, C. in: *Vico y Herder*, p.26-35. Sobre o tema, ver também Belaval, Y. “Vico et l’anticartesianisme”, in: *Les études philosophiques*, pp. xxiii (1968), pp.311-325. Gentils, G. *Vico, critique de Descartes*, in “Synthesis”, V, 1978), p.p.137-147.. Fish, M. H. Vico tra Cartesio e Peirce, in: *Leggere Vico*, pp.67-90. Remaud, O. “Vico et le cartesianisme”, In: *Les âmes*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1999.

no *De Antiqüissima* são retomadas na *Ciência Nova* sem indicar os nomes.”¹¹ Tudo se passa como se Descartes fosse uma figura fantasmagórica que, do início ao fim, atravessa os textos viquianos e que é constantemente exorcizada pela grande maioria dos comentadores do filósofo. Assim, diz Verene, “o que Vico reivindicava contra Descartes era a revolta (...) em nome de uma humanidade mais ampla, não unilateral e mutilada. As *humnae litterae* e a eloquência constituíam para ele o dado fundamental. Mas o campo mais vasto em que a reivindicação se impunha com maior eficácia era o mundo da história”¹². Porém, perguntamos: é suficiente apresentar o ponto de vista viquiano como um resgate “revoltado” da tradição retórica e, com isso, despedir-se assertivamente de toda perspectiva analítica? Não estaríamos ante o mesmo diálogo de surdos que Vico já denunciava, frente à incompreensão daqueles que, no seu tempo e no seu caso, estavam do outro lado do muro: “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 excluem a partir do método de Descartes, contra toda boa arte crítica, sem fazer um exame adequado, sem dedicar alguma atenção, com juízo soberbo” (Vico, *Lettere*, pp. 335-336).

Não haveria, contudo, um outro Descartes a ser levado em conta, além daquele da “ordem das razões”? Seria esse, então, o “Descartes- Descartes”? Aqui, talvez para equilibrar um pouco as coisas, poder-se-ia tomar a sério o juízo de Maurice Merleau-Ponty sobre o sentido histórico da herança cartesiana¹³. No caso específico de Vico, Francesco De Sanctis, já

¹¹ Fisch, M. *op.cit.*, p. 77.

¹² Verene, D.P. “Prefazione”. In: Grassi, E. *Vico e l’umanesimo*. p. 10.

¹³ Na leitura merleau-pontyana, com efeito, Descartes é visto sob o ângulo do impensado; neste caso, Merleau-Ponty questiona a leitura de Gueroult e mostra que o famoso problema da distinção corpo/mente e sua união não deve ser visto sob o ângulo da ordem das razões, mas sim como vestígio do impensado. Haveria assim a possibilidade de outra história da filosofia, cuja tarefa é “considerar a linguagem, mesmo a filosófica, não como um soma de enunciados ou de soluções, mas como um véu esticado, a trama de uma cadeia verbal” (*Visível e Invisível*, São Paulo, Perspectiva, p. 188). Neste caso, a fala construída pelo entendimento - o discurso cartesiano - deixa seus sedimentos que são reativados e retomados por outras falas no tecido do *Logos do mundo cultural*. Daí a afirmação de Merleau-Ponty: “Descartes é Descartes, mas é também tudo o que posteriormente nos parece tê-lo anunciado, ao qual ele deu sentido e realidade histórica - e é também tudo o que derivou dele, o ocasionalismo de Malebranche escondido

no século XIX, havia atentado para o fato: “Sua refutação de Descartes é completa, é a última palavra da crítica. Mas a crítica não é apenas negativa, é criadora; a negação se converte numa afirmação mais ampla que absorve também fragmentos de verdade, novas doutrinas e, servindo-se delas, as retifica” ¹⁴. Porém, mesmo adotando-se esta visão mais “equilibrada”, aparentemente mais simpática “ao outro lado do cartesianismo”, pode-se ainda correr o risco de esquecer aquilo que pertence ao próprio Vico, a despeito deste sempre ter o cartesianismo como pano de fundo.

*

A tarefa do confronto entre as idéias de Vico e Descartes é extremamente complicada. Por isso, não se oporá aqui o “Descartes–Descartes” ao “Descartes de Vico”. Evidentemente, Vico conhecia as principais obras de Descartes e as menciona uma por uma em sua *Autobiografia*. Perguntar, todavia, pelo nível de sua compreensão destes textos não é nossa intenção, pois não sairíamos do círculo exigido por um modo de abordar os textos que exige a fidelidade à letra, pois, neste caso, Vico não seria Vico. No entanto, isto não impede que, sobretudo no caso dos problemas relativos à linguagem, não levemos em conta na exposição do nosso trabalho os textos “cartesianos”, sejam eles os do próprio Descartes, sejam eles dos seus seguidores ou críticos. Seria muito pouco proveitoso apresentar o que há de novo na alternativa teórica de Vico, sem considerar o contraste das idéias do nosso autor com a concepção “cartesiana da linguagem”, tal como Vico a compreende. Trata-se aqui, portanto, de mostrar a diferença entre dois modos de pensamento, entre duas concepções da linguagem, mas com o único propósito de tornar claro exclusivamente o percurso viquiano. Veremos que Vico criticará o projeto cartesiano num sentido amplo, mostrando as conseqüências danosas

num canto da *Dióptrica*, a substância de Espinosa num desvio das *Respostas às objeções* (...). Seus sucessores, é verdade, insistem num ponto pelo qual ele passava rapidamente e deixam de lado o que ele explicava cuidadosamente (...). Mas, enfim, é ainda ele que os desperta em seus pensamentos mais próprios, que os anima em suas agressões contra ele.” (Merleau-Ponty, M. In: *A prosa do mundo*, Cosac & Naify, p. 121)

¹⁴ De Sanctis, F. *Storia della letteratura italiana*, vol. II, Torino, Einaudi, p. 822.

provocadas pelos que seguem um “cartesianismo na letra, mas não no espírito”¹⁵ – isto é, um cartesianismo, como o de Regius, mas, sobretudo aquele absorvido, readaptado e difundido pelo assim chamado “cartesianismo lingüístico”¹⁶.

A “vida num quadro”: o Discurso e o Método

Para iniciarmos a verificação do modo como Vico assinala suas diferenças em relação ao cartesianismo, vejamos como ele denuncia o que está por trás da imagem que Descartes faz de si mesmo. Isto fica claro pela comparação entre o relato autobiográfico de Vico na sua *Vita* e a narrativa cartesiana da primeira parte do *Discurso do método*. Revela-se aqui um trato com a linguagem bastante significativo da diferença entre os dois pensadores. Não é o nosso intuito, evidentemente, trabalhar no detalhe as relações entre “vida” e “filosofia” nem, tampouco, de modo mais modesto, as relações entre “vida e obra”, mas sim ilustrar a estratégia argumentativa dos dois filósofos que apontam para projetos muito dessemelhantes.

*

Escrita na terceira pessoa, a *Autobiografia* abre-se com uma frase muito simples. Sem grandes ornatos, Vico declara: “O senhor Giambattista Vico nasceu em Nápoles” (*Vita*, p.5). Esta frase simples, aparentemente banal, ganha outro significado quando confrontada com a passagem do texto que parece estar dirigida em especial aos cartesianos que dominavam a cena intelectual em Nápoles e que abraçavam as idéias do Descartes *ambisiozissimo de gloria*. Diz Vico: “não se dissimulará aqui sobre aquilo que astutamente finge Renné Descartes acerca do

¹⁵ Vico. G. *De Antiquissima*, p. 150.

¹⁶ Para um exame dessa tradição, ver o clássico estudo de Chomsky, N. *Lingüística cartesiana*, Ed. Gredos, Madrid, 1969.

seu método de estudos que estabelece apenas sua filosofia e matemática, escondendo todos os outros estudos que compõem a divina e humana erudição; ao contrário, com ingenuidade própria do historiador se narrará detalhadamente (*si narrerà fil filo*) e com sinceridade a série de todos os estudos de Vico, para que se conheçam as causas próprias e naturais por meio das quais sua carreira literária foi esta e não outra” (*Vita*, p. 7).

Há alguns elementos a serem sublinhados neste trecho: 1) a antítese que Vico faz entre a sinceridade de sua narrativa e a dissimulação que ele pretende encontrar no relato de Descartes; 2) o contraste entre a ingenuidade própria do historiador que entretece fio a fio seu próprio percurso literário, sem nada ocultar em sua narrativa, opondo-se, assim, ao Descartes que dissimula sua história, omite ou esconde seus saberes e faz isso com o único propósito de afirmar um método que rompe com a tradição retórica; 3) o fato de tudo isso estar disposto por Vico para marcar o contraste entre uma narrativa verdadeira e o relato intelectualista que ele identifica claramente no *Discurso do Método*.

Mas, além disso, há outro elemento importante na passagem acima que deve ser destacado, qual seja: o fato de Vico indicar que, no seu caso, trata-se de um sujeito de carne e osso, quer dizer, que tem “esta carreira literária e não outra”, “esta natureza e não outra”. Aqui ressoa uma das teses centrais que Vico desenvolve na *Ciência Nova* que é justamente a idéia de que “a natureza das coisas humanas” não existe fora do tempo. De fato, para Vico, o termo “natureza” liga-se à idéia de *gênese histórica* ou “nascimento”, pois “a natureza das coisas nada mais é do que seu *nascimento* em determinados tempos e conforme certos modos de ser” (*Ciência Nova*, §177. *Grifos meus*). Segundo Vico, “as propriedades dos sujeitos devem ser produzidas pela modificação ou pelo modo como as coisas *nasceram*; razão pela qual isto nos pode certificar que *é esta, e não outra, a natureza ou nascimento das coisas*” (*Ciência Nova*, §148. *Grifos meus*).

Parece-nos, portanto, que é neste sentido mais profundo que se deve entender aquela frase aparentemente simples, banal, que abre a *Autobiografia (Il signor Giambattista Vico egli è nato in Napoli)*. Trata-se, pois, de um sujeito imerso em um determinado tempo - a Nápoles do início do século XVIII - e não em outro, que teve uma determinada formação e não outra, que tem uma determinada história e não outra. Um sujeito que, ao construir a sua narrativa, reúne e organiza os fios soltos de sua formação para atribuir-lhe um sentido específico e destacar a originalidade do seu projeto filosófico do fundo de um ambiente intelectual dominado pelo cartesianismo. Um sujeito que, ao construir sua obra máxima - a *Ciência Nova* - tem obsessão por indicar todas as suas influências e como, a partir delas, fez uma obra que tem identidade própria. Um sujeito que escreveu a *Ciência Nova* a muito custo, “entre os estrépitos dos filhos” (*Vita*, p 56), sempre de maneira tortuosa e nunca em linha reta, e que, na narrativa que faz de si mesmo, vai remontando passo a passo os caminhos de sua reflexão, seus erros, suas vacilações. Um sujeito que soube rever suas posições anteriores, que nunca estava satisfeito com seus próprios escritos, que foi criticado por seus contemporâneos, mas fez dessas críticas um caminho para lapidar suas idéias, e, no fim deste percurso, chegou a uma obra de pensamento de que tinha tanto orgulho e que, apesar da falta de reconhecimento público, sentia-se mais “afortunado do que Sócrates” (*Vita*, p.85). Com efeito, na *Ciência Nova*, diz Vico, “encontra-se finalmente desenvolvido aquele princípio que havia entendido confusamente e não com tanta distinção em suas obras anteriores” (*Vita*, p. 54).

É curioso observar quanto a este ponto que alguns comentadores costumam ver sinais de teleologismo na narrativa viquiana¹⁷. Neste caso, argumenta-se, seria o mesmo tipo de teleologismo com o qual Vico opera na *Ciência Nova*, tendo por guia a noção de uma Providência divina; esta, ainda segundo esse tipo de leitura, conduziria os desdobramentos da mente humana na história, conforme aquele adágio de Vico: “os homens primeiro sentem sem

¹⁷ Um exemplo desse tipo de leitura encontra-se na análise de Giuseppe Patella. “Tiempo y relato em la Autobiografia de Giambattista Vico”. In. Cuadernos sobre Vico 15-16 (2003), 184 e ss.

perceber, em seguida percebem como mente perturbada e comovida e finalmente refletem com mente pura (*Ciência Nova*, §218)". Mas, neste caso, pode-se perguntar se o próprio Vico não surgiria como se estivesse predestinado a ser o autor da *Ciência Nova*? Ou seja: como se estivesse sendo conduzido pela Providência divina para a execução de sua obra?

Aqui não é o caso de anteciparmos as discussões de Vico na *Ciência Nova*; no entanto, para esclarecer esse ponto, é preciso lembrar que a tese de Vico é a seguinte: "foram os próprios homens que fizeram este mundo de nações - e nós consideramos isto como o primeiro princípio incontestável de nossa Ciência" (*Ciência Nova*, §1108); mas, se os homens são os fundadores do seu próprio mundo, Vico também afirma que eles não fazem este mundo de modo transparente, pois ignoram o sentido mais amplo daquilo que eles próprios fazem - o que remete à necessidade de um princípio teleológico para que os feitos humanos apareçam ordenados ou com sentido. Contudo, o argumento de Vico é bem mais complexo, pois o filósofo também insiste em dizer "que quando acontece que quem faz as coisas ao mesmo as narra, então não pode ser mais certa a história" (*Ciência Nova*, § 349). Assim, se tudo estivesse previamente disposto pela Providência, se cada fato individual estivesse previamente arquitetado, como é o caso de uma Teodicéia, Vico seria apenas mais um continuador da visão teleológica da história que vai de Agostinho a Leibniz, ou seja, da história vista como 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.

Ao contrário, o que Vico deixa entrever no seu relato autobiográfico são os vários obstáculos que teve que superar: as doenças, o desgosto com a vida acadêmica, a luta contra seus detratores, as dificuldades econômicas. Não se trata aqui de nenhum auxílio da Providência na condução de uma vida intelectual, mas sim do esforço do próprio Vico que,

“com mente heróica”, construiu um pensamento que não se ergueu por obra do destino¹⁸. Aqui, o desígnio teleológico se esfumaça, pois, como nota Andrea Battistini, entra-se numa “terra não mais sagrada ou exclusivamente religiosa, a partir do momento em que (...) a verdadeira meta final não é um fim acima do mundo, mas um estudo filosófico e o merecido reconhecimento dos doutos”¹⁹. Neste ponto, a leitura que Giuseppe Patella faz da *Autobiografia* nos parece problemática, pois ao falar do suposto teleologismo da *Ciência Nova* acaba por aproximar o discurso de Vico e o discurso de Descartes. Segundo Patella, “a dimensão teleológica está no relato viquiano, e é mesmo predominante, mas sofre um processo de secularização, aproximando-se inesperadamente por esta via do discurso cartesiano”²⁰. O que nos parece problemático não é, evidentemente, o fato de Vico se aliar ao processo de secularização moderno, que é uma dos pontos chave do cartesianismo e que fica explícito, por exemplo, na famosa declaração de Descartes no início das *Meditações Metafísicas*, vale dizer: “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”²¹. Não é isso que está sendo discutido aqui, mas, sim, o modo como o cartesianismo, aos olhos de Vico, se apresenta como a única alternativa metodológica no interior da modernidade. Passemos então a Descartes para melhor compreender os motivos da crítica de Vico.

*

¹⁸ O heroísmo tem em Vico um significado bem amplo e não é o caso de repassá-lo aqui. Lembramos apenas que no texto *De mente Heróica*, o heroísmo é definido como uma força ou capacidade de ultrapassar nossa natureza corporal e “celebrar a natureza quase divina de nosso ânimo”. (*De mente heróica, Opere*, p. 344). O heroísmo também está relacionado à violência, às armas (Cf. *Ciência Nova*, §923), à força física dos antigos heróis fundadores do mundo - cujo personagem emblemático é o caractere poético Hércules. No entanto, o heroísmo é tomado muito mais no sentido positivo do esforço (*conato*), no sentido do nosso poder sobre as coisas (*Ciência Nova*, §340). Como nota Pierre Girard, o “heroísmo não se reduz a uma pura força cega” (In: *Le Vocabulaire de Vico*, p. 22-23)

¹⁹ Battistini, A. *La Sapienza Retorica di Giambattista Vico*, Milano, Guerini e Associati, Milano, 1955, p.57

²⁰ Patella, G. *Op.cit.*, p. 186.

²¹ Descartes, R. *Les Meditations Metaphysiques*, p.5 (AT, IX). Trad. Aos senhores Deão e Doutores da sagrada faculdade de teologia de Paris. In: *Meditações*, Os Pensadores, Vol. II, p. 7-8.

Desde o início do *Discurso do método*, Descartes quer deixar claro que a primeira exigência do método é a autarquia (a retidão e o livre-arbítrio), ou seja, a necessidade de se caminhar com as próprias pernas no domínio do saber. Após declarar ter encontrado o método de estudos que lhe permitiu conduzir sua razão adequadamente, Descartes faz uma afirmação que não podemos deixar de sublinhar: “estimaria muito mostrar, neste discurso, quais os caminhos que segui e representar nele minha vida como num quadro, para que cada qual possa julgá-la e que, informado pelos comentários gerais das opiniões emitidas a respeito dela, seja este um novo meio de me instruir, que juntarei àqueles de que costume me utilizar”²². Com estas palavras, Descartes apresenta-se como um “pintor de si mesmo” que se põe diante do público letrado. Ao expor sua “vida como num quadro”²³, ele reconhece os riscos de que sua imagem ou a representação que faz de si mesmo seja distorcida pelo olhar do público ao qual dirige seu discurso, mas admite a princípio os benefícios que podem surgir de um debate de idéias. O que não quer dizer que Descartes irá levar em consideração o juízo do outro como um critério de definição ou aperfeiçoamento do seu próprio método, já que o fundamento deste permanece intocado.

Há, quanto a este ponto, um dado interessante: o fato de Descartes lançar mão de recursos retóricos e imagens que preparam o espírito do leitor com o intuito de ganhar sua confiança e atenção; afinal, aqui um público está sendo formado e informado. Assim, lemos no exórdio do *Discurso do método* um apelo feito a partir de imagens sutis e num estilo humilde no qual o filósofo procura antecipadamente desfazer-se da acusação de presunção acerca do seu método. Senão, vejamos: “Contudo, pode ocorrer que me engane, e talvez não seja mais do que um pouco de cobre e vidro o que eu tomo por ouro e diamantes. Sei como estamos sujeitos a nos enganar e como também nos devem ser suspeitos os juízos de nossos amigos, quando são a

²² Descartes, R. *Discurso do método*, Parte I, Ed.cit. p. 30.

²³ Descartes, R. *Discurso do método*, Parte I, Ed.cit. p. 30.

nosso favor”²⁴. Tal apelo contrasta, evidentemente, com a seguinte declaração da VI parte do *Discurso*: “mas raramente aconteceu que alguém me objetasse algo que, de modo algum, eu não houvesse previsto, a não ser que fosse coisa muito distanciada de meu assunto; de sorte que quase nunca deparei com algum censor de minhas opiniões que não me parecesse ou menos rigoroso ou menos equilibrado do que eu próprio”²⁵. Seria apressado ver aí a presunção intelectual de Descartes, pois na verdade a afirmação é uma consequência do método geométrico que, seguindo as grandes cadeias da razão, deduz umas das outras de forma necessária; neste caso, não estamos no plano das opiniões, mas da verdade que é sempre única e não pode de modo algum ser contestada por quem se encontra no plano das opiniões. Todavia, como explicar essa mudança de acento no teor do discurso cartesiano? Como entender que, no interior de um mesmo discurso, se passe da lição de humildade para a afirmação da auto-suficiência espiritual de um eu que parece prever tudo em linha reta? Vico parece ver aqui muito mais um exercício de dissimulação retórica. O que Descartes dissimula, oculta ou esconde, porém, torna-se visível na armação do seu texto, pois mesmo a defesa de um método adequado de estudos que vai sempre do simples ao complexo, do verdadeiro para o verdadeiro, exige o emprego da máquina da eloquência. A defesa do método se faz, também, através de um *discurso*. Aqui estamos diante, novamente, da imagem ativa do intelectual, do aspecto político e social do projeto cartesiano. Descartes quer defender seu ponto de vista diante de um público e isto não pode ser feito com eficiência sem lançar mão dos recursos da retórica, pois, segundo Vico, “dispor o discurso político segundo o método geométrico é o mesmo que não admitir nada agudo no discurso, nem mostrar nada a não ser o que está sob os pés, não dar aos ouvintes nada que pudessem levar à boca – como se fossem crianças – senão o previamente

²⁴ Descartes, R. *Discurso do método*, Parte I, *op. cit.*, p.30.

²⁵ Idem, *ibidem*, Parte VI, p. 67.

mastigado e, para resumir em uma palavra, representar na assembléia, muito mais o papel de professor do que de orador”²⁶. Mas vejamos a posição cartesiana mais de perto.

Para entender a posição cartesiana, não podemos esquecer que Descartes é explícito em afirmar que não deseja impor dogmaticamente o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira se esforçou para bem conduzir a sua. Neste sentido, “a pintura” que Descartes faz de si mesmo não tem a função de servir como regra geral de conduta na vida, domínio da moral provisória, nem o método deve ser visto como a imposição de preceitos abstratos. É por isso que encontramos no *Discurso do método*, como nota Andrea Battistini, um modelo autobiográfico pautado numa forma de confissão que se pode denominar “especulativa”²⁷. Nesta forma de confissão, ao contrário das confissões apologéticas tradicionais, como as de Santo Agostinho ou Santo Inácio, não se busca apresentar em primeiro plano os conteúdos ou dados biográficos de um sujeito que toma sua auto-imagem como um instrumento para conversão do outro. Longe disso, os dados biográficos levados em conta no *Discurso* não servem para expor o drama vivido no interior de um sujeito, são apenas os marcos utilizados por Descartes para mostrar, através do seu processo de formação intelectual, o conflito entre o velho e o novo paradigma científico, entre os tortuosos preceitos da tradição retórica e a nova postura metodológica inaugurada por ele. Assim, quando fala de si, Descartes faz questão de dividir a história de sua formação em duas: antes e depois da descoberta do método. Antes do método, há apenas o balbúcio dos prejuízos da infância - as lições que recebeu dos seus preceptores. Tudo isso é dividido pelo momento chave da *decisão* de formar a si mesmo, de se conduzir a si mesmo e não ser mais conduzido. Vejamos o que diz Descartes: “fui nutrido nas letras desde a infância, e por haver me persuadido de que, por meio delas, se podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, sentia extraordinário desejo de aprendê-las. Mas, logo que terminei todo esse curso de estudos, ao

²⁶ *De antiquíssima, op. cit.*, p. 182.

²⁷ Battistini, A. Vico, *Opere*, Milano, Mondadori, 1990, p.1236.

cabo do qual se costuma ser recebido na classe dos doutos, *mudei inteiramente de opinião*”²⁸. A ruptura com o passado e a autarquia constitui sempre o foco da elocução cartesiana: “Após dedicar-me por alguns anos em estudar assim no livro do mundo, e em procurar adquirir alguma experiência, *tomei um dia a resolução* de estudar também a mim próprio e de empregar todas as forças e meu espírito na *escolha* dos caminhos que iria seguir”²⁹. A mensagem, portanto, é clara: apesar das inseguranças e da tortuosidade da vida, ao decidir rejeitar a sujeição aos seus preceptores, Descartes teria descoberto a via segura do conhecimento, fundado na firme opção de “formar a si mesmo”.

Mas há algo mais em jogo: devemos observar que não é por acaso que Descartes denomina a biografia do *Discurso* um “quadro”, “uma história”, “uma representação”, “uma fábula”³⁰. Isto porque não se trata de um sujeito de carne e osso, mas sim um retrato moldado sobre a heterogeneidade das palavras, uma imagem que vai sendo construída para ser julgada por um público. Notemos, porém, que se ficarmos apenas na superfície das palavras (ou no primeiro plano desse retrato), corremos o risco de enxergarmos apenas a casca do *Discurso do método*. Por outro lado - e é isto o que realmente Descartes deseja mostrar -, o que interessa é o miolo do *Discurso*, seu conteúdo, mensagem ou significado mais profundo, que não deve estar submetido ao tempo vivido. Neste sentido, a fábula biográfica cartesiana, como fica claro no trecho seguinte, está a serviço da divulgação dos benefícios do método: “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.”³¹

²⁸ Descartes, R. *Discurso do método*, Parte I, *op.cit.*, p. 30. Grifos meus.

²⁹ Descartes, R. *Discurso do Método*, Parte I, p. 33. Grifos meus.

³⁰ Descartes, R. *Discurso do método*, Parte, I, p. 30.

³¹ Descartes, R. *Discurso do método*, Parte III, p. 43-44.

Por este motivo a pintura que Descartes faz de si não deve ser encarada meramente como um adorno no interior do texto. Através do artifício retórico da “fábula”, da narrativa de sua formação intelectual, Descartes mostra que o que importa é perceber que a própria fábula ou retrato está funcionando como o signo de um método no qual atividade reflexiva mostra que o propósito é ir além da mera fabulação. Em outros termos, se o espírito permanece superior à letra, se o pensamento, como defende Descartes, está acima da palavra, então é nele que se enraíza o método que dispõe tudo numa ordem adequada, dedutiva, em linha reta. A auto-imagem de Descartes funciona como uma estratégia de defesa eloqüente dos preceitos do método, pois os que raciocinam com este método rigoroso não são mais crianças ingênuas conduzidas pelos outros, mas senhores de si mesmos, voltados para a contemplação da verdade. Aqui o tempo e a história são elididos, pois o conhecimento da verdade não pode ser visto como um acúmulo desenfreado de informações, opiniões e preconceitos. A verdade não se conquista da noite para o dia, pois, como diz Descartes, “os que só andam muito lentamente podem avançar muito mais, se seguirem sempre o caminho reto, do que aqueles que correm e dele se distanciam”³². Este cuidado com a verdade, essa demora do pensamento junto a si mesmo, é a marca do cartesianismo. Mas, como a verdade não tem uma *história*, então nenhuma descoberta traz as marcas da aventura, do imprevisto; daí que, com a descoberta do método que dispõe adequadamente a ordem das idéias, deduzindo as coisas uma das outras, Descartes pode declarar sem temor que “raramente aconteceu que alguém objetasse algo que já não tivesse previsto”³³.

Nesse sentido, o método da busca da verdade funciona como a negação de qualquer drama, e é justamente isto que Vico denuncia montando o contraste entre sua biografia e a fabulação cartesiana. Isto vem à tona quando comparamos os traços biográficos do *Discurso do método* com a *Vita scritta da se medesimo*, já que a “vida” de Descartes, enquadrada por ele no

³² Descartes, R. *Discurso do método*, Parte I, p. 29.

³³ Descartes, R. *Discurso do método*, Parte VI, p. 67

Discurso do método, dá a impressão de não ter início ou fim. Do ponto de vista da estratégia discursiva, tudo ali parece ter sido previsto ou antecipado por um teorema dedutivo, por um “eu” situado para além irreversibilidade do tempo. O fator diacrônico é anulado e a reconstrução do passado parece ter como único propósito cancelar os prejuízos da infância e julgá-la com os olhos do adulto. Assim, ao compararmos a *Autobiografia* de Vico com o relato de Descartes, podemos afirmar que Descartes escreve sua narrativa para “retornar o momento edênico no qual a razão, depurada da escoria dos prejuízos, opera de modo perfeitamente igual em todos os homens, com vistas a uma verdade sem história”³⁴. De fato, parece que do ponto de vista da técnica narrativa, a fábula cartesiana indica que o “eu” por trás do discurso sempre foi o mesmo e sempre soube o que fazer, sobretudo a partir do momento em que descobriu o método; não há aqui nenhum desvio, nenhuma vacilação, pois tudo se faz com a retidão do espírito dirigido por regras que tornam manifestas a conquista da verdade.

Ora, o interessante é perceber que, ao fazer também uma “pintura de si mesmo”, Vico adota o caminho inverso ao cartesiano e fala de si não na primeira pessoa do singular, mas na terceira pessoa, criando um intervalo entre o autor, o narrador e personagem narrado; intervalo que o tempo ou a vida escavou entre o menino Vico, “espirituoso e impaciente de repouso”, que “bateu com a cabeça no chão e quebrou a parte direita do crânio” (*Vita*, p.5), o jovem Vico “que entendia confusamente e não com tanta distinção” (*Vita*, p.20), e o Vico maduro que “vivia como um estrangeiro em sua própria pátria” (*Vita*, p.26). Em contraste com o *Discurso do método*, vemos que toda a *Autobiografia* é perpassada por este acento dramático ou corporal, como sugere Edward Said³⁵. Mas também o texto de Vico é montado

³⁴ Battistini, A. in: Vico. *Opere*, II, p. 1241.

³⁵ Edward Said. “Vico e a disciplina dos corpos e dos textos”. In: *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Segundo Said, “O estilo de Vico é muito culto e livresco, mas o que ele descreve é bastante físico. Com o adjetivo ‘poético’, por exemplo, ele levou para a *Ciência Nova* um repertório bem amplo de comportamentos físicos apaixonados, às vezes violentos, inclusive a cópula, agressões corporais de vários tipos e atividades ao ar livre como plantar, construir e viajar. Sua *Autobiografia* começa e termina com duas descrições físicas notáveis que dão ao leitor a impressão de que a

conscientemente por um narrador que, ao fazer uma reconstrução do passado, se contrapõe àqueles que se julgam os donos da verdade e que estão sempre contentes de si. Ao contrário disso, mesmo quando elogiado, Vico afirma que jamais descansa de sua imensa tarefa, como fica claro no comentário que ele fez ao elogio que Le Clerc dirigiu a uma de suas obras (*O Diritto Universale*), que ele vê como apenas uma etapa para se chegar à *Ciência Nova*. Nesta passagem importante da *Autobiografia*, Vico declara que “não estava satisfeito com os juízos favoráveis que alguns homens faziam sobre suas obras, não os desaprovava nem os recusava, o que indica a enorme estima e respeito que ele tinha para com tais homens. Os escritores grosseiros e orgulhosos defendem suas próprias obras contra críticas justas e correções ponderadas; alguns, talvez por coração miúdo, saciam-se com os juízos favoráveis dos outros; por isso mesmo, não buscam mais se aperfeiçoar. Mas, para Vico, os elogios dos grandes homens aumentaram o seu desejo de corrigir, completar e estabelecer uma forma mais segura para sua obra” (*Vita*, p. 79).

Em nítida oposição a Descartes, tudo se passa como se, ao reunir os fios soltos de sua vida, o próprio Vico se visse como outro ser se desdobrando no tempo, e é isto que dá ao seu relato um sentido, uma teleologia. Mas essa teleologia é da ordem do discurso; é apenas uma consequência da estratégia retórica de Vico, um artifício, portanto; não se trata de uma teleologia de fato, como se Vico estivesse desde o início predestinado a vencer suas imensas dificuldades até chegar à *Ciência Nova*. Ao contrário, o que Vico mostra na sua *Autobiografia* é que nenhuma obra é fruto de um único homem, que arranca tudo de si, pois ela sempre se faz sobre o fundo de outras obras, de outras falas, seja por contraste ou influência e, assim como acontece com uma cidade, ela tem a sua história³⁶.

existência de Vico teve um inquestionável tom corporal, apesar de sua carreira intelectual” (*Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*, p.31).

³⁶Pode-se dizer que também para Descartes o filósofo e o cientista não estão sozinhos. Mas ele adverte que o problema é que a comunhão “de vidas e trabalhos” contidos na idéia de um saber cumulativo traz no seu bojo imensas dificuldades, pois uma coisa é a intuição da verdade na ordem dedutiva das razões

*

Nem sempre é fácil seguir o desenvolvimento das idéias de um autor, perceber como ele mudou de direção, como sua obra foi construída. No caso de Vico, felizmente, temos a *Autobiografia* como guia, sem o que seria muito difícil entender seu percurso filosófico. Todavia, como acreditamos ter deixado claro, isto depende muito do modo como se lê a *Autobiografia*, pois se olharmos este texto sob um viés teleológico parece que tudo se justifica em nome da unidade do pensamento do autor. Assim, é muito comum nos estudos sobre Vico os comentadores tomarem esta ou aquela passagem de um texto de juventude do filósofo para iluminar passagens da obra da maturidade ou vive-versa. Nosso estudo parte do pressuposto de que é fundamental se precaver contra a tendência de se esquecer os desvios, as mudanças de perspectiva do autor. Isto porque as leituras que destacam tão somente a continuidade no pensamento de Vico se esquecem que sua obra se faz no tempo – aliás, como acontece com toda grande obra de pensamento – que ela é múltipla, fragmentária, variável e cuja unidade – se houver – se dá por meio da incorporação e da crítica de uma tradição, do remanejamento de seus próprios conceitos, do abandono de algumas noções; e cujo sentido, portanto, não está

vista por um sujeito isolado, outra completamente diferente é a exposição ou comunicação do que foi encontrado pelo entendimento e pelas experiências destinadas a comprová-lo. Assim, embora reconheça a função pública na construção do saber, as imagens e metáforas de que Descartes lança no *Discurso do método* ilustram bem o corte que o cartesianismo opera entre evidência científica e história, entre a concatenação das cadeias da razão percorridas por um único sujeito e a desordem dos preconceitos que a tradição vai alinhavando na linguagem. O trecho a seguir em que compara a ordenação do conhecimento a uma cidade bem regrada, construída por um único arquiteto, deixa claro a posição cartesiana. Diz Descartes: “freqüentemente, não existe tanta perfeição nas obras formadas de várias peças, e feitas pela mão de diversos mestres, como naquelas em que um só trabalhou. Deste modo, nota-se que os edifícios projetados e concluídos por um só arquiteto costumam ser mais belos e mais bem estruturados do que aqueles que muitos quiseram reformar, utilizando-se de velhas paredes construídas para outros fins. Assim, essas antigas cidades que, tendo sido no começo pequenos burgos e tornaram-se no correr do tempo grandes centros, são ordinariamente tão mal compassadas em comparação com essas praças regulares, traçadas por um engenheiro à sua fantasia em uma planície, que, embora considerando seus edifícios à parte, se encontre neles muitas vezes tanta ou mais arte que nos das outras. Todavia, a ver como se acham arrançados, aqui um grande, ali um pequeno, e como tornam as ruas curvas e desiguais, dir-se-ia que foi mais o acaso do que a vontade de alguns homens usando da razão que assim os dispôs. (*Discurso do método*, VI, p. 34).

dado de antemão, mas vai se esclarecendo pouco a pouco com a precisão de um objeto novo e temas que sejam seus. No caso da relação de Vico com o cartesianismo em geral e, mais especificamente, com o tema da linguagem, isto é decisivo. Assim, veremos que a perspectiva que aparece no *De ratione* (1708) e no *De antiquíssima* (1712) não é a mesma que aparece no *Direito universal* (1720), e mesmo a *Ciência Nova* nas suas três versões (1725, 1730 e 1744), trazem mudanças significativas, seja no que diz respeito à forma, seja no que concerne ao conteúdo. Apontar e acompanhar estas mudanças de direção é fundamental em nosso trabalho, senão aquilo que é próprio de Vico não se manifesta.

Para encerrar esta introdução, indicamos resumidamente a ser seguido nessa tese.

*

A tese está dividida em duas partes. Na primeira parte, mostraremos que a crítica de Vico à concepção cartesiana da linguagem se dá em dois níveis ou momentos. O primeiro nível da crítica, que se evidencia sobretudo no *De ratione*, nós chamaremos aqui de “combate retórico”, com a ressalva de que não se trata de uma crítica meramente retórica num sentido pejorativo do termo, mas que afirma o modelo e os métodos da tradição retórica como alternativa à metodologia cartesiana no interior da modernidade. Neste nível, sempre levando em conta a linguagem na sua relação com a *práxis*, ou seja, na sua dimensão social e política, Vico procura explicitar os limites do método cartesiano. O segundo momento da crítica, que se encontra no *De antiquissima italorum sapientia*, tem o propósito de mostrar que Vico leva a discussão para num nível metafísico, com o intuito de fundamentar a posição teórica assumida em nível “retórico”. O que esta “fundamentação” indica, no entanto, é um limite para a teoria, pois a valorização do centro retórico da linguagem, nos primeiros textos de Vico, acaba coincidindo com a impossibilidade de uma “ciência do mundo humano”. A questão que move o filósofo nesses textos é justamente esta: até que ponto o universo da *práxis* é compatível com a razão teórica? Dito de outro modo: é possível encontrar uma ciência do mundo humano,

obscuro, opaco e incerto sem, contudo, racionalizar de forma acachapante a vida tortuosa (*anfractuosa vitae*)? Quanto a isto veremos que o ponto de vista de Vico irá se modificar quando ele elabora a *Ciência Nova*. Trata-se, então, de procurar entender o sentido desta mudança.

Veremos também, ao longo do desenvolvimento do nosso estudo, que Vico preserva alguns elementos chave já dispostos no *De ratione*, que seriam incorporados e retrabalhados na obra da maturidade, tais como: a crítica à concepção cartesiana da infância e a pedagogia que daí deriva, a crítica à visão de que a poesia e a eloquência são “dons naturais” (tese defendida por Descartes e desenvolvida no capítulo XVII da parte III da *Lógica de Port-Royal*), a incorporação da categoria de engenho, da função expressiva da metáfora, do tópico das agudezas (tal como é discutida na tradição barroca); a noção de “engenho das línguas”, dirigida contra o logicismo e o monismo lingüístico de Port-Royal, e, finalmente, a definição do papel cognitivo da tópica, no sentido de Bacon, enquanto um conjunto de preceitos para a organização do saber.

A segunda parte de nosso estudo intitula-se *A fundação da Ciência*. Iniciamos essa parte indicando as diferenças na passagem do *Direito universal* para a *Ciência Nova* (1744). Nessa parte da tese mostraremos que, do ponto de vista do desenvolvimento das idéias do nosso autor, foram suas reflexões sobre o estatuto do direito natural, realizadas no conjunto de textos publicados com o título de *Diritto Universale*, que conduziram o filósofo a um novo horizonte teórico. Não faremos uma leitura exaustiva desse conjunto de textos, mas procuraremos deixar visível o contraste entre essa obra e a *Ciência Nova* (1744), que, se não rompe totalmente com a perspectiva teórica adotada no *Diritto Universale*, ao menos leva as idéias de Vico a outro patamar – na medida em que circunscreve um novo objeto de investigação que contrasta, sobretudo, com a noção de uma metafísica da mente, que permeia a obra jurídica de Vico feita sobre a influência das idéias de Malebranche. É imprescindível estarmos atentos a esta

mudança de direção que vai de uma investigação acerca do estatuto do direito natural, fundamentado como veremos numa “ordem eterna” (que constitui a própria noção de ciência no sentido clássico, e que Vico acompanha), para a definição de um novo campo de saber, que formam justamente os *Princípios de Ciência Nova acerca da natureza comum das nações*. Aqui, como veremos, todo um conjunto de noções passa por uma revisão estrutural e um novo método – “a nova arte crítica” - capaz de dar conta do modo como o objeto se desenha. Nesse capítulo, faremos ainda uma leitura da gravura da *Ciência Nova*, com o intuito de mostrar o deslocamento que a noção de “metafísica” sofre no interior do pensamento de Vico. Veremos que esse novo método, feito para estabelecer os princípios de uma *Ciência Nova*, não nega os prejuízos da infância da humanidade, mas procura compreender sua linguagem, seu tempo, sua natureza obscura, seu fundo de ignorância, já que não há aqui a clareza e distinção da idade adulta, nem é possível encontrar legisladores racionais no início dos tempos.

Para completar o estudo do método viquiano, mostraremos que a idéia de “dicionário mental comum” (que é inseparável da noção estrutural de “senso comum”), de que fala Vico, não deveria ser lida numa perspectiva mentalista. A ênfase de nossa análise sobre essa noção recairá não no que é *mental*, mas sim no que é *comum*. Com isso, mostraremos que há uma relação direta entre linguagem e *práxis*, ou seja, entre as percepções “comuns”, “as razões comuns” que formam “o mundo das necessidades e utilidades humanas” (*Ciência Nova*, § 7). Por outro lado, mostraremos que esta relação entre linguagem e *práxis* não deve ser entendida como reflexo ou espelhamento mecânico do que se passa na “realidade”, mas sim como relação de simbiose. Para Vico, a metáfora é o componente da linguagem verdadeiramente criadora de sentido. A primeira forma de linguagem se dá com os usos metafóricos do corpo, isto é, com a transposição “dos corpos e da propriedade dos corpos para significar as coisas da mente e do ânimo” (*Ciência Nova*, § 237). Vico destacará nesse processo de “metaforizarão do mundo” as faculdades poéticas por excelência: a memória, a fantasia e o engenho.

A diferença com relação a Descartes passa justamente por aí, pois Descartes entende o *ingenium* (“espírito”) como “a força pela qual conhecemos propriamente as coisas”, sendo “puramente espiritual” e “não menos distinta de todo o corpo do que o sangue do osso, ou a mão do olho”³⁷. Em Vico, ao contrário, a faculdade do engenho, assim como as demais faculdades poéticas, está imersa no corpo: “é verdade que tais faculdades pertencem à mente, mas põem suas raízes no corpo e tomam vigor do corpo” (*Ciência Nova*, §819). É através do engenho que o homem primitivo estabelece relações, similitudes, analogias entre o corpo humano e os “vastíssimos corpos” do mundo (*Ciência Nova*, §402), e assim constrói, de modo irrefletido ou com “um juízo sem reflexão” (*Ciência Nova*, §142), todo um simbolismo que tem na relação do corpo humano com o corpo do mundo sua matriz primeira, que, depois, com o refinamento da razão, se dispersa. É este tipo de linguagem que Vico chama de “língua divina”, “pictórica”, “hieroglífica”, “imagética” e que se identifica com o *Mythos*. Nessa fase de desenvolvimento da mente, do corpo e da linguagem humana, “não se entendia os autores pela obra [como é o caso de uma metonímia], mas a coisa mesma: Baco era o próprio Vinho; Ceres, o cereal. Em seguida, tendo as inteligências se refinado, distinguiu-se as coisas da sua divindade, constitui-se um tropo, não por liberdade de escolha dos homens, mas pela própria vontade da língua” (*Notae*, 803)”. Toda a *Ciência Nova* é construída para mostrar como se dá a passagem de uma dimensão mais expressiva da língua para uma dimensão menos expressiva e mais comunicativa. Tais dimensões recebem, na *Ciência Nova*, o nome de “língua divina” e “língua humana” ou “língua articulada”, entre as quais está “a língua heróica”. São, portanto, três dimensões da linguagem que, grosso modo, correspondem à diferença entre linguagem mítica, poética e prosaica, sendo que esta última corresponde às relações das sociedades mais complexas. O importante é perceber que a linguagem é inseparável, na sua origem, de uma relação material com os corpos, ou seja, com as propriedades externas dos corpos. Daí sua

³⁷ Descartes, R. *Regras para a direção do espírito*, Lisboa, Edições 70, p.70.

extrema opacidade e obscuridade, tal como vemos nas trevas que cobrem o fundo da gravura que abre a *Ciência Nova*.

*

Trata-se, aqui, de defender a tese de que o núcleo do projeto filosófico de Gimbattista Vico, portanto, consiste no novo tipo de relação que o filósofo estabelece entre os desdobramentos lingüísticos, as modificações (*modificazioni*) da mente e das instituições humanas. Como obra escrita nos tempos da *ragione tutta spiegatta*³⁸, a *Ciência Nova* pode ser vista como um esforço monumental de um pensador que lança mão de um imenso repertório de documentos, materiais filológicos diversos, citações de inúmeros autores, de modo que toda uma tradição é recolhida, retrabalhada, reconduzida engenhosamente à razão, conforme um processo que mostra a ordem intrínseca dos desdobramentos da mente humana através dos tempos. Podemos dizer que, na sua própria tessitura interna, a *Ciência Nova* reflete a ordenação barroca da “grande cidade do gênero humano” (*Ciência Nova*, §342), que é muito diferente da imagem cartesiana de uma cidade ordenada pelo entendimento. A tarefa que Vico se propõe na *Ciência Nova* é a de pôr ordem nesse caos, dispondo e unindo os fios soltos que mostram que essa imensa cidade foi feita pelo homem não de forma transparente, mas irrefletida. Contudo - e isto é fundamental - a capacidade de narrar a própria história, de pensá-la e produzi-la como obra de reflexão, pertence ao homem e é por isso que a *Ciência Nova* é possível. Talvez seja esse o verdadeiro paralelo que se pode fazer entre a *Ciência Nova* e a *Autobiografia*: a percepção de que a narrativa autobiográfica de Vico procura pôr em ordem o sentido de toda uma vida dedicada a refletir sobre o sentido dessa imensa cidade de múltiplos aspectos.

³⁸ 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.

PARTE I

O embate retórico

Questão de Método: leitura do *De Ratione*

O *De ratione* é um discurso apresentado originalmente em latim diante do auditório da Universidade Régia de Nápoles, em 1708, na forma de uma *Aula Inaugural*, o que, aliás, Vico fazia todos os anos, desde 1699, como parte da abertura do ano letivo daquela instituição. Não é irrelevante lembrar que o próprio Vice-Rei estava presente na ocasião, além de alunos e do corpo docente de outras áreas, como direito, medicina e teologia. A retórica, disciplina ministrada por Vico, apenas servia de propedêutica para essas disciplinas que eram muito mais valorizadas do que aquela³⁹. Para alguns comentadores, lido hoje, o discurso de Vico não parece soar apenas como uma fala de intervenção de política educacional num ambiente acadêmico isolado, para representantes de um povo que vivia então sob o domínio francês. O texto ecoa para além de um diagnóstico do seu tempo e, na medida em que pretende alertar para os riscos de um modelo de educação e pesquisa que deprecia a formação humanística, ele fala ainda mais forte à nossa contemporaneidade, pois registra o momento da passagem de uma época à outra, de um tempo a outro, e soa como o canto de cisne de uma tradição que se perdeu: a tradição retórica. Não por acaso, Hans Georg Gadamer, em seu livro *Verdade e Método*, afirma que muito do que pretende dizer já se encontra em Vico que, no *De ratione*, teria fornecido um modelo pedagógico que pretendia substituir a idéia da ciência natural moderna e sua metodologia “cartesiana” pelo conceito de formação (*Bildung*), elaborado pela tradição humanista⁴⁰.

³⁹ Ver quanto a esse ponto a introdução de Alain Pons ao *De nostri studiorum ratione*, in: *Vie de Giambattista Vico écrite par lui meme/ Lettres/ La méthode de études de notre temps*, Paris, Grasset, 1981, p. 187.

⁴⁰ Não é o caso aqui de avaliar a correção da interpretação de Gadamer. Mais adiante quando discutirmos a idéia de método na *Ciência Nova* voltaremos ao tema. Por ora basta observar que no projeto hermenêutico de Gadamer, grosso modo, está a crítica à metodologia das ciências naturais do século XVII e de sua aplicação para a fundamentação “das ciências do espírito”. Gadamer critica justamente a idéia de uma “ciência” que se impõe ao domínio do humano, que ele toma como sendo irreduzível à natureza, dado seu contínuo processo de interpretação e reinterpretação (círculo hermenêutico) que se dá pela abertura de um horizonte de sentido inesgotável em diálogo com a tradição, mas que a modernidade, tomando o rumo que tomou, teria reduzido à função cognitiva, ou seja, à tarefa de objetivar, domesticar e dominar através da técnica. Nesse sentido, o juízo de Gadamer sobre Vico é ambíguo: de um lado, ele louva o Vico do *De ratione*, e afirma que “Vico vivia numa tradição ininterrupta da formação retórico-humanista e precisava voltar a resgatar a validade do direito desta tradição, a qual não envelhecera. Nós ao contrário, temos que abrir cansativamente o caminho de regresso a essa tradição. Apontando,

Deixando de lado possíveis ressonâncias do texto de Vico em nossa contemporaneidade, lembremos que o *De Ratione* é antes de tudo uma obra do início do século XVIII. O texto, publicado em 1709, é a resposta viquiana à velha querela entre “os antigos e os modernos”. De fato, a querela não era nada nova, como mostram os trabalhos de Charles Perrault (*Parallèle des anciens e des modernes*), o de Fontenelle (*Digression sur les anciens e les modernes*), ambos publicados em 1688, na França. Na própria Itália, durante o *Quattrocento*, os humanistas já debatiam o tema da imitação dos Antigos e até que ponto poderiam superá-los. Além disso, em Nápoles, no ambiente dos “inovadores”, Leonardo de Cápuia, em 1681, já alertava: “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”⁴¹. Aparentemente, quando Vico intervém, a disputa chegara ao limite, pois havia sido discutida a questão *ad nauseam* e a balança já pendia há muito tempo para o lado dos modernos. Em que consiste, pois, a novidade de Vico no âmbito desse velho debate? E em que medida esta polêmica é importante para avaliar sua posição frente ao cartesianismo no que diz respeito à relação entre linguagem e *práxis*? Vejamos.

*

Vico inicia o *De ratione* levando em conta os preceitos clássicos de disposição do exórdio, ou seja, “tornar o auditório dócil, atento e bem disposto”. O que não se logra sem antes “examinar com diligência a causa” e dispor os argumentos “a partir das entranhas da causa” (Vico, G. *Institutiones oratória*, p. 154), como é próprio do gênero retórico judiciário. No caso,

primeiramente, as dificuldades que resultam da aplicação do conceito moderno de método às ciências do espírito do século XIX” (*Verdade e Método*, p.67). Por outro lado, Gadamer condena o projeto viquiano de uma Ciência Nova, que ele lê a partir das tentativas falidas da hermenêutica de Dilthey, lido, por sua vez, em chave psicologizante, ou seja, como autor de um projeto centrado na auto-reflexão do sujeito enquanto construtor de sentido. Nesse caso, Vico, na interpretação de Gadamer, assim como Dilthey, continua sendo herdeiro de Descartes, ou melhor, de um Descartes, interpretado heideggerianamente como pensador do sujeito e do instrumental metodológico da técnica.

⁴¹ De Capua, Leonardo, *Parere sull'origine, progresso e incertezza della medicina*. Napoli, 1681, p.67. Apud: Rossi, P. *Naufrágios sem espectador – a idéia de progresso*, São Paulo, Editora da Unesp, p.72.

o que está em causa não é mais a simples oposição entre antigos e modernos; é o próprio sentido da “querela” que deve ser questionado com clareza para identificar os pontos falhos de um e de outro lado da contenda. Assim, a primeira atitude de Vico é limpar o terreno e deixar claro que seu argumento não vai girar em torno das vantagens e desvantagens dos antigos e modernos no que diz respeito às ciências e a artes, pois neste ponto as conquistas modernas são inquestionáveis. A questão é outra e muito mais ampla. Trata-se de tocar no principal: as vantagens e desvantagens de antigos e modernos no que diz respeito ao problema do método, ou seja, à ordenação e os passos que se deve seguir na produção do saber em todas as suas dimensões, sejam elas teórico-cognitivas, sejam elas da ordem da *práxis*.

Não por acaso, o texto se inicia com uma referência direta aos *desiderata* de Bacon, autor do *Novo Organum* e que Vico considerava um de seus mestres. A referência a Bacon se dá pela expectativa de “um novo orbe”, um “novo mundo”, “uma nova terra”, metáforas que remetem, evidentemente, à “nova Atlântida”, “na qual a sabedoria humana alcançaria a perfectibilidade completa” (*De ratione*, I, p. 92). Contudo, a menção ao projeto de Bacon vem acompanhada de uma observação fundamental quanto às possíveis conquistas desse “novo orbe” que parecem esquecer “o que se passa *na nossa terra*” (*De ratione*, I, p. 92. Grifo meu). Esta “nossa terra” corresponde ao que é contemporâneo a Vico - a modernidade nascente -, ou seja, seu presente, seu “hoje”, momento chave no qual ele, levando em conta uma reflexão sobre o antigo método de estudos da tradição retórica, pretende lançar alguma luz sobre os rumos da nau que, inflada pelos ventos do progresso, navega em direção ao “mundo novo”, à “terra nova”. Vico se inspira aqui nas inúmeras imagens do mar, do oceano, mas também nos riscos do naufrágio durante o curso da navegação, que tanto agradavam a Bacon⁴². Assim, o filósofo alude novamente a Bacon, e observa que “os grandes desejos superam a indústria humana em tal grau que parecem provar muito mais aquilo que falta para uma sabedoria

⁴² Sobre o papel dessas imagens em Bacon ver Paolo Rossi, *Naufrágios sem espectador*, p.23-46.

absoluta, do que o que se pode acrescentar para completá-la” (*De ratione*, I, p. 92). Mais ainda: aqui se atua “como os soberanos dos maiores impérios, os quais, tendo alcançado o sumo poder sobre o gênero humano, pretendem, mas em vão, lançar seus ingentes recursos sobre a própria natureza das coisas e cobrir de escolhos os mares, navegar sobre montanhas e outras coisas interditas pela natureza” (*De ratione*, I, p. 92). É preciso explorar o mar, mas nos limites de nossas capacidades, e nada garante que os meios, os recursos, as vantagens, os subsídios, os instrumentos de navegação produzidos pelo império do saber não possam transformar-se em escolhos, ilhas incontornáveis, que impedem que se atinja o fim almejado (“a perfectibilidade completa do gênero humano”) e, além disso, nada garante que estes instrumentos se voltem contra os que navegam em busca da “terra prometida”. Note-se que Vico não questiona os riscos de se navegar, mas ao mencionar o que “falta para uma sabedoria absoluta”, ele aponta para o perigo de se navegar no escuro e, assim, dá o tom da *elocutio* que permeia todo o *De Ratione*, apontando justamente o que *falta* aos modernos, a despeito de todas as suas conquistas.

Vico capta um duplo movimento no interior da modernidade: por um lado, ele vê a crescente autonomia das diversas áreas do conhecimento humano, que gera novas disciplinas e, cada qual com seu campo, ampliando tal conhecimento com descobertas extremamente úteis e que tornam obsoleta a antiga visão do mundo; por outro lado, essa mesma autonomia gera como contrapartida a fragmentação, a especialização, o isolamento das diversas áreas, de modo que o império do saber, dividido em diversos ramos, afastados cada vez mais uns dos outros, fica sem um propósito definido no seu conjunto. Por outro lado, busca-se remediar isso, impondo-se um método único, um único modelo pedagógico, que seria válido para todas as disciplinas. Mas, fiando-se em tal instrumental, tem-se apenas a falsa impressão da unidade e, ao invés da união dos saberes, o que se vê é cada vez mais segregação e divisão. Isto não significa que Vico pretenda “aprovar as desvantagens dos antigos em relação aos modernos”,

ao contrário, o seu objetivo “é *unir* as vantagens de uma e de outra época” (*De ratione*, p. 92. Grifo meu), pois se, de um lado, para os antigos, os ramos do saber não estavam separados, de outro, eles eram falhos em vários aspectos; já no mundo moderno, os pólos estão invertidos: apesar das conquistas inquestionáveis, perde-se cada vez mais a vocação enciclopédica do conhecimento. Justamente aqui, segundo Vico, está a novidade do seu argumento sobre um tema que estava ficando caduco, qual seja: *unir e não separar os dois lados da contenda*. Com isso, ele completa a função do exórdio de chamar a atenção e suscitar expectativa, pois, diz ele: “é um argumento novo, se não me engano, mas tão necessário de se conhecer, que causa espanto que seja novo” (*De ratione*, I, p.95).

O núcleo do “argumento novo” gira em torno de três aspectos, divididos em dois grandes blocos temáticos: o dos instrumentos e subsídios e o dos fins, que é de longe, o mais importante, já que “os estudiosos devem levá-lo em conta desde o início” (*De ratione*, p.94). É justamente este último aspecto que aqui nos interessa abordar, pois a maior parte de *De ratione* é destinada a questionar justamente o ponto de partida do cartesianismo que, ao propor como instrumento um método que tem como fim ou norma *apenas* a ciência e a verdade, acaba por deixar em segundo plano todas as disciplinas ligadas à *práxis*; disciplinas estas que não partem de certezas e verdades indubitáveis ou logicamente demonstradas, como é o caso da eloquência, da poética, dos estudos da língua, da política, da jurisprudência e da história. O modelo cartesiano será combatido justamente porque, ao deixar de lado estas disciplinas ligadas ao verossímil, ao provável, ao senso comum, acaba impondo um modelo metodológico que só acentua a fragmentação e a divisão do conhecimento, ocorrência Vico trata de tornar explícita em seu discurso.

Crítica e tópica: dos prejuízos da infância à agudeza do engenho

Vico inicia seu argumento apontando para “o método crítico” dos modernos. Na verdade “o método crítico” corresponde ao procedimento da dúvida metódica em Descartes que, como sabemos, assinala uma ruptura do sujeito com o passado, com o que está sedimentado por uma tradição. A palavra “crítica” no texto de Vico indica justamente esse momento de ruptura, que pretende encontrar no *cogito* a terra firme para erguer o conhecimento em fundamentos sólidos. Segundo Vico, “a crítica nos dá aquela primeira verdade da qual se está certo quando se duvida” (*De ratione*, II, p.99). Mas, ao tomar como ponto de partida esta “verdade primeira”, que forma o primeiro elo da longa cadeia de razões, o método crítico cartesiano pretende “livrar sua verdade primeira não apenas de todo o falso, mas também *suspeita* de tudo que seria falso” (*De ratione*, II, p. 105). Como Vico interpreta essa “suspeita cartesiana”? Em primeiro lugar, ele observa que se trata de uma suspeita intelectualista, cuja regra consiste em expulsar da mente todo o que seja provável ou verossímil⁴³. Mas, com isso, todo um ramo do saber é jogado no escuro, já que “a suspeita cartesiana”, leva a um recuo frente ao que não tenha passado pelo crivo da razão, ou seja, tudo que deriva dos sentidos, pois a crítica “localiza sua verdade primeira como anterior, exterior e superior a todas as imagens corpóreas” (*De rastione*, III, p. 105). Vico observa, porém, que os conhecimentos relativos à vida prática não se enquadram nesta perspectiva intelectualista, pois a vida em comum entre os homens exige também imagens para a fantasia e para o desenvolvimento da memória, sem as

⁴³ Et principio, quod ad scientiarum attinet instrumenta, a critica hodie studia inauguramur: quae, quo suum primum verum ab omni, non solum falso, sed falsi quoque suspicione expurget, vera secunda et verisimilia omnia aequae ac falsa mente exigi iubet. (*De ratione*, III p. 104). Cf. *Regras para a direção do espírito*, Regra II, onde se lê: É melhor nunca estudar objetos de tal modo difíceis que, não podendo distinguir o verdadeiro do falso, sejamos obrigados a tomar como certo o que é duvidoso (...). Por conseguinte (...) rejeitamos todos os conhecimentos somente prováveis, e declaramos que se deve confiar apenas nas coisas perfeitamente conhecidas e das quais não se pode duvidar” (Descartes, R. *op.cit.*, p. 14).

quais não há um solo comum de experiências intercambiáveis; na vida social, então, a mente não é movida por conceitos, mas por imagens concretas. O método cartesiano, ao contrário, ao suspeitar de tudo que é sensível, fecha a mente sobre si mesma, e prescreve que o conhecimento deve se apoiar apenas nos elos dedutivos que formam a grande cadeia de razões. Sendo assim, é compreensível que Vico inicie seu argumento questionando as conseqüências danosas da pedagogia cartesiana, ou seja, a pedagogia que toma o método crítico como guia na condução do conhecimento com o objetivo de se livrar das imagens corpóreas, isto é, dos prejuízos da infância. A primeira atitude de Vico, portanto, é questionar a visão que o cartesianismo tem da infância.

Não é o caso aqui de passar em revista todos os aspectos referentes à concepção cartesiana da infância, mesmo porque Descartes nunca tratou de modo sistemático de tal assunto. No entanto, para melhor compreender a posição de Vico no *De ratione*, é fundamental levar em conta alguns motivos que norteiam a concepção cartesiana. Antes de tudo, não podemos deixar de mencionar, como nota B. Jolibert, que, na modernidade, “é com Descartes que a infância começa a ser analisada objetivamente, na medida em que se percebe toda a sua importância como etapa determinante do desenvolvimento humano”⁴⁴. Isto quer dizer que o cartesianismo não remete a criança à imagem da inocência ou da maldade, ou seja, não parte dela para tratar questões de ordem moral; na verdade, “a criança começa a ser abordada com seriedade, pois ela permite explicar o adulto e, por isso mesmo, merece ser tratada com atenção”⁴⁵.

À primeira vista afirmar que a criança é “tratada com seriedade pelo cartesianismo” parece soar um pouco forçado, pois Descartes inúmeras vezes aborda a infância do ponto de vista do desenvolvimento cognitivo e, neste caso, a infância aparece sempre relacionada ao estágio mental ligado ao erro, às imagens corpóreas e à ignorância. Como diz Descartes, “aqui

⁴⁴ Jolibert, B. *L'enfance au XVII siècle*, Paris, Vrin, Paris, 1981, p. 78.

⁴⁵ Idem, *ibidem*, p.79

é possível reconhecer a primeira e principal causa de todos os erros, pois, na infância, nossa mente estava tão estreitamente ligada ao corpo que não se ocupava de outros pensamentos a não ser aqueles pelos quais sentia as coisas que os afetavam (...). Porque a luz das estrelas não brilhava mais para ela do que as chamas das lamparinas, por isso mesmo não se representava nenhuma das estrelas maior do que essas chamas. E porque não notava que a terra está posta a girar, nem que sua superfície está curvada em forma de globo, justamente por isso estava mais a supor que ela era imóvel e sua superfície plana. De mil outros prejuízos da mesma sorte nossa mente foi imbuída desde a primeira infância, dos quais não se recordava depois da juventude como tendo sido recebidos por ela sem exame suficiente, admitindo-os como veríssimos e evidentíssimos como se estivessem sido conhecidos pelos sentidos ou nelas colocados pela natureza”⁴⁶. A infância é, portanto, um período da vida no qual as sensações, as idéias e mesmo os sentimentos formam-se de modo passivo, sendo depositados na memória sem qualquer atitude distanciada ou crítica, pois não se dispõe aqui de nenhum poder de discernimento por meio do qual se possa colocar em dúvida esses conhecimentos adquiridos. Os preconceitos incrustados no corpo vão, assim, se acumulando desde a infância - e isto vale não apenas para um indivíduo particular, mas também para a humanidade inteira - a ponto de formar uma tradição de crenças e de ídolos, uma história de erros que obscurecem a mente, não permitindo um acesso ao real.

Todavia, é justamente por essa deficiência cognitiva da infância que, de um ponto de vista pedagógico, uma reflexão mais ampla acerca dela se faz necessária no âmbito do próprio cartesianismo. Isto porque, se a infância é o estágio do erro, o fato não se liga à essência da criança, mas muito mais à forma como sua educação é conduzida. O problema fundamental que se coloca em relação à criança é, pois, aquele de sua formação. Como evitar que se instalem impressões falsas na criança? Como fazer para destruí-los quando eles já estão instalados? É

⁴⁶ Descartes, R. *Principes de la philosophie*, I, p. 58 (AT, IX)

preciso confiar cegamente na “bondade natural da criança” ou escolher “a educação dos mais sábios”?”⁴⁷

Ora, Descartes tem plena consciência dos perigos que representa essa fase da vida, pois as primeiras impressões infantis deixam marcas profundas e duradouras no adulto; ao mesmo tempo, na infância, a mente não possui nenhum meio para julgar o valor das impressões ou de suas idéias. Assim, na falta de um juízo sólido, pode-se confundir a verdade com o erro. É nesse sentido que talvez possamos ler a segunda parte do *Discurso do método* como um projeto pedagógico de amplas conseqüências. Não é por acaso que Descartes repassa os estágios de sua formação em *La Flèche*, indicando que teria sido nutrido, desde a infância, nas letras e em todas aquelas disciplinas que em nada contribuem para a autarquia do espírito, ao contrário do que acontece, por exemplo, com as matemáticas que, tornam-se, para Descartes, um modelo de raciocínio firme e sólido. Mas o ponto mais importante na posição cartesiana exposta no *Discurso do Método* parece residir no fato de Descartes não admitir que o bom senso seja entregue ao sabor das instituições de ensino tradicionais e, uma vez que este mesmo bom senso não pode desde o início conduzir-se a si mesmo, a única possibilidade para passar da ignorância ao saber, da opinião ao saber verdadeiro é, portanto, prescrever que se adquira o uso pleno da razão o quanto antes. Para tanto, como argumenta Jolibert, “o melhor é então evitar que os erros, as ilusões, se instalem e, portanto, formar a criança o mais rápido possível num estágio educativo que a proteja dos erros e a conduza a usar o bom senso, o discernimento e a autarquia do espírito”⁴⁸. Se esta formação crítica não ocorrer logo, a criança corre o risco de permanecer no erro desde a mais tenra idade; erro que tem fortes chances de se conservar por toda sua vida se nenhuma tentativa crítica garantir a posse da verdade. Em outros termos, os prejuízos da infância somente poderão ser corrigidos e extirpados através da atitude crítica, semelhante àquela dúvida metódica por meio da qual chega-se a uma verdade primeira e inabalável – o

⁴⁷ Cf. Jolibert, *op.cit.* p. 70.

⁴⁸ Idem, *ibidem*, p.81.

cogito – que vai servir de fundamento ao conhecimento. É pela via da auto-reflexão que se inicia o processo que institui uma subversão da antiga e falsa ordem das coisas, àquela que ia dos sentidos para o intelecto, do corpo para a mente. Desse modo, é o intelecto que põe e revela o mundo num universo de representações; com esse regime, suspeitando de tudo que não tenha passado pelo crivo da razão, tudo que não seja clara e distintamente demonstrado, é que a mente, fortalecendo-se no espírito crítico, vai se tornando madura; e, assim, despede-se da passividade das imagens do corpo, dos preconceitos que formavam a ordem natural do conhecimento e passa a ver o mundo não mais com os olhos do corpo, mas com os olhos do espírito, restabelecendo a ordem legítima do conhecimento, a ordem verdadeira construída pela atividade do intelecto.

Ora, no *De ratione*, o que Vico questiona é se essa atitude crítica voltada exclusivamente para o verdadeiro é viável para se pensar uma educação mais fecunda que inclua a formação integral do ser humano desde o início. Na perspectiva viquiana, “tratar a criança e o adolescente com seriedade”, tal como faz a pedagogia cartesiana, é o mesmo que oferecer uma imagem distorcida do que seja a infância. Mais ainda: é fazer um exame desta imagem do ponto de vista da razão constituída, o que equivale a dizer que a infância não é valorizada em si mesma, mas é vista sempre sob o ângulo daquilo que lhe falta – a razão adulta. Com efeito, diz Vico, “aplica-se esta crítica à educação dos adolescentes ainda muito verdes e imaturos. Pois, tão vigorosa como é a razão na velhice é a fantasia na juventude; e não é conveniente, sem dúvida, que a fantasia seja anulada das crianças naquilo que sempre é de se considerar como felicíssima manifestação de seu futuro caráter. E a memória que, se não é o mesmo, é praticamente quase o mesmo que a fantasia é preciso que se cultive rigorosamente nas crianças, que não sobressaem em nenhuma outra faculdade mental. E de maneira alguma se deve embotar seus engenhos para aquelas artes que, como a pintura, a poética, a oratória, a jurisprudência são ricas em fantasia ou memória, ou em ambas”. (*De ratione*, III. p. 105-106).

Vico identifica claramente essa atitude pedagógica que constrói uma imagem distorcida da infância na *Logique ou l'art du penser* de Port-Royal que, ao estender os preceitos metodológicos de Descartes para o campo da lógica, limita-se a uma visão que reduz a linguagem ao núcleo lógico do discurso e, com isso, deixa de lado outras faculdades mentais como o engenho e a imaginação, os sentidos e a memória, que Vico considera fundamentais para uma educação voltada para a vida civil. De fato, a proposta pedagógica da *Logique ou l'art du penser* pode ser vista já nas primeiras linhas deste texto, onde se lê que “a lógica é a arte de bem conduzir a razão para o conhecimento das coisas, tanto para se instruir a si mesmo quanto para instruir os outros”⁴⁹.

Frente a esta pedagogia “crítica” da “arte de pensar”, Vico propõe a retomada da pedagogia “tópica”, isto é, da “arte de inventar” de índole ciceroniana. Para Vico, o modelo pedagógico de Arnauld, ao privilegiar a crítica e a lógica, em detrimento da tópica e da *inventio* retórica, é prejudicial à formação dos jovens, pois não permite o desenvolvimento do espírito aguçado, tornando-os ineptos para argumentar e lidar com as questões relativas à vida pública. Segundo Vico, “hoje, apenas se celebra a crítica, a tópica não a precede, mas é deixada absolutamente em segundo plano. O que é de novo inconveniente, pois a descoberta dos argumentos antecede, por natureza, o juízo sobre sua verdade. Assim, a tópica, como matéria de ensino deve preceder a crítica” (*De ratione*, III, p. 107). Vico retoma aqui, contra os cartesianos, quase que literalmente as mesmas palavras que Cícero dirigiu contra a lógica estóica. Com efeito, ao tratar do *ingenium*, Cícero o apresenta como uma disposição natural, que poderia ser dirigida por duas artes “*unam inveniendi alteram iudicandi*”. Segundo Cícero, “os estóicos 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*

⁴⁹ Arnauld A & e Nicole, P. *La logique ou l'art de penser*, Paris, Hanchette, p. 44.

certe prior), esta eles a negligenciaram por completo”⁵⁰. Ora, o que Cícero chama aqui de “invenção” evidentemente nada tem a ver com a idéia romântica de uma criação demiúrgica, de originalidade, ou a produção da fantasia subjetiva. Inventar, para Cícero, nada mais é do que lançar mão do repertório de tópicos, de lugares comuns necessários na composição eloqüente de um argumento engenhoso.

Para Vico, diante de uma situação inesperada, somente o estudo da tópica ciceroniana nos torna capazes de percorrer, com uma única visada, todos os lugares dos argumentos do discurso, pois permite o desenvolvimento da faculdade de ver o que em cada momento é persuasivo para ser aplicado em qualquer causa. Daí que Vico ironize aqueles que defendem somente o cultivo da crítica e a ordem das razões disposta em linha reta, pois estes quando enfrentam uma dúvida num debate público ou quando são obrigados a defender com versatilidade uma causa, como ocorre freqüentemente num tribunal, ao se depararem com um fato imprevisto que torce sua linha de raciocínio, simplesmente respondem: “deixe-me pensar no assunto”. (*De ratione*, III, p. 108). A conclusão de Vico é, portanto, que o apego somente à “arte de julgar”, tomada pelo cartesianismo como a principal faculdade humana de conhecimento, pode dar ensejo a uma metodologia de ensino que ao invés de aguçar o espírito o torna estéril. Além disso, do ponto de vista retórico, ao contrário do que ocorre com a crítica, a tópica procura fornecer os meios de engendrar os argumentos e, assim, serve para conduzir o desenvolvimento da mente na direção daquilo que é convincente, pois trabalha sem a ordenação fechada das cadeias de razão e, por esse motivo, não é substituível pelo procedimento lógico-dedutivo.

Ao reforçar a necessidade de uma pedagogia tópica, retórica, inventiva e engenhosa, Vico procura responder aos argumentos que são apresentados no capítulo XVII da terceira parte da *Logique de Port-Royal*, na qual se expõe a inutilidade da arte tópica. Neste capítulo,

⁵⁰ Cicero, *Tópica*, II, 6, citado por Vico em *Seconda Risposta*, Ed. Fausto Nicolini, p. 357.

argumenta-se *contra* a idéia de que a invenção tópica (o estudo dos lugares do discurso) deve ser tratada antes das regras lógicas da argumentação. Segundo os autores da *Logique*, o espírito e o senso comum fornecem naturalmente a matéria de tais tópicos discursivos, “sem que seja necessário seguir nenhuma arte e nenhum método”⁵¹, ou seja, “é somente a natureza que nos fornece um conhecimento geral do que é o raciocínio, sendo suficiente portanto para se entender o que se diz quando se fala de lugares (tópicos)”⁵². O que está em jogo aqui é uma oposição entre o natural e o artificial, quer dizer, uma oposição entre, de um lado, a natureza lógica do pensamento e, de outro lado, os “artificialismos” da retórica. Segundo os autores da *Logique*, a “a arte de pensar” segue o curso natural das operações do espírito (conceber, julgar, raciocinar, ordenar), ou seja, “esta arte não consiste em encontrar os meios de fazer estas operações, pois a própria natureza nos fornece isso com a razão”⁵³. A arte de pensar consiste apenas em “assegurar o bom uso da razão” através das regras do pensamento lógico que refletem aquilo que já está disposto no espírito humano, ou seja, a luz da razão natural; além disso, “ela descobre os meios de se evitar os erros e defeitos que se encontra no mau uso das operações do espírito”⁵⁴. Desse ponto de vista, o método tópico de nada vale, pois não há aqui necessidade alguma de um estudo por meio de artifícios para se encontrar os tópicos de um argumento, já que a natureza mesma dotou o espírito humano desta capacidade. Note-se que Arnaud e Nicole não negam que “os argumentos que se fazem sobre cada tema possam ser remetidos a estes pontos ou termos gerais que se chamam lugares”, o que se questiona é a necessidade desse estudo tão natural, pois “as regras da eloquência são verificadas nos discursos das pessoas eloqüentes, que não pensam nelas ao praticá-las. Eles praticam tais regras, por isso estes são eloqüentes; mas não se servem delas para serem eloqüentes”⁵⁵. Assim, a *Lógica de Port Royal* limita-se a afirmar que é de um modo natural que um poeta

⁵¹ Arnauld e Nicole, *Logique ou l'art du penser*, III,XVII,ed.cit, p. 225.

⁵² Idem, ibidem, p. 225.

⁵³ Idem, ibidem, p. 45.

⁵⁴ Idem, ibidem, p. 45.

⁵⁵ Idem, ibidem, pp. 226-227.

como Virgílio compõe seus versos, e jamais os teria feito se tivesse que se deter no fluxo de pensamento que gerou tais versos⁵⁶. O argumento é que os versos simplesmente saem naturalmente do espírito eloqüente de Virgílio, não se necessitando, pois, de qualquer arte ou estudo para produzi-los. Portanto, a eloqüência que se busca por meio do uso dos tópicos do discurso é não apenas inútil, mas danosa quando usada em excesso. Assim, conclui-se que, “para formar os homens numa eloqüência judiciosa e sólida, seria bem mais útil que se aprendesse a ficar de boca fechada do que a falar, quer dizer, que se aprendesse a suprimir e subtrair os pensamentos baixos, comuns e falsos, do que produzir um amálgama confuso de raciocínios bons e ruins, dos quais os livros e discursos estão repletos”⁵⁷.

Ora, no *De ratione*, Vico rebate todos os pontos levantados na *Lógica de Port-Royal* contra a necessidade da tópica, tanto no que diz respeito ao que ali é dito sobre “a eloqüência natural” de poetas e oradores – ou seja, sobre o papel que Arnaud e Nicole atribuem à elocução – quanto à construção de argumentos propriamente dita – ou seja, à função da *inventio* que, para Vico, é inseparável da dimensão social da linguagem. Mas antes de examinarmos mais de perto a posição de Vico, vale a pena mencionar o modo como ele inicialmente dispõe seu argumento.

Para dar força à defesa da tópica e tornar visível o contraste do seu argumento frente à posição cartesiana, o filósofo coloca a seguinte questão: “em quem devemos acreditar, em Arnaud, que condena a [tópica], ou em Cícero que afirma ter se tornado eloqüente graças à tópica?” (*De ratione*, III, p. 109). Posta nestes termos a questão parece conduzir a um dilema: ou Cícero ou Arnaud, ou tópica ou crítica, ou os antigos ou os modernos. Aliás, não foram poucos os comentadores de Vico, a começar por Ernesto Grassi, que viram nesta questão a

⁵⁶ Idem, *ibidem*, p. 227.

⁵⁷ Idem, *ibidem*, p.228.

necessidade da exclusão do papel da crítica por parte de Vico⁵⁸. Mas se assim fosse, em sua resposta, Vico apenas estaria invertendo os pólos do problema, de modo que não poderia mais cumprir a perspectiva anunciada no exórdio que analisamos mais acima, qual seja: de unir e não separar os dois lados da contenda, preservando sempre o que há de útil em cada caso. Na verdade, o que Vico propõe é um equilíbrio entre tópica e crítica, mostrando que ambos os métodos podem estar viciados. De fato, abandonada a si mesma, a tópica pode levar com frequência à falsidade; já o vício do método crítico reside no fato dele não incluir o verossímil. Segundo Vico, para evitar ambos os vícios “é preciso instruir com juízo integral os jovens em todas as artes e ciências. Para tal propósito, a tópica lhes enriquece seus motivos e, por sua vez, com o sentido comum progridem na prática da vida e na eloquência; com a fantasia e a memória se robustecem nas artes que se servem destas faculdades; finalmente, devem aprender a crítica, para julgar por último com a própria mente sobre as coisas aprendidas. Assim, se tornarão exatos nas ciências, vigilantes na conduta prática da vida, belos na eloquência, imaginativos em poesia e pintura, cheios de memória na jurisprudência” (*De ratione*, III, p. 111).

Depreende-se daí em que medida Vico pode ser visto como um defensor da unidade do saber e da continuidade das operações da mente, que não tem somente como foco a faculdade do juízo, como quer a *Lógica de Port-Royal*, mas também a percepção e a imaginação. Em seu combate em nome dessa unidade, Vico identifica na separação entre crítica e tópica um elemento responsável pela dissociação e fragmentação das ciências e a falta de diálogo entre os diversos ramos do saber. Movendo-se na direção oposta do que propõe o cartesianismo, Vico irá mostrar que inclusive a crítica tem uma função ali onde o cartesianismo menos desejaria que ela tivesse, a saber: no âmbito da poesia.

⁵⁸ Cf. Grassi, E. “Critical or topical philosophy?” In: *G.B. Vico: An international Symposium*, Baltimore, 1970. Trad. Italiana: “Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione”. In: *Vico e l’umanesimo*, Napoli, Guerini e Associati, 1990, pp.25-39.

Com efeito, ao afirmar que a eloquência é natural, não exigindo, pois, nenhum estudo ou arte, a *Lógica de Port-Royal* retoma os mesmos motivos que Descartes já apresentava no *Discurso do método*. Nesta obra, de fato, se afirma que a eloquência e a poesia “são mais dons do espírito do que fruto do estudo”⁵⁹ Assim, diz Descartes, “aqueles cujo raciocínio é mais ativo e que melhor ordenam seus pensamentos, com o intuito de torná-los claros e inteligíveis, sempre podem persuadir melhor os outros daquilo que propõem, mesmo que falem somente o baixo bretão e nunca tenham aprendido retórica. E aqueles cujas invenções são mais agradáveis e que as sabem apresentar com o máximo de floreio e suavidade não deixariam de ser os melhores poetas, mesmo que a arte poética lhes seja desconhecida”⁶⁰ Como se vê, é este juízo de Descartes que é retomado no capítulo XVII da *Lógica de Port-Royal*, que acima analisamos brevemente; por meio dessa afirmação, Descartes mostra claramente três coisas: 1) a pouca importância que se deve conferir ao estudo de *uma língua* determinada, já que o que deve vir em primeiro plano é a atividade reflexiva do pensamento ou da razão que é naturalmente igual em todos os homens; o que equivale a dizer que a ordenação rigorosa do pensamento através da faculdade de julgar independe de uma língua particular, seja ela o baixo bretão, o francês, o italiano ou o latim; 2) apesar de apresentar uma crítica explícita à retórica, já que todos os artifícios desta devem ser recusados enquanto fontes de conhecimento científico, também se afirma que “persuadir” tem uma significação no âmbito do cartesianismo: uma significação que, todavia, não depende dos estudos da arte tópica, mas se liga com os preceitos do método que vai do verdadeiro para o verdadeiro – preceitos como a clareza e a distinção, por exemplo – e, neste caso, persuadir é o mesmo que demonstrar; 3) por último, o trecho mostra que, tomada em si mesma, quer dizer, na sua “naturalidade”, a eloquência deve ser separada dos procedimentos metódicos, sendo, desse modo, jogada na zona obscura da inspiração – em outros termos, isso quer dizer que: “a eloquência e a poesia são dons do espírito”; neste caso, o

⁵⁹Descartes, R. *Discurso*, parte I, p.31.

⁶⁰Descartes, R. *Discurso*, parte I, p.32.

que Descartes faz questão de enfatizar é que os métodos da arte retórica e da arte poética de nada valem para a poesia e para a eloquência. Além disso, Descartes parece sugerir que a clareza e a distinção se opõem ao fazer poético, servindo muito mais para sufocar a poesia que, nascendo espontaneamente do espírito, desconhece naturalmente as regras da arte. Vejamos, então, em que consiste a resposta viquiana aos dois últimos pontos (trataremos do item 1, referente à linguagem e às línguas particulares, mais abaixo quando abordamos o noção viquiana de “engenho da línguas”).

Ora, contra a tendência cartesiana de pôr no escuro o fazer poético, recusando-se a projetar sobre ele qualquer atividade crítica, qualquer orientação, estudo ou regra metódica, Vico contra argumenta que, embora possa se considerar “o instinto poético como um dom do Deus; (...) aqueles que são inspirados com tal faculdade pela vontade divina, se querem adorná-las com os estudos das letras, é preciso que cultivem todos os estudos” (*De ratione*, p.145). Vico aborda “essa mesma poesia fora da ordem”, ou seja, que se encontra numa zona de indeterminação, chamando a atenção para o fato de que qualquer explicação abstrata da poesia - assim como tudo mais que é produto humano - a partir de uma causa primeira (Deus) lhe parece uma perspectiva redutora⁶¹. Assim, Vico não vê a poesia “sem nenhuma ordem” (*De ratione*, p.145). No *De ratione*, ele inverte, portanto, a posição cartesiana e aponta a crítica

⁶¹ Na primeira de suas Aulas Inaugurais, Vico apresentava uma perspectiva diferente daquela que encontramos no *De ratione*. Vale a pena mencioná-la aqui: Mais próximo do neoplatonismo do que da perspectiva “humanista”, Vico, na *Oratio I*, irá apontar, de um lado, para a similitude entre Deus e o ânimo humano e, de outro, para a distância entre finito e infinito. Segundo Vico, “Deus abarca e rege tudo e fora de Deus não há nada: o ânimo, para dizê-lo com Salustio, é o ‘retor do gênero humano, ele mesmo faz e possui tudo, sem ser por sua vez possuído’ (...). Deus é o artífice da natureza: o ânimo, sem ser sacrílego afirmar isso, é o deus das artes”. Neste caso, a própria poesia e fantasia nascem do selo da divindade presente no interior do homem, pois “aquela virtude de configurar imagens das coisas, que se denomina ‘fantasia’, embora engendre e crie novas formas, declara e confirma a divindade de sua origem” (*Oratio I*, p. 6 e 7). O movimento é duplo: a auto-reflexão do ânimo, o voltar-se para a causa e verdade primeiras, esbarra no limite metafísico da distância entre finito e infinito, sendo, portanto, impossível alcançar a fonte primeira (“o ânimo faz e possui tudo sem ele mesmo ser possuído”); por outro lado, esse mesmo travo metafísico demonstra a sublimidade da origem divina das coisas humanas. No *De ratione*, a ênfase não recai mais no dom divino, mas na auto-produção humana, ou seja, na virtude ou capacidade inata da mente humana de ordenar seus próprios artefatos. Esta virtude, contudo, nunca é absoluta – caso contrário não haveria distância entre o ânimo humano e a *mens* divina - mas, se bem dirigida, pode produzir obras excelentes. Daí o papel do estudo da arte poética ser fundamental para a boa eloquência.

como sendo útil e absolutamente necessária para o fazer poético, com a ressalva de que a crítica conduza uma pedagogia que não antecipa a ordem do desenvolvimento mental do ser humano: “dissemos que a crítica em nosso tempo é prejudicial à poética se esta crítica for transmitida às crianças, pois isto cega-lhes a fantasia e sepulta sua memória. Mas, se os adolescentes cultivam ambas as faculdades mentais, a crítica e a tópica, isso parece útil para a arte poética, pois os poetas contemplam a verdade na idéia, isto é, no universal. O método geométrico conduz em grande medida a invenção de ficções poéticas, quer dizer, os personagens se conduzem do principio ao fim, durante todo o percurso da fábula, tal como se apresentam desde o início – arte que Homero, o maior dentre todos, ensinou, segundo Aristóteles”. (*De ratione*, VIII, p.145).

A referência ao método geométrico como elemento chave na estruturação do argumento e da fabulação num poema não deve parecer estranha, pois vem conjugada à referência explícita à *Poética* de Aristóteles, servindo assim para indicar a importância que, no *De ratione*, Vico atribui à ordenação racional no fazer poético⁶². Isso quer dizer que a poesia e a

⁶² Vico tem em mente aqui dois trechos da *Poética* de Aristóteles: o primeiro encontra-se na *Poética* 1451b9, onde Aristóteles mostra que a poesia – cujas características principais são a necessidade, a verossimilhança e a unidade discursiva – é “mais filosófica e de caráter mais elevado que a história porque a poesia permanece no universal e a história estuda apenas o particular”. Nesse sentido, quando Vico diz que “os poetas contemplam a verdade em idéia, isto é, no universal”, o termo “universal” vem entendido no sentido de “possível”. Segundo Aristóteles, o poeta, diferentemente do que faz o historiador, não narra “o que de fato aconteceu”, mas sim “aquilo que poderia acontecer” (*Poética*, 1451b4). O segundo trecho de Aristóteles referido por Vico é o que trata da coerência interna das ações dos personagens, que Vico relaciona à necessidade da ordem geométrica como princípio de composição. Na verdade, o trecho de Aristóteles diz o seguinte: “É necessário que a peripécia e o reconhecimento surjam da própria estrutura do mito, de sorte que venham resultar dos sucessos antecedentes necessária ou verossimilmente. Porque é muito diverso acontecer uma coisa por causa de outra, do que acontecer meramente depois de outra” (*Poética*, 1452 a 21). Embora Vico tome o verossímil no sentido mais forte de verdadeiro, o que ele pretende é enfatizar que a poesia segue regras muito claras na sua composição às quais o poeta deve necessariamente seguir se quiser ser coerente. Por fim, cabe sublinhar que este ponto será retomado na *Ciência Nova* quando Vico tratar do processo de composição dos “universais fantásticos” ou “caracteres poéticos”, mas desta vez para enfatizar a ausência da intencionalidade crítica como obra de um sujeito isolado, pois, como veremos mais adiante, a poesia na *Ciência Nova* está ligada à noção de sabedoria coletiva ou “sabedoria poética”; neste caso, a sabedoria atribuída a Homero não é mais vista como obra de um sujeito singular, mas fruto do trabalho de um conjunto de rapsodos ou “fiadores de cantos” que, de geração em geração, vão tecendo em épocas diferentes a narrativa mítica do povo grego, de modo que “estes povos gregos foram este Homero” (*Ciência Nova*, §875); neste caso, “o verdadeiro Homero” é um “universal

eloquência não devem ser vistas como um dom inexplicável, uma centelha divina, uma iluminação inspiradora de tipo romântico; ao contrário, há aqui todo um processo sendo realizado, o exercício de uma técnica laboriosa cujo propósito é transformar a desordem da inspiração – ou dom natural – em obra de arte, jogando conscientemente a luz da crítica e da reflexão sobre o elemento caótico da fantasia⁶³. Não há, em Vico, portanto, uma oposição radical entre razão e desrazão, entre tópica e crítica, como afirma Ernesto Grassi⁶⁴. Ao contrário, o bom uso da razão e da crítica é fundamental para o fazer artístico. Do mesmo modo, Vico enfatiza a complementaridade entre filosofia e eloquência, como fica claro, sobretudo, no caso da poesia, a qual Vico associa à noção de uma fantasia bem dirigida ou “correta”⁶⁵. Todavia, e isto nos parece fundamental, segundo Vico, a grande eloquência não

fantástico” que espelha diferentes épocas da mentalidade grega, que Vico explicita nas diferenças de estilo entre a *Iliada* e a *Odisséia*.

⁶³ Além da referência a Aristóteles, pode-se dizer que a fonte de Vico aqui é Longino que, em relação às qualidades do estilo sublime ou profundo, que será muito caro a Vico, ao apontar para a necessidade do emprego da técnica de composição deste estilo, declara o seguinte: “Na opinião de alguns, equivoca-se inteiramente quem reduz a regras técnicas tais qualidades. A genialidade, dizem eles, é inata, não se adquire pelo ensino; a única arte de produzi-la é o dom natural. No seu entender, as obras naturais se deterioram e aviltam de todo, se reduzidas a esqueletos pelas regras da arte (...). Eu, de minha parte, assevero que ficará provado que as coisas se passam doutra maneira, se examinarmos que a natureza, embora quase sempre siga leis próprias nas emoções elevadas, não costuma ser tão fortuita e totalmente sem método e que ela constitui a causa primeira e principio modelar de toda produção (...). E, o que é mais importante, mesmo o dependerem exclusivamente da natureza alguns predicados do estilo, temos de aprendê-lo da arte e de nenhuma outra fonte. Se refletisse sobre isso lá consigo quem censura os estudiosos da arte, não mais, penso, julgaria supérflua e inútil a teoria a esse respeito” (Longino, D. *Do sublime*. In: *A poética clássica*. Editora Cultrix. Trad. Jaime Bruma, São Paulo, 1981, p. 71-72)

⁶⁴ “Vico mette in rilievo che il metodo critico trascura inoltre Il significato dell’image, della fantasia, pure essenziale all’uomo. (...) A questo punto va chiesto quale è Il rapporto tra Il problema da noi posto e Il vichiano rifiuto del filosofare ‘critico’. Esso appare appunto in questo contesto col sorgere del termine di ‘filosofia topica’ che Vico contrappone a quella critica”(Grassi, E. “Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione”. In: *Vico e l’umanesimo*, Napoli, Guerini e Associati, 1990, p. 32)

⁶⁵ Veja-se quanto a isto esta afirmação de Vico: “Portanto, só podem forjar corretamente as ficções quem, com suficiente correção, sabe entrelaçar umas coisas com outras, de modo que as segundas parecem seguir naturalmente das primeiras e, logo, as terceiras das segundas. (*Quaræ ea recte confingere nequeunt, nisi qui satis recte norint alia aliis attexere, ut a primis secunda, a secundis porro tertia consequi natura videantur*). Por isso, agudamente, e não sem verdade, alguém poderia dizer: ficções assim somente as podem inventar aqueles que conhecem muito bem as verdades filosóficas. Nisto se destacam de modo excelente os geômetras, os quais, partindo de premissas e dados falsos, pela força do seu método, deduzem as verdades conseqüentes (*Quamobrem acute, neque citra verum quis dixerit: eiusmodi mendacia eos invenire tantum posse, qui vera phisolophiae optime*

deixa transparecer jamais os seus rudimentos e artifícios, a ponto de parecer tão natural nos grandes poetas e oradores. Estes, com efeito – como é o caso de Cícero, na prosa, e de Virgílio, na poesia –, ao estudarem o que os cartesianos dizem não merecer ser estudado, são dotados com a “virtude peculiar do discurso pelo qual parece que as próprias coisas que dizem vêm à luz não por arte ou reflexão, mas pela própria natureza, como se não fosse o orador que falasse, mas as próprias coisas”⁶⁶. Esse “como se” denuncia, porém, que de fato o orador é o sujeito por trás da fala, mas ele fala sempre visando a interlocução e com tamanha facilidade (*facilitas*) que, justamente por isso, torna-se capaz de exercer com maestria o *delectare*, *docere* e *commovere*, ou seja, de persuadir e conduzir sem tirania os ânimos e a fantasia do outro. Falar com facilidade não significa, porém, falar em abundância ou em excesso. Daí que Vico enalteça aquele tipo de persuasão que nasce do estilo sublime do discurso, ou seja, “do modo de expressar-se que deixa várias coisas confusas, várias interrompidas, várias em suspenso, várias coisas para que os ouvintes possam meditar” (*Institutiones oratoriae*, p. 111). Assim, “o bom orador elabora seu discurso de tal modo que aquele que escuta tem a impressão que foi ele mesmo quem o elaborou” (*De ratione*, IV, p.119). Através destes intervalos, sabiamente forjados na disposição do argumento, o orador deixa em suspenso suas certezas, suas verdades; dispondo seu argumento desta forma aberta, arejada, ele convida aquele que ouve um discurso a chegar por si mesmo às conclusões devidas, como se as coisas falassem por si mesmas, o que seria, para Vico, o sumo grau da *evidência*, isto é, do “pôr as coisas diante dos olhos”, tópico fundamental da tradição retórica⁶⁷.

sciunt. Id egregie praestant geometrae, qui ex falsis praemissis et datis, suae vi methodi,, a consequenti vera conficiunt).” (*De ratione*, VIII, p. 144-145).

⁶⁶ Vico, G. *Institutiones oratoriae*, Madrid, Trota, p. 111.

⁶⁷ Talvez não seja supérfluo lembrarmos que a noção de “evidência” aqui não se confunde com a idéia cartesiana de “intuição matemática”, mas se refere a uma longa tradição que inclui, desde a afirmação de Aristóteles que a relaciona com a capacidade ou *energeia* da poesia, ou seja, o “pôr diante dos olhos aquilo que representa uma ação” (Cf. Aristóteles. *Retórica*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da moeda, 1988, p. 200), passando ainda por Cícero que, ao traduzir o termo grego “energeia” pelo termo latino *evidentia* declara: “*enargeia, ut Graeci: perspicuitatem aut evidentiam nos, si placet, nominemus fagricemurque, si opus erit, verba*” - isto quer dizer que, para Cícero, “não há nada mais claro do que a

Esta evidência, portanto, não se confunde com a transparência total exigida pela lógica e pelas regras da gramática, que negam toda forma de opacidade entre os espíritos, pois, neste caso, a comunicação lingüística é atravessada por normas e regras situadas acima das imagens do corpo. Ao contrário, Vico mostra que a dimensão expressiva da linguagem – sua face retórica – mantém sempre um nível de opacidade, que na verdade funciona como um poder de atração no processo de interlocução que o bom orador conduz. Estamos, portanto, bem

energeia como se diz em grego” (Cícero, “Primiers Académiques”, in: Pierre_maxime Schuhl, *Les Stoiciens*, Paris, Gallimard, 1962, p.196). Todavia, a clareza na disposição do argumento por parte do orador, que é uma regra essencial da retórica (Cf. Quintiliano para quem “a primeira qualidade da fala é a clareza” - *Institutiones*, II, 3, 8), não esta, para Vico, em oposição à opacidade do estilo sublime que não se limita somente à esfera da poesia, mas vale também vale para a eloquência como um todo. Segundo Vico, Cícero foi mestre nessa técnica. Num trecho importante do *De antiquíssima* em que discute o tema, Vico critica os cartesianos que condenavam este aspecto da eloquência ciceroniana justamente por ele parecer “caótico”, “desordenado”, “obscuro”, ao que Vico rebate dizendo que “ele [Cícero] geralmente expõe um argumento para advertir os ouvintes do que se trata. Depois lança-se num tema que não parece ter nada em comum com o que havia exposto para despistar e confundir os ouvintes. Por último, se empenha em encontrar alguma semelhança entre aquilo de que se tratava e o que expôs, para que os raios da eloquência caiam com mais força, precisamente por ser mais imprevisíveis” (*De antiquíssima*, p. 120). Assim, para Vico, a força da eloquência ciceroniana está na *dispositio* que vai da clareza do exórdio, passa pelo artifício da *digressão* (que “despista os ouvintes”) e chega, finalmente, ao nível supremo da *evidentia* no epílogo, no qual os “raios da eloquência” põem diante dos olhos do ouvinte toda a força do argumento. Os raios da eloquência não cegam, portanto, mas torna o argumento mais evidente, com o artifício de um anteparo obscuro “as coisas falam por si mesmas”. Não podemos trabalhar aqui este aspecto no detalhe, mas quanto à noção de *evidentia* remeto ao estudo de Joana Matos Frias (Cf. o artigo *A retórica da visão na poética clássica* indicado na bibliografia). Embora não trabalhe com Vico, a autora refaz as metamorfoses que a noção de *evidentia* sofreu até chegar ao *Il Canocchiale Aristotelico* (1654), de E. Tesauro, que é uma fonte importante do nosso autor no contexto do barroco. Aqui, a noção de *evidentia* sofre uma alteração importante, pois “o pôr diante dos olhos” passa a ser entendido como um elemento de unificação da estética barroca, ou seja, como “arte da coisa vista”, cujo eixo temático passa pelo papel que a metáfora, enquanto figura do discurso, exercia no antigo tópico das relações entre poesia e pintura. Já o fato de Tesauro aludir à luneta aristotélica no título do seu tratado mostra, como indica Frias, que “a lente astronômica nas mãos da poesia dá a ver o invisível, como se constata pela aparição das manchas solares na ilustração que abre as primeiras edições do tratado”, de modo que “poesia e pintura fundam a sua convivência na representação anamórfica dos objetos”. Aqui, “o descentramento da visão da estética barroca suscita o recentramento do visível, mediante múltiplas refrações inesperadas e, por isso mesmo, maravilhosas” (Cf. Matos Frias, J. art. cit, p. 39). Nesse sentido, talvez devêssemos ler o trecho acima citado sobre o estilo de Cícero a partir da noção de sublime, conjugado ao tema do maravilhoso no barroco, no sentido que o sublime desperta a admiração e o deleite; neste caso, aquele que acompanha do início ao fim um discurso aparentemente confuso como o de Cícero pode, ao final, sentir o deleite da descoberta que os raios da eloquência difundem. Ainda quanto ao tema da *ut pictura poesis*, relacionado com a noção de *evidentia*, ressaltamos sua importância para entender a dimensão pictórica, figurativa, icônica ou hieroglífica da linguagem que Vico trabalha na *Ciência Nova* num sentido, como veremos, não apenas “estético”, mas também na sua dimensão “antropológica”, o que mostra que Vico vai além da discussão do tema no Barroco e mesmo da discussão promovida pela retórica clássica. Ver também sobre isso a análise que fizemos da gravura que abre a *Ciência Nova* na segunda parte desta tese.

distantes das considerações de uma linguagem que reflete a universalidade de conteúdos mentais, tal como vemos nos trabalhos de Arnaud e Lancelot (*Gramática de Port-Royal*) e de Arnaud e Nicole (*La Logique ou l'art de penser*). Para estes autores, o fundamental é perceber que a articulação das representações mentais é fruto de uma atividade espiritual autônoma, “um modo de articulação do pensamento sobre si mesmo”, como diz Michel Foucault⁶⁸. É através da articulação lingüística que o pensamento se deixa ver e perceber ao outro, mas sem ambigüidade alguma, de modo totalmente transparente. Com efeito, já o título do primeiro capítulo da *Gramática de Port-Royal* torna evidente que “o que se passa em nosso espírito é necessário para compreender os fundamentos da gramática”. Nesse caso, a linguagem passa a ser vista como a organização regrada dos conteúdos mentais, pois “através dessa variedade infinita de palavras que, nada tendo em si mesmas de semelhante ao que se passa em nosso espírito, *não deixam de revelar aos outros todo o seu segredo* e de fazer com que aqueles que nele não podem penetrar compreendam *tudo quanto concebemos e todos os diversos movimentos de nossa alma*”⁶⁹.

A idéia de uma transparência total do pensamento pela via da linguagem – essa capacidade de penetrar e revelar todos os segredos dos diversos movimentos do espírito – é justamente um dos pontos centrais que Vico recusa; pois a dimensão retórica da linguagem, deixada de lado pela visão lógica e gramatical, mostra que a eloqüência é justamente a capacidade de tornar visível o invisível por meio de um discurso opaco que não fecha suas portas ao outro, mas faz com que a fantasia ativa do ouvinte/leitor/espectador possa entrar por essas fraturas e, assim, preencher de sentido os vazios que se encontram propositadamente nos silêncios do discurso. Evidentemente, estes “silêncios eloqüentes” a que Vico alude não se confundem com “a eloqüência judiciosa” de que fala a *Lógica de Port-Royal* que, como vimos, convida o orador “a ficar de boca fechada”. Este preceito, aliás, parece se adequar mais ao

⁶⁸ Foucault, M. *As palavras e as coisas*, São Paulo, Martins Fontes, p. 127.

⁶⁹ Arnauld & Lancelot, *Gramática de Port –Royal*, São Paulo, Martins Fontes, p. 3. grifos meus.

desprezo pelas coisas do mundo (*fugere urbem*), que é típica do jansenismo, assim como contribui também para a negligência de uma pedagogia dirigida à vida política, e que Vico não pode aceitar.

Tudo isso significa que Vico vai numa direção oposta ao tipo de persuasão de índole “cartesiana”, ou seja, uma persuasão que, segundo nosso autor, lembra muito mais a série de demonstrações de tipo professoral e que denuncia o vício de quem pensa conforme as grandes cadeias de razões, tal como foi viciado outrora “o modo de dissertar árido e sutil dos estóicos” (*De ratione*, III,109). Daí que Vico ironize aquela “suma e rara virtude da oração que [os cartesianos] chamam de plena, pois não deixa nada intacto, nada sugerido, nada que os próprios ouvintes pudessem desejar.” (*De ratione*,III, p. 107). Trata-se aqui de um tipo de eloquência que é “válida para a verdade e sutileza das sentenças” (*De ratione*, 140), mais próxima, portanto, da demonstração do que da argumentação retórica propriamente dita. Neste ponto, Vico reafirma a noção de engenho que havia sido trabalhada pelos grandes teóricos da retórica barroca, como Matteo Peregrini, Emanuele Tesauro e Sforza Pallavicino, e contrapõe “o estilo agudo”, que estabelece relações entre coisas diversas e insuspeitadas, ao “estilo sutil” que ele identifica nos cartesianos⁷⁰.

Não é o caso, evidentemente, de tratarmos da complexidade que envolve o Barroco e como ele repercute em Vico; no entanto, devemos estar atentos aqui à noção de engenho e ao tópico das agudezas, que terão uma importância enorme ao longo de toda a obra de Vico. As noções de engenho e agudeza estão interligadas e, na primeira fase do seu pensamento, Vico opera com elas como fica claro na exposição que ele faz do tema no capítulo 37 do seu manual de ensino de retórica (*Institutiones Oratoriae*) e nos capítulos IV e V do *De ratione*. Nas *Institutiones*, Vico cita diretamente o livro *Delle Acutezze*, de Mateo Peregrini, e afirma que “o valor do engenho consiste em estabelecer uma relação mútua entre coisas diversas, pois em

⁷⁰ Cf. Vico, G. *Institutiones, Oratoriae*, p. 200 e ss. Aqui Vico cita diretamente Peregrini, M. e seu *Delle Acutezze che altrimenti spiriti, vivezze e concetti volgarmente se applelano* (1639).

uma agudeza encontram-se estes três aspectos: coisas, palavras e a ligação de coisas e palavras” (*Institutiones Oratoriae*, p. 199). A partir destes três elementos se estabelece dois tipos de ligação: uma sensível, outra inteligível. Aquela se dá por meio de reunião de coisas, esta por meio de idéias. O engenho inteligível divide-se, por sua vez, em dois ramos: a ligação simples, que reúne duas idéias simples – o que corresponde justamente à cópula feita pela faculdade do juízo –, e a ligação complexa, que reúne duas idéias por meio de uma terceira, seja ela expressa ou tácita. No primeiro caso, temos um silogismo; no segundo, um entimema, que já deixa entrever aquele “silêncio eloqüente” de que falamos acima, na medida em que um entimema, como se sabe, não explicita todas as premissas. Conforme as *Institutiones Oratoriae* de Vico, “enunciar uma ligação simples não tem qualquer engenho ou arte”; o entimema, ao contrario, “é engenhoso, pois reúne numa só sentença duas idéias diversas”. (*Institutiones Oratoriae*, p.200).

Os intervalos ou lacunas do entimema, aquilo que ele não mostra, ou deixa em suspenso na sua brevidade, é, pois, a norma do engenho agudo que, ao unir o diverso, preserva ao mesmo tempo os espaços necessários para que a curiosidade seja despertada e a fantasia daquele que ouve um discurso ou lê um texto possa se exercer sem entraves; o que jamais acontece num discurso pleno, completo, estendido, linear, sutil que “infere o contiguo do contíguo” e “cega nos ouvintes a capacidade de estabelecer correlações entre coisas separadas e diversas” (*De ratione*, IV,p.117), de maneira que esse discurso vai se arrastando de demonstração em demonstração numa ordem geométrica dedutiva que pode funcionar apenas para a ciência, mas jamais para a poesia e para as questões relativas a práxis, pois no primeiro caso o intelecto está voltado para a contemplação da verdade necessária e, no segundo caso, é a fantasia que se deleita na admiração do belo, do possível e do provável.

Segundo Vico, “a verdade deleita; mas a forma de deleite que nasce de uma demonstração de Euclides, não é o do mesmo tipo de deleite que nasce de uma sentença aguda

de um poeta” (*Institutiones Oratoriae*, p. 202). Para Vico, a agudeza é, portanto, a força de engenho que Peregrini definiu como “feliz invenção”, pois “reúne numa fala coisas diversas com a maior elegância possível”. Vico cita a metáfora como o exemplo máximo desta “feliz invenção”, pois ela é “a rara combinação dos extremos reunidos numa fala”. Como diz Tesaurus, “a metáfora é mãe de todas as agudezas”⁷¹, assim “o engenho transforma o não ente em ente, faz com que um leão venha a ser um homem, a águia uma cidade; enxerta uma mulher num peixe e fabrica uma sereia para simular o adulator”⁷².

Mas não é fácil criar belas metáforas, se não os bons poetas e oradores não seriam tão raros. Para ilustrar essa dificuldade, que só os grandes poetas e oradores dominam, Vico remete a Aristóteles que, na *Poética*, quando se refere a este tropo afirma: “usar como convém as metáforas é muito difícil, pois não é própria a não ser para um engenho versátil”⁷³. Segundo Vico, é devido à versatilidade do engenho que os italianos chamam “as sentenças agudas de *pensiere ingegnosi* e *vivezze d’ingeno*, pois ainda que por vezes a matéria contribua com algo para que digamos coisas agudas, no entanto não falamos agudamente pela matéria”. Em outros termos, “a agudeza não constitui a novidade do objeto pela matéria, mas pelo artifício” (*Institutiones Oratoriae*, p. 201). Isso significa que, tal como vemos no *De ratione*, a invenção metafórica é atravessada por uma construção que não é simplesmente natural; daí Vico insistir que não se trata de algo fácil de se obter, sobretudo para quem está habituado a raciocinar de modo sutil ou em linha reta, pois aqui se fazem torções que o juízo não pode verificar naturalmente entre a ordem das idéias e a ordem das coisas. Na verdade, como mostra Vico, aqui estamos diante de outra ordem: a ordem das imagens - pois a reunião dos extremos numa fala aguda não se encontra entre as coisas, mas é fruto de um artifício retórico que altera ou torce o que é visto por simples meios naturais, produzindo assim uma nova perspectiva, um

⁷¹ Tesaurus, E. “Il Cannocchiale aristotelico – Argúcias Humanas”. Trad. Cipolini. G & Hansen, J.A. Revista do IFAC (4), 1997, p.5

⁷² Idem, ibidem.

⁷³ Aristóteles, *Poética*, p. 1459 a 4-8).

olhar descentrado que é atravessado pelo maravilhoso. É pela via do artifício, portanto, que o engenho estabelece um novo regime ou ordem - um regime fantástico ou imaginário. É obra do engenho repor as coisas nesta nova ordem, criando assim uma realidade fantástica, admirável, que suscita o deleite, a partir da ligação daquilo que não é evidente na ordem da natureza, tornando visível o que antes não se via. O trabalho do engenho não se confunde, portanto, com uma *mimesis* passiva que reproduz o que se passa na realidade, nem tampouco com o juízo lógico que unifica as representações mentais ou idéias simples. Na verdade, o engenho produz uma deformação fantástica do real, pintando ou pondo diante dos olhos do ouvinte/leitor/espectador uma nova realidade com o colorido da fantasia. Isto fica claro, por exemplo, na aproximação que Teseuro faz entre o poeta e o pintor: “pois os que sabem imitar perfeitamente a simetria dos corpos naturais são chamados peritos artesãos; mas somente aqueles que pintam agudamente são chamados engenhosos. É o caso do pintor Timantes que, segundo Plínio, o velho, em todas as suas obras sempre se entende mais do que é pintado”⁷⁴. Vico vai nessa mesma direção e reafirma que “o artifício consiste em não demonstrar coisas belas, mas em fazê-las” (*Institutiones Oratoriae*, p. 201). Esse “fazer” que constitui o trabalho do engenho e que, nesse sentido, se diferencia tanto da *demonstração geométrica* quanto da noção escolástica da adequação entre o intelecto e a materialidade natural das coisas, revela uma dupla face, qual seja: o lado daquele que forja imagens torcendo a matéria a fim de criar o novo (o orador, o poeta, o pintor) e o lado daquele que, na outra ponta do fio, refaz ativamente o percurso e assim participa conjuntamente do processo criativo (o ouvinte, o leitor, o espectador). Isso mostra o quanto a dimensão expressiva da linguagem está longe de qualquer solipsismo, pois um discurso ou poema não é feito para o deleite do próprio sujeito, ele sempre visa o outro. Além disso, para se obter o efeito desejado, seja para comover (*movere*) os

⁷⁴ Teseuro, E. *op.cit*, p. 6.

ânimos, seja para instruí-los (*docere*), seja para agradá-los (*delectare*), a prerrogativa é sempre levar em conta a dimensão dialógica, a alteridade, o ponto de vista do outro, assim como a situação concreta e os momentos em que a fala pode ser aplicada. Tudo isso se relaciona com o preceito retórico de que é preciso sempre causar surpresa e admiração no ouvinte/leitor/espectador. Surpresa e admiração que, como mostra Vico, nasce da descoberta do novo, do inesperado, do que antes se ignorava, e isto não se obtém com um tom professoral, isto é, dando lições de cima para baixo. Nesse sentido, Vico não é contrário ao ideal cartesiano de autarquia do espírito, ou seja, de que devemos conduzir e não sermos conduzidos; mas, ao acrescentar a dimensão da interlocução, ele mostra que o aprendizado deve ser feito de forma equilibrada e anti-solipsista.

A este respeito, Vico nos remete ao *Trattato dello stile e del dialogo*, de Sforza Pallavicino (1622), para quem, conforme o resumo que Vico faz nas *Institutiones Oratoriae*, “o principal deleite da mente que inunda o espírito quando ouve uma agudeza não nasce da facilidade de aprender, mas da admiração da novidade; não, todavia pelo fato de a admiração supor ignorância da causa, mas porque a admiração influi no saber do que antes se ignorava” (*Institutiones Oratoriae*, p. 202). Aquisição do saber por esta via é, assim, “a fonte do maior deleite que se possa despertar no intelecto humano”. Daí que, “quanto mais desconhecido nos era algo, ou ainda contra nossa opinião, tanto mais admiração e prazer nasce do saber adquirido acerca disto”. (*Institutiones Oratoriae*, p.202). Essa passagem do desconhecido para o conhecido, da ignorância para o saber, que produz no espírito a admiração e o espanto – tema, aliás, sempre presente no nosso autor e que Vico vai aperfeiçoando até chegar à concepção desenvolvida na *Ciência Nova* – ilustra o quanto se está distante aqui do critério de clareza e distinção cartesiano ou de uma evidência de tipo analítico.

O aprendizado para Vico deve ser feito sempre por meio de sínteses, da união engenhosa e não da divisão das partes e dos segmentos sutis, como na álgebra, daí que Vico

recomenda que, inclusive a geometria, apesar das conquistas que a análise produziu na modernidade, fosse ensinada inicialmente com o método sintético, assim como faziam os antigos na educação das crianças, pois “lhes transmitiam a ciência que não pode ser corretamente percebida sem o agudo poder de conformar imagens” (*De ratione*, III, p. 105). Do mesmo modo, é através de meios sintéticos (as imagens, as metáforas, as similitudes, as agudezas, as analogias), que o bom orador lança mão para ensinar com prazer, unindo o *docere* e o *delectare*, nunca oprimindo o intelecto de quem se dispõe a aprender, jamais sufocando os engenhos; pois o *docere*, feito pela via arejada do estilo sublime, deixa as coisas em suspenso, e conduz de forma leve e prazerosa o ouvinte ou leitor a produzir por si mesmo os diversos níveis de conhecimento, a perceber por si mesmo a diferença que vai da ignorância à sabedoria; e no percurso, admirado pelo que antes se ignorava, deleita-se no aprendizado.

Além de tudo o que já dissemos, caberia acrescentar outro aspecto muito importante relacionado à noção de engenho, qual seja: o fato de, para Vico, as agudezas, sobretudo no caso da metáfora, não indicarem apenas uma capacidade produtora do engenho apenas relacionada à esfera do belo, no sentido do ornamento do discurso (*ornatus*), o que, poder-se-ia dizer, tornaria a proposta viquiana um pouco frágil dentro do seu projeto de construção da unidade do saber, pois, neste caso, como já demos a entender, pode-se ficar com a impressão de que Vico se refere aos atributos pedagógicos da dimensão retórica da linguagem com o único propósito de privilegiar a fantasia, a tópica, como se ela fosse um ramo colateral se comparado com as investigações acerca da verdade proporcionadas pela crítica. Não se trata disso, tanto que no *De ratione* Vico indica que o engenho tem uma função cognitiva, quer dizer, o engenho produz conhecimento – apenas não se trata do tipo de conhecimento lógico-dedutivo. Assim, o uso das imagens no processo do conhecimento tem o propósito de indicar que, em todos os ramos do saber, o engenho agudo deveria ter o seu lugar, pois é através dele que se pode associar,

sintetizar, encontrar analogias, semelhanças e parentesco entre coisas distantes; em suma, descobrir o novo⁷⁵.

O engenho é, portanto, de um ponto de vista cognitivo, esta virtude ou capacidade de “achar coisas novas” de “inventar”: *Nan nova invenire unius ingenii virtus est* (*De ratione*, V, p. 120). Note-se que Descartes também reconhecia no *ingenium* uma dimensão heurística, mas afirmava, por outro lado, que “todo o método consiste na ordem e disposição das coisas, para as quais é necessária dirigir a agudeza do espírito (*ingenium*) para descobrir a verdade”⁷⁶. O problema, para Vico, é que esta “condução” ou “direção” da agudeza do espírito baseada na “ordem e disposição das coisas” pode criar mais obstáculos do que tornar o engenho de fato agudo; aos olhos de Vico, o que o método cartesiano oferece é, portanto, uma visão demasiadamente enrijecida do saber, resultado do seu solipsismo; daí que Vico tenha predileção pelo método indutivo baconiano.

Linguagem e sociedade: o engenho das línguas

Poder-se-ia, talvez, em defesa de Descartes, mostrar que o apego à ordem verdadeira do conhecer não coincide totalmente com a visão solipsista que Vico lhe atribui. De fato, à

⁷⁵ Esta função cognitiva do engenho já aparece claramente no *De ratione*, mas também, como logo veremos, no *De antiquíssima*. Além disso, o tema ressurgue, por exemplo, na última das aulas inaugurais de Vico (o *De mente heróica*), onde vemos que o próprio Descartes, enquanto homem dotado de engenho agudíssimo, quando deixava de lado a longa cadeia de razões e se lançava na aventura da descoberta, e pela vias das similitudes que só a percepção proporciona, podia ir além do que é comumente dado, ver o invisível e, assim, conseguir obter descobertas que se somavam àquelas extremamente úteis para o gênero humano. Diz Vico: “O sublime Galileu observou o planeta Vênus, pareceu-lhe naquele instante uma foice, tal como a lua, e descobriu verdadeiras maravilhas sobre o sistema do universo. O insigne Descartes observou o movimento de uma pedra atirada por uma funda e concebeu um novo sistema de física. Cristóvão Colombo percebeu no seu rosto o vento que soprava do oceano ocidental e valendo-se do argumento de Aristóteles, segundo o qual os ventos nascem da terra, conjecturou que poderiam existir outras terras para além do oceano.” (*De mente heróica*, Milano, Mondadori, p. 118).

⁷⁶ Descartes, R. *Regras para direção do espírito*, regra v, *op. cit.* p. 85.

primeira vista isso pode ser questionado, se levarmos em consideração a última parte do *Discurso*, na qual Descartes procura apontar para a unidade que o método exhibe entre ordem dedutiva das razões (*a priori*) e a ordem das experiências (*a posteriori*) que seria necessário fazer para provar o que foi descoberto por dedução. Aqui, numa linha que parece aproximá-lo de Bacon, Descartes supõe a continuidade do conhecimento exigida pela idéia de progresso e manifesta claramente o desejo de “convidar os bons espíritos a esforçarem-se por passar além, contribuindo, cada qual segundo a sua inclinação e seu poder, para as experiências que seria preciso fazer, comunicando, outrossim, ao público todas as coisas que aprendesse, a fim de que os últimos comesçassem onde os precedentes houvessem acabado e, assim, juntando as vidas e os trabalhos de muitos, fôssemos todos juntos muito mais longe do que poderia ir cada um em particular”⁷⁷. Descartes sabe que, no fim das contas, o filósofo e o cientista não estão sozinhos. Ele logo adverte, porém, que o problema é que a comunhão “de vidas e trabalhos” contidos na idéia de um saber cumulativo traz no seu bojo imensas dificuldades, pois uma coisa é a intuição da verdade vista por um sujeito isolado, outra completamente diferente é a exposição ou comunicação do intuído e das experiências destinadas a comprová-lo. É justamente aqui que podemos ver como Descartes irá problematizar o caráter social da linguagem: “Embora tenha algumas vezes explicado algumas de minhas opiniões a pessoas de ótimo espírito, e, enquanto eu lhes falava, pareciam entendê-las mui distintamente, todavia, quando as repetiam, notei que quase sempre as mudavam de tal sorte que não mais podia confessá-la como minhas”⁷⁸. Para o cartesianismo, sempre que o foco passa a ser o outro, estamos envolvidos nos riscos do caráter social da linguagem, na sua manifestação sensível, nos riscos de perdermos a transparência da idéia e nos enredarmos, novamente, na confusão das palavras sobre as palavras que o método tanto quer evitar.

⁷⁷ Descartes, R. *Discurso do método*, ed.cit. p.64.

⁷⁸ Idem, *ibidem*, p.67.

Verificarmos aqui, ainda que brevemente, que o modo como Descartes contorna este problema pode nos ajudar a entender melhor o sentido de outro ponto da crítica de Vico à concepção cartesiana da linguagem, tal como vemos no *De ratione*, qual seja: a tese de Vico de que cada povo tem o seu próprio engenho, seu estilo; que cada nação determinada incorpora um modo de pensar que reflete a disposição de cada língua particular, seus defeitos e virtudes, sua capacidade de ser mais ou menos aguda. Chamaremos aqui esta pluralidade estilística que Vico detecta de “engenho das línguas”, expressão que traduz bem um tópico importante da concepção de Vico. Mas, antes de passarmos a Vico, vejamos mais de perto o que nos diz Descartes acerca da dimensão social da linguagem.

Está claro que a linguagem apresenta uma dupla face para o cartesianismo: por um lado, enquanto faculdade universal, ela é considerada como “o único signo e a única marca certa da presença do pensamento, oculto e envolvido pelo corpo”⁷⁹, por outro lado, ela tem uma face social que, ao retirar-nos da retidão do pensamento voltado para si mesmo, pode nos trazer de volta para a dimensão do equívoco, do erro, da precipitação nas idéias confusas: “Porque sem dúvida se olha mais de perto o que se acha dever ser visto por muitos, do que aquilo que se faz apenas para si próprio, e, amiúde, as coisas que me pareceram verdadeiras quando comecei a concebê-las pareceram-me falsas quando pretendi pô-las no papel.”⁸⁰ Para Descartes, como diz J.P. Cavaillé, no seu livro *Descartes - a fábula do mundo*, “a escrita e a fala são suportes sensíveis, o espírito declara-se neles, neles se manifesta, mostra-se, dá-se a ver e ouvir”⁸¹. Aqui, a interioridade exterioriza-se, mas, nessa transição, o pensamento pode também se perder ou enredar-se nas teias do discurso. Neste caso, sempre haverá uma opacidade incontornável na transmissão das idéias? Como garantir a perfeita comunicabilidade entre os sujeitos? Como ter

⁷⁹ Descartes, R. “Carta a Morus”, 5-2-1649, AT.Vol.V, p.278

⁸⁰ Descartes, R. *Discurso do método*, p. 66.

⁸¹ Cavaillé, J.P. *Descartes - a fábula do mundo*, Instituto Piaget, 1996, p.281.

certeza de que o que falamos não se choca com uma diferença intransponível entre o eu e o outro?

Diante da duplicidade da linguagem, Descartes parece vislumbrar também dois caminhos possíveis. De um lado, na famosa Carta a Mersenne, ele discute a possibilidade de um simbolismo racional, um sistema de signos que permitisse a todo homem, livre dos condicionamentos histórico-sociais, o acesso à verdade. Esta idéia de Descartes teve longa trajetória e será retomada pela *Característica universal* de Leibniz. Por meio dessa língua, diz Descartes, “até os camponeses poderiam melhor julgar as coisas do que fazem atualmente os filósofos”⁸². Além disso, o erro tornar-se-ia “quase impossível”, “ao contrário das palavras que temos”⁸³. Contudo, como mostra a referida carta, o filósofo francês não demonstra qualquer simpatia pelo projeto de uma *língua universal*, uma vez que, para ele, universais são as idéias ou conteúdos mentais que podem ser expressos em qualquer língua. É por isso que Descartes propõe uma *mathesis universalis* ao invés de uma língua universal. A dificuldade deriva do fato de que uma língua universal deveria pressupor a redução de todos os conteúdos da consciência a “idéias simples”; este projeto só poderia ter sucesso se a própria análise fosse desdobrada até o fim e, assim, alcançasse a meta da “verdadeira filosofia” e, portanto, da conquista da “verdadeira ordem do filosofar”. O problema, para Descartes, é que apenas podemos projetar no reino do possível uma análise que alcance o infinito de nossas concepções e percepções: “seria preciso que o mundo todo fosse tão somente um paraíso terrestre, o que não é bom propor a não ser no país dos romances”⁸⁴. Frente a esta “utopia lingüística”, resta ao filósofo o caminho mais perigoso, mas também mais concreto, que consiste em fazer o conhecimento progredir, servindo-se de uma estratégia discursiva que inevitavelmente está sujeita às imperfeições da linguagem, mas que também tem como ponto de apoio a diferença,

⁸² Descartes, R. “Carta a Mersene”, 20-11-1629.(A.T, I, p. 81 e ss)

⁸³ Descartes, “Carta a Mersene”, 20-11-1629. (A.T. I, 81)

⁸⁴ Idem, *ibidem*.

absolutamente fundamental para o cartesianismo, entre a língua e o pensamento. Descartes parece admitir que o espírito só avança e se esclarece através do uso da linguagem, ainda que seja independente dela.⁸⁵ Seja como for, o filósofo faz questão de frisar que o importante não é a língua que empregamos para comunicar os pensamentos (seja ela o francês, o italiano, o baixo bretão ou latim). Não é a exterioridade das palavras, o tom de cada língua, sua face expressiva ou retórica que está em jogo e sim a ordem ou adequação do pensamento que se espelha na ordem verdadeira das coisas. Descartes deixa isso claro quando afirma o seguinte: “se escrevo em francês, que é a língua do meu país, de preferência ao latim, que é a dos meus preceptores, é porque espero que os que se servem exclusivamente de sua razão natural totalmente pura poderão julgar melhor minhas opiniões do que os que só acreditam em livros antigos”⁸⁶. Para além do tema da ruptura com a tradição, depreende-se daí que o ponto nodal para Descartes está na adequação ou inadequação dos juízos exercidos por uma “razão natural totalmente pura”, ou seja, uma razão que é desvinculada dos preconceitos incrustados no corpo e sua opacidade, pois o que importa, neste caso, é a articulação dos conteúdos mentais – obra do espírito – que pode ser adequada e inadequada, correta ou incorreta, entre a ordem das idéias e a ordem das coisas, que não deve nada à face exterior desta ou daquela língua.

Conforme esta perspectiva, o homem pensa sempre independente da linguagem na sua dimensão concreta, e pensa os mesmos pensamentos válidos para todos, designando suas idéias por meio de signos arbitrários quando deseja comunicá-las. Vico descobre que isto não é tão simples assim, que cada comunidade lingüística, que cada língua concreta, contém já um modo de disposição interna, um modo de operar que lhe confere especificidade e, o que é mais

⁸⁵ Esta tese é defendida por J.P. Cavaillé, “ao projetar sua utopia lingüística Descartes reconhece indiretamente que a linguagem é extremamente útil, senão indispensável à investigação do pensamento por si próprio e à exploração das verdades que contém. [Descartes] parece, com efeito, admitir que o espírito não pode aceder plena e completamente a sua própria clareza e distinção a não ser através de um processo lingüístico”(op.cit, p. 286)

⁸⁶ Descartes, R. *Discurso do método*, op. cit. p. 69.

importante, molda diferentes mentalidades, diferentes posturas ou fisionomias lingüísticas. Isso fica claro na sua comparação entre o francês e o italiano.

Para Vico, “o francês está carregado de substantivos e como a substância é pesada e imóvel torna-lhes a língua incapaz de fazer comparações” (*De ratione*, VII, p. 139). A pouca versatilidade da língua francesa acaba sendo a causa dos “pequenos períodos no seu discurso” (*De ratione*, VII, p. 139) e, por isso, “o francês está incapacitado para o sublime e grandioso, do mesmo modo que está capacitado para o sutil” (*De ratione*, VII, p. 139). Por conseguinte, “não podem fazer discursos exaltados, o que não se logra sem a ação e, certamente, não sem ampliar e tornar algo magnífico (...). Possuem apenas dois lugares de acentuação, o último e o penúltimo; quando nós (italianos) acentuamos a antepenúltima sílaba, eles transferem o acento à penúltima, o que soa a um ‘não sei que’ delicado” (*De ratione*, VII, p.139)⁸⁷.

Em certo sentido, essas idéias de Vico podem ser vistas como uma reação ao debate entre o classicismo e o barroco iniciado já no século XVII. Pode-se considerar a reação

⁸⁷ É interessante apontar aqui para as semelhança entre estas idéias de Vico e as idéias de Rousseau acerca da dimensão expressiva da linguagem, uma vez que ambos apontam para as diferenças qualitativas de cada língua. Bento Prado Junior em a *Retórica de Rousseau*, mostra como isto aparece na obra do filósofo genebrino. Segundo Bento Prado, em Rousseau, “é a multiplicidade das humanidades locais que desarticula a ilusão monista do racionalismo lingüístico de Port- Royal” (Prado Junior, B. *A retórica de Rousseau*, p.221). É preciso notar que à lógica que atravessa a linguagem em direção à universalidade do entendimento, tanto Vico quanto Rousseau, opõe uma espécie de estilística que enquadra a linguagem no sistema das diferenças locais, num pluralismo de linguagens *qualitativamente* diferentes. No caso específico da comparação entre a língua francesa e a italiana, ambos vão enfatizar a musicalidade desta última face a monotonia da língua francesa. Talvez seja vão especular se Rousseau teve ou não contato com textos de Vico, muito embora alguns sugerem que isso possa ter ocorrido pelo fato de Rousseau ter trabalhado, entre 1744 a 1745, como secretário da embaixada francesa na república de Veneza. Seja como for, chama a atenção o fato de Rousseau, assim como Vico, procurar destacar que reside na modulação, no variedade dos sons altos e baixos, ou seja, nos acentos, o peso expressivo, a musicalidade de uma língua, tornando-a mais ou menos arrebatadora, enfática, capaz de falar mais ao “que falar mais ao coração, do que à razão” e assim despertar imagens. Conforme lemos no *Dicionário de Musica* do filósofo genebrino, “o acento é em geral a semente de toda música”, o que melhor se observa na língua italiana: “Se me perguntassem qual dentre as línguas possui uma Gramática mais excelente, eu responderia que é aquela que pertence a um povo que raciocina melhor; se me perguntassem qual dentre os povos deve ter uma excelente musica, eu diria é que é aquele cuja língua é mais apropriada para isso. Se há na Europa uma língua apropriada à musica, é certamente a musica italiana; pois esta língua é doce, sonora, harmoniosa e acentuada mais que qualquer outra, e estas quatro qualidades são precisamente as mais convenientes ao canto” (Cf. Rousseau J. J. *Lettre sur la musique française*, p. 297).

viquiana como o ponto culminante de um debate que teve início entre o grande representante da retórica classista entre os jesuítas, Dominique Bouhours (1628-1702), autor de *La maniere de bien penser dans les ouvrages d'esprit* (1687), e o italiano G. G. Orsi, autor das *Considerazione sopra un famoso libro Franceze intitolato La maniere de bien penser* (1703). Contra os excessos da imaginação delirante, das agudezas e dos entusiasmos expressivos dos autores do Barroco espanhol (Góngora, Gracián, Calderón), Dominique Bouhours irá afirmar a sobriedade, a verdade e a fidelidade das sentenças no discurso, pois o estilo agudo dos autores espanhóis era a expressão da obscuridade que impedia de ver as coisas de modo claro e distinto, isto é, sob a luz da razão natural. Para Bouhours, a verdade só se manifesta por meio do estilo sentencioso, portanto, somente ele é benéfico ao espírito.⁸⁸ A mesma defesa do gosto e estilo clássicos pode ser vista em Boileau que também enaltece os atributos da regra, da medida e da ordem contra o excesso da fantasia barroca⁸⁹. Frente a esta posição, os italianos contra-atacaram justamente com o estudo do conde G.G. Orsi, escrito em defesa do pensamento agudo e fantástico. Já na época de Vico, L. Muratori, que talvez represente a grande síntese de toda a discussão, passa a abordar o tema a partir da comparação entre as línguas. Muratori defende o italiano frente aos franceses, mas separa a noção de engenho e o estilo de cada língua, o que, no limite, é dar a mão à palmatória francesa, pois, no fundo, Muratori admite que as línguas não têm uma diferença tão significativa quanto ao engenho. Em Muratori, como nota Stefano Gensini, “as línguas são instrumentos ou veículos de um pensamento que independe dos artifícios estilísticos”.⁹⁰ Ora, Vico vai intervir de um modo muito mais radical nesse debate.

Na verdade, parece-nos que os comentários de Vico no *De ratione* devem ser vistos como uma reação ao ponto de vista cartesiano. Vico recusa ver um único engenho operando na linguagem, pois isto seria assumir o ponto de vista de uma gramática geral; assim cada língua

⁸⁸ Sorrentino, A. *La retórica e La poética de Vico*. Torino: Fratelli Bocca, 1927. p. 89 e GENSINI, S. “Ingenium e linguaggio”. In: TRABANT, J. *Vico und die Zeichen*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1995. p. 237-256.

⁸⁹ Cf. Sorrentino, A, *op. cit.*, p. 92.

⁹⁰ Gensini, S. *op. cit.*, p. 250

tem sua especificidade, seu estilo, sendo mais leve ou mais pesada, mais ou menos expressiva – e tudo isso acontece em função da diversidade dos engenhos. Em outros termos, para Vico, não se pensa em francês, como se pensa em italiano; portanto, o mais importante é perceber que, mais do que estarmos diante de diferentes estilos, estamos diante de engenhos distintos, condicionados por línguas diversas, de modo que as mentes dos povos são mais adaptadas a uma ou outra maneira de pensar, pois “os engenhos se formam pela língua e não a língua pelos engenhos” (*linguis ingenia, non linguas ingeniis formari*) (*De ratione*, VII, p.140) e, neste caso, a maneira de bem pensar dos franceses, como nota Vico, tem um engenhoso pouco afeito para as agudezas. Vico deixa claro toda sua diferença em relação ao engenho, ou melhor, ao *esprit* de Descartes; mais ainda: ele inverte os pólos da separação cartesiana entre língua e pensamento (leia-se: “a razão natural totalmente pura”) e denuncia que o método crítico cartesiano deve muito ao modo sutil da própria língua francesa. Assim, uma questão de crítica da cultura passa a ser vista também sob um viés muito mais amplo que inclui a epistemologia e a pedagogia. Quanto a isto, a passagem seguinte é importante e merece ser destacada:

Quando querem nomear esta virtude mental de unir de maneira rápida e sintética as coisas separadas, virtude que para nós se chama engenho, eles a chamam ‘espírito’ e tomam como coisa muito simples a força mental que existe na composição, porque suas mentes sutis não se destacam na composição, mas apenas na sutileza das reflexões. Se, portanto, é verdade como aparece aos maiores filósofos, que o engenho dos povos se formam com a língua e não a língua com o engenho, somente os franceses poderiam, no mundo inteiro, em virtude de seu sutilíssimo idioma, ter originado esta nova crítica, cheia de espírito e análise que, quando pode, despe toda grandeza matemática de corporeidade. Desta forma, recomendam uma eloquência análoga à sua língua, válida para a verdade e sutileza das sentenças, negando o valor da disposição das palavras. (...) Nós, ao contrário, somos dotados de uma língua que sempre suscita imagens, daí que nós, italianos, somos os que temos desenvolvido a pintura, a escultura, a arquitetura e a música de modo único, acima de todos os povos do mundo. A língua italiana é sempre ativa, transfere com as forças das similitudes as mentes dos ouvintes a coisas muito diversas e distantes deles; daí

que nós italianos somos, depois dos espanhóis, o mais agudo dos povos.” (*De ratione*, VII, p. 140)

Saber Agir: Prudência e Senso comum

Até agora nossa análise do *De ratione* tratou, sobretudo, de pontuar como Vico se opõe ao método e à concepção cartesiana da linguagem, seja por suas consequências pedagógicas, seja por sua função cognitiva. Resta-nos abordar como Vico trata do outro lado do que aqui chamamos de “embate retórico”, qual seja: o aspecto da linguagem voltado mais diretamente à *práxis*. Na verdade, num sentido amplo, a dimensão da *práxis* é implícita em todo o *De ratione*, que é ele próprio um discurso político destinado a promover a reorganização do saber em todas as suas esferas. Está claro que a proposta viquiana é defender o equilíbrio entre a unidade de todas as ciências, as artes e as disciplinas, conforme uma espécie de síntese enciclopédica. Não é por acaso que a noção de engenho parece ter uma função tão importante no texto de Vico, pois a faculdade do engenho aproxima e unifica coisas distantes e desconhecidas, opondo-se ao engenho analítico e sutil, que divide, separa, limita e exclui, e indica, por conseguinte, o que deve e o que não deve ser estudado, o que é e o que não é importante, pois tem em vista apenas o verdadeiro e não o verossímil. Vimos acima, dentre algumas consequências desse método, que, para Vico, o cartesianismo joga no escuro outros ramos do saber, como é o caso da poética e da elocução retórica, cuja *inventio* é tratada como algo “natural”. Neste caso, a proposta viquiana foi recolocar a “crítica” no seu devido lugar, mostrando que inclusive a forma sintética do fazer geométrico contribui para o fazer poético, pois a poesia tem em mira “o verdadeiro em idéia”, quer dizer, o domínio do *possível* que tem como norma uma necessidade

e racionalidade intrínseca⁹¹. Trata-se agora de abordar o aspecto da linguagem voltado não para o âmbito do *possível*, mas sim para o domínio do *provável*. Essa distinção é importante, pois aqui não se trata mais do registro “das coisas como elas devem ser”, mas como de fato elas ocorrem na maioria dos casos. A norma será outra – e não inclui mais a incorporação da crítica e a necessidade geométrica, que devem ser levadas em conta no caso da elocução poética. Em outros termos, trata-se agora de mostrar como Vico compreende o domínio da prudência “que investiga a verdade nas ações humanas tal como ela é” (*De ratione*, VIII,p.147).

*

A questão que Vico levanta é esta: é possível suprimir o tempo, excluir o acaso, o acidente, as contingências da vida? É racional disciplinar totalmente o curso de nossa vida quando não estamos simplesmente voltados para o verdadeiro, mas imersos em sociedade, ou seja, em relação com os outros? Ora, o cartesianismo será criticado justamente porque os critérios rígidos da razão cartesiana não servem, segundo Vico, para pensar o homem em sua situação concreta, não apenas o sujeito isolado, mas o homem que vive em sociedade – o homem de carne e osso, que não é apenas mente, mas também corpo, afetos e paixões.

Para começar, tomemos como exemplo o caso da medicina. É interessante notar quanto a isso que, quando Descartes declara, seguindo Francis Bacon, que o objetivo primordial do método é “nos tornarmos possuidores e senhores da natureza”⁹², ele toma como exemplo da eficácia do método justamente a medicina, pois aqui, admite Descartes, “nosso espírito depende tanto do temperamento como da disposição dos órgãos do corpo (...), se é possível encontrar algum meio que torne comumente os homens mais sábios e mais hábeis do que foram até aqui, creio que é na medicina que se deve procurá-lo”⁹³. Ora, Vico questiona se, neste caso, o método cartesiano é realmente eficaz ou é novamente redutor, seja quando aplicado para o

⁹¹ Aqui a crítica e mesmo a ordenação geométrica tem o seu lugar e constitui uma vantagem porque “a poesia contempla a verdade tão somente como deve ser” (*De ratione*, VIII, p.145).

⁹² Descartes, R. *Discurso do método*, parte IV, p.53.

⁹³ Descartes, *Discurso do método*, parte IV, p.53.

desenvolvimento de uma *medicina corporis* seja quando concebido como uma *medicina mentis*. Como sabemos, no caso da medicina, Vico lê Descartes a partir de *Regius* e, por isso, constata que o homem dos anatomistas seguidores de Descartes “não se encontra na natureza”(Vita, p. 22). A medicina não pode realizar-se a partir do corpo concebido como uma construção abstrata que é completamente inútil para os terapeutas. Assim, Vico não vê com bons olhos a medicina cartesiana praticada em seu tempo devido à ênfase que ela põe na causalidade mecânica, o que a torna pouco afeita a um estudo dedicado aos sintomas, e a torna pouco produtiva de um ponto de vista terapêutico, já que uma terapia baseada num conhecimento das causas torna a medicina cartesiana extremamente rígida. É interessante observar que, para se contrapor a essa medicina, Vico também remete a Bacon, mas não para afirmar o sentido de um domínio completo da natureza (que segundo Vico é sempre mutável), mas para reafirmar a necessidade da indução e do papel da arte diagnóstica, muito cara à medicina hipocrática: “realmente os sintomas e o diagnóstico são verossímeis se os tomamos de uma observação prolongada. Por isso, como Verulâmio reconhecia, galenicos não deduzia retamente as causas das enfermidades mediante silogismos” (*De ratione*, VI, p.129). Daí que o discurso médico deve desenvolver-se em torno do homem como um todo, observando-se sempre os casos particulares, os sintomas ou sinais que as doenças manifestam e que podem estar relacionados a uma série de fatores, inclusive psíquicos e sociais. Neste caso, Vico destaca que a boa terapia não pode ser nunca rígida, mas flexível, pois deveria levar em conta o corpo particular, investigar sua relação com o todo que o cerca, enfim, trabalhar a relação deste corpo com sua situação concreta e reorientar a terapia conforme os casos observados. Daí o papel essencial da clínica diagnóstica, da observação do histórico do doente, já que as próprias doenças podem assumir formas novas, e o que antes era eficaz, ou foi eficaz num caso, pode não ser necessariamente num outro: “as doenças são sempre novas e diferentes, como diferentes são os enfermos. Nem mesmo eu sou agora o mesmo que fui há instantes atrás quando falava dos

enfermos, pois transcorreu inumeráveis instantes em minha vida, e já se produziu movimentos inumeráveis com os quais cheguei até o presente” (*De ratione*, VI, p.129.). Em suma, como os homens são diferentes e vivem em diferentes situações, assim também “as doenças são infinitas, não podem ser todas circunscritas a uma única forma” (*De ratione*, VI, p.129). Como produzir um conhecimento positivo da medicina se tudo é tão variável? A resposta de Vico reafirma aqui novamente o papel do engenho agudo, enquanto arte da descoberta, como importante instrumento para ligar aspectos diversos, estabelecer similitudes entre um caso e outro, um doente e outro, uma doença e outra e, assim, construir uma tópica que produza terapia com o máximo de eficácia possível. Aqui o papel da tópica enquanto um conjunto de preceitos para produção de conhecimento, tal como o vemos em Bacon, é fundamental⁹⁴. Mas como, segundo Vico, “as enfermidades do corpo e da mente se correspondem perfeitamente e se convergem” (*De ratione*, VI, p.127); além de Bacon, a posição de Vico poderia, aqui, ser relacionada à *medicina mentis* que remonta a Cícero (*Tusculanae disputationes*, Livros III e IV), na medida em que Cícero, para além dos problemas de uma *medicina corporis*, passa em revista as diversas medicinas do ânimo, ou seja, da cura de suas perturbações (*perturbatio*), cujo esquema remete à divisão das partes da alma em Platão e que foram absorvidas pelos estóicos. Estes últimos, em especial, serão criticados no livro IV das *Tusculanae disputationes*, porque, baseados num esquema rígido que divide e opõe vícios e virtudes, razão e paixão, propõem uma terapêutica que é ineficaz para as perturbações dos ânimos humanos, pois o modelo estóico, ao afastar as perturbações, vale apenas para o homem sábio (*vir sapiens*) que vive sempre conforme a reta razão (*recta ratio*). Segundo este modelo terapêutico, “quando o ânimo está vazio [*vacuus*] de paixões, torna-se perfeita e absolutamente feliz, ao passo que quando é afastado e abstraído da razão perde não apenas a constância, mas deveras a sanidade

⁹⁴ Segundo Manuela Sanna, é evidente que Vico dialoga principalmente com Bacon para buscar formular um novo método de pesquisa,(...) Vico recolhe a essência do método experimental de Bacon, relação que se expressa tão bem pelas considerações sobre a medicina” (Sanna, M. *La fantasia, che è l’occhio dell’ingegno*, Napoli, Guida Editore, 2001).

[*sanitas*]]”⁹⁵. Nesse sentido, Cícero mostra que o discurso moral dos estóicos, partindo das definições dos pólos opostos (razão/paixão – virtude/vício), constrói uma série de deduções cuja eficácia é questionável, pois afasta-se do terreno concreto das opiniões, de onde brotam as perturbações do ânimo. Assim, diz Cícero, “quando tratam das paixões do ânimo, na maior parte se ocupam em distinguir e definir, mas seu discurso carece da oratória que cura [*emendat*] os ânimos e lhes permite não padecer movimentos turbulentos”⁹⁶. Daí que seja necessário lançar mão de outro modelo discursivo – outra arte da cura que não esta dos estóicos, baseada em definições e divisões rígidas –, um modelo discursivo mais flexível que sirva para aplacar as perturbações dos ânimos e tome como ponto de partida um diagnóstico ou sintomatologia a partir da própria fonte das perturbações: as opiniões dos homens que vivem em comunidade⁹⁷. A retórica seria essa arte de passar de uma opinião a outra, de ponderar cada caso, de compará-los, e assim persuadir e gerar o assentimento nos ânimos do outro, o que não se obtém sem um saber prudencial⁹⁸. Com base nestas indicações, vejamos, agora, qual a posição de Vico no que concerne ao estudo de um saber voltado à *práxis*, isto é, ao campo do provável, do verossímil. Vico sempre insiste no caráter instável da condição humana imersa no fluxo perpétuo da natureza, uma vez que *in natura enim nihil, nisi mobile, nise mutabile continetur* (*De ratione*, VII, p. 132). No que diz respeito à ação política, as observações negativas que Vico faz a

⁹⁵ Cícero, *Tusculanas*, Livro IV (XVII, 38, p.73).

⁹⁶ Cícero. M. T. *Tusculanas*, Livro IV (IV, 9).

⁹⁷ “Conhecemos a causa das paixões: todas elas nascem das opiniões em juízos e no assentimento das volições às opiniões”(Tusculanas, Livro IV (XXXVIII, 82).

⁹⁸ A temática de uma *medicina mentis* em Cícero é muito mais complexa do que o resumo aqui apresentado. Não podemos esquecer que, apesar da crítica aos estóicos e à teoria peripatética da moderação, Cícero não afirma exclusivamente a retórica como único caminho terapêutico, descartando o cultivo da filosofia como remédio às perturbações do ânimo, pois “a aceitação errônea das opiniões é como se fosse a raiz de todos os males e a filosofia mostra como a raiz deve ser extraída. Nos entreguemos ao cultivo da filosofia para que nos curemos a nós mesmo.”. No caso de Vico, como logo veremos, essa *emendatio* da mente a partir da filosofia, tema que repercute em Boécio (*Consolação da Filosofia*), diz respeito muito mais a uma filosofia da contemplação do que ao ideal de vida ativa; aliás, o tema é retomado na *Ciência Nova*, com uma referência implícita a Cícero (*Ad Atticum*, II, 16): “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 refocar-se nas fezes de Rômulo”. Em termos políticos, isto implica em negar uma visão utópica, bem como ao ideal da vida contemplativa defendido por uma filosofia solipsista incapaz de baixar do céu à terra.

respeito do método crítico dos modernos tem o objetivo de indicar que, ao operar com o conceito de uma natureza estável no âmbito da ciência, tal método se mostra ineficaz para sustentar uma forma de racionalidade voltada para a vida civil. Em vista disso, Vico apresenta o campo da *práxis*, seja no seu aspecto político seja no seu aspecto jurídico, a partir de um modelo de saber flexível voltado para sustentar de forma racional a vida em comum.

Vico questiona o ponto de partida de uma natureza estável para se pensar a vida política, que é inseparável de uma situação histórica concreta e, como tal, sempre instável: “porque hoje o único fim dos estudos é a verdade, nós estudamos a natureza enquanto esta nos parece certa e não observamos a natureza humana, incertíssima por causa do arbítrio” (*De ratione*, VII, p.130). O curioso, neste caso, é que o próprio apego à noção de uma natureza imutável é visto como sintoma de uma época que se caracteriza pela instabilidade e que promove uma série de mudanças institucionais político-jurídicas para dar conta dessa instabilidade. Em vista disso, Vico explica esse apego ao modelo de uma natureza fixa como a inversão do que se passa na situação histórica que ele vivencia no presente – o início da época moderna, caracterizada pela fluidez, pela fragmentação e pela mudança das instituições – daí que a passagem acima se inicie com um “hoje”, signo da ruptura do “mundo moderno” com o “mundo antigo”, já que as relações entre os homens já não são mais estáticas e estabilizadas, como ocorria na Antiguidade e na Idade Média. Numa época marcada por rupturas, os que lançam mão de um método voltado exclusivamente para a contemplação do “verdadeiro e eterno” e afirmam que, na vida prática, devemos seguir uma *recta mentis regula* acabam por misturar dois registros distintos: o plano da necessidade, da fixidez, da estabilidade, de um lado, e o plano da contingência, da mudança e do progresso de outro. Ao colocar as coisas nestes termos, Vico tem em mente a máxima da moral provisória cartesiana que prega justamente a retidão e não o desvio para se sair bem na floresta obscura da *práxis*, pois, segundo tal ponto de vista, somente seguindo pelo caminho reto podemos escapar, por um lado, da volubilidade das opiniões e, por outro, da

fixidez dificilmente obtida nos assuntos da ordem da práxis⁹⁹. Para Vico, essa postura cartesiana só contribui para ampliar o abandono da vida pública e a imersão na interioridade do sujeito por parte daqueles que encontram na auto-suficiência intelectual um refúgio seguro contra os escolhos e as tortuosidades da vida política moderna. Como afirma Vico, “as coisas humanas são incertíssimas, pois são dominadas pela ocasião e pela escolha e, além disso, são conduzidas pela simulação e pela dissimulação, de modo que aqueles que cultivam a pura verdade dificilmente saberão servir-se dos meios e com maior dificuldade obter os fins e, assim, desiludidos em seus propósitos e iludidos por sugestões dos outros, abandonam [a vida política] rapidamente” (*De ratione*, VII, p.131).

O trecho indica claramente o contraste entre ciência e prudência, entre o domínio do “verdadeiro” e o domínio do “verossímil”, o que nos coloca diante de um problema de ordem epistêmica acerca da possibilidade de uma ciência voltada para o campo do humano na sua diversidade – mas disso nos ocuparemos mais adiante. Por enquanto, basta atentar para o modo como Vico, no *De ratione*, descreve os mecanismos da vida social e política, seja a dos antigos seja a dos modernos, como sendo inseparável do plano das “aparências”. O jogo de simulação e dissimulação intrínseco à vida política e as modalidades de conduta que aí se encontram lhe permite apresentar um repertório de “tipos sociais”, entre os quais destacam-se: “o estulto” (*stultos*), “o analfabeto astuto” (*illitteratus astutus*) e “o douto imprudente” (*doctus imprudens*). O primeiro não adverte nem as verdades universais nem as particulares e, assim, conduzido pelos outros, “sofre a pena de sua própria estupidez”; o segundo “capta as verdades particulares, mas não possui a universal, de modo que estas mesmas astúcias que lhes são proveitosas hoje, serão nocivas amanhã”; o douto imprudente, por sua vez, “da verdade

⁹⁹ A passagem de Descartes é a seguinte: (...) busquei ser o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações, e em não seguir menos 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 razões” (Descartes, R. *Discurso do método*, p.42)

universal vai em linha reta até as particulares” e, assim, “tropeça na tortuosidade da vida”. A esta tipologia, Vico opõe a figura do “homem sábio” (*vir sapiens*) ou “sábio prudente” que corresponde àqueles que, “através dos caminhos oblíquos e incertos da vida prática, aspiram à verdade eterna e que, se não podem obtê-la em linha reta, contornam o obstáculo e tomam decisões que lhes serão úteis ao longo do tempo, na medida em que a natureza o permitir”(De Ratione, VII, p. 131-132). O fundamental, portanto, é perceber que a sabedoria aqui não é dada numa relação imediata com a ordem eterna, nem nasce de uma série de mediações dedutivas, como no caso dos estóicos, que apenas afirmam a parte racional da alma, que é a única que dialoga com a ordem cósmica, fechando-se, desse modo, sobre si mesmos com o intuito de aquietar as paixões, as quais, como vimos, derivam das opiniões dos homens. Para Vico, ao contrário, a sabedoria é algo que se conquista com esforço prático, com a experiência adquirida de um logo convívio na vida comunitária, o que nos tempos modernos é cada vez menos acentuado. Tomando o modelo de ação política dos antigos como eixo de sua argumentação, ou seja, a noção de “vida ativa”, Vico nota que homem sábio é aquele cujas posturas e decisões sempre levam em conta as circunstâncias, pois tem o olhar treinado para captar as nuances de cada situação. Isso significa que a sabedoria não brota da simples “contemplação das coisas divinas”, eterna e imutável, mas exige “a prudência nos assuntos humanos” (Oratio, VI, p.68). Ora, nos assuntos humanos, afirma Vico, não é conveniente aplicar uma forma de discurso que marcha sempre em linha reta, como se a política fosse regida pela transparência de mente a mente, de indivíduo para indivíduo, sem passar pelos afetos, pelas paixões, como se estivéssemos “num mundo de homens que seriam compostos por linhas, números e sinais algébricos” (*Lettere*, p. 335). Vico condena explicitamente, portanto, aqueles que, ao lidar com os homens de carne e osso, “enchem a cabeça de magníficos vocábulos como ‘demonstração’, ‘evidência’, ‘verdade demonstrada’, e condenam o verossímil que, na maioria das vezes, é verdadeiro, pois nos fornece o critério de juízo (*regola di giudicare*) daquilo que parece

verdadeiro para todos ou para a grande maioria dos homens” (*Lettere*, p.335). Vico quer dizer com isso que, no caso da vida política, a relação entre verdade e aparência, entre ser e parecer, não pode ser tomada como uma relação de oposição ou exclusão, pois a política é um campo movido por imagens e não por conceitos abstratos. A verdade, neste caso, é deslocada do interior do discurso demonstrativo, no qual ela ocupa um lugar intocável como fundamento da vida contemplativa, e passa a ser vista na relação com o campo das “aparências” que movimenta a vida política, isto é, da manifestação imaginária que homens reunidos numa comunidade fazem daquilo que julgam como sendo “a verdade”. Vico não quer dizer com isso que se deve simplesmente ceder às circunstâncias e expulsar a verdade do plano da *práxis*, o que ele afirma é que para agir de maneira eficaz não se deve seguir a via reta que conduz diretamente à verdade. Esta deve ser visada de modo indireto, pois é fundamental levar em conta o que se passa no plano do “senso comum”, ou seja, “aquilo que *parece verdadeiro* para todos ou para a grande maioria dos homens”. Vico extrai daí o principal critério de conduta para uma vida ativa: é o senso comum que fornece, segundo o filósofo, um fundamento sólido para a ação do sábio prudente. Isto quer dizer que, para se conduzir bem na vida política, não é viável partir de uma ordem cósmica inalterada e confrontá-la com a pregnância das imagens que atravessa a vida dos homens reunidos numa comunidade.

Para Vico, o homem, conforme a definição dada na *VI Aula Inaugural*, “não é outra coisa que mente, ânimo e linguagem”¹⁰⁰; mas seria um grave erro se a mente pretendesse se impor ao ânimo de cima para baixo na condução da vida pública, já que o que alimenta a política é justamente o conjunto de aparências, simulacros e opiniões sedimentadas no *senso comum*. Com efeito, afirma Vico, “aqueles que não cultivam o senso comum nem seguem jamais o verossímil, satisfeitos unicamente com a verdade, não levam em consideração as

¹⁰⁰ Oratio, VI, p.68

opiniões que os homens tem dela e se para estes as coisas também *parecem* verdadeiras”¹⁰¹. Segundo Vico, para deliberar de forma adequada a mente não deve aplicar uma forma fixa “ao lodo da matéria”¹⁰², ou seja, não deve conduzir os ânimos impondo-lhes de forma tirânica uma verdade *a priori*, pois os ânimos dos homens enquanto *multitudo* podem se exaltar. Vico alerta, assim, para o fato de que a negligência daquilo que se passa no nível do senso comum – que aqui coincide com a opinião publica – pode levar uma nação a resultados catastróficos, dada a torpeza da *multitudo* que a compõe. A este propósito Vico cita a imprudência cometida por Henrique III, rei da França (1551-1589), quando entregou à morte o príncipe Henrique de Guisa, que era muito popular por combater os protestantes. Henrique III não percebeu que, “embora o fato tivesse causas justas, assim não *parecia*” (*De ratione*, VII, 134), o que gerou à época, em Roma, o seguinte comentário do cardeal Ludovico Mandruzzo: “os príncipes não devem saber que as coisas sejam verdadeiras e justas, mas que assim pareçam”, ao que Vico complementa: “os males surgidos no reino da França a partir de então comprovaram quão verdadeiras eram estas sábias palavras”. (*De ratione*, VII, 134-135).

Daí a importância que Vico atribui à necessidade de se recuperar o cultivo da eloquência no contexto moderno que, do seu ponto de vista, sempre fez falta aos franceses, que se fixam no seu modo sutil e sentencioso de raciocinar. Neste sentido, a crítica à pedagogia cartesiana que estudamos mais acima, ganha agora contornos políticos mais definidos. A propósito da eloquência, diz Vico, “estes mesmos [os cartesianos] procuram afirmam que seu método de estudos [*ratio studiorum*] além de não acarretar qualquer dano, ainda possui a máxima utilidade. Pois, dizem eles, é preferível produzir na mente, por meio de verdadeiros

¹⁰¹ De Ratione, p. 133-134. Grifo meu. Como afirma Vico, “Os políticos não têm regra mais segura para tomar suas decisões, nem os capitães para conduzir suas empresas, nem os oradores na condução das causas, nem os juízes para julgar, nem os médicos para curar os males dos corpo, nem os teólogos morais para curar aqueles da consciência; e, finalmente, a regra sobre a qual todos se aquietam e descansam de todas as querelas e controvérsias, em todas as deliberações e decisões, em todas as escolhas, e que todas se determinem com todos ou com a maior parte dos votos”. (Vico, Lettere, p. 335)

¹⁰² Oratio, VI, p.68.

argumentos das coisas [*veris rerum argumentis*], aquela força que cresce junto com a razão de modo que jamais possa se desligar dela, do que dobrar o ânimo com as seduções do discurso e o ardor da eloquência, os quais, quando se extinguem, o ânimo retoma novamente o modo de sentir que estava na origem”. (*De ratione*, VII, p.137). Desse ponto de vista, os defensores do método de estudos cartesiano – é bom lembrar que Vico sempre tem em mira Port-Royal – indicam o caráter efêmero da terapêutica produzida pela arte retórica que visa curar a *perturbatio* do ânimo através das “seduções do discurso”. Frente a esta alternativa opõe-se a constância que nasce do cultivo da arte de bem conduzir a razão através de argumentos que representem as coisas como elas são. Assim, depois de habituada e treinada na arte de raciocinar com correção, a mente amadurece e já não se deixa seduzir pelas imagens corporais, mantendo-se firme e forte diante da volubilidade, da transitoriedade e da dispersão que recobre tudo aquilo que é visado pelo ânimo.

Vico irá inverter este raciocínio, mostrando a fragilidade desta *medicina mentis*, que nada deixa a dever ao estoicismo, e observa que essa perspectiva não tem nenhuma legitimidade no campo da *práxis*, justamente porque “toda a questão da eloquência não tem a ver com a mente, mas como o ânimo” (*De ratione*, VII, p.137). A arte de pensar é um instrumento poderoso para assegurar a correção da mente que “de fato se deixa prender por estas finas redes de verdade” (Idem, ibidem), mas o caso do ânimo é de outra ordem: sua flexibilidade, variabilidade e inconstância mostram que não se pode adotar aqui o mesmo tipo de procedimento, devendo-se reabilitar, portanto, a potência discursiva que nasce dos “mecanismos mais corpulentos” da oratória (*De ratione*, VII, p. 139). Segundo Vico, “a eloquência de fato é a capacidade de persuadir ao dever, obtém tal escopo persuasivo aquele que induz nos ouvintes o estado de ânimo desejado. Os sábios induzem em si mesmos este ânimo com a vontade, dócil seguidora da mente; basta que se ensine o dever para fazê-lo. Mas a multidão e o vulgo deixam-se arrastar e arrebatado pelo apetite (*appetitu*), que é tumultuoso e turbulento (...). A degeneração do ânimo é contraída

através do corpo e, seguindo a natureza deste, não se move a não ser por coisas corpóreas. Sendo assim, [a multidão] deve ser atraída mediante imagens corpóreas para que ame; pois, uma vez que ama, facilmente pode se levar a acreditar e, quando ama e acredita, se deve inflamá-la para que, com toda sua ordinária debilidade, deseje. Somente quem tenha feito estas três coisas, poderá levar a cabo a obra da persuasão” (De ratione, VII, p.137.)

Está claro o papel que a eloquência tem enquanto “arte da cura”, ou seja, como terapêutica destinada a afastar a *perturbatio*, o movimento violento, tumultuoso, do ânimo, levando-o a desejar, acreditar e amar o dever para agir com correção. Isto não deve ser feito através de frieza do conceito, do argumento lógico ou pela imposição de uma norma abstrata, mas sim pelo ardor das imagens compartilhadas no interior de uma comunidade atravessada por um mesmo sentimento (*sensus communis*). O bom orador sabe que o ânimo não se deixa aprisionar pelas finas redes de verdade das sentenças demonstrativas, por isso, pela mediação das palavras dispostas e arranjadas num discurso, ele deixa que os próprios ouvintes façam os julgamentos convenientes a cada situação, segundo a força das próprias coisas. Deste modo, a persuasão produz um efeito que não se esgota no momento do arrebatamento, mas perdura na memória do ouvinte que, como sabemos, não é um mero espectador passivo que recebe uma série de informações para serem guardadas na memória e logo esquecidas. A sabedoria do orador não está em se deter nas imagens visadas com um repertório de figuras cristalizadas e tomadas como um fim em si mesmo, pois neste caso seu discurso não produz um efeito duradouro. O uso das imagens convenientes a cada momento é apenas um meio da obra da persuasão, que pressupõe também todo um trabalho de decifração do mecanismo de funcionamento do imaginário da vida coletiva, ou seja, um estudo das posturas que mais agradam ou daquilo que não convém para se atingir a meta final da eloquência, ou seja, a persuasão ao dever. O que significa, por outro lado, que a retórica para ser transformadora deve também provocar torções nas imagens cristalizadas e nas aparências sedimentadas no senso

comum, não para depreciá-lo, mas para levar os homens a ver as coisas de outro ângulo, a fim de que se façam os melhores juízos e de modo que a verdade nunca seja sacrificada¹⁰³.

É preciso notar que a relação entre verdade e aparência, entendida no sentido de um saber prudencial voltado para o senso comum, é algo que Vico explica remetendo aos antigos jurisconsultos romanos, cujo legado ficou registrado em seus ritos e expressões linguísticas mais arcaicas, pois “os romanos sapientíssimos nos assuntos da prudência [*in prudentiae rebus*], avaliavam o que parecia, e os juízes e senadores formulavam suas decisões começando com o verbo *videri* [parecer]” (*De ratione*, VII, p.134). É nesse sentido também que Vico observa que a virtude do sábio que se volta para a *práxis* está em *também* em ser *visto* como sábio, tal como faziam os romanos que “serviam com respeito religioso os deveres públicos” (*De ratione*, XI, p. 161). Mas se a antiga prudência era, aqui, inseparável do decoro, no ambiente moderno as coisas tendem a se perder cada vez mais no jogo da simulação e da dissimulação. Isso significa que o quadro de “tipos sociais” apresentado por Vico estaria incompleto sem a inclusão de outra figura, tipicamente barroca: a figura do “cortesão”. No que diz que respeito à prudência civil, afirma Vico, “talvez os doutos contra-argumentem que desejo que sejam cortesãos e não filósofos, que não cuidem da verdade e busquem as aparências, que reprimam a virtude e frente a ela coloquem seu simulacro. Nada disso: eu os desejo na *corte também* filósofos: que procurem a verdade que assim pareça e que busquem a honestidade aprovada por todos” (*De ratione*, VII, p. 137). Também Descartes havia afirmado que “uma nação é mais civil e cortês quanto melhor os homens filosofam. O maior bem que um estado possa ter é possuir verdadeiros filósofos”¹⁰⁴. Aos olhos de Vico, a diferença é que uma filosofia voltada exclusivamente para a demonstração da verdade, quando pretende agir

¹⁰³ O preceito se encontra em Aristóteles: “A retórica é útil, porque o verdadeiro e o justo são, por natureza, melhores do que os seus contrários. Donde se segue que se os julgamentos não forem feitos como convém, o verdadeiro e o justo serão necessariamente sacrificados, resultado este digno de censura” (Aristóteles. *Arte retórica*, I, IV, 12).

¹⁰⁴ Descartes, R. *Principes de la philosophie*, p. 3(AT, IX)

politicamente, o faz para defender um método que almeja o progresso do saber, mas que também acaba provocando a divisão, a segregação e a perda do senso comum, base da ação política e critério de conduta da vida prática.

O interessante é perceber que, ao mesmo tempo que aponta para o jogo de mascaramento da vida social, Vico repõe a figura do “cortesão” num lugar de destaque, temperando-a com seu ideal de filosofia política e pedagogia civil. Mas por que essa avaliação positiva do cortesão neste contexto? Na verdade, Vico não está distante aqui de certa tradição retórica representada, sobretudo, por Castiglione e Gracián, que no *Criticón* fala de uma *judiciosa cortesana filosofia*¹⁰⁵. Na época em que Vico escreveu o *De ratione*, como observa Alain Pons, “a figura do cortesão tinha caído em descrédito, seu resgate por parte de Vico, funcionaria como uma reação contra a tendência de se valorizar o *honnête homme* francês e o *gentleman* inglês, no qual significativamente se encarnava um ideal ‘privado’, individual, e não mais estritamente político”¹⁰⁶. Quanto a este ponto, vale a pena contextualizar melhor a posição de Vico. Vejamos.

A separação entre o público e o privado, entre a esfera do dever ser e a da realidade política, da norma moral que encontra lugar na interioridade do sujeito e da exterioridade da lei, marca o início da moderna sociedade burguesa¹⁰⁷. Isso é visível na tensão que se dá no âmbito da igreja católica entre as ordens religiosas que impulsionaram a Contra-Reforma, como é caso do jansenismo. A contrapartida aqui é a defesa da solidão meditativa, da fuga do mundo, vista como um caminho para a beatitude. Desse ponto de vista, a felicidade consiste em fugir da inconstância, recusando a fama e o sucesso, optando por uma vida simples, longe das maquinações da corte, para encontrar um ponto fixo na transcendência divina. Daí que o barroco seja um período controvertido e marcado tanto pela idéia do homem visto como autor

¹⁰⁵ Citado por A. Pons. In: A. *Da Vico a Michelet*, Saggi 1968-1995, ETS, p. 62.

¹⁰⁶ Pons, A. *Da Vico a Michelet*, Saggi 1968-1995, ETS, p. 62.

¹⁰⁷ Cf. Koselleck, R. *Crítica e Crise*, Contraponto-Uerj, 1999.

da própria fortuna como também pelo tópico do *desengaño*, do desconcerto do mundo, do jogo de máscaras da vida social, enfim, de todo o campo de “aparências” que é objeto da “arte da prudência” que irá questionar justamente a descrição do “homem sábio” visto pelo ângulo da auto-suficiência intelectual. Baltasar Gracián, por exemplo, após mostrar a relação entre fama, mundanidade e dissimulação, reconhece em um de seus aforismos o possível nexo entre felicidade e solidão meditativa, mas apenas para tomar esse ponto de vista como objeto de crítica. Assim, diz Gracián, “que cada um seja pois esse amigo para si mesmo, e será capaz de viver para si só. De quem poderia sentir falta, se nenhum gosto ou intelecto é superior ao seu? Dependerá apenas de si próprio; e a maior felicidade é assemelhar-se ao ente supremo. Quem for capaz de viver por si só não terá nada de bruto, mas muito de sábio, e tudo de Deus”¹⁰⁸. Poder-se-ia pensar que essa posição estaria de acordo com o ponto de vista defendido pela postura ascética de uma ordem monástica como o jansenismo. Mas não é o que ocorre, pois as ordens monásticas dos *Solitários de Port-Royal*, como o próprio nome sugere, “são simples agrupamentos de solitários, não constituem comunidades reais”¹⁰⁹. Afinal, meros mortais de carne e osso, poderiam assemelhar-se ao Ser Supremo, segundo as regras do ascetismo? É o próprio Gracián que nos mostra o outro lado da moeda, indicando que essa relação ideal entre vida beata e solidão é no fundo uma quimera: “antes ser louco acompanhado de muitos do que sensato sozinho. Dizem os políticos. Se todos são loucos, não haverá prejuízo. E se você for o único sensato, sozinho, irão tomá-lo por louco. O importante é pois seguir a corrente. Às vezes, a maior sabedoria é não saber ou fingir não saber. Temos de viver com os outros, e a maioria é ignorante. Para viver só, é preciso ter muito de Deus ou tudo de besta. Mas eu moderaria esse aforismo, dizendo: antes sensato com a maioria do que louco sozinho. Alguns querem ser notáveis através de quimeras.”¹¹⁰

¹⁰⁸ Gracián, B. *A arte da prudência*, Martin Claret, São Paulo, 2003, p.76.

¹⁰⁹ Pons, A. Vico y Marx. Utopia e Historia. In : Vico y Marx. Afinidades y contrastes. FCE, México, 1990, p. 30.

¹¹⁰ Idem, ibidem, p.75.

Apesar das aproximações que se pode fazer entre Vico e Gracián, sobretudo quando este destaca a busca da convivência sensata numa comunidade real (o que não significa que se deve simplesmente “seguir a corrente”), devemos compreender a posição de Vico num sentido mais amplo, pois ele entende a separação entre o público e o privado como a consequência da forma política assumida pelo estado moderno, a saber, a monarquia soberana que não é regida pelo poder persuasivo da palavra, mas por leis. É nos limites destas que os povos sentem-se livres. Aqui cabe perguntar: com a instituição do estado de direito, da lei soberana, haveria ainda lugar para o ideal de sabedoria política dos antigos que Vico pretende resgatar? O filósofo não deixa dúvidas de sua posição: é o próprio Vico quem levanta tais objeções que se poderia fazer à sua defesa da tradição retórica e seu possível resgate na modernidade. Vico tem plena consciência de que “hoje é tal a forma de estado que a eloquência nos povos livres já não reina mais. Damos graças aos príncipes que nos governam com leis, não como palavras” (*De ratione*, VII, p.139). Mas o filósofo trata de precisar os limites entre a força da lei soberana e da razão de Estado e a perda do espírito comunitarista, limites esses inseparáveis do enfraquecimento da função da eloquência na modernidade. A abordagem de Vico consistirá em fazer um paralelo entre o processo de instauração da nova ordem das instituições político-jurídicas, nascido do conflito político e das guerras civis no início da modernidade e os conflitos políticos que, na antiguidade, agitaram a república romana e deram origem ao *imperium*, ou seja, a uma nova instituição. Aqui, vemos mais uma vez a importância da noção de engenho agudo, que está na base da relação entre um tempo a outro, da comparação entre uma época e outra, o que permite a Vico retirar algumas consequências fundamentais de sua análise.

Antes de tocarmos nesse ponto, porém, é preciso fazer a despedida da figura do cortesão perito na “arte da prudência”, habilidade que, em Vico, tem muito mais o sentido de uma “arte diagnóstica”, ou seja, da capacidade de ler os sintomas e interpretar os sinais, para agir conforme a ocasião e com a finalidade de extirpar os males da vida civil. Trata-se da prudência

que se deve possuir no interior dos gabinetes, quando se trata da saúde ou conservação de uma “justa razão de Estado” (*De ratione*, XI, p. 191), conhecida apenas pelos versados em política e que “sustenta não a utilidade privada, mas o bem comum” (Idem, Idem). Sendo assim, pergunta-se Vico: “Qual a lei suprema [*summa lex*] que se deve seguir na interpretação de todas as outras?” Resposta: “a prosperidade do estado, a saúde do príncipe, a glória de ambos” [*regni amplitudo, principis salus, gloria utriusque*] (*De ratione*, XI, p. 190-191). Neste caso, a figura do cortesão não se move por capricho ou interesse pessoal, nem possui uma função meramente decorativa, mas ocupa um espaço político fundamental, colocando em prática a idéia de uma terapêutica civil. Para Vico, a principal função do cortesão é dirigir o cuidado da “saúde do príncipe” da qual depende a “saúde do estado”. O exemplo de Vico é bastante ilustrativo: “os cortesãos não apenas deixam ignoradas as causas da ira do príncipe, mas inclusive as causas pelas quais ele se enfurece; no entanto, instruídos pela experiência, pressentem quando ela vai explodir, afastando-se por um tempo, para não contrariá-lo e inflamá-lo mais no processo da ira; para que, quando a ira se amenize, possam levá-lo à clemência por meio de súplicas, buscando uma aproximação suave quando a ira se extingue por completo” (*De ratione*, VI, p. 127). Anuncia-se aqui uma primeira resposta acerca do resgate da tradição retórica para se pensar as questões da ordem da *práxis* na modernidade, e o exemplo da imperícia na conduta de Henrique III, no reino da França, citado por Vico, vem bem a calhar. Contudo, no *De ratione*, Vico irá chamar a atenção não apenas para a importância de uma terapêutica destinada a influir nas ações do príncipe e cuja finalidade última é preservar o bem comum numa situação particular. Vico amplia, então, o foco de sua análise e, num dos últimos passos *De Ratione*, procura fazer um diagnóstico que recobre um espaço de tempo muito maior, investigando o processo que vai da instauração da ordem político-jurídica entre os romanos, passa pela descrição de suas rupturas internas, até chegar à decadência de suas instituições, o que, em certo sentido, anuncia um tema que será caro à *Ciência Nova*, qual seja: a comparação entre

épocas distintas e a própria idéia da história vista como um processo, que aqui aparece em seu primeiro esboço. Precisemos melhor essa noção de história, que vai além da história exemplar da retórica humanista, e vejamos em que medida ela ganha um novo estatuto quando relacionada à interpretação que Vico faz da jurisprudência romana.

História e jurisprudência

A noção de história, assim como outras, sofre importantes mudanças ao longo de toda a obra de Vico. Na *V Aula inaugural* (1706) o termo “história” é tomado, por exemplo, no sentido da história exemplar dos humanistas, ou seja, como uma campo de investigação que recolhe um conjunto de caracteres ou tipos que forneceria modelos exemplares a serem seguidos ou evitados na prática. O conjunto formado a partir destes modelos indica que história e poesia, enquanto formas do discurso, e apesar das diferenças de cada gênero, são ambas úteis para a pedagogia civil. Vico cita o exemplo de Alexandre, o grande, que tomou Aquiles como modelo a ser seguido. Alexandre só pode fazê-lo porque a poesia épica de Homero está organizada de tal forma que pode lhe fornecer um modelo de heroísmo. Aliás, argumenta Vico, se César e Alexandre competem em virtudes como chefes supremos é porque, da leitura das gestas de Alexandre, Cesar impressionou-se por esta categoria de grandes generais, de modo que, “podemos com todo o direito condicionar a Homero, quer dizer à arte poética, tanto Alexandre quanto Cesar” (*Oratio V*, p.58). Não se trata, contudo, de atribuir prerrogativa à poesia em face da história, do possível frente ao factual, como havia feito Aristóteles na *Poética*. Isto porque também o gênero da narrativa historiográfica tem seus próprios preceitos

afirmados pela arte retórica e não pode ser vista como mero catálogo de fatos, conforme a definição dada por Cícero no Livro II do *De oratore*¹¹¹.

A história fornece elementos para uma forma de sabedoria ligada ao domínio da prudência, pois investiga circunstâncias determinadas, recolhe exemplos e alinha de tal forma a cadeia de acontecimentos no discurso que formam uma espécie de mosaico das experiências civis, fornecendo assim um instrumento importante para dispor o homem para a vida prática. O ponto chave aqui é sempre o preceito “de pôr as coisas diante dos olhos”, de tornar visíveis as próprias coisas para o ouvinte ou leitor¹¹².

¹¹¹ Embora não seja este o ponto central de nosso estudo vale a pena mencionar alguns preceitos elencados por Cícero acerca história, seja no que diz respeito à disposição da matéria, seja no que concerne à elocução. No livro II do *De Oratore*, Cícero afirma: “a inteligência dos fatos requer a ordem dos tempos e a descrição dos lugares. Pede também, já que em fatos importantes e dignos de memória se espera que haja primeiro deliberações, depois execução e em seguida resultados, que sobre as deliberações seja indicada qual é aquela que o autor aprova; sobre os feitos, que se declare não só o que se fez ou se disse, mas também de qual modo; e, quando se fala do resultado, que se desenvolvam todas as causas que se devem ao acaso, à sabedoria ou à temeridade – e não se fale só dos feitos dos próprios homens, mas, com relação aos que se distinguem pela reputação e pelo nome, também da vida e do caráter de cada um. Quanto à economia da linguagem, deve-se perseguir um gênero oratório difuso e arrastado, que flua regularmente como uma certa suavidade, sem essa aspereza própria ao tribunal e sem os aguilhões que as fórmulas têm no fórum (CICERO, Marco Túlio. *De Oratore*, II, 63-64. apud. Teixeira, C.F. *Uma construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção retórica da história*. In: *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 40: p.551-568, jul/dez 2008). Sempre relacionando *res* e *verba*, palavras e coisas, o escrutínio da matéria e a disposição dos argumentos no discurso, Cícero observa que, no caso da história, o registro dos acontecimentos passados deve seguir certas regras para ser de fato útil e mover o ouvinte a praticar obras de virtude. O discurso histórico ornamentado conforme os preceitos próprios ao seu gênero, encontra-se também em Luciano, para o qual o historiador “deve ordenar os acontecimentos de forma bela e mostrá-los da maneira mais clara possível. Quando, escutando-o, alguém julga ver o que é dito e em seguida o elogia, então, sim, sua obra está perfeita, tendo ele recebido um elogio apropriado a um Fídias da história”(LUCIANO. *Como se deve escrever a história*, 45, 227.) Para um estudo mais completo da relação entre retórica e história na antiguidade, particularmente entre os romanos, remeto ao trabalho de Teixeira, C.F (op.cit.2008) e PÉCORA, Alcir. “A história como colheita rústica de excelências”. In: SCHWARTZ, Stuart B.; PÉCORA, Alcir (org.). *As excelências do governador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.)

¹¹² Tratando de algumas práticas discursivas que têm relação com a história, como o panegírico, destinado a louvar os grandes feitos, Alcir Pécora observa: “trata-se pois de um discurso que *autoriza* a verdade desses feitos. O seu recurso fundamental para tanto é a representação que os coloca diante dos olhos do leitor, por meio de uma composição assentada na vivacidade do que se narra, de tal modo que se imagina testemunhado pela vista, no exato presente da leitura.” (PÉCORA, Alcir. “A história como colheita rústica de excelências”, op.cit. p.49)

Todavia, todos os preceitos propostos para avaliar o discurso histórico são recusados por Descartes, seja por uma deficiência teórica, seja por suas conseqüências práticas. No *Discurso do método*, o filósofo observa que entre o discurso que versa sobre a história e a estrutura das fábulas, tomadas em seu aspecto negativo, 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 forças”¹¹³. Aqui, o termo “história” refere-se às narrativas dos fatos passados que procedem sem “sem evidência e certeza”. Como o historiador não trabalha com a ordem das razões, mas com fatos, seu discurso não reproduz uma cadeia necessária, nem demonstra qualquer unidade, pois o relato de um fato segue exteriormente a outro, de modo que eles são entretecidos pelas concatenações da imaginação, pelo interesse em persuadir. O discurso retórico que atravessa a prática historiográfica dos antigos, absorvido também pelos humanistas italianos, é visto como um conjunto de relatos pouco confiáveis, de opiniões apreendidas pelos sentidos e agrupadas na memória. Para Descartes, o espírito que move as narrativas da história opõe-se frontalmente à sobriedade científica, envolvendo tudo que tem causa incerta e que pode ser posto em dúvida. Além disso, tais narrativas, ao pretenderem ensinar através de exemplos, não fornecem jamais uma base segura para a ação, pois acabam sendo menos realistas do que gostariam, sobretudo quando os historiadores omitem 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 misturam realidade e imaginação, e enfrentam

¹¹³ Descartes, *Discurso do método*, ed.cit. p. 31.

dificuldades na vida efetiva ao seguirem a prática quixotesca “dos paladinos de nossos romances”. Além disso, o apego às imagens do passado torna o juízo impotente diante da realidade concreta da *práxis*, pois, “quando somos demasiado curiosos das coisas do passado, ficamos ordinariamente muito ignorantes das que se praticam no presente”¹¹⁴.

O que Descartes condena como inútil no discurso relativo à história, de um ponto de vista prático, é justamente o que Vico reconhece como necessário para a formação civil. Mas, como aqui a prática não é separada da teoria, Vico tratará de mostrar que as exigências teóricas da ciência são de outra ordem e não se pode aplicar o mesmo critério para o campo da ação humana. No *De ratione*, Vico contra-argumenta observando que a história tem seu lugar ao lado das “artes que tem relação com a prudência”, como é o caso da “arte oratória e da arte poética” (*De ratione*, X, p.155). Isso é um ponto importante: Vico irá denunciar a vacuidade de se reduzir a uma única arte o todo relativo à prudência, porque os julgamentos “são feitos a partir das circunstâncias das coisas, que são infinitas; por isso, toda compreensão delas, por maior que seja, nunca é suficiente” (*De ratione*, X, 155). De fato, há sempre algo que pode ter escapado ao historiador que ao armar seu discurso pode, por interesse ou negligência, esquecer um detalhe, um motivo não considerado, um fato contingente que repercute no todo da ação. Mas não se pode negar o poder persuasivo dos bons historiadores, que só são bons oradores, porque neles a honestidade (*honestas*) dos argumentos é um preceito fundamental que confere

¹¹⁴ Descartes, *Discurso do método*, p.31. Sabe-se que, no século XVII, foi Pierre Bayle quem tirou importantes conseqüências metodológicas da posição cartesiana para orientar o trabalho do historiador. Armado da idéia cartesiana de que é preciso duvidar de tudo para só assim chegar a um conhecimento certo, Bayle parte justamente dos limites impostos por Descartes à história para dirigir-se diretamente “aos fatos”. Invertendo a perspectiva cartesiana, Bayle serve-se dela como de uma ferramenta para descobrir a verdade histórica e, nessa medida, ele prega a imparcialidade e positividade do fato, encarnando assim a figura do moralista e lógico da atividade historiográfica, como se o historiador tivesse que limpar as mãos para tocar os fatos, desfazendo-se completamente dos seus próprios preconceitos e interesses. (Cf. quanto a isto as observações de Cassirer em *A filosofia do Iluminismo*, pp.273-282). Esta perspectiva metodológica, contudo, ao olhar para a história como um todo a vê como um conjunto de fragmentos sem sentido e não diz nada acerca da história vista como um processo, que será uma nota característica de Vico que, na *Ciência Nova*, ao introduzir a noção de “ vaidade dos doutos” também questiona a pretensão neutralidade que se apóia na positividade “dos fatos”.

uma natural beleza na construção dos caracteres irretocáveis.¹¹⁵ Além disso, se, do ponto de vista teórico, a história não pode estar do lado da ciência, do ponto de vista prático, também não se trata de tomar os caracteres encontrados na narrativa dos historiadores como modelos rígidos a serem seguidos ou evitados em qualquer situação, mas tampouco se pode desprezá-los, julgá-los inúteis ou negar a função persuasiva da história. Em suma, não se pode exigir do discurso da história a rigidez das demonstrações geométricas, pois o campo das ações humanas não pode ser totalmente recoberto pela ciência. Segundo Alan Pons, “a prudência como Aristóteles já havia mostrado, é a arte de encontrar a ocasião: ela não pode ser ensinada propriamente falando. É impossível fixar suas regras numa codificação geral e abstrata, nem mesmo um conjunto de preceitos, na medida em que as situações são diferentes. O papel da história é, portanto, mostrar não demonstrar”¹¹⁶.

Todavia, Vico não se detém neste ponto. Para defender a importância da história, ele a coloca num outro patamar e a vê sob um outro viés. Nesta obra, Vico não considera a história como uma disciplina autônoma – o que, aliás, só viria a ser feito no século XIX – e ainda conserva a concepção de história como ferramenta auxiliar da prudência. Porém, no capítulo XI do *De ratione*, ao remontar à gênese e desenvolvimento do direito romano, ele vai numa direção na qual a história não é vista simplesmente como um discurso que tem seu lugar entre artes auxiliares da prudência, nem tampouco como um instrumento para orientar a coleta de exemplos, a seleção do material (*res gestae*) e a exposição destes conteúdos numa narrativa destinada a persuadir (*Historia rerum gestarum*). Com efeito, Vico passa de uma discussão sobre a prudência vista a partir do ângulo das relações entre conhecimento e ação política para uma discussão específica da prudência do direito, quer dizer, da jurisprudência. Isto é decisivo.

¹¹⁵ Com efeito, lemos no *De Oratore*, “quem ignora que a primeira lei da história é não ousar dizer algo falso? Em seguida, não ousar dizer algo que não seja verdadeiro? Que não haja, ao se escrever, qualquer suspeita de complacência? Nem o menor rancor?” CICERO, Marco Túlio. *De Oratore*, II, 62, p.151.)

¹¹⁶ Pons, A. *Vico : de la prudence a la providence*, p.155. In : Tosel, A. *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes*, Serie Agon, n.7, Paris 6.

Vico confere um novo estatuto para a idéia de história, vista como condição temporal das transformações das formas jurídico-políticas¹¹⁷. A história não aparece mais para fornecer exemplos e referências pontuais aos atos de prudência – um dos pontos que Descartes havia criticado. A partir do *De ratione*, a história constitui o elemento temporal nos quais nascem, se desenvolvem e se extinguem as instituições jurídicas. Vejamos, resumidamente, como Vico apresenta esse processo.

Antes de mais nada, é preciso observar que Vico não escolhe tratar dos romanos, ao invés dos gregos, por uma preferência pessoal. Sua justificativa é que a história do direito romano revela a relação entre teoria e prática de modo mais preciso do que entre os gregos. Segundo Vico, “uma vez que a sabedoria compreende quase que totalmente a justiça e a prudência civil, [os romanos] aprendiam a doutrina do Estado e a justiça com muito mais correção que os gregos, não através de discussões, mas por meio da própria prática política” (*De ratione*, XI, p. 161). Entre os romanos, o vínculo entre teoria e prática mostra a evolução das formas jurídicas com a passagem de uma norma rígida de justiça (*a lex dura*) para uma forma equânime, assumida depois do *imperium*, que funciona como um ponto de viragem da história. Segundo Vico, na sua origem os antigos jurisconsultos romanos (patrícios), eram os portadores de uma justiça arcana, com a qual regulavam a vida civil composta pelas três ordens: a plebe, a ordem eqüestre e o senado. A manutenção e o respeito à lei no antigo direito romano derivava de que os patrícios colocavam-se a si mesmos acima das ordens civis, ou seja, eles estavam “fora da lei”, pois seriam os guardiões de um poder arcano, dos augúrios dos deuses, fonte do direito divino do qual eram os interpretes legítimos. A virtude romana

¹¹⁷ Na verdade, é preciso notar que na *VI Aula Inaugural*, pronunciada dois anos antes da publicação do *De ratione*, Vico já havia começado a ir na direção que seria desenvolvida no *De ratione* e aprofundada nas obras posteriores. Ao menos é o que sugere a seguinte passagem: “Os registros, anais, as vidas dos homens ilustres e as comemorações dos estados, são tão apropriadas à doutrina moral civil que, segundo o vocábulo predominante são designados como ‘histórias’. Na verdade a história da jurisprudência abarca as leis propostas em um estado em um e outro momento, fornecendo as interpretações para os seus jurisconsultos (*Oratio VI*, p.67)

consistia em “servir com respeito religioso os deveres públicos” (*De ratione*, X, p. 163), em respeitar a sacralidade da lei. Segundo Vico, para garantir que esse poder arcano fosse inviolável se observava a fidelidade à letra da lei, e para poder apresentá-la com aspecto mais venerável, os nobres cuidavam que as fórmulas das ações fossem as mais solenes, introduzindo ritos, além de manter a plebe ignorada com a escrita abreviada [*per notas*] (*De ratione*, XI, p.163). Os mais sábios destes jurisconsultos guardiães do direito fixado na lei das doze tábuas estimavam que “os nobres que são necessários ao estado por sua capacidade bélica tivessem o poder mais por seus estudos de justiça do que suas injustiças e insolência” (*De ratione*, XI, p.163). O que explica também que a exceção à lei derivava da jurisprudência mais arcana, do direito divino, de modo que a disciplina civil era comparável à disciplina militar – nesta não se questiona, mas se obedece. Daí que no antigo direito romano não se adaptava as leis aos fatos, mas os fatos às leis, o que lhes dava um caráter inviolável, fixando os limites estritos separando o justo e o injusto, as permissões e as restrições. Para mostrar como se deu a mudança desse estado de coisas, Vico indica a diferença entre a letra e o espírito da lei, no qual identifica a noção de equidade, que era defendida nos tribunais pelos oradores, sobretudo durante os conflitos políticos entre patrícios e plebeus que exigiram que o direito fosse algo público, o que resultou em profundas mudanças político-sociais, como a instituição da lei agrária que redefiniu o lugar da propriedade no interior do estado romano; com isso, a jurisprudência se aproximou cada vez mais da equidade, do espírito das leis, mas ao mesmo tempo se tornou cada vez mais flexível, adaptando-se aos fatos. Com a instauração do império, sob o governo de Augusto, que apaziguou os conflitos, a lei passou a valer para todos. Temos aqui uma faca de dois gumes: se, de um lado, a jurisprudência antiga estava quase inteiramente submetida ao interesse do Estado, de outro, com a jurisprudência imperial – do mesmo modo que ocorre com a jurisprudência européia moderna – passou-se a dar cada vez mais importância ao direito particular, aos pequenos tribunais, o que corresponde a uma humanização crescente da lei e a

perda de seu caráter sagrado. Em nenhum momento Vico defende uma postura conservadora, mas alerta que o risco dessa evolução está no esquecimento e no enfraquecimento da função pública do direito, que foi o que levou à decadência do império. Comparando o direito romano com o direito moderno, isto é, com a instauração da lei e do poder soberano destinado a suprimir a guerra civil na modernidade, Vico aponta para o fato de também aqui se perder de vista a função primeira da jurisprudência, que é assegurar o interesse superior do Estado, segundo a equidade dirigida para o bem comum. A “privatização” acentuada do direito pode levar também a uma privatização da vida política, pois já não se legisla para o bem comum, mas em causa deste ou daquele direito particular, o que leva inevitavelmente à corrupção dos costumes, um dos sintomas da decadência. Quando o Estado se corrompe também a eloquência muda sua função e passa a defender a aparência pela aparência.

Vico encontra esse tema em Tácito quando este expõe o esplendor e a decadência da retórica no mundo antigo. Com efeito, em *Dialogus de Oratoribus*, Tácito liga de forma explícita a emergência da retórica ao político e social, e formula, pela primeira vez, uma mudança de direção no tratamento dado à retórica na passagem da república para o império, ao pensar o papel positivo dos conflitos políticos como forma de fortalecer as instituições. Para Tácito, a eloquência era eficaz enquanto tinha alguma utilidade, ou seja, quando era um instrumento de ação política, o que só seria possível num estado onde a palavra possuía um poder; em suma, num estado livre e democrático¹¹⁸. Isso muda com a instalação do *imperium*: qual é, pois, pergunta-se Tácito, a utilidade da eloquência se a democracia desapareceu, se ela foi substituída por um governo forte que não tem mais necessidade de deliberações públicas? Resposta: “Em nenhuma nação, escreve Tácito, desde que foi contida por um governo regular, se tem conhecimento da eloquência”¹¹⁹.

¹¹⁸ Sobre esse ponto ver Todorov, T. *Esplendor e Miséria da retórica*. In: Teorias do símbolo, Papirus, São Paulo, p. 65-91.

¹¹⁹ Tácito, *Dialogus de oratoribus*, XL. Citado por Todorov, T. *Esplendor e Miséria da retórica*. In: Teorias do símbolo, Papirus, São Paulo, p. 69.

Tudo isso vai de par com o subjetivismo e o individualismo, o esquecimento da finalidade comunitária do saber e da ação, que Vico capta como um dos sintomas dos tempos modernos. É nesse sentido que o estudo e o diagnóstico das transformações das instituições ao longo do tempo assumem feições muito mais importantes do que aquela terapêutica civil destinada a cuidar da “saúde do estado” numa situação particular. Quando Vico compara a origem, a consolidação do império romano e tudo que aconteceu depois com o regime monárquico “do nosso tempo”, ou seja, com tudo o que está por vir, ele indica, seguindo Tácito, que a flexibilização da jurisprudência na direção da privatização do direito foi a causa principal da corrupção da eloquência e do poder dos romanos. Mas o próprio Tácito alertava que “se, porventura, encontrássemos um Estado onde ninguém cometesse erros, não haveria necessidade de orador entre essas pessoas irrepreensíveis, tanto quanto não há necessidade de médicos entre saudáveis”¹²⁰. Sendo assim, ao olhar para as grandes linhas da história romana, Vico aponta para a importância da prevenção das doenças e dos remédios necessários para a cura dos males civis. A comparação entre o caminho percorrido pelas instituições antigas e as instituições modernas ainda em vias de se sedimentar tem, portanto, uma finalidade precisa: servir de alerta para o curso dos acontecimentos no presente e, quem sabe, mudar um pouco a direção das coisas.

*

O *De ratione* pode ser visto, nesse sentido, como um texto político que tira lições da história para tentar apontar para um novo rumo. Vico propõe o resgate da tradição retórica para que seu legado não seja esquecido, sendo que a primeira tarefa a ser cumprida passa pela promoção da unidade do saber. O filósofo entende que a Universidade moderna, enquanto aglutinadora dos diversos ramos do saber, é o espaço de debate privilegiado para que se possa lançar novas luzes a fim de navegar com segurança rumo à terra prometida de que fala Bacon.

¹²⁰ Tacito, *Dialogus de oratoribus*”(XLI). Trad., Paris, Garnier, p. 83.

Diz ele: “Precisamente por isso instituímos e ordenamos as universidades com todos os gêneros de disciplinas, em que cada um ensina a matéria da sua competência (...). Mas a esta vantagem é correlativo o inconveniente de que as artes e as ciências, que apenas a filosofia compreendia com espírito único, são hoje diversas e separadas (...), as disciplinas são ensinadas instruídas sob guia de um aristotélico na lógica, de uma epicurista na física, de um cartesiano na metafísica. E assim a instrução está tão mal organizada e irresoluta que, tendo apenas doutíssimos nas doutrinas particulares, na totalidade, que é, enfim, a flor do saber, acaba por valer muito pouco”. (*De ratione*, XIV, 209).

Todo o movimento argumentativo que acompanhamos no *De ratione* foi dirigido contra essa tendência da fragmentação do saber em âmbito moderno. Vico afirma, portanto, a necessidade da retomada do modelo retórico, ou seja, da retomada de todas aquelas disciplinas deixadas de lado pelo cartesianismo. O que Vico propõe no *De ratione* é uma visão mais equilibrada dos aspectos teóricos e práticos do saber, de modo que a modernidade, apesar de suas luzes, não se torne cega quanto aos seus fins, nem navegue no escuro. A adoção de um modelo retórico, no entanto, não significa que Vico tenha feito uma defesa “retórica” do saber retórico, no sentido de apregoar uma apologia das disciplinas renegadas por Descartes. O *De ratione* não é um discurso feito com uma técnica lingüística que se limita a colorir um argumento a fim de convencer seu público quanto aos riscos do modelo lógico-dedutivo do conhecimento. Não se trata de uma apologia, construída com o uso instrumental da linguagem, que vai na direção de uma crítica radical à filosofia ou à razão metódica. Se assim fosse, Vico não teria ido além do que propõe o cartesianismo, pois é este que aponta para a cisão entre filosofia e retórica. Ao contrário, para Vico, a retórica tem suas razões, pois pretende persuadir lançando mão de argumentos válidos, que indicam o aspecto público da verdade, ou seja, de que a verdade é vazia se não inclui a participação do outro. Neste sentido, a proposta viquiana não se opõe à filosofia enquanto tal, mas sim ao modelo dedutivo que se encontra na *mathesis*

universalis de Descartes. Diz Vico: “em toda minha vida um único pensamento me suscitou grande temor: ser eu o único possuidor do saber, coisa que sempre me pareceu perigosa, tal como a alternativa de ser ou um deus ou um tolo” (*De ratione*, XV, p.215).

O lugar do *De Antiquissima* no Corpus viquiano

A intersecção entre linguagem e *práxis* constitui a marca distintiva do pensamento filosófico italiano que vai de Dante ao humanismo, do humanismo a Vico e deste último a Gramsci. À primeira vista, uma análise acerca das relações entre linguagem e *práxis* na obra de Vico deveria mostrar os débitos do seu pensamento com relação à tradição retórica do humanismo clássico. Todavia, a análise que fizemos do *De ratione* já indica que as teses viquianas acerca da linguagem devem ser vistas também tendo como pano de fundo as discussões e a abordagem do problema da linguagem que encontramos no século XVII, no qual a perspectiva cartesiana ocupa uma das linhas de força mais significativas. Evidentemente, com a análise que fizemos do *De ratione*, não foi nossa intenção tratar das múltiplas raízes do movimento humanista e do processo que levou à decadência das *humane litterae*, durante o apogeu do racionalismo clássico, tal como Vico procura denunciar; nem tampouco foi nosso intento traçar um quadro geral sobre a relação entre humanismo e retórica, humanismo e filosofia; contudo, não podemos deixar de indicar dois tipos de postura que geralmente se assume com relação ao humanismo, e que nos parecem fundamentais para uma boa compreensão do que está em jogo na obra de Giambattista Vico.

A primeira postura é encabeçada por comentadores como Ernest Cassirer e P. O. Kristeller; a segunda encontra-se, por exemplo, nos trabalhos de Ernesto Grassi e K. O. Apel. O

ponto de partida da primeira linha de pesquisa pode ser assim resumido: como os humanistas ocuparam-se principalmente da gramática, da retórica, da poesia, da história e dos estudos dos autores gregos e latinos e fizeram algumas tentativas de reduzir a lógica à retórica, não podemos, segundo Kristeller, “considerá-los filósofos com uma estranha carência de idéias filosóficas e uma mania igualmente curiosa pela eloquência e pelos estudos clássicos, mas antes como retores de profissão, animados por um novo ideal classista de cultura, que tentaram afirmar a importância do seu campo de estudos e impor seus critérios às outras ciências inclusive à filosofia”¹²¹.

O pressuposto deste juízo é que existe uma nítida separação entre filosofia e retórica, entre uma vertente especulativa da filosofia, cujo núcleo é a metafísica, e uma vertente voltada para os tortuosos caminhos da *práxis*; daí que Kristeller indique o pensamento platônico de Ficino e o aristotelismo renascentista como os legítimos representantes da filosofia do período, deixando em segundo plano autores como Valla, Agrícola, Petrarca, Vives e Ramus, qualificados como “rettores de profissão”. Este juízo, indicador de diferenças significativas quanto ao significado do que vem a ser propriamente um “filósofo”, transparece também em vários textos de Cassirer sobre a Renascença. Segundo este comentador, no que concerne às questões referentes à linguagem, a Renascença é motivada por razões internas que leva os autores do período, como é o caso de Nicolau de Cusa, a substituir pouco a pouco a perspectiva assumida pela abordagem retórica e gramatical da linguagem por uma fundamentação especulativa, cujo modelo é a matemática. Para Cassirer, “até mesmo na pura filosofia da linguagem se verifica a exigência cada vez mais consciente e decidida de uma nova orientação, oposta à orientação pautada pela gramática. Aparentemente, a concepção e a configuração

¹²¹ Kristeller, P. O. *Tradição clássica e pensamento do renascimento*, Lisboa, Edições 70, p. 106.

sistemática da linguagem somente serão alcançáveis se basearem no sistema da matemática e dela emprestarem os critérios”¹²².

De outro ponto de vista, Ernesto Grassi e K.O. Apel irão pensar de modo completamente diferente a relação entre filosofia e retórica na Renascença. Ernesto Grassi também parte das discussões concernentes à linguagem que aparece com força no movimento humanista, vale dizer, o debate em torno da relação entre “res” e “verba”. Para Grassi, no âmbito do humanismo, “o problema da linguagem chama a atenção sobre a questão decisiva da relação entre a palavra e seu objeto, isto é, da relação entre *res* e *verba*. Além disso, tem-se a intuição de que só por meio da ‘palavra’ ‘a coisa’ revela seu significado. O problema aqui é radicalmente diferente daquele que encontramos na tradição filosófica. 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”¹²³.

O pressuposto desta afirmação é que as palavras e as coisas têm seu ponto de contato, seu lugar, não no interior de um intelecto isolado voltado para a vida contemplativa, mas na *urbs*, na *res publica*, na *civitas*, na conversação de homem para homem no interior da comunicação recíproca, no enfrentamento de uma realidade concreta. Na leitura de Grassi, os principais autores humanistas que visam valorizar a eloquência e a arte retórica, “são ignorados pelos historiadores da filosofia” simplesmente porque denunciam o fato de que, fora do âmbito concreto da *civitas*, o pensamento filosófico pode converter-se em mera técnica de doutos envolvidos em abstratas questões de lógica e em infundáveis problemas metafísicos¹²⁴. Crítico

¹²² Cassirer, E. *A filosofia das formas simbólicas*, Vol. I, *A linguagem*, Martins Fontes, São Paulo, 2001, p. 95-96.

¹²³ Grassi, E. “Retórica e filosofia”. In: *Vico e l’umanesimo*, Milano: Guerini e Associati, 1990, p. 119.

¹²⁴ Isto é visível claramente, por exemplo, nos juízos de Lorenzo Valla, um dos autores citados por Grassi: “como os filósofos que se afirmando sábios, tornam-se néscios; que para mostrar que tudo sabiam tudo disputavam, fixando o olhar no céu, no desejo de subir até ele e, quase diria, transgredi-lo como gigantes soberbos, que o poderoso braço de Deus precipitou na terra e sepultou no inferno” (Valla, L. *De livre arbítrio*, Ed. Garin, p. 317). Para Valla, “no fundo, a filosofia é apenas um soldado,

do racionalismo seiscentista, Ernesto Grassi irá procurar vincular Vico à tradição humanista, indicando que “toda a importância do pensamento de Vico deve vir reconhecida em relação com as considerações teóricas que surgem no âmbito de uma problemática precisa: a não preeminência do pensamento lógico, abstrato, a retomada do pensamento engenhoso, imaginativo, da função filosófica da metáfora em oposição ao esquema tradicional, radicado em uma ontologia”¹²⁵.

No âmbito dos estudos viquianos, no que diz respeito a este tema, Karl. O. Apel também enfrentará o problema. Apel afirma que o ponto de partida da controvérsia entre retórica e filosofia pode ser encontrado no comentário de Amônio ao *De interpretatione* de Aristóteles. Segundo esse comentário, o discurso (*logos*) estabelece uma dupla relação: “uma com os ouvintes, para os quais ele significa algo, e outro com as coisas, das quais o falante quer tornar convictos os ouvintes; mas com vistas à relação do discurso com as coisas, a

que luta pela verdade sob o comando da fala. A retórica é a rainha que fornece as espadas; por isso, o orador pode tirar os seus argumentos de qualquer lugar, e, havendo resistência, ele pode partir com eles para cima dos filósofos vigaristas” (Valla, L. *De Voluptate*, I, x, §3, p. 14. In: *Opera Omnia*, 1540, reimpressão Ed. E. Garin, Torino, 1962). Frente a este tipo de afirmação, não é por acaso que nos Seiscentos a filosofia lutou com suas próprias armas para se desfazer da idéia de que apenas combate sob o comando da fala, denunciando empiristas e o descompromisso retórico que sempre cede às circunstâncias, flertando com um relativismo que seria preciso combater em nome da *verdade*. Como escreve Locke, “se quisermos representar as coisas como elas são, temos que reconhecer que com exceção da ordem e da clareza, toda a arte da retórica, todas essas aplicações artificiais e figuradas que fazem das palavras, segundo as regras inventadas pela eloquência, servem apenas para insinuar idéias falsas no espírito, para incitar as paixões e seduzir pelo entendimento; de modo que, com efeito, são verdadeiras fraudes. E, por conseguinte, embora a arte oratória faça-aceitar ou até mesmo admirar todas essas diferentes características, não há dúvida de que temos de evitá-las a todo custo nos discursos que se destinam à instrução e só podemos considerá-las como grandes defeitos da linguagem ou da pessoa que delas se serve em qualquer lugar que se respeite a verdade” (Locke, J. *Essay concerning humane enderstanding*, Peguin Books, London, 1997, Livro III, 34. Trad. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1999). Como vimos no *De ratione* a atitude de Vico é de outra ordem: o modelo retórico é fundamental para a educação civil. Vico não endossa o radicalismo retórico de autores como Valla, porém recupera o melhor lado do movimento humanista, que é justamente a crítica que estes faziam a uma razão abstrata, utópica, bem como ao ideal da vida contemplativa defendido por uma filosofia solipsista incapaz de baixar do céu à terra.

¹²⁵ Grassi, E. *Vico e Ovídio: il problema della preminenza della metafora*. In: BCSV, Napoli, 1992-1993, p. 171.

preocupação do filósofo será refutar o que é falso e comprovar o que é verdadeiro”¹²⁶. Para Apel, o pressuposto aqui é de que “a filosofia teria a ver com a verificação semântica dos signos”, já a poética e a retórica administrariam “a dimensão pragmática do discurso com relação aos ouvintes”¹²⁷, ou seja, desde Aristóteles estavam postos os termos e “a resolução” do conflito: os filósofos ficariam com a *verdade* e a fundamentação teórica que permite um acesso ao real e os retóricos cuidariam da *utilidade* das palavras em relação às circunstâncias concretas, que formam o campo do verossímil; assim, ao trabalhar com as relações entre os meios da eloquência e as finalidades práticas, a retórica desempenharia uma função preponderante no interior de uma comunidade política. O problema, no entanto, é que os poetas e oradores nunca ficaram completamente satisfeitos com essa divisão que os relegava a um lugar subalterno. Ora, conforme Apel, “só é possível entender todo o movimento do assim chamado humanismo, em seu anseio filosófico”, se percebermos aí o interesse dos retores humanistas em não deixar por conta dos lógicos a “verdade” no sentido mais amplo de “sabedoria” (*sapientia*). Segundo Apel, “advém disso a luta, que se estendeu por séculos, contra a astúcia da dialética e, sobretudo contra a lógica escolástica da linguagem, ou, para dizer de maneira moderna, contra a ‘lógica semântica’”¹²⁸. Neste aspecto, Vico será visto, na interpretação de Apel, como “um fenômeno conclusivo; verdadeiramente a coruja de Minerva da cultura renascentista italiana”¹²⁹.

Mas, por tudo que já vimos, será que devemos encarar o pensamento de Vico como uma mera retomada da tradição humanista? Será que Vico simplesmente passa por cima do ideal racionalista do século XVII para fazer apologia da tradição retórica? E o que dizer dos

¹²⁶ Amônio. In: Aristóteles. *De interpretatione. coment*, p.65. cit. por Apel, K.. O. in: *Transformação da filosofia I, Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p.182.

¹²⁷ Apel, K. O. Op.cit. p. 182.

¹²⁸ Cf. Apel, K. O. Op.cit, p. 182-183. Cf. também *L’idea di lingua nella tradizione dell’umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, 1975.

¹²⁹ Apel, K.O. *L’idea di lingua nella tradizione dell’umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, 1975, p.408.

expoentes da retórica barroca, tão importantes para Vico, e que os comentadores aqui mencionados nunca tocam? Já não deixamos entrever que Vico confere à noção de *engenho*, por exemplo, uma significação mais ampla, relacionando-a com as faculdades da mente, destacando que esta noção tem um teor cognitivo que vai além dos ornamentos do discurso? Ora, os comentadores são precisos ao indicar que Vico jamais volta às costas para a tradição humanista, mas, como vimos, há diferenças significativas, pois Vico não propõe um simples retorno aos antigos nem é um crítico radical da razão, nem a coloca como uma espécie de funcionária subalterna da imaginação e da tópica como desejaria Ernesto Grassi. O filósofo tem plena consciência do fato de ser inviável empreender um retorno aos ideais da tradição retórica nos mesmos moldes do humanismo clássico, ou seja, sem passar pelos problemas levantados por Descartes e da crítica deste à retórica e à eloquência. Tanto é assim que é justamente a partir de um confronto com o cartesianismo que Vico irá retrabalhar numa outra direção mais ampla a função constitutiva do engenho. Na verdade, como veremos a partir de agora, Vico passa a encarar este tópico numa perspectiva que não pode ser dissociada das discussões metafísicas acerca do estatuto da mente humana, o que irá implicar na redefinição de uma metodologia capaz uma investigação racional do mundo humano como um todo. Na perspectiva de Vico, os dois lados da moeda, a saber, a metafísica e a história, a filosofia e a retórica, a razão e a *práxis*, ou como ele muitas vezes prefere dizer, os domínios do “divino” e do “humano”, deveriam ser reunidos com base num princípio forte e num método rigoroso; isso quer dizer que era preciso discutir mais profundamente com o cartesianismo.

*

O *De antiqüíssima* (1710) mostra bem como Vico sentiu necessidade de dar uma nova direção para suas reflexões; nesse sentido, não podemos deixar passar despercebido a afirmação que Vico faz na *Autobiografia* de que ele remexia naquela época um “argumento grande e novo na alma”, um princípio que desse conta da totalidade do saber, ou seja, “que

unisse todo o saber divino e humano” (*Vita*, p.11). Alguns comentadores, no entanto – como é o caso de Michael Mooney –, preocupados em afirmar a linha de continuidade entre Vico e a tradição retórica (que é inegável, mas tem também seus matizes) chegam a sustentar que o *De Antiquissima* é um “mero apêndice” ao *De ratione*¹³⁰.

Parece-nos que, com o *De antiquissima*, Vico visa fundamentar filosoficamente a defesa dos tópicos relacionados à tradição retórica, como é o caso do papel desempenhado pelo engenho no processo do conhecimento. Além deste aspecto, são muitos os pontos a serem destacados no *De antiquissima* e não podemos oferecer aqui uma leitura exaustiva desta obra. Vamos concentrar nossa leitura em dois aspectos, aglutinadores de outros temas: o primeiro diz respeito à refutação e à denuncia da insuficiência metodológica do cartesianismo. Aqui, Vico atacará 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*). O segundo aspecto que merece destaque no *De antiquissima* é mais propositivo, e diz respeito, justamente, à formulação viquiana do princípio do *verum-factum*, princípio genético de conhecimento que afirma que “o critério e a regra do verdadeiro é o fazer” (*De antiquissima*, p. 68). É nesse

¹³⁰ Mooney, M. *Vico e la tradizione della retórica*, Mulino, Bologna, 1991.p. 251. O lugar do *De antiquissima* no conjunto da obra de Vico é controverso: o texto já foi muito mais valorizado no passado, sobretudo depois da interpretação idealista de Croce (*La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, 1911). Na sua edição das obras de Vico (*Opere*, Mondadori, 1990), Battistini deixa o *De antiquissima* de lado. Num estudo recente (*Rationalité et politique, une lecture de la Scienza Nuova*. Pups, Université Paris-Sorbonne, 2008,) Pierre Girard, ao contestar as leituras metafísicas ou de teor especulativo que se fazem de Vico, reafirma a idéia de que o *De antiquissima* “constitui mais uma curiosidade que uma real etapa constitutiva do pensamento de Vico” (op. cit, p. 14). Ora, em geral, as leituras metafísicas que se fazem da obra viquiana, afirmam uma linha de continuidade entre o *De antiquissima* e a *Ciência Nova* e, para tanto, procuram se apoiar no famoso princípio do *verum/factum*, que já foi lido de diversos modos: numa chave tomista, numa chave idealista ou mesmo numa chave transcendental. Este princípio, argumenta-se, seria retomado na obra da maturidade como uma espécie de princípio fundador. Veremos o quanto isto é problemático para se pensar a obra da maturidade. Não é o caso de repassar aqui as interpretações que, em geral, procuram apresentar o pensamento de Vico no sentido de uma “metafísica da mente”, mas alertamos que estas leituras acabam por negligenciar o papel e a significação profunda que a noção de corpo vai assumindo ao longo da obra de Vico. É por esse motivo que, embora também suspeitamos das interpretações metafísicas de Vico, não aceitamos a tese de que se deva deixar o *De antiquissima* de fora do *corpus* viquiano, pois Vico mantém muitos pontos desta obra. Além disso, sem passar pelo *De antiquissima* não se compreende o sentido do confronto com a interpretação cartesiana da linguagem e o lugar de uma reflexão filosófica sobre a possibilidade de uma “ciência do mundo humano”, que são pontos que devem ser destacados.

ponto que se apóia a leitura idealista de Croce, já que o princípio do *verum-factum* serviria para reivindicar um espaço legítimo no qual o homem torna-se seguramente senhor dos seus próprios artefatos, uma vez que é *causa* dos mesmos.

Ora, a crítica viquiana ao *cogito* e ao critério de clareza e distinção de Descartes, que encontramos no *De antiquissima*, também é inseparável da formulação do princípio do *verum-factum*, mas isto não quer dizer que devemos vislumbrar neste princípio uma reflexão sobre a *práxis* baseada num critério pragmático, ou melhor, da *práxis* humana entendida não apenas como capacidade de produção de objetos e artefatos, mas também como uma prática política. Ao invés disso, já no *De antiqüíssima* está em jogo algo que depois ficará mais evidente nas obras posteriores de Vico, a saber, uma reflexão sobre a *práxis da linguagem*. Reflexão esta que não reduz a linguagem a um fator instrumental ou pragmático, mas que mostra que é por meio dela que o homem constitui a si mesmo e ao mundo. É nesse sentido que o *De antiqüíssima* pode ser visto também como uma resposta filosófica às considerações cartesianas acerca da relação entre pensamento e linguagem.

Este aspecto já fica claro no título completo da obra *«De antiqüíssima italorum sapientia ex linguae latinae origibus eruenda»*, que inicialmente estava previsto para sair em mais três livros, devendo compreender os campos da física e da moral, mas dos quais só foi publicado o *Liber primus* ou *Metaphysicus*. O que se vê expresso no curioso título do livro, é algo completamente anti-cartesiano. O ponto de partida de Vico é seguir um método etimológico, semelhante ao que foi indicado por Platão no *Crátilo*. A finalidade deste método seria mostrar, por meio de uma investigação da língua latina, que as expressões lingüísticas contêm profundas idéias filosóficas; o que, segundo Vico, provaria a tese baconiana da existência de uma sabedoria antiga elaborada racionalmente. Note-se que, aqui, a linguagem é tomada num sentido bem diferente do que encontraremos *Ciência Nova*. Diz Vico:

“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 culto 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” (*De antiquíssima*, p. 58.).

Ora, estas palavras de Vico afirmam basicamente três teses que serão contestadas na *Ciência Nova*: 1) busca-se encontrar “vestígios filosóficos” na terminologia culta contida numa língua particular (no caso, *o latim*); 2) afirma-se a idéia de tais vestígios e termos derivam não do “uso vulgar do povo” ou da linguagem popular, mas são cultivados por uma tradição filosófica de longa data; de modo que a reflexão filosófica aparece desde a origem como fundadora; 3) defende-se a idéia de difusão histórico-cultural, ou seja, de que os povos não desenvolvem sua língua, idéias e costumes, de forma autônoma, mas que herdam seu conteúdo cultural de uma sabedoria arcana, que está na raiz, por exemplo, *da antiquíssima sabedoria dos italianos*.

Ora, quando estudarmos a *Ciência Nova* veremos que esta tese da existência de uma sabedoria oculta na língua, isto é, uma “sabedoria forjada por arcanos filósofos”, será recusada por Vico, que a substituirá pelo conceito de “sabedoria poética”. Isso não quer dizer, porém, que as especulações viquianas acerca da linguagem que encontramos no *De antiquíssima* serão totalmente rejeitadas. Pode-se até mesmo dizer que elas serão cada vez mais desdobradas, aprofundadas e, em função disso, é que algumas noções problemáticas vão sendo substituídas por outras. Desse ponto de vista, não nos parece um acaso que a própria formulação do princípio do *verum-factum* deriva, segundo Vico, da língua dos povos antigos. Sem dúvida, isso

não pode ser visto como um bizarro expediente retórico no interior da obra, mas apenas mostra que Vico trabalha, nesse texto, com uma noção de metafísica que não é a mesma do cartesianismo, já que ele não elabora sua metafísica a partir de um método lógico dedutivo, mas a desenvolve com um método atento para os significados presentes nos vestígios de uma língua.¹³¹

Mas para entender as teses do *De antiquíssima*, devemos recordar que na época em que Vico escreveu o livro havia, em Nápoles, uma viva polêmica entre o cartesianismo e o ceticismo, entre as idéias de Descartes, o epicurismo de Gassendi e o materialismo de Hobbes¹³². Pode-se dizer que esta polêmica atravessa o *De Antiquissima* do início ao fim. Vejamos, então, o sentido desta polêmica e como Vico se coloca diante dela.

*

No que diz respeito às questões concernentes à linguagem, nada mais avesso a Descartes do que a posição de tais filósofos, os quais desconhecendo a objetividade das idéias ou ficando apenas com a arbitrariedade dos signos, acabam reduzindo a razão, como fica claro na posição de Gassendi, ao nível do condicionamento histórico atrelado à dimensão social da palavra. Com efeito, lemos nas *Quintas Objeções*, uma crítica a Descartes que, segundo o próprio, também é sinal de incompreensão de sua proposta:

“Pois além dos objetos exteriores, suas idéias surgiram, e vós as haveis adquirido de vossos pais, de vossos mestres, dos discursos dos sábios e das conversas que tiveste com outras pessoas (...). Acaso poderá responder-me: sou tão somente um espírito e não sei se há nada fora de mim no mundo (...). Podes responder assim, porém o farias se não tivesses ouvido, nem existissem homens que o houvesse ensinado a falar? Falemos sinceramente, e não dissimulemos a

¹³¹ Seguimos aqui as interpretações de Donatella di Cesare sobre o *De antiquissima*: “O ponto de partida para a formulação de uma verdade metafísica é constituído, portanto, por uma investigação lingüística. Neste sentido, separar o conteúdo da obra do método nos parece discutível, ainda mais se olharmos para o desenvolvimento do pensamento viquiano e, portanto, ao crescente relevo que assumirá a etimologia, sobretudo na *Ciência Nova*”. (In: *Parola, Logos, Dabar: linguaggio e verità nella filosofia di Vico*, BCSV, 1992, p. 263).

¹³² Cf. Doria, P.M., *Difesa della metafísica degli Antichi Filosofi contro il Signor Giovanni Locke ed alcune altri moderni autori*, 1732.

verdade: estas palavras que acerca de Deus pronunciais, não as aprendestes pela freqüentação dos homens com os quais vivestes? E, já que lhes deveis as palavras, não lhes deveis também as noções designadas e entendidas por estas mesmas palavras?”¹³³

Como se vê, o pressuposto de Gassendi é que a linguagem é uma instituição social e as noções, conceitos ou idéias, inclusive a idéia de Deus, são frutos de uma prática discursiva de longa data e não devem ser vistas, como pensa Descartes, como sendo tudo aquilo que é concebido imediatamente pelo espírito a partir de uma atividade de apreensão ou intelecção interna, ou seja, de um determinado conteúdo reflexivo representado no teatro da mente. Ora, Descartes esclarece o que entende exatamente por “idéia” em vários momentos de sua obra, como, por exemplo, na resposta que deu a uma objeção semelhante feita por Hobbes: “quando quero ou temo, porque *ao mesmo tempo concebo* que quero ou temo, esse querer e esse temor são colocados por mim no rol das idéias”¹³⁴. Isto equivale a dizer que o centro de irradiação da atividade formadora de conceitos e de significações não é o corpo, mas a mente, por isso é que as idéias, enquanto produtos mentais, não podem localizar-se do lado de lá da linguagem, isto é, segundo seu componente sensível, material, que são os sons e as letras. Defender essa tese é desconhecer a absoluta distinção que existe entre pensamento e matéria. Como diz Descartes, “quando se aprende uma língua, juntamos as letras ou a pronúncia de certas palavras, que são coisas materiais, com suas significações, que são pensamentos”¹³⁵. É certo que Descartes reconhece a arbitrariedade do signo, já que as palavras “não têm nenhuma semelhança com as coisas que elas significam”¹³⁶, ou seja, ligamos convencionalmente os conceitos às palavras que

¹³³ AT, VII, p.282

¹³⁴ A.T., IX, p. 141.

¹³⁵ Carta a Chanut, 1 de fevereiro de 1629, (AT, IV, p. 604).

¹³⁶ Descartes, R. Le Monde, AT. Cf. também o *Entretien avec Burman*: “Quando aprendo que a palavra rei significa poder soberano e guardo isso em minha memória, isto certamente é feito pela memória intelectual, visto que entre estas três letras e sua significação não há nenhum parentesco” (AT, V, p. 150) e carta à *Mersenne de 18 de Dezembro*: “Mas quando vejo o céu ou a terra, isso não me obriga nunca a nomeá-los de uma maneira de preferência a outra...” (AT, I, p. 103).

não possuem nenhuma correspondência natural com a coisa significada. No entanto, é esse caráter arbitrário próprio do signo que impede a redução do conceito à palavra encarada na sua materialidade, sociabilidade e historicidade¹³⁷. Isso quer dizer que, quando afirma que o signo é arbitrário, Descartes não está defendendo esta arbitrariedade no mesmo sentido de Gassendi ou Hobbes, já que Hobbes acreditava que os signos, sendo convencionais, não têm significação para fora de si mesmos, isto é, os signos (as palavras) são “nomes de nomes” que, encadeados por um outro nome (“ser”), formam um raciocínio: “o raciocínio nada mais é do que uma montagem e um encadeamento de nomes através da palavra é”¹³⁸. A resposta de Descartes a esta objeção é que a significação não está contida entre os signos, mas é fruto do espírito que concebe as idéias, arranjando-as e articulando-as num juízo interno e, depois, exteriormente num discurso que toma letras e sons apenas como instrumentos verbais de que se vale o pensamento para se exprimir de maneira transparente e inequívoca. Para Descartes, o “espírito”, o “intelecto”, a “razão”, “o pensamento”, seja lá como queira se chamar essa atividade reflexiva, sempre permanece independente da função lingüística. O erro de Hobbes estaria justamente em reduzir o ser e a substância pensante a um artifício da linguagem. Quanto a Gassendi, Descartes mostra que a atividade reveladora desta capacidade humana de “articular”, “arranjar”, “compor” e “amarrar” as palavras numa cadeia discursiva é algo que nos distingue dos animais brutos. Um papagaio pode até ser treinado para repetir palavras, mas não é capaz de entendimento, da articulação e criação de sentido que, na sua forma mais pura, auto-reflexiva, está voltada para algo objetivo ou, numa palavra, algo que efetivamente *é*, que *existe*, e pode ser experimentada por todo ser humano, o *cogito*.

Ora, à primeira vista uma investigação de conteúdos filosóficos na língua, tal como vemos no *De antiqüíssima*, poderia levar a crer que Vico está repetindo uma tese semelhante a

¹³⁷ “Pois quem tem dúvidas se um francês e um alemão podem ter os mesmos pensamentos ou raciocínios no tocante às mesmas coisas, ainda que as palavras que concebem sejam completamente distintas”. *Terceiras Objeções*, A.T, IX, 138.

¹³⁸ *Terceiras objeções*, A.T, IX, 138.

que defende Gassendi, ou seja, de que as noções, conceitos ou idéias são frutos das convenções e da prática discursiva dos homens, carecendo assim de objetividade. Todavia, se rejeita as considerações de Descartes sobre a linguagem, que Vico entende serem dogmáticas, nem por isso ele adere à posição de Gassendi, que ele entende ser cética. É interessante notar que Vico assumirá entre estes dois extremos uma posição singular. Começemos analisando a famosa passagem em *De antiquissima*:

Em latim os termos ‘verum’ e ‘factum’ se tomam um pelo outro ou, na linguagem corrente dos 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’. ‘Ratio’ significava o cálculo aritmético e o dom próprio do homem, por meio do qual ele supera e se distingue dos animais brutos; descreviam também comumente o homem como um animal ‘rationes participem’, mas não o senhor da «razão». Por outro lado, como as palavras são signos e notas das idéias, assim como as idéias são símbolos das coisas notadas [uti verba idearum, ita idea symbola et notae sunt rem], logo leggere 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 (...). Saber é reunir os elementos das coisas; daí que o pensamento [cogitare] seja próprio da mente humana e o inteligir [intelligere] pertença à mente divina, pois Deus reúne [legit] todos os elementos extrínsecos e intrínsecos das coisas, enquanto os contém e ordena; ao contrário, a mente humana, como é limitada e exterior a todas as demais coisas que não seja ela própria, pode aproximar os pontos extremos, mas não reunir a todos (...); por isso, apenas participa, não é senhora da razão (...). Para ilustrar tudo isso comparativamente: 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 pintura. Portanto, como a verdade divina é o que Deus ao conhecer dispõe e gera [disponit ac gignit], a verdade humana é aquilo que o homem apreende enquanto compõe e faz [componit ac fac] (*De antiquissima*, p.63-64.)

Este trecho concentra os traços essenciais da perspectiva viquiana. A distinção capital de que Vico lança mão entre *intelligere* e *cogitare*, entre entender e pensar, entre o intelecto puro divino e o entendimento humano, remonta, ao que tudo indica, à obra de Tomás de Aquino intitulada *De differentia verbi divini et humani*, como se depreende da referência que Vico faz “aos escolásticos” na passagem acima citada. Nesta obra, Tomás de Aquino afirma que a distinção fundamental entre a palavra divina e a humana consiste no fato de que “em nossa alma há cogitação, isto é, o pensamento que discorre e indaga” *«Et inde est quod in anima nostra est etiam cogitatio per quam significatur ipse discursus inquisitionis»*¹³⁹; daí que seja impróprio referir-se ao Verbo divino com o termo *cogitatio*, “pois nossa palavra é imperfeita enquanto o verbo divino é perfeitíssimo”¹⁴⁰. Em outros termos, como não podemos expressar em uma só palavra tudo que há em nossa alma, servimo-nos de muitas palavras imperfeitas, ou seja, palavras nas quais a idéia, noção ou significado está separada da coisa mesma significada ou visada por ela, jamais formando, portanto, uma totalidade perfeita; por isso, argumenta Tomás de Aquino, “expressamos fragmentária e parcialmente tudo o que conhecemos”¹⁴¹. Em outro trecho de suas obras, Tomás de Aquino é ainda mais explícito: “Em nós, dizer não significa entender, mas entender como exprimir algum conceito a partir de si mesmo. E só podemos entender exprimindo tal conceito. Por isso, em nós todo entender é propriamente um dizer. Mas Deus pode entender sem que nenhuma coisa proceda dele, pois Nele se identificam o cognoscente, a coisa conhecida e o conhecer – o que não acontece conosco – e assim, em Deus, nem todo ato de conhecimento intelectual é propriamente um dizer”.¹⁴² Note-se também que Vico jamais faz coincidir a palavra humana e o Verbo divino e, aparentemente, repete a fórmula tomista: “A Sabedoria de Deus contém sem si mesma as idéias de todas as coisas e os elementos de todas as idéias, pois Nele verdade e compreensão de todos

¹³⁹ Aquino, T. “Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”, in: *Verdade e Conhecimento*, São Paulo, Martins fontes, p. 293.

¹⁴⁰ Idem, ibidem.

¹⁴¹ Idem, ibidem.

¹⁴² Aquino, T. *Verdade e conhecimento*, Martins Fontes, São Paulo, p. 333.

os elementos são o mesmo” (*De antiquissima*, p. 64). O filósofo quer dizer com isso que apenas no conhecimento absolutamente intelectual de Deus, ou conhecimento intuitivo, há coincidência intrínseca do *verum* com o *factum*, de modo que o *verbum* divino abarca com uma só visada a totalidade de tudo aquilo que sabe e faz. O conhecimento humano pelo contrário tem um teor discursivo e processual, ou seja, se expressa e exterioriza-se no tempo por meio de palavras.

Ora, se, por um lado, Vico parece concordar com a tese tomista, por outro, há um pressuposto em Tomás de Aquino que não existe em Vico, qual seja, o fato de o autor da *Suma Teológica* considerar que na alma humana “há, ainda, a palavra que já está formada pela perfeita contemplação da verdade”¹⁴³. Assim, o que Tomás de Aquino parece sugerir são duas coisas: 1) o pensamento só se realiza exteriorizando-se numa locução verbal e justamente por isso só podemos pensar em algo se exprimimos verbalmente um conceito; e 2) este conceito não é forjado simplesmente a partir das coisas que nos chegam dos sentidos, pois, “o conceito interior da alma precede a palavra proferida vocalmente e é como que sua causa”¹⁴⁴. Esta prerrogativa do verbo interior não é discutida por Vico e podemos suspeitar que isso ocorre devido à distância que ele toma da concepção cartesiana da linguagem, cujo ponto de partida, como vimos, era também a distinção essencial entre a palavra (locução verbal) e o conceito, a noção ou idéia objetiva formada no interior do intelecto que pensa e julga. É certo que Vico reconhece esta duplicidade essencial da linguagem quando afirma que “as palavras são signos e notas das idéias, assim como as idéias são símbolos das coisas notadas” *«uti verba idearum, ita idea symbola et notae sunt rem»* (*De antiquissima*, p.64). Todavia, como se depreende da referência que ele faz ao *raccogliere* e ao *leggere*, mediante a ambigüidade do termo latino, o que Vico está mostrando é o caráter lingüístico da própria atividade cognitiva do homem, ou seja, de que o pensamento humano se dá essencialmente por meio de palavras, de que é

¹⁴³ Aquino, T. op.cit.p.293.

¹⁴⁴ Aquino, T. op.cit.285.

absolutamente inacessível para nós um pensamento que não ocorra sem estes meios de expressão. Além disso, quando estabelece a distinção entre o conhecer de Deus e o do homem, Vico afirma uma diferença fundamental: enquanto Deus “dispõe e gera” (*disponit ac gignit*), ou seja, estabelece ou põe em ordem as coisas conforme vai gerando-as a partir de si mesmo desde a eternidade, o homem compõe e faz (*componit ac fac*), quer dizer, constrói ou reúne numa imagem plana o todo a partir de diferentes partes, projetando nesta imagem uma profundidade apenas ilusória, composta dos elementos extrínsecos das coisas. Podemos dizer então que o homem pode compor ou forjar apenas *definições* das coisas: “estando negado possuir os elementos dos quais as coisas retiram sua existência, configuram-se elementos de palavras *«elementa verborum sibi confingint»*, capazes de gerar idéias que dissipem controvérsias” (*De antiquíssima*, p. 64.). Aqui, o *verum-factum* coincide com o *dictum-factum*. Mas se assim é, então será que devemos concluir que a tese de Vico, tal como vemos no *De antiquíssima*, conduz inevitavelmente ao nominalismo de Hobbes e Gassendi, vale dizer, de que o conhecimento humano é fruto de um produto artificial, um artefato ou operação lingüística? Mas se for assim, então toda ontologia não seria esfumaçada? Neste caso, toda verdade também não seria relativa somente à mente humana, ou seja, não seria mais do que uma ficção da linguagem? Como Vico então pretende falar ainda em “Deus”, se aqui, como em tudo mais, só estamos diante de palavras e de nossa potência discursiva? Como Vico resolve este problema?

O cogito e a opacidade da reflexão

Ora, parece-nos complicado afirmar que Vico segue a perspectiva de Hobbes e Gassendi, mas para termos clareza da sua resposta a esta intrincada questão filosófica, devemos atentar para suas críticas em relação aos pressupostos do próprio cartesianismo.

É com base no seu princípio do *verum-factum* que Vico introduz uma interpretação muito pessoal de Descartes e, com isso, pretende atacar o núcleo do cartesianismo - as idéias claras e distintas e o *cogito*: “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 o gênero deste seu conhecimento ou o modo pelo qual se produz este ato cognitivo”. (De antiqüíssima, p.68)

Para Vico, o sujeito conhece suas *produções*, mas este conhecimento aparece sobre o pano de fundo da opacidade da consciência para si mesma. A descoberta da consciência reflexiva não coincide aqui com o fundamento da verdade (*verum*), mas com a *certeza* (*certum*) de um sentimento, de uma experiência, de um fato. Ora, não é difícil perceber que Vico não está sendo fiel à letra cartesiana, mas isto não quer dizer que ele seja um leitor apressado, ingênuo ou que tenha se apoiado em comentários de segunda mão bastante difundidos em seu ambiente cultural. Na verdade, é com os grandes pós-cartesianos, como Leibniz e Malebranche, que Vico está dialogando em suas críticas. Notemos que também para Malebranche a consciência que tenho de mim mesmo não é um conhecimento perfeito, claro e distinto, como crê Descartes, mas um conhecimento obscuro e confuso¹⁴⁵. Para Vico, o erro de Descartes foi

¹⁴⁵ “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 et confus, s’il témoigne de mon existence, ne me renseigne pas sur mon essence ». (Guerout, M. *Malebranche: la vision en Dieu*, p33.) Em *Recueil I*, pp.273-274, Malebranche assevera: “Rien n’est plus sûr que le sentiment intérieur pour pouvoir qu’une chose est; mais il ne sert à rien pour me faire connaître ce que c’est.”. Também em *A Busca da verdade*, lê-se: “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” (Malebranche, N. *A busca da verdade*, Ed. Paulus-Discorso, 2004, p.299). Em Leibniz, o *cogito* é tomado também como *evidência sensível*, uma experiência indubitável, uma verdade de fato, não uma proposição universal e necessária. Com relação às verdades sensíveis, cuja certeza é internamente garantida, Leibniz escreve na Carta a J. Gallois, de 1672: “Com efeito, em primeiro lugar, devem ser aceitas aquelas que assentam nos sentidos, como seja eu me sinto a mim mesmo sensiente (...) eu sou

ter confundido a *consciência de existir*, que cada ser humano pode distinguir quando reflete sobre os atos concretos de sua vida perceptiva, e a *ciência do ser*, que supõe o conhecimento das razões e das causas¹⁴⁶. Vico enfatiza esta tese na primeira resposta que deu ao *Gionale dei letterati*, no qual se havia publicado uma crítica ao *De antiquíssima*: “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 sósia 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*”(*Prima risposta*, 135).¹⁴⁷. Na interpretação de Vico, Descartes hipertrofia a função do *cogito*, passando por cima da diferença entre a auto-referência absoluta da razão divina e o caráter processual do pensamento humano, que jamais repousa em si mesmo. A leitura que Vico faz de Descartes vem acompanhado, portanto, de uma crítica muito clara a idéia de uma subjetividade soberana. Neste sentido, o *cogito* não é a expressão de um retorno absoluto do sujeito a si mesmo, mas a consciência perceptiva.

Novamente poderíamos reconhecer que Vico não está seguindo à risca a letra de Descartes. É interessante observar, no entanto, que Vico trabalha em suas críticas com uma nítida distinção entre “essência” e “existência”, noções que ele interpreta de modo muito significativo: “‘*existere*’ não quer dizer outra coisa que ‘estar-aqui’, ‘estar sobre’ e ‘surgir’”(*Prima Risposta*, 143). Mas como tudo que surge, surge de algo, o surgir ou o manifestar-se da coisa, não pode jamais ser confundido com a substância (...), ou seja, com o que está sob a

um ser que sente” (Carta a J. Gollois, A, II, I, p. 227. Apud. Cardoso, A. Vida e percepção de si. Figuras da subjetividade no século XVII, 2008, in: www.lusosofia.net, p. 21).

¹⁴⁶Segundo Vico, um cético não duvida em nenhum momento que pensa; ele possui a *certeza de existir*, por isso “procura a tranqüilidade suspendendo o assentimento para não aumentar as moléstias reais com as da opinião; porém a certeza de que pensa não a chama de ciência, mas consciência” (*De antiquíssima*, p. 248). Para um aprofundamento desta questão remeto à nossa dissertação de mestrado O princípio do verum factum e a idéia de história na *Ciência Nova*, FFLCH, 2005, p.57-66.

¹⁴⁷Vico, G. *Prima risposta*, ed.cit.p. 135. Para análise desta referência de Vico ao texto de Plauto ver o artigo de Garcia-Hernandez, B. *Vico acerca del Cogito de Descartes y Plauto. Mucho mas que simples analogia*, In: *Piensa el Nuevo Siglo. Giambattista Vico y la Cultura Europea*, Sevilla, 4-9, octubre, 1999).

coisa, seu fundamento, sua *essência*.¹⁴⁸ Para Vico, ao passar por cima desta distinção Descartes teria cometido um erro de princípio: “não posso deixar de observar aqui que Descartes emprega vocábulos impróprios quando afirma: “eu penso, logo sou” (*cogito, ergo sum*), o melhor seria dizer: ‘eu penso, logo existo’, e, tomando essa palavra no significado que nos dá sua sábia origem, ele teria feito um caminho mais curto, quando da existência desejasse alcançar a essência, deste modo: ‘eu penso, logo aqui estou’. Este ‘aqui’ o teria conduzido a esta idéia: ‘então, há alguma coisa que me sustenta, que é a substância; a substância traz consigo a idéia de sustentar, não de ser sustentada; logo é em si, eterna e infinita; portanto, minha essência é Deus, que sustenta meus pensamentos”’ (*Prima Risposta*, p.143).

Vico não está querendo dar lições ao cartesianismo, mas corrigi-lo. O que Vico quer dizer, portanto, é que da *imediata constatação da minha existência não posso inferir toda a minha essência, esta pertenceria a Deus, única substância verdadeira*. O ‘eu penso’ cartesiano é apenas um signo e sua positividade é a da *certeza* de uma percepção confusa, mas esta certeza não pode servir de *fundamentum inconcussum* para a ciência. Para esclarecer sua posição, Vico imagina um interessante diálogo entre um dogmático e um “cético sensato”:

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

¹⁴⁸ Idem, *ibidem*.

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 causas (*De antiquíssima*, p.72).

Como se vê, a argumentação de Vico é que não se pode partir do pensamento para se chegar de modo descendente à realidade complexa constituída pela mente humana na sua relação com o corpo. O “eu” remete a um conhecimento incompleto de si e o sujeito não deve ser visto como o pólo irradiador de representações, que corresponderia ao sujeito descarnado da objetividade científica. Vico não nega a importância do *cogito*, mas nega que se possa partir dele para se construir a ordem verdadeira do conhecer ou provar a existência de Deus *a priori*. Aqui, contra Descartes, Vico parece tomar partido a favor do “cético sensato”: "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"? (*De antiquíssima*, p. 83). Todavia, justamente nesse ponto Vico também rejeitará o ceticismo, ao mostrar que a mente humana, por ser finita, não pode ser definida como coincidência consigo mesma, mas deve ser vista como transcendência, já que ela parece possuir a busca inata da verdade ou *animus*, a aspiração contínua ao infinito (*De antiquíssima*, pp. 104-106). A diferença, então, entre Vico e Descartes é que, para Vico, o autor do *Discurso do método* encontra no ‘eu penso’ um circuito fechado, o pólo constitutivo da realidade enquanto representações mentais, mas acaba deixando de lado algo que não pode ser simplesmente representado, mas que é essencial para entender o conhecimento humano como um processo, vale dizer: o tempo. Submetida ao fluxo do tempo, a mente humana encontra-se numa relação que vai do finito para o infinito. Mas este nunca é capturado completamente partindo-se da trama infinita que envolve a realidade complexa de nossa existência de seres de carne e osso. Segundo Vico, “como a mente humana não forma a si mesma”, a consciência deve ser vista

apenas como um indício ou “um signo de uma atividade espiritual” (*De antiquíssima*, p. 72. Cf. *idem*.p.93), um segredo que não se revela simplesmente fixando-se num “eu penso” que escaparia de toda condição temporal. Daí que, atrelada ao corpóreo, a consciência permanece opaca para si mesma. Opacidade essencial, diga-se de passagem, 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 “cartesiano” - aquele das representações e da objetividade científica. Para Vico, a consciência humana está atravessada por um fluxo de percepções e não pode saltar sobre si mesma, diluindo-se na universalidade abstrata sem ao mesmo tempo tornar a cair na noite da indeterminação. A passagem seguinte é importante para indicar que a impossibilidade de transparência total define a condição humana de toda transparência possível:

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 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 redor” (*De antiquíssima*, p. 68).

Podemos perceber aqui que Vico provoca distorções na terminologia que toma emprestado de Descartes, para depois voltar estes termos contra o próprio Descartes, que toma clareza e distinção como critério de verdade. Assim, “clareza” não tem aqui o sentido cartesiano das percepções imediatas ou de “intuição intelectual”, algo que Vico jamais aceita, já que o conhecimento para ele não se dá sem a mediação de objetos exteriores à mente. Do mesmo modo, o termo “distinguir”, em Vico, não tem o sentido de analisar ou separar, mas sim o sentido de perceber algo que aparece, por exemplo, em nosso campo de visão. Trata-se, pois, da capacidade não reflexiva da mente humana que, atrelada ao corpo, faz recortes e traça limites sem os quais a percepção simplesmente não se dá; por isso, submetidos ao espaço e ao

tempo, “vemos à noite e com lanterna”. Mas isso não quer dizer que o conhecimento verdadeiro não possa se afirmar para além desse fluxo de percepções. A questão que Vico deve responder é esta: como superar o ceticismo? Como construir a Ciência?

A resposta de Vico é que “Deus é a norma de verdade pela qual devemos medir toda verdade humana”, ou ainda, “A ciência humana imita a divina, pela qual Deus conhecendo o verdadeiro, o engendra da eternidade *ad intra*, e o homem *ad extra* no tempo” (*De antiquíssima*, p.69). A introdução da noção de tempo tem amplas conseqüências do ponto de vista ontológico e já traz embutido o horizonte de historicidade do conhecimento humano. No *De antiquíssima* o tempo tem, portanto, uma dupla feição: é signo do inadequado e do imperfeito, da finitude, da ignorância (tema que será capital na *Ciência Nova*), mas também de nossa tendência à completude, à descoberta, à criação do novo. Vico toma a própria limitação e imperfeição humana como algo de positivo e não propriamente negativo. De fato, como a mente humana está destinada a aspirar continuamente à verdade, a teoria viquiana deveria apontar também para aspectos positivos. Estes aspectos se revelam de maneira mais clara na matemática e na geometria, cujas demonstrações, próximas do conhecimento divino, fazem coincidir o verdadeiro com o feito, uma vez que neste caso “a mente humana contém os elementos da verdade que pode ordenar e compor” (*De antiquissima*, p.82). O interessante, porém, é perceber que, ao tomar a matemática como modelo de ciência perfeita, Vico não deixa de considerá-la uma forma de linguagem, cuja operação também se dá no tempo.

O modo como Vico entende a estrutura da matemática mostra bem a distância que separa seu pensamento tanto do cartesianismo quanto do ceticismo de Gassendi e do nominalismo de Hobbes. Para Vico, as matemáticas são as únicas ciências que comportam uma verdade humana, porque são as únicas que nos tornam semelhantes a Deus, pois constroem os elementos e definem certos nomes, desdobrando-se ao infinito em seus postulados, e

estabelecendo, enfim, por meio de axiomas “certas verdades eternas”. (*Seconda Risposta*, p.138).¹⁴⁹

A matemática não é vista aqui como um conjunto de regras ou postulados projetados pelo homem, dando forma a um tipo de linguagem cujo encadeamento e rigor se aproxima da perfeição divina expressa na ordem da natureza. Num primeiro momento, o modo como Vico entende a matemática e a geometria poderia nos levar a pensar que ele defende aqui claramente certo nominalismo, já que as noções ou elementos da matemática seriam frutos da “definição de certos nomes”. Ao menos é deste modo que muitos comentadores de Vico o lêem. Neste caso, novamente a vítima seria Descartes: “Daí a rejeição a Descartes, primeiramente pela inadequação do seu critério (psicológico) de verdade e, em segundo lugar, por não perceber que a matemática é rigorosa apenas porque é arbitrária, ou seja, consiste no uso de convenções livremente adotadas como as regras de um jogo, e não é, como tinha sido anteriormente suposto, um conjunto de normas objetivas e inatas, nem uma descoberta sobre a estrutura do mundo”¹⁵⁰. Todavia, esse tipo de interpretação não se justifica. É certo que para Vico as causas que o conhecimento 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 de fato as definições e os nomes (“ponto”, “linha”, etc.) que servirão para postular noções e axiomas de validade indiscutível. É também correto afirmar que, para Vico, a matemática surge intimamente vinculada com a criação do vocábulo, da palavra, da definição nominal, o que num primeiro momento poderia sugerir que ele assume a tese nominalista. Mas Vico em nenhum momento afirma que a matemática é “arbitrária” ou que sua coerência deriva “das convenções livremente adotadas como regras de um jogo”. O erro desse tipo de interpretação está em não perceber que Vico jamais considera que o significado das definições da matemática nasce no interior da disposição dos nomes, pois isso seria desconhecer a existência de uma

¹⁴⁹ Cf. Vico, G.B, *Seconda Risposta*, p.138. Cf. também *De antiquissima*, p. 65-66.

¹⁵⁰ Berlin, I. *Vico e Herder*, Brasília, Editora da UnB, 1982. p. 34.

norma de verdade absoluta (Deus), que não é intrínseca a um jogo lingüístico. Para Vico, o nome não significa, portanto, um simples signo ou som convencional, mas é um *factum* ou operação da mente. Isso mostra que, para que as verdades da matemática tenham sentido, é preciso efetuar-las, fazê-las, pois é nesse momento que se dá o conhecimento. É nesse sentido que Vico afirma o nexo entre “conhecer e fazer”. Mas é preciso observar que se a verdade da matemática e da geometria não é construída no tempo, ainda assim liga-se a uma força inata, típica do homem, uma *virtus* ou *conatus*¹⁵¹. Aqui Vico entra num debate que o aproxima da via cartesiana.

Com efeito, somente o homem, ao contrário dos animais brutos, é capaz de vincular livremente entendimento e ação. Vê-se por aí que Vico concede a Descartes o principal, ou seja, um princípio de operação inato. Aqui a idéia, a noção ou conceito surge como uma construção ou produção que nasce de uma atividade própria da mente humana. Além disso, é através das palavras ou definições que nos encontramos diante de um mundo de “idéias livres de controvérsias”, ou seja, noções comuns ou verdades eternas que, estando na mente de Deus, escapam de todo teor discursivo. Sendo assim, devemos verificar, então, em que consiste a faculdade da mente que Vico afirma ser aquela genuinamente produtora de sentido: o engenho.

A noção de engenho no *De antiqüíssima*

Quando Vico mostra o vínculo entre mente humana e temporalidade, evidentemente, ele pretende marcar uma distância em relação a Descartes. No entanto, como o caráter processual

¹⁵¹ Sobre a noção viquiana de *conatus*, cf. *De antiqüíssima*, Capítulo IV, livro II. Esta noção assume várias facetas ao longo da obra de Vico, no caso do *De antiqüíssima* indica o ponto metafísico ou momento indivisível que sustenta o operar da mente humana. Segundo Vico, “os geômetras iniciam seu método sintético pelo ponto e avançam ininterruptamente até a contemplação da realidade infinita com aqueles seus numerosos postulados”. Trata-se de uma “verdade” ou “aparência de verdade” (definição nominal) que se apóia, no entanto, numa noção metafísica, que Vico denomina “ponto metafísico”, que não está sujeito à extensão ou movimento. Para o aprofundamento desta noção remeto ao estudo de Maria Grazia Pia, *Le ‘conatus’ dans la philosophie de Giambattista Vico*. In: *Revue des Études Italiennes*, Paris, L’age d’homme, pp.45-52.

do pensamento é, para Vico, inseparável do conceito de engenho, ele acaba movendo-se numa direção que o aproxima do cartesianismo. Sabe-se que Descartes definia o engenho como a virtude ou força que caracteriza o homem e permeia todas as faculdades: dos sentidos ao entendimento puro, da imaginação ao intelecto.¹⁵² No *De Antiquissima*, Vico parece seguir esta definição e a utiliza para reforçar a diferença entre os homens e os animais, tema tipicamente cartesiano: “em latim ‘*ingenium*’ e ‘*natura*’ são sinônimos. Talvez porque a natureza do homem é caracterizada pelo engenho, do qual faz parte – faculdade negada aos animais brutos – ver a simetria das coisas, sejam elas boas, úteis, belas ou torpes” (*De antiquíssima*, p. 116). Anuncia-se aqui uma resposta a Gassendi, o que mostra que Vico segue Descartes na afirmação de que a linguagem é o traço distintivo entre os homens e os animais. No entanto, e isto nos parece tipicamente viquiano, é a percepção do tempo o verdadeiro ponto de distinção entre os homens e os brutos. Assim, em outro trecho do *De antiquíssima*, o *ingenium* aparece explicitamente relacionado à temporalidade, já que os animais limitam-se a responder apenas a estímulos sensíveis, estando deste modo completamente imersos no presente. Por isso, eles se movem como um mecanismo, sempre na mesma direção imposta pelas circunstâncias dos objetos que os cercam. Assim, no *De Antiquissima*, embora remeta à distinção dos antigos entre *animus e anima*, entre um princípio ligado a *mens* divina e um princípio vital, lemos afirmações que poderiam ser aproximadas de Descartes: “Os antigos latinos “chamam ‘brutos’ os animais desprovidos de razão; ora, *brutum* era para eles sinônimo de imóvel e, no entanto, eles viam que os brutos se moviam. Era necessário, portanto, que os antigos filósofos da Itália tivessem pensado que os brutos são imóveis enquanto eles só se põem em movimento pelos objetos presentes, assim como uma máquina se move; enquanto os homens possuem um princípio interno de movimento, quer dizer o *animus*, movendo-se livremente” (*De antiquíssima*, p. 120).

¹⁵² “A mesma força chama-se ainda entendimento puro, imaginação, memória, ou sentido, porém dá-se o nome de *ingenium* (espírito), tanto quando forma idéias novas na fantasia, quando se aplica às já feitas”. Descartes, R. *Regras para direção do espírito*, Regra XII, p.107.)

Em outros termos, os animais não possuem aquela força da mente ou *conatus* capaz de resistir ao mundo externo, mover o *animus*, e produzir sentido, que é justamente o que permite ao homem compreender diferenças de significação. Por isso, os animais, dentro do seu círculo necessário da vida (*anima*) são incapazes de produzir, criar ou gerar o novo, descobrindo nas coisas sentidos insuspeitados. Mas como funciona para Vico o engenho humano? Em que medida o conceito viquiano de engenho não é o mesmo que o de Descartes? Depois de tudo o que disse no *De ratione*, Vico estaria tomando a mente como um ente completo, dotado de categorias inatas, universais, que estaria na base de todo desenvolvimento lingüístico posterior? Qual o estatuto da mente ou razão para Vico? O filósofo estaria realmente tão afastado assim de Descartes e do assim chamado “cartesianismo lingüístico”, que afirma a predisposição inata da linguagem? Ou será que se deveria colocar Vico ao lado de filósofos como Gassendi e Hobbes que defendem a tese de que a razão, sendo formada de fora para dentro, deve ser entendida como um produto derivado das relações intersubjetivas? Aliás, não seria essa a forma mais coerente de pensar a relação entre linguagem e *práxis* na obra de Vico, uma vez que a referência aqui não é mais o sujeito e sua subjetividade, mas a inter-relação entre diferentes perspectivas discursivas no interior da vida política? O *De antiquíssima* parece mover-se nesta tensão, mas sabemos que a resposta de Vico só virá com a *Ciência Nova* (1744), que recoloca, como logo veremos, a noção de engenho junto ao corpo, sem, contudo, reduzir tudo ao corpóreo. Mas antes de chegar aí, vale a pena compreender melhor os dois pontos de vista com os quais Vico dialoga no *De antiquíssima*.

Em Descartes a linguagem, ou mais especificamente a organização de palavras em frases através da faculdade de julgar, é o traço revelador da natureza humana, pois “ainda não se observou, no entanto, nenhum animal que tenha chegado ao grau de perfeição para utilizar-se de uma verdadeira linguagem, isto é, que nos marque pela voz ou por outros signos alguma coisa que possa referir-se de preferência exclusivamente ao pensamento do que a um

movimento natural; pois a palavra é o único signo e a exclusiva marca assegurada do pensamento encerrado no corpo; ora, todos os homens, os mais estúpidos e insensatos, mesmo aqueles que estão privados dos órgãos da língua e da palavra, servem-se de signos, enquanto que os animais não fazem nada de semelhante, o que se pode tomar pela verdadeira diferença entre o homem e o animal”¹⁵³. No que diz respeito às faculdades do conhecimento em geral, Descartes identifica a imaginação, os sentidos e a memória como faculdades auxiliares do entendimento, que é o único capaz de alcançar a verdade pela via intuitiva; pois quando o entendimento ocupa-se daquilo que nada tem de corpóreo ou semelhante ao corporal, não pode ser ajudado por estas faculdades (memória, imaginação); por sua vez, o *ingenium* é identificado como “a força pela qual conhecemos propriamente as coisas”, sendo “puramente espiritual”¹⁵⁴. Além disso, na *Sexta Meditação*, Descartes afirma que a imaginação “depende de algo que difere do meu espírito”¹⁵⁵, pois “difere do poder de conceber (...) não sendo necessária à minha natureza ou à minha essência, isto é, à essência do meu espírito, pois, ainda que não a possuísse de modo algum, está fora de dúvida que eu permaneceria sempre o mesmo que sou atualmente”¹⁵⁶. Quer dizer, somente a atividade espiritual é própria do homem, imaginação, memória e os sentidos, evidentemente, são comuns a outros animais. É interessante observar, no entanto, que, no caso específico da “memória”, Descartes faz uma importante distinção entre “memória intelectual”, que é totalmente espiritual e incorpórea, e a memória encarada do ponto de vista do mecanismo corporal, ou seja, como uma resposta a estímulos e sensações do corpo:

¹⁵³ Descartes, R. *Carta a Morus*. (AT V, pp. 278) Cf. também carta de 23 de novembro de 1646, ao Marquês de Newcastle: “Enfim não há nenhuma de nossas ações exteriores, que possa assegurar àqueles que a examinam, que nosso corpo não é somente uma máquina que se move por si mesma, mas que há também nela uma alma que tem pensamentos, exceto as palavras, ou outros signos feitos a propósito de assunto que se apresentam, sem se relacionar a nenhuma paixão (...). Pois, embora Montaigne e Charon tenham dito que há mais diferença entre um homem e outro do que entre um homem e um animal, jamais se encontrou, todavia, nenhum animal tão perfeito que tenha usado algum signo para comunicar a outros animais alguma coisa que não tenha relação com suas paixões; e não há homem tão imperfeito que não se utilize disso; de sorte que aqueles que são surdos e mudos inventam signos particulares, pelos quais exprimem seus sentimentos” (AT. IV, pp. 574-575).

¹⁵⁴ Descartes, R. *Regras para a direção do espírito*, Lisboa, Edições 70, Lisboa, p.70.

¹⁵⁵ Descartes, R. *Meditações metafísicas*. In: Coleção os Pensadores, p.139

¹⁵⁶ Idem, *ibidem*.

“reconheço que se açoitasse um cão cinco ou seis vivos ao som de um violino, ele começaria a rosnar e correr tão logo escutasse a música outra vez”¹⁵⁷. Como sabemos, o autor do *Discurso do método* rejeita veementemente a afirmação de que o centro de irradiação da atividade formadora de conceitos e de significações é o corpo. Além disso, o traço distintivo do homem é a faculdade de juízo, que está na base da articulação lingüística, Descartes observa assim que “quando aprendo que a palavra ‘rei’ significa poder soberano e guardo isso em minha memória, isto certamente é feito pela memória intelectual, visto que entre estas três letras e sua significação não há nenhum parentesco”¹⁵⁸. Isso implica que a retenção e o reconhecimento de conceitos não poderiam ser explicados a partir dos mecanismos do corpo, isto é, da imaginação e da memória corpórea.

Hobbes, por sua vez, também aponta para a diferença entre homens e animais, mas essa diferença não é dada de antemão, ou seja, não está fundada numa faculdade inata fornecida previamente pela natureza. Segundo Hobbes, “não existe nenhum outro ato do espírito naturalmente implantado no homem que, para exercer-se, exija algo além de ser homem e viver com o uso dos seus cinco sentidos”¹⁵⁹. Como tudo advém dos sentidos, Hobbes observa que entre as faculdades que o homem compartilha com os animais estão a memória, imaginação e o entendimento de sinais: “a imaginação nada mais é portanto senão uma sensação em declínio e encontra-se nos homens, tal como em muitos outros seres vivos”¹⁶⁰; a imaginação é “denominada memória” quando “queremos exprimir que sensação é evanescente, antiga e passada”¹⁶¹; finalmente, “a imaginação que surge no homem (ou qualquer outra criatura dotada da faculdade de imaginar) pelas palavras, ou quaisquer outros sinais voluntários, é o que vulgarmente chamamos entendimento, e é comum ao homem e aos outros animais. Pois um cão treinado entenderá o chamamento ou a reprimenda do dono, e o mesmo acontece com outros

¹⁵⁷ Descartes, R. AT, I, p. 134

¹⁵⁸ Descartes, R AT. V, p. 150.

¹⁵⁹ Hobbes, T. *Leviatã*, parte I, cap.3, São Paulo, Martins Fontes, p. 28

¹⁶⁰ Idem, parte I, cap 3.

¹⁶¹ Idem, parte I, cap.2

animais.”¹⁶². Assim, o que realmente distingue os homens dos animais não é nenhuma faculdade especial, como o *ingenium* cartesiano, mas apenas a elaboração do “cálculo das conseqüências”. Nas palavras de Hobbes: “o homem supera todos os outros animais” justamente porque é capaz “de inquirir conseqüências de determinados efeitos” e isto, num “grau muito superior”, pois sabe com as palavras reduzir as conseqüências descobrindo assim “regras gerais”, isto é, “sabe raciocinar, ou calcular, não apenas com números, mas com todas as outras coisas que se podem adicionar ou subtrair umas às outras”¹⁶³. Do ponto de vista hobbesiano, portanto, não é preciso apelar aqui para nenhum princípio inato, pois essa capacidade “é adquirida e aumentada com o estudo e a indústria”, de modo que ela “pode se desenvolver tanto que permite distinguir os homens de todos os outros seres vivos”¹⁶⁴.

Não é difícil perceber que na base do antagonismo entre Hobbes e Descartes estão dois modos de encarar o homem, colocando sempre o peso de um dos lados da balança: ou o espírito ou a matéria, ou o corpo ou a mente, ou os sentidos ou a supremacia do *cogito*. Num caso, a linguagem ou o uso de sinais não constitui uma diferença ontológica, mas apenas de grau, entre homens e animais: é com o desenvolvimento da linguagem que a mente humana torna-se capaz de uma habilidade da qual nenhum animal é capaz; ao contrário, para o cartesianismo, a predisposição da linguagem já está dada de antemão¹⁶⁵.

¹⁶² Idem, parte I, cap.2. p. 23

¹⁶³ Idem, parte I, cap. 5.

¹⁶⁴ Idem, ibidem. p. 28.

¹⁶⁵ Vale a pena notar que o inatismo de Vico não é suficiente para classificá-lo como um cartesiano. Na verdade de Vico o inatismo está bem próximo de outro filósofo do século XVII, a saber: Herbert de Cherbury, a quem ele se reporta diretamente em vários momentos e que, por ser um “platônico moderno”, nem por isso deixa de ser visto como um “naturalista” e não propriamente um “espiritualista”. Para uma aproximação de Vico e Herbert de Cherbury ver o livro de Badaloni, N. *Introduzione a Vico*, p. 27-50, Laterza, 1984. Segundo Herbert de Cherbury, “possuímos faculdades ocultas que, quando estimuladas pelos objetos, respondem rapidamente a eles” (*De veritate*, p. 106). No *De antiquissima* Vico faz referência explícita a esta passagem do *De veritate*, afirmando que este é “um dos grandes argumentos do Barão Herbert: que a cada sensação desenvolve e torna manifesta em nós uma nova faculdade”(op.cit, p. 155.) Referências importantes sobre Herbert de Cherbury encontram-se no livro clássico de Noam Chomsky, *Linguística cartesiana*, (Ed. Gredos, Madrid, 1969). É importante frisar que inatismo não é sinônimo de cartesianismo. No seu livro, Chomsky pretende filiar-se à tradição cartesiana, o que pode ser problemático, pois ele cita uma série de autores, entre os quais Herbert de Cherbury. Seja como for, são relações que não podemos desenvolver em

Embora no *De antiquissima* Vico pareça se inclinar muito mais para a segunda opção, é preciso observar que o problema de ordem ontológica acerca do estatuto do engenho e da mente humana não pode ser dissociado do problema do método, que é um tema que Vico retoma de Bacon. Com efeito, no *Advancement of Learning* lemos: “Parece que até agora os homens estiveram gratos a uma cabra selvagem pela cirurgia, a um rouxinol pela música, ou à tampa de uma panela que salta pela artilharia, em vez da lógica, pela invenção das artes e das ciências”. Neste caso, diz Bacon, teríamos um método que mais lembra o *habitus* como “aqueles que os animais selvagens usam e utilizam; trata-se de uma intenção ou prática perpétua de uma única coisa, imposta por uma absoluta necessidade de preservação do ser (...). Quem ensinou o papagaio a dizer oi? Quem ensinou o corvo, na seca, a soltar pedregulhos no oco de uma árvore em que tenha visto água para que esta suba até aonde possa alcançá-la? Quem ensinou a abelha a fazer o mel?”¹⁶⁶. O intelecto humano não cumpre simples ordens impostas pela natureza, ele é de outra ordem. O aperfeiçoamento do engenho exige outro método, pois, conforme Bacon, “inventar é descobrir coisas desconhecidas, e não retomar aquilo que já se sabe.”¹⁶⁷

É diante da proposta baconiana que Vico retoma e redefine o tópico das agudezas, que havia sido trabalhado pela retórica barroca, e empresta a ele um sentido novo para combater o abstracionismo. Segundo Vico, “o engenho é a faculdade de reunir em uma só coisas separadas.

nosso estudo. O que talvez valeria a pena aprofundar é a questão das noções comuns em Herbert e Vico que são, para o filósofo inglês, “noções e princípios implantados no espírito (...) que levamos aos objetos tirando-os de nós (...) um dom direto da natureza, um preceito do instinto natural” (*De veritate*, p. 133). Quanto às noções de memória e fantasia, que ligam-se à noção de engenho, veremos que, na *Ciência Nova*, Vico recusará ver a questão do ponto de vista da memória e da imaginação passivas, de que fala Hobbes, ou seja, uma memória e uma imaginação completamente dependente das disposições do corpo; por outro lado, Vico também recusará a noção cartesiana de uma “memória intelectual”. Na *Ciência Nova*, Vico lança mão de outra noção de memória que aliada ao engenho e à fantasia é o que nos distingue dos animais. A memória coletiva, a memória que funda uma tradição, para Vico, é inseparável da criação humana e da noção de história e permite entender a vida social, seus símbolos, suas modificações.

¹⁶⁶ Bacon F. *Da proficiência e o avanço do conhecimento divino e humano*, São Paulo, Madras, 2006, p. 146-147.

¹⁶⁷ Idem, *ibidem*.

Os latinos o distinguíam em *acutum* e *obtusum* – expressões da geometria – porque o agudo penetra e reúne mais rápido coisas distintas, como duas linhas que se unem em um ângulo interior ao reto, muito separado da base (...). O engenho obtuso é aquele que une lentamente coisas separadas” (*De antiqüíssima*, p.116.). Sabemos que Vico questiona com este modelo justamente a linearidade do método cartesiano, inspirado na longa cadeia de razões da geometria. Vale a pena lembrar que, segundo o próprio Descartes, “os que andam muito lentamente podem avançar muito mais, se seguirem sempre o caminho reto, do que aqueles que correm e dele se distanciam”¹⁶⁸. Ora, nada mais contrário à noção viquiana do engenho que mostra que não é desta forma que se produz um conhecimento novo, que deriva da coleta, da experimentação e da inquirição direta da natureza, da associação com coisas distantes: “somente com isso se preocupam os ingleses e, por isso mesmo, proibem que se ensine publicamente a física com o método geométrico” (*De antiqüíssima*, p.124). Segundo Vico, “a geometria não torna agudo o engenho quando se ensina como método, mas quando é levada à prática através do diverso, do distinto, do complexo, do diferente” (*De antiqüíssima*, p.124-125.) Esta mesma força do engenho humano se revela tanto nas ciências quanto nas artes: “como na pintura, na escultura, na plástica, na poética se sobressaem os que complementam o modelo tomado da natureza comum com circunstâncias incomuns, novas” (*De antiqüíssima*, 76-77). Em oposição ao aspecto “inventivo” que Vico encontra em Bacon, o método cartesiano lhe parece como uma utilidade reduzida, servindo “não para encontrar coisas novas, mas para ordenar as já encontradas” (*De antiqüíssima*, p.124). Aqui, Vico contrapõe o método cartesiano à *scientia operatrix* de Bacon, na qual o homem é visto como *imitador dei*: “Assim como a natureza dá 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” (*De antiqüíssima*, p.146). Para que a natureza se manifeste não é suficiente questioná-la, contemplando-a e deixando-a tal

¹⁶⁸ Descartes, R. *Discurso do método*, p. 29.

como ela é, pois as definições não estão na natureza à espera do cientista, elas devem ser forjadas com artifício. O conhecimento exige a arte da descoberta, e só o engenho humano é capaz de colocar a natureza ao seu dispor, fazendo-a falar. Esta dimensão heurística do engenho revela que o homem tem algo da *mens* divina. A diferença é que o homem avança no saber progressivamente, assimilando, transformando e reunindo experiências de modo cada vez mais completo, mas nunca de forma absoluta, pois a ciência, como todo conhecimento, é algo que progride no tempo histórico.

Mas isto não quer dizer que, para Vico, o conhecimento deva proceder sem ordem, sem método, como se ele defendesse uma contraposição ente razão e fantasia. Vico está bem longe de ser um crítico radical da razão, como defende Ernesto Grassi. O filósofo jamais contrapõe a *ars iudicandi e ars inveniendi*, a ordem da razão e o caos de uma fantasia sem regras. O *De antiquíssima* reafirma, assim, o que havia sido dito no *De ratione*, vale dizer, não a ruptura, mas a continuidade das faculdades humanas: “o homem percebe, julga, raciocina, mas percebe muitas vezes o que é falso, julga inadequadamente e raciocina de maneira desordenada” (*De antiquíssima*, p.116.). O que os cartesianos ignoravam é que “nem a invenção pode ser exata sem o juízo, nem o juízo sem a invenção” (*De antiquíssima*, p. 120). Para extirpar tanto os abusos de uma razão abstrata quanto as imperfeições da fantasia desordenada, o verdadeiro método deve reconhecer a unidade e a complementaridade entre esses diferentes níveis, ajustando o inventar e o julgar, a síntese perceptiva e a ordenação racional, a tópica e a crítica, “o olho do engenho” e “o olho do intelecto” (*De antiquíssima*, p. 126). Todavia, tal como apresentada no *De antiquíssima*, esta relação de equilíbrio almejada por Vico garante a possibilidade de uma fundamentação teórica do mundo das produções humanas na sua totalidade? A metafísica da mente do *De antiquíssima* permite uma fundamentação ao mundo da práxis, ou ao contrário, mesmo indicando a relação entre a *mens* humana e a *mens* divina (entre finito e Infinito), Vico teria revelado nesta obra uma opacidade do intransponível para

mente humana? De fato, se o *De Antiquissima* afirma a impossibilidade de um conhecimento total da ordem natural, que não foi feita pelo homem, isto não deveria valer mais ainda para o campo da *práxis*? Fechemos, pois, esta parte de nossa tese com a elucidação dessa questão que permeia as primeiras obras de Vico.

O divórcio entre ciência e prudência

Não é apenas óbvio que foi o embate com o cartesianismo que levou Vico a redefinir sua própria trajetória, mas também nos parece que a leitura que Vico faz de Descartes não revela uma oposição sistemática. O Descartes recusado por Vico é, na verdade, aquele visto pelo ângulo da “ordem das razões”, da objetividade científica que vai do verdadeiro para o verdadeiro. Vico lê Descartes como filósofo do *cogito*, das idéias claras e distintas, da distinção substancial entre a alma e o corpo. Trata-se do Descartes cientificista, divulgador de um projeto mecanicista, crítico da tradição retórica, e cuja proposta teórica seria inoperante para pensar as questões relativas ao mundo social dos homens, a ordem moral e política, domínio de um saber prudencial, quer dizer, um saber não apodítico. Ora, como já havia indicado Livio Teixeira em seu *Ensaio sobre a moral de Descartes*, a obra cartesiana é bem mais complexa do que esse tipo de abordagem que se detém na “ordem das razões”. Ao menos é o que mostra o problema relativo às idéias confusas e obscuras - um tópico cartesiano fundamental para se pensar o homem concreto. Com efeito, a doutrina da unidade substancial entre a alma e o corpo, revelaria que “a união é, para Descartes, um fato que a experiência torna evidente para cada homem. Mas um fato racionalmente inconcebível, inexplicável, a não ser pela vontade de

Deus”¹⁶⁹. É esta doutrina, diz Livio Teixeira, “que a muitos pareceu estranha e mesmo sem coerência com as grandes linhas do pensamento do filósofo”¹⁷⁰. O curioso é que talvez aqui se possa pensar em um ponto de contato de Vico com o cartesianismo (apesar de se tratar de projetos muito dessemelhantes), pois a questão que move Vico nos seus primeiros textos é saber se o universo da *práxis* é compatível com a razão teórica. É possível encontrar uma ciência do mundo humano, obscuro, opaco e incerto, sem, contudo, racionalizar de forma acachapante a vida tortuosa (*anfractuosa vitae*)? Não seria esse aspecto que teria escapado aos que “tomam o cartesianismo na letra, mas não no espírito” (*De antiquissima*, p.150)?

Não é o caso de investigar como se dá a questão no interior da obra cartesiana, pois, como dissemos em nossa introdução a esta tese não é essa a intenção do nosso estudo. Mas é importante sublinhar que o traço peculiar dos primeiros escritos filosóficos de Vico consiste no combate à proposta de construção de uma “ciência” que pretende esgotar racionalmente tudo o que se refere ao domínio da *práxis*. Com efeito, no *De ratione*, no qual o vínculo com o ideal de sabedoria da tradição retórica é explícito, Vico recupera a tese humanista de que as ações humanas não são regidas pelas prescrições genéricas da razão abstrata. Por esse motivo, “procedem erroneamente aqueles que adotam na *práxis* da vida o método de julgar próprio da ciência”, pois se a “ciência aspira às mais altas verdades”, a “sabedoria lida com as pequenas” (*De ratione*, p.131). Não se pode medir os fatos segundo a reta razão, já que “os homens são em grande parte estúpidos” e “não se orientam segundo decisões racionais” (Idem, p.133). Assim, sem deixar de ser um racionalista convicto, Vico se apercebe dos riscos de uma razão ensimesmada: “A verdade é que se alguém introduz o método geométrico na vida prática - *nihil plus agas quam si des operam ut cum ratione insânias* [Terenzio, *Eunuchus*, vv.62-63]

¹⁶⁹ TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2ª Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.p.174.

¹⁷⁰ Idem, ibidem.

– nada mais faz do que empenhar-se em agir de forma racionalmente insana” (*De antiquíssima*, p.119)

Neste caso, o único critério viável é agir com prudência, seguindo os fios das verossimilhanças que compõe a trama da vida, já que não se pode impor à *práxis* a rigidez da geometria, segundo um modelo que, apontando para uma teleologia racional da ação, tornasse a vida humana totalmente planejada conforme um padrão único. Por isso, segundo Vico, “os antigos julgaram que deviam situar a geometria para fora da esfera da prudência, que não é dirigida por nenhuma disciplina rígida e por isso mesmo é prudência” (*De antiquíssima*, p. 116). Quanto a este aspecto, é curioso que Pierre Aubenque, em seu livro sobre a prudência em Aristóteles, aponte Vico como uma alternativa ao modelo teórico cartesiano. Na visão de Aubenque, é com Descartes que divórcio entre ciência e prudência começa a ser obscurecido. Afinal, a análise supõe uma homogeneidade operatória, uma reversibilidade entre o antecedente e o conseqüente, pois “consiste em deduzir o conhecido do desconhecido, para depois fazer a demonstração em sentido inverso”. Ora, Descartes, afirma Aubenque, “expressará sua admiração por essa ‘longa cadeia de razões’ que se podem percorrer nos dois sentidos. No entanto, elas supõem um universo homogêneo que possa ser deduzido em todo o seu conjunto a partir de qualquer uma de suas partes. Ora, a ação humana se desenvolve num tempo irreversível”¹⁷¹.

Ora, sabe-se que Descartes toma justamente essa irreversibilidade do tempo como ponto de partida de sua moral provisória. É neste sentido que talvez se possa ler a passagem do *Discurso do método* em que Descartes declara ter procurado “ser o mais resolutivo possível em suas ações”, mostrando como, neste plano de idéias confusas e incertas, a razão só pode encontrar apoio na firmeza e retidão da vontade e do livre-arbítrio, isto é, na escolha dos

¹⁷¹ AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.. 177.

“melhores juízos possíveis” para evitar a flutuação caprichosa, a dúvida e a irresolução que é fatal para o homem, como fica claro na célebre imagem do asno de Buridan que, diante de dois montes de feno igualmente apetitosos situado em direções opostas, acaba detendo-se diante de uma escolha sempre adiada, e morre de fome. Neste aspecto, quer nos parecer que Vico ainda se mantém dentro de uma problemática “cartesiana”. Mas se o problema teórico parece ser o mesmo, é importante ressaltar a dessemelhança dos projetos. Não se pode perder de vista, porém, que Descartes não ignora este divórcio entre *práxis* e ciência, entre a esfera do verossímil que orienta a vida prática e a rigidez do método geométrico.¹⁷²

O que queremos deixar claro é que não é no aspecto do divórcio entre razão teórica e *práxis* que Vico se opõe a Descartes em seus primeiros textos; o que Vico questiona são os riscos do projeto cartesiano para a modernidade. Na verdade, em suas críticas Vico tem em mente certo “cartesianismo” bastante difundido em seu ambiente cultural, fruto de uma leitura que segue rigidamente Descartes, mas procura esquecer as dificuldades que o filósofo francês teria indiretamente indicado ou deixado sem solução. Vico não hesita em apontar os equívocos daqueles que adotam na prática da vida um intelecto vigilante e se dissociam da condição do homem concreto, submetido ao fluxo do tempo e à inconstância das paixões, que não podem ser sanadas sem os recursos da eloquência. Neste sentido, há certas passagens do *Discurso do*

¹⁷² Segundo Descartes, no que diz respeito à prática da vida, a análise não pode auxiliar o homem concreto, pois este se debate numa miríade de relações com o mundo externo e se vê forçado a tomar decisões apoiado apenas no que é provável. Assim, mesmo no âmbito do cartesianismo, é preciso reconhecer alguma dignidade à verossimilhança e ao domínio da prudência: “Quanto à prática da vida, visto que muitíssimas vezes a ocasião para agir passaria antes que pudéssemos nos desvencilhar de nossas dúvidas, não raro somos forçados a adotar o que é apenas verossímil; ou até mesmo a escolher uma dentre duas coisas ainda que nenhuma delas pareça mais verossímil do que a outra” (Descartes, R. *Princípios da filosofia*, Ed. Bilíngüe, Latim-Português, UFRJ, 2002, p. 12, A.T, IX, §3, p. 26). Malebranche diz o mesmo: “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.” (*A busca da verdade*, p.88-89). Como mostrou Lívio Teixeira, não estamos aqui mais no registro do Descartes visto sob “a ordem das razões”: “Viver é agir, eis a intuição fundamental de Descartes em relação ao homem; viver é agir, não viver é pensar, mesmo porque o pensamento em sua mais elevada forma é também uma ação. ‘Is suffit de bien juger pour bien faire’, mesmo porque ‘bien juger’ e já uma forma de ‘bien faire’. Para Descartes, o pensamento é uma conquista da vontade. Contra o que se realiza essa conquista? Contra a confusão dos sentidos e das pré-noções, na ciência; contra as paixões da alma, na moral” (Teixeira, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*, São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 16).

método que dão o que pensar. Por exemplo, quando Descartes escreve: “sempre tive um imenso desejo de apreender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro minhas ações e caminhar com segurança nessa vida”¹⁷³. Ora, “ver claro nas minhas ações” é o mesmo que ser capaz de prever o próximo passo. Aqui, porém, pode-se perguntar: para estar certo de prever o próximo passo, não seria preciso que tudo já estivesse determinado pelo presente de forma quase dedutível, sem descontinuidade e ruptura? A vida prática, pensa Vico, não funciona assim, as ações sempre envolvem um risco, não há aqui uma teleologia rígida na qual cada ação fosse marcada por uma determinação geométrica, tal como um teorema segue do outro.

Neste jogo entre o claro e o escuro, é o próprio Descartes, reproduzindo um mote do Barroco, quem levanta a questão ao admitir que, para além das grandes cadeias da razão, “a vida é indeterminada e *insegura*”. Vico aproveita o mote, mas o complementa com uma outra noção de temporalidade: “De fato, ‘reto’, que significa ‘o mesmo’, são coisas metafísicas. Eu mesmo me vejo sempre idêntico, mas sou diverso a cada momento pela contínua experiência das coisas que influem sobre mim e que por mim são produzidas. Do mesmo modo, o movimento que me parece reto em todo momento está torcido” (*De antiqüíssima*, p.98). Segundo Vico, a vida é torta, a natureza das coisas pode ser comparada a “um rio, que parece sempre o mesmo e arrasta em seu leito águas sempre novas” (*De antiqüíssima*, p. 106). O que Vico questiona, como se vê claramente no *De antiqüíssima*, seria o fato de Descartes partir da identidade do *cogito* para propor uma *recta mentis regula* como modalidade de conduta da vida prática, que, para Vico, seria válida apenas para uma consciência isolada do “homem sábio” (*vir sapiens*).

Embora Vico critique abertamente Descartes em seus primeiros textos e remeta à distinção entre ciência e prudência, é preciso dizer que, no que diz respeito à possibilidade de construção de uma ciência voltada para a vida humana na sua dimensão concreta, a perspectiva

¹⁷³ Descartes, R. *Discurso do método*, ed.cit. p. 33.

adotada por Vico esbarra aqui num limite teórico, vale dizer: o corpo. Pois, se a geometria é uma ciência com grau maior de certeza, as demais ciências são “menos certas segundo se submergem umas mais que as outras na matéria corpórea” (*De Antiquissima*, p.68). Assim, “a moral é menos certa que a física, porque a física considera os movimentos internos dos corpos” (...), já “a moral perscruta os movimentos dos ânimos, que são profundíssimos e provêm, em grande parte, do capricho, que é infinito” (*De antiquíssima*, p.68.). O corpo é tomado aqui como um signo de opacidade e, devido à obscuridade que o constitui, marca o limite para uma fundamentação teórica da vida prática. A *Ciência Nova* partirá justamente da opacidade do corpo para inverter esta perspectiva. Trata-se, então, de procurar entender o sentido desta mudança.

Vimos que no *De antiquissima* o propósito de Vico pode ser visto como uma condução do debate com o cartesianismo para num nível metafísico, com o intuito de fundamentar a posição assumida em nível “retórico”. O que esta “fundamentação” indica, no entanto, é um limite para a teoria. Pois a valorização do centro retórico da linguagem, nos primeiros textos de Vico, acaba coincidindo com a impossibilidade de uma “ciência do mundo humano”. Tendo em vista os diferentes momentos da obra de Vico, pode-se perceber uma evolução no tratamento desta questão. O que importa em nosso estudo é mostrar que, na *Ciência Nova*, Vico introduz uma nova perspectiva metodológica para fazer frente ao cartesianismo e, assim, poder fornecer os meios para se pensar o mundo da *práxis* na sua totalidade. Como veremos, esta perspectiva está fundamentada num estudo do processo criativo da mente humana que se manifesta na linguagem. É pela via da criação de sentido no mundo, obra do engenho, da memória e da fantasia, que Vico pretende encontrar o caminho correto que permitiria um acesso racional às torções da *práxis*.

PARTE II

A Fundação da Ciência

Direito e linguagem

Na parte anterior de nosso estudo vimos que o fato de a vida prática estar relacionada com situações concretas, individuais e contingentes leva Vico a rejeitar a possibilidade de uma “ciência da *práxis*” em nome do ideal retórico do humanismo. Do ponto de vista do desenvolvimento das idéias do nosso autor, foram suas reflexões sobre o estatuto do direito natural, realizadas no conjunto de textos publicados com o título de *Diritto Universale*, que conduziram o filósofo a um novo horizonte teórico. O *Direito universal* é composto por dois livros: o *De Uno* e o *De constantia Iurisprudentis* - sendo que este último está dividido em duas partes, respectivamente, o *De constantia philolosophiae* e o *De constantia philologiae*. Evidentemente, não podemos fazer aqui uma análise exaustiva das mais de setecentas páginas deste conjunto de textos que, somadas às quase duzentas páginas de notas que Vico escreveu a estes livros (as fundamentais *Notae in librum alterum*), por si só já justificaria uma investigação teórica capaz de apontar para a relevância das idéias de Vico acerca do estatuto do direito. Todavia, para os propósitos do nosso trabalho, é imprescindível indicar e comentar alguns aspectos deste momento teórico das reflexões de Vico, sobretudo porque isso nos permite tornar visível o contraste entre os textos acima referidos e a *Ciência Nova*. É fundamental estar atento a esta mudança de direção que vai de uma investigação acerca do estatuto do direito natural para a definição de um novo campo de saber que formam justamente os *Princípios de Ciência Nova acerca da natureza comum das nações*. Passa-se de uma investigação filosófica da “ordem eterna do direito” para o estabelecimento de “princípios comuns” ou “costumes comuns” entre as diferentes nações que compõem “a grande cidade do gênero humano”. Assim, ao mesmo tempo em que amplia o seu campo de análise, a *Ciência Nova* (1744) irá trabalhar com a idéia de *fundação* da vida civil, não mais com a de *fundamentação* metafísica do direito eterno, tal como vemos no *De Uno*, por exemplo. Trata-se

de investigar a gênese e a estrutura da *humanitas* e, com isso, construir uma ciência que compreenda a idéia de nação a partir de um núcleo duro (“os *princípios comuns*”) e que aponte o sentido dos seus desdobramentos no tempo. Essa é uma das diferenças entre Vico e Hugo Grotius, que é um dos autores citados no *De Uno*. Se, nessa obra, o pressuposto jusnaturalista servia para justificar a sociabilidade natural humana, a *Ciência Nova* passará a exigir a justificação do direito a partir de um estudo das origens, isto é, da *fundação* do mundo civil. Assim, segundo Vico, os jusnaturalistas estavam errados, pois julgavam que “a equidade natural, em seu perfeito ideal, tivesse sido compreendida pelas nações gentis desde suas primeiras origens (...)” (*Ciência Nova*, § 329). Essa mudança de foco, como veremos, leva a uma redefinição da própria noção de metafísica e à descoberta de um novo método (a “nova arte crítica”) para dar conta de uma abordagem racional do campo do humano na sua unidade e em seus múltiplos aspectos. Vejamos, então, o que está implicado nessa mudança de direção na obra do nosso autor.

*

Na obra de Vico, a questão relativa ao conjunto de normas que regulam a convivência do ser humano pode ser vista a partir das duas tendências antagônicas que tradicionalmente movimentam as reflexões sobre o estatuto da jurisprudência. A primeira tendência liga-se ao tema da sacralidade da lei, isto é, o caráter inalterado da norma fixada como critério do justo e que se orienta pela idéia de que o direito seria a expressão de uma norma imutável, eterna, a *lex naturalis* que provém de Deus. A segunda tendência diz respeito à relação do direito com a variabilidade da condição humana, que se nota na vida política e na força da lei, e que varia conforme as circunstâncias e a história. Aqui o direito é visto como uma realidade condicionada pela temporalidade da existência e contrasta com a norma absoluta que se funda na imutabilidade da verdade divina, cuja pretensão é servir de apoio inabalável para a sempre

instável condição humana¹⁷⁴. Esta tensão já estava implícita no Capítulo XI do *De ratione*, mas, nessa obra, o tema da “sacralidade da lei” não tem como referência a *lex naturalis*, no sentido do direito natural moderno. A referência ali era a fundação histórica do direito romano, pautado pela idéia de que a lei é inviolável e, como tal, devia ser seguida à risca em respeito às tradições. Além disso, como vimos, o *De ratione* partia da descrição das modificações das formas do direito romano com a finalidade de alertar para os riscos da corrupção do Estado moderno, segundo os preceitos da “arte diagnóstica” que toma a história do direito civil dos romanos para propor os “remédios” para os males civis. Em outros termos, o objetivo de Vico na sua obra de juventude não era fundamentar metafisicamente o direito, mas descrever um processo histórico, aspecto que será recuperado e ampliado na *Ciência Nova*. Um ponto importante, porém, é que Vico apontara, já na obra de juventude, para uma tensão entre os dois aspectos da jurisprudência, quer dizer, Vico colocava, de um lado, “a autoridade”, a “determinação da lei”, a “lei certa” ou “escrita”, ou seja, a “letra da lei”, fundada pelos antigos jurisconsultos e, de outro lado, apresentava “a razão” ou “o espírito da lei” fundamentado na noção de “equidade”. Esta tensão era resolvida no interior da própria história dos romanos, seguindo uma linha interpretativa que remete a Tácito, que aponta o conflito político como forma de fortalecer as instituições que vão se modificando até alcançar um ponto de equilíbrio para o qual foi decisiva a contribuição dos antigos retores – os defensores do “espírito da lei” nos tribunais romanos. Este mesmo processo é descrito no *De Uno*, mas com a ressalva de que a relação entre linguagem e *práxis* aí enfocada será tomada, como veremos na *Ciência Nova* (1744), num aspecto mais primordial que ultrapassa a relação intencional ou pragmática entre

¹⁷⁴ Sobre esse ponto, cf. Jacobelli-ISoldi, A.M. *G.B. Vico la vita e le opere*, Cappelli Editore, pp. 250 e seguintes.

meios lingüísticos empregados nos primórdios da jurisprudência romana e os fins da ação política ¹⁷⁵.

Mas se esse mesmo processo histórico descrito no *De ratione* (que ressurgirá na *Ciência Nova*), aparece aqui no *De Uno*. É preciso notar que o eixo não é mais a descrição da fundação histórica de um direito arcano, tomado como norma do direito positivo, de modo que o tema da sacralidade da lei não tem como referência uma tradição arcana (o antigo *direito divino pagão*), mas um fundamento metafísico, ou seja, uma justificativa racional do direito perpétuo. Assim, no capítulo LXXXIII do *De Uno*, Vico refere-se diretamente ao que havia discutido no *De*

¹⁷⁵ Com efeito, ao referir-se ao processo de formação das antigas instituições Vico afirma no *De Uno* que, “naquele tempo da extrema pobreza de fala [os antigos romanos] transportaram o vocábulo ‘*legis*’ para a agricultura [*‘legis’ vocabulum translatum est ad agrariam*]” (*De Uno*, p.188); de modo que “a primeira lei agrária [*agraria prior*], nasce com a instituição dos domínios [*dominium bonitarium*], que está na fundação da primeira jurisdição civil [*republica*], sendo assim é a primeira lei com significado político [*quam primam omnium legum significatione política*] (...)”. Por meio desta primeira lei agrária, para apaziguar os conflitos políticos, os patrícios concederam aos plebeus o domínio *bonitarium* dos campos, ou seja, a licença dada aos clientes de poder cultivar os campos para si, com a obrigação de, em contrapartida, pagar um censo, ou seja, um tributo, que na verdade os ligava inexoravelmente aos patrícios [*jus nexus*], dado que os campos continuavam sob seu domínio [*dominio ex iure optimo*]; com isso, os patrícios tinham resguardado sua superioridade de direito. (...)” (*De Uno*, p.148). A segunda lei agrária é aquela que resulta das contendas políticas originadas da luta da plebe pelo livre domínio dos campos que estava nas mãos dos patrícios. Essa luta daria origem ao *imperium*, pois “buscava-se, com a instituição de um novo regime, conciliar o antigo *ius nexus* a quem os plebeus estavam atados com a reivindicação legítima da propriedade [*fundus*], esta emancipação [*mancipium*], ficou consagrada na fórmula: ‘esta propriedade é minha por direito legítimo [*Aio hunc fundum meum esse ex iure optimo*]’” (Idem, p.148). Devemos notar que é clara a relação entre linguagem e *práxis*, como no exemplo de que a palavra *legis* estar ligada à agricultura (no sentido do *legere*), da colheita dos campos. Contudo, note-se que, quando fala “dessa primeira infância da língua latina” (*De uno*, p.184), Vico ainda pensa o nexo entre linguagem e *práxis* nos termos de uma relação intencional, dada desde a origem, pois, devido à indigência da língua quanto aos meios expressivos de que dispunham os heróis fundadores do direito (patrícios), o filósofo afirma que estes transportavam, pela via das *similitudes*, uma noção que era do direito para o mundo do trabalho (*agricultura*). A *Ciência Nova* vai depurar este aspecto intelectualista. No caso, Vico irá mostrar, na última fase do seu pensamento, que a palavra *lex*, por exemplo, carrega uma história ainda mais arcaica, pois, como “na língua latina quase todo o corpo das suas palavras tem origens selvagens e camponesas”; assim, “‘*lex*’ primeiramente deve ter sido ‘colheita de bolotas’” [que é a época dos coletores primitivos]; “depois *lex* foi ‘colheita de legumes’ [época do cultivo dos primeiros campos]; em seguida, “no tempo que ainda não se tinha inventado as letras vulgares com as quais seriam escritas as leis, por necessidade da natureza civil, ‘*lex*’ deve ter sido ‘colheita de cidadãos’, ou seja, o público parlamento [que é a época da primitiva forma patrícia de testamentos solenes]; finalmente, [no tempo das academias], “recolher letras e fazer delas como que um feixe em cada palavra foi chamado ‘ler’” (*Ciência Nova*, §240).

ratione e retoma o ditado de Ulpiano (“a lei é dura, mas é escrita”), para afirmar que isto diz respeito ao *certum* da lei, não à sua verdade (*verum*): pois “o certo provém da autoridade”; contudo, “o certo deve estar submetido ao verdadeiro”, pois “as leis que se opõem à razão, não serão mais leis, mas monstruosidades legais [*sed monstra legum*]” (*De Uno*, p. 100). Ao falar desta forma Vico alinha-se a Grocio, que busca encontrar na natureza humana uma força inata que seria o fundamento do acordo entre as vontades singulares do qual deriva o fundamento natural do direito. Segundo Vico, a grandeza de Hugo Grocio estaria no fato deste autor não ter se limitado ao direito civil dos romanos (*ius civile romanorum*), mas ter disposto o direito num sistema. Como observa A. M Jacobelli-Isoldi, o jusnaturalismo “irá identificar essa força natural com a razão, da qual derivam algumas normas essenciais que constituem o fundamento comum e inalterado de todos os vários direitos positivos”¹⁷⁶. Mas, para Vico, confrontados com uma crítica severa, os princípios do sistema de Grocio revelam-se mais “prováveis e verossímeis do que necessários e inabaláveis” (*De Uno*, p. 31). O argumento do *De Uno* é que, caso não se busque um fundamento para o direito, estaremos diante de uma postura como aquela defendida por Trasímaco no Livro I da *República* de Platão, ou seja, de que a justiça coincide com o poder do mais forte e que varia segundo a opinião dos homens. Essa redução do direito ao útil (*utilitas*) coincidirá com a recusa de todo suporte metafísico para a esfera da vida prática que, assim, fica reduzida ao que é conveniente a uma dada situação ou ao jogo de interesses entre os homens no interior da vida política, avaliada com os critérios da eficácia ou da força e não da “equidade natural”. No trecho seguinte, em que justifica os motivos que o levaram a escrever o *Diritto Universale*, Vico menciona uma série de autores modernos que, a seu ver, acabam reduzindo o direito ao útil: “Ouvimos todos os dias réplicas dos argumentos de Carnéades, o qual, ponderando os prós e os contras, coloca em dúvida que se possa encontrar a justiça nas atividades humanas, como, aliás, ouvimos repetir as razões acrescentadas por

¹⁷⁶ Isoldi-Jacobelli, A.M. *Giambattista Vico: la vita e le opere*, p.251

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 para os 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 ignorante” (*De uno*, p.30).

Na leitura de Vico, se, por um lado, o realismo político moderno enfatiza o tempo, o momento oportuno e as circunstâncias (que devem ser levados em conta nos assuntos da prudência), por outro lado, ao negarem a idealidade do direito, o ceticismo jurídico considera o homem simplesmente como um corpo isolado em meio a outros corpos isolados, cada qual em busca de sua própria utilidade, sendo regidos não pela razão, mas unicamente pela autoridade da lei, de modo que o *certum* da lei positiva (*a letra da lei*) fica desvinculado do *verum* necessário, fundamentado na razão. Contra esta tendência, diz Vico, “devemos em primeiro lugar estabelecer um direito verdadeiro e eterno, válido para todos, e em toda parte admitido. A metafísica é a ciência que ensina a eterna ciência da verdade, e cuja definição é: ‘crítica da verdade’. Somente a metafísica pode demonstrar o direito e afastar o miserável arbítrio que põe em dúvida a justiça” (*De Uno*, p.30). O que a obra jurídica de Vico visa mostrar é que o fundamento do direito é metafísico, porque apenas a metafísica permite retirar o direito do arbítrio da vontade, das circunstâncias. Somente os princípios metafísicos são “universalmente válidos e harmoniosamente unidos, (...) e podem funcionar como uma régua eterna” [*regula aeterna*]]. Com este critério de verdade, pode-se medir e comparar o direito na sua diferenciação temporal e histórica segundo um único princípio, necessário, universal e constante. Para Vico, este princípio único é Deus.

A idéia de Deus, que é a única noção inata que Vico manterá na *Ciência Nova* (1744), cumpre assim uma função precisa na definição do estatuto do direito, pois “de Deus emanam os princípios de toda a ciência” (*De Uno*, p.32). Vico elabora aqui um esquema neoplatônico, mas também deixa clara a influência do cartesianismo de Malebranche. Como lemos no *De Uno*, “são três os elementos de todo saber divino e humano: conhecimento, vontade, poder (*nosse, velle, posse*). E o único princípio é a mente, cujo olho é a razão, na qual Deus transmite a luz da verdade eterna”. (*De Uno*, p. 32). Assim, ao colocar a mente como único princípio de todo saber divino e humano, Vico reduz a importância do corpo e do olhar engenhoso voltado para a percepção, passando a operar na obra jurídica com aquele sentimento primitivo, que todo homem experimenta e que havia sido discutido no *De antiquíssima*: o *cogito*. Com efeito, diz Vico: “estes três elementos de que conhecemos a existência [conhecimento, vontade, poder], que sabemos nos pertencer, com um grau de evidência igual à evidência que temos do sentimento de nosso próprio viver, os desenvolveremos de um único ponto, do qual não podemos de modo algum duvidar, ou seja, do nosso próprio pensamento” (*De Uno*, 32)¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Francesco Botturi identifica nesta posição teórica de Vico claramente a presença cartesiana de Malebranche, como se pode observar na própria terminologia utilizada pelo filósofo: o ‘*ius aeternum verum, ac proinde inter omnes e semper et ubique ius*’ pode ser demonstrado apoiando-se na ‘*aeterna verorum scientia*’, que é a metafísica ‘*quam critica veri definiunt*’. Mas o saber metafísico, como sugere os termos cartesianos ‘*critica veri*’, é saber da relação da mente com o Absoluto (...)”. A postura de Vico segue “uma conceituação que repercute com força a influência malebranchiana. Vico encontra no cartesianismo de Malebranche as fórmulas mais adequadas para evidenciar a estreita conexão entre filosofia e direito, e nisto a implicação do absoluto na regulamentação das relações sociais” (BOTTURI, F. *La sapienza della storia: Giambattista Vico e La filosofia pratica*. Milano: Vita e Pensiero, 1991, p.239-240). Evidentemente não se trata de uma influência de nível analítico e sistemático, pois Malebranche, assim como o próprio Descartes, é aqui visto sob a ótica do neoplatonismo. Seja como for, a presença do autor da *Recherche de la verité* para a boa compreensão da obra jurídica de Vico é de fato decisiva: “a defesa do direito natural contra as dúvidas céticas desperta em Vico a busca das condições últimas do próprio direito, que se identifica na relação transcendental da mente com Deus” (Botturi, p. 241). A influência de Malebranche sobre Vico é inegável e alguns aspectos do ocasionalismo podem ser encontrados em toda obra, apesar de se tornar cada vez mais rarefeito na *Ciência Nova* de 1744. Parece-nos que esta influência, porém, esbarra num limite: que é justamente o papel que o corpo vai assumindo cada vez mais nas últimas versões desta obra. Nesse sentido, parece-nos problemático projetar a metafísica desenvolvida na obra jurídica para os últimos textos, senão o que é próprio de Vico fica diminuído. Para uma leitura da influência de Malebranche sobre Vico, diferente da que propõe Botturi, ver o artigo de Gustavo Costa: “Malebranche y Vico” (In: *Cuadernos sobre Vico* 9/10, Sevilla, 1998, pp.75-87). Do mesmo autor ver

Aqui, depois de todas as críticas feitas a Descartes nas suas primeiras obras, parece que Vico vai tomando um rumo “cartesiano”, pois *o cogito* não é mais visto como um signo, um indício, reconhecido inclusive pelo “cético sensato” de que fala o *De antiquíssima*, ou seja, daquele personagem de Plauto que não duvida em nenhum momento que pensa. Agora, a certeza de existir, de pensar, de poder, de fazer, de desejar, é vista a partir de um princípio único (o pensamento), que une o humano ao divino. É a partir deste ponto firme, inabalável, que Vico acredita poder construir os fundamentos da jurisprudência universal. Não é difícil perceber que, tal como vimos no *De ratione* e no *De Antiquissima*, a distinção entre os domínios da necessidade da razão e a esfera da certeza da consciência levava a uma cisão, uma vez que o plano da ciência e o plano da prudência não podiam ser confundidos. Assim, no *De Antiquissima*, ao criticar a concepção cartesiana de um sujeito atemporal, visto como pólo produtor de conhecimento objetivo, Vico mostrava que o domínio do *certum* refere-se a um dado imediato, a um sentimento, convicção ou fato que se impõe à *consciência* do indivíduo, mas que não podia servir para fundamentar nenhuma *ciência*. O *certum* – a certeza da consciência – era tomado, então, como o pressuposto básico da ação, não de uma instância teórica; pois para agir são necessárias certezas, não conhecimentos abstratos; na vida prática, domínio do verossímil, o que importa é operar com convicções, não com conhecimentos demonstrativos. Nas primeiras obras de Vico, portanto, acaba existindo um fosso entre conhecer e fazer, entre razão, verdade, necessidade, idealidade, de um lado, e consciência, certeza, realidade, de outro. O que Vico percebe é que permanecer na dimensão do arbítrio flutuante da consciência, submetida às circunstâncias, ao fluxo do tempo e à diversidade dos costumes, é voltar as costas para a universalidade da razão. Ora, é justamente a necessidade de

também: “Senso e Sensazione in Vico”, in: *Sensus-sensatio*, VIII, Colloquio Internazionale, Roma, 6-8 gennaio 1995, Org: Bianchi, M.L. Firenze, Olschi, 1996, p. 367-408.

conciliar o *verum* com o *certum* para combater o ceticismo jurídico que leva Vico, no contexto do *Diritto Universale*, a rever a posição que defendera anteriormente¹⁷⁸.

É importante ressaltar que Vico toma de Malebranche a distinção entre causa e ocasião para diferenciar o plano da *utilitas*, que é o domínio do corpóreo, do plano *verum* que fundamenta a ordem do direito eterno. A utilidade não pode ser tomada como fundamento do direito, pois “as ocasiões das coisas não são as causas delas. Os corpos e as coisas que dependem dele, como os sentidos, são ocasiões por meio das quais estimulam-se na mente as idéias eternas das coisas” (*De Uno*, p. 36), quer dizer, as coisas fugidias, mutáveis não podem gerar o que é eternamente superior ao corpo. O finito não pode gerar o infinito, pois são coisas finitas que dividem os homens; por isso, argumenta Vico, se partirmos das coisas finitas, sensíveis, como fazem os céticos, jamais chegaremos a ultrapassar o plano das opiniões. Para construir a racionalidade do direito deve-se admitir a existência de noções comuns, de princípios incorpóreos, pois só “a mente faz [o homem] possuidor de algumas noções comuns de verdade eterna” compartilhadas por todos, tais como “o todo é maior que a parte; o não ser não tem atributos; todos os homens aspiram à felicidade” (*De uno*, p.40)¹⁷⁹. Estas noções não nascem da prática discursiva dos homens, são anteriores a qualquer espécie de pragmatismo lingüístico. São noções metafísicas, eternas, não são fundadas historicamente. Vico separa, porém, as noções comuns que se dão na ordem da cognição das que se referem às práticas da

¹⁷⁸ De fato, o trecho seguinte parece indicar, senão uma inversão, ao menos um rearranjo dos conceitos estabelecidos nas primeiras obras: “O verdadeiro nasce da conformidade da mente com a ordem das coisas, e o certo é produto da consciência assegurada pela dúvida (...). Chama-se de razão aquela conformidade da ordem das coisas; por isso, se é eterna a ordem das coisas, é eterna a razão que sustém a eterna verdade; se a ordem das coisas contempladas é de tal natureza que não se mantém em cada tempo, em cada lugar, e para todos, teremos apenas uma razão provável; nas coisas que dizem respeito à ordem cognitiva, uma razão verossímil. (...) Do mesmo modo, se a essência do verdadeiro é a razão, a autoridade será a essência do *certo*; tanto aquela do nosso próprio sentido, quanto aquela apreendida dos outros (...), da qual deriva a persuasão. Mas tal autoridade é também ela sujeita à razão, porque será verdadeira ou falsa persuasão, e a esta última referem-se todas as coisas que se chamam “prejuízos” (*De uno*, p. 34).

¹⁷⁹ “Todo o gênero humano possui noções comuns de verdades eternas (*communes aeterni veri notiones*); e é totalmente ausente de todo senso de humanidade quem a isso não convenha, afastemos de todo o campo do saber divino e humano os céticos” (*De Constantia*, p.365).

vida [*vitae officiis*]: as primeiras ligam-se diretamente ao intelecto, portanto, não afetam o ânimo (como acontece, por exemplo, com as matemáticas); as segundas incidem sobre ele. Todavia, mesmo no âmbito da prática, a prerrogativa cabe à virtude do pensamento [*virtus dianoetica*], ou seja, é a força do verdadeiro [*vis veri*] que permite vencer o erro, com as demonstrações, e refrear os afetos [*affectus*] com as operações morais, compondo assim as virtudes éticas [*virtus ethica*] que formam todo o campo da sabedoria [*sapientia*] (*De uno*, p. 54). A honestidade [*honestas*] é a força [*vis*] ou virtude do pensamento correlata a esta sabedoria integral, ligando-se também à noção de beatitude [*beatitas*], sendo, pois, o princípio daquilo que Vico, na obra jurídica, chama de sabedoria heróica¹⁸⁰.

Mas aqui é que está o problema: este tipo de caracterização vale para pensar a vida do homem concreto que vive em comunidade, não o sábio que vive em paz consigo mesmo, mas em relação com os outros. Não deveria haver um elemento metafísico, interno à vida social do homem, ou seja, um elemento que demonstre a racionalidade intrínseca à práxis?

¹⁸⁰ Apesar das ressonâncias aristotélicas destes conceitos, é interessante observar como a aproximação com o cartesianismo de Malebranche, assim como a busca de uma fundamentação metafísica para as questões relativas à *práxis*, produz uma mudança de acento na caracterização daqueles “tipos sociais” que estudamos no *De ratione*, como é o caso das figuras opostas do *stultus* e do *vir sapiens*. Para Vico, as condições da heróica sabedoria [*heroica sapientia*] parecem agora bem próximas da *recta ratio* estoíca. As condições da sabedoria heróica são as seguintes: “conhecer com natural facilidade a verdade eterna, agir em cada coisa com suma e franca liberdade, falar sempre com veracidade e viver com sumo prazer de alma conveniente à razão” (*De Uno*, p. 48). “A sabedoria purga a mente com as verdades eternas, virtude esta que instrui a uma, aperfeiçoando uma e outra parte da interioridade humana” (*De Constantia*, p. 351). Mais ainda: “é beatíssima a vida que é circunscrita totalmente no íntimo do homem, completamente serena, perene em sumo grau e sempre presente, que não se perturba por nenhuma atividade dos sentidos, que não é arranjada de fora, por meio dos sentidos, que é totalmente conhecedora de si mesma e não de modo incerto, como ocorre com as atividades dos sentidos; que tem necessidade do corpo em medida mínima e que, enfim, se une a Deus (*De Constantia*, p. 376). “Do mesmo modo é próprio dos estultos errar perpetuamente, penalizando-se sem interrupção, rodopiar de um lado para outro, condoer-se a si mesmos (por isso os havíamos chamado agressores de si mesmos por sua estultícia), do mesmo modo que é conforme à sabedoria ser coerente em toda sentença singular, de tal modo que o sábio seja também coerente em toda sua vida” (*De constantia*, p. 351).

Ora, Vico sabe que a condição humana é mais complexa do que os critérios da sabedoria heróica: os homens não agem com honestidade e visam sempre o que é útil para si mesmos. Logo, para vencer o ceticismo jurídico, é preciso encontrar no íntimo do homem outra forma de conduzir os ânimos que seja o temor de uma lei externa, que sempre varia conforme as circunstâncias, Vico deve encontrar uma noção comum que se localiza junto à fronteira que separa a mente do corpo. A noção de pudor, que Vico retira da tradição judaico-cristã, cumpre essa função. O pudor é essa força que provém do mais profundo do homem, um sentimento tão forte que ele não pode ocultá-lo de si mesmo, manifestando-se à consciência, toda vez que agimos contra o dever prescrito e somos tomados pelo sentimento de culpa (*De Uno*, p.36). A categoria do pudor desempenha papel fundamental na obra jurídica de Vico, porque aponta para a incidência do divino no humano, o despertar da certeza de um sentimento, da consciência de si, que atinge mesmo o homem estulto. Este, ao agir contra a razão, sofre a pena dos seus próprios atos: “o tempestuoso turbilhão de afeto distorce a alma da pura e verdadeira adoração do lume verdadeiro, o agita nos braços da idolatria dos sentidos, e o introduz na inegável via que conduz as utilidades corporais” (*De uno*, p. 52). Daí que o estulto “penaliza-se sem interrupção” (*De Constantia*, p. 351). O pudor é, portanto, uma noção universal que compreende um aspecto comum da *humanitas*, ou seja, uma noção válida para toda a humanidade, que não foi forjado, portanto, por uma mente finita e que não se encontra em nenhuma lei escrita.

A noção de pudor é tomada do campo da teologia judaico-cristã, mas funciona como um princípio interno ao pensamento, servindo assim de ancoragem ontológica para regular as normas morais e a conduta civil a partir da instituição da religião. *Pudor religionis inventor* – diz a fórmula empregada no *De Constantia Iurisprudensis*. É interessante observar que Vico evoca a imagem do paraíso perdido para marcar esta diferença entre a atual condição humana e o estado de beatitude no qual reinava uma *innocentem humanam vitam* (*De Constantia*, p. 358).

Conforme a teologia cristã, isto corresponde à imagem do Adão íntegro que, com a razão, comandava a vontade. Somente neste estado, a mente era “casta”, “purificada dos erros dos sentidos e das paixões”, de modo que “era próprio do homem incorrupto ser sincero com todos ao longo de sua vida; considerar os mais velhos como pais legítimos, os parentes como irmãos”, os “mais jovens como filhos”. Viviam-se numa perfeita comunidade de espíritos e, por meio da contemplação da verdade eterna com mente pura, se “aprendia diretamente de Deus o comportamento prático” (*De constantia*, p. 360). Vico relaciona essa “comunidade adâmica” com a prerrogativa aristotélica da *filia* sobre a justiça, pois, para o homem íntegro, cuja ação se orientava pela sabedoria heróica, o que regulava a vida em comum era a amizade, o que não acontece no estado do homem decaído: “se todos os homens cultivassem a amizade, a qual exige que todas as coisas sejam comuns a todos, não haveria necessidade da lei e da justiça, e com maior razão da lei e do estado” (*De constantia*, p. 358). Tal como vemos na obra jurídica, Adão simboliza esse tempo de total transparência de mente a mente, no qual o corpo não tinha o poder de inclinar o ânimo, pois somente quando o homem se corrompeu, “começou-se a contemplar o céu com os olhos do corpo” (*idem, ibidem*). Com a rebelião dos sentidos, a ordem natural foi torcida e “a castidade do corpo tomou o lugar da castidade da mente” (*De Constantia*, p. 358).

O que nos interessa aqui não é discutir o fundo teológico desta imagem do paraíso perdido, mas sim o aspecto propriamente filosófico que envolve a distinção entre um “estado de perfeição”, em que a mente comanda o corpo, e um “estado de imperfeição”, em que esta relação é invertida. Vico não está fazendo apologia da religião judaico-cristã, mas retirando daí determinados conceitos que lhe permitem pensar a condição humana. O problema de Vico, nos textos que estamos analisando, é de fundamentação teórica do direito, não tem a ver com sua crença religiosa. É nesse sentido que ele toma elementos da história sagrada, da narrativa bíblica, para pensar o modo como a vida humana é constituída, como fica claro na

noção de pudor. A afirmação seguinte é bastante ilustrativa da posição teórica de Vico neste momento do seu percurso intelectual, marcado pela influência da metafísica da mente: “Mas o homem, onde quer que volte seu olhar, não pode perder de vista Deus, porque de Deus derivam todas as coisas e o que de Deus não procede não subsiste, nada é. A cada um é concedido ver em todas as coisas a luz de Deus, senão por reflexo, ao menos pela refração dos seus raios. Assim o homem não pode falhar sem que ele siga alguma imagem da verdade, mesmo pecando ele persegue alguma aparência de bem (...). No homem corrompido não são de todo excluídas as sementes da verdade, e estas, com a ajuda de Deus, o leva desenvolver uma força que contrasta com a corrupção da natureza (...). Da força da verdade, essência da razão humana, deriva a virtude e, além disso, o nome desta” (*De Uno*, p. 52).

Todavia, pode-se perguntar: em que medida os raios de Deus penetram no ânimo, levando o homem a praticar obras de virtude não no sentido de uma sabedoria heróica individual, mas da vida em comunidade? Pois se os homens fossem realmente transparentes, se a sabedoria heróica ou a força de comandar intencionalmente fosse uma prática coletiva, então “o gênero humano na sua totalidade, não os indivíduos tomados singularmente, extrínsecos uns aos outros, não os cidadãos de uma única nação, viveríamos todos ao mesmo tempo em beatitude” (*De Constantia*, p.376). Uma vez que nem todos os homens agem honestamente, uma vez que eles vivem em conflito, como Deus poderia através da difusão dos seus raios ajudá-los a se reerguer do mundo dos corpos e da culpa? Por obra de uma graça sobrenatural que incide diretamente em cada indivíduo e transforma suas consciências? A condição humana, em que cada um age conforme seu interesse e apetite, é compatível com a noção teológica da graça. Não haveria, então, uma via mais simples, quer dizer, uma via mais “natural”? Em outros termos: há um fundamento natural para o direito? Uma fundamentação racional para a vida civil?

A resposta de Vico nos remete diretamente à relação entre linguagem e *práxis*, pois “homem, devido às noções comuns da verdade eterna pode com outros homens comunicar, é também dotado por Deus de fala expressiva, com a qual, pelo corpo, e servindo-se do próprio corpo – que, por ser finito, mantém os homens separados e divididos –, os reúne para comunicar os conceitos da verdade e da razão. Portanto, o homem é formado por natureza para cultivar e honrar a sociedade verdadeira e racional” (*De Uno*, p. 58). Esse trecho é importante por vários motivos, mas deve ser lido com o devido cuidado. Em primeiro lugar, porque Vico aparentemente reabilita a noção de corpo, visto aqui como elemento primordial de comunicação lingüística, como um traço natural que mantém os homens unidos. Contudo, seria apressado ver neste trecho um retorno triunfal do corpo, que até aqui tinha sido renegado, pois, na passagem acima, o corpo não é causa, mas a ocasião que conduz ao dever através do discurso humano. O corpo não é valorizado em si mesmo, mas é um instrumento ou veículo de uma mente transparente. Não estamos diante do corpo opaco, fechado, inacessível, que era o que impedia uma fundamentação teórica da *práxis* tal como vimos no *De antiquíssima*. Não estamos diante da linguagem vista sob o ângulo da dimensão metafórica, ou seja, da linguagem expressiva da poesia, da retórica do engenho que unifica percepções diversas para criar o novo, tal como vimos no *De ratione*. Trata-se aqui de um corpo completamente aberto ao outro, manipulado por uma mente que intenciona seus atos no sentido da verdade. Em segundo lugar, deve se observar que, no trecho acima citado, Vico supõe uma forma de comunicação que não pode ser dissociada de uma pragmática da linguagem. Que forma de comunicação é essa? A resposta pode ser encontrada na sequência do texto. Vejamos: “Feito principalmente para comunicar socialmente a verdade e cultivar a razão, o homem também se reúne em torno do útil (*utilitas*), guiando-se pela verdade e pela razão” (*De Uno*, p.58). Segundo Vico, “o homem está destinado por natureza a comunicar com outros homens a utilidade, tendo como regra determinada a equidade”; logo, se vida social implica compartilhar as utilidades [*societas est*

utilitatum communio], então, “o homem é naturalmente social” (*De Uno*, p. 58). Assim, além do pudor, Vico parece supor dois outros aspectos essenciais para fundamentar racionalmente a vida social: a transparência do discurso e a *utilitas* que, aqui, é igualmente reabilitada, mas que, assim como o corpo, não pode ser tomada como fim, mas como meio natural que garante a manutenção da vida social, uma vez que os homens dependem uns dos outros para sobreviver e compartilhar uma vida em comum. Assim, diz Vico, “podemos concluir que, do mesmo modo que o corpo não é a causa, mas ocasião para que se envie à mente a idéia da verdade, também a utilidade corporal não é causa, mas ocasião para que se excite no ânimo humano a vontade do justo” (*De Uno*, p. 60). Vico observa que a utilidade não é honesta, nem desonesta, em si mesma. A utilidade do corpo, por ser do corpo, é coisa que desaparece, não dura; mas é eterna a honestidade porque sua essência é a eterna verdade: “uma distinção fundamental que não foi advertida por Hugo Grocio” (*De Uno*, p.60). Em outros termos, a utilidade não é a mãe do direito, nem a necessidade, nem o temor, (...) ela foi apenas a ocasião para que os homens, por sua própria natureza, divididos em corpos vários, viessem a constituir a sociedade e promovessem a natureza social” (*De Uno*, p.60).

Com base no que foi dito, podemos entender porque Vico afirma a reciprocidade do justo e do verdadeiro¹⁸¹. Isso ocorre porque a mente tem sempre a prerrogativa sobre o corpo. Assim, a relação entre linguagem e *práxis*, tal como vemos no *Direito Universal*, implica a transposição do critério de verdade, da comunicação transparente, da honestidade, para o âmbito daquilo que Vico chama “sociedade do verdadeiro” e “sociedade do honesto”. O exemplo seguinte é bastante ilustrativo desta relação: “no comércio, aquele que, questionado sobre o verdadeiro preço de uma coisa, responde com mentira, e o aumenta muito, rouba ao comprador um bem precioso, a liberdade de arbítrio, de que ele usaria se conhecesse o preço verdadeiro. E reciprocamente subsiste a sociedade da equidade na sociedade do verdadeiro,

¹⁸¹ “A sociedade do verdadeiro é essencial elemento da sociedade da equidade” (*De Uno*, p.68).

porque aquele que questionado, responde com mentira, furta a verdade àquele que interroga, que é o maior dos bens” (*De Uno*, p. 68). Na sua obra jurídica, Vico coloca, portanto, a verdade como fundamento que confronta as estratégias do discurso que têm como finalidade última o próprio interesse pessoal, pois aqui está implicada uma relação de meios e fins, de perdas e ganhos, sendo que, numa comunidade de seres falantes, a própria sociedade civil tem na transparência da prática discursiva, seus meios intrínsecos de regulação, pois aquele que mente pode ser depois desmentido e quem teve seu arbítrio furtado hoje pode recuperá-lo amanhã. O interessante é perceber que a noção subjetiva do pudor, isto é, da auto-culpabilidade do sujeito, é aqui deslocada e ampliada, servindo de fundamento para as relações intersubjetivas que definem a sociedade do justo e do honesto. Note-se, porém, que a verdade não nasce do interior da prática da linguagem, pois supõe um fundamento ontológico que não pode ter surgido no interior do mundo do comércio, pois é em virtude das “noções comuns da verdade eterna [que o homem] pode com outros homens comunicar” (*De Uno*, p.58). Assim, como vemos na obra jurídica de Vico, é a *práxis* da linguagem, mediada pelo critério do justo e do verdadeiro, que regula as ações humanas. Estas têm na transparência discursiva entre os sujeitos falantes a sua regra e, na noção de verdade, de justiça e honestidade, a sua norma. Veremos que, na *Ciência Nova* (1744), essa noção de transparência, ou seja, da dimensão pública do discurso, vai ser substancialmente modificada, pois, diferentemente do que acontece na obra jurídica, Vico não parte de uma instância subjetiva, da interioridade de uma mente atemporal para projetá-la como fundamento de uma “mente coletiva” abstrata, guiada por intenções claras e distintas. Para Vico, a linguagem não se resolve no mundo da prosa ou numa pragmática do discurso. Assim, ao estudar o desdobramento da mente humana através dos tempos, ao mesmo tempo em que destaca a perfectibilidade das instituições que regulam a ação humana, como é caso do direito público e da soberania da lei, Vico não afirma apenas a transparência prosaica que vai de sujeito a sujeito. O filósofo destacará também a opacidade

das relações sociais nas sociedades mais complexas, os engenhos maliciosos da época da *ragione tutta spiegatta*, que, além do aperfeiçoamento lingüístico, da exigência da transparência pública, pela qual se mantém a multidão “satisfeita e contente”, traz consigo os males civis ocasionados pela forma de interação social destrutiva que Vico chamará de “barbárie da reflexão” (*Ciência Nova* § 1106). .

Para não antecipar as coisas, contudo, é preciso ver mais de perto como a relação entre linguagem e *práxis* foi mudando de estatuto na obra de Vico que, ao passar em revista a historicidade do direito e as formas de interação sociolingüísticas envolvidas nesse processo, teria se dado conta de que o caminho adotado na obra jurídica não era o correto. Com efeito, ao procurar criticar o ceticismo jurídico dos modernos, Vico trabalha com uma noção de *humanitas* que pressupõe a comunicação e interação lingüística como um pressuposto fundamental. Assim, no *De constantia philologiae* lemos: “A humanidade é a afecção que leva os homens a se ajudarem reciprocamente. Uma vez que isto em grande parte repousa nas orações, nos conselhos, nas admoestações, nas exortações, nas consolações, nas reprovações, penso que, por isto, os estudos das línguas tenham sido chamados *studia humanitatis* (...), pois a humanidade é conciliada pela língua” (*De Constantia*, p. 400). Mas, se assim é, cabe perguntar: os homens se ajudam reciprocamente desde sempre, conforme aquele estado de beatitude heróica no qual reinava a *innocentem humanam vitam*? A linguagem foi instituída pelos homens com uma finalidade pragmática, como um instrumento para favorecer a comunicação e a conciliação? A linguagem não é também, como afirma Vico, o lugar do conflito, do embate retórico? Não se diferenciam os engenhos dos povos pelas línguas, como vimos no *De ratione*? Ora, está claro que a fundamentação racional do direito é uma exigência para vencer o relativismo jurídico. Mas como relacionar essa perspectiva com a historicidade, ou melhor, com a origem e os desdobramentos das instituições? Seria a linguagem uma instituição ao lado das outras? Será que o paradigma da transparência lingüística é válido para

compreender não a *fundamentação* racional do direito, mas propriamente a *fundação* do mundo civil?

Que a linguagem seja o paradigma da ação humana é indiscutível para Vico desde o *De ratione*, mas é justamente a necessidade de conciliar o *verum* com o *certum* que leva o filósofo, no contexto de suas obras jurídicas, a rever a posição que defendera anteriormente. Há, porém, algumas nuances. Já no *Diritto Universale*, ao mesmo tempo em que busca fundamentar o direito, Vico critica o pressuposto teórico do direito natural de que a essência do direito repousa numa forma totalmente pura que pode ser captada abstratamente para além das circunstâncias históricas. Desse modo, embora o direito possa ser visto como um conjunto de prescrições universais, ideadas e formais, ele também se aplica diretamente a circunstâncias particulares, a diferentes contextos e, assim, sob o impacto da reação dos homens concretos em relação às contingências no interior da vida civil, o direito também está sujeito a mudanças e à variabilidade das interpretações. De fato, nas análises de Vico, desde o *De ratione* até a *Ciência Nova*, podemos ver claramente que o direito adquirido pelo súdito que se converte em cidadão, seja no principado romano seja na monarquia moderna, estaria fundado numa idéia de humanidade que pressupõe a luta, o conflito social, a disputa entre as ordens que dinamizam o jogo de poder. Para Vico, acima de todo positivismo jurídico, está o homem, encarado não como entidade abstrata, mas como ser capaz de exercer e produzir a mudança. Como já havia notado Karl Marx, Vico não pensa o direito a partir de uma razão abstrata, de uma verdade eterna deslocada da história, a partir de uma forma legal absoluta situada acima das cabeças dos homens, completamente afastada das *rerum historiam*¹⁸².

¹⁸² A reflexão de Vico sobre a perfectibilidade das instituições e da mudança do quadro político-jurídico pelo qual passam as sociedades através dos tempos, e que se encontram na sua análise do processo histórico do direito romano, chamou a atenção de Marx. Numa carta dirigida a Lassale, autor do *Sistema dos direitos adquiridos*, Marx, com fina ironia, critica o desconhecimento de Lassale da relevância das idéias de Vico: “Com relação a seu escrito [*o Sistema*], que, aliás, eu li integralmente e reli alguns capítulos em particular, vejo que parece não ter lido a *Ciência Nova* de Vico. Não haveria encontrado nela nada que servisse ao seu propósito; pois sua [de Vico] concepção filosófica do espírito da lei romana opõe-se aos filisteus da legalidade”. (Marx, K. “Carta a Lassale”. Citado em

Ora, é justamente quando medita sobre o modo como vinha trabalhando a necessidade de se conciliar o *verum* com o *certum*, o direito e a história, que Vico problematiza e propõe a idéia de uma *nova scientia tentatur*. A tentativa desta “nova ciência”, seu caráter de esboço, de *work in progress*, como sugerimos na introdução desta tese, deixa manifesto um modo de pensar que confronta diretamente a visão do método cartesiano e a concepção da linguagem que o envolve. Com efeito, ao abrir um caminho novo, Vico vai sempre corrigindo e revisando, fazendo e refazendo seu percurso, para traçar as linhas mestras da fundação da obra sobre o campo da vida humana na sua totalidade. Isso se torna mais agudo nas *Notae in duos libros*, que corrige o curso do *Diritto Universale*, passa pelas duas versões da *Ciência Nova* e, enfim, deságua no imenso oceano que constitui a última versão da obra, na qual Vico recupera e rearranja conceitos que a metafísica cartesiana da mente, na qual se apóia sua obra jurídica, havia deixado em segundo plano: como é o caso da noção de engenho, de metáfora, de fantasia, enfim daquelas faculdades do campo da percepção que abordamos na primeira parte desta tese. Isso quer dizer que Vico irá repor o corpo e a poesia no seu lugar de origem, na sua relação com a *práxis*. Vejamos, então, mais alguns passos deste percurso.

Nova scientia tentatur

Como sabemos, o *De constantia Iurisprudentis* contém duas partes: o *De constantia philolosophiae* (*Sobre a coerência da filosofia*) e o *De constantia philologiae* (*Sobre a coerência da filologia*). É justamente no primeiro capítulo desta última parte, cujo título é *nova scientia tentatur* que Vico irá falar na necessidade de uma “nova ciência”. Surge aqui explicitamente o tema da interação entre linguagem e *práxis* que, como já adiantamos, está ainda marcado pela metafísica da mente. Seja como for, trata-se de um passo fundamental, no

Pipa, A. “La relación de Marx com Vico: un enfoque filológico”, in: *Vico Y Marx – afinidades y contrastes*, op. cit. P. 267).

qual Vico redefine o papel da filologia, que recobre todo o campo do humano, permitindo tratar de forma conjunta e contínua tudo aquilo que é produto do homem na história. Essa relação entre filologia e filosofia já havia sido abordada por Vico em seus textos de juventude, mas para marcar uma oposição irreduzível. Assim, na *Aula Inaugural III* (1701), lemos: “Tu, filólogo, se gaba de saber tudo acerca do mobiliário e trajes dos romanos e 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. Te vanglorias, filósofo, de ter averiguado os princípios fundamentais e as causas das coisas? Do que te orgulhas? De que te vanglorias quando outro de uma escola filosófica rival pensa que estás errado?” (*Oratio*, III, p. 36). Nesse texto de juventude, Vico deixa claras as oscilações de seu pensamento, pois critica a “história dos historiadores”, entulhada de pormenores, e faz eco àquela declaração de Descartes de que “quando somos demasiado curiosos das coisas do passado, ficamos ordinariamente muito ignorantes das que se praticam no presente”¹⁸³. Ao mesmo tempo, dando voz ao ceticismo, questiona um pensamento único acerca da verdade. Para o jovem Vico, eram patentes os motivos epistemológicos pelos quais o cartesianismo não poderia considerar válido de um ponto de vista científico todo e qualquer discurso teórico que pretendesse se apoiar nas incongruências da filologia¹⁸⁴. A este respeito, no *De constantia philologiae*, Vico irá denunciar porque “Descartes e Malebranche afirmavam que não é tarefa do filósofo perder tempo ou aprofundar-se com a filologia” (*De constantia*, p.398). Esta posição é uma consequência de uma perspectiva teórica que se apóia na

¹⁸³ Descartes, R. *Discurso do método*, p.3.

¹⁸⁴ Como afirma Malebranche, “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 a 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” (Malebranche, N. *op.cit.* p.88-89).

necessidade e universalidade da razão e que, por conta da fratura entre ciência e prudência, vê a história apenas como um discurso que procede de nenhum fundamento racional. Nessa perspectiva, a filologia 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. A tarefa de Vico é tomar a filologia como objeto de “crítica”, no sentido de lançar luz no imenso e fragmentário material filológico que, assim, deve passar pelo escrutínio da razão para manifestar como as idéias humanas vão se desdobrando no tempo segundo a ordem das coisas. A filologia, diz Vico, “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 às idéias das coisas, a filologia deve antes de tudo compreender a história das coisas” (*De Constantia*, p386.). Ordenar as línguas segundo as épocas, compreender a história das coisas, significa adotar uma postura *crítica*, ou seja, pôr em ordem ou numa nova disposição o que está instituído pela tradição, mostrando que as variações e usos da língua são indissociáveis da *práxis*: “toda a história divide-se em história das palavras e história das coisas: a primeira deriva da segunda porque é fora de dúvida que as coisas precedem seus signos” (*De constantia*, p. 424). Vico tem plena noção das dificuldades que irá enfrentar.

História sagrada, história profana e língua santa: A leitura de Paolo Rossi

O ponto de partida de Vico, conforme a fórmula de que ele lança mão no *De constantia Philologia*, está no reconhecimento de que a “a história é testemunho do tempo [*historia autem est temporum tetis*]” (*De Constantia*, p. 391). O problema é que, segundo uma antiga tradição que remonta a Varrão, haveria um abismo que separa uma época propriamente histórica, que

coincide com o tempo das narrativas realizadas no interior da *polis* (que Vico chama de idade humana), das épocas mais remotas (a idade dos deuses e heróis), cujo tempo é fabuloso e obscuro, ou seja, impossível de ser determinado, como se ali tudo estivesse envolto em trevas. Por isso, diz Vico, “a possibilidade de fazer história do tempo obscuro tem se mostrado até o momento sem esperança” (*De Constantia*, p.391). Falta aqui qualquer base empírica, qualquer dado de fato, qualquer documento, testemunho ou narrativa conscientemente forjada que sirva de ponto de apoio para um discurso racional sobre as origens das nações¹⁸⁵. Como tudo o que se tem são mitos e fábulas, até então parecia inviável que se pudesse construir sobre essa base incerta uma ciência. Para dar conta do seu problema, Vico procura, em primeiro lugar, montar um “esquema cronológico” (*De Constantia*, p.388), no qual a história sagrada merece a precedência, pois a história profana, a fabulosa ou mitológica não apresenta uma origem certa, nem uma sucessão certa (*De constantia*, p.404). Ora, argumenta Vico, na medida em que a história sagrada expõe os acontecimentos ao passo que a história profana atravessa um tempo fabuloso ou heróico, a história sagrada pode servir como esquema para uma macroestrutura dos eventos, ou “macro-história”, para utilizar os termos de Paolo Cristofolini¹⁸⁶. Por essa via, diz Vico, “a história do tempo obscuro e a história do tempo fabuloso tornar-se-ão a história do tempo verdadeiro” (*De Constantia*, p. 504).

Para não deixar dúvidas da posição teórica de Vico quanto ao uso que ele faz das escrituras vejamos o que está implicado aqui. Cabe notar que os grandes eventos da narrativa bíblica, como a queda, o dilúvio universal e a confusão das línguas, não são vistos por Vico

¹⁸⁵ Por que, pergunta-se Vico, “lamentamos nos gregos a ignorância das coisas estrangeiras, quando sabemos que não conheciam com suficiência nem mesmo sua própria antiguidade deles? (*De constantia*, p.396) Retomando a mesma idéia na *Ciência Nova* (1744), Vico afirma: “já Tucídides, primeiro severo e grave historiador da Grécia, no principio de suas *Histórias*, testemunha que (...) os gregos não apenas das estrangeiras, mas tudo de suas próprias antiguidades desconheciam” (*Ciência Nova*, §7).

¹⁸⁶ Cristofolini, P. *Histoire sacrée, histoire profane*. In: *Vico et l'histoire*, Paris, PUF, 1995, p. 26. Do mesmo autor ver também *Vico y las religiones de las naciones*. In: *Cuadernos sobre Vico* (2004-2005), Sevilla, pp.47-50.

como pretexto para fazer apologia da “verdadeira religião”; trata-se, na verdade, da adoção de elementos formais e antropológicos (como é o caso da noção de pudor: *Pudor religionis inventor* – ou seja, “uma noção simplíssima”, “natural” que funda todas as religiões, não apenas a hebraica); do mesmo modo, como indica o “esquema cronológico” do *De Constantia* e também a tábua cronológica da *Ciência Nova* (1744) e as anotações que a acompanham, a narrativa do dilúvio e da confusão das línguas entre os caldeus são tomadas a partir da Bíblia para certificar o tempo fabuloso, tornando visível a ocorrência de eventos históricos precisos, vistos como catástrofes humanas ou naturais, interpretadas pelos hebreus em sentido poético-religioso. Como escreve Nicola Badaloni, “as sagradas escrituras são certamente uma representação metafórica da sua história, na qual, todavia, é possível extrair a memória e a descrição de alguns fatos. Entre os mais importantes está o dilúvio”¹⁸⁷.

Nesse sentido, nos parece problemática a leitura que Paolo Rossi faz de nosso autor em seu livro *Sinais do tempo: a história da terra e a história das nações de Hooke a Vico*. Paolo Rossi tem como alvo confrontar a leitura de Nicola Badaloni. Os pontos que sustentam a leitura de Rossi são os seguintes: 1) o comentador faz uma interpretação epistemológica da afirmação de Vico de que “natureza das coisas não é mais do que seu nascimento” (*Ciência Nova*, §), o que para Rossi serviria para mostrar a separação que Vico teria feito entre natureza e história; 2) a partir daí Rossi realça um segundo aspecto: a separação entre história sagrada e história profana, que Vico nos apresenta na economia interna de toda sua obra e que, para Rossi, significa claramente que Vico seria um defensor incontestável da ortodoxia católica frente aos filósofos modernos “críticos das sagradas escrituras”, como é o caso de Espinosa; 3) ao discutir as teses de Vico acerca da origem da linguagem, Rossi procura diferenciá-las “daquelas realmente radicais e libertinas”¹⁸⁸, tais como a de Hobbes e que, nessa medida, serviria para

¹⁸⁷ Badaloni, N. *Introduzione a Vico*, Roma- Bari, Laterza, 1984, p.47.

¹⁸⁸ ROSSI, P. *Os sinais do tempo: História da terra e história das nações de Hooke a Vico*. Tradução Julia Mainard. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 308

comprovar o arcaísmo de Vico frente às modernas teorias da linguagem, uma vez que o filósofo italiano separaria “a língua santa de Adão” (o primeiro homem), a língua hebraica e a multiplicidade das línguas dos povos gentis. Em todos estes pontos está em jogo o problema da gênese humana, isto é, o problema da passagem da natureza para a cultura e que pressupõe a diferença entre um tempo humano e um tempo “pré-humano” ou “pré-social”, no qual os homens vagavam pela “grande selva da terra” (*Ciência Nova*, §388) levando uma vida bestial, sem costumes ou modos civis.

Ora, quando Rossi posiciona Vico estrategicamente entre os defensores da tradição e da ortodoxia católica, o que se nota é uma redução brutal das teses mais relevantes da *Ciência Nova* que aqui estamos discutindo. Na visão de Rossi, Vico seria um autor que merece até alguma consideração – que é justamente aquela que o próprio Rossi pretende lhe atribuir –, ou seja, um autor que luta com todas as armas para defender a tradição frente às teorias realmente legítimas e “verdadeiras”. Segundo Rossi, “a morte de Adão foi bastante lenta. Mas na história das idéias, assim como acontece na história dos indivíduos, as resistências e as estratégias de defesa não são menos relevantes, e seguramente não são menos interessantes de analisar, do que as afirmações e as descobertas da *verdade*”¹⁸⁹ O ponto de vista adotado no nosso trabalho nos leva inevitavelmente ao confronto com a leitura de Rossi. Perguntamos: é correto considerar Vico um pensador anti-moderno?¹⁹⁰ É correto considerar Vico um pensador arcaico?

¹⁸⁹ Rossi, P. *op. cit.*, p.328. Grifo meu.

¹⁹⁰ Segundo Rossi, “Vico estaria mais próximo do hermetismo da mentalidade mágica contra a qual haviam polemizado os grandes representantes da ciência moderna, de Galileu a Bacon, de Descartes a Mersenne” (Rossi, P. *Scienza nuova. Introduzione*, p. xix). Não se trata disso, basta reler o *De Antiquissima* para perceber que Vico tem plena consciência das diferenças de método da ciência moderna e não põe num mesmo saco Descartes e Mersenne, Galileu e Bacon. Além disso, na *Ciência Nova* quando menciona “o método dos modernos filosofantes” [leia-se: os cartesianos] (*Ciência Nova*, § 498) ele os critica porque “tal método sutiliza, não agudiza os engenhos” e que, portanto, “não produziram nenhuma coisa mais notável em prol do gênero humano” (*Ciência Nova*, §498). É muito diferente o juízo que o filósofo faz sobre Bacon do juízo e o juízo sobre o cartesianismo: “Donde Bacon de Verulam, grande filósofo e igualmente político, com grande razão propõe, louva e ilustra a indução no seu *Organon*; e é seguido, ainda hoje, pelos ingleses com grande proveito da filosofia experimental” (*Ciência Nova* §498).

Um simples defensor da tradição católica? Quer nos parecer que a novidade da ciência de Vico não pode aliar-se com as leituras, como as de Rossi, que o tomam como uma figura estranha entre os modernos, e vêem na concepção da linguagem de filósofos como Hobbes “a verdadeira teoria” e nas idéias de Vico as marcas do “atraso”. Na verdade, o alcance das teses de Vico pode ser visto quando o encaramos não como um pensador arcaico, mas como um pensador *do arcaico*, isto é, daquilo que está na raiz do próprio homem. Isto é fundamental para entender a relação entre linguagem e *práxis* na obra de Vico, e deixa entrever um ponto importante esquecido por Rossi. O comentador acredita que os acréscimos e correções que Vico foi fazendo ao longo do desenvolvimento de sua obra tiveram o propósito de separar a história humana em dois blocos para destacar a precedência da história e da língua dos hebreus sobre a história e a língua dos pagãos. Assim, para Rossi, “em duas passagens do *Diritto Universale* e de *Scienza Nuova Prima*, ainda que reafirmando a diferença entre a verdadeira religião e a religião dos gentios, Vico aproxima-se perigosamente das teses ímpias. No *Direito universale*, Vico afirmara que “a língua hebraica é certamente toda poética, cheia de parábolas e similitudes [*ferme omnis poética est, parabolis et similitudinibus reperta*]”, e na *Scienza Nuova prima*, chegara a sustentar que a poesia fora “a primeira língua comum a todas as nações, mesmo a hebraica”¹⁹¹. Segundo Rossi, Vico teria corrigido esse ponto de vista, pois “o nascimento das línguas gentílicas está ligado à idolatria ao culto das deidades imaginadas com a falsa crença de serem corpos com as forças superiores à natureza. Bem diferente é a língua de Adão, a qual expressava a verdade e a natureza das coisas”¹⁹². Para Rossi, Vico faria parte de uma tradição ortodoxa que pretende reenviar à língua mãe, com a qual Adão, “iluminado pelo

¹⁹¹ Rossi, P. *op. cit.*, p.304. Cf. Vico D.U, p.380. A edição utilizada por Rossi é a de Fausto Nicolini, Bari, Laterza, 1968. A passagem da *Ciencia Nova* (1725), encontra-se no §253 na edição de Battistini que aqui tomamos como referência.

¹⁹² Rossi, p.303. Rossi tem como referência aqui a seguinte passagem da primeira *Ciência Nova* (1725), em que a propósito da relação entre linguagem e *práxis* entre as nações gentis afirma: “as coisas necessárias e úteis ao gênero humano [as nações gentis] acreditaram ser substâncias, e substâncias animadas e divinas, e disso foi originado para o céu que troveja, Saturno para a terra semeada, Ceres para o trigo” (*Ciência Nova* [1725], §306).

verdadeiro Deus, teria posto nome às coisas segundo a sua natureza” (*Ciência Nova* [1725], §306). Esta língua teria se perdido com o dilúvio, mas foi conservada pelos filhos de Noé e repassada aos hebreus. A língua hebraica traria então as marcas da verdadeira origem. Na concepção de Rossi, o grande inimigo aqui seria Hobbes para quem Adão (o primeiro homem) “se apresenta extremamente pobre e rude”¹⁹³. Além disso, “nada é dito nas escrituras de que se possa deduzir de que foram ensinados a Adão os nomes das figuras, números, medidas, cores, sons, pensamentos, os concernentes aos nomes das palavras e das partes do discurso”¹⁹⁴. Já Vico, segundo Rossi, “teria afirmado a profunda diferença entre onomatopoeia divina e o falar fantástico das primeiras línguas dos povos gentílicos”¹⁹⁵. Assim, Rossi coroa sua análise de Vico citando a seguinte passagem da *Ciência Nova* (1744): “essa primeira fala, que é a dos poetas teólogos, não foi um falar da natureza dessas coisas (como deve ter sido a língua santa encontrada por Adão a quem Deus concedeu a divina *onomathesia*, ou verdadeira imposição de nomes às coisas segundo a natureza de cada uma) mas foi um falar fantástico por substâncias animadas, a maior parte imaginadas divinas” (*Ciência Nova*, § 401)¹⁹⁶.

Este trecho confirma a interpretação de Rossi? Não cremos. Os motivos para a negativa são vários. Para começar, notemos que Rossi retira esta passagem de um contexto mais amplo no qual Vico toma distância tanto da perspectiva naturalista da linguagem apresentada por Platão no *Crátilo* quanto do convencionalismo lingüístico estabelecido por Aristóteles, ou seja, da dimensão arbitrária do signo lingüístico. Segundo Vico, “o ‘falar verdadeiro’ [*parlar vero*] ou ‘falar natural’ [*parlar naturale*], que Platão diz ter sido uma vez falado no mundo (...), não foi um falar segundo a natureza dessas coisas (*Ciência Nova*, § 401); por isso, Platão “foi atacado por Aristóteles” (Idem, *Ibidem*), já que para este último o signo lingüístico não tem

¹⁹³ Idem, *ibidem*, p. 227.

¹⁹⁴ Idem, *ibidem*, 254.

¹⁹⁵ Idem, *ibidem*, p. 305.

¹⁹⁶ O trecho é citado por Paolo Rossi nas páginas.305-306 do seu livro , que fecham suas observações sobre Vico. Cito a passagem conforme o original de Vico, não conforme a tradução da edição brasileira do livro de Rossi que se encontra na pagina. 305.

relação alguma com a significação, palavras e coisas não têm uma relação de semelhança. Por isso, no texto de Vico, o “falar natural” de Platão vem colocado entre aspas¹⁹⁷. O *falar natural* dos fundadores das nações é, na verdade, “um falar fantástico por substâncias animadas a maior parte imaginadas divinas“. Mas, nesta passagem, o que Vico chama de “falar” não pode ser confundido com uma “fala arbitrária” ou “fala convencionada”, que só aparece muito mais tarde com o desdobramento da razão e das relações sociais mais complexas. O que Vico entende por “fala” ou “língua” é muito mais arcaico do que a fala que usamos em nosso dia-a-dia, que ele chama de língua dos “tempos civis” (*Ciência Nova* § 978) ou *lingua humana per voci convenute da’ popoli* [língua humana composta pelas palavras convencionadas pelos povos] (*Ciência Nova*, §32). Do mesmo modo, a expressão “substâncias animadas” não remete a nenhuma substância metafísica, mas, sim, como ficará claro mais adiante, às necessidades mais básicas da vida humana, aquilo que há de mais substancial no universo da *práxis* em seu estado nascente. Assim, o “falar natural” [*parlar naturale*] ou “falar conforme a natureza das coisas”, segundo Vico, é a expressão mais próxima das próprias coisas vistas a partir das “primeiras necessidades e utilidades humanas” (*Ciência Nova*, §7), quer dizer, das coisas humanas vistas pelos olhos dos primeiros fundadores das “nações” (palavra que deriva de *nascor*: *nascer*). Por isso, Vico afirma que a primeira palavra é um “falar verdadeiro” [*parlar vero*], no sentido de que não se trata de “palavras articuladas” ou de “nomes arbitrários”. No tempo em que não havia palavras articuladas por convenção, diz Vico, “Baco era o próprio vinho; Ceres, o cereal” (*Notae*, p.803). A dificuldade para entender Vico está no fato dele associar “falar fantástico” e “falar verdadeiro”. Na verdade, um falar fantástico segundo a natureza das coisas é um falar por sinais visuais, por imagens, “por atos ou corpos que

¹⁹⁷ Na verdade, como procuraremos enfatizar adiante, essa dimensão natural da linguagem a que Vico alude não está no plano na relação significante/significado, como queria Platão no *Crátilo*, mas no processo de composição poética no qual o corpo e os usos metafóricos do corpo estão na origem.

tivessem relações naturais com as idéias” (*Ciência Nova*, §430), por exemplo, “o ato de ceifar três vezes ou três espigas para significar ‘três anos’. (Idem, *ibidem*). Segundo Vico, “todas as nações antes falaram escrevendo” [*prima parlarono scrivendo*], pois “primeiro foram mudas”, ou seja, desprovidas das palavras organizadas segundo a sintaxe gramatical que marca os sons articulados dos tempos humanos. A primeira forma de linguagem para Vico é pictórica, imagética. Fala-se por meio de “caracteres poéticos”, hieroglíficos. Fala-se por meio por meio das próprias coisas, mostrando-as. Além disso, muito embora os sons estivessem presentes, eles não revelavam o sentido, ou seja, não eram capazes de suscitar imagens na mente, de modo que a primeira palavra fala mais ao olho do que ao ouvido.

É por não ter se dado conta do modo como Vico trabalha estas relações que Rossi reduz a concepção viquiana da linguagem a uma estratégia de defesa da ortodoxia católica, não menos interessante de analisar, diz ele, “do que as afirmações e as descobertas da verdade”¹⁹⁸. Evidentemente, se avaliarmos as teses de Vico segundo os critérios da linguagem transparente do mundo da prosa, suas teses não farão nenhum sentido. Mas há outro dado que deve ser sublinhado, qual seja: quando Rossi cita as duas passagens em que Vico fala da língua santa de Adão – a primeira da *Ciência Nova* de 1725¹⁹⁹, a segunda de 1744²⁰⁰ – são postos em paralelo textos com visões diferentes. Parece-nos que, ao contrário do que afirma Rossi, o texto de 1744 é que é mais heterodoxo, pois Vico introduz um “como se” que não havia na primeira versão (o texto diz: “*como deve ter sido* a língua santa encontrada por Adão...”). Mais ainda: se avançarmos na leitura do texto, veremos que esta idéia de que a língua santa reflete a visão das coisas pela contemplação da luz divina e que, além disso, a língua hebraica traz as marcas de

¹⁹⁸ Rossi, P. Sinais do tempo. Ed.cit.p. 328.

¹⁹⁹ “Adão, iluminado pelo verdadeiro Deus, teria posto nome às coisas segundo a sua natureza; contudo, não em razão de sua substância verdadeira (porque ele entendia a verdadeira divindade), mas em razão de suas propriedades naturais” (*Ciência Nova*, 1725, §306)

²⁰⁰ “Essa primeira fala que a poetas teólogos não foi um falar da natureza dessas coisas (como deve ter sido a língua santa encontrada por Adão a quem Deus concedeu a divina *onomathesia*, ou verdadeira imposição de nomes às coisas segundo a natureza de cada uma), mas foi um falar fantástico por substâncias animadas, a maior parte imaginadas divinas” (*Ciência Nova*, §401).

Deus – conforme, aliás, defendiam os cabalistas – irá desaparecer completamente no texto de Vico. Assim, no parágrafo 430, Vico ridiculariza “a presunção das nações” que “acreditam ter sido a mãe de todas as nações do mundo” e que os povos “tivessem conservado as letras desde o princípio do mundo, divinamente encontradas desde Adão” (*Ciência Nova*, § 431). Aqui, como já havia sugerido Umberto Eco, Vico dissipa de um só golpe toda a mística da cabala, ou seja, “o boato da primazia do hebraico é liquidado por uma série de observações que visam demonstrar que, quando muito, as letras do alfabeto chegaram aos hebreus por meio dos gregos e não vice-versa”.²⁰¹ Isso quer dizer que se o hebraico é uma língua santa, não o é pelo ângulo da gramática e “das vozes (*voci*) convencionadas pelos povos”, mas por ser uma língua escrita em caracteres naturalmente poéticos nas suas origens, o que, aliás, é um traço comum a todas as nações:

“Princípio de tais origens de línguas e de letras revela que os primeiros homens da gentilidade, por uma demonstrada necessidade de natureza, foram poetas, os quais falaram por meio de caracteres poéticos; esta descoberta, que é a chave-mestra desta ciência, nos custou a busca obstinada de quase toda a nossa vida literária, porque tal natureza poética de tais primeiros homens, é impossível de ser imaginada por nossas naturezas já muito civilizadas e com grande pena nos é permitido entendê-la” (*Ciência Nova*, § 34).

²⁰¹ Eco, H. *A busca da língua perfeita*, EDUSC, 2002, p.121. A passagem de Vico é a seguinte “Tão pouco vale o que muitos eruditos disputam: que as letras vulgares dos hebreus devem sido passada aos gregos, pois que a denominação dessas letras se observa ser quase a mesma junto a uns e outros, sendo mais razoável que os hebreus tivessem imitado dos gregos do que esses, daqueles. Porque desde o tempo em que Alexandre Magno conquistou o império do Oriente (que depois de sua morte o dividiram entre si os capitães) todos concordam que a fala grega se espalhou por todo o oriente e o Egito; convindo ainda todos que a gramática se introduziu muito mais tarde entre os hebreus, foi necessário que os literatos hebreus chamassem as letras hebraicas com a denominação dos gregos. Além do que, sendo os elementos simplíssimos por natureza, devem ter marcado antes os sons das letras que por esse aspecto deveriam chamar-se “elementos”; assim como continuaram a marcar com a mesma gravidade (com que conservaram as formas das letras semelhantes às antiqüíssimas gregas): de onde é necessário dizer que tal denominação de letras com palavras compostas foi tardiamente introduzida entre os gregos e mais tarde fosse levada para o Oriente aos hebreus (*Ciência Nova*, 441)”.

Caminhos para a nova arte crítica: a boria de dotti e a busca das fontes

Investigar em que consiste essa natureza poética do início da humanidade é o núcleo do projeto de Vico. As dificuldades do projeto aparecem desde o começo. Em diversos momentos de sua “obstinada busca literária”, Vico problematiza o sentido de sua procura pelas origens²⁰². Daí que no *De constantia philologiae* o filósofo tenha falado em “tentativa de uma nova ciência”. Com efeito, nessa obra, Vico torna explícito o seu problema, mostrando que não se pode confiar nas fontes sem um exame “crítico”, o que, no seu modo de ver, havia sido negligenciado pela filologia praticada até então. Os erros desta filologia derivavam do fato de não ligarem a ordem das palavras e a ordem das coisas segundo o processo adequado de desenvolvimento humano, caindo em generalizações vazias típicas do abstracionismo lingüístico. Assim, “da semelhança sonora de uma única sílaba ou do acréscimo de uma única letra, com qualquer similitude genérica, os filólogos acreditam explicar as origens das palavras relacionadas, reportando-as ou a língua grega ou à hebraica, ou outra língua ainda mais heterogênea. E não advertem que as vozes latinas, que nasceram antes de tudo por necessidade natural, não possuem nada de comum com a grega” (*De constantia*, p. 398). Além disso, os eruditos não relacionam os desdobramentos da língua à dimensão da *práxis*. No *De constantia*, Vico cita o exemplo dos que colocam Orfeu entre os argonautas aceitando sem exame crítico o que é dito na *letra* das fábulas antigas. Ora, argumenta o filósofo, o primitivo mito de Orfeu diz que este “domesticou as feras com sua lira” (na leitura de Vico isso quer dizer: Orfeu civiliza os homens com a poesia), como poderia então o mesmo Orfeu estar entre os argonautas? Acreditar que se trata “do mesmo Orfeu” é aceitar a tese absurda de “que a estirpe grega saiu

²⁰² Na *Ciência Nova* de 1725, por exemplo, ele falará em “disperata impressa”, “aspre incertezze”; “quasi disperate difficultà” (§§ 25,42,43). Para um comentário destas passagens e do caráter “dramático”, ver o estudo de GIRAD, P. *Giambattista Vico: Rationalité et politique – une lecture de La Scienza Nuova*. Paris: PUPS, 2008. pp. 88-100.

muito rapidamente do seu estado de ferocidade para um elevado grau de vida civil, capaz de poder compreender a arte náutica e os longos itinerários do mar Egeu (...) como se, em uma única idade, os gregos pudessem sair do estado de vida ferina e alcançar aquele da mais alta potência da disseminação, por mar e por terra, do opulentíssimo reino da Grécia” (*De Constantia*, p. 393).

Outro erro da filologia desprovida de senso crítico diz respeito ao fato de se acreditar que, na origem, “a poesia nasce intencionalmente e que as locuções poéticas se diversificaram das locuções vulgares” (*De constantia*, p. 393)²⁰³. Segundo Vico, “até hoje todos têm admitido que os poetas tinham inventado suas fábulas graças a um engenho divino de natureza peculiar e que tinham inventado as locuções poéticas mediante um artifício intencional [*praeterea poetas ex peculiaris naturae ingenio quadam divino fabulas excogitasse, et propria arte locutionem sib poeticam invenisse hactenus quoque ab omnibus putantum est*] (*De Constantia*, p. 93). Ora, argumenta Vico, como as línguas “são testemunha das coisas” e se as invenções e locuções poéticas “nascem do engenho e da arte particular de cada poeta”, então os poetas não poderiam fornecer os costumes comuns das coisas relativas a todo o tempo heróico [*totius temporis heroici*], pois, como mostra justamente o mito de Orfeu, tempos distintos ou idades distintas estão aqui misturados. Há aqui um duplo erro a ser evitado: não se deve admitir a precedência da prosa sobre a poesia, mas também não se pode admitir que a intenção, o artifício, a arte poética estejam dados desde a origem. Tudo isso precisa ser revisto, pois a intencionalidade de uma mente reflexiva não pode ser aplicada às origens da humanidade. Daí que Vico observa o grave erro cometido pelos filólogos que afirmam serem os poetas os portadores de uma língua própria e avessa à linguagem popular, considerada imprópria. Assim, no *De constantia*, Vico explicita sua perplexidade diante da difícil tarefa de provar que “os poetas tenham sido os primeiros fundadores das republicas” (...) pois se os poetas

²⁰³ *Poesia ex electione natam et locutionem poeticam ex electione factam.*

verdadeiramente conduziram o vulgo que viviam ferozmente nas selvas até a sociedade civil, como poderiam ter usado uma linguagem tão distinta da popular, que gramática teria sido instituída para fazê-lo?” (*De Constantia*, p. 398). A conclusão do *De constantia* é que até agora se ignorou a origem verdadeira da poesia e, com isso, a verdadeira origem da *humanitas*.

Sabemos que, após mais de vinte anos de dedicação a seu projeto, essa perplexidade irá desaparecer com a *Ciência Nova* (1744). Vico responderá àqueles que têm uma visão limitada do fenômeno da linguagem e pensam “que os povos que inventaram as línguas tivessem que primeiro freqüentar a escola de Aristóteles” (*Ciência Nova*, §455). Para avaliar a posição de Vico devemos entender o sentido preciso desse “inventar”. De saída, percebemos que não se trata de uma invenção de doutos poetas privados, mas uma invenção “dos povos”. É importante observar que o filósofo estava convencido de que se olharmos para a linguagem como se ela fosse um espelho da razão, segundo a lógica de uma mente pura, jamais poderemos responder à pergunta de como o homem chegou à vida civil e suas instituições, artes e invenções. Para Vico, o problema, a dificuldade, está no fato de que a filologia não admite sondar as origens. É por isso que ela “tem um verdadeiro horror em entreter-se com a filologia” (*Ciência Nova*, §7). Vico chama a atenção para o fato de que a mente dos tempos humanos, dos tempos civilizados, vê a linguagem apenas como pensamento voltado sobre si mesmo, como transparência, e já que não pode cavar mais fundo como os métodos e meios de que dispõe, simplesmente ela não sai do círculo claro e distinto em que repousa. Quando quer ir mais longe e investigar as origens, a mente humana projeta no passado a imagem que faz de si mesma, constrói sua própria mitologia, impondo a regra e o critério para avaliar aquilo que ignora. É isto que Vico denomina *boria de dotti*: “a presunção dos doutos, que pretendem que sua sabedoria seja tão antiga quanto o mundo” (*Ciência Nova*, §127). Esta presunção “indica a fonte inesgotável de todos os erros aceitos pelas nações inteiras e por todos os doutos sobre os princípios da humanidade; porquanto, desde os seus tempos iluminados, cultos e magníficos, nos quais

começaram as nações a adverti-los, e os sábios a refletir sobre eles, todos têm avaliado as origens da humanidade, que deviam ter sido, por natureza, pequenas, grosseiras, obscuríssimas” (*Ciência Nova*, §123). Vico encontra exemplos claros desta presunção numa série de filósofos e corrige a tese apresentada por ele próprio no *De antiquíssima*, onde lemos o oposto do que é dito na *Ciência Nova*. No *De antiquíssima*, Vico afirmava: “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” (*De antiquíssima*, p. 58-59. Grifo meu).

A presunção dos doutos tem várias facetas, algumas ingênuas outras mais elaboradas, mas o pano de fundo é o mesmo: a razão na sua forma final (*ragione tutta spiegatta*) está sempre pressuposta. Nas *Regras para a direção do espírito*, por exemplo, vemos Descartes afirmar que estava “convencido que as primeiras sementes de verdades, depositadas pela natureza nos espíritos humanos e por nós abafadas, devido à leitura e à audição cotidiana de tantos erros, tinham tal força naquela rude e simples antiguidade que os homens, mediante a mesma luz intelectual com que preferiam a virtude ao prazer e o honesto ao útil, embora ignorassem porque era assim, também chegaram a conhecer as idéias verdadeiras da filosofia e da matemática, sem terem ainda podido alcançar perfeitamente estas mesmas coisas.(...) Eu estaria propenso a acreditar que estes autores tenham, em seguida, ocultado seu saber, assim como fazem os artesãos com suas invenções, temendo que seu método, fácil e simples, perdesse o valor ao ser divulgado”²⁰⁴. Opondo-se a isto, 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” (*Ciência Nova*, § 384.).

Aqui, mais uma vez, é preciso estar atento ao que Vico quer dizer, senão sua tese fica empobrecida. Assim, quando diz que foi “uma *sabedoria vulgar* de legisladores que fundaram

²⁰⁴ Descartes, R. *Regras para a Direção do espírito*, regra IV, p. 28.

o gênero humano”, a ênfase de Vico recai justamente na expressão “sabedoria vulgar” e não nas figuras de legisladores solitários, ilustres portadores de sabedoria, que fundam de modo artificial a vida civil com o propósito de dominar a multidão ignorante; ao contrário, estas figuras que aparecem nas origens das nações, como é o caso de Orfeu e Hércules, só podem, elas próprias, ser consideradas “míticas”, ou seja, são diferentes formas de expressão da “sabedoria vulgar”. 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 da gênese civil por legisladores supremos que, armados com o instrumento da religião, colocariam em ordem o arbítrio e as paixões humanas, dando ordem ao interesse egoísta dos homens isolados e iluminando seus interesses comuns.

Para Vico, essa mesma “presunção dos doutos” de razão iluminada se mantém na perspectiva hobbesiana. Basta ver o modo como Hobbes aborda a linguagem nos termos de uma “invenção” destinada a garantir a perfeita comunicação entre os homens e o pacto político para perceber a distância entre ambos. Segundo Hobbes, “a mais nobre e útil de todas as invenções foi a da linguagem, que consiste em nomes ou apelações e em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos, os recordam depois de passarem, e também os usam entre si para a utilidade e conversa recíprocas, sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos.”²⁰⁵. Mas, se a linguagem for vista desse ângulo, ela deixa de ser um mistério, de ter um fundo opaco, torna-se transparente, e passa a ser mero instrumento do cálculo racional entre os homens. Para Vico, a linguagem é bem mais do que a soma de “nomes, apelações e suas conexões”, ela não é uma “invenção” de homens racionais que a instituíram com uma finalidade meramente comunicativa *ou por pacto*. Ver as coisas desse modo faz parte da presunção de visar o passado com os olhos do presente. Para Vico, se tem algum sentido

²⁰⁵ Hobbes, T. *Leviatã*, Martins Fontes, São Paulo, 29-28. Como argumenta Yves Charles Zarka, “a obra mais considerável da palavra humana é instituir o Estado pelo pacto social” (*op.cit.* p. 92).

falar nos “povos que inventaram as línguas”, é preciso entender que essa “invenção” não pode ter seu fundamento na mente dos tempos civilizados, “pois que a mente humana nos tempos que aqui discutimos não era aguçada por alguma arte de escrever, nem espiritualizada, por alguma prática de número e razão, nem abstraída por tantos vocábulos abstratos que agora povoam as línguas” (*Ciência Nova*, §699).

Ora, se é assim, podemos entender a declaração de Vico na *Aggiunta alla sua Autobiografia* de que ele “não estava satisfeito com os livros do *Direito Universal* porque neles, a partir da mente de Platão e outros filósofos esclarecidos [leia-se: Malebranche], buscou penetrar na mente estúpida e simples dos autores da gentilidade, quando deveria seguir o caminho completamente oposto; donde os erros cometidos em muitas matérias. Na *Ciência Nova primeira*, senão na matéria, errou certamente na ordem, porque tratou os princípios das idéias separados dos princípios das línguas, os quais são, por natureza, unidos entre si, e assim, separando uns dos outros, meditou sobre o método a que estariam ligadas as matérias desta ciência, as quais, com outro método, desejaria que ambos os princípios fossem tomados juntos; donde ocorreram muitos erros na ordem” (*Vita*, p.79).

Esse trecho é muito importante para avaliar a mudança de direção na obra de Vico e o quanto são problemáticas as leituras que buscam deter-se no aspecto “cartesiano” do seu projeto, isto é, na metafísica da mente que atravessa a obra jurídica (sobretudo o *De Uno*). Vico estava convencido de que o cartesianismo jamais poderia fornecer os meios necessários para garantir uma ciência que permitisse um acesso às instituições humanas no seu desdobrar temporal. No âmbito do cartesianismo, uma oposição rigorosa entre o domínio dos fatos e as verdades da razão impedia que a totalidade de documentos reunidos por filólogos pudesse ser vista numa perspectiva filosófica, ou seja, pudesse ser “reduzida à forma de ciência” (*Ciência Nova*, §7). Ocupando-se da esfera rígida e atemporal da razão e da verdade, indo sempre do verdadeiro para o verdadeiro, o cartesianismo desvencilhava-se da tarefa de encontrar sentido

na contingência do arbítrio humano, imerso nesta ou naquela circunstância, neste ou naquele tempo, nesta ou naquela época. Diz Vico: “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”(Ciência Nova, §138). Isso não quer dizer que, para o nosso autor, o conjunto dos documentos recolhidos pela filologia era simplesmente abandonado por negligência, preconceito ou prejuízo filosófico, como se isso bastasse para justificar o “anticartesianismo” de Vico. Na verdade, como se trata aqui “das coisas que dependem da autoridade do arbítrio humano”, tais como “o conhecimento das línguas”, “os costumes e as leis”, “os tratados de paz, aliança e comércio entre os povos” (*Ciência Nova*, §7), na perspectiva cartesiana era impossível conferir cidadania filosófica à esfera da *práxis*. Aqui filósofos e filólogos compartilham o erro 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 tiveram o cuidado de verificar as suas autoridades pela razão dos filósofos” (*Ciência Nova*, §140).

Para Vico, a consciência humana se modifica, o pensamento se modifica, a razão se desdobra; mas, ao voltar-se sobre si mesma, corre os riscos de fixar-se numa ordem atemporal que a afasta de um estudo concreto da “fundação da grande cidade do gênero humano”. Por outro lado, a filologia acompanha os desdobramentos das instituições humanas; mas a filologia precisa ser corrigida e conduzida pela *crítica*, pois, apoiando-se simplesmente na “verdade dos fatos”, tal como Pierre Bayle pretendia que fosse²⁰⁶, sua base é insuficiente, já que os próprios fatos são distorcidos pela prática discursiva dos homens ao longo do tempo, quer dizer, por aquilo que Vico chama de “fama” – termo este que ele remete ao dito latino *fama crescit eundo* (a fama cresce por difusão), de modo que “tendo percorrido um longuíssimo tempo desde o principio do mundo” (leia-se: desde a fundação do mundo humano ou mundo histórico-civil), a

²⁰⁶ Cf. acima nota 114.

“fama” tornou-se a “fonte perene” de um aspecto fundamental da mente humana, que consiste justamente na capacidade dos homens distorcerem, alterarem e encobrirem o sentido das coisas que estão na origem (*Ciência Nova*, §§120, 121). O que Vico se propõe com sua *Ciência Nova* é penetrar neste domínio obscuro que foi recoberto, retorcido e distorcido pelo saber refinado que se sedimentou e se depurou na vida social humana. Trata-se de oferecer uma via segura para se pensar como os *bestioni* primitivos, com seus sentidos, ânimos e paixões aturdidas, “abandonam o bestial costume de andar vagando pela grande selva da terra” (*Ciência Nova*, §388), e constroem os sentidos *humanos* e as paixões *humanas*, ou seja, como pensar o abandono do *caos* primitivo e a instauração da ordem humana, o mundo da lei e da razão civil. Trata-se de saber como a linguagem liga-se a um estágio mítico-poético, em que ela não desempenha ainda uma função comunicativa ou instrumental, e somente depois atinge um estágio racional próprio das relações intersubjetivas e pragmáticas da *práxis* política no interior das nações. Nesse sentido, os mitos serão vistos como a expressão da mentalidade arcaica e não como simples artifícios poéticos de caráter lendário. A figura de Hércules, por exemplo, não representa para Vico um indivíduo de qualidades excepcionais, mas o modo como os povos primitivos, que ainda não pensavam com o auxílio da *lingua humana per voci convenute*, podiam expressar-se quando falavam do mundo do trabalho: “porque tais Hércules domaram as primeiras terras do mundo e as converteram em cultura” (*Ciência Nova*, §14). Hércules é a figura do herói que supera o aspecto selvagem da natureza bruta, que cultiva a terra selvagem, que funda a cidade (Cf. *Ciência Nova*, §3). Cultura significa aqui *coltura*, cultivo. Ora, para Vico, o que impedia o acesso ao *mondo coltivado pelo homem pela primeira vez*, ao mundo humano no seu estado nascente, bem como a tudo aquilo que é produto das ações dos homens ao longo do tempo, era justamente a falta de um método apropriado, uma *chiave mestra*. Sem essa chave mestra, sem esse método, não se podia converter o material filológico em critérios racionais, não se podia retrabalhar de modo crítico o que antes fora cultivado e convertido em

falsidade pelas mãos da “fama”. Em outros termos: frente ao cartesianismo, assim como a toda a presunção dos doutos, era preciso lançar mão de um novo método para chegar até as fontes civis de onde emergiu a *humanitas*. É este método que encontraremos desenvolvido na *Ciência Nova* (1744) com o título de “nova arte crítica” que, segundo Vico, “até agora era inexistente” (*Ciência Nova*, §7). Mas antes de verificarmos a especificidade do método de Vico, gostaríamos de fazer mais algumas indicações que nos permitirão tornar visível o contraste da última versão desta obra com os textos jurídicos e mesmo com a primeira versão da *Ciência Nova*. É o próprio Vico, na *Autobiografia*, quem nos indica esse caminho.

De fato, em relação ao que fora apresentado na obra jurídica, é a própria noção de metafísica que muda de estatuto. Assim, diz Vico, “para encontrar tais naturezas de coisas humanas procede esta Ciência com uma severa análise de pensamentos humanos acerca das humanas necessidades ou utilidades da vida social, que são as duas fontes perenes do direito natural das gentes (...). Donde por este seu outro aspecto principal: esta Ciência é uma história das idéias humanas, *sobre a qual parece proceder a metafísica da mente humana*; que, rainha das ciências (...) *começou desde o momento que os primeiros homens começaram a pensar humanamente*, não quando os filósofos começaram a refletir sobre as idéias humanas” (*Ciência Nova*, §347. Grifos meus). O que Vico pretende, portanto, é descer até “as fontes perenes” da sociabilidade humana²⁰⁷. Sem estas “fontes perenes”, segundo Vico, a própria metafísica da mente humana não poder ter vindo à luz. Assim, na passagem acima, Vico assinala um *começo*, um início para a metafísica, que é justamente *o momento* em que os

²⁰⁷ O verbo descer [*discendere*] é empregado por Vico para comparar a enormidade de sua tarefa a uma verdadeira descida aos “infernos”, ou seja, uma longa travessia que através resgatar os “fundadores das nações das longas e densíssimas trevas, onde estavam jazendo sepultados” os “fundadores das nações” (*Ciência Nova*, §43). Assim, “para descobrir o modo desse primeiro pensamento humano, nascido no mundo da gentilidade encontramos árduas dificuldades que nos custaram bem vinte anos de pesquisa, e devemos descer [*discendere*] destas nossas naturezas civilizadas àquelas completamente ferozes e imanes” (*Ciência Nova*, §338). Pierre Girard faz uma interessante comparação da descida de Vico aos infernos, na qual a razão pode se perder sem uma guia seguro, com a descida de Dante aos infernos que, na *Divina Comédia* tem como guia o poeta Virgílio. No caso de Vico, esse guia é a noção de Providência, que será tomada, na leitura de Girard, como um princípio metodológico (Cf. Girard, P. *Rationalité e Politique*, pp.129 e ss)

pensamentos humanos nasceram. Isto quer dizer que a metafísica tem uma história e um lugar: a cidade, no interior da qual, os filósofos são os últimos a surgir. Daí a afirmação de Vico de que “da praça do mercado de Atenas saíram os princípios de moral, lógica e metafísica” (*Ciência Nova*, §1043), ou seja, tais princípios não são um fundamento situado acima da história, mas estão fundados na imanência da *práxis*²⁰⁸.

A primeira vista o trecho acima citado pode confundir. Afinal, o que significa dizer que “as necessidades ou utilidades da vida social” são “as duas fontes perenes do direito natural das gentes”? Vico não estaria misturando dois registros distintos, um temporal e um eterno? O que o filósofo quer dizer com “fontes perenes”? Seriam os fundamentos eternos do direito? A passagem seguinte, em que fala das condições materiais das existências, mostra que não: “Dessas terras [cultivadas por Hércules] encontrar-se-ão as cidades que foram chamadas “aras” [no sentido de altar sagrado] por todo o mundo antigo da gentilidade, as quais deveriam ter sido os primeiros altares das nações gentílicas, onde se acendeu o primeiro fogo com o qual se incendiaram as selvas para desarborizar e torná-las cultiváveis; a primeira água foi a das fontes perenes, que aqueles que haveriam de fundar a humanidade necessitavam a fim de que, para encontrar água, não mais tivessem que perambular em um nomadismo ferino, mas, ao

²⁰⁸ Vale lembrar que Adorno e Horkheimer encontram em Vico o nexo entre a esfera da *práxis* política na sua base material e o desenvolvimento das formas da mente. Segundo Horkheimer e Adorno, “os conceitos filosóficos nos quais Platão e Aristóteles expõem o mundo, exigiram as relações por eles fundadas como a verdadeira e efetiva realidade. Esses conceitos provêm, como diz Vico, da praça do mercado de Atenas. Eles refletiam com a mesma pureza das leis da física a igualdade dos cidadãos plenos e a inferioridade das mulheres, das crianças e dos escravos. A própria linguagem conferia ao que era dito, isto é, às relações de dominação, aquela universalidade que ela tinha assumido como veículo de uma sociedade civil” (Adorno T. & Horkheimer, M. “O conceito de iluminismo”. In: *Dialética do Iluminismo*. São Paulo, Abril Cultural, 1996, p.39, Coleção Os Pensadores). Linguagem e *praxis* são aqui inseparáveis; todavia, ao contrário do que sugerem Adorno e Horkheimer, o filósofo italiano jamais considera a linguagem como um mero reflexo da realidade, Vico está mais preocupado em desenhar as *modificazioni* das relações sociais num sentido amplo. Vico mostra que o processo de aperfeiçoamento lingüístico produz relações sociais mais transparentes ou justas e, muito embora ele aponte para o fato de que, nos tempos iluminados, a mente pode recair na “barbárie da reflexão” (*Ciência Nova*, § 1106), Vico não pode ser confundido com um crítico radical do iluminismo, pois não defende um retorno ingênuo às fontes míticas da civilização para fazer a crítica radical da razão. O que Vico busca (e isto desde o *De ratione*) é uma razão menos presunçosa, mais ampla e mais arejada, capaz que sondar suas origens para melhor se defender dos riscos iminentes da barbárie.

contrário, ficassem estáveis por bem longo tempo dentro das terras circunscritas, e perdessem o hábito do vagar errante” (*Ciência Nova*, §17).

A primeira terra, a primeira água, o primeiro fogo, o primeiro altar, mostram que, para Vico, o sagrado é intrínseco ao plano da *práxis*. Assim, Vico assinala um *começo*, um início para a metafísica, que é justamente *o momento em que os pensamentos humanos nasceram*”. Ele indica que “a rainha das ciências” só poderia surgir desde que se instituiu este “antiquíssimo ponto de tempo” (*Ciência Nova*, §14), pois “os tempos dos gregos começaram desde quando entre eles teve início o cultivo dos campos.” (*Ciência Nova*, §3), ou seja, desde que se passou a contar o tempo com o ciclo das colheitas.

Todavia, como é possível ter acesso a este antiquíssimo ponto? É possível superar as trevas que recobrem a origem da *humanitas*? É possível chegar até as fontes duradouras se não há aqui qualquer documento filológico? Por outro lado, a filosofia não considerará essa busca inútil? A resposta de Vico, na primeira edição da *Ciência Nova*, era que “ao meditar sobre 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” (*Ciência Nova* [1725] §40). Ora, após esse trabalho de depuração restava apenas uma certeza: a fonte perene está sempre presente e é sempre renovada pelas gerações humanas – essa fonte é o próprio pensamento. Daí que “nesta longa noite tenebrosa somente se vislumbra esta luz que não declina: que o mundo das nações gentis foi certamente feito pelos homens” (*Ciência Nova* [1725], §41). Aqui, Vico imita Descartes, e acredita ter encontrado seu ponto fixo, sua *certeza*, seu *cogito*: “O mundo das nações gentis foi certamente feito pelos homens. Em consequência 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 (...)” (*Ciência Nova*, [1725], § 41). O que notamos neste trecho são os resquícios da metafísica da

mente do *De uno*, traduzida pelas imagens de uma terra firme, da potencia da luz do pensamento que não se modifica. Vejamos agora a passagem seguinte, da *Ciência Nova* de 1744, em que o autor reescreve e corrige o texto anterior: “Mas, em tal densa noite de trevas na qual por nós está coberta a primeira antigüidade do mundo, aparece esta luz eterna que não se extingue desta verdade, a qual não se pode por pacto nenhum colocar em dúvida: que este mundo civil certamente foi feito pelos homens, pelo que dele se podem, por que dele se devem, descobrir *os princípios das modificações de nossa própria mente humana*. O que, a quem quer que reflita sobre isso, deve causar admiração como todos os filósofos seriamente se esforçaram em conseguir a ciência deste mundo natural, do qual, pois que Deus o fez, só ele tem a ciência dele; *e descuidaram de meditar sobre este mundo das nações, ou seja, o mundo civil, do qual, como o fizeram os homens, poderiam dele obter a ciência*. Tal efeito extravagante proveio daquela miséria (...) da mente humana, que permanece imersa e sepultada no corpo, é naturalmente inclinada a sentir as coisas do corpo e deve usar excessivo esforço e fadiga para entender-se a si própria como o olho corporal que vê todos os objetos fora de si e tem necessidade do espelho para ver a si mesmo” (*Ciência Nova*, §331. Grifos meus).

Todo esse trecho merece ser comentado e o retomaremos mai adiante. Notemos que Vico introduz um elemento novo: não fala mais na terra firme da mente, mas nas modificações da mente humana; além disso, aqui um espaço é circunscrito: o mundo das nações que não é simplesmente aderente à mente humana, mas ilustra seus desdobramentos. Na obra madura de Vico, a questão central torna-se assim explicitamente as modificações da mente humana, sendo que as faculdades da fantasia, da memória e do engenho assumirão 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” (*Ciência Nova* §218). Trata-se de um *topos* que será repetido muitas vezes e retoma as relações entre idade infantil, mundo poético e mundo

prosaico, o irrefletido e o refletido, ou seja, de que o próprio homem constrói o seu mundo a partir da única via então disponível, a percepção sensível, até que a obra humana vai ganhando novos contornos, assume a forma racional a ponto de poder retomar ou esquecer as suas próprias fundações. Vico, além de reforçar o papel do corpo para entender como opera a mente nas suas origens obscuras, aponta para a distância 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”(*Ciência Nova*, §376). Para pensar como se dá a relação entre linguagem e *práxis* na sua origem primeira isto nos parece fundamental. Para tornar mais claro o ponto de vista defendido nesta tese, façamos uma análise da gravura que abre a versão introduzida na *Ciência Nova* de 1730 e retomada na última versão da obra, com acréscimos na explicação que acompanha. Em seguida, discutiremos os pontos centrais dos conceitos envolvidos na proposta teórica de Vico e que definem sua noção de “nova arte crítica”.

Um quadro vivo: a jóia convexa e a lupa gigante 209



²⁰⁹ Em nossa dissertação de mestrado já havíamos ensaiado uma interpretação desta gravura. Agora, porém, avançamos em nossa leitura com a introdução de elementos novos, que ressaltam a importância e a função deste quadro no interior da Ciência Nova sob uma outra perspectiva.

A *Ciência Nova* se abre com uma “pintura preposta no frontispício”, seguida de uma explicação acerca da mesma. A pintura, apresentada pela primeira vez na edição de 1730, foi produzida pelo arquiteto e pintor Antonio Vaccaro, sob a direção do próprio Vico, que pode ser considerado seu verdadeiro artífice, já que o que está em jogo aqui é a relação entre a imagem pictórica e o discurso que a acompanha. Ora, antepor aos livros ilustrações é prática comum nos séculos XVI e XVII, basta pensar na célebre imagem do Leviatã de Hobbes, na qual a figura do monstro bíblico é utilizada para expressar a alegoria da soberania absoluta, que reúne os corpos dos cidadãos, compondo assim, de forma única e indivisível, o corpo do estado, tomado como “ente de razão”. Não é o caso, aqui, de comparar ou opor a alegoria hobbesiana e a alegoria de Vico, muito embora se poderia contrastar a imagem de um corpo político estático e indivisível, regido pela força da lei, com a idéia de Vico que a condição humana é sempre suscetível às mudanças, como ficará claro na nossa análise da pintura que abre a *Ciência Nova*. Além disso, como veremos, a gravura apresentada na *Ciência Nova* não é um mero adorno que permite uma visualização da idéia central de um texto, mas que permanece exterior a ele. No caso de Vico, como aqui ficará evidenciado, a gravura é um instrumento hermenêutico indispensável, podendo mesmo ser vista como uma espécie de “lupa gigante” que, além de auxiliar o leitor na inteligibilidade de toda a obra, espelha e acompanha de forma viva e sintética os desdobramentos de um universo enorme de idéias, ou seja, dos diversos *aspectos* relacionados a seu assunto²¹⁰. A gravura deixa entrever, como que num *flash*, a dupla feição de uma estrutura complexa, cujo propósito é fazer convergir duas direções, a saber: a narrativa da grande cidade do gênero humano, desde sua gênese, e a narrativa dos conceitos

²¹⁰ O termo “aspecto” em italiano “aspetto”, derivado do latim “adspectus”, e frequentemente empregado por Vico para indicar não apenas pontos de vistas diversos, mas indica também uma estruturação temporal, o que é fundamental, no pensamento do autor. Segundo Tulio de Mauro: “O aspecto é uma categoria verbal que dá informações temporais em relação à ação indicada no verbo. O que permite escandir e fazer os eventos evidenciando início ou duração, momento ou interação, cumprimento ou anulação da conclusão” (De Mauro, T 1999: 186. Apud. Fortuna, S. “Aspectualidad Y Lenguaje en la filosofía de Vico”, In: Cuardenos sobre Vico 19-20 (2006-2007) .

destinada a compreendê-la. Assim, na sua própria disposição interna, a *Ciência Nova* retrata a complexidade que envolve o desdobramento do mundo das nações, a qual pertence à própria *Ciência Nova*, pois, também ela, resulta daquelas “fontes perenes” que estão na origem da *humanitas*. A complexidade do texto reproduz a complexidade do assunto. Para o entendimento do papel importante que esta gravura ocupa na *Ciência Nova*, devemos mencionar, ainda que de passagem, alguns elementos da técnica de ornamentação do discurso através de imagens, difundidos entre a Renascença e o Barroco.

Como indica João Adolfo Hansen, o grande modelo utilizado na composição de imagens no período Seiscentista é o tratado de Cesare Ripa, *Iconologia* (1593), que apresenta uma série de preceitos ou “lógica de imagens” (*ragionamenti di imagini*), segundo regras que transpõem para pintura a contenção das sentenças e a definição genérica, que serve de modelo para a representação das figuras²¹¹. Assim, segundo Ripa, do mesmo modo que uma definição se compõe de poucos termos, a pintura deveria ser disposta de forma concisa e clara, deixando de lado aspectos acidentais e acompanhando a definição em gêneros para traçar, de forma concisa, os aspectos que definem alegoricamente o assunto. Por exemplo, por semelhança com conceito de força, pinta-se uma coluna, já que a coluna suporta os pesos dos edifícios sem sair do lugar ou vacilar, servindo para definir metaforicamente o homem virtuoso; do mesmo modo, pinta-se uma espada para representar a força de um guerreiro, e assim por diante. Aqui, como observa Hansen, “o conceito inicial e simples a ser figurado pelas imagens é uma ‘imagem mental, produto do pensamento do artífice; a alegoria o imita, em sua forma expressiva, como técnica de representar adequadamente a imagem mental por imagens sensíveis”²¹². Segundo os preceitos de Ripa, as imagens devem, portanto, ser convenientes ao conceito representado, funcionando como “um processador de imagens”, um *medium* entre a sentença discursiva na

²¹¹ Sobre o tratado *Iconologia*, de Ripa, bem como para um visão geral da alegoria entre o “Renascimento” e o “Barroco”, servi-me das indicações de João Adolfo Hansen em seu livro: *Alegoria – construção e interpretação da metáfora*, Campinas, Editora da Unicamp, 2006, especialmente as páginas 181 e seguintes.

²¹² Hansen, J.A, *op cit.* pp. 185-186.

mente do artífice e a imagem pictórica que, se bem regrada, produzirá no espectador/leitor o efeito desejado. Este procedimento será readaptado e transformado no Barroco, que mantém a função das regras, isto é, do recurso ao artifício, mas numa direção oposta, que dramatiza o próprio procedimento de composição e produz o maravilhoso pelo recurso do hiperbólico, unindo através do engenho agudo “conceitos quase incompatíveis²¹³”. Neste caso, a visão do leitor/espectador é descentrada e, mediante múltiplas refrações inesperadas, enigmáticas, funciona como um poderoso instrumento de atração, produzindo imagens sensíveis que reenviam umas às outras a fim de suscitar o novo. Daí que, numa pintura engenhosa, como diz Tesauro, “se entende mais do que é pintado”.²¹⁴ Aqui cabe ressaltar também o papel das *divisas* e dos *emblemas*. Como nota Hansen “divisa” provém do verbo ‘divisar’, que na antiga heráldica designava a operação de ‘dispor dividindo’ determinado espaço simbólico. Como termo de um brasão, por exemplo, a ‘divisa’ é uma ‘divisão’ do campo de um escudo e de uma bandeira’²¹⁵. O uso exagerado destes emblemas e divisas para marcar um campo de significação é notório, por exemplo, no famoso *Arco do triunfo*, encomendado por Maximiliano I, em 1515, e que constitui uma espécie de panegírico escrito em *hieróglifos*. A xilogravura foi feita por Dürer e reproduz passo a passo as indicações escritas por J. Stabius, astrônomo do imperador. O resultado é um conjunto tão fantástico de símbolos, que seriam incompreensíveis

²¹³ Hansen, J. A, *op. cit.*, p.188.

²¹⁴ Tesauro, E. *Cannochiale Aristotelico*, Trad. Hansen & Cipolini, Revista IFAC, 1997, p.4. A ref. é de Plínio.

²¹⁵ Hansen, J. A.. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006. p. 194. No entanto, cabe lembrar que, em Vico, essas mesmas divisas que se encontram “no campo simbólico dos escudos”, na verdade, não podem ser separadas do campo social. Em Vico, as divisas na sua origem são inseparáveis da práxis. No tempo em que não se pensava com o auxílio de “termos convencionados”, as divisas servem para marcar justamente as divisões reais dos primeiros campos cultivados. Assim, diz Vico, “pelos espanhóis foi dita ‘prenda’ a ‘divisa forte’, porque as primeiras divisas fortes do mundo foram o dominar e transformar as terras em cultivo, o que se achará ter sido o maior de todos os trabalhos de Hércules. As divisas (..) entre os italianos foram ditas ‘insegna’ [insígnias] no conceito de coisa significativa (de onde vem pelos mesmos ser dito ‘insegnare’). E diz-se também ‘divisas’, porque as insígnias foram comprovadas como signos da primeira divisão das terras, que antes tinham sido, em seu uso, comum a todo o gênero humano” (*Ciencia Nova*, §486).

se não tivéssemos a explicação de J. Stabius²¹⁶. Vê-se por aí como a ilustração alegórica de um pensamento do artista “torna-se intelectualista baseando-se em lemas e fórmulas”²¹⁷.

Evidentemente, não podemos comparar as recomendações de Vico ao desconhecido Domenico Vaccaro, que desenhou a gravura da *Ciência Nova*, com as recomendações de Stabius a Dürer. Mas, deixando de lado as qualidades e finalidades dos dois projetos, que são incomparáveis do ponto de vista estético, perguntamos: seria legítimo qualificar de intelectualista a gravura encomendada por Vico? Se pensarmos que ela vem seguida de uma enorme explicação de cada signo, de cada hieróglifo, de cada detalhe, tal como vemos nas informações que nos chegou através de Stabius sobre o *Arco do triunfo*, à primeira vista poderíamos responder que sim: trata-se de um quadro intelectualista. No entanto, o que deve ser enfatizado, é a gravura de Vico só ganha força se acompanhada justamente de sua *spiegazione*, palavra que em italiano deriva do latim *ex-plicare*, cujo radical é *pli* (dobra). Portanto, o que a *spiegazione* nos apresenta é um quadro que se desdobra diante dos olhos do leitor. Assim, diferentemente das explicações de Stabius a Dürer, na composição do *Arco do triunfo*, a *spiegazione* de Vico não pode ser separada da gravura e é nisto que reside a força do texto e do quadro. Imagem e texto são inseparáveis, formam um todo único e indivisível. Temos aqui uma imagem que se movimenta conforme o texto avança, pois o que está sendo retratado é o próprio desdobramento da grande cidade do gênero humano.

²¹⁶ Conforme a explicação de Stabius lemos: “Maximiliano (figura do próprio imperador), príncipe (cão revestido de estola) de grande piedade (estrela sobre a coroa do imperador), mui magnânimo, poderoso e valoroso (imagem de um leão), enobrecido pela fama imorredoura e eterna (basilisco sobre a coroa do imperador), descendente de antiga linhagem (papiro que lhe serve de assento), imperador romano (águia ou águias bordadas), adornado com tosos os dons da natureza e possuidor das artes e saber (orvalho que cai do céu) e senhor de boa parte do globo terrestre (Serpente circundando o cetro do imperador), com marcial virtude e grande discricção (touro) ganhou uma vida deslumbrante (falcão sobre o orbe terrestre) sobre o poderoso rei que aqui se indica (galo sobre serpente, que quer dizer o rei da França), e com ela se protegeu diligentemente (grou ou cegonha levantando uma pata) dos estratagemas de tal inimigo, coisa que era julgada impossível (pés caminhando sozinhos sobre a água) por toda a humanidade”).

²¹⁷ Hansen, J.A, *op.cit*, p. 194. (Cf. E. Panofsky, “El arco de Triunfo”, in: *Vida y arte de Alberto Dürero*, Madrid, Alianza, Forma, 1982, p.113).

Logo de início, Vico manifesta a intenção didática do uso que faz da alegoria, o 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” (*Ciência Nova*, §1). É por isso que dissemos que a gravura pode servir como uma “lupa gigante” para a leitura de toda a obra.

Há um aspecto extremamente importante por trás desse recurso didático. Na medida em que o observamos, o próprio quadro parece ganhar vida diante dos nossos olhos, aumentando seu nível de complexidade. Isto é motivado pela explicação do texto que progride conforme a descrição dos elementos. Vemos assim que Vico recupera o sentido da poética da visão da retórica clássica, de que falamos na primeira parte desta tese. No ato de leitura da *spiegazione* somos levados a todo instante a ter o quadro diante dos olhos, já que cada hieróglifo, cada signo, cada figura remetem uns aos outros, e só vão adquirindo sentido quando o próprio leitor/espectador tem o seu olhar descentrado, devendo com a força do engenho, buscar relacionar os diversos elementos retratados que espelham a unidade de todos os aspectos. Como diz Vico, “para ver o todo de uma coisa, é preciso considerá-la sobre todas as relações que ela possa ter com outras coisas do universo para encontrar entre a coisa que se deseja compreender com perfeição e todas as coisas distintas e distantes, certa comunidade de razão [*comunità di ragione*]. É nisso que consiste toda a virtude do engenho, que é o único pai de todas as invenções”. (*Lettere*, pp. 331-332). Vejamos, então, o que o texto e o quadro podem nos mostrar.

Como dissemos, cada hieróglifo representa um aspecto enfocado pela *Ciência Nova*. No alto, no canto superior esquerdo, vê-se o grande olho de Deus, “sob o aspecto de sua Providência divina” (*Ciência Nova* § 2), envolvido numa profusão de luz. Um raio desta luz, partindo de Deus e rompendo as trevas, se derrama no peito da mulher de têmporas aladas. Tal mulher representa a “metafísica” e tem a cabeça voltada para o alto e os olhos fixos em Deus. É sob esse aspecto extático e estático que a metafísica tem contemplado o eterno, ou seja, “sobre

a ordem das coisas naturais” (*Ciência Nova*, § 2). Mas, diz Vico, nesta obra ela, “elevando-se mais para o alto, contempla em Deus o mundo das mentes humanas, que é o mundo metafísico para demonstrar a sua providência no mundo dos ânimos humanos, que é o mundo civil, isto é, o mundo das nações; e este, pelos próprios elementos, é formado por todas essas coisas que a pintura aqui representa por hieróglifos que põem em evidência na parte inferior do quadro” (*Ciência Nova*, § 2). Note-se que, antes de discutirmos acerca do papel exercido pela providência, devemos prestar atenção à cadeia formada pelos elementos aqui reunidos, ou seja, o encadeamento da série de mundos (“mundo metafísico”, “mundo das mentes humanas”, “mundo dos ânimos humanos”, “mundo civil”, “mundo das nações”) que indicam um sentido descendente, percorrido pelo raio que sai do olho divino e atinge a parte inferior do quadro, onde estão os demais hieróglifos que representam o mundo da *práxis*, conforme estes foram sendo desdobrados, a saber: a urna funerária (representando o sepultamento dos mortos e o culto aos antepassados), o altar religioso com seus elementos sagrados sobre ele (a água, a terra, o fogo e o ar), no qual depois se apóia o globo da natureza (ou seja, a cosmologia destes elementos), o arado, o timão, a balança e a bolsa (representando o processo que vai do cultivo dos primeiros campos até as relações comerciais entre as nações) e, finalmente, o alfabeto fonético, fundamental para esse intercâmbio. Seria a providência a autora disso tudo? É nesse sentido que devemos entender a afirmação de Vico de que a *Ciência Nova* “deve ser uma *demonstração*, por assim dizer, *do fato histórico da providência*, pois deve ser uma história das ordens 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 ordens que a providência pôs nele são, todavia, eternas e universais” (*Ciência Nova*, 342). Estamos diante de um determinismo absoluto, uma teleologia que suprime a liberdade e a possibilidade do homem interferir na “grande cidade do gênero humano”? Se assim é por que Vico escreveria

sua obra? Não seria porque esta visa demonstrar que outra história é possível? Uma história em que a providência não atue sobre as costas dos homens não é o que pretende a *Ciência Nova*? Se a providência pode ser vista como uma espécie de princípio inconsciente que atravessa o mundo humano, o esforço de Vico de descer até as “fontes perenes” não pode ser lido como um esforço de assegurar um espaço onde a razão, embora de maneira frágil, possa atuar? Afinal, se tal não fosse, que sentido teria a afirmação de que “os homens fazem sua própria história”? Parece-nos, inclusive, que não é à toa que Vico lança mão de metáforas e imagens para falar da “ação” da providência. Exemplo disso é quando o autor afirma que “a providência é a arquiteta deste mundo de nações”, “a rainha das coisas humanas”, “uma divina mente legisladora”²¹⁸. Ora, ao contrário do que parece à primeira vista, ele não está defendendo uma imposição de Deus nos caminhos 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” (*Ciência Nova*, §525). Isso quer dizer que as disposições eternas de que fala Vico, e que foram forjadas pela “divina arquiteta”, são na verdade os costumes naturais do gênero humano, ou seja, os costumes que são encontrados em todas as nações (o casamento, o sepultamento dos mortos e as religiões).

Voltemos, então, à nossa gravura e vejamos a metafísica a partir do seu significado primeiro, ou seja, segundo o desejo mais profundo que move o homem na direção de um sentido para aquilo que ignora. Daí que Vico associe, como indica Andrea Battistini, providência e *‘pro-videre’*, ou seja, como “um ver diante de si”²¹⁹. Notemos que o que a gravura mostra entre as duas primeiras figuras – a providência e a metafísica – é um jogo de olhares. Mas a gravura nos mostra também 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

²¹⁸ *Ciência Nova* [1725], §45, *Ciência Nova* §545.

²¹⁹ Battistini, A. In: Vico. *Opere*, p.1479.

em mostrar que Homero não é um indivíduo particular, mas o fruto de um processo de construção histórica e coletiva; processo este que, como sabemos, recebe o nome de “Sabedoria Poética” – a forma originária da sabedoria humana. Daí toda a 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 o conjunto dos artefatos humanos. E o que antes eram trevas, a opacidade da natureza, agora é luz e civilização.

À primeira vista, a gravura parece apontar também para 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 da *práxis*. A “Metafísica” com os olhos admirados pelo espanto quer elevar-se na direção do eterno; a estátua de Homero, mais serena, está apoiada sobre a terra, na temporalidade. Notemos que a luz atinge Homero pelas costas.

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 filológico. Ao contrário, há aqui um aspecto que poderemos chamar de *equilíbrio dinâmico*. O dinamismo é criado pela presença do raio de luz, que imprime certo movimento à cena, unindo a “Metafísica” à figura de Homero, delimitando, desse 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 “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 a 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 a relação do filósofo com o divino, com o eterno, com os princípios universais, traria a marca de uma atitude de isolamento intelectual, na qual o sábio, adotando uma atitude solipsista, típica do intelectualismo que Vico identifica 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 em Homero 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” (*Ciência Nova*, § 5).

Pretende-se mostrar com isso que a sabedoria, representada na gravura pelo raio de luz, constitui o elemento transformador da história. A figura isolada do sábio é assim substituída pelo operar contínuo da sabedoria na história, quer dizer, desde quando se fundou a vida civil. A *Ciência Nova* reflete essa complexidade e unifica os elementos que formam essa imensa cidade em seus múltiplos aspectos. Daí o duplo registro do seu pensamento que, no plano metodológico, e com a agudeza do engenho, procura fundir a necessidade e a universalidade dos princípios filosóficos com os dados concretos da filologia. Vico substitui, portanto, uma filosofia abstrata, que se isola no exame de verdades enquanto 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, como estudaremos mais abaixo, é a noção viquiana de “senso comum”. 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 refletiria, tal como um espelho, as mudanças das instituições, comportamento e linguagem dos organismos sociais.

Não cabe aqui analisar em detalhe a função de cada um dos outros hieróglifos que povoam a gravura, mas gostaríamos de indicar mais um aspecto sobre o uso que Vico faz das metáforas da luz e das trevas ao longo de toda a *Ciência Nova*, as quais servem justamente para mostrar o contraste entre o mundo civil, isto é, o mundo caracterizado pela abertura de um espaço de significação humana, e o mundo opaco e inacessível ao homem. Em oposição à luz, as trevas não acentuam aqui a totalidade da natureza, mas a obscuridade daquilo que está do lado de fora do humano; as trevas indicam o longo período em que os *bestioni* viviam *ex-legis*, vagando nus pela grande selva da terra, destituídos de luz civil, quer dizer, da sociedade primitiva estabelecida em torno dos pais de família. Vico fala aqui de uma “noite civil” ou “a noite dos nomes” que aponta para “o caos da confusão dos seres humanos”, a ausência de famílias e domínios que caracteriza o modo de vida dos *bestioni* (*Ciência nova*, §717). Vico chama essa “noite civil” de “noite dos nomes” porque tais selvagens não deixavam sequer o próprio nome para a sua posteridade, já que a rígida estrutura de linhagem que Vico identifica nas primeiras famílias não havia ainda se configurado. Do mesmo modo, os campos não eram cultivados, nem estavam divididos, nem havia qualquer rito sagrado em torno dos deuses e antepassados. Não havia qualquer manifestação dos três costumes que formam a estrutura elementar de toda e qualquer sociedade humana, e que são a estrutura e a gênese da vida

civil²²⁰. Pode-se dizer que, segundo Vico, não há como pensar a “passagem” da natureza para a cultura. Tanto é assim que, de um ponto de vista antropológico, Vico acredita que qualquer tentativa de explicar a gênese das nações não pode ir além dos costumes naturais, pois isso seria abandonar o campo do humano “a partir do qual seria inútil buscar outros princípios” (*Ciência Nova*, § 346).

Pode-se supor um tempo não humano, mas esse tempo anterior à presença de costumes e luz civil, é impossível para a mente humana já formada e definida pela luz civil penetrar, como se pode ver nas trevas que, na gravura da *Ciência Nova*, servem para demarcar tudo aquilo que está fora do mundo e do tempo dos homens. Trata-se, para Vico, de um tempo marcado pela ausência de ordem ou estrutura, um “tempo selvagem”, sem um começo, que não deve ser confundido, porém, com o “tempo obscuro” da mitologia, este sim passível de tratamento racional e suscetível de ser abarcado por uma postura crítica, como fica claro na leitura que Vico faz do mito do Caos.

Segundo Vico, a figura mítica que corresponde a essa ausência de ordem ou estrutura, tal como foi imaginada pelos poetas teólogos, corresponde ao Caos, sob cujo domínio viviam aqueles selvagens que ainda não haviam caído no domínio de Júpiter, isto é, que ainda não haviam sido integrados à vida civil e começado cultivar a terra, a ser naturalmente herdada pelos filhos, e a marcar o tempo com o ciclo das colheitas: “[O Caos] era confuso porque não havia nenhuma ordem de humanidade; era obscuro, porque privado de luz civil. Imaginaram-no ainda como o Orco, um monstro disforme que tudo devorava, pois que os homens, na infame comunhão [com as mulheres], não possuíam a forma própria de homens, e eram, pois,

²²⁰ “Observamos que todas as nações, bárbaras como humanas, conquanto por imensos espaços de lugares e períodos de tempo entre si distantes, e fundadas separadamente, guardam estes três costumes humanos: todas têm algumas religiões, todas contraem matrimônios solenes, todas sepultam seus mortos; entre nações ainda que selvagens e cruéis, celebram-se ações humanas com as mais requintadas cerimônias e solenidades mais consagradas do que religiões, matrimônios e sepulturas. Porque pelo axioma que “idéias uniformes, nascidas entre povos desconhecidos entre si devem ter um princípio comum de verdade, deve ter sido ditada a todos; dessas três coisas começou toda a humanidade” (*Ciência Nova*, 333).

absorvidos pelo nada, porquanto pela incerteza das proles não deixavam nada de si” (*Ciência Nova*, §688).

Esta interpretação do mito do Caos contrasta com a idéia cosmológica que geralmente se atribui a este mito, mostrando assim todo o esforço de Vico de jamais separar o universo da mitologia da esfera da *práxis* humana. Isso mostra que, para Vico, os homens começaram a falar – e, mais tarde, a escrever – não para exprimir ou comunicar profundas concepções filosóficas ou cosmológicas, mas sim para resolver suas dificuldades práticas imediatas. É importante observar que a abordagem da mentalidade primitiva é trabalhada sistematicamente por Vico no segundo livro da *Ciência Nova*, intitulado “Da sabedoria poética”. Neste livro, todo o domínio da *práxis* humana aparece numa relação mútua, refletindo aspectos diversos de um mesmo mundo; assim, mesmo quando Vico fala de uma “metafísica poética” dos povos primitivos, em oposição à “metafísica racional” dos doutos, ele não separa aquela “metafísica” 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.

*

Por fim, cabe lembrar que, ao final da *spiegazione* Vico, após narrar a série dos desdobramentos da história humana, inverte o sentido deste percurso para recolocar as coisas no seu lugar de origem. Assim, ele nos apresenta uma “uma sumula da idéia da obra” (*Ciência Nova*, § 42), que é outro modo de se ler a gravura e que revela as intenções metodológicas de Vico. O que diz esta sumula? 1) “As trevas no fundo da pintura constituem a matéria desta Ciência, incerta, informe, obscura” 2) “O raio com o qual a divina providência ilumina o peito da metafísica é a Dignidade, as Definições e os Postulados que esta Ciência toma por Elementos para raciocinar os Princípios com os quais se estabelece e o Método com que se

conduz”; 3) “O raio que do peito da metafísica se difunde na estátua de Homero é a luz própria que se dá à Sabedoria poética”. A conclusão de Vico não poderia ser mais clara quanto à mudança de perspectiva da *Ciência Nova* de 1744, que encontra no antiquíssimo espaço da terra cultivada – do mundo da cultura – o lugar de sua própria fundação: “e no final para compendiar a idéia da obra em uma sùmula brevíssima, toda a figura representa os três mundos segundo a ordem pela qual as mentes humanas da gentilidade se elevaram da terra ao céu. Todos os hieróglifos que se vêem na terra denotam o mundo das nações ao qual antes de qualquer outra coisa se aplicaram os homens. O globo que está no meio, representa o mundo da natureza, que depois foi observado pelos físicos. Os hieróglifos que estão acima significam o mundo das mentes e de Deus o qual os metafísicos finalmente contemplaram” (*Ciência Nova*, § 42).

A nova arte crítica: o método geométrico como dispositivo de leitura

Num dos trechos que Vico escreveu para a primeira versão da *Ciência Nova*, em que apresenta a figura, e que depois não apareceu mais na edição definitiva da obra, vemos o filósofo assumir uma postura que diz muito da importância das considerações em torno do método que encontramos no ambiente seiscentista de onde o filósofo extrai as linhas de força de sua reflexão. Segundo Vico, para se penetrar na *Ciência Nova* era preciso ter “a capacidade e o hábito de raciocinar geometricamente”, isto é, era preciso ter a disposição de espírito capaz de seguir passo a passo “os elementos do pensamento” – os axiomas, as definições as máximas e adágios, que Vico também chama de “dignidades” (*degnitá*) – dispostos na obra de maneira rigorosa, de modo que não devíamos “abrir a obra ao acaso, nem fazê-lo por saltos, mas

continuar a leitura do início ao fim” (*Ciência Nova*, §1113). Esta estrutura fica clara no livro I da *Ciência Nova*, sobretudo no capítulo II, intitulado “Dos elementos”, no qual os postulados e as definições que estruturam internamente toda a obra são comparados “ao sangue que corre pelo corpo animado”, assim “deverão elas fluir animar tudo o quanto esta ciência medita a respeito da natureza comum das nações” (*Ciência Nova*, §1119). Num outro trecho, Vico afirma: “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” (*Ciência Nova*, §1138. Grifo meu). Vico retoma aqui a tópica de uma forma arejada de discurso de que falamos no *De ratione*, e traça o perfil do leitor ideal, que deveria ser mais do que um frio erudito que recebe passivamente uma série de informações. Portanto, para captar o *espírito* da *Ciência Nova*, não pode se limitar à *letra*. Na própria estrutura ou forma da *Ciência Nova* há assim uma estratégia discursiva na qual se percebe a vocação anti-solipsista do pensamento de Vico, o que indica um dos grandes motivos dominantes na sua doutrina do *verum-factum* (a idéia de que só podemos compreender aquilo que nós mesmos fazemos). Daí o papel reservado ao leitor que deve construir por si mesmo o sentido interno da obra, reunindo os fios que lhe conferem organicidade, unidade e coerência, de modo que se possa iluminar a *matéria* obscura de que se ocupa a *Ciência Nova*, ou seja, tudo aquilo que é produzido pelo homem ao longo do tempo.

Nesse sentido, “a nova arte crítica” pode ser vista como um dispositivo de “leitura” relativo ao que está instituído pela tradição. O objetivo deste dispositivo de leitura seria revelar o sentido, a ordem ou estrutura que regula internamente os fatos e configuram uma determinada época da mente humana no seu desdobrar-se temporal. Isso quer dizer que, para ler corretamente a *rerum historiam*, não basta permanecer num domínio empírico ou abstrato, como fazia a antiga filologia, transitando de um fato a outro, como se a história ou a vida de cada povo ou nação se resumisse a um acúmulo de informações sem organicidade interna. Para Vico, o leitor da *Ciência Nova* deveria ser intelectualmente ativo, possuir “uma mente

compreensiva” (*Ciência Nova*, §1135), ou seja, ser capaz de trabalhar e colher os dados fornecidos pela tradição para lhes dar uma direção interpretativa adequada, já que a matéria da qual se ocupa a *Ciência Nova* vira letra morta se não for construída internamente pelo leitor, numa palavra, se aquele que faz a leitura dos fatos não conseguir formar deles um todo coerente: uma *comunità di ragione* (*Lettere*, p. 331-332).

Mas, aqui cabe perguntar: em que sentido devemos entender a afirmação de Vico de que o leitor de sua obra deveria ter “a capacidade e o hábito de raciocinar geometricamente”, uma vez que o que o texto que interessa ler é aquele que diz respeito aos artefatos humanos – o mundo das nações?

Ora, o ideal metódico da filosofia seiscentista, que ensina a acompanhar com rigor geométrico o encadeamento lógico das idéias e a reproduzir internamente a força demonstrativa inerente aos grandes sistemas, aparentemente não teria muito a ver com os objetivos da *Ciência Nova*, já que esta está voltada para o mundo da *práxis*. Todavia, Vico diz com todas as letras 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” (*Ciência Nova*, §349).

O que significa essa concessão ao método geométrico? Um mero artifício retórico? Uma tentativa do autor de conferir um grau de rigor e cientificidade à sua obra? Uma imitação grotesca do *more* geométrico espinosano?

Não é disso exatamente que se trata, mas sim de conferir à *crítica* (cuja importância, aliás, desde o *De ratione*, Vico jamais recusou) um lugar de destaque. Notemos, pois, que o trecho acima se divide em dois momentos. Vico é bastante enfático, por um lado, ao dizer que a “*Ciência Nova* procede exatamente como a geometria” (!); mas, por outro lado, do ponto de vista do método, ela o faz com “uma realidade maior em relação às ordens relacionadas às

ações humanas”. Isso, bem entendido, nada tem a ver com projetar idéias da matemática (“pontos, linhas, superfícies e figuras”) numa realidade que não as comporta, pois já no *De antiquíssima* o filósofo reconhecia os perigos desse projecionismo matemático²²¹. Na visão do filósofo, vida e demonstração geométrica certamente não combinam, sobretudo, se por vida se entende um ponto de vista prospectivo, ou seja, das ações voltadas para o futuro, do qual não temos controle, pois aqui, como vimos, estamos no domínio da prudência. Nesse âmbito, o *verum* não tem lugar, e o *certum* continua sempre *certum*, não podendo jamais ser misturado ou confundido com o plano da ciência. Portanto, quando Vico reconhece a importância fundamental do método geométrico é no sentido de uma reflexão retrospectiva, ou seja, que se volta para tudo aquilo que não está bem ordenado e que precisa ser disposto pela razão para se atingir um outro nível de conhecimento que diz muito a respeito dela mesma. Contudo, esse próprio retorno ao que está sedimentado pode também servir para se produzir um conhecimento prático, conforme aquela noção de “arte diagnóstica” que Vico trabalhou no *De ratione*.

Ora, Vico reconhece no método de Bacon, (*cogitata et visa*), também compartilhado por Espinosa no *Tratado Teológico Político*, a capacidade de submeter o material visado a um escrutínio, dando testemunho e pondo diante dos olhos “as coisas meditadas em idéia nesse mundo de nações” (*Ciência Nova*, §359). Segundo Vico, ao invés das relações que se dão exclusivamente na ordem das idéias, esse procedimento indica na verdade uma composição ou ordenação racional da matéria (as *res gestae*) que, enquanto produto da ação humana, precisa ser reconsiderada no plano da razão, ou seja, precisa ser filosoficamente ordenada segundo um procedimento crítico. É justamente por isso que, para Vico, sem o componente filosófico, a forma “demonstrativa”, a concatenação dos elementos, axiomas, definições que formam um sistema com necessidade intrínseca, fica apenas no nível abstrato sem jamais tocar o *certum*, o

²²¹ “A verdade é que se alguém introduz o método geométrico na vida prática - *nihilo plus agas quam si des operam ut cum ratione insânias* [Terenzio, *Eunuchus*, vv.62-63] – nada mais faz do que empenhar-se em agir de forma insana.” (Vico. G.B. *De antiquíssima*, p.119).

plano da efetividade histórico-social. Além disso, é preciso lembrar que o que Vico tem em mente aqui é a geometria sintética, a respeito da qual, no *De antiquíssima*, ele fazia uma importante distinção que não nos parece poder ser desconsiderada. 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 engenho” (*De antiquíssima*, p.125). É por isso que Vico exige do seu leitor o papel ativo e constitutivo da “agudeza de engenho”, única faculdade que o torna capaz de reunir ou combinar os fios que aparecem soltos na ordem das coisas. É assim que devemos ler a expressão “nova arte crítica”, que reúne os termos que no *De antiquíssima* estavam ainda muito distantes: “Arte”, porque é preciso ir além do que é dado ou manifesto, já que “para descobrir é preciso engenho” (*De antiquíssima*, p.125); daí a importância da *tópica*, “o olho do engenho” (*De antiquíssima*, p.126), pois é através dela que vemos além do que está manifesto no dado empírico isolado e efetivamente a descoberta do sentido pode surgir. Além disso, tal atividade é “crítica” porque guiada pelo “juízo”, pelo “olho do intelecto” (*De antiquíssima*, p. 126), ou seja, pela ordenação racional e conceitual. O resultado desse duplo olhar que abarca a *tópica* e a *crítica* esta justamente na base da “nova arte crítica”.

Talvez uma comparação entre Vico e Espinosa nos ajude a entender melhor o método que Vico apresenta na *Ciência Nova*, pois, ao que tudo indica o método empregado por Espinosa no *Tratado Teológico Político* tem muita semelhança com “a nova arte crítica” de Vico. Lembremos que aproximação com Espinosa não nos parece gratuita. É a própria idéia de ordem e de *construção*, ou seja, a relação entre conhecer e fazer que Vico compartilha com Espinosa e que estaria estreitamente ligada ao caráter sintético da geometria. Esta concepção de

geometria fundamenta-se na ação ou construção dos elementos, não em definições vazias, e não pode, portanto, ser dissociada de um princípio genético e ativo do conhecimento, isto é, um conhecimento pela causa. Assim, um círculo, diz Espinosa no *Tratado da emenda*, deve ser definido como “uma figura descrita por qualquer linha da qual uma ponta é fixa e a outra móvel”²²², ou seja, só posso conhecer adequadamente a idéia de um círculo a partir da *construção* do círculo. Este é definido *verdadeiramente* não quando é compreendido de modo abstrato, mas quando se diz que ele é o resultado concreto de uma ação. Não custa lembrar aqui que, na própria definição de “idéia”, “idéia adequada” e “idéia verdadeira”, Espinosa acentua o caráter ativo da mente enquanto formadora de conceitos. A idéia é definida, neste caso, como *mentis conceptus* (conceito da mente) e o conceito, por sua vez, como *actio mentis* (ação da mente)²²³. Mais adiante, no escólio da proposição XLII, da parte II da *Ética*, a ênfase nesse princípio ativo do conhecimento mostra que a idéia verdadeira não pode ser confundida com uma representação da coisa, ou “algo de mudo como num quadro”, mas um “modo de pensar, isto é, o próprio *ato de conhecer*”. É nesse sentido que, em Espinosa, a descoberta de definições, a construção de relações e proporções, irá marcar a diferença entre duas ordens de conhecimento: a “ordem comum de conhecimento”, que compreende a experiência vaga e a imaginação, e a concatenação racional da *ordem* geométrica, que assinala um estatuto ativo para o conhecimento ou uma *ordo ad intellectum*, que constituem o âmbito de operação das idéias adequadas. É interessante notar quanto a isso que Espinosa irá contrapor *imagens e palavras* (que têm sua origem no corpo quando afetado por outros corpos) às *demonstrações* (que tem sua origem imanente no esforço de autodeterminação do intelecto) acentuando, assim, o caráter passivo das idéias falsas, obscuras, dúbias, inadequadas da imaginação. O que não quer dizer que seja possível extirpar a imaginação da natureza humana. É um erro considerar que o espinosismo faz uma crítica da experiência imaginativa enquanto tal, bem como de tudo

²²² Espinosa, B. *Tratado da correção do intelecto*, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os pensadores, p. 59

²²³ *Ética*, II, definição 3 e explicação (cito aqui a partir da tradução, ainda em fase de elaboração, do Grupo de Estudos Espinosanos da FFLCH- USP).

que diz respeito à experiência vaga, como se fosse possível encarar os homens como seres completamente racionais, com a capacidade de só produzir idéias adequadas²²⁴. Com efeito, Espinosa não opõe a razão e a imaginação de maneira abrupta, com o intuito de desqualificá-la a partir de um corte rígido que se apóia no contraste entre “o verdadeiro” e “o falso”, tomados no sentido de uma teoria da representação. Daí a seguinte afirmação de Espinosa: “as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não têm nada de errôneo; melhor dizendo: a mente não está errada quando imagina”²²⁵.

Além disso, como fica claro na análise histórico-genética da natureza da superstição no *Tratado Teológico Político*, trata-se de reconhecer certa positividade no conhecimento imaginativo, quer dizer, a crítica das *Escrituras* deve reconhecer a produtividade específica do conhecimento do primeiro gênero ou imaginação na ordem da prática humana - ordem passional, ficcional, simbólica, teológico-política²²⁶. Não se pode negligenciar a capacidade intrínseca da imaginação de estruturar a experiência concreta e todo o domínio da *práxis*: “Se os homens fossem por natureza constituídos de modo que não desejassem senão o que ensina a reta razão, certamente a sociedade não necessitaria de nenhuma lei, bastando fornecer aos homens os verdadeiros princípios morais para que, espontaneamente e de livre e inteira vontade, fizessem aquilo que verdadeiramente interessa”²²⁷. Não é por acaso, portanto, que Espinosa usa a expressão latina *história sincera* na sua explicação filológica das *Escrituras*: “para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua *história autêntica* e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí com legítima consequência o pensamento dos seus

²²⁴ Sobre esse ponto, seguimos as observações de Andre Tosel no seu ensaio “Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico”, *Revue de Métaphysique e de Morale*, n.4, 1999. Sobre a relação entre Espinosa e Vico, suas proximidades e diferenças, ver também o trabalho de Olivier Remaud: *Vico Lector de Espinosa*, in: Cuadernos Vico 7/8, 1997 e Paolo Cristofolini “Modelli Di Saggezza: Vico e Espinosa”. In: Idem, *Vico Pagano e barbaro*, Edizioni ETS, pp.53-74. Permitimo-nos também reenviar ao nosso artigo. *Método, Imaginação, História: a presença de Espinosa em Vico*. In: Spinoza Terceiro colóquio (org. Diego Tatian). Ed Brujas, Córdoba, 2007.

²²⁵ Espinosa, B, *Ética*, prop.xvii.

²²⁶ Cf. Tosel, A. *op. cit.*, p. 112.

²²⁷ Espinosa, B. *Tratado Teológico Político*, São Paulo, Martins Fontes, 2003, p.85

autores”²²⁸. Em resumo, no capítulo VII do Tratado Teológico Político, Espinosa desenvolve seu método interpretativo das *Escrituras*, apoiando-se na seguinte idéia: partindo dos dados históricos tem-se de inferir o sentido da *mens* dos autores – enquanto que nesses livros são narradas histórias de milagres e revelações que não derivam dos princípios conhecidos da razão natural. O ponto de partida de Espinosa está no fato de a *Escritura* possuir um sentido moral e político; para desvelar esse sentido é preciso reconhecer historicamente a *mens* dos autores. Só porque nas narrações das *Escrituras* aparecem coisas incompreensíveis (*res imperceptibiles*), isso não quer dizer que não possamos ter acesso ao sentido moral e político da *Escritura*. Sua compreensão depende de conseguirmos elucidar o sentido do autor a partir do conjunto de sua obra. Ora – e este é o ponto que nos interessa sublinhar –, ao admitir a necessidade de desvelar essa *história autêntica* que estrutura internamente a organização simbólica da ordem do imaginário político, Espinosa antecipa a complementaridade entre filologia e filosofia, entre tópica e crítica, que Vico, a seu modo, desenvolve na *Ciência Nova*²²⁹.

Um novo cânone mitológico

Na *Ciência Nova*, todavia, diferentemente de Espinosa, mas em perfeita consonância com a hermenêutica elaborada no *Tratado Teológico Político*, Vico amplia o campo de análise espinosano e trabalha para além das *Escrituras* reveladas, aplicando seu método diretamente

²²⁸ Idem, Ibidem, VII, p.116.

²²⁹ É preciso observar que Vico acompanha a tese espinosana de que linguagem, é uma atividade imaginativa, não uma atividade do espírito voltado para si mesmo, uma atividade que tem sua fonte no corpo quando afetado por outros corpos. Mas há diferenças que devem ser levadas em conta entre os dois autores. Por exemplo: quando Vico afirma, na *Ciência Nova*, que “a ordem das idéias deve proceder segundo a ordem das coisas” (*Ciência Nova*, §, 238) ele reinterpreta e repõe a proposição 7 do livro II Ética no registro em que opera a *Ciência Nova*, ou seja, não num registro ontológico, mas num regisro metodológico. (Cf. Cristofolini, P. *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*, Roma, NiS, 1995, p. 81), quer dizer, segundo o método da “nova arte crítica”, cujo propósito é fazer uma “crítica da história das idéias humanas, da qual parece que deve proceder uma metafísica da mente humana” (*Ciência Nova*, § 347).

para entender a “sabedoria poética” da totalidade das nações, que englobam, na sua origem mitológica, as estruturas políticas, jurídicas, econômicas e lingüísticas e que estão na origem do universo social do homem como um todo.

O primeiro aspecto que deve ser levado em conta na “nova arte crítica” é sua ruptura com as práticas historiográficas dominantes e com o modo como até então vinham sendo consideradas as antigas fábulas e mitologias. O ponto de partida de Vico, como vimos, conforme a fórmula de que ele lança mão no *De constantia Philologia*, está no reconhecimento de que a “a história é testemunho do tempo” (*De Constantia*, p. 391). Como tudo o que se tem são mitos e fábulas, até então parecia inviável que se pudesse construir sobre essa base incerta uma ciência. Ora, o desafio de Vico é justamente “determinar os tempos e lugares de tal história, ou seja, quando e onde os pensamentos humanos nasceram”, e isto equivale a lançar mão de uma “arte crítica metafísica sobre os autores dessas mesmas nações” (*Ciência Nova*, §348). É nesse sentido que o empreendimento de Vico na *Ciência Nova* lembra o de Espinosa, cujo ponto de partida era tomar como “história autêntica” o conjunto das narrativas fabulosas da Escritura, que passam a ser vistas sob um viés moral e político, dando assim testemunho da *mens* dos autores que fundaram o povo hebreu. De maneira análoga, para Vico, “os poemas de Homero são histórias civis dos antigos gregos” (*Ciência Nova*, §156). Mas Vico vai mais longe, a ponto de conferir um novo estatuto para a própria mitologia, que chega até época de Homero já corrompida e deturpada do seu sentido primeiro. Vejamos algumas das afirmações de Vico:

- “As primeiras fábulas tiveram de conter verdades civis e, por isso, foram as histórias dos primeiros povos” (*Ciência Nova*, 198),

-“as fábulas heróicas foram histórias verdadeiras dos heróis e de seus heróicos costumes, que floresceram em todas as nações no tempo de sua barbárie” (*Ciência Nova*, §7).

- “As fábulas, em sua origem, foram narrativas verdadeiras e severas (...); as quais primeiramente nasceram muitíssimo rudes, e por isso mesmo tornaram-se impróprias, em seguida inverossímeis, logo obscuras, depois escandalosas e, por fim, incríveis” (*Ciência Nova*, §814).

- “As tradições vulgares devem ter tido motivos públicos de verdade, por isso nasceram e se conservaram por povos inteiros, em longos espaços de tempo. Esse será outro grande trabalho desta ciência: o de reconhecer as razões do verdadeiro, que, com o correr dos tempos e com o modificar-se das línguas e dos costumes, chegaram até nós revestidas de falsidade” (*Ciência Nova*, §§ 149 e150).

- “Por isso, e em virtude de outros princípios de mitologia aqui revelados, e que seguem outros princípios de poesia aqui apresentados, demonstra-se que as fábulas foram verdadeiras e próprias histórias dos costumes das antiqüíssimas gentes da Grécia, assim como, primordialmente, aquelas [fábulas] dos deuses foram histórias dos tempos em que os homens da mais rude humanidade julgaram todas as coisas necessárias ou úteis ao gênero humano como divindades, de cuja poesia foram autores os primeiros povos, que se constatarem terem sido todos poetas teólogos, os quais narram indubitavelmente terem sido fundadas as nações gentis com as fábulas dos deuses” (*Ciência Nova*, § 7).

As passagens da *Ciência Nova* que vão nessa mesma direção são inúmeras, mas basta que nos concentremos nos trechos acima para perceber que: 1) Vico está convencido de que descobriu um “novo cânone” para interpretação dos mitos, retirando-os de sua áurea nebulosa e aproximando-os de tudo aquilo que diz respeito à *práxis* humana, como os costumes, as necessidades e utilidades sociais; 2) Há uma estreita conexão entre linguagem e *práxis* e a poesia seria a primeira forma de expressão através da qual o mundo moral e político assume uma configuração objetiva. Ou seja: a reviravolta teórica inaugurada pela *Ciência Nova* consiste em considerar o mito e a poesia não fruto do arbítrio humano, como uma invenção

subjetiva, mas como algo que possui uma objetividade intrínseca (“as razões do verdadeiro”) que, como tal, é inseparável dos “motivos públicos de verdade”. Assumir o mito como algo “público” e não “privado” significa mostrar que ele nasce de necessidades comuns, coletivas, o que permitiria passar do *certum* da consciência subjetiva para o *verum* compartilhado por um povo inteiro nas suas origens e por “longos espaços de tempo”; 3) Finalmente, a dificuldade de se reconhecer as razões ou motivos de verdade contidos na mitologia é uma consequência das modificações dos costumes, das variações lingüísticas e das modificações das formas ou categorias da mente humana ao longo do tempo. É em função disso que o mito perde seu teor original, fundador, e passa a ser visto como narrativas falsas e impróprias.

Esse novo modo de encarar a mitologia e de conferir um sentido poético às origens das nações contrasta de maneira radical com o tratamento que as antigas fábulas vinham recebendo até então. Antes da *Ciência Nova* havia em geral duas tendências. A primeira delas rejeitava qualquer possibilidade de se conferir um tratamento racional ao mito. Este, por não se adaptar a uma metodologia cartesiana, ou por não possuir uma base segura de referência, era simplesmente recusado, como fica claro na obra de Voltaire. Daí que a mitologia, cujo sentido não se reduz à lógica positivista do fato ou a metodologia cartesiana, fosse em geral tão depreciada pelo racionalismo seiscentista que toma o mito como fruto da superstição, da idolatria, do erro e da ignorância²³⁰.

²³⁰ Segundo Levi-Strauss, “o estudo dos mitos efetivamente coloca um problema metodológico, na medida em que não pode adequar-se ao princípio cartesiano de dividir a dificuldade em tantas partes quantas forem necessárias para resolvê-lo. Não existe nenhum término na análise mítica, nenhuma unidade secreta que se possa atingir ao final do trabalho de decomposição” (Levi-Strauss, *O Cru e o Cozido*, São Paulo, Brasiliense, 1994, p.14). Vico tenta resolver essa mesma dificuldade, com o agravante de que está lidando com as distorções que os mitos sofrem ao longo do tempo, por isso ele exige do seu leitor uma “mente compreensiva”, ou seja, que ele mesmo, tal como se demonstrasse, estabeleça as relações, faça a conexão entre um mito e outro, uma fábula e outra, a fim de descobrir os “motivos de verdade” aí contidos. Daí a afirmação dirigida ao leitor de uma obra que em grande medida é, ela própria, uma grande narrativa que se organiza através da leitura dos mitos: “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” (*Ciência Nova*§1138). Como o sentido do mito não está dado ou foi distorcido, ele deve, segundo Vico, ser construído pela interpretação, o que não significa que se trata de uma construção arbitrária, inventada pelo próprio leitor, caso contrário aquele que

A outra tendência a que nos referimos vinha sendo cultivada desde a Antiguidade e ganhou força nos tratados de mitologia da Idade média e da Renascença. Em geral, tais tratados inspiravam-se na tese de Evemero, para quem as divindades do mundo clássico seriam precursores da civilização e os heróis personagens reais, apresentados numa roupagem alegórica. Em alguns casos, como podemos ler em Macróbio, defendia-se a tese de que os autores da mitologia serviam-se de tais alegorias como um disfarce para ocultar suas verdades, que eram intencionalmente envoltas numa atmosfera de mistério²³¹. Embora os mitos fossem compreendidos de diferentes maneiras, face às interpretações antigas e medievais, durante a Renascença conservou-se o postulado fundamental de que os mitos pudessem exprimir verdades ocultas, ou seja, que eles fossem “o maravilhoso espelho de uma sabedoria desaparecida”²³². A esse propósito Vico critica abertamente os filósofos “que deram às fábulas

busca aproximar-se de uma compreensão de sentido dos mitos seria ele próprio um construtor de mitos. Todavia, embora ambos, Vico e Levi-Strauss, assumam uma atitude anti-solipsista, exigindo do leitor um papel ativo na decodificação dos mitos, a diferença entre as duas propostas teóricas é clara: em Vico busca-se sempre reconduzir o mito a um pano de fundo de referência; ao passo que em Levi-Strauss, a preocupação com um conteúdo semântico, e sobrepujada pela dimensão interna da linguagem, quer dizer, um discurso sobre os mitos é ele próprio um mito: “Nem um pouco preocupado em partir ou chegar de modo definitivo, o pensamento mítico não efetua percursos completos: sempre lhe resta algo a perfazer (...) Este livro sobre os mitos é ele mesmo um mito. Supondo-se que possua uma unidade, esta só aparecerá por trás e para além do texto. Na melhor das hipóteses, será estabelecida no espírito do leitor”(idem, p.14).

²³¹ No *Sonho de Cipião*, de Macróbio, podemos ler uma parábola muito ilustrativa sobre o modo como a mitologia aparece conjugada com a antiga “doutrina dos mistérios”: “O filósofo Numênio, investigador muito curioso dos mistérios, recebeu em sonho uma comunicação da ofensa que havia feito às divindades quando divulgara, ao interpretá-las, os ritos de Eleusis: ele acreditara ver as próprias deusas eleusianas, como cortesãs, oferecendo-se diante da porta de uma casa de prostituição; como se espantasse e indagasse os motivos de um aviltamento tão pouco dignos do seu caráter divino, elas responderam irritadas que ele próprio havia arrancado à força do santuário do seu pudor e as prostituído a todos os passantes” (Cit. por Todorov, *Teorias do símbolo*. Tradução Enid Abreu Dobránszky. São Paulo, Papirus, 1996. p. 84).

²³² Algumas indicações dessa concepção podem ser encontradas no livro de Paolo Rossi sobre Bacon: *Francis Bacon; da magia à ciência*. Tradução Aurora Fornoni Bernardi. Londrina: Eduel, Curitiba: Editora da UFPR, 2006. p. 214 e ss. Como observa Rossi, que aqui está ainda bem distante do que dirá acerca de Vico em seu livro *Sinais do tempo*, “apenas com Vico as reservas críticas deveriam vir a adquirir plena consistência, até redundar na tentativa – radicalmente revolucionária frente à tradição – de uma localização histórica dos mitos, de uma reconstrução daquele primitivo ‘mundo mágico’ dos quais os próprios mitos constituem a expressão. (...) Vico eliminava, na raiz, as razões de existência daquela literatura alegórico-evemerista de tom especulativo e edificante,

interpretações físicas e morais, ou metafísicas, ou de outras ciências, conforme o engenho ou o capricho acendesse sua fantasia; de tal modo que eles, com suas alegorias eruditas, fingiram-nas nas fábulas, cujos sentidos doutos os primeiros autores não entenderam, nem o poderiam, devido à sua tosca e ignorante natureza: ou melhor, por causa dessa natureza mesma é que eles conceberam as fábulas como narrativas verdadeiras” (*Ciência Nova*, §392).

Não causa nenhuma admiração, portanto, as declarações entusiasmadas de Vico de que, com “a nova arte crítica”, ele teria feito “descobertas diferentes, e na maior parte e maioria dos casos, totalmente contrárias à opinião das coisas meditadas até o momento” (*Ciência Nova*, § 1136). Em suas observações, 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” (*Ciência Nova*, § 122). É assim que idéias, formas de pensar, regras e convenções de uma época culta e esclarecida acabam distorcendo ou encobrindo a ordem das coisas ao projetarem no passado os critérios de juízo e as categorias do seu próprio tempo. Ao investigar as distorções internas da própria história, isto é, do modo como vão sendo repassadas às fábulas através dos tempos, a “nova arte crítica” pode ser vista assim como um ajuste de foco em relação ao procedimento acrítico que Vico chamou de “presunção dos doutos”, e que é típico dos tratados de mitologia de cunho alegórico-edificante. Em função dessa postura, documentos fundamentais para se compreender a gênese da vida civil foram postos de lado ou mal compreendidos. É o caso dos poemas de Homero, que eram vistos antes de Vico como o fruto de um poeta rico em “sabedoria refinada”, e não como “dois enormes tesouros onde se guardavam os usos e costumes da Grécia primitiva” (*Ciência Nova*, §904). Admitir isso exigia uma reviravolta teórica que subvertesse a

típica de tanta parte do pensamento antigo, medieval e da Renascença, que visava, através da descoberta de uma série de significados alegóricos, transformar o mundo mítico num mundo logicamente significativo (*op.cit.* p. 214-215).

falsa imagem de uma “idade de ouro” e que, numa espécie de trabalho arqueológico, fosse além da superfície, das camadas e camadas de interpretação que se acumularam com o tempo. Só após essa difícil limpeza de terreno, diz Vico, é que “os grandes fragmentos da antiguidade, até agora inúteis e dispersos, resplandeceram quando foram limpos, reunidos e restaurados” (*Ciência Nova*, §357).

Mas, neste caso, pode-se perguntar se “a nova arte crítica”, cujo objetivo é chegar até as “fontes perenes”, não deve abrir mão dos documentos da filologia. Na verdade, o que Vico propõe com a “nova arte crítica” é um grande exercício teórico que, vinculando tópica e crítica, desfaz a insensatez da “presunção dos doutos” e permite chegar a uma solução de como deve ter sido a fundação da primeira cidade. Na primeira versão da *Ciência Nova*, lemos: “pode-se imaginar dois modos, e não mais, sobre como haja começado na natureza o mundo das nações gentis: ou de alguns homens sapientes 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” (*Ciência Nova*, [1725], §27). Ora, dado que a ordenação civil não pode ser explicada por convenção, na medida em que isso requer uma base de confiança que não existia nas condições ferinas, Vico irá recusar a idéia de que os *bestioni*, “com a mente sepultada nos corpos”, desejando apenas o que era útil para si individualmente, fossem intencionalmente capazes de superar a arbitrariedade das paixões e construir o fundamento da vida civil de maneira voluntária. A questão que Vico deve responder, portanto, é esta: como se explica a gênese da vida civil sem apelar ou supor uma base racional dada de antemão?

O papel do “senso comum”

Para dar conta do problema Vico introduz um dos conceitos chave da *Ciência Nova*, que é a noção de “senso comum” (o equivalente do hieróglifo “jóia convexa” da gravura), da qual ele faz uso em toda a obra e que está relacionado com as noções de “tópica”, “engenho”,

“fantasia”, “memória”, ou seja, noções que fundamentam a idéia de “sabedoria poética”. Como vimos na primeira parte desta tese, a noção de “senso comum” já havia sido trabalhada no âmbito da tradição retórica, discutida no *De ratione*, mas na *Ciência Nova*, o conceito de “senso comum” ganha outra dimensão e é apresentado em duas formulações, a saber:

1) “Senso comum é um juízo sem nenhuma reflexão, comumente sentido por toda uma ordem, por um povo inteiro e a raça humana como um todo” (*Ciência Nova*, §142).

2) “O arbítrio humano incertíssimo por sua natureza sedimenta-se e se determina pelo senso comum dos homens no que concerne às necessidades e utilidades humanas” (*Ciência Nova*, §141).

Em primeiro lugar, deve-se notar que o “senso comum” de que fala Vico vai numa direção completamente diferente do *bon sens* de Descartes, ou seja, “o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, naturalmente igual em todos os homens”²³³. A primeira formulação, apresentada acima, é bem clara neste ponto: trata-se aqui de um “juízo sem reflexão”. Poderíamos dizer, recordando a perspectiva cartesiana, que, aliás, se tornará a visão hegemônica na modernidade antes e mesmo depois de Vico, que o “senso comum” é um tipo de pensamento certamente compartilhado por todos os homens, mas que está aquém da razão, pois não passa de um pensamento “comum”, “vulgar”, ou seja, que não é completamente explicitado, e não constitui nenhum privilégio possuir já que, enquanto instância pré-reflexiva, não passou ainda pelo crivo da razão voltada para si mesma. Para uma filosofia que parte do sujeito e que opera com a idéia de uma razão atemporal, nada mais distante do “bom senso” do que esta noção de “senso comum”, que se enraíza no tempo e na história. Já no *De ratione*, Vico mostrava que foi a hegemonia cartesiana a responsável pelo empobrecimento da noção de *sensus communis*, base da vida comunitária e da idéia de comunicação lingüística segundo a tradição retórica. Na *Ciência*

²³³ Descartes, R. *Discurso do método*, Ed.cit, p. 65.

Nova, Vico vai além e 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, neste “juízo sem reflexão”, que Vico encontra o critério para se construir uma teoria coerente que fale do homem enquanto ser social e político.

Contra a idéia de uma razão abstrata, o “senso comum” é visto aqui como a realidade primordial dos seres humanos. Estes não podem ser tratados simplesmente como intelecto e razão, pois também são dotados de corpo, afetos, paixões, sentidos; em suma, tudo que é arbitrário e incerto²³⁴. Segundo Vico, conforme a segunda formulação, acima citada, somente a noção de “senso comum” é capaz de mostrar de que modo, na gênese humana, o arbitrário vai sendo determinado por normas, se regularizando, sem que se precise lançar mão da idéia de um contrato social primitivo ou de legisladores autônomos e supremos no início dos tempos. Isso significa que o senso comum é o núcleo organizador que funda a sociedade, unindo os homens em torno de uma vida comunitária, no que diz respeito às necessidades da vida, na medida em que testemunha a capacidade dos homens intercambiar ou compartilhar experiências, ou sentir concretamente o que é comum, sem a mediação prévia da palavra instrumental, convencional ou pragmática, indicando mais primordialmente uma homogeneidade de sensações que é a incidência ainda irrefletida da razão nos sentidos, como fica claro na descrição que Vico faz dos *bestioni*, que tinham “as mentes sepultadas nos corpos”. Assim, enquanto instância anterior à reflexão de ordem racional, o “senso comum” de que fala Vico antecede a própria manipulação da palavra pragmática, sendo uma espécie de categoria universal que servirá de

²³⁴Para 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 aspectos necessários para compreender a dimensão originária em que os seres humanos estão situados” (Lollini, M. *Le Muse, Le Maschere e Il Sublime. G.B. Vico e la Poesia Nell’età della ‘ragione spiegata*, Napoli, Guida Editore, 1994, p.49).

estofo para que, mais tarde, ocorra toda forma de convenção lingüística desenvolvida quando do advento da vida civil em seu sentido pleno.

É com base nessa noção de senso comum, portanto, que Vico irá defender a tese de que as nações, tão diversas na sua origem, possuem uma base ou estrutura “comum”, a saber, o fato de estarem todas fundadas no mito e na poesia. É com essa tese que Vico pretende derrotar os dois tipos de presunção que até então vinham sendo defendidas por filósofos, teólogos e os juristas em seu tempo: a *boria de’ dotti* e a *boria delle nazioni*. A primeira, como vimos, deriva da cultura douta que desconhece a forma de funcionamento da “sabedoria vulgar” enraizada no “senso comum”. Ao colocarem a transparência de suas mentes como paradigma, ou doutos acabam por dar margem à outra presunção, a *boria delle nazioni*, ou seja, os prejuízos dos povos que se querem fundadores do mundo civil e legítimos herdeiros do reino de Deus na terra. Ambas as presunções constituem assim um obstáculo típico para a compreensão adequada da “natureza *comum* das nações”.

A noção de “senso comum” mostra aqui toda sua relevância, pois permite entrever os dois registros em que trabalha a *Ciência Nova*: o registro estrutural e o registro diacrônico. No primeiro caso, o “senso comum” é a base para se definir tudo aquilo que é comum entre as nações. Trata-se, neste caso, de procurar circunscrever uma estrutura, um padrão universal, baseado em princípios que derivam das “fontes perenes” da humanidade: “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-nos princípios universais eternos, como se requer de toda ciência, nas quais surgiram e ainda e se conservaram todas as nações” (*Ciência Nova*, §332).

Segundo Vico, as nações possuem origens diversas e cada qual se desenvolve em tempos distintos, de maneira autônoma, independente umas das outras. No entanto, por mais diversas que elas sejam, na base das nações que se conservaram ou em todos os povos

conhecidos, encontraremos sempre costumes comuns: todas possuem alguma forma de religião ou ritual sagrado; todas celebram o matrimônio, vínculos familiares, estruturas de linhagem, herança e parentesco; todas possuem rituais fúnebres, enterrando seus mortos e prestando culto aos seus ancestrais. Esses costumes naturais e perpétuos são os princípios da *Ciência Nova*. Vico acredita que qualquer tentativa de explicar a gênese das nações não pode ir além destes costumes, pois isso seria abandonar o campo do humano. Daí a afirmação de que “Idéias uniformes originadas junto à totalidade dos povos, não conhecidos entre si, devem ter um fundo comum de verdade” (*Ciência Nova*, §144).

Dicionário mental comum e “o natural”

É nesse contexto que Vico nos apresenta a “idéia de um dicionário mental comum” que ele considera um dos eixos em que opera a “nova arte crítica”, pois permitiria apresentar o que há de comum entre as nações pela via de significações unívocas, quer dizer, como acontece que os mesmos mitos apareçam em diversas culturas sem que elas tenham tido qualquer contato entre si. Assim, o mesmo Vico que insiste na diacronia, no desdobramento dos usos das línguas, ao procurar investigar o novo campo de saber que forma a natureza comum das nações, apresenta também uma “ciência que seja do universal e necessário [*scientia debet esse de universalibus et aeternis*]” (*Ciência Nova*, §163).

Ora, a noção de “dicionário mental comum” não poderia sugerir que Vico teria se convertido ao racionalismo lingüístico que anteriormente havia criticado tanto? O mentalismo de Port-Royal teria vencido a batalha? Vico não se afasta aqui da tese defendida no *De ratione* sobre a diversidade dos “engenhos das línguas”? Nesta obra, como vimos, Vico recusava ver

um único engenho operando na linguagem, pois cada língua tem sua especificidade, seu estilo, do mesmo modo o pensamento não seria algo abstrato. E tudo isso acontece em função da diversidade dos engenhos. Agora o filósofo faz afirmações que podem confundir, por exemplo, diz ele: “É necessário que exista na natureza das coisas humanas uma *língua mental comum* a todas as nações, a qual uniformemente compreenda a substância das coisas possíveis na humana vida social, e a explique *mediante tantas diversas modificações quantos sejam os diversos aspectos que possam ter essas coisas*; assim como o experimentamos verdadeiros nos provérbios, que são máximas de sabedoria vulgar, compreendidos na substância, como as mesmas por todas as nações antigas e modernas, por muitas que sejam, mais significadas através de tantos e diversos aspectos” (*Ciência Nova*, §161). O que Vico quer dizer com a expressão “dicionário mental comum”? Não haveria de fato aqui resquícios de um *mentalismo* ou “racionalismo linguístico”? Como conciliar essa duplicidade entre o que é “comum” e o que é diverso, entre o universal (dicionário mental comum) e as determinações de cada língua particular?

Comecemos pela leitura de um trecho capital da obra que pode nos auxiliar a resolver o problema. O trecho é longo, mas deve ser lido na íntegra:

Aqui se apresenta uma enorme dificuldade: como é que, tanto quantos são os povos, tantas são as línguas vulgares diferentes? Para desfazê-la há de estabelecer-se aqui esta grande verdade: que, como certamente os povos, pela diversidade dos climas, surgiram com diferentes naturezas, de onde surgiram tantos costumes diversos, assim, pela mesma diversidade das suas naturezas e costumes nasceram outras tantas línguas diferentes; de modo que, pela mesma diversidade de suas naturezas, assim como observaram as mesmas utilidades ou necessidades da vida humana com aspectos diversos, de onde surgiram tantos costumes das nações, geralmente diferentes e, por vezes, contrários entre si, assim, e não de outro modo, surgiram tantas línguas quanto são diferentes <os costumes>. (...) Portanto, as mesmas origens heróicas conservadas abreviadas nas línguas vulgares [línguas convencionadas pelos povos], produziram aquilo que provoca tanta admiração nos críticos bíblicos: que os nomes dos mesmos reis

na história sagrada ditos de uma maneira se lêem de outra na profana, porque uma porventura [considerou] os homens no que respeita a aparência, ao poder; a outra no que diz respeito aos costumes, às divisas ou por qualquer outra coisa que tivesse existido: como ainda observamos que as cidades da Hungria são chamadas de um modo pelos húngaros, de outro modo pelos gregos, de outro pelos alemães e outro ainda pelos turcos. E a língua alemã, que é uma língua heróica viva, transforma quase todos os nomes das línguas estrangeiras em suas próprias formas nativas. (...) O que devemos conjecturar que fizeram os latinos e os gregos quando julgavam tantas coisas com um belo ar latino ou grego (...). Por isso nós, na primeira edição desta obra, meditamos sobre uma *Idéia de um dicionário mental para dar significações a todas as diversas línguas articuladas* convertendo-as todas em certas idéias substanciais que, olhadas com várias modificações pelos povos, receberam deles vários e diversos vocábulos (...) (*Ciência Nova*, §445).

Foi Karl O. Apel quem primeiro chamou a atenção para o fato de essas observações de Vico serem uma antecipação do que depois viria a se tornar projeto da lingüística comparada de Humboldt, cujo ponto de partida consiste justamente na idéia de que as diversas línguas contêm diferentes “visões de mundo”²³⁵. De fato, existe similaridade entre os autores, como também observa Jürgen Trabant – que, entretanto, chama a atenção para as diferenças entre Humboldt e Vico. Segundo o comentador, não interessa a Vico “a reconstrução das diferentes visões de mundo sedimentadas nas línguas enquanto tais; ele deseja, ao contrário, ultrapassar essas diferentes visões e regressar “à língua mental comum a todas as nações, as quais uniformemente compreendam a substância das coisas possíveis na humana vida social’ (*Ciência Nova*, 161)”²³⁶; segundo Trabant, “trata-se precisamente de desconstruir (...) as modificações legadas pelos povos para chegar a idéias uniformes fundamentais, ou seja, de restringi-las de tal modo que elas sejam novamente visíveis, consentindo ainda em observar

²³⁵ Apel, K.O. “La filologia trascendentale di Giambattista Vico”, In: *L’idea di lingua nella tradizione dell’umanesimo da Dante a Vico*, trad. It. Bologna, 1975. p.474.

²³⁶ Trabant, J. *Immagine o segno: osservazioni sul linguaggio em Vico e Humboldt*, in: BCSV, 1993, p.249.

novamente aquelas mesmas idéias fundamentais”.²³⁷ Ora, para Trabant, o estudo lingüístico comparado de Humboldt estaria completamente contrastante com “a reconstrução de um dicionário mental comum”. Humboldt não reconstrói nenhuma língua natural originária derivando-a dos significados transmitidos através das diversas línguas, colocando de lado as diversas visões, os “diversos aspectos”. O estudo lingüístico comparado, ao contrário, se insere na *multiplicidade* das línguas humanas. As diversas “visões de mundo” não devem se desconstruídas, mas construídas e preservadas enquanto individualidades viventes e preciosas. Cada língua individual representa de fato a quintessência da linguagem de um “determinado lado”, assim como cada deus grego singular “representa, de um determinado lado, aquela idéia universal que não seria individualizável como quintessência de toda sublimidade”²³⁸.

Ora, o pensamento de Vico se move sempre na direção da *humanitas*, em busca do que é comum, mas nem por isso descarta o diverso, como Trabant quer nos fazer acreditar. No trecho citado acima, Vico é explícito quanto a isto. Portanto, Vico não é nem um relativista, nem tampouco um racionalista abstrato; ao contrário, ele pretende fazer convergir os pontos de vista, pois não abre mão de uma idéia de humanidade, que não é uma mera “representação mental”, mas algo concreto que o filósofo capta nos seus estudos sobre as variações lingüísticas. Nesse sentido, defendemos aqui que, ao contrário do que afirma Trabant, Vico não procura a “reconstrução” de um dicionário mental, ou seja, não busca de modo algum chegar à *língua mater*, quer dizer, a *língua mater* da razão e da gramática universal. Vico não é um adepto do pensamento de sobrevôo e não ignora a multiplicidade de todas as línguas, a multiplicidade de diferentes comunidades lingüísticas com seus respectivos pontos de vista, seus perfis, suas fisionomias, seus aspectos diversos que não manifestam a linguagem humana universal, mas a totalidade das línguas individuais concretas. Aqui não há o idêntico, um único

²³⁷ Idem, ibidem. Grifo meu.

²³⁸ Idem, ibidem, p.249.

ponto de vista ou o monismo do “racionalismo lingüístico”. Nesse sentido, a noção de “dicionário mental comum” deve ser lida noutra direção, não aquela que se apóia numa metafísica da mente. Como ficará mais claro mais adiante quando estudarmos a noção de “universal fantástico”, veremos que esta noção refere-se àquilo que há de mais básico na vida humana, que permeia todas as nações e que incorporam as grandes regularidades humanas naturais, corpóreas, e não arbitrárias. Além disso, parece-nos que Vico não procura a “reconstrução” de um ‘dicionário mental comum’, válido para todas as línguas, como diz Trabant, mas efetivamente a “construção ” de um repertório de figuras, imagens, emblemas e signos que servem de estofos para os estudos comparatistas. Portanto, na expressão “dicionário mental comum”, a ênfase não deve recair no que é “mental”, mas naquilo que é “comum”, que são as necessidades primordiais do homem por meio das quais ele deu forma ao mundo humano. A nosso ver, a própria formulação de Vico mostra esse caráter programático e aberto que a noção de “dicionário mental comum” implica, pois o que se busca é a “*Idéia* de um dicionário mental para dar *significações* a todas as diversas línguas articuladas convertendo-as todas a *certas idéias substanciais*, que olhadas com várias modificações pelos povos, receberam deles vários e diversos vocábulos” (*Ciência Nova*, §445. Grifos meus). Nesse sentido, parece-nos que Vico concebe a relação entre o particular (os aspectos diversos) e o universal (as mesmas necessidades da vida observadas em diferentes modos), de maneira muito diferente da busca de uma língua mental distante da realidade da *práxis*. Daí a afirmação de que “[as nações], pela mesma diversidade de suas naturezas”, observaram “as mesmas utilidades ou necessidades da vida humana com aspectos diversos” (*Ciência Nova*, §445). Vico não elimina a natureza do diverso, mas busca reunir um repertório de mitos que dizem o mesmo através do diverso²³⁹. Ora, estabelecer as relações comuns, aproximar o diverso do

²³⁹ Ao que parece em seus textos mais recentes Jurgen Trabant também tem se encaminhado nesta direção. Ver quanto a isso seu ensaio *Lingua di questa scienza: Lingua Antica –Scienza Nuova* em que Trabant faz uma importante distinção entre “dicionário mental comum” e “mentalismo”. Segundo Trabant, “o dicionário mental comum não é nada de natural ou inato” (*op.cit.* p. 216).

mesmo centro de força, é obra do engenho. Isso quer dizer que o “dicionário mental comum” é uma “invenção” engenhosa que admite que as perspectivas podem ser convergentes porque, embora os corpos sejam outros, a *humanitas* permanece ao fundo. Isto é um ponto importante, porque mostra que a proposta de Vico vai na direção contrária da visão do “cartesianismo lingüístico”, que deixa pouco ou nenhum espaço para a criação poética; neste caso, defende-se uma visão naturalista da linguagem, quer dizer, uma visão em que a natureza impõe ao homem suas regras. Aqui a natureza dita ao homem a sua gramática. O que Vico mostra, ao contrário, é que há no mundo da cultura humana um espaço para a criação e recriação a partir do que foi fundado desde as “fontes perenes”, como mostra claramente as distorções da história. Vejamos essa ponto mais de perto.

Está claro que o “mundo das nações” é o mundo “nascido” do homem, o mundo do “fazer” humano, o mundo da *práxis* humana, ou seja, tudo aquilo que diz respeito à vida do homem em sociedade. Todavia, o que significa propriamente, no caso de sua primeira manifestação, esse “fazer” ou “criar”? Trata-se de um “fazer” refletido, de uma “composição” ou “construção” plenamente consciente e deliberada? O que Vico entende por “natural”?

Ora, na concepção de Vico, o homem não pode ser entendido como uma coisa ao lado das outras, como algo “natural”, algo que é dado, que permanece inalterado, que é sempre idêntico²⁴⁰. Quando fala em “natureza humana” Vico indica que ela não é algo que se poderia conhecer de fora, para além de toda experiência histórica, segundo uma perspectiva que deseja

²⁴⁰ É interessante notar que a constância da “natureza humana” é tema comum no século XVIII, sendo afirmada, inclusive, 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” (Hume.D; *Investigação sobre o entendimento humano*, VIII, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p.65).

captar uma essência absoluta no homem²⁴¹. Falar aqui em uma essência fixa, válida para toda e qualquer época ou lugar, é um erro; de modo que sempre temos que olhar para a mente humana não do alto, ou acima da história, mas a partir de uma situação determinada, a partir do modo como as coisas surgem ou “nascem”. A história de um povo ou “nação” é justamente o contínuo processo humano de criação e assimilação humana de seus próprios “feitos”, da ordem das coisas geradas ou “nascidas”. Segundo Vico, “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” (*Ciência Nova*, §148).

Nesse sentido, as propriedades mentais, lingüísticas, psicológicas, afetivas de um sujeito não são simplesmente produzidas ou feitas conscientemente pelo próprio sujeito, mas incluem o conjunto das circunstâncias e relações sociais que compõem, um modo de ser, uma modificação, um todo social. O que unifica e dá coesão a esse todo social não pode ser a lógica transparente de uma “mente pura”. É justamente por isso que Vico lança mão da noção de “senso comum”, que ele entende ser um “juízo sem reflexão” (*Ciência Nova*, §142) que

²⁴¹ Vico desloca a definição da essência absoluta das coisas para o modo como elas vêm à existência numa situação concreta. Aplicado ao homem, isto implica não separar a noção de natureza humana da história. Daí que Vico afirme que a cada uma das idades ou épocas que ele identifica na história corresponda a “naturezas humanas” diferentes. Do ponto de vista da macro-história viquiana (ou, nas palavras do filósofo, “*storia ideale eterna*”) haveria, por exemplo, três momentos, idades ou tipologias fundamentais da “natureza humana”, cada qual correspondendo a uma estrutura de costumes, a uma estrutura jurídica, política, lingüística, intrinsecamente ligadas (cf. *Ciência Nova*, 916-918). Conforme lemos na *Ciência Nova*, a 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, nascida justamente dos conflitos no interior da polis: “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” (*Ciência Nova*, 1101. Grifo meu). Aqui Vico afirma que “a verdadeira natureza humana” é “a natureza racional e social” (*Ciência nova*, §29). Todavia, a *ragione tutta spiegata*, como o próprio nome sugere, é fruto de um processo, de um desdobramento, 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*. Isso mostra que Vico não pode ser considerado nem um historicista e relativista absoluto, nem o defensor de um racionalismo abstrato.

testemunha a capacidade de diferentes sujeitos têm de intercambiar ou compartilhar experiências comuns, de “sentir concretamente o que é comum” entre eles, dando forma a diferentes atores sociais, a diferentes mentalidades, que conjugadas por uma homogeneidade de sensações, das “necessidades e utilidades da vida em comum”, estão na origem de “*uma* comunidade, de *um* povo” e que, por fim, podem chegar a ser válidos para a “raça humana como um todo” (*Ciência Nova*, §142); de modo que, por um lado, reações parecidas a circunstâncias semelhantes são produzidas nos sujeitos que vivem tais circunstâncias a partir de “propriedades comuns”; ao mesmo tempo, as variações mentais, afetivas, lingüísticas moldam diferentes “naturezas”, costumes diferentes, personalidades diferentes e posturas diversas.

Ora, no caso da descrição das coisas do mundo humano na sua gênese, Vico toma como certo que elas “devem ter sido, *por natureza*, pequenas, grosseiras, obscuríssimas” (*Ciência Nova*, §123). Sendo assim, como não tem sentido afirmar um “fazer”, vendo como transparência a frase “os homens fazem o mundo das nações” (*Ciência Nova*, §331), não é tão simples como poderia aparecer. Por esse motivo, não nos parece correta a leitura que comentadores idealistas e historicistas, como é o caso de Benedetto Croce e Isaiah Berlin, fazem de Vico²⁴². Com efeito, de acordo com a interpretação idealista, que afirma a homogeneidade entre conhecer e fazer a partir de uma filosofia do sujeito, a única realidade a ser conhecida pelo homem é a história, de que somos criadores conscientes, ao passo que nos é vedado um conhecimento interno da natureza. Em Vico, argumenta-se, a “natureza humana”, fluida 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”. Não nos parece correto, todavia, afirmar simplesmente que, segundo Vico,

²⁴². Para uma leitura crítica da interpretação de Croce em relação à possibilidade de uma “estética” de Vico ver PATELLA, G. In principio era il corpo: Vico e l’origine dell’ estetica moderna. In: AGRIMI, M. *Giambattista Vico: nel suo tempo e nel nostro*. Napoli: CUEN, 1999. p. 477-502.) Também o estudo de LIMA, J. E. P. A estética entre saberes antigos e modernos na *Nuova Scienza*, de Giambattista Vico. 2006. 387f. Tese (Doutorado em Filosofia)- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2006.

haveria um corte abrupto entre as atividades humanas e os processos naturais indecifráveis, já que os primeiros seriam intencionais, no sentido de ter a mente humana como *causa de “uma criação ativa e deliberada”*²⁴³, e os segundos não. Parece correto afirmar que, na perspectiva viquiana, a história jamais pode ser confundida com a monotonia de um mecanismo que segue sempre o mesmo curso, com sua cadeia de causas e efeitos que passam ao largo da mente humana, que “independem do que os homens fazem deles”²⁴⁴. Segundo Berlin, a natureza permanece fechada para os homens, mas “Vico mantém que nós podemos compreender os mecanismos ‘íntimos’ do nosso próprio espírito, já que os constituintes básicos da vida social são armados “de acordo com nossa própria vontade”²⁴⁵, pois “perceber os motivos e intenções, compreender, mesmo que imperfeitamente, porque os homens agem e vivem como o fazem, é ter um conhecimento *per causas* (...). O conhecimento *per causas* é aquele do criador quando compreende suas próprias criaturas, como um artista compreende sua obra de arte e, às vezes, sua própria atividade criativa”²⁴⁶.

Contudo, é isso que nos revela a noção de “sabedoria poética”? Do modo como é apresentado na perspectiva idealista, esse corte entre natureza e história não nos parece adequado para uma compreensão de Vico, pois, como diz Enzo Paci, a questão não é aqui apenas de cognição. Afirmar ainda Paci: “é aqui que nasce o problema da história: a natureza não se conhece, se vive. Não se redime a natureza conhecendo-a, mas transformando-a. E a natureza, enquanto homem bárbaro e primitivo, se transforma no caminho da história para a civilização do homem racional”²⁴⁷. Essa transformação, contudo, não é deliberada – as ações humanas nem sempre são intencionais. Na vida social – Vico insiste muito neste ponto – não se pode medir os fatos segundo a reta razão, já que “os homens são em grande parte estúpidos” e

²⁴³ Berlin, I. *Vico e Herder, Vico e Herder*. Tradução Juan Antonio Gili Sobrinho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. p. 103.

²⁴⁴ Idem, *Ibidem*, p. 103.

²⁴⁵ Berlin, I. *Vico e Herder*, Ed. cit. p. 100.

²⁴⁶ Idem, *ibidem*.

²⁴⁷ Paci, E. *Ingens Sylva*, Milão, Mondadori, p.101.

“não se orientam segundo decisões racionais” (*De ratione*, p. 133). O que queremos observar, portanto, é que a idéia de que “este mundo das nações foi feito pelos homens” implica, para ser rigorosa, que os homens que fazem a vida social “não sabem completamente o que fazem”. Há sempre um fundo de opacidade na vida social. A interpretação idealista de Vico, a nosso ver, é baseada numa leitura equivocada do mote “sabe quem faz” e, o que é mais grave, acaba coincidindo com o oposto do que pretende Vico, pois coloca o sujeito como o pólo produtor de sentido no mundo e advoga a transparência da mente voltada para sua auto-exposição absoluta, ou seja, da mente completamente separada do corpo.

A lógica poética: “ignorância”, “universal fantástico” e “tópica sensível”

Nesse sentido, em nosso percurso investigativo ganha força a seguinte idéia: ao contrário da clareza e distinção cartesiana, é a “ignorância” – o não saber completamente o que se faz, constitutivo da “miséria da mente humana, sepultada no corpo” (*Ciência Nova*, §331) – que Vico irá destacar para pensar como a vida social humana se articula nas suas origens. A “ignorância” não é aqui tomada como algo pejorativo, mas é vista como o signo de uma opacidade fundamental, que não permite a mente jamais ser transparente a si mesma, nem a linguagem ser vista como o espelho da razão. O que Vico destaca, portanto, não é a possibilidade “de penetrar nos mecanismos íntimos do nosso espírito” como afirma Isaiah Berlin²⁴⁸, uma vez que os homens, vistos desde sua gênese, são criadores incompletos de si mesmos, pois o operar da mente humana, naquilo que lhe é próprio, funciona de modo radicalmente diferente do entendimento puro de Deus. Daí a comparação de Vico do homem

²⁴⁸ Berlin, Isaiah, *op.cit.* p. 100.

primitivo com “as crianças do nascente gênero humano”, que criam as coisas com “infinita diferença em relação ao criar do próprio de Deus: pois Deus, em seu puríssimo entendimento, conhece, e conhecendo-as, cria as coisas”; as crianças, ao contrário, “*pela sua robusta ignorância*, faziam-no em virtude de uma *corpulentíssima fantasia* e, *porque ela era muito corpulenta*, faziam-no com uma *espantosa sublimidade*, tal e tanta que perturbava excessivamente esses mesmos que fingindo as criavam, pelo que foram chamados ‘poetas’, que em grego significa o mesmo que ‘criadores’” (*Ciência Nova*, § 376).

O filósofo quer dizer com isso que apenas no conhecimento absolutamente intelectual de Deus, ou conhecimento intuitivo, há coincidência intrínseca do *verum* com o *factum*, de modo que o *verbum* divino abarca com uma só visada a totalidade de tudo aquilo que sabe e faz. A mente humana, ao contrário, é poética no sentido de que compõe e faz sua própria realidade por meio de uma atividade fantástica, expressando-se a si mesma e formando-se inicialmente a si mesma “com muito esforço e fadiga” através de uma criação fantástica, corpulenta, impura, “extravagante” que lhe serve de “espelho” (*Ciência Nova*, § 331). Um espelho convexo, como vimos.

O “fazer” de que fala Vico segue, portanto, uma “lógica poética”, uma lógica que estabelece significações fantásticas, que tem sua raiz numa mente enraizada no corpo. O primeiro *factum* da mente humana pode ser visto, assim, como uma transfiguração que tem sua origem na junção com o corpo, transfiguração que marca uma mudança de registro para além de um mero dado de fato, e introduz um regime novo, simbólico, pela primeira vez com a criação de “caracteres poéticos” ou “universais fantásticos”. É o caso da figura de Hércules que não representa nenhum indivíduo de qualidades excepcionais, mas o modo como os povos primitivos, que *naturalmente* não pensavam em termos racionais, se expressavam quando queriam significar o mundo social “visto sob o aspecto dos trabalhos” (*Ciência Nova*, §82.). O interessante nessa construção de “caracteres poéticos” ou “universais fantásticos” é que o que

poderia ser visto como um defeito, uma falha, uma incapacidade de reflexão das mentes primitivas, é justamente o que torna a mitologia e a poesia primitiva tão sublime: “os caracteres poéticos, nos quais consiste a essência das fábulas, nasceram da necessidade da natureza, *incapaz de abstrair as formas e as propriedades dos assuntos e, por conseqüência devem ter sido a maneira de pensar de povos inteiros, que teriam sido introduzidos nessa necessidade de natureza, existente nos tempos de sua maior barbárie*” (Ciência Nova, §816 Grifos meus). Vejamos, então, mais de perto como essa “incapacidade de abstrair as formas das coisas”, essa “ignorância”, é fundamental para explicar como funciona a “lógica poética”, tomando um exemplo dado pelo próprio Vico.

Os primeiros homens, como crianças do gênero humano, *não sendo capazes de formar os gêneros inteligíveis das coisas*, tiveram natural necessidade fingir os caracteres poéticos, que são gêneros ou universais fantásticos, de referir a eles, como a certos modelos, ou então retratos ideais, todas as espécies particulares semelhantes a cada gênero; por tal semelhança as antigas fábulas não podiam fingir-se senão como decoro (...). Exatamente como os egípcios, todas as coisas consideradas úteis ou necessárias ao gênero humano, que são especiais efeitos de sabedoria civil, restringiam ao gênero de “sábio civil” por eles fantasiado em Mercúrio Trimegisto, *porque não sabiam abstrair o gênero inteligível de “sábio civil” e muito menos a forma de sabedoria civil da qual foram sábios* (Ciência Nova, §214 grifos meus).

O que Vico destaca no trecho acima é a precariedade de meios expressivos com os quais a mentalidade primitiva abarca a totalidade de suas instituições sociais. A fonte da sublimidade do mito reside nessa *ignoratio rerum* e *inopia verborum* (Notae, p.762)²⁴⁹. Há aqui a incapacidade da mente ver a si mesma como foco de irradiação de sentido da realidade social que a envolve. Este sentido aparece, desde o início, do lado de fora, na objetividade da vida

²⁴⁹ “As crianças, os rústicos, os homens infantis falam pouco por causa da insuficiência da língua [*inopia linguae pauca loquantur*]. Desta penúria verbal extrema, auxiliados pelo juízo [*iudicium succurrat*], dizem coisas apropriadas ao momento (*propria rerum momenta dicunt*); com a elevação de ânimo, coisas sublimes [*si adsit animi altitudo, sublimia dicunt*]; e cheios de engenho, dizem o múltiplo com concisão” [*si suppetat ingenium, plura brevi dicunt*] (De constantia, p.460)

social, permeando as utilidades e necessidades que aí surgem e tornando manifesta a existência de uma ordem e coesão na realidade civil; mas, como não se tem a capacidade de pensar através de gêneros inteligíveis, universais lógicos, de palavras e conceitos abstratos, atribui-se a tudo que resulta útil e benéfico para a vida coletiva a um centro de força capaz de reunir e irradiar o sentido em todas as direções, como é o caso de Mercúrio Trimegisto, figura que incorpora, entre os egípcios, a sabedoria que eles próprios possuem, mas são incapazes de compreender sob a forma do conceito. Isso quer dizer que, na sua gênese, a mente humana possui um caráter primordialmente icônico, que se mostra na construção de “deuses”, “retratos”, “figuras”, “emblemas”, “hieróglifos”, ou seja, um conjunto de formas corpóreas e gestos concretos que Vico chama de língua ou “fala muda” e que, como já observamos, ele diferencia da “língua composta de palavras convencionadas pelos povos” (*Ciência Nova*, § 32). Quer dizer: a língua vulgar ou epistolar, típicas da idade prosaica ou humana, pois na primeira fala os homens “estabeleciam relações naturais com as idéias que queriam designar” (*Ciência Nova*, § 32).

Essa diferença já indica que esses “retratos” ou “figuras” não devem ser vistos como simples obras forjadas pelo artifício. Vico insiste muito nesse ponto: é a *impotência* gnosiológica para apreender o universal lógico a condição da própria poesia. Assim, toda a lógica poética é atravessada pela incapacidade para o universal abstrato. A associação que Vico faz entre mente primitiva e infantil deixa isso claro: o modo das crianças fantasiarem as coisas, através de um processo mimético, serve como ilustração do aspecto mais importante de como procede a mente humana na sua primeira forma expressiva, pois “as crianças tomam entre as mãos coisas inanimadas, divertem-se e conversam com elas, como se aquelas fossem pessoas vivas” (*Ciência Nova*, § 375). Contudo, não se trata aqui simplesmente de uma fala pré-lógica, de um animismo ingênuo, mas de uma fala sublime, cujo *sentido* Vico procura investigar. É

preciso entender a lógica que permeia esse processo de significação para não incorrer nos erros da “presunção dos doutos”. Avancemos um pouco mais na compreensão dessa lógica poética.

Segundo Vico, a lógica poética é atravessada por uma “*tópica sensível* com a qual [as mentes primitivas] uniam as propriedades, qualidades ou relações, por assim dizer, concretas dos indivíduos ou das espécies, e com eles formavam os gêneros poéticos” (*Ciência Nova*, §214)”. O que o filósofo entende por “tópica sensível”? Como definir essa atividade que atravessa o processo de formação dos gêneros poéticos, dos *mythos*, dos “universais fantásticos”? Qual a fonte dessa união “das propriedades, qualidades ou relações existentes na realidade” a que Vico se refere? Ora, essa “união de propriedades ou qualidades ou relações” não é construída exclusivamente pela mente e de maneira arbitrária, pois o corpo e a realidade corpórea que o cercam têm aqui um papel central.

Quando fala em “tópica sensível”, Vico trabalha com um eixo teórico que envolve a oposição feita por Cícero entre *tópica* e *análise*, *invenção* e *juízo*. O filósofo absorve a crítica ciceroniana à lógica estóica, conjugando-a, porém, de maneira mais profunda à dimensão do que é corpóreo ou “sensível”. Uma “tópica sensível” significa, portanto, uma *tópica* que não é exclusivamente mental. Aliando-se à tradição ciceroniana, em textos como o *De ratione*, Vico já chamava a atenção para o equívoco de se desprezar a *ars inveniendi* em benefício da lógica das proposições, da crítica, em detrimento de uma atividade sintética, *tópica*, que auxilia no processo formador de imagens. Mas, antes de desenvolver a lógica poética da *Ciência Nova*, Vico tomava a questão, sobretudo, de um ponto de vista pedagógico, vendo na ênfase na faculdade de julgar que encontramos na *Lógica ou arte de pensar de Arnaud e Nicole* um ponto a ser criticado. Mas a lógica poética desenvolvida na *Ciência Nova* vai além das considerações pedagógicas que Vico havia discutido no *De ratione*, pois agora o filósofo mostra concretamente como se dá o processo de produção de imagens comuns na sua fundação histórica, como tais universais fantásticos aglutinam um solo de percepções comuns e como

este processo é imanente à própria realidade social dos homens²⁵⁰. Daí que o filósofo busque identificar nos mitos “motivos públicos de verdade” (*Ciência Nova*, §149).

Dos sentidos ao sentido: Memória/engenho/fantasia

É patente que, na *Ciência Nova*, 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-poético, de onde Vico extrai a importante premissa metodológica da “nova arte crítica”, de que falamos acima, a saber: demonstra falta de senso histórico quando se procura projetar categorias que ainda não haviam sido desdobradas para interpretar os tempos remotos do “*mondo fanciullo*”. Todavia, é preciso entender como funciona a lógica que atravessa esse processo e como ela se liga à estrutura da mente e do corpo através das três faculdades destacadas por Vico: o engenho, a memória e a fantasia. Sem a compreensão da função e da gênese de tais faculdades, a noção de “tópica sensível” fica empobrecida. É isso que nos permitirá responder à questão colocada acima acerca do processo de união ou conexão “das propriedades, qualidades ou relações existentes na realidade” e comprovar a relação entre linguagem e *práxis*, que está na base da lógica poética. Como se verá a seguir, “engenho, fantasia, memória” são faculdades que pertencem à mente e ao corpo, tomados juntos. A passagem abaixo, de difícil leitura devido à concentração das idéias do autor, pode servir de apoio ao que queremos demonstrar:

²⁵⁰ “Aquelas [fábulas] dos deuses foram histórias dos tempos em que os homens da mais rude humanidade gentil julgaram todas as coisas necessárias ou úteis ao gênero humano como divindades, de cuja poesia foram autores os primeiros povos” (*Ciência Nova*, §7).

Mas a fantasia não é senão o relevo das reminiscências e o engenho não é senão o trabalho acerca das coisas que se recordam. Ora, porque a mente humana dos tempos em que raciocinamos não era aguçada por nenhuma arte de escrever, não espiritualizada por alguma prática de contas e razão, não se tinha tornado abstrata com tantos vocábulos como os que agora abundam nas línguas; (...) ela exercitava toda a sua força nessas belíssimas faculdades que lhe provêm do corpo; e as três pertencem à primeira operação da mente, cuja arte reguladora é a tópica, assim como a arte reguladora da segunda é a crítica; e como naturalmente primeiro existe o descobrir, depois o julgar as coisas, assim convinha à infância do mundo exercitar-se em torno da primeira operação da mente humana, quando o mundo tinha necessidade de todos os descobrimentos, que tinha provindo antes da chegada dos filósofos. (*Ciência Nova*, §699)

Engenho, fantasia e memória têm aqui a função de plasmar o *mondo fanciullo*, pois sintetizam os dados recolhidos da experiência, os transformam e os retêm, formando um campo de sedimentação de sentido, como é o caso das relações reais da vida coletiva que são unificadas em torno das figuras míticas. Encarado deste modo, o “universal fantástico” não é uma tradução em linguagem poética de um gênero abstrato desenvolvido pelo intelecto; ao contrário, ele é o resultado de uma operação contrária à abstração intelectual, exclusiva da fantasia, do engenho e da memória, que fundam um mundo e lhe atribuem sentido. Note-se que as três faculdades mostram uma atividade que não é exclusivamente mental nem totalmente corpórea, estando como que na fronteira entre ambos: “elas provêm do corpo” e “pertencem à primeira operação da mente” ou “tópica” (*Ciência Nova*, §699). A noção de “tópica sensível” unifica, portanto, os dois lados da mesma moeda, sem que isso implique numa contradição. Quando Vico afirma, por exemplo, que as faculdades do engenho, da memória e da fantasia atuam unidas na época em que “os povos eram *quase* todos corpos e *quase* nenhuma reflexão” (*Ciência Nova*, §819), ele torna manifesta a dificuldade de pensar seu tema com uma lógica

estanque que separa e divide. O advérbio de intensidade “quase” sugere o quanto é difícil encontrar o termo “adequado” para se juntar o que se costuma ver como coisas separadas ou reduzidas uma a outra. A posição de Vico é esta: nem corpo, nem mente, nem todo corpo ou nenhuma reflexão, mas um intervalo tênue e um fio sutil entre uma coisa e outra. Daí Vico reafirmar em outro trecho da *Ciência Nova* que “é verdade que tais faculdades pertencem à mente, mas põem suas raízes no corpo e tomam vigor do corpo” (*Ciência Nova*, §819). Aqui, como em outros momentos, o próprio filósofo lança mão de imagens, de um recurso poético. Dizer, por exemplo, que a mente tem raízes no corpo é o mesmo que afirmar que a mente se nutre dele, que sua fonte de alimento é um corpo aberto que mantém relações com outros corpos do mundo. Fica claro, portanto, que diferentemente do que pensava Descartes, o *engenho* não é aqui uma atividade espiritual; a fantasia não é vista como mera faculdade reprodutiva, não imita simplesmente a realidade percebida que vai sendo gravada na memória corporal, como se os arquivos do corpo fossem um mero mecanismo; ela se nutre do que provém do corpo, os dados sensíveis, mas os ultrapassa numa direção expressiva que reinventa o real. Essa transfiguração ou reinvenção da realidade, ou melhor, essa criação da realidade simbólica, só pode ser fruto nas suas origens de uma atividade criadora extravagante, pois não foi uma fantasia regrada que inventou os mitos, já que “na época que em os povos eram quase todos corpos e quase nenhuma reflexão” não havia artes poéticas, nem crítica, mas uma imensa “poesia natural”.

Esta juntura entre corpo e mente permite entrever uma “lógica” atuando de forma imanente nesse processo com a formação dos “universais fantásticos”, através da memória, da fantasia e do engenho que são facetas de uma mesma faculdade: “memória enquanto recorda as coisas; fantasia enquanto altera e contrafaz; engenho enquanto as contorna e põe em conformidade e ordem” (*Ciência Nova*, §819). Alteração e deformação do real é uma operação produtora de imagens, de figuras, que a fantasia realiza para além do que está dado; por outro

lado, não se poderia reter o que é criado, sem a memória que entretece as imagens e mantém a coesão do todo com o fio condutor do engenho. A tópica sensível coincide, portanto, com uma capacidade expressiva que não é artificial. Vico não vê a poesia, nas suas origens, como a capacidade de um sujeito isolado criar um mundo de artifícios; ao contrário, a tópica sensível descobre e institui uma realidade, a modela e altera, e as conserva na memória de uma comunidade; e, como a mente humana, em seu estado nascente, é incapaz de apreender o universal abstrato, ela modela figuras particulares que conectam aspectos concretos. É por isso que Vico afirma que a tópica sensível, une “as propriedades ou qualidades ou relações, por assim dizer, concretas dos indivíduos” (*Ciência Nova*, §204). A noção fundamental aqui é a de “similitude” ou “relação”, pois é justamente estabelecendo relações, observando semelhanças e deformando ou refazendo a realidade dada que se compõe uma realidade fantástica²⁵¹. O modo como a “tópica sensível” constrói os universais fantásticos não deve ser entendido, porém, como uma simples comparação ou abstração de propriedades gerais. Vico é muito claro neste ponto: o universal fantástico não pode ser fruto de uma abstração, de uma construção analógica, pois isso a mente ainda não era capaz de fazer. Isso é um ponto importante: trata-se da construção de um universal cuja significação não é extrínseca ou agregada ao significado, como seria o caso de uma alegoria; ao contrário, é a construção de um todo simbólico, uma figura, uma imagem fantástica, que torna manifesta uma identidade, ou seja, uma “significação unívoca, compreendendo uma razão comum às suas espécies ou indivíduos (como Aquiles, uma idéia de valor comum a todos os fortes; como Ulisses, uma idéia de prudência comum a todos os sábios)” (*Ciência Nova*, §403)²⁵². A idéia, neste ponto, é que, justamente por ser

²⁵¹ Nesse sentido, pode-se aplicar perfeitamente a Vico o que Bento Prado Junior afirma a propósito da questão da imaginação em Rousseau: “totalmente contrário à imaginação romântica, a imaginação de Rousseau nos reconduz ao rés das coisas: o meio que lhe é próprio não é a noite que submerge as coisas na noite da indiferença, que suprime o reino terrestre. A luz é indispensável e o devaneio não pode se desencadear sem o suporte do olhar” (Prado Junior, B. *A retórica de Rousseau*, p. 252).

²⁵² A esse propósito Vico critica abertamente os filósofos “que deram às fábulas interpretações físicas e morais, ou metafísicas, ou de outras ciências, conforme o engenho ou o capricho acendesse sua fantasia; de tal modo que eles, com suas alegorias eruditas, fingiram-nas nas fábulas, cujos sentidos doutos os

incapaz de pensar abstratamente, a mente humana na sua gênese possui o decoro de plasmar o real, dando forma ao informe, por meio de uma figuração concreta, um todo “uniforme”. Portanto, o universal fantástico não possui uma função meramente representativa, no sentido de ser uma ilustração do que se passa na “realidade”; ao contrário, é o resultado de uma torção fantástica do “real”, que dá sentido e institui a própria realidade mental e corporal humana em seu estado nascente. Na sua origem, as divindades e os heróis não são simples descrições da realidade histórica (religiosa, econômica, política), não são um mero reflexo das relações sociais, nem tampouco modelos abstratos, distantes das “fontes perenes” e da fundação do mundo²⁵³.

primeiros autores não entenderam, nem o poderiam, devido à sua tosca e ignorante natureza: ou melhor, por causa dessa natureza mesma é que eles conceberam as fábulas como narrativas verdadeiras” (*Ciência Nova*, 392). O alvo de Vico aqui é a *Sabedoria dos antigos* de Bacon que, não obstante, como sabemos era um dos seus filósofos prediletos.

90. Por isso, nos parece problemática uma leitura que aproxime o conceito viquiano de universal fantástico como uma pré-figuração tosca do que depois viria a ser a psicologia profunda de Jung. O pensamento de Vico se move numa seara muito mais profunda do que associações desse tipo. Para Apel, por exemplo, “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 lingüística’ interna e a uma história interna do desenvolvimento da função lingüística 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, reduzir a questão a um problema interno da linguagem não seria esquecer a relação com a *práxis*, com o encontro dos corpos, com os caminhos e desdobramentos da percepção da realidade? 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*. A esse respeito é preciso recordar aquilo que Vico diz do “primeiro fogo”, “da primeira terra”, “da primeira água”, “do primeiro ar” (Cf. *Ciência Nova*, § 14), que indica que o sagrado é intrínseco ao plano da *práxis*, e cuja simbologia destes elementos pode ser encontrada em todas as nações: “Porque os hebreus com a educação polida e com o temor de Deus e dos pais permaneceram na justa estatura com a qual Deus criara Adão e Noé procriara os seus três filhos; onde, talvez por abominação de tais deformidades, os hebreus tiveram tantas leis cerimoniais que diziam respeito à limpeza de seus corpos. (...) Os romanos conservaram um grande vestígio no sacrifício público com o qual acreditavam purgar a cidade de todas as culpas dos cidadãos, o que faziam com a água e o fogo; com os dois elementos celebravam as núpcias solenes e na comunhão dessas duas coisas reafirmavam mais a cidadania, cuja privação chamaram “*interdictum aqua et igni*” (*Ciência Nova*, §371). Mas, por outro lado, se os elementos sagrados estão ligados à prática da vida, eles não se reduzem a um uso pragmático. O “fogo perpetuo” que se mantinha sempre aceso nas casas nobres, a água usada nos rituais de limpeza dos corpos para expiar a culpa e celebrar as núpcias, o sepultamento dos mortos como fonte da memória dos antepassados, a águia que corta os céus como símbolo dos auspícios, nada disso se encontra naquilo que, no mundo prosaico, vulgarmente chamamos de “água”, “fogo”, “terra” e “ar”. Vico entende os elementos como centros de força e comunicação dos homens com o mundo e com os deuses que o habita. Além disso, estes elementos darão os motivos para que os filósofos, mais tarde, possam refletir

Está claro que, para Vico, o pensamento humano só se pode ocorrer através de meios expressivos e, enquanto forma lingüística, o mito revela o nascimento de um mundo de signos, de imagens, de emblemas, ritos e gestos que indicam que a linguagem não se reduz ao plano das proposições ou ao império da gramática. A lógica poética pode ser vista como uma lógica da dimensão metafórica da linguagem, ou seja, da capacidade humana de “dar nome às coisas a partir das idéias mais particulares e sensíveis” (*Ciência Nova*, §406), constituindo um regime de imagens a partir da realidade e necessidades corpóreas. O poder criativo da palavra mítica consiste no processo de metaforização do mundo que se mostra no deslocamento natural dos atributos humanos para o mundo que, pela primeira vez, se abre à mente; 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 ânimo” (*Ciência Nova*, §237). A linguagem deriva de uma única fonte primordial, por isso, comparando a linguagem a um grande rio, o filósofo observa 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 (...); ‘ri’ o céu, o mar; ‘assobia’ o vento; ‘murmura’ a onda; e os nossos camponeses [dizem] ‘ficarem de amores as plantas’, ‘ficarem loucas as vinhas’, ‘chorarem os riachos’; e outras [expressões] que se pode recolher, inumeráveis, em todas as línguas” (*Ciência Nova*, §405). Nesse processo de metaforização do mundo, “não podendo fazer uso do entendimento, como um trabalho sublime totalmente contrário, atribuíram aos corpos sentidos e paixões, e corpos vastíssimos, tanto quanto são a terra, o céu e o mar” (*Ciência Nova*, §402). Para nossa mente refinada que opera com conceitos esta experiência é impossível

sobre a constituição do mundo. A filosofia e a cosmologia nascem do mesmo solo sagrado cultivado pelos que estão no inferno da primeira origem. Vico nos mostra que toda esta simbologia nasce da irreflexão humana, daí a suprema sublimidade e beleza que escorre da mesma fonte arcaica. Nesse sentido, a *Ciência Nova* pode ser vista como uma enorme reflexão que procura por em ordem os sedimentos deixados pelo irrefletido.

imaginar ou reviver, pois 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. O mito corresponde assim ao primeiro estágio de transformação da natureza bruta e a imersão no mundo simbólico. O que só se explica pela atividade poética que, operando sínteses na realidade e transformando-a em imagem, revela um caminho lingüístico que se abre à mente enraizada no corpo e que não tem outro recurso senão proceder pela via das similitudes para abarcar o caos da primeira percepção do mundo. É assim que os sentidos ganham sentido. Tudo isso ocorre muito antes das significações relativas ao mundo prosaico, onde reinará soberana a filosofia. Diz Vico:

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, alias, nasceram por meio de tais falares prosaicos. Isto porque havendo os poetas, anteriormente, buscado a formação da fábula poética, mediante composição de idéias particulares (...) 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*” (*Ciência Nova*, § 460).

O processo de formação dos “nomes universais”, dos “universais lógicos”, não tem para o nosso autor uma existência separada do tempo e da história, sendo fruto de um desdobramento no qual o princípio da arbitrariedade do signo lingüístico passa ao primeiro plano e, como é patente, salvo os resquícios deixados pela onomatopéia, não têm nenhuma relação natural com as coisas por eles significadas. Notemos que, no trecho acima, Vico menciona que o aspecto “natural da linguagem”, ou seja, “um falar segundo propriedades eternas, universais, válidas para todo o gênero humano” nada tem a ver com categorias

atemporais de uma mente pura, ou formas lingüísticas válidas universalmente, mas como a dimensão do corpóreo. Uma frase poética como *mi bolle il sangue nel cuore* que reúne, numa única expressão, as sensações concretas da “fervura”, do “sangue” e do “coração”, é convertida num signo arbitrário (*stómákhos, ira, collera*), perdendo assim a dimensão icônica, imagética do “falar fantástico” ou “falar verdadeiro” que é inseparável do corpo.

Através da figuração mitológica a mente/corpo constrói a realidade, criando os primeiros pontos de referência, os primeiros hieróglifos, nos quais se apóia e depois se desenvolve. A construção destes divinos grifos, que formam a constelação da mitologia, só pode ser fruto de uma mente que, desprovida de recursos lingüísticos convencionais, não tem outro meio de conservar o legado de uma tradição e manter a coesão de uma sociedade senão através de uma “robusta memória” (*Ciência Nova*, § 819). É esta, com efeito, a característica marcante dos povos destituídos da “escrita vulgar”. Daí a afirmação de Vico de que tais “histórias devem ter conservado naturalmente a memória da comunidade dos povos”, ou seja, “as crianças das nações tiveram de valer-se maravilhosamente da memória” (*Ciência Nova*, § 819). Daí também a tese de que o canto e o verso precedem a fala prosaica, pois a mente, na falta de uma linguagem convencionada pelos povos da escrita vulgar, é mais capaz de conservar-se na expressão do verso e do canto do que na dispersão da prosa. Daí também que um dos grandes corolários da “sabedoria poética” é sua “descoberta do verdadeiro Homero”, justamente o título do livro III da *Ciência Nova*.

O próprio Homero é um “universal fantástico”, “um gênero poético” (*Ciência Nova*, §873) do conjunto dos rapsodos que efetivamente criaram a *Ilíada* e a *Odisséia* em épocas muito distintas uma da outra, revelando na tessitura da linguagem as 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 mãe da astúcia” (*Ciência Nova* §879). Homero é um exemplo tardio de “universal fantástico”, uma espécie de oceano de poesia para onde confluem os diferentes rios, as diferentes épocas da mente, as diferentes variações lingüísticas expressas nas fábulas, “tal como uma grande e impetuosa torrente não pode deixar de levar consigo as águas tumultuosas com a violência do seu curso, assim são as coisas chamadas vis que se encontram freqüentemente em Homero” (*Ciência Nova*, §822). Homero, segundo Vico, é na verdade um “universal fantástico”, pois os verdadeiros autores dos grandes poemas gregos foram “os rapsodos, que eram ‘costureiros de cantos’ (...). Estes recolham do passado outras vozes e canções e as transmitiam ao futuro cantando suas histórias. Segundo Vico, “*hómeros*” vem de “*homoy*”, que em latim é “*simul*” e , “*eirein*” que resulta em “*connectere*”, que significa “o fiador”. Homero é assim a expressão da memória comum do povo grego que “ligou, ou seja, compôs as fábulas” (*Ciência Nova*, § 852). Mas Homero é cego²⁵⁴. Por isso na gravura da *Ciência Nova* a estátua de Homero recebe os raios divinos pelas costas, não se tem aqui os mecanismos de uma arte completamente deliberada, mas a expressão de uma sabedoria que se faz no curso que fazem as nações. A cegueira de Homero é um signo de opacidade e de sua sublimidade. Pode-se perguntar, então, se a memória coletiva não deve ser entendida apenas como uma capacidade de fixação das lembranças, da incapacidade de criar o novo. Não é o que parece, pois, nas suas narrativas, os *rapsodos* de cada época também produzem suas versões, incorporam novos assuntos, novas torções na linguagem. No que diz respeito à função da memória, Vico recusa ver a questão do ponto de vista de uma memória e imaginação passivas, completamente dependente das disposições do corpo; por outro lado, ele rejeita a noção cartesiana de uma “memória intelectual”. A memória coletiva de que fala Vico é inseparável da criação humana e permite entender a vida social e seus símbolos de um modo que não se pode

²⁵⁴ “É propriedade da natureza humana que os cegos se valham maravilhosamente da memória” (*Ciência Nova* §871). Sobre a “cegueira de Homero”. Cf também §§868,869,870

conceber no âmbito do cartesianismo. Na vida social, haveria uma memória mais profunda do que a memória intelectual, uma memória que vai entretecendo os fios das relações intersubjetivas, evitando a mortificação do corpo, a dispersão dos sentidos, a ruína, o esquecimento, construindo a identidade e mantendo a coesão social: uma memória que é cultivo, tradição, civilização. É por obra conjunta do engenho, da fantasia e da memória coletiva que os homens abandonam o círculo de bestialidade que os envolve e conservam, alteram e transmitem seus saberes²⁵⁵.

Pois bem: esta breve análise que fizemos do processo de composição ou construção dos universais fantásticos, mostra que é problemático entender a “sabedoria poética” no sentido de um criar intencional, isto é, do “criador quando compreende suas próprias criaturas, como um artista compreende sua obra de arte e, às vezes, sua própria atividade criativa”²⁵⁶. Longe disso, o que a lógica poética pressupõe é justamente a obscuridade, a incompreensão, a falta de conhecimento positivo, um desconhecimento das causas, a ausência do “uso do entendimento” (*Ciência Nova*, §820). É isto que torna a mitologia sublime para os povos que a criaram de forma não-deliberada. Nesse sentido, para explicar o movimento da mente humana na história, ou seja, a passagem do não-saber para o saber, Vico irá apontar para o contraste entre “a metafísica fantástica dos primitivos” e a “metafísica racional dos doutos”, entre o “fazer irrefletido”, que nasce justamente de um fundo de ignorância, e um “fazer refletido”.²⁵⁷ Nota-se

²⁵⁵ Não custa lembrar aqui o quanto Descartes estava distante dessa noção de memória. Veja quanto a isto que no livro de Paolo Rossi, *Clavis universalis: arte mnemônica e lógica combinatória de Lullo a Leibniz*, a questão da memória coletiva inexistente sendo unicamente abordada do ponto de vista da “memória artificial” (Rossi, P. Chave Universal— *arte de memorização e lógica combinatória de Lulio até Leibniz*, Educ, Bauru, 2004, cf. sobretudo p. 244 ess.)

²⁵⁶ Berlin, Isaiah, *Vico e Herder*, p.100.

²⁵⁷ “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, tornar-se elas próprias” (*Ciência Nova*, § 405).

que a “ignorância” é aqui fundamental para entender o operar da mente humana no seu estado nascente, naturalmente poético, pois é justamente por não ser Deus, por não possuir a totalidade do saber, que a mente humana pode ser vista, como uma tendência, uma atividade, uma procura. A aspiração ao saber é motivada justamente por um “não saber”, pela busca de sentido para aquilo que se ignora²⁵⁸.

Esse índice de inacabamento, de incompletude, é típico do homem, e justamente por isso a mente humana não se reduz completamente ao corpóreo, possuindo uma “natureza indefinida quando cai na ignorância” (*Ciência Nova*, 120), ou seja, no sentido de que a mente não é completamente determinada, mas está aberta para o exercício de compreensão, de interpretação dos fenômenos que ignora. Por um lado, a mente é “angustiada pela robustez dos sentidos” (*Ciência Nova*, §816), e encontra repouso nos “universais fantásticos”; por outro lado, ela possui uma “natureza quase divina” (*Ciência Nova*, §816), fazendo-se pela primeira vez por meio de um exercício poético “divinatório”, “palavra derivada de *divinari*, ‘adivinhar’, ou seja, entender o que está oculto dos homens, o futuro, ou o que está oculto neles a consciência” (*Ciência Nova*, §342). Aqui, notamos que, para Vico, a história é regida por um princípio inconsciente que atravessa, sobretudo, as primeiras fases do desenvolvimento humano. Nessa fase de desenvolvimento, “não se entendia os autores pela obra [como é o caso de uma metonímia], mas a coisa mesma: Baco era o próprio Vinho; Ceres, o cereal; Em seguida, tendo as inteligências se refinado distinguiu-se as coisas da sua divindade, constitui-se um tropo, não por liberdade de escolha dos homens, mas pela própria vontade da língua” (*Notae*, p.803). É sobretudo aqui que vemos operar o princípio da irreflexão que é fonte do

²⁵⁸ “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 se pergunta o que tal coisa quer dizer ou significar” (*Ciência Nova*, § 189). O tema da “ignorância” em Vico, aqui apenas esboçado, mereceria uma análise mais aprofundada: excetuando-se o trabalho de Stefano Velotti *Ignoranza e antropogênese (ISPF, 2005, pp.140-150)*, muito pouco se escreveu sobre o tema. Trata-se de uma questão aberta e ainda inexplorada na obra de Vico.

sublime da imensa poesia das origens. A “filosofia passa então a destacar-se passo a passo dos sentidos” e a “poesia se distancia da natureza humana” (*De constantia*, p.465).

Poder-se-ia pensar a partir daí que, aparentemente, Vico faz afirmações que se chocam com a função fundamental do trabalho de arte, tal como vimos no *De ratione*. Veja-se, por exemplo, esta passagem: “Em todas as faculdades, os homens que não as possuem por natureza, alcançam-nas com o obstinado estudo da arte; mas, em poesia, é absolutamente negada alcançar por arte quem não a possuir por natureza”. (*Ciência Nova*, §213). Teria Vico dado então um passo atrás em relação ao que defendera no *De ratione*? Seria a poesia a partir da *Ciência Nova* um “dom natural”? Teria Vico se convertido, na obra madura, à visão “cartesiana” da poesia, isto é, da poesia como algo que está completamente no escuro, que é inacessível à razão? Não é o que aqui defendemos. No nosso entender, a passagem acima deve ser relacionada com o fato de que na *Ciência Nova* o próprio termo “natureza” não tem mais um sentido rígido. Na *Ciência Nova*, já indicamos isto, Vico passará a entender natureza no sentido de “nascimento”, tendo em vista a verificação “da ordem natural”, quer dizer, “a ordem em que as coisas nasceram”, que “é esta ordem e não outra” (*Ciência Nova*, § 148). Ora, Vico recusa a idéia de que haja uma natureza humana imutável; portanto, o parágrafo 213 da *Ciência Nova* não está afirmando nenhum dom inato para a poesia e, com isso, negando o trabalho de arte em termos absolutos, ou seja, nos termos de uma “autonomia estética”. Na verdade, é num sentido “histórico-antropológico” que devemos ler a afirmação deste parágrafo, quer dizer, no sentido de um processo de desdobramento da “natureza humana” em que a ontogênese absorve a filogênese, em que o desenvolvimento do indivíduo e de suas potencialidades incorpora o desenvolvimento histórico das nações. Assim, o §213 deve-se ser lido à luz do § 214 que o comenta da seguinte forma: “Esta dignidade demonstra que, uma vez que a poesia fundou a humanidade gentílica, da qual e não de outro modo devem ter surgido todas as artes, os primeiros poetas foram-no por natureza”. Está claro que os primeiros homens falavam

naturalmente uma linguagem poética, o que na idade da razão só com muito esforço, isto é, com o trabalho da arte, se obtém. É por isso, diz Vico, “que hoje em dia os poetas inventam o fantástico por meio de artifícios, embora uma vez – quando ainda era vigorosa a idade dos sentidos e não a da razão – eram fantásticos por natureza. Nestes tempos, só parcialmente vale aquele ditado: ‘se nasce poeta, orador se torna’. Ao contrário, hoje os poetas se exercitam, ainda mais que os oradores, nesta difícil arte” (*De constantia*, p.465).

Note-se que, por contraste, a dificuldade de pensar metaforicamente, que estudamos no *De ratione*, é invertida na *Ciência Nova* apenas no caso das primeiras manifestações da linguagem, isto é, para explicar o engenho dos povos primitivos que falam naturalmente ou com facilidade por meio de metáforas, ligando e estabelecendo similitudes ou analogias entre as coisas que percebem de modo tosco na relação dos seus próprios corpos com os outros corpos do mundo. O que, no entanto, parece fácil e comum nas origens poéticas da humanidade torna-se raro na idade da razão, na qual a mente refinada por conceitos abstratos tem imensa dificuldade no fazer poético. Assim, na *Ciência Nova*, Vico identifica no processo de aperfeiçoamento lingüístico um duplo movimento de perdas e ganhos e mostra que, se de um lado, a perda da naturalidade poética é uma consequência do desenvolvimento da mente, de outro lado, Vico vê na idade da razão o esforço do retorno às fontes sublimes, o que vale como uma norma importante na produção do sublime. Daí o elogio a Dante – o Homero toscano –, que evita todo “artificialismo” indo buscar deliberadamente na linguagem popular as fontes do sublime, como mostra a incorporação de inúmeros provérbios populares na *Divina Comédia*. Mas aqui a percepção, a imaginação popular, é recolocada num outro nível artístico, por obra da reflexão e do trabalho de arte, o que, como reconhecerá Vico, faz toda a diferença entre a Sabedoria poética ou coletiva de Homero e a *Divina Comédia*, que é obra de um indivíduo²⁵⁹.

²⁵⁹ “Quem quer sobressair em poesia, deve diminuir a toda a língua considerada ‘própria’. Assim, retornado à antiqüíssima penúria de palavras (*inopiam verborum*), necessariamente exprimirá as sensações da mente seguindo os traços das próprias coisas, em sumo grau sensível e, assim, com

Com a *Ciência Nova*, ao buscar descer até as fontes perenes, o próprio Vico se compara a Dante²⁶⁰.

Mente/corpo/linguagem

Façamos agora um balanço de tudo que dissemos acima, tendo como base uma passagem da *Ciência Nova* que nos parece fundamental: “não sendo propriamente o homem *senão* mente, corpo e linguagem, e a linguagem estando situada entre mente e corpo, o certo acerca do justo começou nos tempos mudos do corpo; depois, encontradas 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-se às verdades das idéias acerca do justo, determinadas com a razão pelas últimas circunstâncias dos fatos” (*Ciência Nova*, §1045).

Quando Vico afirma que o homem nada mais é do que “mente, corpo e fala, e a fala está situada de certo modo entre mente e corpo” (*Ciência Nova*, §1045), ele parece ter conquistado algo novo frente à tradição cartesiana. Note-se que a afirmação é bastante forte: “o homem não é propriamente *senão* mente, corpo e fala”. Nem somente corpo, nem exclusivamente mente, nem apenas linguagem, *mas* “mente, corpo e fala”. Parece haver aqui um achado teórico, no qual o filósofo estaria indicando que não se pode pensar uma coisa separada da outra. Se assim é, a pergunta pelo estatuto da mente pode ser revertida para a pergunta pelo estatuto do corpo,

sentidos e fantasia, pintará imagens vivíssimas das coisas, dos costumes e dos afetos (...), assim, quem almeja compor poemas sublimes, deve ouvir e julgar tudo o que provém do vulgo e das crianças e, com isso, nutrida com abundância a fantasia – cantar cada coisa com grandeza e ao mesmo tempo conforme a sensibilidade do vulgo” (*De constantia*, p.464).

²⁶⁰ Para um estudo das comparação entre Dante e Homero, remeto ao estudo de Paolo Cristofolini: “De Dante a Homero, de Gravina a Vico”. In: Cuadernos sobre Vico 19-20 (2006-2007).

sendo que a expressão lingüística está situada a meio caminho (“entre”). Daí que a figuração poética é a expressão do corpo e da mente tomados juntos. Todo o edifício teórico da *Ciência Nova* parece ter aqui sua justificativa.

Quando Vico afirma que “o homem, *por indefinida natureza da mente humana*, onde quer que esta se precipite na ignorância, faz de si mesmo regra do universo” (*Ciência Nova*, §120), ele não diz apenas algo fundamental para entender a primeira forma de linguagem surgida no mundo, o filósofo quer dizer também que a mente só se constitui na diversidade. Neste caso, ter uma “natureza indefinida”, quer dizer o seguinte: a mente só se define numa situação concreta, quando toma corpo, e é por isso, como vimos, que a rigor, segundo Vico, não se pode falar numa “natureza humana” acima do tempo, pois isto seria tomar o homem sem corpo. A *humanitas* começa a tomar forma justamente com as primeiras manifestações da linguagem, que coincidem com “a primeira manifestação do pensamento humano surgido no mundo” (*Ciência Nova*, §338). Assim, o modo como Vico aborda a mitologia mostra que o pensamento tem origens extremamente rústicas, nascendo do fundo de ignorância e precariedade humanas, precariedade e ignorância que o filósofo toma, porém, num sentido positivo para destacar o aspecto expressivo da linguagem: “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 mesmo” (*Ciência Nova*, §331). Vico inverte aqui os termos com que Descartes, apontando para a dificuldade do conhecimento da mente por si mesma, havia desqualificado os preconceitos da linguagem e da imaginação que formam a ordem natural de conhecimento, aquela que nos acompanha desde a infância: “Não é sem alguma dificuldade e fadiga que nossa mente pode prestar atenção a quaisquer coisas, e, dentre todas, é com a maior dificuldade que presta atenção àquelas que não estão sujeitas nem aos sentidos, nem sequer à

imaginação”²⁶¹. Num texto bem anterior à *Ciência Nova*, em que pensa ainda conforme uma metafísica da mente, Vico usa a metáfora do espelho com uma significação inversa à da *Ciência Nova*, e declara que “a mente humana é vista como o espelho da mente de Deus: e por isso pensa o infinito e eterno; a mente humana, portanto, não está determinada pelo corpo, e em consequência não está determinada pelo tempo, que é medido pelos corpos” (*Risposta* [1712]p. 162.). Ora, vimos como, na *Ciência Nova*, o corpo vai adquirindo um novo estatuto; sendo assim, é apenas de um ponto de vista abstrato que “as mentes são todas iguais” (*Ciência Nova*, §414), mas, pensadas concretamente “elas adquirem diversidade da diferente organização dos corpos e da diferente educação civil” (*Ciência Nova*, 414). Em suma, a mente se constitui historicamente em função de uma comunidade de sujeitos que falam através dos aspectos de *uma mesma língua* e não a linguagem abstrata da razão.

*

O ponto de partida desta tese foi tomar como objeto as relações entre linguagem e *práxis* na obra de Giambattista Vico. A linguagem é vista pelo filósofo como aspecto principal para refletir e investigar o conjunto da realidade e da ação humana. Nosso objetivo primeiro sempre foi apontar para o novo tipo de relação que o filósofo estabelece entre os desdobramentos lingüísticos, as modificações (*modificazioni*) da mente humana, vista na sua manifestação histórica, e a esfera da *práxis* na sua totalidade. Vimos como a obra de Vico procura articular sistematicamente o universo da sociabilidade humana, tendo como eixo principal um método (“a nova arte crítica”) que passa pela investigação social dos fenômenos da linguagem. Tal método permitiria encontrar os elos, as razões, as relações precisas e constantes, existentes entre o universo do discurso humano e o plano das instituições sociais.

Defender a tese da interação entre linguagem e *práxis* em Vico, contudo, não é tarefa simples, como mostra a divergência entre os comentadores do filósofo. Pode-se perguntar, com

²⁶¹ Descartes, R. *Les principes de La philosophie*. AT, IX, p.56..

efeito, se as reflexões de Vico sobre a linguagem se desenvolvem em consequência de uma reflexão sobre a *práxis* (a política, o direito, a história); ou, ao contrário, é a partir de um novo modo de entender a linguagem na sua dimensão interna que Vico chega a um novo modo de entender os desdobramentos exteriores da *práxis*. Neste ponto, os comentadores nos fornecem respostas diferentes: Lia Formigari, por exemplo, afirma que o “interesse de Vico pela linguagem nasce da hermenêutica jurídica como descrição das formas do direito e das respectivas técnicas de enunciação”²⁶². Numa outra perspectiva, Donatela Di Cesare, mostra que o projeto de Vico se opõe a esta visão instrumental e pragmática da linguagem, e afirma que a “linguagem é examinada não em relação ao outro, mas em si e por si”. O filósofo teria partido da “autonomia da reflexão lingüística, a qual aparece sempre guiada por uma finalidade interna, não externa”²⁶³. Segundo Di Cesare, é justamente isso que separaria Vico do humanismo cívico e jurídico e de toda a tradição retórica que o precedeu, já que a linguagem não é vista como um mero instrumento de comunicação entre os homens ou “como uma instituição ao lado de outras instituições”, mas “um princípio ao mesmo tempo constitutivo e interpretativo do mundo civil”; em suma, Vico teria considerado a linguagem “não como veículo da cultura humana, mas antes como a forma primária do ser-homem e do humano ser no mundo”.²⁶⁴ Do ponto de vista aqui adotado, pensamos que não se deve partir de

²⁶² Formigari, L. *Il linguaggio: storia delle teorie*, Laterza, 2001, p. 139. Da mesma autora: *Il linguaggio: Storia delle teorie*. 2ª Ed. Roma: Editori Laterza, 2005. 210p

²⁶³ Di cesare, D. “Parola, Logos, Dabar: Linguaggio e verità nella filosofia di Vico”, BCSV, 1992-1993

²⁶⁴ Idem, Ibidem, p. 259. Esta também é a posição de Gianfranco Cantelli que, a propósito da conexão entre mito e linguagem, escreve que “ninguém como Vico, antes ou depois dele, estabeleceu a extrema consequência desta conexão, desenvolvendo uma concepção do mito que, por sua originalidade, não hesitarei em considerar única. O mito tradicionalmente é concebido como uma linguagem de segundo nível, que tem como base a linguagem articulada, que é tomada como um pressuposto: o homem primeiro fala e depois, servindo-se daquilo que estas palavras circunscrevem como significado, constrói uma outra linguagem, não diversamente de como se constitui qualquer outro sistema de signos, desde a moda à arte do jogo, das convenções sociais, das bandeiras, (...) em todas estas linguagens está pressuposta a linguagem articulada. (...) Para Vico a linguagem do mito, não se constitui tendo como base a linguagem articulada, ao contrário: a linguagem do mito é uma linguagem originária, uma linguagem que se constituiu antes da linguagem articulada e sem a qual esta linguagem não teria podido formar-se. (CANTELLI, G. *Gestualita e mito: i due caratteri distintivi della língua originaria secondo Vico*. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, ISSN 0392-7334. Napoli: Bibliopolis, nº 20, p. p. 78- 79). Pelo que vimos aqui, no entanto, o que Vico propõe é um retorno ao mito através

categorizações tão rígidas, pois desta forma corre-se o risco de exagerar na autonomia da forma lingüística originária (o mito), numa espécie de antecipação das teses de Heidegger²⁶⁵, ou então se pode reduzir as considerações viquianas ao pragmatismo lingüístico, como fez recentemente um comentador que chegou a compará-lo a Hobbes.²⁶⁶ Ou seja: os comentadores, de modo geral, parecem oscilar entre uma visão instrumental da linguagem e uma visão da linguagem como auto-revelação do ser.

Até certo ponto, pode-se afirmar que, para Vico, a linguagem pode ser vista como princípio de interpretação do mundo, de configuração de sentido, como é o caso da mitologia, que o filósofo considera a forma inaugural de expressão humana; por outro lado, não há como desconsiderar que a linguagem é vista também como o meio de comunicação que surge em função das relações sociais mais complexas²⁶⁷. Neste caso, a linguagem torna manifesta as relações de poder entre os homens, seja para marcar domínio dos primeiros fundadores das nações (os *pater famílias* que se consideram de origem divina), seja para pensar o conflito político, seja para instaurar o equilíbrio na vida civil que, segundo o filósofo, ocorre apenas na fase de desenvolvimento social que ele denomina idade humana, pois aqui o direito, a lei, e a norma, passam a ser compartilhados por todos no âmbito de uma comunidade política graças à

da crítica, não uma simples culto ao passado de uma poesia que se perdeu. Ao contrário, para Vico trata-se de reconquistá-la ainda hoje. A beleza e o heroísmo surge aqui do próprio esforço e da dificuldade desse retorno.

²⁶⁵ Cf. o texto de Ernesto Grassi: “Vico, Marx, Heidegger”, in: *Vico y Marx, Afinidades y Contrastes*, Fondo de Cultura, p.219-233.

²⁶⁶ Cf. Fellmann, F. “Il pragmatismo simbólico di Vico. Per una critica della ragione fantástica”. In: *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Guida editore, 2004, pp. 187-202.

²⁶⁷ A passagem da língua dos deuses para o alfabeto fonético é um exemplo do poder transformador do *engenho* humano: “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”(Ciência Nova, 460).

transparência do mundo prosaico.²⁶⁸ É certo que Vico estuda a gênese e o modo de funcionamento do pensamento arcaico, mostrando como a linguagem liga-se primeiramente a um estágio mítico-poético, no qual, muito embora ela não desempenhe uma função meramente comunicativa ou instrumental, indica que o pensamento humano só pode surgir e se desenvolver passo a passo com a fundação da primeira cidade. Em função disso, vimos que Vico não se detém num elogio ingênuo de uma mítica idade de ouro da poesia; ao contrário, o mundo mítico não é nada idílico: é atravessado pela “barbárie dos sentidos”, pela violência assustadora dos sacrifícios, pelos “sagrados terrores dos bosques religiosos” (*Ciência Nova*, §16). Quando Vico se volta para essas assustadoras superstições é com o propósito de refletir sobre a função que elas desempenham nas formas mais arcaicas do pensamento humano. Nesse sentido, a construção de uma ciência voltada para a “natureza comum das nações” deve, necessariamente, levar em conta os afetos, as paixões, os impulsos intrínsecos à condição natural do homem. Mas se, por um lado, Vico mostra o lado bárbaro, cruel, violento do homem primitivo, ao mesmo tempo ele capta o aspecto criador da expressão mítica, que está na raiz de uma forma de “sabedoria”. Com efeito, o que caracteriza a sabedoria poética é sua proximidade com a experiência sensível. Assim, diz Vico, “os antigos chamaram ‘*sapere*’ o provar e ‘saber’ é, propriamente, das coisas que dão sabor, porque provariam nas coisas o sabor próprio delas, pelo que depois, como bela metáfora, foi chamada ‘sabedoria’: que consiste em fazer uso das coisas conforme a sua natureza” (*Ciência Nova*, §707). Ora, a noção de “sabedoria” mostra bem essa relação com o mundo a partir de suas fundações históricas. Contudo, ao procurar recuperar essa sabedoria dos sentidos, voltada para as circunstâncias, Vico nem por isso recusa

²⁶⁸ “Dissemos acima que tais línguas e tais letras estavam em poder do vulgo dos povos onde são ditas umas e outras vulgares. Por tal poder das línguas e das letras devem os povos livres ser senhores de suas leis, porque dão a essas os sentidos que tiram aos observar os poderosos, o que estes não desejariam. Tal poder é naturalmente negado aos monarcas tomar dos povos; mas, por essa mesma negada natureza de coisas humanas civis tal poder, inseparável dos povos, faz em grande parte o poderio dos monarcas porque esses podem comandar as suas leis reais, às quais devem estar os poderosos também submetidos segundo o sentido que a elas dão aos seus povos” (*Ciência Nova*, §936)

a força da mente. Daí que Vico indique uma forma de sabedoria integral do ser humano implica considerá-lo como mente, corpo e linguagem, unificando assim a tópica e a crítica. Segundo Vico, os estímulos sensíveis não penetram na mente como se ela tivesse apenas a disposição passiva para recebê-los de fora para dentro. A mente humana não é uma tabula rasa, mas uma força criadora, que se impulsiona naturalmente na direção da descoberta de significações que ultrapassam aquilo que advém dos sentidos. Os sentidos são sempre o ponto de partida, mas, sem a capacidade criadora do engenho de ultrapassá-los na direção de novas significações, eles permanecem cegos ou ficam apenas na opacidade das sensações. Nos termos de Vico, pode-se ver o desdobramento da humanidade como um processo único: “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 nos sentidos, usando, portanto, o intelecto quando, da coisa que sente, *recolhe algo que não tenha caído sob os sentidos* (*Ciência Nova*, §363.). Em outras palavras: é essa capacidade de reunir o que não está dado nos sentidos que faz do engenho humano o criador do seu mundo e inventor de si mesmo. Aqui pode-se perguntar: trata-se de uma capacidade inata de inventar? Isso não implica que a razão adulta já não estaria presente na infância do mundo, sendo apenas desdobrada? No nosso entender, Vico não pensa dessa forma e aqui reside sua grande diferença em relação ao cartesianismo. Em Descartes, como se sabe, a capacidade de articulação lingüística é inata - “é o único signo e a exclusiva marca assegurada do pensamento encerrado no corpo”²⁶⁹- e é isto que permite ao homem criar suas significações. Vico não recusa esse traço inato no homem, todavia, demonstramos neste estudo que nosso filósofo percorre um longo caminho teórico para construir uma tese fundamental, cujo resultado é o inverso do que encontramos em Descartes. Deve-se observar que, na *Ciência Nova* de 1725, há algumas passagens que são citadas com frequência para identificar o aspecto

²⁶⁹ Descartes, R. *Carta a Morus* (AT, V, 278)

“cartesiano” do projeto de Vico. De fato, nesta obra, escrita quase 19 anos antes da versão definitiva, Vico ainda trabalha com certos conteúdos inatos ou “sementes de verdade” (idéias eternas da matemática, por exemplo), que estão sepultadas no espírito humano e vão pouco a pouco se desdobrando até alcançar o pleno desenvolvimento da razão. Todavia, na *Ciência Nova* de 1744, Vico não fala mais em “sementes de verdade” ou “idéias inatas”. Assim, diz ele, “a sabedoria poética”, “fez, ou melhor, *esboçou* as matrizes ou embriões dos quais se descobriu ter sido *esboçado* todo o saber reflexivo” (*Ciência Nova*, § 779. Grifos meus). Essa idéia de esboço, ou seja, de que a razão é fundada no tempo e que, portanto, sua base é frágil, é talvez o traço mais significativo da *Ciência Nova* e, por que não dizer, do modo como Vico concebe a atividade do pensamento, que não segue pelas vias tortas da vida. Para Vico, o pensamento é uma construção humana que se esboça constantemente e cuja tarefa nunca está terminada. Isto porque se o pensamento tem suas raízes na *práxis*, então na sua forma mais desdobrada, ele deve assumir constantemente a defesa de sua base frágil. Por isso, ao mesmo tempo em que fala da importância de uma sabedoria dos sentidos Vico denuncia os riscos de que, mesmo atingida a idade da razão, nada garante que a humanidade esteja livre da bestialidade e da selvageria; ao contrário, aqui a razão totalmente desdobrada pode contribuir para uma barbárie ainda mais grave²⁷⁰. Nesse sentido, ao retornar as fontes perenes do pensamento, à fundação da cidade, a *Ciência Nova* pode ser vista como uma defesa da razão humana contra uma razão presunçosa,

²⁷⁰ “Uma vez que tais povos, à maneira dos animais, se tinham acostumado a não pensar em mais nada senão nos seus próprios interesses particulares, e cada um tinha atingido o máximo de comodidade ou, para dizer melhor, de orgulho, à maneira de feras, que, ao serem minimamente contrariadas, se ressentem e se enfurecem, e assim, na sua maior celebridade e loucura dos corpos, viveram como animais numa grande solidão de ânimos 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, ao longo de vários séculos de barbárie, vão-se enferrujar as grosseiras sutilezas dos engenhos maliciosos, que tinha feito deles feras mais cruéis com a barbárie da reflexão, do que tinham sido com a barbárie dos sentidos. Porque esta revelava uma arrogância generosa, de que se podia defender alguém, sobrevivendo ou defendendo-se; mas aquela, com uma ferocidade vil, com as lisonjas e os abraços, arma ciladas à vida e às fortunas dos seus confidentes e amigos” (Vico, G. *Ciência Nova*, § 1106).

pois sabe que a razão é um bem precioso e que, por isso mesmo, deve-se preservá-la para que a humanidade, como afirma Vico, “não retorne outra vez à selva” (*Ciência Nova*, §333).

BIBLIOGRAFIA

Fontes Principais

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.

Traduções Consultadas:

____ 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. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenbenkian, 2005.

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

____ Institutiones Oratoreae. In: Elementos de retórica. Madrid: Trotta, 2005.

____ Obras: oraciones inaugurales e La antiquissima sabedoria de los italianos. Trad. del latin y notas Francisco Navarro Gomes. Barcelona: Anthropos, 2002.

____ Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même & lettres & La méthode dès études de notre temps. Présentation, traduction et notes par Alain Pons. Paris: Bernard Grasset, 1981.

Obras de Descartes:

DESCARTES, R. Oeuvres. Ed. Charles Adam & Paul Tannery (AT). Paris: VRIN, 1996.

____ *Discurso do Método & As paixões da alma*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, v. I, 1987, (Coleção Os Pensadores).

____. *Meditações & Objeções e Respostas & Cartas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, v. I, 1988, (Coleção Os Pensadores).

_____. *Princípios da Filosofia*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

_____. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edição 70, 1985.

Demais Fontes

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. O conceito de Iluminismo. In: BENJAMIN, HABERMAS, HORKHEIMER; ADORNO. São Paulo: Abril, 1975 (Col. Os Pensadores).

AMOROSO, L. *Lettura della Scienza Nuova di Vico*. Torino: UTET Libreria, 1998.

_____. Vico e La “nascita” dell’ estética. In: HIDALGO-SERNA, E.; SEVILLA, M.M.J.M.; VILLALOBOS, J. *Pensar para El nuevo siglo Giambattista Vico y La cultura europea*. Sevilla, La città Del sole, 2001.

APEL, K.O. La filologia transcendental de Giambattista Vico. In: _____. *L’ idea di lingua nella tradizione dell’umanesimo da Dante a Vico*. Bolonha: Il Mulino, 1975, p. 405-478.

_____. *Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

AQUINO, T. Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana. In: *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins fontes, 1999.

ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

_____. *Retórica*, Imprensa Nacional – Casa da moeda, Lisboa, 1998.

_____, HORACIO, LONGINO. *A poética clássica*. Tradução Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.

ARNAULD & LANCELOT. *Gramática de Port-Royal*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ARNAULD, A.; NICOLE, P. *La Logique ou L’Art de Penser*. Paris: HACHETTE, 1846.

ASSO, C. Erasmus redivivus: Alcune osservazioni sulla filologia neotestamentaria di Jean Le Clerc. In: *Vico nella Storia della filologia*, a cura di Silvia Caianiello e Amadeu Viana. Napoli, Alfredo Guida, 2004, p.79-116.

ASTRADA, C. Vico e Descartes. In: *Vico y Herder*, v, 13, p.26-35.

AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BACON, F. *Da proficiência e o avanço do conhecimento divino e humano*. Tradução Julia Vidili. São Paulo: Madras, 2006.

BACON, F. *Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Tradução José Aluysio Reis de Andrade. 1ª Ed. São Paulo: Abril cultural, 1973. (Série Os Pensadores).

BADALONI, N. *Introduzione a Vico*. Roma-Bari: Laterza, 1984.

BATTISTINI, A. *La degnità della retorica: studi su G. B. Vico*. Pisa: Pacini, 1975.

_____. *La sapienza retórica di Giambattista Vico*. Milano: Angelo Guerini e Associati, 1995.

_____. *Vico tra antichi e moderni*. Bologna, Il Mulino, 2004.

BELAVAL, Y. Vico et l'anticartesianisme. In: *Les études philosophiques*, xxiii, pp.(1968), pp.311-325.

BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Tradução Juan Antonio Gili Sobrinho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

BOSI, A. *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Cultrix, 1993.

BOTTURI, F. Ingegno veritá storia: Filosofia dell'immaginario vichiano. In: MELCHIORRE, V. *Simbolo e conoscenza*. Milão: Vita e Pensiero, 1988, p. 127-168.

_____. *La sapienza della storia: Giambattista Vico e La filosofia pratica*. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

CACCIATORE, G. Um'idea moderna di certezza: La filologia di Vico tra ermeneutica e filosofia. In: *Vico nella Storia della filologia*, a cura di Silvia Caianiello e Amadeu Viana. Napoli, Alfredo Guida, 2004, p.177-198.

CAIANIELLO, S. Filologia Ed epoca in Vico. In: *Vico nella Storia della filologia*, a cura di Silvia Caianiello e Amadeu Viana. Napoli, Alfredo Guida, 2004, p. 139-176.

CANTELLI, G. Ancora qualche considerazione sul "parlare scrivendo" de Vico: uma premissa alla sua "semiologia. In: HIDALGO-SERNA, E.; SEVILLA, M.M.J.M.; VILLALOBOS, J. *Pensar para El nuevo siglo Giambattista Vico y La cultura europea*. Sevilla, La città Del sole, 2001. p. 87-110.

_____. De la lengua heroica del Diritto Universale a la lengua divina de la Scienza nuova. *Cuadernos sobre Vico*, ISSN 1130-7498. Sevilla, nº. 9-10, pp. 57-74, 1998-1999.

_____. Gestualita e mito: i due caratteri distintivi della lingua originaria secondo Vico. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, ISSN 0392-7334. Napoli: Bibliopolis, nº 20, p. 77-116, 1990.

CARDIM, L. N. *Corpo*. São Paulo: Globo, 2009.

CARDOSO, A. *Vida e percepção de si: figuras da subjetividade no sec. XVII*. Lisboa: Colibri, 2008. Disponível em < <http://www.lusosofia.net/tiposdocumentos.php?tipo=4>>

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas: a linguagem*. Traduzido do original: Philosophie der symbolischen formen – die sprache por MARION FLEISCHER. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *A filosofia do iluminismo*. 2ª Ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

CAVAILLE, J. P. *Descartes, a Fábula do Mundo*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

CHOMSKY, N. *Lingüística cartesiana*. Madrid: Gredos, 1969.

CICERO, M. T. *De Oratore*. Charleston: BiblioBazaar, 2008.

CÍCERO, T. Tusculanae Disputationes. In: *Les Stoïciens I*. Tradução francesa de E. Bréhier. Paris: Gallimard, 1962, p. 291-404.

CIRILO, A. *Napoli ai tempi di Giambattista Vico*. Napoli: Cruzzolin, 2000, p.175-191.

CODINA, F. G. Las razones filológicas Del verdadero Homero. In: *Vico nella Storia della filologia*, a cura di Silvia Caianiello e Amadeu Viana. Napoli, Alfredo Guida, 2004, p. 53-78.

COSTA, G. Senso e Sensazione in Vico. In: *Sensus-sensatio, VIII, Colloquio Internazionale, Roma, 6-8 gennaio 1995*. Org: Bianchi, M.L. Firenzi, OLschKi, 1996, p. 367-408.

_____. Malebranche y Vico. In: *Cuadernos sobre Vico*. Sevilla, nº 9/10, p. 75-87, 1998.

_____. G. B. Vico tra ‘platonici’ e ‘monastici’: Il termine ragione nella filosofia italiana dal rinascimento Allá Scienza Nuova. In: *Ratio. VII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 9-11 gennaio 1992)*, Atti a cura di M. Fattori e M.L. Bianchi, 1994, p. 325-378.

CRISTOFOLINI, P. De Dante a Homero, de Gravina a Vico. In : *Cuadernos sobre Vico*, ISSN 1130-7498. Sevilla, nº 19-20, p. 15-21, 2006-2007.

_____. Histoire sacrée, histoire profane. In: _____ *Vico et l'histoire*. Paris : PUF, 1995.

_____. La metáfora Del fiume e La metafísica. In: MATTEUCCI, G. *Studi sul De antiquíssima italarum sapientia di Vico*. Bologna: Quodlibet, 2002, p. 13-20.

_____. *Scienza Nuova; introduzione alla lettura*. 1ª Ed. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1995.

_____. *Vico pagano e bárbaro*. Pisa: ETS, 2001.

_____. Vico y La naturaleza de las religiones de las naciones. In: *Cuadernos sobre Vico*. Sevilla, v. 17-18, p.47-50, 2004-2005.

CROCE, B. *La filosofía de Giambattista Vico*. Napoli: Laterza, 1911.

DAMIANI, A. M. Humanismo civil y hermenéutica filosófica: Gadamer lector de Vico. In: *Cuadernos sobre Vico*. Sevilla, nº 15-16, p. 31-48, 2003.

DE SANCTIS, F. *Storia della letteratura italiana*, vol. II. Torino: Einaudi, Torino, 1958.

DI CESARE, D. I fiumi e Il maré; La língua poética e i parlari volgari. In: HIDALGO-SERNA, E.; SEVILLA, M.M.J.M.; VILLALOBOS, J. *Pensar para El nuevo siglo Giambattista Vico y La cultura europea*. Sevilla, La città Del sole, 2001, p. 137-153.

_____. Parola, Logos, Dabar: linguaggio e verità nella filosofia di Vico. In: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*. ISSN 0392-7334. Napoli: Bibliopolis, nº 22-23, p. 251-288, 1992-1993.

_____. Sul, concetto di metafora in G. B. Vico. In: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, ISSN 0392-7334, Napoli, nº 16, p. 325-334, 1986.

DI MAGNO, E. Vico nella tradizione della retorica senza metafísica? In: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*. Napoli: Bibliopolis, p. 203-209, 1993.

DONATELLI, M. Descartes e os médicos. In: *Scientiae studia*, v 1, no. 3, p. 323-36, 2003.

ECO, H. *A busca da língua perfeita*. Tradução Antonio Angonese. 2ª Ed. Bauru: Edusc, 2002.

ESPINOSA, B. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os pensadores)

_____. *Tratado Teológico-político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPOSITO, R. *La política e La storia: machiavelli e Vico*. Napoli: Liguori, 1980.

FABIANI, P. La persuasion desde las instituciones oratoria e La Scienza Nuova. In: *Cuadernos sobre Vico*. Sevilla, nº 7-8, p. 59-73, 1997.

FELLMANN, F. Il pragmatismo simbólico di Vico: Per uma critica della ragione fantástica. In: *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporânea*. Guida editore, 2004, pp. 187-202.

FIKER, R. *Vico, o precursor*. São Paulo: Moderna, 1994. (Coleção Logos).

FISCHER, S. R. *Uma breve historia da linguagem: introdução à origem das línguas*. Tradução Flavia Coimbra. Osasco: Novo Século Editora, 2009.

FISH, M. H. Vico tra Cartesio e Peirce. In: *Leggere Vico*. 1982. p.67-90.

FOCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Tópicos).

FORMIGARI, L. *Il linguaggio: Storia delle teorie*. 2ª Ed. Roma: Editori Laterza, 2005.

FORTUNA, S. Aspectualidad Y Lenguaje en la filosofía de Vico. In: *Cuadernos sobre Vico*. Sevilla, nº 19-20, p. 23-46, 2006-2007.

FRIAS, J. M. A retórica da visão na poética clássica. In: *Estudos em homenagem a Ana Paula Quintela*. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, p. 25-42, 2009. Disponível em <<http://ler.letras.up.pt/site/geral.aspx?id=3&tit=Lista%20de%20assuntos&tp=5&as=Literatura%20clássica>>

FUMAROLI, M. Les conceptismes par Florence Vuilleumier. In: _____. *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*. Paris: Boulevard Saunt German, 1999.p. 517-538.

GARCIA-HERNANDEZ, B. Vico acerca Del cogito de descartes y Plauto: mucho más que uma simple analogia. In: HIDALGO-SERNA, E.; SEVILLA, M.M.J.M.; VILLALOBOS, J. *Pensar para El nuevo siglo Giambattista Vico y La cultura europea*. Napoli, La città Del sole, 2001, p. 155-174.

GENSINI, S. Ingenium e linguaggio. In: TRABANT, J. *Vico und die Zeichen*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1995, p. 237-256.

GENTILS R. Vico, critique de Descartes. In: *Synthesis. Bulletin du Comité National de Littérature Comparée de la République Socialiste de Roumanie Bucaresti*, v. 5, p. 137-147, 1978.

GIRARD, P. *Giambattista Vico: Rationalité et politique – une lecture de La Scienza Nuova*. Paris: PUPS, 2008.

_____. Boria delle nazioni: et histoire sacree dans Scienza nuova de Giambattista Vico. In: PIAZZESI, C.; PRIAROLO, M.; SANNA, M. *L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*. Pisa: ETS, 2008, p. 99-107.

_____. La difficulté de La philologie dans La pensée de Vico. In: *Vico nella Storia della filologia*, a cura di Silvia Caianiello e Amadeu Viana. Napoli, Alfredo Guida, 2004, p. 117-138.

_____. *Le vocabulaire de Vico*. Paris: Ellipses, 2001.

_____. Science et sagesse poétique: le conflit des interprétations In: *La "Scienza nuova" de Giabattista Vico*. Paris: Noesis, n° 8, p. 125-140, 2005. Disponível <<http://noesis.revues.org/index141.html>>

GIULIANI, A. La filosofia retórica di Vico e La nuova retórica. In: *Atti dell' accademia di scienze morali e politiche*. Napoli: Libreria Scientifica Editrice, v. LXXXV, p.142-160, 1974.

GRACIÁN, B. *A arte da prudência*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

GRASSI, E. Vico, Marx, Heidegger. In: *Vico y Marx, Afinidades e Contrastes*. A cura di Giorgio Tagliacozzo. U.S.A: Humanities Press, 1983. p. 233-250.

_____. Critical or topical phylosophy? In: *G.B.Vico: An international Symposium*. Trad. Italiana: *Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione*. In Vico e l'umanesimo, Napoli: Guerini e Associati, 1990, p. 25-39.

_____. *Vico e l'umanesimo*. Milano: Guerini e Associati, 1990.

_____. Vico e Ovídio: il problema della preminenza della metafora. In: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*. Napoli, p. 171, 1992-1993.

GROTIUS, H. O direito da guerra e da paz. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Ijuí, 2004. Volume I (Coleção Clássicos do Direito Internacional)

GUEROULT, M. *Malebranche: La vision en Dieu*. Paris: Aubier Montaigne, Philosophie de l'esprit, 1955-59.

GUIDO, H. Providência divina e Ação Humana, A idéia de História na Ciência Nova, de Vico. In: MENEZES, E.; GUIDO, H.; SOUZA, M. DAS G. *História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau; textos e estudos*. Ilhéus: Editus, 2006. p. 79-140.

HANSEN, J. A. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril cultural, 1973.

ISOLDI-JACOBELLI, A.M. *Giambattista Vico: la vita e le opere*. Bologna: Cappelli, 1960.

JOLIBERT, B. *L'enfance au XVII^e siècle*. Paris : Vrin, 1981.

KOSELLECK, R. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KRISTELLER, P. O. *Tradição clássica e pensamento do renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995.

LEONI, S. Vico et l'ancienne topique. In: *Revue des Études Italiennes*. Paris: L'âge d'homme, 2005. p. 111-122.

LEVI-STRAUSS, C. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

LIMA, J. E. P. A estética entre saberes antigos e modernos na *Nuova Scienza*, de Giambattista Vico. 2006. 387f. Tese (Doutorado em Filosofia)- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2006.

LOCKE, J. *Essay concerning humane enderstanding*. London: Peguin Books, 1997. Trad. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1999.

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

LONGINO, D. Do sublime. In: *A poética clássica*. Trad. Jaime Bruma. São Paulo: Editora Cultrix, 1981, p. 71-72.

LUGLIO, D. *La science nouvelle ou l'extase de l'oedre: Connaissance, rhétorique et science dans l'oeuvre de G. B. Vico*. 1ª Ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

MENEZES, E.(Org) *História e providencia: Bossuet, Vico e Rousseu – textos e estudos*. Tradução Edmilson Menezes, Humberto Ap. de Oliveira Guido e Maria das Graças de Souza. Ilhéus: Editus, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. *A prosa do mundo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964. Trad. bras.: O visível e o invisível. Tradução José Arthur Giannotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Textos selecionados*. Tradução Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Série Os pensadores).

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1996.

_____. O filósofo e sua sombra. In: Husserl, Edmund; Merleau-Ponty. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

MERLOTTI, E. Descartes et Vico. In: *Campanella e Vico*. Padua; Cedam, 1969, p. 363-387.

MOONEY, M. *Vico e la tradizione della retorica*. Bologna: il mulino, 1991.

OTTO, S. Contextualité scientifique et convertibilité philosophique In: *La "Scienza nuova" de Giambattista Vico*. Paris: Noesis, nº 8, p. 141-160, 2005. Disponível < <http://noesis.revues.org/index125.html> >

_____. Semiótica y metafísica. El subtexto trascendental de los textos signícos de Vico. In: *Cuadernos sobre Vico*. Sevilla, nº 4, p. 39-51, 1994.

PAGLIARO, A. le origini del linguaggio secondo Vico. In: *Campanella e Vico*. Padua; Cedam, 1969. p. 269-301.

PAREYSON, L. La Dottrina vichiana dell'ingegno. In: _____. *L'esperienza artistica*. Milano: Marzorati, 1974. p.118-142.

PATELLA, G. Giambattista Vico, La Universidad y El saber: El modelo retórico. In: *Cuadernos sobre Vico*. Sevilla, nº 7-8, p. 101-114, 1997.

_____. In principio era il corpo: Vico e l'origine dell' estetica moderna. In: AGRIMI, M. *Giambattista Vico: nel suo tempo e nel nostro*. Napoli: CUEN, 1999. p. 477-502.

_____. Tiempo y relato: en la autobiografía de Giambattista Vico. In: *Cuadernos sobre Vico*. Sevilla, nº 15-16, p. 179-188, 2003.

PÉCORA, A. A história como colheita rústica de excelências. In: SCHWARTZ, Stuart B.; PÉCORA, Alcir (org.). *As excelências do governador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

PEREIRA FILHO, A. J . O principio do *verum factum* e a idéia de história na *Ciência Nova*. 2005. 210f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo. São Paulo. 2005.

_____. *Método, Imaginação, História: a presença de Espinosa em Vico*. In: Spinoza Tercer colóquio. Org. Diego Tatian. Córdoba: Ed Brujas, 2007, p. 345-354.

PERULLO, N. *Bestie e bestioni: Il problema dell'animale in Vico*. Napoli: Alfredo Guida, 2002.

_____. L'umano e Il bestiale: ingegno, metafísica e religione nel *De antiquissima*. In: MATTEUCCI, G. *Studi sul De antiquissima italorum sapientia di Vico*. Bologna: Quodlibet, 2002, p. 69-84.

PIA, M. G. *I fondatori delle nazioni*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2003.

_____. Le 'conatus' dans la philosophie de Giambattista Vico. In: *Revue des Études Italiennes*. Paris: L'age d'homme, 2005, p. 45-52.

PIPA, A. La relación de Marx com Vico: un enfoque filológico. In: *Vico Y Marx – afinidades y contrastes*. México: FCE, 1990.

PONS, A. *Ao De nostri studiorum ratione*. In: *Vie de Giambatista Vico écrite par lui meme/ Letres/ La méthode de études de notre temps*. Paris: Bernsrd Grasset, 1981.

_____. *Da Vico a Michelet*. Tradotti Paola Cattani. Pisa: ETS, 2004.

_____. Vico y Marx. Utopia e Historia. In : *Vico y Marx. Afinidades y contrastes*. FCE, México, 1990.

PRADO JUNIOR, B. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PRESTIPINO, G. *Tre voci nel deserto: Vico, Leopardi, Gramsci – per una nuova lógica storica*. 1ª Ed. Roma: Carocci, 2006.

REBOUL, O. *Introdução à retórica*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REMAUD, O. Vico Lector de Espinosa. Trad. de M^a.F. Pérez Alors & J.A. Marín. In: *Cuadernos sobre Vico* 7-8, p. 191-206, 1997.

_____. *Les archives de l'humanité: essai sur La philosophie de Vico*. Paris: Éditions Du Seuil, 2004.

_____. Vico et l'idée d'une science compare. . In: *La "Scienza nuova" de Giabattista Vico*. Paris: Noesis, nº 8, p. 33-44, 2005. Disponivel < <http://noesis.revues.org/index131.html>>

_____. Vico et le cartesianisme. In: *Les âmes*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1999.

_____. Connaissance et mémoire. Descartes, Vico et la Renaissance. In : E. Faye (Ed), *Descartes et la Renaissance*. Paris-Genève : Honoré Champion, 1999, p. 351-373.

RICCIO, M. *Governo dei molti e riflessione collettiva: Vico e Il rapporto tra filosofia e democrazia*. Napoli: Alfredo Guida, 2002.

RICOEUR, P. *A metáfora viva*. Tradução Dion Davi Macedo. 2ª Ed. São Paulo: 2005.

ROSSI, P. *A Chave Universal: arte de memorização e lógica combinatória de Lúlio até Leibniz*. Bauru: Educ, 2004.

_____. *Francis Bacon; da magia à ciência*. Tradução Aurora Fornoni Bernardi. Londrina: Eduep, Curitiba: Editora da UFPR, 2006.

_____. *Naufrágios sem espectador: a idéia de progresso*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

_____. *Os sinais do tempo: História da terra e história das nações de Hooke a Vico*. Tradução Julia Mainard. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SAID, E.W. Vico e a disciplina dos corpos e dos textos. In: _____. *Reflexões sobre o exílio: e outros ensaios*. Tradução Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 31-40.

SANNA, M. *La “fantasia, che è locchio dell’ingegno”: La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*. Napoli: Alfredo Guida, 2001.

_____. La métaphysique comme question de méthode. In: *La “Scienza nuova” de Giambattista Vico*. Paris: Noesis, n° 8, p. 21-32, 2005. Disponível < <http://noesis.revues.org/index127.htm>>

SORRENTINO, A. *La retórica e La poética de Vico*. Torino: Fratelli Bocca, 1927.

TACITO. *Dialogues des orateurs*. 3ª Ed. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

TEIXEIRA, C. F. Uma construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção retórica da história. In: *Varia História*. Belo Horizonte, v. 24, n° 40, p.551-568, jul/dez 2008.

TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2ª Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

TESAURO, E. *Il Cannocchiale aristotelico: o sai Idea dell’arguta et ingeniosa elocutione (...)*. Tradução de Gabriella Cipollini e João Adolfo Hansen. 5ª Ed. Torino: per Bartolomeu Zauatta, 1670.

TODOROV, T. Esplendor e miséria da retórica. In: _____. *Teorias do símbolo*. Tradução Enid Abreu Dobránszky. São Paulo: Papirus, 1996, p.65-91.

TOSEL, A. La “Science nouvelle” de Vico face à la “mathesis universalis” In: *La “Scienza nuova” de Giambattista Vico*. Paris: Noesis, n° 8, p. 215-230, 2005. Disponível < <http://noesis.revues.org/index120.html>>

_____. Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico. In: *Revue de Métaphysique e de Morale*, n.4, 1999.

TRABANT, J. Immagine o sogno: osservazioni sul linguaggio em Vico e Humboldt. In: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*. Napoli: Bibliopolis, 1993.

_____. Grido, canto, voci. In: CACCIATORE, G. et al. *Il corpo e Le sue facoltà. G. B. Vico*. Napoli: Laboratorio dell'ISPF – II, n° 1, p. 22-32, 2005. Disponivel em < <http://www.ispf.cnr.it/ispf.Lab> >

_____. La língua di questa scienza: língua ântica – scienza nuova. In: HIDALGO-SERNA, E.; SEVILLA, M.M.J.M.; VILLALOBOS, J. *Pensar para El nuevo siglo Giambattista Vico y La cultura europea*. Sevilla, La città Del sole, 2001. p. 189-218.

_____. La science de la langue que parle l'histoire idéale éternelle In: *La "Scienza nuova" de Giambattista Vico*. Paris: Noesis, n° 8, p. 245-258, 2005. Disponivel < <http://noesis.revues.org/index137.html> >

_____. *La Scienza Nuova dei segni antichi La sematologia di Vico*. Presentazione di Tulio De Mauro. Roma: Laterza, 1996. 230p.

VALLA, L. De Voluptate. In: *Opera Omnia*, reimpressão.Torino: Ed. E. Garin, 1962.

VANZULLI, M. Giambattista Vico: Sula relazione di ideale e fattuale, di metafísica e storia nel passaggio dal De Uno Allá scienza Nuova. In: *Revista Juridica*. Campinas, v. 22, n° 1, p.39-50, 2006.

_____. *La scienza nuova delle nazioni e lo spirito dell'idealismo; Su Vico, Croce e Hegel*. Napoli: Guerini e associati, 2003.

_____. La caractere meta-anthropologique de La *Scienza Nuova*. In: *Revue des Études Italiennes*. Paris: L'age d'homme, 2005, p. 53-74.

VELOTTI, S. Ignoranza e antropogenesi. In: CACCIATORE, G. et al. *Atti del convegno: il corpo e le sue facoltà. G. B. Vico*. Napoli: Laboratorio dell'ISPF II, n° 1, p. 140-150, 2005. Disponivel em < <http://www.ispf.cnr.it/ispf.Lab> >

VENEZIANI, M. Per malignum aditum puncti: Segni e lingue nell'opera di Vico. In: AA.VV., "Signum". IX Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 8-10 gennaio 1998), Atti a cura di M. L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1999, p. 343-378.

VERENE, D. P. Prefazione. In: GRASSI, E. *Vico e l'umanesimo*. Milano: Guerini e Associati, 1990.

VIANA, A. A los pies de gigantes: Notas sobre La emergência Del ars critica. In: *Vico nella Storia della filologia*, a cura di Silvia Caianiello e Amadeu Viana. Napoli, Alfredo Guida, 2004. p. 17-52.

VITIELLO, V. *Vico: Storia, linguaggio, natura*. Roma: Edizioni Di storia e Letteratura, 2008. 114p.