

Caderno de Resumos
Ciclo de Debates
Discutindo Antigos e Modernos



n.1/2020

Projeto de Extensão: Entre Filosofias Antigas e Modernas (UEM)
Grupo de Estudos da Filosofia de Giambattista Vico (UFU)
Programa de Pós Graduação em Filosofia da UEM
Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFU
Departamento de Filosofia da UEM

Apresentação

O Ciclo de debates: discutindo antigos e modernos visa atualizar e divulgar pesquisas sobre Filosofias Antigas e Modernas desenvolvidas pelo *Grupo de Estudos da Filosofia de Giambattista Vico* da UFU e pelo *Projeto de Extensão: Entre Filosofias Antigas e Modernas* da UEM. O *Caderno de Resumos* é constituído pelos textos compostos para os debates ocorridos por ocasião do evento.

Comissão Organizadora

Sertório de Amorim e Silva Neto

Vladimir Chaves dos Santos

**Ciclo de debates: discutindo antigos e modernos
n. 1/2020**

Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UEM

E-mail: sec-pgf@uem.br

Maiores informações no site www.pgf.uem.br

Av. Colombo, 5790 - Jd. Universitário

CEP 87020-900 - Maringá - PR – BR

ISSN

Programação

Primeiro encontro: dia 17 de julho, sexta feira, às 14:00 hs

- *Vico dialogando com seu tempo*

Marcelo Lopes Rosa - IFPR (exposição 20 minutos)

Debatedora: Rosana Rodrigues de Oliveira – UFU (debate 10 minutos)

- *Da barbárie à civilização e da civilização à barbárie na visão de Vico*

Rosana Rodrigues de Oliveira – UFU (exposição 20 minutos)

Debatedor: Marcelo Lopes Rosa – IFPR (debate 10 minutos)

- *A escrita da história em Vico*

Ana Carla Rodrigues Ribeiro – UEM (exposição 20 minutos)

Debatedor: Belchior Alves da Silva - UFU (debate 10 minutos)

- *Filosofia da História conforme a teoria de Giambattista Vico*

Belchior Alves da Silva – UFU (exposição 20 minutos)

Debatedor: Ana Carla Rodrigues Ribeiro - UEM (debate 10 minutos)

Pausa de 15 minutos

- *O humanismo em Vico*

Luana Chuq – UFU (exposição 20 minutos)

Debatedor: Carlos Vinicius Lomes da Cruz – UEM (debate 10 minutos)

- *O contexto histórico da Utopia de Morus*

Carlos Vinicius Lomes da Cruz - UEM (exposição 20 minutos)

Debatedor: Luana Chuq – UFU (debate 10 minutos)

Segundo encontro: dia 24 de julho, sexta feira, às 14:00 hs

- *Reflexões sobre as origens das línguas e das letras em Vico*

Eduardo Leite Neto – UFU (exposição 20 minutos)

Debatedor: Susy Oliveira - UEM (debate 10 minutos)

- *Cultura viva: a metafísica do sensível a partir de Giambattista Vico*

Susy Oliveira - UEM (exposição 20 minutos)

Debatedor: Eduardo Leite Neto – UFU (debate 10 minutos)

- *A função gnosiológica das imagens e a inventio em Bruno*

José Frederico Brescianini - UEM (exposição 20 minutos)

Debatedor: Lucas Guerrezi Derze – UFU (debate 10 minutos)

- *Qual o papel da imaginação na ciência cartesiana?*

Lucas Guerrezi Derze – UFU (exposição 20 minutos)

Debatedor: Marcelo Lopes Rosa - IFPR (debate 10 minutos)

Pausa de 15 minutos

- *O emprego do mito em Platão*

Alex dos Santos Pinto - UEM (exposição 20 minutos)

Debatedor: Peterson Razente Camparotto – UFU (debate 10 minutos)

- *Sócrates e o problema do mal*

Peterson Razente Camparotto – UEM (exposição 20 minutos)

Debatedor: Alex dos Santos Pinto (debate 10 minutos)

Encontro final: dia 31 de julho, sexta feira às 14:00 hs

Palestra 1: *A poética da selva e a melancolia em Vico* - Sertório de Amorim e Silva Neto (40 a 50 minutos)

Palestra 2: *A filosofia da poesia de Vico a partir das poéticas de Longino e Aristóteles* – Vladimir Chaves dos Santos – UEM (40 a 50 minutos)

Debate (30 minutos)

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Apresentação	2
Comissão Organizadora	3
Programação	4
O emprego do mito em Platão	8
Alex dos Santos Pinto	8
A escrita da História em Vico	16
Ana Carla Rodrigues Ribeiro	16
A Filosofia da História para VICO está fundamentada em uma Metafísica dos Costumes de um modo universal e necessário, capaz de promover, criar uma “história ideal eterna” dos feitos humanos?	22
Belchior Alves da Silva	22
O contexto histórico da Utopia de Morus	30
Carlos Vinicius Lomes da Cruz	30
Reflexões sobre as origens das línguas e das letras em Giambattista Vico	34
Eduardo Leite Neto	34
A Função Gnosiológica das Imagens e a inventio em Bruno	40
José Frederico Brescianini	40
Humanismo em Vico	48
Luana Chuq de Jesus	48
Qual o papel da imaginação na ciência cartesiana?	52
Lucas Guerrezi Derze Marques	52
Vico dialogando com o seu tempo	57
Marcelo Lopes Rosa	57
Sócrates e o Problema do Mal	65
Peterson Razente Camparotto	65
Da barbárie à civilização e da civilização à barbárie na visão de Giambattista Vico	73
Rosana Rodrigues de Oliveira	73
Cultura Viva: a Metafísica do Sensível a partir de Giambattista Vico	80
Susy Oliveira	80
A filosofia da poesia de Vico a partir das poéticas de Longino e Aristóteles	87
Vladimir Chaves dos Santos	87

O emprego do mito em Platão

Alex dos Santos Pinto

Mestrado – UEM
alexdosantos@gmail.com

Ao abordar o emprego do mito nas obras de Platão, deve-se compreender a sociedade na qual o filósofo se encontrava e na qual a presença do mito era fundamental. A partir de Homero e Hesíodo, os mitos se tornaram centrais para a identificação do povo heleno enquanto um grupo, que se via unificado em torno da língua, cultura e do culto aos deuses, apesar das especificidades de cada local. A poesia com conteúdo de fácil memorização se tornou indispensável para a construção de um ideal de sociedade.

Como elucida Vernant (2009):

Sob esse aspecto, Homero e Hesíodo exerceram um papel privilegiado. Suas narrativas sobre os seres divinos adquiriram um valor quase canônico; funcionaram como modelos de referência para os autores que vieram depois, assim como para o público que as ouviu ou leu. (VERNANT, 2009, p. 16)

Todavia, apesar da importância que Homero e Hesíodo exerceram na cultura grega, eles não estiveram alheios a críticas, sobretudo por causa da antropomorfização da natureza e dos deuses. Um dos maiores críticos desse modelo de narrativa feita das divindades foi, sem sombra de dúvidas, Xenófanes, que primeiro afirmou: “Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo, tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura, roubo, adultério e fraude mútua” (XENÓFANES, 1973, p. 70, fr. 11). Ou ainda quando o filósofo afirma:

Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios tem (XENÓFANES, 1973, p. 70, fr. 15).

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Foi a partir de críticas como essas, cada vez mais comuns na Grécia, que os intelectuais gregos se afastaram do caráter fantasioso das narrativas religiosas, em busca de uma compreensão mais racional das divindades. As críticas feitas por Xenófanes, por exemplo, foram fundamentais para o avanço na compreensão do divino. Tão cedo iniciaram essas críticas, quase concomitantemente iniciaram tentativas para se reestabelecer verdades inerentes ao mito. Buscava-se neles, portanto, uma interpretação alegórica. Desse modo, deuses e heróis poderiam ser compreendidos como elementos físicos, como no caso de Teágenes de Régio, um dos precursores da interpretação alegórica; como disposições da alma ou mesmo virtudes e vícios, como no caso de Anaxágoras (BRISSEON, 1998, p. 125).

De acordo com Brisson (1998), outros pensadores possuíam o mesmo propósito:

Antístenes e Diógenes, um dos quais o procedimento favorito era a etimologia, praticaram uma alegoria moral ao tornar Hércules e Ulisses, Medeia e Circe em heróis Cínicos. Portanto, eles uniram certos mitos a suas próprias filosofias (IBIDEM, p. 125).

Eliade (1972) pondera que, apesar das críticas filosóficas feitas na própria Grécia antiga, o mito possui relevância para se compreender aspectos culturais das comunidades que os narram. Os mitos explicavam, com efeito, por que as coisas, o Cosmos, e os homens mesmos são como são e não de outra maneira (ELIADE, 1972, p. 9-13). Dito de outro modo, apesar dos avanços filosóficos que a crítica de Xenófanes significaram, não se menospreza a importante contribuição que essas narrativas tiveram e ainda tem para a compreensão do pensamento e da cultura da época.

Vale à pena fazer referência a Vernant (2009, p. 24-25), que menciona os trabalhos de Georges Dumézil e Claude Lévi-Strauss cujos estudos sobre o mito possibilitaram compreender a mitologia grega a partir da seguinte indagação: “como ler esses textos, que alcance intelectual reconhecer-lhes, que estatuto eles assumem na vida religiosa?”. Para Vernant, atualmente, não devemos nos referir ao mito como algo da fantasia individual ou pelo viés de uma fabulação, haja vista que o mito obedece a limites coletivos extremamente específicos.

Um autor como Calímaco, quando, na época helenística, retoma um tema lendário para apresentar dele uma nova versão, não está livre

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

para modificar à vontade os elementos desse tema e para recompor-lhe o roteiro a seu bel-prazer. Ele se inscreve numa tradição; quer se amolde a ela com exatidão, quer se afaste em algum ponto, é sustentado por ela, apoia-se nela e deve referir-se a ela, pelo menos implicitamente, se quiser que sua narrativa seja entendida pelo público. (VERNANT, 2009, p. 25).

É a partir da compreensão da importância do mito na cultura grega, bem como das possíveis leituras dessas narrativas, outrora sagradas, que se tenta compreender o emprego que Platão faz delas. Sobretudo pelo caráter recorrente que a narrativa mitológica possui em suas obras, sejam os mitos clássicos, lendas ou imagens, variações narrativas aqui generalizadas pelo termo “mito”. Dada a impossibilidade de citar todas as obras do filósofo, toma-se *A República* como ilustração para demonstrar a importância dos mitos na narrativa platônica.

Nessa obra, no Livro II, Glauco conta a lenda de Gíges (PLATÃO, 1987, p. 56-57, 359d1-360c10) em que o pastor que estava a serviço do soberano da Lídia, durante uma tempestade encontrou um anel no dedo de um cadáver, dentro de um cavalo oco de bronze, e o tomou para si. Na reunião mensal de pastores, girou sem querer o engaste do anel e se tornou invisível, depois disso, não tardou em seduzir a rainha e, com a ajuda dela, matar o rei. Glauco, com essa história, retoma os argumentos de Trasímaco para dizer que se houvesse dois anéis como esse, um com uma pessoa justa e outro com uma injusta, ninguém ao final permaneceria no caminho da justiça. Há, portanto, a necessidade de uma instância externa e coercitiva para regular o comportamento das pessoas. Ou seja, será a lei (*nomos*) que impedirá a crueldade dos homens, não porque os homens não querem cometer a injustiça, mas porque eles não querem ser vítimas dela. A lei não é, portanto, natural, mas um artifício para os homens saírem de seu estado natural de insociabilidade.

No livro III, Platão ao mencionar os nascidos da terra (PLATÃO, 1987, p. 155, 414d-e), faz alusão ao mito de Cadmo, fundador de Tebas, em que guerreiros surgiram a partir dos dentes do dragão semeados no chão, para dizer sobre a necessidade de se cuidar da terra. No mesmo livro, Platão inspirado por Hesíodo, que em *Os Trabalhos e os Dias* (HESÍODO, 2002, p. 73-83, v. 105-203,) havia contado o *mito das cinco raças*, afirma que os homens são diferentes, porque o metal do qual são feitos também difere (PLATÃO, 1987, 155-156, 415a-c). Isso é feito para falar que todos são parentes, mas

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

também para explicar os motivos pelos quais as atribuições das pessoas diferem na cidade.

Platão, no Livro IV, defende a ideia de que uma cidade que possui muitos médicos está corrompida, pois está entregue à luxúria, do mesmo modo que, se a cidade necessita que legisladores criem leis para prescrever sobre todos os comportamentos, eles acabam por fazer um trabalho inútil, tal como cortar *a cabeça da Hidra*, uma vez que essa necessidade revela que a cidade se encontra corrompida (IBIDEM, p. 172-17, 426a-427a). No Livro VI, Platão para apresentar a ideia de que uma cidade bem governada só é possível se os governantes forem filósofos, conta a alegoria do navio que deve ser conduzido por aquele que conhece a arte da navegação, mas esses são desqualificados, e chamados de nefelibatas, referência direta à obra de Aristófanes que em *As Nuvens* (225,228, 1503) chamava Sócrates nefelibata, ou seja, “aquele que caminha nas nuvens” (μετεωροσκόπος). O mesmo aconteceria em uma cidade que fosse governada por filósofos, seriam desqualificados pelos mais ignorantes (IBIDEM, p. 272-273, 488a-489b). Há ainda nesse livro a *metáfora do Sol* (PLATÃO, 1987, p. 304-309, 507a-509b), que representa o Bem, causa de toda vida; ou ainda da *Linha Dividida* (IBIDEM, p. 310-313, 509d-511e), que caracteriza o filósofo como aquele que não confunde o saber com opiniões.

No Livro VII tem-se o celebre *mito da caverna* (IBIDEM, p. 315-319, 514a-517a), extremamente rico em interpretações, como, por exemplo, a necessidade ética e política no retorno à caverna por aquele que encontrou a Verdade, bem como a distinção entre a verdade e as opiniões. E, por fim, no livro X da *República*, Platão narra o *mito de Er*, o panfílio, (IBIDEM, p. 484-495, 614a-620d) em que Platão conta a história de um soldado chamado Er, que morreu e voltou à vida, para discutir a importância da justiça. Dito isso, retorna-se à seguinte pergunta: qual o emprego que Platão faz dos mitos?

Se de um lado, poetas antropomorfizavam os deuses, de outro, surgia uma leitura alegórica dos mitos. Platão afirma que os mitos não são literalmente verdadeiros:

E que não nos diga tantas outras mentiras deste gênero. E que, por sua vez, as mães convencidas pelos poetas, não atemorizem os filhinhos, contando-lhes histórias errôneas, de como certos deuses vagueiam de noite, com aparência variada de estrangeiros ou forasteiros, a fim de

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

que ao mesmo tempo, nem blasfemem contra os deuses, nem tornem seus filhos mais medrosos (PLATÃO, 1987, p. 96, 381e).

Todavia, Brisson (1998) afirma que Platão tampouco faz uso alegórico dos mitos, para esse importante helenista, Platão critica a alegoria quando afirma:

Mas que se lhes conte uma história de Hera agrilhoadada pelo filho, de Hefesto precipitado do céu pelo pai, por haver defendido a mãe contra o marido que a espancava, e os combates de deuses que Homero imaginou, eis o que não admitiremos em nossa cidade, sejam estas alegações alegóricas ou não. Pois, a criança não pode discernir o que é alegórico do que não é, e as opiniões que acolhe nesta idade tornam-se, comumente, indeléveis e inabaláveis. É por isso, sem dúvida, que é preciso fazer o máximo para que as primeiras fábulas que ela ouve sejam as mais belas e as mais apropriadas para ensinar-lhes a virtude (PLATÃO, 2006, p. 89, 378d3-e3)¹.

Para Brisson, Platão rejeita essa posição, pois o mito seja ele contado para ser compreendido em sentido literal ou como alegoria não pode conter verdade; pois a verdade só pode ser revelada no discurso filosófico. O valor de verdade que possui um mito é apenas secundário, sendo assim, não haveria motivos para tentar transformar a falsidade de um mito em uma verdade. Para realçar a importância dessa afirmação, vale à pena citar as próprias palavras de Brisson:

Platão [...] repudia toda prática alegórica qualquer que seja o procedimento empregado. Mas quais são as razões que ele invoca para justificar esse repúdio? [...] O valor da verdade de um mito ou sua falta é então apenas secundário, sendo o mito verdadeiro ou falso, estando ou não de acordo com o discurso conduzido pelo filósofo no mesmo assunto. Por que, então, tentar transformar a falsidade do mito em verdade? A verdade deve ser procurada onde ela pertence, ou seja, no discurso filosófico. Sobretudo, que o conhecimento ou ciência que aparece na Grécia antiga no século VI a.C., e que Platão chama de “filosofia”, não deve ser usada para transformar a falsidade do mito em uma verdade. De fato, tal prática reverteria a ordem dos status por fazer da filosofia um instrumento de interpretação de mitos, que então seriam vistos como receptáculos genuínos da verdade (BRISSESON, 1998, p. 126-127)

¹Ἡρας δὲ δεσμούς ὑπὸ ὕεος καὶ Ἡφαίστου ῥίψεις ὑπὸ πατρὸς, μέλλοντος τῆ μητρὶ τυπτομένη ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὀμηρὸς πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιών. ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μή, ἀλλ' ἅ ἂν τηλικούτος ὦν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά. τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίνεσθαι: ὧν δὴ ἴσως ἔνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἅ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν (PLATO, 1903, 378d).

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Platão não tenta encontrar a verdade escondida no mito, no esforço de encontrar a melhor interpretação do mito, mas pretende produzir filosofia e verdade filosófica servindo-se dele, ou seja, Platão faz uso do mito como recurso ou um meio para se atingir uma verdade. Brisson, ao continuar sua análise sobre o tema, afirma que o mito, em Platão, tem duas desvantagens: é um discurso não falsificável, o que pode ser compreendido como um discurso falso e totalmente arbitrário, além de ser também uma história cujos elementos estão ligados de maneira contingente. Por outro lado, o mito possui suas vantagens. A primeira se dá pelo fato de que é um conhecimento compartilhado por todos os membros da comunidade. A segunda vantagem se apresenta pelo fato de que o mito é um instrumento privilegiado para modificar o comportamento acessível às pessoas (IBIDEM, p. 116). Platão ao recusar o uso alegórico dos mitos (IBIDEM, p. 122) opta em utilizá-los, portanto, com outra finalidade, ao que Luc Brisson (1998) chama de uso *derivativo*. Ou seja, para Platão, o mito tem um sentido metafórico. No uso derivativo, a narrativa mítica é uma metáfora que narra outra coisa que está conectada ao mito, como no caso das *Leis*, em que o mito serve como preâmbulo. O preâmbulo tenta persuadir que a lei seja respeitada. Ou ainda, quando Platão afirma que para uma lei que institua que as moças devem fazer os mesmos exercícios físicos que os rapazes, invoca mitos antigos, provavelmente em referência às Amazonas, para sustentar a nova lei. Assim, a multidão seria convencida mais facilmente a aceitar essa lei contrária aos comportamentos vigentes naquele tempo (IBIDEM, p. 121).

Desse modo, pode-se compreender que Platão possui uma posição intermediária entre uma visão ingênua, em que os mitos são tomados em sentido literal própria de uma população iletrada, e uma visão erudita, que pretende transformar a falsidade do mito em algum tipo de verdade, como no caso das interpretações alegóricas (IBIDEM, p. 124). A partir das considerações apresentadas por Brisson, percebe-se que o filósofo grego critica o uso do mito enquanto uma narrativa a ser compreendida em seu sentido literal, por considerar que essa é uma visão típica de pessoas iletradas. No entanto, Platão, segundo Brisson, faz uma crítica do uso alegórico do mito, que seria evidente na *República* (378d3-e3), e que se estenderia a todo o *corpus platonicum*, e, por isso, o melhor termo para nos referirmos ao uso do mito em Platão seria o uso *derivativo*, ou seja, o emprego que ele faz do mito se dá em sentido metafórico.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Contudo, quando tomamos o texto em grego, no trecho referido acima (Rep II 378d3-e3) que sustenta a tese de Brisson, não se encontra o termo **ἀλληγορία** (alegoria), mas **ὑπόνοια** (conjectura, suposição) o que pode enfraquecer a tese de Brisson. Com Santos (2018), é possível perceber que o uso que Platão faz do “Polifemo de Homero” não é meramente derivativo enquanto modelo de homem primitivo no livro III das *Leis* (680a). Em Homero o ciclope chamado Polifemo aparece devorando os companheiros de Odisseu, demonstrando o caráter antropofágico do homem primitivo, ou seja, a sociedade primitiva, para o poeta, é rude, bárbara e selvagem. Mas Platão não acentua os aspectos vis da imagem homérica, e sim a inocência diante da mentira de Odisseu, quando se apresenta como *Ninguém (mé tis)*, um jogo de palavras com astúcia (**métis**) (HOMERO, 2018, v. 408-414; SANTOS, 2019, p. 7). O fato histórico por trás da representação homérica dos ciclopes, para Platão, é a própria vida primitiva sob a forma de um modelo de organização patriarcal, sendo os homens primitivos inocentes e nobres, diferentemente do retrato feito por Homero. O livro III das *Leis* revela que Platão faz um uso histórico e, portanto, encontra verdades na imagem homérica do homem primitivo. A tese de Brisson de que Platão não utiliza o mito como alegoria, mas dele faz um uso apenas derivativo, apesar de não ser incontestável, é compreensível, ao afirmar que Platão prefere o uso do mito como uma metáfora. Mesmo assim, por vezes também dele se vale como fonte histórica.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000.

BRISSON, L. *Plato the myth maker*. Trad. Gerald Naddaf. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

HESÍODO. *Os trabalhos e os Dias*. Tradução Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 2007.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução Christian Werner. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

PLATÃO. *A República*. Introdução, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed.: Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PLATÃO. *A República*. Organização e tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

PLATO. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D2%3Asection%3D378d>). Acesso em: 13/08/2020.

SANTOS, V. C. As ambiguidades do estado de natureza em Platão e Vico. In: LOMONACO, F., GUIDO, H., SILVA NETO, S. A. (orgs). *Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: EDUFU, 2018, p. 61-78.

SANTOS, Vladimir Chaves dos. *História de Polifemo: entre vida primitiva e idade de ouro*. In: *Diálogos*, v. 23, n. 2, p. 4-18, 2019.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Editora Martins fontes, 2009.

XENÓFANES. *Os pré-socráticos*. José Cavalcante de Souza (Org). São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

A escrita da História em Vico

Ana Carla Rodrigues Ribeiro

PIC – UEM

anacrlarodriguesribeiro@gmail.com

O que é a História? Essa pergunta é o ponto de partida de todo o meu problema de pesquisa dentro de Giambattista Vico. Indagação essa que compartilhamos com teóricos, filósofos, estudiosos e amantes da filosofia da história. Assim como em qualquer outra área do conhecimento, os questionamentos internos da filosofia da história mudaram, foram superados, sofisticados e até mesmo permaneceram os mesmos – quer seja com uma nova roupagem, quer seja intacto. Desde Jules Michelet, provavelmente o primeiro a olhar para Vico como um filósofo da história, não paramos de procurar entre as espinhosas *Dignidades* a resposta do napolitano à pergunta, para que com sua ajuda, formulemos nossa própria.

Dentro da História da Filosofia, filósofos como Vico – europeus, modernos, centrados na metafísica como ciência dos entes –, geralmente são colocados no arcabouço de pensadores que encararam a História de uma maneira até mesmo primitiva, focalizando na definição de História enquanto a reunião de todas as ações e pensamentos humanos ao longo do tempo, e que o ideal seria uma reflexão minuciosa a respeito de todos os fatos já ocorridos em busca de leis ou de um sentido em comum para a humanidade, um destino, uma salvação, uma teleologia. Seria isso, ou o estereótipo do moderno que tem desprezo total pela história dos povos, conhecimento descartado até como possibilidade já que é impermanente e incerto demais para se obter verdades e respostas satisfatórias – o que não é o caso de Vico, mas, certamente, é uma das leituras atribuídas a Descartes, o “inimigo” intelectual de Vico.

É claro que concordamos que sim, talvez Vico realmente nos proporcione uma visão da História como resposta acertada do que foi o passado, como uma busca de princípios intrínsecos à história da humanidade, proporcionando até mesmo uma “adivinhação” dos povos do futuro, um *a priori* da teoria da história. Mas a relação de Vico com a história não pode ser limitada ao que chamam de “filosofia especulativa da

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

história”¹, já que a mesma é proposta por ele como uma ciência, um modo de conhecimento legítimo, que requer métodos. Principalmente, esse conhecimento da história da humanidade é mostrado como uma ciência não nos moldes das recentes ciências da natureza que estavam em foco na modernidade, que visa o externo, o mundo dado; mas uma ciência que inclui na sua atividade o papel do sujeito, sendo ele o eixo investigador e investigado. O fato do sujeito ser incontornável para a elaboração desse conhecimento, em Vico, não é um problema, mas a própria justificativa para ele se tornar legítimo:

esta luz eterna, que não declina, esta verdade, que de modo nenhum se pode pôr em dúvida: que este mundo civil foi feito pelos homens, pelo que se podem, porque se devem, descobrir os princípios dentro das modificações da nossa própria mente humana (§ 331)

Podemos ver em Vico uma tentativa de colocar a humanidade como objeto central de conhecimento, sendo humanidade não só o conjunto de homens e mulheres, mas também as criações e feitos dos mesmos; produções essas que também são necessárias para os povos fazerem a si mesmos, já que as culturas, as leis, os costumes, as artes, as ciências, também nos dizem a respeito das naturezas dos homens, uma vez que são históricas. De acordo com sua expressão central sobre o conhecimento, *verum ipsum factum*, o filósofo entende que o critério máximo para o conhecimento é o sujeito ter criado o objeto, ou compreender as etapas de criação de modo que tal feito possa ser reproduzido. Essa concepção, bem posta em prática na *Scienza Nuova*, conduz o filósofo a uma defesa da *ciência do homem*, incluindo a história, nossa área de interesse.

A História passa a ser um ponto fundamental para a filosofia de Giambattista Vico, uma vez que o mesmo também constrói seu pensamento levando em conta a interpretação de documentos antigos, principalmente, de dados filológicos, fazendo uma *história das ideias humanas* a partir do significado que deram às palavras ao longo do tempo, “esta Ciência é uma história das ideias humanas, baseada na qual parece dever proceder a metafísica da mente humana” (§ 347). Podemos dizer que a filosofia

¹ No sentido da proposta de divisão da Filosofia da História evocada por W. H. Walsh, provavelmente obsoleta, mas que tem seus resquícios presentes em algumas leituras dessa área do conhecimento.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

do napolitano nos proporciona inúmeras perspectivas para explorar as facetas da História.

Entre os direcionamentos possíveis, optamos por buscar a história na filosofia de Vico como escrita, isso significa que entenderemos a História como o registro consciente do passado feito pelas mulheres e homens do presente. A leitura do *verum factum* é feita não só pela parte de conhecermos a história em seu sentido coletivo, enquanto humanos que criam em conjunto suas culturas, mas também como uma possibilidade de investigação da própria história escrita. A *verossimilhança* das historiografias apresentada pelo historiador não se encontra justificada apenas na possibilidade de um passado ideal e plenamente acessível, mas no próprio método e composição estrutural da narrativa histórica, “*porque, quando acontece que quem faz as coisas é o mesmo que as narra, não pode aí ser mais certa a história*” (§ 349).

A partir disso, podemos redirecionar mais perguntas à filosofia da escrita da história em Vico: se essa “reconstrução” do passado fala de um passado real ou de um passado histórico? Qual a legitimidade de falarmos por outros povos, com os quais apenas compartilhamos a verdade de sermos todos humanos e os documentos e linguagens deixados por eles? São problemas necessários para expandir as perspectivas do conhecimento histórico dentro de Vico. Sem negar a realidade de outras possibilidades, evidenciamos a aproximação da História e da linguagem, já que além da primeira ser feita com base nas linguagens deixadas pelas sociedades passadas, ambas compartilham funções semelhantes na cultura dos homens.

A linguagem é um meio privilegiado para conhecer os mundos criados pelos antigos e, não obstante, criarmos o mundo. A própria é uma criação humana, que se altera conforme a mentalidade do gênero humano se altera. Quando entre os antigos sua natureza era poética, os épicos homéricos não eram adornos dos escritos e falados, mas o próprio modo como eles pensavam, comunicavam e criavam.

O próprio ser é “*mente, corpo e fala, e sendo a fala como que colocada em meio entre corpo e mente*” (§ 1045), sendo o discurso o modo como o homem narra e nomeia seu mundo, criando-o. O discurso é uma chave interpretativa para entendermos como os homens pensavam e agiam nos seus tempos. Por exemplo, nos tempos da sabedoria poética, as gentes significavam as coisas conforme sua natureza, que era “*sentida e imaginada*” (§ 375). Assim mesmo foi o primeiro pensamento humano frente ao som e

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

a fúria das tempestades pós-diluvianas, que os levou a explicar o pavoroso fenômeno da natureza como uma intervenção divina, de Júpiter, o deus corpóreo dos primeiros homens e mulheres. Essa compreensão de mundo não pode ser considerada como falsa levando em conta a quem ela pertencia, ela é verdadeira para o mundo dos homens porque fazia parte deles. Nesse feito reside o espetáculo da linguagem.

A História se torna aliada à linguagem quando a entendemos como uma narrativa do passado que também auxilia na construção de sentido do mundo civil. Percebemos que a História não é apenas sobre o conhecimento do passado, mas sobre a criação do presente, sobre a reorganização das memórias do mundo para sabermos quem somos. Assim como os costumes, as leis, os governos, as línguas e até mesmo as razões são coisas construídas pelo gênero humano, de acordo com as necessidades e utilidades de seu tempo e espaço, a História também é um modo de nos localizarmos como humanos no mundo, no caso, temporalmente, geneticamente e também como seres ativos no nosso próprio lugar, o mundo civil, o qual criamos e modificamos, sendo aptos para continuar nessa empreitada. Ao falar que “*os poetas devem ter sido os primeiros historiadores das nações*” (§ 820), Vico não revelava apenas a natureza dos povos poéticos, mas também da própria história, seu caráter de revelar e aliar-se a natureza de quem a produz.

Entretanto, isso não pode nos permitir pensar a História apenas como um discurso vazio de correspondência com os feitos do passado, sendo apenas um movimento introspectivo. A *Scienza Nuova* nos lembra a todo momento da correspondência e do compromisso que o conhecimento proposto por Vico tem um apoio nas “provas filológicas”. Na mesma medida em que a História se revela para nós como uma produção humana, ela também é sobre as produções humanas do passado.

Nesse sentido, se alegamos a linguagem ter esse caráter de correspondência com a natureza humana, é ela também o ponto de apoio para a produção historiográfica. Tudo o que a humanidade já produziu, via de regra, foi impresso no formato de alguma linguagem: o direito, as artes, a religião, ou seja, os documentos históricos. Assim, quando entramos em contato com esses vestígios deixados pelos homens, estamos tendo acesso ao modo como eles criavam e significavam seu mundo e a si mesmos.

Apesar disso, não me parece que a escrita da História é sobre o desvelar do passado a partir de uma objetividade em função da análise documental mais acertada,

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

em busca de uma verdade uníssona. Talvez esse intuito seja herança de algo que Vico tanto criticou: a equiparação dos métodos das ciências naturais à todas as formas de conhecimento. A complexidade de conhecer as coisas relativas à humanidade se perde quando tentamos reduzir a uma perspectiva universal, demais categórica. Seria exatamente as multiplicidades, as inúmeras particularidades, a fertilidade do conhecimento do mundo dos homens.

A divergência entre narrativas históricas não deve ser verificada apenas de acordo com o que seria a interpretação mais acertada do documento, mas também de acordo com a estruturação ativa que historiadores fazem da História que contam: com qual passado se identificam? Quais agentes que mudam as histórias das nações naquele discurso? Assimilo essa situação como a chamada pela responsabilidade do mundo que criamos, atribuindo à função da História a mesma função que Vico atribuía ao conhecimento, a função ética, política, de formação de homens e mulheres que se localizem na vida civil e sejam ativos. Ao atribuir sentido às ações localizadas no passado, fazemos seleções e escolhas desde o documento que será investigado, a perspectiva que receberá nossa atenção (sociedade, política, cultura) e quem serão os protagonistas e agentes ativos. A História chega até nós, em primeira mão, apenas como fragmento, quem amarra e conecta os fatos em uma narrativa que busque explicar e compreender é o indivíduo a interpretá-la, esse ato de criação não é apenas epistemológico, mas também ético.

Responsabilizar os sujeitos pelas criações das Histórias, em seu sentido mais singular, é reivindicar o perfil ético e político que compõe uma narrativa histórica, identificando o local de quem fala e o que está sendo defendido. Os povos se tornam aptos a não aceitar só um discurso de passado, estando sempre em reavaliação e autoavaliação do mundo que construíram e que constroem; engenhando no passado as novas necessidades do presente, buscando novas formas de viver entre os antigos.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BENÍTEZ, Roberto Sanchez. Cultura y lenguaje en Vico. *Cuadernos Sobre Vico*, Sevilla, ES, n. 17-18, 2004-2005, p. 243

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

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

BURKE, Peter. *Vico*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

CACCIATORE, Giuseppe. *Vico: narración histórica y narración fantástica*. Cuadernos Sobre Vico, Sevilla, es, n. 23, p.15-31, 2009. Trad. Jéssica Sánchez Espillaque.

CARR, David. A narrativa e o mundo real: um argumento a favor da continuidade. In: Malerba, Jurandir. *História & Narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica*. Petrópolis: Vozes, 2016.

COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de História*. 4. ed. Lisboa: Presença, 1978.

DAMIANI, Alberto M. *Vico y Dilthey: comprensión del mundo histórico*. Cuadernos Sobre Vico, Sevilla, ES, n. 7-8, 1997, p. 366.

LOWITH, Karl. El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia. Madrid: Aguilar, 1956

POMPA, Leon. Filosofia da História In: Bunnin, N.; Tsui-James, E. P. *Compêndio de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2002

SANTOS; DOS, Vladimir Chaves. Vico e a ordem de estudos de seu tempo: a ligação entre conhecimento e ética. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 24, n. 85, p.1277-1294, dez. 2003.

WALSH, W. H. *Introducción a la filosofía de la historia*. México: SigloVeintiuno, 1983.

WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: EDUSP, 1992.

WHITE, Hayden. The tropics of History: the deep structure of the new Science. In: *Giambattista Vico's Science of humanity*. Tagliacozzo, Giorgio; Verene, Donald Philip (org). The Johns Hopkins University Press: Baltimore and London, 1976.

A Filosofia da História para VICO está fundamentada em uma Metafísica dos Costumes de um modo universal e necessário, capaz de promover, criar uma “história ideal eterna” dos feitos humanos?

Belchior Alves da Silva

TCC - UFU

belchior.silva@ufu.br

Introdução ao Tema Proposto

A "autêntica" Filosofia da História de Vico aponta para novos horizontes e para um campo de estudos ainda incipiente e sem outros autores que tivessem retratado da mesma forma o tema. O Autor assenta suas ideias no tempo presente, porém, o seu grande trunfo está na revelação dos acontecimentos passados, desde a história dos povos etruscos e jônios, o seu modo de vida e sua trajetória no tempo, formando aldeias e comunidades, no sentido preciso de se constituir os núcleos sociais, como vimos por exemplo no *De antiquiquíssima*, mas expandindo o seu pensamento até relatar a história humana enquanto “história ideal eterna”, constituída por ciclos espirais homogêneos, crescentes, capazes de promover a realização, no tempo e no espaço, da criação humana. Vico, para melhor fundamentar esse seu pensamento, considera a formação trinitária dos povos no tempo que segue das Idades mitológicas dos deuses e heróis até aquela dos homens. Na primeira fase estão os mitos e o foco está na transcendência do divino. Na segunda fase, ainda mítica, estão os heróis, se destaca a saga dos seres humanos geniais, filhos dos deuses, capazes de revolver a terra e promover a formação social como modelos para o nosso tempo. Na terceira e última fase estão os “homens”, segundo Vico, os responsáveis pela história das Nações.

Desenvolvimento do tema

Vico se utiliza da "pena" como se esta fosse um arado sulcando a terra e desvendando "os tesouros" da humanidade, trazendo em cada "torrão" um acontecimento para ilustrar suas ideias sobre um modo novo de fazer ciência, no seu

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

caso, a Ciência Nova, que tem por objeto o humano e toda a sua ação criativa na Terra, ciência que serve de baliza para todas as demais criações humanas empíricas ou científicas.

Tomando por base esta nota introdutória, temos a pretensão de, através das leituras realizadas das obras do autor, em particular a SN44, bem como a leitura e a consulta de outros escritos (livros, artigos) de outros autores, “caminhar” no sentido de demonstrar “se” e “em que medida” a Filosofia da História de Vico está fundamentada em uma espécie de “Metafísica dos Costumes”, em um princípio universal e necessário, capaz de promover e dar vida à criação de uma “história ideal eterna” dos feitos humanos.

Na obra *Sobre a antiquíssima sabedoria dos itálicos*, de 1710, o autor fala já de uma “Sabedoria” (Filosofia) dos “antigos”. Mas enquanto ali ela vinha considerada como erudita e produto do desenvolvimento de uma linguagem filosófica, em seguida, estudos passariam a considerar a “mais antiga “ sabedoria como sendo aquela originada na bestialidade dos homens, quando esses seres ainda viviam como feras nas florestas e cavernas, amedrontados e acreditando nas manifestações da natureza como se fossem avisos divinos (raios, trovões, tempestades, ventos fortes, deslizamentos de terras, etc). Inferimos desses relatos, inscritos de certo modo já naquela obra, que a “sabedoria” possui o seu germe na construção da história vulgar de um povo ainda sem os artifícios modernos da comunicação, construída do relacionamento entre pessoas e povos, quando ainda a comunicação e a forma de expressão eram muito rudimentares, realizadas, como ele mostrará depois na SN44, inclusive por gestos, grunhidos e imagens, baseados na comparação com as coisas naturais. Ela, a sabedoria, foi vivida, ensinada e apreendida nas ações humanas, a partir das quais os homens construíram a sua história, uma história que, segundo Vico, é **ideal e eterna** e com a qual ele conta a origem e o desenvolvimento, no tempo, da **natureza comum das nações**, de todas as nações!

Vico retoma essa sua teoria de forma mais robustecida no desenvolvimento da SN, obra produzida e aprimorada no período de 1725/44. Pressupomos a hipótese de que o autor desenvolve uma filosofia da história tendo por fundamentos uma metafísica dos costumes humanos, e que esta metafísica se revela universal e necessária, no sentido de que afeta todas as nações indistintamente e sem que escolham, ou, segundo

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Vico, sob a iluminação da **Providência Divina** que expande para toda a humanidade a **razão divina**; **Providência Divina** que é **mente ordenadora das ações** e dos feitos históricos, ao estabelecer comportamentos similares entre povos e nações, ainda que sem um acordo prévio entre os envolvidos no processo de construção histórico, ou sem que haja o encontro físico direto entre povos e nações. Vico indica nos seus escritos que o progresso da civilização está marcado por etapas que podem ser observadas e confirmadas como sendo as mesmas para todos os povos e destaca, como forma de prova a existência dos **costumes típicos** às três idades: **idade dos mitos, idades heróis e idade dos homens**. Historicamente é isso que se pode comprovar na leitura da SN44. Lá também se confirma a existência dos **cultos religiosos** permeando o desenvolvimento humano estabelecendo o fluxo civilizatório em todo o mundo humano. Apesar dos diversos costumes de povos e nações distintas é possível comprovar que **os processos** todos se desenvolvem **fundamentados e fundados nas mesmas bases**, ainda que possam ser distintos uns dos outros os tempos de cada nação.

Platão desenvolve a sua teoria filosófica com base na existência do “mundo das ideias”, perfeito fora da esfera dos sentidos, sendo que estes, os sentidos, apenas participam das ideias na criação de cópias imperfeitas. Aristóteles em sua *Metafísica Delta* assinala que o homem tende naturalmente para o conhecimento. Também o filósofo alemão Kant assegura tanto na *Crítica da Razão Pura*, quanto na *Lógica*, que a filosofia pode ser ensinada e aprendida. Tais pressupostos platônico, aristotélico e kantiano, nos levam a reflexão de que tais filósofos, em certo sentido, fazem **referência ao elemento humano**, desde sua existência sobre a face da terra, num seu **sentido universal e eterno**. Para Platão, o homem pode copiar na esfera terrena a perfeição que existe no mundo das ideias, para Aristóteles, a essência do ser humano é a busca pelo conhecimento do universal e do necessário, enquanto Immanuel Kant nos fala do conhecimento filosófico de modo transcendental. Podemos depreender das opiniões desses filósofos que o **conhecimento humano**, ainda que necessite da relação com a natureza, **transcende esse limite físico** e vai além, dado o fato de que o ser humano é mente e corpo, sendo o corpo a parte sensitiva em contato direto com natureza, a mente se volve ao racional, distinguindo o homem do animal, na busca de uma transcendência que vai além daquilo que é físico. Para que a humanidade se desenvolva historicamente faz-se necessário esse exercício metafísico da mente humana, que,

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

segundo os escritos do autor, podemos entender como sendo parte dos costumes de cada povo e que pode ser observado, embora com fluxos distintos, o mesmo desenvolvimento para todas as nações, conforme as 3 idades propostas por Vico.

Retornamos para Vico e seu *De Antiquíssima*, onde o autor fala de uma origem vulgar do conhecimento, que posteriormente é apreendida e aprimorada pelos doutos. De um conhecimento enfim, que se origina de um princípio vulgar, no entender de Vico, de uma humanidade ainda no estágio bárbaro, bestial mesmo, no que ele denominou em sua SN de Idade dos Mitos, como o primeiro estágio da história da humanidade. Para Vico, o conhecimento resulta de um *cogitare*, num modo de se ir recolhendo as ideias e posteriormente, no uso da razão (*ratio*), adquirir o conhecimento (*cognoscere*). Nesse processo de conhecimento, no uso da razão e nas ações propostas pelos homens, surge a verdade, revelando o que, para o autor, é tido o *Verum factum*, ou seja, **do feito e do verdadeiro**, onde se considera como sendo **verdadeiro somente aquilo que é feito**. Para estabelecer suas ideias Vico busca o conhecimento do que denominou equidade civil, desvela as histórias dos ancestrais latinos, os Jônios e os Etruscos, traça o roteiro do desenvolvimento da história dos gregos antigos e do helenismo, bem como retrata o período das grandes conquistas romanas, anotando tudo em sua tábua cronológica, a qual se encontra inscrita em sua SN, como prova de sua pesquisa aprofundada para a argumentação e a realização da SN.

A quantidade de autores que escrevem acerca da “filosofia da história” é plural, desse modo, é impossível dar uma definição do campo de estudo e pesquisa que sirva a todas essas abordagens. Seria enganoso imaginar que nos referimos a uma única tradição filosófica quando invocamos a terminologia “filosofia da história”, porque as linhas de pesquisa aqui caracterizadas raramente põem-se em diálogo entre si. Devemos no entanto, destacar o trabalho de Giambattista Vico como “primeiro e o autêntico” trabalho que desvela a filosofia da história de um modo abrangente e com argumentos que nos levam a melhor entender o desenvolvimento humano no tempo e na criação da história humana. O autor admite a crença de que existe um único Deus, sendo este o criador por excelência de tudo o que existe no mundo. Para Vico, é o homem, no entanto, o criador de sua história, da história humana. Sendo o homem dotado da faculdade da razão, servindo-se da potencial **Providência Divina** e auxiliado pela **Graça**

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Divina, ainda que em alguns casos aja de forma inconsciente, é ele quem cria a sua história no espaço terreno e no decorrer do tempo.

Na descrição de Benedetto Croce, Vico instalou o germe que viria a florescer somente a partir do século XIX em diversas áreas de estudos e pesquisas profissionais (filosofia da história, história geral, origem da linguagem). R. G. Collingwood assinala em seus escritos que “Vico adiantou-se demais à sua época...”. Tais depoimentos (citados por Asmman em seu artigo) tentam justificar, cada um a seu modo, o fato de que Vico tenha, de certo modo, enfrentado “solidão e silêncio” no tempo de sua atividade acadêmica e seus escritos tenham sido pouco acompanhados por outros estudiosos da filosofia, linguagem e história.

Trabalhos realizados em épocas anteriores a Vico, merecem destaques, como por exemplo os esforços do árabe Ibn Khaldun em retratar a filosofia da história e as obras de Santo Agostinho, embora Agostinho faça uma referência direta à criação da humanidade e de sua história por um Deus criador e onipotente, sendo a participação dos homens apenas uma forma de corrigir seus erros e pecados e a esperança de receber a “Cidade de Deus” como recompensa por seus esforços e vitórias numa vida de bem, e receber assim a salvação divina (referências citadas por Asmman em seu artigo).

Vico fala em sua SN de uma divisão da história humana em 3 eras distintas que denominou de as 3 idades da história humana: a primeira é a idade dos mitos, tempo de origem da humanidade, quando ainda viviam os homens como animais, bárbaros, bestas humanas, morando nas florestas e sem relação uns com os outros. Desse modo, ainda com pouco uso do raciocínio, acreditavam nas manifestações da natureza como sendo a presença e ação dos deuses lhes revelando os modos de proceder diante dos problemas e das dificuldades encontradas para suprirem as suas necessidades. À medida em que foram evoluindo muito lentamente, começaram a perceber vantagens em manter as relações com outros indivíduos, tidos em mesma situação de bestialidade, momento em que passaram a se proteger de algum modo, reunidos em busca da segurança pessoal, surge daí então a era que Vico chamou de segunda idade ou a idade dos heróis. Para descrever o que caracteriza essa idade, o autor fala da instalação de acampamentos em meio as florestas e da presença do fogo para aquecer e proteger o grupo de outros animais, quando se deram a abertura de clareiras nas matas para a

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

montagem dos acampamentos. Para Vico, os heróis foram os chamados Hércules, que segundo o seu pensamento existiram em todas as nações, ou seja, cada nação teve o seu Hércules, herói esse que iniciou o processo de desmatamento das florestas para dar início as plantações e processar as colheitas dos mantimentos necessários ao sustento dos grupos acampados. A terceira era, chamada por Vico de a idade dos homens, é o momento da passagem do estágio da idade dos heróis, no qual se deram os primeiros sinais civilizatórios com o uso da razão.

A filosofia da história desenvolvida por Vico é considerada “autêntica e primeira”, pois o autor aprofunda o conceito de história da humanidade no momento em que busca sua origem nos primórdios do aparecimento do homem na Terra e o seu desenvolvimento no tempo até atingir o século XVIII, época em que Vico desenvolve seus estudos e seus escritos. Para Vico, a história da humanidade é o resultado do esforço e o trabalho do próprio homem, tendo como princípio suas realizações tidas como **fato e verdade**, donde o autor criou a ideia de que “o verdadeiro é o fato”, ou ainda dito de outro modo, “o verdadeiro e o que foi feito se identificam” (*verum factum*). Com esse princípio, Vico inaugura um novo tempo para os estudos no campo da pesquisa histórica e abre novos horizontes para estudos acerca da origem da linguagem, a formação dos costumes e a origem social do mito. No seu desenvolvimento teórico, Vico trava alguns embates com a teoria de Descartes no que diz respeito a uma ciência matematizada como a única fonte para o conhecimento, as suas *ideias claras e distintas*, e a conceituação do *cogito* (penso, logo existo). Em contraponto com Descartes, Vico assinala que o importante é ter por princípio a distinção do que se pode fazer, daquilo que não se deve fazer, pois a história dos homens é a história das nações, entendida como a formação em conjunto da cultura de um povo, bem como é correto entender a distinção entre a cultura de uma nação com a cultura de outra nação e não a tentativa de balizar uma cultura com a outra, pois o desenvolvimento de cada uma das nações é distinto. Para Vico, a natureza é obra de Deus, mas a formação cultural das nações é obra do homem, fato humano.

Conclusão das ideias propostas para o tema

Vico escreve no sentido de desvendar que a história dos homens é um processo de construção dos sistemas de linguagem, costumes, leis, mitos, instituições civis e

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

militares, levando em consideração sempre o modo de vida de cada povo. Vico agrega a todo esse processo de construção as ações, esperanças e terrores que a humanidade desenvolve em busca de um progresso social e a criação de um mundo melhor e menos hostil para se viver. Para a construção da sua SN, Vico parte do princípio de que, antes da história dos gentios, existiu a história sagrada, contada a partir de Adão, Abraão e Moisés. Porém, em face da rebelião dos filhos de Noé contra o pai, houve uma ruptura do relacionamento, e a derrocada final com o Dilúvio Universal, ficando os homens dispersos pelas matas e pântanos pós-dilúvio, iniciando assim a história dos gentios, momento em que Vico procede seus estudos para descrever o comportamento empreendido pelas gentes.

Para o autor, o fundamento balizador dos costumes humanos, em **todas as nações é o fato de que todas possuíram uma única religião** e que esta, a religião, ordenada por uma **Providência Divina** forneceu as condições adequadas para o desenvolvimento da humanidade, passando todas elas pelas 3 idades, e, finalmente atingindo a idade dos homens, tempo ideal para o progresso humano, com uso da razão e a reflexão para a realização histórica de uma **história ideal eterna**, nos dizeres de Vico. **Entendemos que Vico pretendeu com o uso do termo eterno caracterizar a natureza metafísica da história humana, realizada no *verum factum* e fundada nos costumes dos povos e nações.**

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

VICO, Giambattista, SN44, Editora Nova Cultural Ltda. São Paulo, 2005 – tradução do Professor Doutor Antônio Lázaro de Almeida Prado, a partir da Edição crítica de Francisco Flora, da Scienza Nuova Seconda, edição napolitana muziana de 1744, in tutte le Opere di Giambattista Vico, volume I, Milão, Arnoldo Mondadori, 1957.

VICO, Giambattista, De Antiquiquíssima – Cuadernos sobre Vico 11-12 (1999-2000) – Sevilla (espana) – tradução e notas por Francisco Navarro Gómez.

VICO, Giambattista, Vitta de Si Medesimo – cópia retirada do Portale Vico através do acesso via internet: giambattista.it

ARISTÓTELES, Metafísica – Tradução do português, textos adicionais e notas de Edson BINI. São Paulo: Edipro, 2012.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura* - Col: Textos clássicos. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

KANT, Immanuel, *Lógica* – tradução de Artur Morão – LusoSofia:Press – Universidade da Beira Interior – Covilhã - PT - 2009

KANT, *Prolegómenos a toda Metafísica Futura* - que queira apresentar-se como ciência – Coleção Textos Filosóficos / direção e tradução de Artur Morão – Edições 70 – Lisboa - PT

PLATÃO, *República* – Tradução de Carlos Alberto Nunes – EDUSPA – Belém – PA - 2000

ASMANN, Selvino José, *Vico, um Gênio Solitário e Renovador* (artigo) – UFSC

CASTAGNOLA, Luígi – *Vico e sua “Ciência Nova”* (artigo) Universidade Federal do Paraná.

SILVA NETO, Sertório de Amorim e Silva, *Quaestio definitionis et nominis latinis idem. Lenguaje y conocimiento en el De antiquissima de Vico* – Artigo – Cuadernos sobre Vico – 2016/2017 – Sevilla/España

SILVA NETO, Sertório de Amorim e Silva, *The language of Giove: Reason and Religion in Vico’s New Science* – *Synthesis Philosophica* – 2015

SILVA NETO, Sertório de Amorim e Silva, *Entre Acaso e Destino. Vico e o Conceito da Providência Divina* – artigo – *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences* – 2018

SILVA NETO, S. A. LOMONACO, F., GUIDO, H., (orgs). *Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: EDUFU, 2018.

SILVA NETO, S. A. LOMONACO, F., GUIDO, H., (orgs). *Embates da Razão: mito e filosofia na obra de Giambattista Vico* Uberlândia: EDUFU, 2012.

O contexto histórico da Utopia de Morus

Carlos Vinicius Lomes da Cruz
Mestrado – UEM
cvlomes@gmail.com

Na primeira parte de *Utopia*, Morus mostra a distopia que a Inglaterra vivia naquele momento. Thomas Morus relata vários problemas sociais que ocorriam na Inglaterra, entre eles, a falta de conhecimento daqueles que ocupavam cargos públicos, em especial o rei e seus conselheiros, as guerras que ocorriam e que resultavam em saldo negativo das contas públicas, a ociosidade e privilégios da nobreza e do clero etc. No entanto, para que se possa compreender esses problemas sociais apontados por Morus é preciso estabelecer qual seria o embasamento utópico que envolve a produção de sua obra.

Ao início de *Utopia*, observa-se que o ponto de partida da mesma é uma controvérsia envolvendo Henrique VIII, rei da Inglaterra e Carlos, rei de Castela (o futuro Carlos V, imperador do Sacro Império Romano do Ocidente). Com isso, Morus foi enviado à região de Flandres a fim de negociar um acordo entre as partes:

Como parte de uma missão diplomática inglesa em nome do rei Henrique VIII, Morus viajou em maio de 1515 para Bruges, onde negociações para um novo tratado comercial com a delegação de representantes do Príncipe Carlos, governante dos Países Baixos Burgúndios, foram iniciadas (VERMEIR, 2016, p. 375, tradução minha).

Vale ressaltar que à época Bruges estava perdendo importância pelo declínio do comércio na região, especialmente da lã inglesa. Tal perda de importância pode ter relação com a epizootia que matou uma grande quantidade de ovelhas na Inglaterra, fazendo com que o preço da lã aumentasse ao ponto de os próprios artesãos não conseguirem comprá-la:

Adicionalmente, o preço da lã subiu tanto que os próprios artesãos que costumavam tecê-la ficaram impossibilitados de comprá-la, fazendo com que a maior parte deles tivesse que abandonar o ofício e ficar desempregada. Uma razão é que, após essa multiplicação de pastagens, uma epidemia matou uma grande quantidade de ovelhas

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

como se Deus quisesse, com essa calamidade, punir a avidez dessa gente; uma praga que, por justiça, deveria ter caído diretamente sobre os proprietários e não sobre os animais (MORUS, 2004, p. 18).

Esse aumento no preço da lã é consequência das guerras envolvendo o Estado Inglês, sendo que a região de Flandres já tinha sido alvo de disputa entre os estados de Inglaterra e França durante a Guerra dos Cem Anos (1337-1453)¹ por conta da sua riqueza na produção da matéria-prima citada. A princípio, as guerras resultaram um aumento das áreas necessárias à agricultura comercial, ampliando os campos destinados à criação de ovelhas e estabelecendo, assim, um crescimento na indústria de lã. Porém, as mudanças sociais e econômicas ocorridas no campo fizeram com que os proprietários de terras aumentassem o aluguel das terras. O aumento do preço da lã inglesa foi apenas outro dos motivos que levaram os camponeses a irem para a cidade em busca de trabalho, que o fizeram por conta do estabelecimento da lei que dizia respeito aos cercamentos das terras, e que resultou na expulsão de centenas de camponeses das terras comunais e levou a restrição da propriedade privada.

Por conta da missão diplomática em que Morus está enredado e da influência desse acontecimento histórico na criação de sua obra, Vermeir argumenta que o embasamento utópico da Utopia era um embasamento dos Países Baixos Burgúndios. Entretanto, as negociações para um novo tratado comercial tiveram que ser interrompidas no dia 21/07/1515 quando os negociadores holandeses sentiram a necessidade de procurar novas instruções do governante de Bruxelas, o príncipe Carlos, cujas negociações dependiam dos conselheiros políticos e da decisão do próprio príncipe. Vermeir afirma que essa interrupção entre a Inglaterra e os Países Baixos Burgúndios foi organizado por líderes políticos desses últimos países, como exemplo, Jean le Sauvage – chanceler da Borgonha – para dar oportunidade para Morus viajar mais longe (até Antuérpia), tendo Erasmo de Rotterdam como provável codiretor desses planos.

Vermeir relata que Morus teria aproveitado esse intervalo de serendipidade nas negociações para ir à corte de Jerome Busleyden em Michelen, e logo depois no final de julho ou início de agosto chegou em Antuérpia onde ele encontraria Pedro Gil, o qual

¹ SILVA, 2007, p. 151.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

era residente nesta região. Para Hexter, “Erasmus falou de Gil para Morus na Inglaterra e quando ele passou por Bruges em junho a caminho de Basileia. É um fato que Erasmus em seu caminho através dos Países Baixos para Basileia, sucessivamente viu Morus em Bruges e Gil em Antuérpia, por poucos dias” (VERMEIR, 2016, p. 376, tradução minha).

Segundo Hexter “não há indicação de retomada das negociações em Bruges entre 21 de julho e 22 de outubro de 1515 em LP¹” (idem, p. 375, tradução minha). Sendo assim, Hexter e Vermeir acreditam que a primeira reunião entre eles não teria sido em setembro de 1515, mas em julho do mesmo ano. Para Hexter, Morus teria tido um encontro com Gil em julho de 1515 e depois em setembro de 1515, porém Vermeir acredita que essa estadia em Antuérpia não foi interrompida, e completa dizendo que “estas descrições não-históricas do lugar e tempo de seu encontro em Antuérpia foram uma salvaguarda intencionalmente organizada para Gil, suavizando seu envolvimento pessoal no contexto criativo do qual a Utopia procedeu como um resultado” (VERMEIR, 2016, p. 376, tradução minha).

Morus relata que encontrou Pedro Gil após sair da igreja de Notre Dame, a mais popular igreja de Antuérpia, onde estava assistindo a uma missa, e o encontrou na presença de um senhor que inicialmente julgara capitão de navio, mas que era um marinheiro que tinha navegado com Américo Vespúcio, com o objetivo de descobrir “os homens e países desconhecidos” (MORUS, 2004, p. 6). Trata-se do português Rafael Hitlodeu que:

Tendo abandonado aos cuidados de seus irmãos o patrimônio que tinha no seu país - ele é natural de Portugal - e estimulado pelo gosto de conhecer o mundo, juntou-se a Américo Vespúcio e permaneceu em sua companhia durante as três últimas das suas quatro viagens, cujos relatos já se encontram mais ou menos por toda parte. Entretanto, na quarta expedição ele não retornou com o comandante. Chegando ao ponto extremo de sua viagem, Rafael convenceu Vespúcio a deixá-lo, num fortim, juntamente com outros vinte e três de seus companheiros. Ser ali abandonado era sua vontade uma vez que seu desejo de prosseguir em suas viagens era muito maior do que o receio da morte. [...] De resto, depois da partida de Vespúcio, acompanhado de cinco dentre aqueles que ocupavam a fortaleza, ele percorreu bom número de regiões. Pelos estranhos caminhos da fortuna chegou a Calicut passando pela Taprobana, onde encontrou

¹ LP: Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII, ed. J.S. Brewer, James Gairdner, and R.H. Brodie, London, 1862-1932.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

para sua sorte algumas embarcações portuguesas e, assim, foi trazido de volta à pátria, contra toda esperança (ibidem).

Desse modo, o relato das viagens da descoberta dos novos povos no Novo Mundo é importante para a compreensão de sua relevância para o entendimento do modo que houve a descoberta da ilha utópica (descrita no Livro II de *Utopia*) e para legitimar o discurso da descrição do sistema político e moral daquele povo. A descrição do modo como ocorreu o encontro entre os personagens Morus, Hitlodeu e Gil é fundamental para entender como se deu a elaboração da obra por Morus-filósofo, a qual se fez por meio do embasamento utópico da obra que se constitui pelo contexto histórico do que há em torno da obra e os problemas apontados pelo filósofo inglês dentro da própria obra.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

MORUS, Thomas. *A Utopia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

SHIBATA, Ricardo Hiroyuki. *A cidade perfeita e a ficção do conselho: o Livro I da Utopia de Morus*. Disponível em:

<http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/198>

SILVA, João Carlos da. *Thomas More e sua Utopia* in MAINKA, Peter Johann (org.). *A Caminho do Mundo Moderno: Concepções clássicas da Filosofia Política no século XVI e o seu contexto histórico*. Maringá: Eduem, 2007.

VERMEIR, Maarten. *The Prince of Utopia, Thomas More's Utopia and the Low Countries*. Disponível em: <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/294>

Reflexões sobre as origens das línguas e das letras em Giambattista Vico

Eduardo Leite Neto

Mestrado – UFU
eduardoneto886@gmail.com

Vico retoma por meio de pesquisas à questão das línguas e das letras como um ponto de partida na compreensão dos termos das três idades. Primeiramente, o autor procura exprimir de modo [teológico] às bases das origens das línguas e das letras, que segundo ele até sua época havia gerado embates e discussões. Para o autor, a dificuldade em dialogar com tal questão tem como objeto a importância que os doutos que o antecederam deram em considerar como assuntos separados as origens das línguas e das letras, que interligadas por natureza a elas se tem uma “história única”. Fez necessário a partir de duas palavras “ gramática” e “ caracteres” o ponto de partida para que filólogos e filósofos iniciassem suas pesquisas. Temos na primeira palavra “*gramática*” como a “arte de falar” e que posteriormente derivada seria **γραμματα**, que são as letras, assim a significando como “arte de escrever” tal como Aristóteles a definiu e como será apresentado pelo autor, que todas as nações começaram a falar mediante a escrita [Como os hieróglifos que são imagens e que coincide com toda nação ter falado na sua primeira barbárie] e assim aquelas que falaram primeiramente mudas. Posteriormente, temos “caracteres” que significa “*ideias*”, “*formas*”, “*modelos*”.

Os historiadores da linguagem tendem frequentemente a esquecer que a assim chamada “hipótese pagã” ou epicurístico-lucreciana de uma gênese espontânea, fisiológica, das diversas línguas está inserida organicamente num discurso mais amplo que se refere à formação da Terra, à origem da vida, ao nascimento do gênero humano. (ROSSI; 1992, p.241).

Ultrapassando a isso, se essas letras possuísem formas dos sons articulados e não signos de pacto [não representassem meros signos convencionais deixando de lado a ligação caractere alfabético e o som representado] deveriam ser iguais em todas as

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

nações, tal como os sons são iguais em todas as outras. Portanto, por ser quase desesperador o trabalho com essa matéria, infelizmente não se conheceu o pensamento das primeiras nações por caracteres poéticos, nem as fábulas, nem o escrever por hieróglifos. Pois por seus princípios, e por sua natureza será certíssimo tanto para a filosofia das ideias humanas, quanto para a filologia das palavras humanas.

Nesta reflexão será exposto uma articulação acerca das diversas opiniões em relação ao referido tema, que de tamanha dificuldade nos proporcionaram opiniões presunçosas que, em certa parte, deixaremos de exprimir. Inicia-se assim: que nos tempos bárbaros regressados, em que a Escandinávia por presunção das nações, foi considerada como “vagina gentium” [mãe dos gentios] acreditando ser ela a matriarca de todas as línguas do mundo, pela presunção dos doutos Johan e Olof Magnos¹ que propuseram que os godos teriam conservado as letras desde o princípio do mundo, divinamente descobertas por Adão; a essa proposição vários doutos não deram atenção à teoria. Seguindo as referências dos doutos acima, o filólogo holandês J. Von Gorp Becan (1512-1578) superou-lhes e fazendo a língua cimbriaca² sua teoria, língua essa que não se distancia da saxônica, dizendo ser ela a mãe de todas as outras [remetendo-se a partir da língua cimbriaca, numa tese pan-goticista³]; opinião esta que fizeram fábulas os autores Giuseppe Giusto Scaligero, Johan Camerarius, Christoph Becoman e Martin Schook. E tal presunção inspirou Olaf Rudbeck, na obra *Atlântica*, que propõe terem as letras gregas nascido das runas, e que estas seriam as letras fenícias invertidas, que Cadmo recompusera a ordem e ao som similar às hebraicas, e os gregos teriam restituído-as com régua e compasso; vendo que o descobridor [godo] é chamado de Merkißam, pressupõe que o Mercúrio que descobriu as letras para os egípcios seja também godo.

Partindo dos princípios de conceberem os primeiros homens gentios suas ideias mediante caracteres de substancias animadas, e como eram mudos, de exprimirem com

¹ Johan Magnos (1488-1544) arcebispo de Upsala escreveu o *Gothorum Sueonumque historia*; e seu irmão Olof Magnos (? -1568) escreveu *De gentium septentrionalium variis conditionibus*.

² Idioma falado pelos povos da “península cimbriaca”, onde hoje é a Dinamarca. Foi um reino nórdico, cujo algumas teses filológicas propunham ser esse idioma um dos idiomas da fundação da linguagem dos povos gentios.

³ Tese de união das línguas góticas, ou seja, dos antigos godos. Essa tese foi proposta pelo filólogo holandês Becan na obra *Origines Antverpianne* (Antuérpia, 1569).

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

ações ou objetos que possuíssem relações naturais com as ideias [como por exemplo, o ato de ceifar três vezes ou três espigas para significar três anos], de modo que exprimissem uma língua que significassem naturalmente, tal como Platão no *Crátilo* diziam ter sido falado uma vez no mundo. Assim, pois, Vico adverte sobre a necessidade da pesquisa dos dois temas de modo que por terem suas naturezas conjugadas, foram pesquisadas por filólogos e filósofos separadamente, o que dificultou em demasia um possível trabalho de pesquisa na origem das letras, e que por sua dificuldade tal como as origens das línguas, ocuparam-se pouco ou quase nada.

“Lógica” provem da palavra **λόγος**, que primeiro e propriamente significou “*fábula*”, que se transpôs para o italiano “*favella*” – e a fábula dos Gregos foi dita também **μῦθος**, donde provem para os Latinos “*mutus*”, –, a qual, nos tempos mudos nasceu mental, pois num trecho de ouro diz Estrabão ter existido antes do vocal, ou seja, da articulada: donde **λόγος** significa tanto “*ideia*” quanto “*palavra*”. (Vico; 2005, p. 235).

Na definição do princípio racional do tema proposto, estabelecemo-nos no princípio das dignidades filológicas propostas por Vico. Dignidades essas retratadas no mundo egípcio, que assim, pois, durante todo o passar de suas eras, haviam sido faladas três línguas, correspondentes ao número das três idades também passadas anteriormente ao seu mundo: idade dos deuses, idade dos heróis, idade da razão [homens]. Diziam sobre essas idades que paulatinamente falaram línguas diversas, sendo a primeira língua correspondente à primeira idade, a língua hieroglífica, ou seja, sagrada; a segunda, simbólica, ou por signos, ou seja, por divisas heroicas; a terceira seria a língua epistolar, que para os afastados entre si, tanto governos quanto civis, comunicarem os correntes anseios da vida.

Comparando aos egípcios, Vico identifica as três línguas em dois trechos de Homero, na *Ilíada*, o que vêm os egípcios a concordar com os gregos. Um dos trechos na exposição indireta de Homero sobre as três línguas, relata que Nestor vivenciou três vidas de homem de várias línguas [ou poderia ter falado várias línguas de três nações diferentes]¹. Podendo assim construir que Nestor devia ter sido um caráter heroico da cronologia constituída assim pelas três línguas que correspondem às três idades dos

¹ Cf. *Ilíada*, Canto XI, versos 656 a 764.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

egípcios; vendo que o “viver os anos de Nestor” deve ter o mesmo significado que “viver os anos do mundo”. Outro trecho segue-se quando Eneias conta a Aquiles que homens se mudaram para Ilíon, depois de Troia ter sido transferida para a orla marítima e Pérgamo se tornando a cidadela. Com esse princípio, Vico chega a uma conclusão inicial que a tradição, também dos egípcios, mostra Theut ou Mercúrio descobridor tanto das leis quanto das letras.

Este é o Mercúrio que, segundo a referência de Cícero, em *De natura deorum*, foi chamado pelos egípcios “Theut” (do qual, para os Gregos, veio a derivar **θεός**), que inventou as letras e as leis para os egípcios, e estes (para Marsham) tê-las-iam ensinado às outras nações do mundo. (Vico; 2005, p. 67).

A este início de uma análise filológica das nações, com tais afirmações podemos associar a interpretação de Vico, que entre os gregos, os “*nomes*” teriam o mesmo significado que “*caracteres*”, dos quais os patronos da igreja católica tomaram com uso promíscuo estas duas expressões, na posição quando refletem “*de divinis characteribus*” [sobre os caracteres divinos] e “*de divinis nominibus*” [sobre os nomes divinos]. E “*nomen*” e “*definitio*” [definição] possuem o mesmo significado, que no estudo da retórica eclesiástica, se diz “*quaestio nominis*” [questão nominal ou nome em questão], que como a mesma, busca-se a definição de fato. Para os romanos os “*nomes*” tinham o significado primeiramente de “*casas ramificadas em muitas famílias*”. Já os primeiros gregos havia também a ideia de nome com esse mesmo significado romano, demonstrando os patronímicos, que tem o significado “*nomes dos pais*”, que utilizam os poetas em seus enredos, mais entre eles, Homero que tal como os patrícios romanos são nomeados por um tribuno da plebe, e que segundo Tito Lívio, “*qui possunt nomine cire patrem*” [que podem usar o apelido dos seus pais], patronímicos que se perderam na liberdade popular da Grécia, porém, foram conservados pelos Heraclidas em Esparta, numa república aristocrática. No direito romano “*nomen*” tem o significado de “*direito*” [como coisas civis; ou direito de crédito ou de devedor do estado]. Por seu som ser semelhante entre os gregos, a palavra **νόμος** significa “*lei*”, e dessa palavra deriva-se em **νόμισμα**, como Aristóteles adverte [na *Ética a Nicômaco*] que quer dizer “*moeda*”; para os etimologistas, sua definição de **νόμος** venha para os latinos como “*numus*”. Entre os franceses, a palavra “*loy*” significa “*lei*” e “*aloy*” significa moeda; aos bárbaros retornados denominou-se “*cânone*” assim como na lei eclesiástica aquilo que si é pago

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

pelo enfiteuta ao dono da propriedade que lhe foi dado por enfiteuse [ou seja, transmitida por herança].

Uma relação de pensamento que Vico expõe acerca dos latinos revela que talvez eles denominassem “*ius*” o direito e as gorduras das “*vítimas*” em ofertas a Júpiter, que a princípio denominou-se “*Iovis*” e posteriormente derivam-se genitivos “*Iovis*” e “*iuris*”; assim como entre os Hebreus, que as três partes que compunham a hóstia pacífica, a gordura destinava-se a D’us, como oferta se queimava sobre o altar. A palavra “*praedia*” [fazendas] chamada pelos latinos, que foi denominada aos primeiros rústicos diferentes dos urbanos, sendo que as primeiras terras em que houve cultivo foram os primeiros prédios [fazendas] do mundo; sendo assim, o primeiro domínio como “*propriedade*” que denominados pelo antigo direito romano como “*manuceptae*” [provendo dessa “*maniceps*” a obrigação do erário em bem imóveis] tornando-se as leis de “*iura praediorum*” [direito de divisa ou leis de divisa] para servidões consideradas “*reais*”, que se consolidaram em bem imóveis.

As terras denominadas “*manuceptae*” devem ter sido denominadas “*mancipia*” partindo da lei das XII Tábuas romanas no ponto “*qui nexum faciet mancipiumque*” [quem fizer a entrega do vínculo, também com aquela entregará o poder]; percebendo assim, tal como os latinos, os italianos chamaram “*potere*”, significando seus bens adquiridos pela força. Pela similitude, ficamos em certa parte convencidos que os bárbaros retornados denominaram “*presas terrarum*” seus campos com seus termos; já os espanhóis chamam “*prendas*” às divisas fortes; para os italianos era denominada “*imprese*” às armas dos nobres e dizem “*termini*” para os significados das palavras e às armas nobres chamam igualmente “*insegne*”, donde provém o mesmo verbo “*insegnare*”.

Portanto, com esse percurso filológico apresentado por Vico, se culmina em três verdades: a primeira, que demonstra terem sido mudas em seu princípio todas as nações gentias, sua primeira língua foi falada de forma imagética, através de atos ou objetos que possuíssem relações naturais com suas ideias; a segunda, mediante signos, tendo assegurados os limites dos seus poderes e possuindo testemunhos perpétuos dos seus direitos; a terceira comprova-se que em todas as nações usavam moedas. Essas verdades nos darão com o processo histórico, as origens das línguas e das letras, e mais adiante, os hieróglifos, das leis, dos nomes, das divisões nobres, das moedas e da língua

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

escrita, com a qual foram falados e escritos os primeiros embates do direito natural dos gentios.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

HOMERO, *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. – Editora Ediouro: São Paulo, 1986.

PLATÃO. *Crátilo, ou sobre a correção dos nomes*; Tradução e notas por Celso Vieira. São Paulo, 2014. –(Coleção textos filosóficos).

ROSSI, PAOLO. *Os sinais do tempo: História da terra e História das nações de Hooke a Vico*; Tradução Julia Mainardi. São Paulo, 1992.

VICO, Giambattista. *Princípio de uma ciência nova: Acerca da natureza comum das nações*; Tradução de Jorge Vaz de Carvalho. Editora Fundação Calouste Gulbenkian; Lisboa, 2005.

A Função Gnosiológica das Imagens e a *inventio* em Bruno

José Frederico Brescianini

Projeto – UEM

jfredbrass@gmail.com

Neste texto pretendo apresentar algumas noções básicas da teoria do conhecimento em Giordano Bruno dentro de seu projeto filosófica-teológico. Consiste em algumas leituras e anotações recolhidas durante o período de graduação em um esforço em compreender qual a concepção bruniana do processo de conhecimento e qual a função desempenhada pelas “imagens” e o papel da *inventio* no seu itinerário filosófico. Trata-se de um esforço em compreender a estratégia do filósofo na sua abordagem original marcada por uma constante luta e empenho em unificar a relação homem-natureza a partir de sua compreensão acerca do conhecimento em uma cosmologia de vínculo imanente que admite um universo infinito, acêntrico, composto de uma substancia única e homogênea como base substancial e potência de infinitos mundos porem de diferentes composições. Entendendo a realidade dessa concepção da natureza como um simulacro infinito de uma substancia única das Ideias ou causas divinas que são somente apreendidos pela mente humana de forma reflexiva como espelho ou sombras. Como podemos observar nas palavras do pensador;

Porque não vemos verdadeiramente os efeitos e as verdadeiras formas das coisas ou a substancia das ideias, mas suas sombras, vestígios e simulacros, como aqueles que estão numa caverna e desde o nascimento estão de costas para a entrada da luz, com a face voltada para o futuro, de modo que eles não veem o que verdadeiramente é, mas as sombras daquilo que se encontra substancialmente fora da caverna.¹

Na filosofia de Bruno apresentasse essencialmente esse caráter umbratil de conhecimento. Onde as coisas da natureza são como simulacro ou vestígio das ideias em uma única substancia onde atua o intelecto universal, simbolizado pelo sol. O conhecimento direto dessa substancia única só é possível acessar somente por imagem

¹ De *Gli Eroici Furori*, p.457

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

refletida das Ideias, ou Deus. Assim, o conhecimento é possível apenas por aproximação ou semelhança desse vestígio. Devido a uma adesão de Bruno a tese *cusana* da relação da divindade com o universo, segundo a *complicatio e explicatio*, como também compartilha da visão que compreende a *coincidências entre contrários*¹, contudo, complementares das forças do universo, isto é, em sua teoria das vicissitudes. Assim como o argumento da bondade de Deus, da unidade da divindade e da relação da divindade com o universo, segundo a Verdade ou adequação do intelecto à coisa.

A filosofia nolanda² nasce como um esforço em retomar o modo antigo de se relacionar com o conhecimento, isto é, como um empenho racional constante de pesquisa por algo que já se sabe que nunca cessara ou se reduzira a uma definição ou conceito metafísico definitivos³. Segue assim sua jornada de desconstrução dos pilares fundamentalistas dos fanáticos, propondo uma “nova visão”⁴ de universo e, portanto, de homem. Interpretado simbolicamente por alguns renascentistas como uma *renovatio*⁵.

Deixaremos então a multidão rir, brincar, zombar e contemplar a máscara dos Silênos mímicos, cômicos e histriões, sob os quais está encoberto, escondido e seguro, o tesouro da bondade e da verdade, como ao contrário encontram-se inúmeros homens, que sob a sobancelha severa, a expressão submissa, a barba longa e a pesada toga professoral, em seus estudos, prejudiciais a todos, chegam à conclusão de que a ignorância não é menos vil que arrogante e a maldade não menos perniciosa que presunçosa⁶.

Neste trecho citado acima que segue de um dos diálogos italianos intitulado *Spaccio de la bestia trionfante*, observasse um bruno que expõe a ridículo propositadamente criando a imagem do pedante ou besta triunfante. Figura esta

¹ *Coincidentia Oppositorum*, Nicolau di Cusa.

² Filósofo di Nola, Napolis Toscana, IT.

³ *De docta ignorantia*, Nicolau di Cusa. Em referencia a boa ignorância, ou asinità. Bruno discute dois tipos de ignorância a boa e a má.

⁴ A Visão interior é sempre lembrada pelo filósofo, como uma representação mental da progressão ideal ou emanção do divino na natureza, é um estado primário de concentração nítida da imagem criada na mente que aproxima o olhar interior da luz da inteligência. Uma observação <interna>.

⁵ *Renovatio*: Conceito renascentista que anunciava as implicações políticas e éticas das revoluções conceituais e científicas simbolicamente concebidas como a retomada da luz e a dispersão das trevas da ignorância. Ver Franco Simone, *La coscienza della rinascita negli umanisti francesi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1949.

⁶ *Spaccio de la bestia trionfante*, p.9

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

presente em toda a obra como símbolo do fanático, representado pelo asno ou a besta que triunfa sua ignorância pelo mundo.

Estultos do mundo foram aqueles que fundaram a religião, as cerimônias, a lei, a fé, as regras de vida. Os maiores asnos do mundo [...] são aqueles que, pela graça dos céus, reformam a fé temerata e corrompida, medicam as feridas da religião cheia de chagas e, tirando os abusos das superstições, costuram as cesuras de suas vestes; não são aqueles que com curiosidade ímpia foram ou então andaram investigando os arcanos da natureza e calcularam as vicissitudes das estrelas. [...].¹

Sua obra, portanto, caminha na contramão dos fundamentos fixos e rígidos de doutrinas radicais que causam guerras civis e conflitos religiosos dividindo os afetos e em vez de unir separam os homens². Em nome da religião se faz crer na promessa de um futuro sublime e no perdão negando a importância da obra em vida, deixasse de pensar criticamente no presente e se tornam fanáticos³. Acabam assim contraditoriamente destruindo qualquer forma de instituição civil e convivência social. E é entre esses desafios e contrassensos civis e religiosos que se movimenta em um momento de rupturas e revoluções científicas repleto de redescobertas que marcaram o renascimento italiano.

A influência neoplatônica em sua filosofia da natureza que assume assim como em Marsílio Ficino e Pico della Mirandola as ideias como modelos refletidos nas imagens e formas da natureza, espelhos da *alma do mundo* que por sua vez refletem nas formas matérias. Concebendo a natureza como Deus nas coisas, mas na sombra⁴. Em sua obra *Sobre a composição das imagens* logo no primeiro capítulo procura expor sua noção de *explicatio*, ou emanação progressiva.

Deus-Natura-Ars⁵. O Ente é entendido em três princípios. Metafísico, físico e lógico, dito universalmente assim como são três os princípios de tudo; Deus, Natureza e arte. E três são os efeitos Divinos, Naturais e artificiais.

¹ *Cabala del cavallo pegaseo*, p. 35.

² Assim como em Maquiavel, Bruno concebe a religião o papel de *cimento social*, com a função de unir os homens entre si, e não tanto a responsabilidade de religar estes com um divino transcendente, pois, neste caso a divino é a própria natureza e, portanto, os homens entre si.

³ Crítica ao protestantismo em sua negação da 'Obra' como possibilidade de salvação em detrimento da fé.

⁴ *Natura est Deus in rebus, sed ombra. De Umbris Idearum.*

⁵ *De Compositione Imaginum liber*, Cap Primum. De Luce, Ratio, et Speculo.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Sobre a participação da alma humana por intermédio do ‘intelecto’ ou de sua visão interna que representa as imagens do princípio divino ou progressão ideal. A imagem é a linguagem como artifício mediador de acesso aos *vínculos* intrínsecos da natureza e, portanto, divinos. A sua noção de ser da substancia não se distingue ou se divide em categorias separadas como em substancia primeira ativa e substancia passiva como em Aristóteles. Elimina o papel transcendente do princípio ativo do ato puro e em vez assumisse uma noção de substancia unitária, ou a *complicatio*.

Todo o proposito agente que não constituído de alguma necessidade, precisa da espécie da coisa eficiente como é preconcebida. Certamente estas espécies antes das coisas naturais é chamada ideia: Nas coisas naturais é a forma ou vestígio das ideias: Depois das coisas naturais é a razão ou intenção, e que assim na primeira; a segunda é distinguida quando nós acostumamos a chamar de Sombra das Ideias.¹

Contrastando com o imaginário petrarquista² e romântico, que endossava os costumes padronizados pela nobreza cristã e protestante. O seu pensamento gnosiológico se estrutura e se desenvolve, em uma jornada de esforço e *superação* das disposições inferiores dos ânimos³ e direciona-los a um desejo desinteressado do saber como percurso infinito que chama de *furor heroico*⁴, que é nada mais nada menos, que a manifestação da vontade e busca verdadeira da sabedoria, ou seja, o exercício do verdadeiro filósofo.

Para ilustrar isto utiliza do mito de Acteon e Ártemis ou a deusa Diana ou a própria Natureza. No mito Acteon é um caçador, e no contexto bruniano, significa o intelecto ocupado com a caçada da divina sabedoria, com a apreensão da beleza divina, isto é, à bela Ártemis, que é a caça. Conta o mito que, Acteon devido ao seu ímpeto heroico, que o leva a uma longa caminhada na selva escura, alusão aos sentidos grosseiros, chega a uma fonte de água, em que se banhava a belíssima Ártemis (a sabedoria), e este jovem caçador ao se aproximar e vê-la completamente nua é

¹ *Ibidem*.

² Petrarquismo, estilo literário do sec XV.

³ Notasse em algumas obras que Bruno mencionando nos subtítulos de seus textos sempre se referindo à situação confrontante de comunicar ironicamente e o esforço em aperfeiçoar suas ações. Uma possível referencia ao perfil provisório em constante transformação e reedição de modo a acentuar a naturalidade de suas ideias.

⁴ Fundamento da teoria do conhecimento de Bruno. Entende o Amor como uma força mágica poderosa, uma força cósmica universal, que chama de Furor e é representada no mito de Acteon e Ártemis, como a caça e o caçador. O Furor, ou Amor divino, como para Platão, em Bruno também se divide em 4 graus.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

imediatamente transformado em cervo e devorado pelos seus próprios cães de caça. Procura ilustrar assim que a busca pela sabedoria nunca termina, é apenas um exercício constante. Que não é possível o conhecido do absoluto. Portanto, para Bruno o filósofo é este que quer, e caça a sabedoria divina, mas só conseguira se tiver as condições necessárias. Esta condição é o *Furor Heroico*, que dá a possibilidade para a atividade intelectual. O infinito desejo pelo infinito. Por isso, sem o amor não se pode entender o sentido do filosofar.

Em seu desejo de comunicar suas especulações pelo mundo comendo imagens e pinturas, unindo prosa e poesia, juntando trágico e cômico como ferramentas metodológicas e metafóricas realiza sua dialética do silêncio aproximando literatura e filosofia, procurando transmitir e instigar a imaginação e o esforço de superação como reforça “*tornam-se poetas e filósofos não tanto por um dom gratuito, mas antes pelo seu zelo e empenho*”¹.

No pensamento de Bruno a imagem é, portanto, um elemento essencial da sua teoria do conhecimento² e tem a função de mediadora entre o intelecto dos homens e as ideias, causas das coisas no mundo porém inacessíveis a não ser por vestígios, ou sombras dessas ideias.

Somente retomando a função das “imagens” como único meio de exprimir o indizível, o infinito e universal necessário que é possível se aproximar de um conhecimento independente de dogmas religiosos. A imagem do filósofo como pintor e poeta surge com a função de reconhecer e retomar o papel das “imagens” no processo de conhecimento.

“Os filósofos são de certo modo pintores e poetas; os poetas, pintores e filósofos; os pintores, filósofos e poetas; e os verdadeiros poetas, os verdadeiros pintores e os verdadeiros filósofos se apreciam e se admiram reciprocamente”³

Demonstra na sua obra *De gli eroici furori* a concepção de *imprese* que discute nos diálogos e até constrói imagens e versos associados a um lema em latim que

¹ “qui non tantum ex dono quantum etiam ex indústria quadam et studio fiunt poetae et philosophi” *opere magiche*, ed direta da Michele Ciliberto, Milano, Adelphi, 2000, p. 1232

² “No fundo, filosofia, poesia e pintura exprimem-se por imagens. E somente por meio das “imagens” se diz o indizível, se vê o invisível. Imerso no fluir das sombras, o conhecimento humano dificilmente poderia encontrar outra saída.” Nuccio Ordini, *O Umbral da Sombra*, p. 171.

³ *Explicatio triginta sigillorum, Op lat II (I)*, pg. 133.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

sintetize, e assim com esse propósito de misturar palavras e pinturas, cria estas *impresas*, que seriam, portanto a expressão dos significados ocultados de uma imagem externa que é revelada pelo esforço do interlocutor, sendo como uma ferramenta estética argumentativa em forma de silêno artificial que recria a dialética apresentada sob o lema *intus non extra*.

No projeto filosófico de Bruno a sua 'arte' o artificio da técnica mnemônica, tem um papel fundamental na transformação da mente humana. Em contraposição ao dogmatismo e ao rigor estritamente lógico que desvincula o homem da natureza e, portanto, o torna alienado de si mesmo. O filosofo de Nola desenvolve sua técnica de expansão e emancipação. Seria possível aumentar o potencial conceitual com uma possibilidade infinita de combinações entre imagens? Não apenas com o propósito único de expansão mental, mas como ferramenta de transformação de si e do mundo. Fortalecendo sua participação na criação da realidade.

Dentro de uma perspectiva que compreenda o pensamento como forma substancia de poder criativo e transformador da realidade e não sendo formado a partir desta. A mente humana se espelha e participa do poder criativo do todo universal. O todo em tudo, mas não totalmente em tudo. A unidade da realidade é apresentada de forma dupla de pensamento em sua coincidência de opostos que é determinada pela concepção de unidade de um universo que se apresenta em todos os seus aspectos em sua totalidade unitária, mas não totalmente. A correspondência substancial entre ser e pensar é realizado pela captura de um ponto de união¹ entre opostos. Assim o universo acêntrico bruniano se constrói continuamente em um potencial *combinatório* infinito em que a arte da memória compõe possibilidades criativas ilimitadas e inerentes. A arte da memória proposta por Bruno propõe o retorno à ideia de mnemonização da antiguidade, baseado no potencial da *memória visual*. Entende a urgência de um retorno às origens clássicas da 'ars memoriae', que haviam sido reduzidas em seu tempo a simples formas retóricas ou técnicas de *lógica combinatória*. Em contrapartida sua arte propõe retirar as mentes disposta de um confinamento restritivo e limitante reduzido a possibilidades finitas que aprisionam e iludem o imaginário impedindo a criatividade ou a engenhosidade. Na contramão de um mundo que se afasta cada vez mais do modo

¹ Bruno recomenda a quem deseje agir no mundo deve individuar o ponto de contato dos contrários e encontrar o ponto de união.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

como se entendia a memória na antiguidade, que torna cada vez mais os homens acostumados a memorizar de forma conceitual¹ por categorias abstratas divididas em gênero e espécie, por análise, por similaridades gramaticais e sintáticas conceituais². Procura reelaborar sua função no conhecimento e desenvolvimento da humanidade. Dedicava seu trabalho aqueles com a disposição de ânimo e o esforço em aprender esta faculdade mnemônica através da memória visual e combinatória de imagens. Que começaria por imprimir em sua memória *imagens inventadas*, não necessariamente reais ricas em detalhes que se fixam na mente. Assim com um maior número de imagens e figuras, aumentasse também as possibilidades combinatórias e o potencial conceitual. Capacitando uma maior retenção e expansão mnemônica e conseqüentemente uma autonomia e liberdade inventiva e imagética. A imaginação teria assim mais capacidade para inventar e se libertar de dogmas imperativos e de qualquer autoridade absoluta.

REFERÊNCIA BIBLIOGRAFICA

Opera latine conscripta, Jordani Bruni Nolani, publicis sumptibus edita, recensebat F. Florentiae (F. Tocco, G. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo) I-III, Neapoli-Florentiae 1879-1891. <https://www.europeana.eu/it/> <http://bibliotecaideale.filosofia.sns.it/>

De Compositione Imaginum liber. De imaginum compositione. Explicatio triginta sigillorum, Op lat II.

De Umbris Idearum, On the Shadows of Ideas and The Art of Memory. Trad. GOSNELL Scott. Edit. Huginn, Munnin, 2013.

Opere italiane Edição crítica segundo a coleção bilíngue *Les Oeuvres complètes de Giordano Bruno* por Giovanni Aquilecchia e coordenação geral Nuccio Ordine e Yves Hersant (1993-1999). Tradução italiana da UTET, 2002. volume II *Cabala del cavallo pegaseo, Spaccio de la bestia trionfante, De gli eroici furori.*

Castiçal, A ceia de Cinzas, A causa o principio e o uno. Tradução baseada na edição crítica de Aquilecchia: BOMBASSARO Luiz Carlos, Editora EDUCS, 2012.

ORDINI Nuccio, *O Umbral da Sombra. La soglia dell-ombra: Letteratura, filosofia e pittura in Giordano Bruno.* 2003. Trad. Luiz Carlos Bombassaro, 2006.

¹ Paolo Rossi, *Le origini della Pansofia e il Lullismo* del sec. XVIII, Università degli studi di Milano, 1945, p. 199.

² Gabriele La Porta, *Giordano Bruno vita e avventure di un pericoloso maestro del pensiero.* Bompiani, 1991, pg. 165.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

PORTA Gabriele La, *Giordano Bruno vita e avventure di um pericoloso maestro del pensiero*. Bompiani, 1991

Il sigillo dei Sigilli, COLOMBI Emanuela e *I Diagrammi Ermetici Giordano Bruno filosofo e pittore*, UBALDO Nicola. Ed Mimesis/Abraxas 1995 – 2015.

A Arte da Memória, YATES Frances A. Trad. De Flavia Bancher – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

Humanismo em Vico

Luana Chuq de Jesus

PIC – UFU

luannachuque@hotmail.com

Um dos reflexos da querela dos antigos e dos modernos foi a discussão sobre a eficácia da educação em voga. Nesta conjuntura temos as análises sobre o contexto da educação moderna com o filósofo Giambattista Vico que contrapunha os ideais educacionais de René Descartes.

O que compunha o cenário educacional moderno era uma elevada valorização do racional, que conseqüentemente deixava-se de lado disciplinas que direcionava o uso da criatividade, da retórica, do subjetivo. Portanto, uma característica dessa época seria essa dualidade entre a retórica (*pathos*) e a razão (*logos*).

Na pedagogia cada um desses discursos propõe uma reflexão importante sobre como que cada um deles opera na formação do homem. O discurso racional opera no campo lógico e dedutivo e não depende da propriedade subjetiva do sujeito. Por essa independência do indivíduo o discurso racional é caracterizado por sua *ahistoricidade*, pois o sujeito não tem importância ou um lugar determinado na história. Já o discurso retórico é realizado no campo subjetivo advindo do sujeito, portanto, o *pathos* é determinado pelo indivíduo em um determinado lugar na história. Sobre a retórica, Ernesto Grassi (1999) realiza uma reflexão sobre o que Aristóteles deixou em sua obra *Retórica*:

[...] o discurso retórico tem que nascer da visão do particular e das condições em que cada qual fala, mediante o estudo da situação e do ânimo do ouvinte. Devido a estas particularidades, o discurso retórico nunca será anônimo nem *ahistórico*, pois nem o orador nem a situação são substituíveis. (GRASSI, 1999, p.3)

Portanto, temos a característica de um discurso ser determinado pelo uso da razão e está limitado a ela, enquanto a retórica é alcançada pelo uso do emocional e das paixões. São essas características que dão o caráter dual dos discursos dentro da

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

pedagogia, ao mesmo tempo, nos dá a dimensão da profundidade em que estava a discussão sobre a educação na época dos modernos.

Descartes, um filósofo racionalista e matemático além de criador do método cartesiano, excluía a possibilidade do uso da retórica e das propriedades da subjetividade na área da educação. Segundo sua percepção sobre a filosofia, a busca pela verdade deve ser feita de forma mais objetiva possível e não uma apresentação bela ou retórica sobre o que poderia ser a verdade. Para ele essa é uma maneira frágil de buscar a verdade e que pode nos levar ao engano. Da mesma forma deve proceder na educação, que preze a busca por verdades incontestáveis e que formasse o indivíduo pelo caminho da razão. Descartes chega a esta conclusão após passar por uma das escolas jesuítas mais conceituadas na época, a escola La Flèche. Ao estudar nesta instituição o filósofo teve acesso as mais variáveis disciplinas humanistas das quais, mais tarde, ele dirá que não são necessárias para chegar à verdade. Ele deixa exposto seus pensamentos acerca da sua formação na sua obra *Discurso do Método*.

Aqui entra então a crítica que Vico fará a Descartes. Em sua obra *De nostri temporis studiorum ratione*, uma oração inaugural proferida em 1708, o filósofo vai apontar a incoerência de Descartes sobre as *studia humanitatis* (estudos humanísticos). Além disso Giambattista Vico tecerá críticas em relação ao sistema pedagógico:

Vico dedica seu discurso para confrontar o sistema pedagógico jansenista¹ vigente em sua época com os modelos clássicos da *paideia* grega e da *humanitas* romana. A pedagogia jansenista apresenta – em sua opinião - os mesmos inconvenientes que o método cartesiano no que declaradamente se inspira. Pode dizer-se, pois, que a oração *De ratione* constitui uma resposta ao Discurso do Método. (DAMIANI, 1993, p. 53)

A incoerência que Vico aponta em relação à Descartes sobre os estudos humanísticos, é sobre o filósofo rejeitar o ensino que propiciou o mesmo a chegar na elaboração do método. Além disso, teria auxiliado em sua maturidade para se tornar o grande filósofo que deu início a era da modernidade na filosofia. O crescimento do filósofo foi grande que seu método foi capaz de inspirar uma mudança na visão de ensino, apesar de Vico não concordar com tal modelo, e influenciar na educação da elite e ser uma das principais figuras no campo da matemática.

¹ Doutrina religiosa dos seguidores de Cornelius Jansen, bispo de Ypres.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

São críticas dessa natureza que Vico faz no *De ratione*. Além disso, ele vai defender o discurso retórico no campo educacional e que dele é possível também chegar a verdade. Se para Descartes as verdades precisam ser claras e distintas, Vico vai trabalhar com o verossímil. E para compreender o que significa o verossímil para o filósofo será necessário retornar à *Retórica* de Aristóteles em que Ernesto Grassi (1999) faz a seguinte reflexão:

[...] a retórica é um tipo de discurso que sempre se manifestará em formas diferentes, sem o apoio de regras fixas. A retórica é a tomada de consciência da essência da linguagem humano histórico, que muda e é próprio do aqui e agora. (GRASSI, 1999, p. 8)

O que podemos notar na passagem é o caráter de mudança que caracteriza a retórica, justamente por se basear em ações humanas que sofre mudanças através da história. Para Vico o erro está em investigarmos apenas o que está no âmbito da natureza das coisas e deixar a natureza humana de lado, podendo acarretar algumas consequências no âmbito social. Pensando na educação dos jovens, a falta das *studia humanitatis* pode formar indivíduos sem o preparo necessário para a vida em sociedade. Como ele expressa sua preocupação:

Porém este método de estudo causa entre os jovens o dobro inconveniente de não fazerem com a suficiente prudência na vida civil e de não dá-los a capacidade de colorir seus discursos como costume e inflamar os afetos (VICO, 1708, p 415)

O método citado é o elaborado por Descartes que para Vico, não é o suficiente para formar um cidadão completo que ele vai ser referir como prudente. A inconveniência seria a de que o jovem não ser formado para a prudência civil, torna-se um indivíduo alheio as mudanças políticas e sociais. O que é um grande problema para própria sociedade, não ter indivíduos capazes para a política, e isso seria evitado com uma boa educação desde a tenra infância, valorizando assim a importância da retórica.

Retornando ao verossímil, ele fará uma conexão com o senso comum que nada mais é o conhecimento que vem da vida em sociedade, da própria comunidade. O senso comum está entre o verdadeiro e o falso, portanto, um jovem bem educado nos estudos humanísticos tem a capacidade de fazer a distinção do verdadeiro e do falso no senso comum. Em *De ratione*, Vico dará o exemplo dos poetas que trabalham com a verossimilhança. Na vida dos gregos antigos os poetas geralmente contavam sobre o dia

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

a dia de sua sociedade, se valendo de alegorias e fantasia para retratar uma verdade. Da mesma forma, os próprios filósofos a sua maneira chegam até a verdade valendo-se da verossimilhança.

O fato é que Vico dará muitos outros exemplos de como as humanidades são essenciais para a educação e que os sentidos fazem parte do processo de conhecimento humano. Como os geômetras que antes dos cálculos eles precisam imaginar ou buscar referências no sentido da visão para compreender o que é uma figura geométrica, já que tais figuras em si não existem na natureza. As referências dos geômetras serão as associações com objetos que já existem como pedras, morros, árvores, entre outros. A partir do uso da imaginação e com os cálculos é possível conhecer um triângulo, quadrado ou retângulo. E como falado acima o *De ratione* é uma resposta a obra *Discurso do Método*, e uma resposta a exclusão que Descartes faz ao desacreditar os estudos humanísticos e seu valor dentro da pedagogia.

O ideal não seria um discurso separado do outro, o humanismo de Vico justamente faz essa fusão dos discursos por ambos serem igualmente importantes na criação de um indivíduo prudente. Nada que envolva os sentidos e as emoções fica de fora do campo da aprendizagem, como os racionalistas querem separar. Além de demonstrar que é possível chegar à verdade por meio da verossimilhança em determinadas situações em sociedade, o método cartesiano pode ser útil quando o indivíduo já está previamente apresentado nas *studia humanitatis*. Esse é o indivíduo prudente.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

DAMIANI, Alberto. Teoria Y Praxis En De Nostri Temporis Studiorum Ratione. 1993. Cuadernos sobre Vico. *Teoría y praxis en "De nostri temporis studiorum ratione"* [3, 1993; pp. 53-66].

VICO, Giambattista. Del Método De Estudio De Nuestro Tiempo. Cuadernos sobre Vico. 1998, p. 414.

GRASSI Ernesto. Vico y el humanismo: Ensayos sobre Vico, Heidegger e la retórica / prólogo de Donald Phillip Verene: traducción de Jorge Navarro Pérez. – Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 1999, p. 8.

Qual o papel da imaginação na ciência cartesiana?

Lucas Guerrezi Derze Marques
Iniciação Científica – CNPq/UFU
lucasguerrezi@hotmail.com

Nosso principal objetivo nessa breve comunicação será o de apresentar resumidamente alguns dos papéis que a faculdade da imaginação possui dentro da Física cartesiana, ou seja, evidenciar quais aspectos desse modo de pensamento, o imaginar, tem relevância na ciência de René Descartes.

Segundo Christophe Bouriau (2000), Descartes recebe da herança Aristotélica um conceito de imaginação com alicerce já sedimentado, segundo o qual a imaginação pode ser considerada como: um lugar físico em nosso cérebro, a fantasia; se identifica também como uma “capacidade” de reprodução da matéria dos nossos sentidos; e uma força ativa, exercida pela alma, que lhe permite fazer alterações, composições ou decomposições das sensações retidas em nossa fantasia. Todavia, Descartes, segundo Bouriau (2000), foi o responsável por acrescentar mais uma característica a essa faculdade. Sob uma grande influência do neoplatônico *Proclus*, Descartes irá estabelecê-la ainda como uma “capacidade” de produção da mente, além daquela de simples reprodução, herdada dos aristotélicos. Deste modo, há em Descartes uma noção de imaginação produtiva, que podemos nomear também como intelecto figurativo. Essa “capacidade” da imaginação, segundo Descartes, é a que permite ao nosso pensamento trabalhar com as figuras geométricas, dizendo melhor, estabelecer figuras correspondentes às verdades divinas da matemática. Nesse sentido, vemos que a imaginação poderá ter uma importante função dentro da *mathesis universalis* cartesiana.

O que seria essa imaginação produtiva? A imaginação produtiva seria a capacidade que a faculdade imaginativa tem em produzir ideias ou imagens totalmente novas, sem que tenha alguma sensação como elemento constitutivo dessa imagem. Diferente da composição de imagens que já nos é ocorrente, quando ativamente a imaginação mistura imagens e ideias de diferentes coisas para formar quimeras, por exemplo.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

A imaginação produtiva de Descartes produz sem reproduzir e isso porque ela, sobretudo na geometria, trabalha somente a partir da extensão pura, simples. No caso específico da geometria, a imaginação se desloca, em certa medida, dos corpos particulares, pois é somente através da noção de extensão pura e simples que ela figura e representa materialmente as coisas da geometria.

Nas *Regras e Meditações*, há passagens que nos possibilita enxergar melhor essa relação entre a faculdade da imaginação e a ciência da ordem e medida cartesiana, a *Mathesis Universalis*. Vemos na sexta meditação: “Se se trata, em verdade, de um pentágono, posso sem dúvida entender sua figura [...] sem a ajuda da imaginação, mas posso também imaginá-la, isto é, aplicar a ponta da mente a seus cinco lados e, ao mesmo tempo, à área que eles contêm” (DESCARTES. 2004, p. 157). Neste momento do texto, Descartes está distinguindo inteligência pura de imaginação, nos confirmando que podemos entender as leis matemáticas pelo intelecto puro, mas, além disso, podemos também utilizar a imaginação para criarmos as figuras que possibilitam calcular a área que determinada extensão possui. Nas *Régras* vemos: “A mesma regra deve ser aplicada à extensão real dos corpos e proposta por inteiro à imaginação com a ajuda de figuras puras e simples: assim, de fato, ela será compreendida com muito mais clareza pelo entendimento” (DESCARTES. 2012, p. 107). Aqui, após já ter explicado como podemos representar em nosso cérebro as figuras das coisas exteriores, que são percebidas pelos sentidos externos e pintadas pela imaginação em nosso cérebro, possibilitando a visão sobre as coisas exteriores que nossa alma enxerga, Descartes nos introduz como podemos, através da geometria, calcular e matematizar os corpos extensos. Através de figuras simples e puras, ou seja, das figuras geométricas, por suposição e comparação com aquelas reais e extensas, se torna possível colocar em prática a *Mathesis Universalis*, ou seja, o poder de calcular pela matemática todo e qualquer tipo de extensão do mundo material.

É graças à “capacidade” produtiva da imaginação que podemos, segundo Descartes, criar as figuras geométricas. É a imaginação produtiva que assegura a aplicação da Matemática à Física.

No *Princípios*, identificamos um lado prático do autor, sobretudo, uma intensa utilização dos recursos sensitivos e imaginativos. Tal lado prático, nos evidencia outros aspectos dessa faculdade, a imaginação, que consideraremos úteis.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Vemos o autor recorrer a imaginação, quando utiliza das hipóteses. Na 15ª tese desta parte do livro, que Descartes inicia sua teoria sobre o sistema planetário, com a afirmação de que a ciência sobre os fenômenos astronômicos não passa de uma hipótese corroborada por fenômenos experienciáveis.

Foi com este objetivo que os astrônomos inventaram três *hipóteses* diferentes, ou *suposições*, esforçando-se apenas por adequá-las à *explicação de todos fenômenos*, sem se deterem particularmente a analisar se eram verdadeiras (DESCARTES. 1997, p. 97, grifos meus.)

O fato é que, segundo Descartes:

Estas coisas podem ter sido ordenadas por Deus segundo uma infinidade de maneiras diferentes, mas só através da experiência, e não pela força do raciocínio, se pode saber qual foi a maneira que Ele escolheu. Podemos, portanto, supor livremente qual foi essa maneira, desde que todas as coisas que assim deduzamos estejam inteiramente de acordo com a experiência (DESCARTES. 1997, p. 110).

Ou seja, são tantas as causas possíveis para os fenômenos, que nosso finito não as conhece imediatamente, somente Deus pode saber quais são imediatamente. Por praticidade, inventamos aquelas que mais se adequam aos princípios claros e evidentes que conhecemos, e as testamos com a experiência. Caso a hipótese inventada esteja de acordo com a experiência, ou seja, caso a experiência confirme a hipótese, tal hipótese será no mínimo útil a vida, já que ainda poderá ser considerada falsa. “(...) aquilo que eu escrever deve ser tomado apenas como uma *hipótese*. Mas ainda que isso acontecesse, acreditaria ter feito muito se todas as coisas que se deduzissem dela estivessem completamente de acordo com as *experiências*; se assim acontecesse, essa *hipótese* seria tão útil à vida como se fosse verdadeira” (DESCARTES. 1997, p. 109). Enfim, desse modo, a partir de causas hipotéticas podemos deduzir os efeitos da natureza, desde que estejam de acordo com a experiência.

Na Quarta e última parte dos *Princípios*, Descartes dedica-se ao estudo dos fenômenos observáveis em nosso planeta e a percepção destes pelos nossos sentidos. Logo de cara, notamos que da mesma forma como nos foi apresentado os estudos sobre os astros, as questões referentes a terra também prosseguem de maneira hipotética dedutiva. Ou seja, partimos de uma hipótese para explicar o mundo visível. Nesta quarta

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

parte, há uma passagem muito interessante para nosso estudo: o caráter comprobatório da experiência, ou seja, a função de validação de hipóteses que a experiência possui.

Expliquei já as três espécies de corpos que me parecem relacionar-se mais com aqueles que os químicos habitualmente consideram os seus três princípios, a que chamam o sal, o enxofre e o mercúrio. (...) E teria explicado aqui em que consiste isto em particular se tivesse sido possível fazer todas as *experiências exigidas para verificar os raciocínios que fiz sobre esse assunto* (DESCARTES. 1997, p. 204 – grifos meus.)

Deste modo, poderíamos dizer que aqueles assuntos particulares que não possuem experiências suficientes para dispor uma análise de sua natureza, seriam deixados de lado por falta de conhecimento empírico. Entretanto, Descartes entende que tais experiências podem ser construídas, inventadas artificialmente, isso pois, segundo ele, muitos dos movimentos que ocorrem no mundo são causados por corpos insensíveis, imperceptíveis por nosso aparelho sensitivo. Portanto, devemos criar hipóteses que preencham as lacunas das sensações.

Ou seja, além de inventar hipóteses para suas teorias, Descartes inventava também experiências, através de analogias, as quais possibilitavam a confirmação das teorias, considerando mais razoável hipotetizar ocorrências fenomenais inobserváveis, através das analogias com as observáveis, do que inventar algo totalmente novo. Segundo Descartes seria mais provável que as causas sejam parecidas, já que devem ser deduzidas dos mesmos princípios. Pois, para Descartes, para explicar aquelas coisas que nossos sentidos não alcançam, basta utilizar dos conhecimentos daquelas coisas que nossos sentidos alcançam, e por analogia explicar como essas coisas podem ser.

Em suma, Descartes utiliza das hipóteses e analogias como instrumentos para clarear a experiência bruta, lapidar os dados sensíveis, e ao mesmo tempo, adequando-os aos seus princípios primordiais, ou seja, a sua teoria de fundo. Assim, Descartes conseguia fazer com que os exemplos empíricos demonstrados por ele sempre confirmassem sua teoria dedutiva e seus princípios alcançados aprioristicamente por intuição.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BOURIAU, Christophe. *Aspects de la finitude: Descartes et Kant*. Bordeaux: Presses universitaires de Bordeaux, 2000.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira/ Descartes*; tradução: Fausto Castilho. – Ed. Bilingue em latim e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

_____. *Princípios da Filosofia/ René Descartes*; tradução: João Gama. – Lisboa: Edições 70, 1997

_____. *Regras para Orientação do Espírito*. Descartes; tradução Maria Ermantina Galvão. – São Paulo: Martins Fontes, 2012.

Vico dialogando com o seu tempo

Marcelo Lopes Rosa
IFPR/Mestrado-UEM
marcelo.rosa@ifpr.edu.br

INTRODUÇÃO

A partir do desejo de compreender melhor o pensamento de Vico e estudar o seu conceito de ciência nas primeiras obras, foi produzida uma pesquisa sobre o contexto em que ele esteve situado e resultou neste texto, que fez parte da pesquisa de dissertação de mestrado. Entendemos que, para melhor compreensão da teoria viquiana, é importante perceber que a obra de Vico se faz no tempo e dialoga com ele¹. Segundo Pereira Filho, quando Vico escreve a primeira frase de sua *Autobiografia* ele se apresenta imerso na Nápoles do século XVIII², portanto, acreditamos que um panorama de seu contexto se faz necessário para melhor conhecer a sua teoria.

A caracterização do contexto relacionado à sua teoria torna-se importante, pois Vico teria elaborado uma teoria que apresenta o homem enquanto um ser histórico que se constrói e se determina em suas relações com o mundo. Nosso objetivo, portanto, é localizar Vico como um ser histórico.

Considerações sobre o contexto histórico de Vico

Isaiah Berlin descreve as contribuições de Vico como “assombrosas”, embora este não tenha recebido o mesmo reconhecimento de outros autores, como: Descartes, Leibniz, Locke, Berkeley ou Hume, possivelmente por conta de sua “obscuridade e da natureza caótica de sua obra”. Para ele, Vico:

Propôs ideias audaciosas e importantes sobre a natureza do homem e a sociedade humana; atacou as noções vigentes sobre a natureza do conhecimento, da qual revelou, ou, pelo menos, identificou, uma variedade fundamental que até então não havia sido discutida; descobriu virtualmente a ideia de cultura; sua teoria sobre matemática

¹ PEREIRA FILHO, 2012, p. 188; 199.

² Ibid, p. 188.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

teve que aguardar até o nosso século para que se reconhecesse como revolucionária; antecipou a estética dos românticos e historiadores e quase chegou a transformá-la; criou virtualmente a antropologia e a filologia comparadas e inaugurou a nova aproximação entre a história e as ciências sociais que ela supôs; suas noções de linguagem, mito, direito, simbolismo e a relação do social com a evolução cultural comportam intuições de gênio; foi o primeiro a enfatizar a celebrada distinção entre ciências naturais e humanidades que tenha sido crucial desde então. Entretanto, (...) tem-se mantido fora da tradição central.¹

O período de vida e produção intelectual de Vico compreende a Nápoles do final do século XVII até próximo da metade do século XVIII, na qual fervilhavam estudos sobre obras e teorias acerca de assuntos como metafísica, ciência e política em vários salões literários e academias que participava². Entre outras coisas, Vico assimila o platonismo do renascimento; avalia as discussões acerca de Deus; pontua as principais discussões sobre a definição do que seria considerado ciência, em meio ao processo de intensificação de autoridade da Igreja³. As relações entre Vico, o renascimento e o barroco são bastante controversas entre os seus estudiosos.

Vico e o renascimento

Parte da obra de Vico dialoga com os autores do renascimento. De acordo com Peter Burke, a

rejeição [de Vico] da Idade Média, sua preocupação com a antiguidade clássica e o papel exemplar que esta desempenhava para ele, tudo isto sugere que Vico era, no fundo, um humanista renascentista, sugestão esta confirmada por suas frequentes e favoráveis referências a outros humanistas, de Petrarca a Lípsio. Era sem dúvida um humanista tardio, um dos últimos da raça, cômico da Revolução Científica do século XVII e marcado pelas ideias de Descartes, ainda que as rejeitasse e as refutasse.⁴

Em sua *Vita*, ele deixa claro quando abandona os estudos de Suárez para dedicar-se mais ao platonismo. Vico considera que os estudos de Aristóteles, a partir de Suárez, conduziam a um princípio físico em que Deus seria um oleiro que trabalharia as coisas fora de si mesmo. De outra forma, Platão, por meio da Ideia eterna, “conduziria a um princípio metafísico em que Deus saca de si e cria a matéria, como um espírito

¹ BERLIN, 1998, p. 12.

² SCANDELLARI, 2008, p. 101.

³ SANTOS, 2012, p. 159.

⁴ BURKE, 1997, p. 84 – 85.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

seminal, que ele mesmo forma”¹. A compreensão de que haveria um direito ideal eterno, com o desenho da Providência, fundamentou-se no ideal de república embasado em Platão e, posteriormente, sofreu as influências da teoria de Grocio.

Vico e o barroco

Vários autores apresentaram uma relação entre Vico e o barroco, principalmente pela forma como ele reescreveu as edições da *Ciência Nova* de 1730 e de 1744. Vico teria reelaborado sua obra principal adequando-se ao estilo barroco². Nuzzo³ fez um estudo sobre a relação entre a escrita de Vico e sua relação com o barroco. Em seu artigo, ele abordou o conceito “linguístico” do barroco em seus aspectos “exteriores”, “engenhosos”, com suas formas “estilísticas” e seu alcance retórico. Em sua investigação sobre o “barroco na filosofia” de Bruno e de Vico, avaliou as formas linguísticas do embelezamento, da capacidade persuasiva e das intervenções dos vazios provocados pela *inopia linguae*. Ele identificou que são muitos os autores que localizam Vico na “cultura barroca”, enquanto outros chegam a tê-lo como último barroco, superando-o⁴.

Vico teria uma relação inegável com o barroco, conforme aponta Nuzzo. No entanto, a compreensão de seus estudiosos sobre a relação entre Vico e a “cultura barroca” foi organizada em duas vertentes principais. Uma primeira posição é relativa aos seguidores de Croce, que o julgaram como “um solitário em seu próprio tempo”. Nessa perspectiva, o uso de imagens feita por Vico em seu texto superava os aspectos abusivos do barroco e dariam relevo para o seu próprio pensamento⁵. Já em uma segunda linha de investigação mais recente, Vico é considerado como pertencente à cultura barroca. Essa vertente associa Vico à tradição retórica clássica humanista do *Seiscentos* sem grandes discontinuidades. Autores como Grassi, Verene, Paolo Rossi, Battistini, etc. estariam mais próximos dessa linha⁶.

¹ Ibid, p. 94. “(...) A ciência humana é imitadora da divina, pela qual Deus, enquanto conhece o verdadeiro, o cria desde a eternidade a partir de *dentro* e o faz desde *fora* no tempo”. *De Ant.*, 1999-2000, p. 450. Deus reuniria os aspectos interiores e exteriores da criação, os eternos e os mutáveis.

² “A *Ciência Nova* é um texto tipicamente barroco”. GUIDO, 2004, p. 13.

³ NUZZO, 2009-2010.

⁴ Ibid, p. 53-54.

⁵ Ibid, p. 54.

⁶ Ibid, p. 54; e nota 11, p. 63.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Nuzzo não nega que Vico possa ter tido algumas influências do barroco. Porém, ele nota que também existem alguns aspectos de sua teoria que o distanciam de tal “cultura”. Existiriam algumas dívidas temáticas de Vico com a “cultura barroca” que são bastante problemáticas. Suas dívidas essenciais seriam “relativa às matérias, aos saberes, às disciplinas, às faculdades cognoscitivas”¹ pertencentes aos termos do “verossímil”, “imagem”, “metafórico”, “figural”, “sintético” e do “engenho” que seriam todos temas mais próximos da “cultura barroca”. No entanto, o procedimento de “conexão-implicação” que a capacidade de engenho pode proporcionar para o “verdadeiro” e “certo”, “filosofia” e “filologia”, “máximas” e “práticas”, entre outros, tem sua verdade conceitual muito distante da capacidade inventiva barroca.

Ao analisar o aspecto sobre a metáfora do “sangue” que deve alimentar todo o organismo do saber e da escritura da ciência nova, Nuzzo identifica nesse uso metafórico algumas características barrocas no texto². No entanto, o ponto central da teoria de Vico está mais próximo do termo “sementes do eterno verdadeiro”, que nada teria de barroco. A sentença é uma antiga figura estoica, aproveitada pelo aristotelismo, que é relacionada a uma conceituação da dinâmica da substância humana, ao longo de seu desenvolvimento³, não sendo barroca. Nuzzo, por sua vez, identificou aspectos que o aproximam e o distanciam de tal “cultura”.

Vico e as mudanças na ciência de seu tempo

Vico também estabelece um diálogo com o conceito de ciência de seu tempo. As teorias de Galileu e de Descartes eram intensamente debatidas nos salões literários de Nápoles, dos quais fazia parte. Em suas orações inaugurais e nas suas primeiras obras, Vico aproxima-se da teoria de Galileu e Bacon e faz críticas ao pensamento cartesiano e a Port Royal.

Vico não estaria alheio a tais mudanças em seu tempo. No *De ratione* fez alguns apontamentos sobre a introdução de equipamentos mecânicos nas ciências, e em outras obras estabeleceu graus das ciências considerando a mecânica mais importante que a física. Inclusive, em alguns textos, dialoga com a teoria de Galileu e de Bacon. Não

¹ Ibid, p. 55.

² NUZZO, 2009-2010, p. 60-61.

³ Ibid, p. 60.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

obstante, ele também se preocupa com os processos da matematização da ciência e da desvalorização do conhecimento comum, pois o *certum* é o conhecimento que preserva a humanidade. Além disso, ele está atento às mudanças que esse novo paradigma científico poderia causar até mesmo na educação dos jovens e sua manifesta ruptura com os estudos sobre a humanidade. No entanto, Rossi propôs uma leitura de que Vico teria acompanhado tais mudanças de forma limitada¹.

Vico discute nas seções III, VII e XI do *De Ratione* a respeito de como a nova crítica criaria obstáculos para a formação da prudência, da fantasia, da memória, da eloquência e da jurisprudência dos jovens. Ao se valorizar um ensino que expulsa todo o verossímil e conhecimento comum como se fossem falsos², ocorreria que esse mesmo ensino bloquearia toda a criatividade e imaginação necessárias para o desenvolvimento da eloquência, da memória e da fantasia, além de que prejudicaria o desenvolvimento da jurisprudência, enquanto arte de unir pontos distantes através de um raciocínio agudo. Daí resulta a preocupação de Vico sobre a ordem da formação dos jovens, que deveria primeiro se dedicar à formação da fantasia e da memória, para depois apresentar as regras do raciocínio crítico.

Vico afirma:

(...) eu estimo ser adequado que os adolescentes sejam ensinados nas ciências e nas artes todas com juízo íntegro, para enriquecer os lugares da tópica, e, em seu ínterim, que obtenham forças com o sentido comum para a prudência e a eloquência, e ganhem firmeza com a fantasia e a memória para as artes que se destacam por estas faculdades mentais; que aprendam logo a crítica; e então julguem de modo íntegro com seu próprio juízo sobre aquilo em que lhes seja instruído; e se exercitem em dissertar sobre ele em um sentido e em seu oposto. Resultaria, assim, verazes nas ciências, experimentados na prudência, férteis para a eloquência, fantasiosos para a poesia e a pintura e memoriosos para a jurisprudência; além disso, se evitaria que resultassem temerários, como quem debatem sobre assuntos a meio aprender; e dogmaticamente comprometidos, como aqueles que nada reputam verdadeiro salvo os ditados de seu mestre³.

De acordo com a perspectiva de um Vico mais heterodoxo, Badaloni⁴ indica um Vico que se aproxima de Galileu, promovendo uma mistura entre o “materialismo

¹ SANTOS, 2012, p. 171.

² VICO, 1998-A, seção II, p. 407.

³ Ibid, p. 410.

⁴ BADALONI, 2008, p. 3 -5. Cf. SANTOS, 2012, p. 170.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

lucreciano e um empirismo que converge com um platonismo”¹ ou entre um novo platonismo e uma ideia de materialidade em Deus. A partir de uma perspectiva de um Vico mais ortodoxo do que heterodoxo, Mondolfo e Rossi afirmariam que ele teria sido estranho ao experimentalismo de Galileu e de Bacon, e que o reconhecimento que teria deles seria apenas em função da polêmica contra o cartesianismo².

Santos apresenta os estudos de Levine, sobre quando Vico responde à questão da *Querela entre antigos e modernos*, que polemizou na França entre 1715-1716 acerca do lugar de Homero na cultura ocidental, para ilustrar um Vico atento ao seu tempo. Garin, quando avalia as reflexões propostas por Vico naquele episódio sobre “o verdadeiro Homero” cogita que ele poderia ser considerado como o mais revolucionário dos modernos. Sobre o lugar de Vico na modernidade, Santos conclui que “em certas questões, Vico parece ortodoxo, em outras, heterodoxo; em certos temas, ligado ao século XVII, em outros, ao XVIII”³.

Esse caráter precursor de Vico, segundo Pons, deve ser entendido mais como uma “coincidência” do que propriamente uma “influência” de Vico sobre os autores do século XVIII em diante. Para ele, Vico estaria atento a fratura definitiva entre uma tradição do pensamento “humanista” e a sedução das novas ciências da natureza, que corriam o risco de desumanizar a sociedade dos homens⁴. Vico percebeu a fratura que se constituía e propôs uma nova ciência que a evitasse. Boa parte daquilo que ele propôs em seus estudos foi, de certa forma, realizado por outros pensadores, entretanto, não há evidências que isto tenha se dado por conta de sua influência, segundo Pons.

CONCLUSÃO

O período que Vico viveu em Nápoles foi repleto de disputas de poder, de muita divisão de interesses e de conflitos que envolviam intelectuais, aristocratas e religiosos. É possível que a obscuridade atribuída aos textos de Vico tenha alguma relação com esse contexto, pois, nesse tempo, ser muito claro em temas delicados seria arriscar a própria sorte e a de sua família.

¹ SANTOS, 2012, p. 171-176.

² Ibid, p. 171.

³ SANTOS, 2012, p. 176.

⁴ PONS, 2016-2017, p. 336. Sobre a ruptura cf. ROSSI, 1992, p. 45.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Vico escrevia em meio ao “estrépito de seus filhos” em uma residência modesta, por conta de sua condição financeira, e isso lhe era uma dificuldade enquanto “lia, escrevia ou meditava”¹. Além disso, ele também escrevia em meio a outros problemas: entre o risco de ser condenado pela Inquisição; e entre a aristocracia e a nobreza em um momento de intensa disputa de poder. Nesse contexto agitado, percebemos um Vico que estaria atento às discussões que ainda repercutiam do renascimento, que participou ativamente do movimento barroco e que também estava consciente das mudanças na ciência de seu tempo.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- BADALONI, Nicola. *Introduzione a Vico di Nicola Badaloni*. Roma: Laterza, 2008.
- BERLIN, Isaiah. Uno de los más audaces innovadores em la historia del pensamiento humano. Trad. Enrique Bocardo Crespo. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla – España, n. 9/10, p. 11 – 22, 1998.
- BURKE, Peter. *Vico*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1997.
- GUIDO, Humberto. *Giambattista Vico: a filosofia e a educação da humanidade*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- NUZZO, Enrico. Bruno, Vico y el barroco. Trad. María Lida Mollo. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla – España, n. 23/24, p. 43 – 64, 2009-2010.
- PEREIRA FILHO, Antonio José. O discurso e o método: Vico leitor de Descartes e a Autobiografia. In: GUIDO, Humberto; SEVILLA, José M.; SILVA NETO, Sertório de A. e. (Orgs.) *Embates da razão: mito e filosofia na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia – EDUFU, 2012. p. 179-202.
- PONS, Alain. Vico en su tiempo y en el nuestro. Trad. María Fernanda Pérez Alors. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla – España, n. 30/31, p. 335-338, 2016-2017.
- ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da Revolução Científica*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- SCANDELLARI, Simonetta. El settecento italiano: del reformismo a la Republica. *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, Anejo VII, pp. 91 – 114, 2008.
- SANTOS, Vladimir Chaves dos. A propósito do lugar de Vico na modernidade. In: GUIDO, Humberto; SEVILLA, José M.; SILVA NETO, Sertório de A. e. (Orgs.) *Embates da razão:*

1 VICO, 1998-B, p. 133; 144.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

mito e filosofia na obra de Giambattista Vico. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia – EDUFU, 2012. p. 157-178.

VICO, Giambattista. *Vita*. in GARCÍA, Moisés González; BISBAL, Josep Martínez. *Autobiografía de Giambattista Vico*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1998-A.

_____. Del método de estudios de nuestro tiempo. 1708. Trad Francisco J. Navarro Gómez. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla – España, n. 9/10, 1998-B.

Sócrates e o Problema do Mal

Peterson Razente Camparotto

PIC - UEM

peteracam@gmail.com

A “questão socrática” perpassa a investigação de traços da personalidade de Sócrates (470/469-399 a.C.) em busca da própria verdade do ponto de vista institucional, ou seja, a verdade histórica personificada no mito de *Éros* que se afligira em face dele e de sua família: a esposa Xantipa e seus três filhos. Sócrates estava sendo julgado num “deslocamento do tempo na memória do povo grego” em relação ao qual Marcel Detienne se refere no termo “anacronismo compósito”, talvez relativo a uma afasia coletiva no calendário de convocação das assembleias atenienses (*Ekklêsía* e *Boulê*) que revele na sinédoque entre o que é comum (relativo ao gênero) e o que é individual (espécie) uma espécie de idiotia, psicopatológica ou não, o que de fato se percebe em sua atopia ou deslocamento de caráter, isto é, seu desajuste, sua extravagância tida como comportamento social. Sócrates, símbolo do homem grego formado na *paidéia* dos ensinamentos da antiga tradição da *Thêmis* (justiça divina), a partir de Homero e de Hesíodo, principalmente, viu-se no fim da vida envolto institucionalmente no seríssimo debate judiciário ou julgamento civil por impiedade (crime religioso) e corrupção da mocidade ateniense em razão de sua insolência (*hýbris*) perante os deuses da cidade-estado ateniense. Doravante, seu julgamento por meio de um processo público (*graphê asébeias*) emitido por um poeta trágico decadente de fama (Meleto), cuja iniciativa de emissão possui imbricações com Ânito, industrial e político, servirá certamente de influência para Sócrates nos diálogos da tetralogia, cujo litígio deveria ter-se pautado judicialmente pelo “princípio do contraditório” inerente à tradição da justiça cidadina da *Dikê*, revelando-se numa inversão do ponto de vista ideológico no contexto da multiplicidade cultural e institucional inerente à cidade-estado grega. Primeiramente, condenaram-no, depois, ouviram-no! Entretanto, que espécie de Mal Sócrates despertava no ambiente citadino e cívico da pólis ateniense?

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Qual a origem desse Mal? Qual a relação desse Mal com a questão jurídica do indivíduo Sócrates?

E a linguagem (o *Lógos*) permitiu aos Sofistas, e a Sócrates, uma “subjetividade” ímpar no contexto ideológico ateniense, uma vez que a liberdade do povo grego era conquistada pela “palavra falada” em comum (nas assembleias, na *ágora*). A Retórica e erística dos Sofistas¹, em Sócrates, tornou-se dialética: a primeira expressão de espírito a que se denominou filosofia no Ocidente. A Sofística serviu de contexto ao nascimento da cultura no Ocidente. A linguagem permitiu não só a fundação da Filosofia, mas o surgimento de disciplinas novas, como a Metafísica com Platão e a Lógica e a Ética, com Aristóteles. Por meio da linguagem floresceram escolas socráticas e correntes de pensamento até a Era da Modernidade. A Religião e o Direito para os sofistas estavam no plano da convenção (consenso), sendo a ética tornada sem expressão em ambas as discussões². Destarte, do “pré-direito” ao direito constituído que começa a aparecer em cena não aparece como uma técnica especial e profissional, pois emana da vida dos jogos: há continuidade entre a costumagem agonística e a costumagem judiciária (DETIENNE, 2013, p. 87-112). Sócrates, sob certos aspectos, prenciará a Lógica e a Ética aristotélicas no uso da linguagem a partir da dialética, onde, mesmo que se restringindo ao princípio da obediência às leis civis (ao Direito humano-positivo), ele contribuirá para a fundamentação do dever moral na existência da alma humana. As concepções jurídicas de Sócrates são próprias da tradição da *Thêmis*, do direito divino (leis dos deuses), sendo o princípio de obediência à autoridade uma premissa para ele enquanto referencial de hierarquia e poder. Nesse contexto, as suas concepções de dever moral e de Direito são pautadas pela submissão à ordem hierárquica, pela regra do cumprimento da lei (ou legalidade) de forma estrita e pelos princípios técnicos que fundamentam um regime de governo democrático. E, sob o influxo da sofística, Sócrates certamente contribuiu para a secularização do Direito criminal, fazendo surgir um

¹ Porém, Eduard Zeller ressalta que o fenômeno da Ilustração Sofística é fruto e o organismo da revolução mais radical que se produziu no modo de pensar e na vida espiritual do povo grego (ZELLER, 1955, p. 88). Zeller aponta para o erro primário de se considerar os sofistas somente como meros destrutores da antiga concepção grega de vida.

² Eduard Zeller diz que “a perigosa distinção e contraposição entre natureza e tradição, tese favorita da sofística que em todo caso já havia sido preparada pelos físicos, ainda que fossem os sofistas os primeiros a transladarem-na para os setores do Direito e da Moral, entre eles a encontramos pela primeira vez formulada de modo categórico por Hípias de Élis (ZELLER, 1955, p. 76).

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Direito cidadão fundamentado nessa linguagem cívica e forense própria do contexto urbano da *pólis* ou cidade-estado.

No pensamento socrático, os deuses não produzem o Mal (o erro), pois, ao contrário do homem, que declara, os deuses não dizem ter cometido a injustiça (οὐ φασιν ἀδικεῖν) (PLATÃO. **Êutífron**, [8 c,d]). Assim, os deuses podem ser injustos, mas não erram, praticando sempre o Bem. O Bem é sempre voluntário nos deuses. O Mal, por sua vez, enquanto injustiça, é uma prática humana por excelência, porém involuntária, pois os homens racionais estão determinados a agir pelo Bem, e centram em quem cometeu a injustiça, quem a praticou e quando (PLATÃO. **Êutífron**, [8d])¹.

Conclui-se nos seguintes termos a partir do diálogo Êutífron: o Bem (o justo) é sempre voluntário nos deuses e nos homens. O Mal (o injusto), por sua vez, nos deuses é não-declarado (oculto, um mistério) não sendo voluntário e nem involuntário, e nos homens é declarado, mas involuntário, porém ocorrendo frequentemente ou de forma recorrente (PLATÃO. **Êutífron**, [7e-8e]).

E Sócrates continua a indagar, no Críton, insistindo no fato de que as coisas boas, provindas da riqueza, não são peculiares em pessoas judiciosas (τῶν φρονιμῶν), mas recorrentes em patetas ridículos (τῶν ἀφρόνων) (PLATÃO. **Críton**, [47 a])². Pode-se notar que Sócrates se insurge tanto contra homens livres de toda espécie, quanto em face da tradição aristocrática com relação à dinâmica da economia grega. Assim, nasce o protótipo ou arquétipo de uma individualidade que se tornará portadora do saber (do conhecimento) na dependência do contexto institucional e cívico (ou cidadão, das municipalidades), apesar de sua interioridade (ἐπαιων). A *paidéia* socrática, ou a ideia de formação do homem, torna-se essencial para o desenvolvimento da individualidade do cidadão daquele século, uma vez que o ser humano, não é um ser portador

¹ No original: τὸ τίς ἐστὶν ὁ ἀδικῶν καὶ τί δρῶν καὶ πότε.

² Esse termo *aphrónos* pode vir a se referir àquela “espécie de loucura”, objeto de condenação pela *hýbris* em face dos deuses (insolência), remetendo-nos à leitura do Êutífron quanto à vida pródiga e desmedida do ponto de vista financeiro por parte do escol da elite ática que se aproximava e acompanhava Sócrates em suas andanças pelas ruas de Atenas. Sócrates, ao indagar Críton, faz a insidiosa relação entre as riquezas ou opiniões boas correntes no meio social urbano de Atenas se concentram em homens patéticos e despreparados para a vida pública, o que certamente não agradou o espírito dos sofistas que compunham os cargos governamentais do estado ateniense. Se essa “constatação” socrática não consistiu na “centelha de ignição” de seu julgamento, ao menos teria fomentado tanto ódio e cinismo social em face de seus acusadores, sejam eles inimigos sociais (διαβάλλοντες) ou “acusadores-dicastas (*katégoroi*)” em seu julgamento perante o Tribunal ateniense (*dikastérion*).

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

meramente de higidez biopsíquica, mas possui qualificativos ou capacidades ativas na mente enquanto fator vigor físico e espiritual no processo social de ontogênese. E essa “verdade do indivíduo” tornada historicamente um fator de honra pessoal ou “*status*” nos espaços públicos da *pólis* grega, constatada por Sócrates, estende-se ao “corpo social”, pois somente o especialista acerca do justo e do injusto, da autoridade em matéria de justiça e de injustiça (ὁ ἐπαιων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδικῶν) (PLATÃO. **Críton**, [48 a]), dirá à multidão com o que ela deve se preocupar. A partir do Determinismo socrático-platônico, segundo o qual o homem não erra senão pelo Bem (somente o Bem é universalizável), Sócrates constrói as bases éticas do dever moral sob o signo da justiça: a virtude cardeal.

Na discussão da retribuição do Mal pelo próprio Mal, pode-se notar que Sócrates se afasta da opinião (*dóxa*) dada à questão pela multidão (*polloi*), e praticamente inaugura a discussão da noção de pessoa (em gênero) a partir da noção de Mal. Assim, Sócrates diz que entre fazer mal a uma pessoa (*anthrôpous*) e cometer uma injustiça não há diferença nenhuma (*oudén diaphérei*). Assim, o Mal consiste na injustiça no plano do não-Ser, uma vez que o que se entende por pessoa ou indivíduo reside no plano do Ser, portanto, trata-se de um Ser racional dotado de Bem e, conseqüentemente, da virtude cardeal da justiça: a síntese de todas as virtudes. Assim, não se deve vingar pelo Mal a quem quer que seja, independentemente do Mal que a outra pessoa tenha a nós causado. Aqui, Sócrates apresenta a origem do Mal individual: a vingança. A vingança é praticamente um dado antropológico no pensamento socrático, por assim dizer, pois os homens não “comungam” do princípio de que vingar o Mal pelo Mal, ou seja, Sócrates conclui que a retribuição por ela mesma não faz ou traz Bem a ninguém. Por isso, na visão otimista de Sócrates, sempre haverá uma minoria descuidada da alma de onde se origina o Mal em sociedade. Para Sócrates, fatalmente (pelo destino), uns se quererão mal aos outros, ao verem os propósitos uns dos outros (PLATÃO. **Críton**, [49c-49d])¹.

Sócrates sabe que o Mal não se universaliza, como se lê no diálogo Êutífron, porém, no processo de dispersão do indivíduo (πάθος πάσχειν) perante as instituições

¹ No Êutífron, a discussão da piedade que remete à correlação dinâmica entre o amor e o ódio em relação a homens e deuses, muito complexa de se aferir, onde os pólos opostos se neutralizam vetorialmente enquanto disposições de força individual no sistema de vida grego, parece encontrar razão de ser no querer de um homem em relação a outro no plano individual e ao mesmo tempo civil, tendo em vista seus propósitos em comum estabelecidos no plano político (comunidade civil).

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

presente na descrição do diálogo Fédon, (PLATÃO. *Fédon*, [78b]), somado ao processo de difusão ou espalhamento da culpa ou culpabilidade no diálogo da Apologia, o filósofo tem a ciência de que morreu pela maldade de tempos antigos [imemoriais] que se formou na concepção cíclica de tempo, como se vê em Hesíodo, por exemplo, porém seu julgamento se deu pelos terríveis e ágeis acusadores técnicos a partir da linguagem jurídico-cívica própria da tradição cidadina da *Dikê*. A questão socrática deve ser analisada à vista da Unidade da vida grega (e ateniense), em que Marcel Detienne ressalta o valor que a ideia de “Verdade” institui na noção de Uno e de Totalidade para o sistema de vida dos gregos, tendo penetrado na vida especulativa dos helenos pela atividade militar enquanto plano de comunicação entre o campo político (rei-justiceiro) e o campo religioso (poeta). Do ponto de vista metafísico, a verdade passa pelo plano da dualidade, ou seja, do verdadeiro ou falso, da memória ou esquecimento, etc. Entre estes dois planos, o Ser (a Unidade) e o Nada (não-ser), a ninguém era permitido obter algum conhecimento a respeito no sistema grego de vida social estatuído, pois a Verdade (*Alétheia*) se caracterizava pela dualidade de opostos doravante sujeita à “escolha” no plano institucional: memória/esquecimento, verdade/falsidade ou engodo, etc. (DETIENNE, 2013, p. 158-159). Assim, a condenação de Sócrates pode haver sido obra do acaso (*Tύχη*), enquanto ausência de causalidade, um interstício entre o plano do Ser (da Unidade) e do Não-ser (o Nada) que ele sempre alegou conhecer ou saber. Trata-se da parêmia: “Sei algo: que nada sei”¹. O acaso é a própria transitoriedade das grandezas que compõem a medida (*métron*) que será a “balancinha de ourives” do cidadão grego e ateniense para medir seus atos em proporção ao justo e contra o ímpio. Assim, no Fédon, o acaso seria um “intervalo” metafísico entre o Ser inerente à unidade

¹ Este apotegma é difundido na tradução latina, *Hoc unum scio, me nihil scire*, tratando-se de uma forma interpretativa da fórmula grega οἶδα οὐκ εἰδώς (eu sei que nada sei), referindo-se ao núcleo da acusação de Sócrates por ele haver supostamente liderado os pensadores de seu tempo que reduziram a física à especulação, declarando que os deuses seriam incognoscíveis, reduzindo o saber a um fato puro e simplesmente humano. A esta acusação, Sócrates responde que está consciente dos limites da física, pois ele estava em desacordo com todos os que pensavam que o campo do saber com um domínio determinado poderia ser precisamente delimitado e totalmente explorado e face ao conhecimento absoluto, e não relativo, ele sabia que estava suficientemente consciente de nada saber. Tal comportamento não consistiu numa conduta de impiedade (crime religioso), mas a simples constatação dos limites humanos. Na tradição moderna, compreende-se a parêmia pela inadequação humana face à sabedoria divina que se refere àquele conhecimento verdadeiro inacabado e inconsistente próprio de saber humano. Há autores que aproximam tal concepção do budismo por haver um estado em que o indivíduo nada tem a compreender. **HOC UNUM SCIO, ME NIHIL SCIRE** (TOSI, (2010)).

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

da vida grega e o não-Ser inerente ao Nada ao qual Sócrates unicamente alegava conhecimento¹.

E Sócrates confirma o princípio da vida sem exame, ou seja, da vida insuportável na esfera judiciária, em seu direito de defesa, ao afirmar que “se no passado não acreditava que o perigo pudesse forçar um homem livre a atos vis, não será agora que irei me arrepender do modo como me defendi; prefiro antes morrer, tendo me defendido assim, a viver daquele modo (PLATÃO. **Apologia de Sócrates**, [38e])². E Platão finaliza o diálogo da Apologia com a descoberta de Sócrates de um sinal exterior captado de relance pelos seus sentidos do corpo (τὸ σημεῖον), o qual em verdade fora um sinal divino (τοῦ θεοῦ σημεῖον) que não se lhe opôs quando saía de casa pela manhã no instante em que subia para o tribunal (dicastério ateniense), em momento algum, quando estava prestes a pronunciar algo. E este *dáimon* pessoal o advertia nas mínimas coisas (ἐπὶ μικροῖς ἐναντιούμενη) em cada momento de sua vida, quando estava prestes a errar. Hoje, ou seja, nos novos tempos da *Dikê* (a justiça da cidade-estado grega), estava a ocorrer o que denominam um mal extremo, um fato social grave (ἄν τις καὶ νομίζεται ἔσχατα κακῶν εἶναι). Qual era o fato grave? O fato grave, a “experiência tremenda” (o mistério) pela qual passou de modo nefasto Sócrates (e sua família) fora a descoberta que os juizes (δικασταί) não julgavam conforme as leis concebidas pela

¹ Entre estes dois planos, o Ser (a Unidade) e o Nada (não-ser), a ninguém era permitido obter algum conhecimento a respeito no sistema grego de vida social estatuído, pois a Verdade (*Alétheia*) se caracterizava pela dualidade de opostos doravante sujeita à “escolha” no plano institucional: memória/esquecimento, verdade/falsidade ou engodo, etc. (DETIENNE, (2013)).

² Parece que nesta passagem do diálogo há uma prefiguração da noção de legítima defesa a partir do direito natural de defesa de Sócrates viabilizado por meio do seu exame de vida (exame moral). Aliás a própria gnoma “Conhece-te a ti mesmo”, atribuída aos Sete Sábios e inscrita no dístico do Portar do Templo de Delfos, em honra do Deus Apolo (apelo à razão), teria provindo de uma tradição de raiz judaica na qual se entende como necessário “se conhecer a si mesmo”, devendo-se fazer compreender o homem não somente em sua essência terrena, mas espiritual. Nesse sentido, os cristãos utilizaram tal gnoma para validar que o conhecimento do homem faz parte do conhecimento da Criação como um todo inteiro. Veja-se: **Γνώθι σεαυτόν** (TOSI, 2010). Nesse sentido do texto grego, o célebre apotegma de Sócrates: Uma vida sem exame não é digna de ser vivida, ou melhor, uma vida sem exame é insuportável para o homem (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ) (PLATÃO. **Apologia de Sócrates**, [38a]). Consta da passagem no original: ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, ταυτα δ'ἔτι ἦπτον πείσεσθέ μοι λέγοντι. Na tradução de Gino Giardini, há a expressão “*senza ricerche*” para uma vida “sem exames”. A palavra *ricerca* (a tradução indica a variação no plural) significa procura, busca, indagação, investigação ou pesquisa no que diz respeito ao “exame moral”. Pierre Chantraine, faz uma distinção do étimo da palavra vida, pertinente ao exame de vida, como os derivativos oriundos do tema Βιω-, no caso o adjetivo Βιωτός se refere a uma vida “que vale a pena viver” lembra o emprego de uma negação com βιωτικός, que convém à vida, que concerne à vida, às vezes, popular, parece tirado de βίος sobre o modelo de θανάσιμος tirado de θάνατος (morte) (CHANTRAINE, 1968, p. 176-177).

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Razão própria da Unidade da vida grega, mas conforme o belo e sua multiplicidade de causas, sendo denominados juízes em outro sentido (ὁμᾶς γὰρ δικαστὰς καλῶν ὀρθῶς ἂν καλοῖν) (PLATÃO. **Apologia de Sócrates**, [40a])¹. Assim, muitos gregos arriscavam a vida por honrarias ou títulos em conquista da justiça e da honra pública, arriscando de fato a vida em vão e banalizando a morte, supondo saber o que de nada sabiam quanto à verdade. Os seus títulos ou condecorações só faziam provar proporcionalmente o tamanho de sua ignorância e falta de humanidade. Por isso, o sinal lhe apontava o meio-termo (*metaxsí*) (PLATÃO. **Apologia de Sócrates**, [40b]), por diversas vezes o contendo bem em meio à fala. Agora (hoje), porém, ele não se opõe, de modo que em se tratando de um desígnio divino Sócrates não poderá se omitir em perscrutar ou examinar e dar o exemplo contra este Mal. Mas como? A partir da constatação de que a vida não é um transcurso suave, um caminho fácil antes da morte (ascetismo). Por que? Porque ninguém se sustenta à custa de ideias, mas somente o trabalho faz digno o homem. E a justiça, para Sócrates, era um monopólio individual de uma oligarquia que provocava um grande Mal ao julgar somente pelo que “parecia ser verdade” (pelo império dos sentidos), mas de fato não se fazia assim (pelo domínio da razão ou *Lógos*). Sócrates, como visto, não incompatibilizava a Razão e a virtude, por isso Sócrates talvez tenha sido um dos primeiros pensadores do Ocidente a aliar Deus à noção de justiça entre os homens, o que o aproxima da personagem profética de Jesus Cristo.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. 5 v. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2013.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Vladimir Chaves dos Santos e Trajano R. Vieira. Revisão, cópia e diagramação: Humberto Zanardo Petrelli. Limeira, SP, 2009.

¹ O comportamento pessoal de Sócrates, que o distingue de seus compatriotas, consiste numa penetração profunda em seu interior, o que produziu pela primeira vez uma fresta incorrigível na “unidade” plástica ou formal da vida grega (ZELLER, 1955, p. 111).

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

PLATÃO. Críton. Tradução de Jaime Bruna. Revisão, cópia e diagramação: Humberto Zanardo Petrelli. Limeira, SP, 2009.

PLATÃO. Defesa de Sócrates. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

PLATÃO. Êutífron. Tradução de Jaime Bruna. Revisão, cópia e diagramação: Humberto Zanardo Petrelli. Limeira, SP, 2009.

PLATÃO. Fédon. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Revisão, cópia e diagramação: Humberto Zanardo Petrelli. Limeira, SP, 2009.

PLATONE. *Apologia di Socrate (tutte le opere - Ed. bilíngue)*. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1997.

TOSI, Renzo. *Dictionnaire des Sentences Latines et Grecques*. Grenoble, France: Jérôme Millon, 2010.

ZELLER, Eduard. Sócrates y los sofistas. Buenos Aires: Editorial Nova, 1955.

Da barbárie à civilização e da civilização à barbárie na visão de Giambattista Vico

Rosana Rodrigues de Oliveira

Mestrado – UFU
rosana3oliveira@gmail.com

Para Vico a providência divina atua na história e na vida concreta dos homens indicando por meio de sinais o caminho que a humanidade deve tomar. No entanto, em diversas situações os homens seguindo os seus desejos e vontades próprias impunham “pesadas fadigas aos seus clientes, abusando das leis de proteção.” (VICO, 2005, p. 836)¹. Ao fazer delas (leis) “ásperos governos,” provocam um mal-estar civil, desajustando a ordem natural das coisas, e com isso, a providência divina, visando restabelecer a ordem e harmonia social, impele “os clientes a amotinarem-se contra eles.” (VICO, 2005, p. 837)².

As lutas, as guerras, os amotinamentos e as convulsões sociais não podem ser vistos como expressão da vontade de poder de um grupo querendo submeter o outro. Vico aponta que a causa desses conflitos é gerada pelo desequilíbrio natural, causado por governos que não promovem a harmonia social.

Assim, sobre a manifestação da barbárie nas idades, que constituem os ciclos históricos da humanidade diz Silva Neto (2010, p. 182-183):

Apesar da trajetória circular da história, Vico não concebeu o eterno retorno das coisas humanas. Para ele, a sucessão de cursos significava sim progresso, de modo que nenhuma *ricorsi* será totalmente idêntico ao outro. Embora revelem desenvolvimentos iguais, os cursos históricos serão sempre qualitativamente diferentes, por isso, mais que circular, a história ideal eterna viconiana perfaz um movimento helicoidal, de círculos ascendentes. Como demonstra a Europa medieval, os povos caem na barbárie e os fortes voltam a dominar os ignóbeis, contudo, não voltam jamais à condição da primeira barbárie dos descendentes de Noé, onde não havia cidades, repúblicas ou filósofos.

¹ Sn44, §1100

² Sn44, §1100

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Dessa forma, verificamos na Tábua da Cronologia os acontecimentos particulares das histórias de cada nação e evidenciamos as profundas transformações na história humana no que tange à política, economia, tecnologia, ideais, cultura. Sendo essa cronologia uma das referências que o filósofo napolitano se apoiou para descrever as três idades, dos deuses, dos heróis e dos homens como também demonstrar as ações dos homens em cada tempo no mundo. Verificamos na cronologia que os avanços das idades não foram simultâneos em todas as nações, pois se nota que cada nação teve características intrínsecas a cada costume cultural no progresso, ascensão e declínio em cada idade.

Ainda na Tábua da Cronologia observamos que as necessidades humanas colaboram para as sucessivas lutas de classes e que as guerras incessantes são o produto de lutas armadas entre as nações ou entre as próprias tribos rivais de mesma região motivadas por conquistas territoriais, econômicas ou ideológicas.

Vemos na Tábua que desde a antiguidade da história humana, a violência está presente nas relações de poder. Como, por exemplo, no código das XII Tábuas, era lícito ao pai de família matar o filho, vendê-lo como escravo. Era lícito fazer o outro escravo de acordo com as normas estabelecidas. A desigualdade social entre plebeus e nobres causaram conflitos e lutas. Os sacrifícios humanos em cerimônias religiosas para aplacar a ira dos deuses. As guerras de impérios transformaram em um mar de homens mortos. Aludindo a essa violência nos tempos modernos, presenciamos no século XX, horrores na primeira e segunda guerra mundial, além das múltiplas guerras civis em diversas regiões do mundo. Regimes políticos ditatoriais, tentativas de extermínios de povos por ódio, por questão de poder, religião, raça, cor, gênero, etc. Será que podemos supor que a barbárie é intrínseca na vida social dos homens? Pois, a barbárie caracterizada de forma física ou simbólica esteve e está presente em todas as temporalidades da história humana.

Em todas as nações, notamos o desenvolvimento da razão e também da barbárie que são aperfeiçoadas ao longo do tempo. O conflito, tanto nas guerras quanto nas lutas sociais, faz emergir na razão humana a instituição do poder judiciário e a constituição de várias formas disciplinares do direito que estipulam diversos mecanismos regulatórios nas sociedades ditando regras e comportamentos aceitáveis que se

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

quebrados existe a punição necessária, em tese, para aliviar as tensões sociais e as guerras de modo a trazer a dignidade e a igualdade entres os povos. No entanto, apesar de todo o ordenamento jurídico e de diversas convenções de conflitos armados, as guerras, em qualquer estágio da humanidade, continuam e podem ser brutais e sangrentas e sempre causar sofrimento. Além das mortes em campos de batalha, esse fato costuma causar misérias e fazer muitas vítimas indiretas.

Observando o movimento histórico da civilização do homem e a barbárie, quais são as características universais que define o sentido de barbárie ao longo dos tempos? Como surgiu essa expressão? Qual a conotação dada por Vico em suas obras? O que pode ser classificado como um homem bárbaro? Para responder um pouco essas indagações, apresentamos algumas definições.

Sabemos que cada povo da antiguidade possuía sua política, cultura e organização social própria. Os gregos na época de Alexandre, “o Grande”, acreditavam ser um povo extremamente desenvolvido na política, nos costumes, na cultura vasta e rica em conhecimento, além de se sentirem economicamente mais importantes. Os gregos designavam de bárbaros as pessoas que não eram gregas, ou seja, não compartilhavam da mesma cultura grega e também aqueles povos cuja língua materna não era a língua grega. (VICO, 2005, p. 476)¹. No tempo do império romano, os romanos consideravam bárbaros todos os povos que estavam fora de seu domínio, e foi nesse período que a expressão passou a ser usada com a conotação de “não romano”, “incivilizado”, aquele que está a todo o momento ameaçando a civilização (VICO, 2005, p. 476 - 477)². Além do desejo dos romanos de alargar seus territórios em busca de glória, glamour, riqueza e conquista. Roma também tinha como princípio tornar “civilizado” o povo “bárbaro”.

O termo barbárie segue, então, com a conotação de uma perturbação da ordem da cidade. Dessa forma explicita Mattéi (2002):

É possível distinguir facilmente o que chamo efeitos de barbárie dos efeitos de civilização. O efeito de barbárie caracteriza toda a forma de esterilidade humana e de perda de sentido no campo da cultura, quer se trate de ética, de política, de arte, quer de educação. Para que haja barbárie, é preciso haver já uma civilização anterior que o bárbaro, como Alarico e seus visigodos quando do saque de Roma, vai bater,

¹ Sn44, §638

² Sn44, §638

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

pilhar e destruir. Se o selvagem não teve tempo de criar obras duráveis de civilização pelo trabalho sobre si mesmo, o bárbaro procura arruinar esse mundo estrangeiro que o provoca e fascina, mas que ao mesmo tempo lhe devolve o reflexo de sua impotência a encontrar-lhe sentido. Em sua secundaridade, a barbárie está estreitamente ligada à civilização, de que é a face negativa, assim como a queda está intimamente ligada à ascensão: só aquele que pode subir está em condições de cair. (MATTÉI, 2002, pp. 13-14).

Segundo Guido “o primeiro emprego da palavra barbárie foi para identificar o estágio inaugural da vida humana no mundo, que correspondeu ao estabelecimento dos primeiros laços sociais.” (GUIDO, 2004, p. 73).

Já o conceito de civilidade vem do termo romano *civitas*, é, ao mesmo tempo, o agrupamento de cidadãos à cidade enquanto corpo físico, e o conjunto de regras para se viver em grupo, caracterizado com pactos de não-agressão. Mas essa trégua acordada só valia entre os membros da mesma *civitas*. Aos outros, os forasteiros, os diversos, os desiguais, sobrava a marginalização, ou, no caso de misericórdia, a escravidão.

Nesse complexo raciocínio entre civilidade, desenvolvimento e barbárie, Vico distinguiu quatro categorias de barbáries no mundo civil: do intelecto, dos sentidos, retornada e a da reflexão. A Barbárie do intelecto é o estágio imaturo do intelecto dos jovens em que são incapazes de qualquer grande obra, no entanto, sem o pensamento abstrato. É a barbárie da estagnação intelectual. Os jovens estão em uma idade em que a memória é tenaz e a imaginação é vívida e sagaz. (VICO, 2005, p. 116)¹. A barbárie dos sentidos ocorreu após o dilúvio universal no andar ferino dos homens na floresta na idade dos deuses, a ignorância e o estado selvagem desses primitivos foram aplacados pela religiosidade. Vico exemplifica essa barbárie:

[...] as religiões sanguinárias, que começaram, desde os primeiros homens cruéis e ferocíssimos, com voto e vítimas humanas. [...] conhecidas como vítimas de saturno e foram os sacrifícios de Moloch entre os fenícios, que passavam pelas chamas os meninos consagrados àquela falsa divindade; consagrações das quais se conservaram algumas na lei das XII tábuas. (VICO, 2005, p. 127).²

A barbárie retornada ocorreu na idade média sendo considerada mais nociva que a primeira. A barbárie retornada surge no declínio do Império Romano que foi

¹ Sn44, §159

² Sn44, §191

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

conquistado por outros povos chamados bárbaros, esses últimos ainda não tinham atingido o desenvolvimento cultural de Roma instituíram uma dominação de retrocesso na história.

Tais formulações são confirmadas por Vico pela observação dos primeiros direitos que foram estabelecidos durante a Idade Média. Com a invasão dos bárbaros na Europa desaparece a cultura e com essas também as letras, o mundo europeu civilizado teve de ser novamente reconstruído com base nos novos costumes surgidos nas novas fortificações feudais. (VICO, 2005, p.68 – 69)¹. O retorno às primeiras coisas primitivas que já não é tão mais primitivo assim é uma nova barbárie que também se conterà com a religião. Nessa barbárie retornaram o fervor e a defesa da religião; as coisas humanas civis; os juízos divinos; os latrocínios heroicos; as represálias heroicas; os feudos, os primeiros asilos do mundo; os plebeus como trabalhadores das terras dos nobres; tributos pagos pelos plebeus aos nobres; e muitas outras características semelhantes aos primeiros tempos bárbaros. (VICO, 2005, p. 794 – 795)².

A última, a barbárie da reflexão, chegamos à idade da razão, os homens podem se corromper e voltar para o estágio inicial de barbárie que, segundo Vico, será muito pior que a primeira (barbárie dos sentidos), pois quando retornam à primeira barbárie - selvageria, superstição - já não são mais os primeiros homens primitivos e ingênuos. Ou seja, a inteligência e a clareza cognitiva adquirida pelo homem no terceiro estágio, alcançadas graças à capacidade reflexiva, permite ao sujeito ter maior liberdade e dirigir o livre arbítrio a fins livremente estabelecidos. Ao mesmo tempo, entretanto, uma vez que o livre-arbítrio em si, é indeterminado, se o distanciamento da capacidade de reflexão se torna excessiva, a liberdade do indivíduo se volta contra ele e, na ausência de direções morais, ele cai na barbárie da reflexão, decai do estágio civilizatório. Essa última barbárie é dita reflexão, pois na idade da razão o homem pode melhor ponderar a respeito dos efeitos dos seus atos na humanidade e suas possíveis consequências. A barbárie da reflexão pode ser mais destrutiva, pois o homem nesse processo civilizatório acumulou conhecimento, sucessão de feitos e avanços científicos, de modo que em cada época o homem nunca é o mesmo. Na idade da razão, o homem compreendendo as experiências do passado, as guerras, o sofrimento, a religião, a política, as instituições e

¹ Sn44, §67

² Sn44, §1051 - 1056

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

os costumes podem fazer um futuro melhor. Sobre a barbárie da reflexão, escreveu Vico:

[...] Por tudo isto, com obstinadas facções e desesperadas guerras civis, [os homens] vão fazendo das cidades selvas, e das selvas covis de homens; e de tal maneira, em longos séculos de barbárie, vão arruinar as más nascidas sutilezas dos engenhos maliciosos, que lhes haviam tornado feras mais imanes com a barbárie da reflexão do que tinha sido na primeira barbárie dos sentidos [...]. (VICO, 2005, p. 841)¹.

De acordo com Vico a civilidade e o desenvolvimento humano se estabilizam com a intervenção da razão, que é a própria providência divina, pois a bestialidade dos homens e a barbárie só podem ser contidas pelo movimento racional do homem. Sendo uma mente legisladora como mencionada por Vico:

Esta dignidade prova existir providência divina e que ela é uma mente divina legisladora, que, das paixões dos homens - todos apegados aos seus proveitos privados, pelos quais viveriam como animais selvagens metidos nas suas solidões fizeram as ordens civis, pelas quais vivam numa sociedade humana. (VICO, 2005, p. 841)².

Podemos dizer que o homem é formado por um processo evolutivo acerca das alterações biológicas sofridas desde o nascimento até o desenvolvimento final, a ontogênese. Somado a história evolutiva da nossa espécie (filogenia). Acrescido com todas as experiências que os homens passam ao longo da vida e do livre arbítrio humano (participação de crenças e valores na vida civil). Esse conjunto de fatores agregados faz com que haja, na humanidade, uma evolução em sociedade de maneira diferente. Tudo isso tem consequências no espaço e no tempo, modificando a mentalidade humana e, por fim, atingindo e afetando os modos como o homem encara o mundo e interage com ele seja por meio da virtude ou por meio da barbárie.

¹ Sn44, §1106

² Sn44, §133

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Editora das Américas S.a. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros, 1961.

GUIDO, Humberto Aparecido de Oliveira. *Giambattista Vico: a filosofia e a educação da humanidade*. Petrópolis: Vozes, 2004.

MATTÉI, J. F. *A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno* [1999]. Trad. br. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2002, pp. 13-14.

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

VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

Cultura Viva: a Metafísica do Sensível a partir de Giambattista

Vico

Susy Oliveira

PIC - UEM

susyb.o.95@gmail.com

Introdução

Este texto foi construído a partir da análise do primeiro livro da obra “Ciência Nova¹” do filósofo Giambattista Vico, visa refletir os impactos que as experiências e costumes desenvolvidos ao longo da história humana desempenham sobre os aspectos cognitivos dos seres e associá-los à idéia de metafísica apresentada pelo pensador moderno. Visto a ideia de *sabedoria* como o ideal que guia as escolhas e produções humanas desde tempos mais antiquíssimos, nota-se que a concepção dessa própria ideia é algo de extrema relevância para a compreensão do modo com o qual o ser humano é Ser no mundo. Giambattista Vico, partindo em uma arqueologia de conceitos e epistemologias debruça-se sobre os primeiros registros poéticos da sabedoria humana para compreender de que modo constituem-se as primeiras noções de verdade das comunidades gregas e, assim, esclarecer todo o caráter cultural e identitário que o conhecimento dos povos itálicos possuía antes mesmo de tornar-se a referência de todo o conhecimento humano. Deste modo, dedico-me à obra viquiana para compreender a proposta filosófica intitulada de Metafísica Poética e analisar, no decorrer da minha pesquisa, a constituição e os impactos que os saberes dos povos originários legaram à humanidade.

¹ Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones / Giambattista Vico; introd. MAX H. Fish; trad. y pról. José Carner. - 3º Ed. - México: FCE, 2006. 312 p. ; 21 x 14 cm - (Colec. Conmemorativa 70 aniversario 70 ; 44)

Cultura Viva: a Metafísica do Sensível a partir de Giambattista Vico

Pensar Metafísica ou Filosofia é pensar resultados de diversas manifestações da sabedoria popular originária, pois, segundo Vico, a filosofia como a conhecemos é um dos registros do desenvolvimento da percepção humana sob o mundo natural. De modo que, para ele, a filosofia jamais se tornaria uma ciência verdadeira se não abandonasse a falsa ideia de ser um conhecimento em si, puramente racional e lógico, puramente dedutivo e independente das demais experiências vividas pelo sujeito que a produz. Portanto, para a construção de uma ciência verdadeira, o filósofo parte de uma única verdade: a certeza procurada pelas ciências ou pela filosofia está no mundo das nações humanas e este é construído totalmente por e para seres humanos, assim como todos os conhecimentos humanos os são. A filosofia deve, portanto, compreender que a ideia de homem sob a qual tanto reflete, parte do próprio processo da vida do mesmo, que não é algo dado gratuitamente à mente, mas, sim, construído com a maior naturalidade possível.¹

O Filósofo compreende que as concepções fundantes da filosofia grega, como a ideia de Deus, de alma e de liberdade, já se faziam presentes no mundo muito antes das comunidades helênicas; existindo desde o imaginário dos povos originários que, entendendo toda a realidade como extensão da Divindade, compuseram as primeiras metafísicas. Para Giambattista Vico, existe a necessidade da desmistificação e da humanização do conhecimento, onde o ponto de partida para essa reflexão seria a discussão sobre as verdadeiras origens humanas que o conhecimento possui como um todo. Assim, retomando o processo histórico e filológico que a construção das concepções metafísicas possuem, Vico constata que elas só são possíveis à medida que o homem se auto-identificou e ao passo em que ele identificou o mundo e suas próprias experiências como um reflexo de si, podendo, portanto, entender-se e elaborar-se como um sujeito único neste mundo. De modo que a percepção de si e de suas necessidades faz com que os seres humanos elaborem a percepção do mundo e da realidade. Assim, a experiência corporal (corporeidade) é simultânea à experiência mental e a produção das ideias metafísicas sobre a realidade, portanto, entender o modo com o qual os

¹ Cf. *ibid.* p 57.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

primeiros seres humanos viviam e interagem com a realidade é uma etapa fundamental para a compreensão das primeiras mentalidades e da atual existência humana.

Este pensador italiano não reconhece a Filosofia e a Metafísica apenas como saberes desenvolvidos a partir dos povos gregos ou de Pitágoras, por outro lado, ele as considera desde os mais antigos registros da sabedoria dos povos gentios, apresentando-as como uma espécie de produção intelectual resultante do longínquo processo de acumulação do capital cultural da humanidade. De tal maneira que, pensar metafísica e conhecimentos humanos é pensar tudo aquilo produzido pelo homem em seu processo de distanciamento do estado de natureza e animalidade, ou seja, todo o conhecimento prático e mental elaborado para a autoidentificação do ser em detrimento do mundo natural - entende-se aqui: a fala, escrita, comunicação, e os demais modos e costumes utilizados pelos povos para organizarem-se no mundo. Isto posto, compreende-se que a partir do momento em que o homem age de acordo com uma consciência desagregada do mundo animal, identificando-se enquanto Ser humano, e não mais como um mero animal, ele cria para si um mundo próprio, simultâneo e tangenciado pelo mundo natural, mas, ordenado sob uma outra perspectiva de relação com a natureza; a do controle de si, do outro, e do espaço, ou seja, a Consciência de Humanidade. Desta maneira, Giambattista Vico também entende a Filosofia Grega como uma construção humana realizada a partir da ideia Ser que o homem criou para si, de ser um outro perante o mundo natural, possuidor de um conhecimento único e superior ao conhecimento dos demais animais.

A Metafísica Viquiana compreende que a sabedoria humana existe desde os primórdios das experiências sensíveis, aperfeiçoando-se ao longo do tempo de acordo com o aperfeiçoamento das próprias práticas humanas de sobrevivência, e se estabelece como o corpo poético de saberes - ou repertório cognitivo - sobre o qual todos os povos humanos constroem suas filosofias e instituições sociais.

Além Filosofia, Vico identifica a presença da Sabedoria Poética e, assim, da Metafísica do Sensível, nas mais diversas instituições culturais humanas, como na Linguagem, na Economia, na Moral ou na Jurisprudência, todas se instalando como tecnologias de sobrevivência utilizadas pelo homem para conhecer e explicar o mundo para si próprio e para suas próximas gerações. De modo que o desenvolvimento do conhecimento, das estruturas sociais e culturais e das necessidades de sobrevivência não

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

operam de forma desligada entre si. Mesmo a Metafísica Clássica, necessariamente, integra um arcabouço simbólico anterior a si, e antes de manifestar-se como mente racional e civilizada, já se apresenta na mente primitiva dos povos gentios, dos quais tanto os filósofos e filólogos são descendentes. Portanto, mesmo que a educação filosófica tenha constituído-se a partir das concepções helenísticas, estoicas e epicuristas, Vico compreende que para ela legitimar-se enquanto um saber de fato, a Filosofia deveria primeiramente buscar nas origens humanas seus próprios fundamentos e referenciais e, assim, compreender melhor seu próprio processo de formação e conseqüentemente suas melhores aplicabilidades aos contextos humanos, fortalecendo-se como um saber científico da humanidade. Entendendo que, ainda que a Filosofia seja um saber riquíssimo e aparentemente diferenciado das demais sabedorias produzidas pelos seres humanos, ela não deixa de ser um saber culturalizado, fruto de uma nação e de uma realidade histórica específica, assim como suas teorias, teses, argumentos e até mesmo axiomas.

A Cultura é uma Metafísica Viva, seus fundamentos morais, práticos, religiosos, artísticos e científicos, são reflexo da própria maneira como um determinado povo entende a realidade através de sua própria autopercepção e percepção de divindade. Ela, além de representar o modo sob o qual as comunidades humanas originam-se e operam, também é o fator condicionante dessa formação. Sendo ao mesmo tempo a expressão dos saberes poéticos presentes no imaginário e na mentalidade de um povo e a pré-determinação das estruturas cognitivas desses homens e, ainda, de sua formação social enquanto povo, pois, atua como o campo de crenças que naturalmente é consultado pela mente à medida que os sujeitos precisam discernir sobre suas vidas práticas. Assim, a concretude da realidade humana, por mais elaborada, racionalizada ou material que seja não deixa de manifestar saberes de aspecto cultural de seus antecedentes que a criaram e que seguem criando-a ao longo da história humana. Portanto, por mais que a Cultura, enquanto Metafísica Poética, possua um aspecto imaterial em sua sabedoria, ela também é, em parte, orgânica e está introjetada em vários processos da vida, desde o campo objetivo até o subjetivo, além de manifestar-se nas inter-relações dos sujeitos e em suas criações coletivas.

Entender que a concepção de Ser é algo construído a partir das trocas e experiências vivenciadas pelos povos originários ao longo de sua trajetória, criada a

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

partir das elaborações espontâneas que o homem produz em sua vida prática e que permeia o mundo humano antes mesmo dos conceitos clássicos da filosofia, torna Giambattista Vico um pensador quase genial, principalmente pelo fato de situar-se em um campo de saber como o filosófico, que por muito tempo julgou falso os conhecimentos advindos dos sentidos corpóreos e dos povos não-civilizados. Pensando a concepção de Verdade, de Homem e de Deus como ideias antropologicamente construídas, centrando tanto a reflexão filosófica quanto os saberes em geral no próprio mundo humano, Vico cria o precedente para que a expressão cultural dos povos originários seja compreendida como a primeira metafísica humana, pois identifica nela a existência das concepções fundamentais ao homem humanizado: a Ideia de Deus, Lei, Moral e de Ser, que mesmo que tenham sido construídas a partir de suas práticas comuns, cotidianas ou vulgares não deixaram de carregar toda uma bagagem simbólica e um aspecto epistemológico e científico.

Portanto, Vico, platônico, observa o mito e a linguagem metafórica como um processo de autoconhecimento que o homem projeta de si sobre o mundo e sobre suas próprias produções e instituições culturais e, nessas inspirações poéticas da existência, o ser humano exprime suas mais enraizadas crenças de humanidade, manifestando todo um arquétipo que representa sua própria noção de Ser.

Desse modo, tanto os mitos, as religiões e as normas culturais estabelecidas pelos povos antigos, podem ser utilizadas como ferramentas para o estudo da mentalidade gentílica e, conseqüentemente, da intelectualidade dos povos civilizados, pois, para Vico o conhecimento dos antigos fica contido¹ no conhecimento das gerações seguintes desde a própria linguagem². Visto que, mesmo antes da formação de frases ou de argumentos retóricos, os significados já estão constituídos dentro do imaginário da sociedade onde os sujeitos constroem seus discursos, sendo este imaginário composto primordialmente pela fantasia que o homem faz de si e do mundo para justificar e orientar sua própria sobrevivência nele. Segundo Vico, antes que se estude o significado e a validade de qualquer teoria ou lei, deve-se estudar as concepções pré-analíticas que compõem o vocabulário mental do povo que as cria e as mantém, pois, é ali que está registrado a verdadeira criação dos significados e, somente assim, em

¹ Cf. p. 60, cap. XIII.

² Entendendo Linguagem tanto como fala, Escrita, Costumes, Símbolos e Instituições Sociais.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

referência à compreensão deste vocabulário mental que se torna possível julgar válida ou não uma determinada verdade, tese ou argumento. O repertório mental de um povo é decisivo para a explicação e compreensão das instituições criadas por eles, as normas ou teorias que não se dedicarem a este estudo não poderão compreender nada de real sobre seus objetos de análise, ou seja, a Ciência (das Nações) Humanas deveria ser o ponto de partida para qualquer investigação científica séria, sem a qual, em Vico, qualquer resultado teórico deverá ser posto em dúvida.

Consequentemente, direciono minha pesquisa para a compreensão do modo com o qual a Sabedoria Poética dos Povos Originários pode ser compreendida enquanto uma Metafísica Primitiva, utilizando a *Ciência Nova* como o referencial teórico para compreender a Natureza Comum das Nações Humanas. Busco também estudar como o conhecimento humano funda-se na corporeidade e como a corporeidade produz conhecimentos distintos de acordo com os níveis de civilização outorgados sobre ela. Para Vico, a linguagem e a sabedoria cultural não são apenas formas de registrar o pensamento humano, mas, sim, as próprias formas de pensar o mundo. Onde estudar os primeiros registros da sabedoria e da vida humana é estudar as próprias origens das noções de Ser, entende-se que estudar a Sabedoria dos povos Originários é estudar aquilo que o homem construiu de si, assim como do mundo, em seu processo histórico de autorrealização. Verdade, Lógica, Moral, Direito e Deus são em suma concepções relativas, por serem elaboradas de acordo com a Metafísica Viva, de cada povo que organicamente, em sua experiência sensível a produz, não a nada de atemporal é inquestionável.

Ao construir o mundo o homem constrói e manifesta sua própria essência¹, a atividade de criar é a consolidação da identidade humana e nela o Ser humano transparece quem É. O homem quando cria, cria seu mundo próprio, diferente de Deus que conhece as coisas naturais em si, porque as criou, o homem pode conhecer apenas as coisas humanas em suas verdades, pois estas sim, são suas criações. O verdadeiro e único conhecimento acessível é aquele que situa-se nas construções humanas e a partir delas, os demais são apenas misticismo.

¹ Cf. p 32 - 33.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

VICO, Giambattista. *Principios de Una Ciencia Nueva en Torno a la Natureza Común de las Naciones / Giambattista Vico*; introd. MAx H. Fish; trad. y pról. José Carner. - 3° Ed. - México: FCE, 2006. 312 p. ; 21 x 14 cm - (Colec. Conmemorativa 70 aniversario 70 ; 44).

A filosofia da poesia de Vico a partir das poéticas de Longino e Aristóteles

Vladimir Chaves dos Santos
Departamento de Filosofia - UEM
vcsantos@uem.br

A filosofia da poesia de Vico, em seu esforço profundamente moderno de abordar a poesia, não como técnica, mas como objeto de uma ciência do homem e da cultura (SILVA NETO, 2018, p. 158), articula engenhosamente a herança de dois cânones da poética clássica, que são as obras de Aristóteles e Longino. Tento mostrar como, partindo dessas leituras, Vico reelabora certos princípios da composição poética e os traz para uma discussão profundamente filosófica e sobretudo metafísica, revelando toda autonomia que um filósofo tem diante da tradição, quando constrói seu próprio pensamento.

O fundamento de todo pensamento empirista acerca da origem dos conhecimentos é que *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu* (nada está no intelecto que não tenha estado antes no sentido)¹. Seu corolário é outra ideia muito explorada por Vico, a saber, que a alma jamais pensa sem imagem (ARISTÓTELES, 1999, 431a16)². Em Aristóteles, a discussão está mais diretamente ligada à tentativa de responder se a alma é separada do corpo, ou não (IBIDEM, 403a3). Já em Vico, inicialmente, orienta todo seu pensamento pedagógico no *De nostri temporis studiorum ratione* (1709). A ordem da aprendizagem deveria priorizar a invenção e as faculdades envolvidas nessa operação, isto é, a memória, a imaginação e o engenho. Posteriormente, a partir da anterioridade da sensação e da imaginação em relação à inteligência no âmbito psicológico e pedagógico, Vico na *Scienza Nuova* (1744) descobre como fazer disso uma aplicação histórica: desenha uma “história ideal eterna” segunda a qual os povos “primeiro sentiram sem atenção, depois atentaram com ânimo perturbado e comovido, e finalmente refletiram com mente pura” (VICO, 1990, § 218)³.

¹ Paráfrase do *De anima*, 432a7-8.

² “διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ”; cf. 427b14.

³ “gli uomini prima sentono senz’avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura”.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

Na *Scienza Nuova*, a verdade da poesia é uma verdade metafísica relativa ao mundo humano. O *vero poetico*, ou seja, precisamente o verossímil, é *un vero metafisico*, em comparação com o qual o *vero fisico*, que aí não se conforma, toma o lugar de falso (IBIDEM, § 205). Uma vez que a poesia foi o meio natural de registrar as necessidades e utilidades dos homens primitivos, sua poesia, longe de ter sido um entretenimento, deve ter sido séria e verdadeira, uma história verídica da fundação do mundo humano (PLACELLA, 1999, p. 424). Vico investiga a mitologia e a poesia épica como fontes privilegiadas de reconstituição da história mais remota, precisamente porque os mitos por necessidade comportaram unicamente sentidos históricos e verdadeiros (VICO, 1990, p. 47; MODICA, 1986, pp. 339-41).

A essência da poesia não estaria nos artifícios da expressão, nem no encadeamento do enredo ($\mu\hat{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$)¹, isto é, no elemento lógico da concatenação das ações, mas, antes, nos caracteres dos personagens ($\eta\theta\eta$), que, segundo Vico, são o resultado de um longo processo histórico em que a fantasia dos povos sedimenta suas experiências em imagens exemplares, isto é, em universais fantásticos (Vico, 1990, § 412-427), que se consolidam no senso comum. Homero é a voz de um povo bárbaro, que pensa apenas por imagens, ou como diria Vico, caracteres poéticos, universais fantásticos.

A iniciativa de lapidar cuidadosamente a estilística da última edição da *Scienza Nuova* não é algo independente das teses aí implicadas, como se fosse um impulso incontrolável da verve poética do filósofo, relativamente contrastante com as idéias abstratas por ele concebidas. Tampouco é simplesmente a exposição poética de uma tese sobre a sabedoria poética. A motivação do estilo de Vico talvez seja mais retórica do que poética. O que pode estar em jogo é o desejo de mobilizar o engenho do leitor com expedientes formais que o despertem para descobrir certas relações. Os recursos imagéticos empregados na exposição da *Scienza Nuova* de 1744 parecem ser condicionados tanto pela tese da natureza poética originária dos homens, quanto pela tese cristã da existência da Providência no mundo humano, considerando que essa natureza poética teria criado as primeiras religiões e as primeiras formas de direito e

¹ Sobre o primado do enredo ($\mu\hat{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$) na composição poética, cf. ARISTÓTELES, *Poética*, Ars Poetica, 1992, 1450a. Para um estudo sobre a racionalidade do $\mu\hat{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ e sua primazia na poética, cf. KLIMIS, S. *Le statut du Mythe dans la Poétique d'Aristote*, Ousia, 1997.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

sociabilidade. A abordagem da natureza humana e do direito natural sob o signo da Providência tem um teor metafísico que pode explicar a estratégia expositiva adotada por Vico.

A retórica da *Scienza Nuova* tem uma função cognitiva. As opções estilísticas respondem a uma precisa codificação retórica e podem ser vistas como escolhas heurísticas (LUGLIO, 2003, p. 142). O discurso dessa obra, sob o signo do sublime, deve elevar o espírito do leitor para promover uma adequada compreensão metafísica da história e da natureza humana. São claros os indícios da influência da concepção de sublime, tal como a pensou Longino, para o entalhe do estilo da *Scienza Nuova*¹. Discurso sublime para assunto sublime: à luz da divina Providência o homem mergulha em si e se descobre como ser histórico.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Ars Poetica, 1992.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Campinas: IFCH-Unicamp, 1999, n. 38.

KLIMIS, S. *Le statut du Mythe dans la Poétique d'Aristote*. Bruxelles: Ousia, 1997.

LONGINO. *Do sublime*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LONGINUS. *On the Sublime*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

LUGLIO, D. *La science nouvelle ou l'extase de l'ordre, Connaissance, rhétorique et Science dans l'oeuvre de G. B. Vico*, p. 142.

MODICA, G. 1986. "Sulla fondazione del linguaggio in Vico". In: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XVI.

PLACELLA, V. 1999. "Vico e la poesia". In: *Vico nel suo tempo e nel nostro*. M. Agrimi (a cura di). Napoli: CUEN.

SILVA NETO, S. A. "Vico e a natureza poética primitiva", in SILVA NETO, S. A.; GUIDO, H. A.; LOMONACO, F. *Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: EDUFU, 2018, pp. 157-182.

¹ Além de estratégias estilísticas, Vico extrai de Longino uma idéia fundamental para a sua descoberta do verdadeiro Homero do ponto de vista antropológico. Longino afirma que Homero, sendo jovem, compôs a *Ilíada* e, velho, depois fez a *Odisséia*¹. Isso porque a *Ilíada* lhe parece mais sublime que a *Odisséia*. A *Ilíada* é toda paixão. No jovem predomina o πάθος, no velho o ἦθος; cf. LONGINO, *Do sublime*, Martins Fontes, 1996, p. 58-59; cf. VICO, G. *Principi di Scienza Nuova*, Mondadori, 1992, § 866.

Caderno de Resumos do Ciclo de debates: Discutindo Antigos e Modernos

VICO, G. A. "Princìpi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni", in *Opere*. Milano: Mondadori, 1990. A cura di Andrea Battistini, pp. 415-978.

-----. "De nostri temporis studiorum ratione", in *Opere*. Milano: Mondadori, 1990. A cura di Andrea Battistini, pp. 87- 218.

-----. "Vita scritta da se medesimo", in *Opere*. Milano: Mondadori, 1990. A cura di Andrea Battistini, pp. 5-86.