

EPISTOLÁRIO



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

ANTONIO JOSÉ DE ALMEIDA MEIRELLES

Coordenadora Geral da Universidade

MARIA LUIZA MORETTI



Conselho Editorial

Presidente

EDWIGES MARIA MORATO

CARLOS RAUL ETULAIN – CICERO ROMÃO RESENDE DE ARAUJO

DIRCE DJANIRA PACHECO E ZAN – FREDERICO AUGUSTO GARCIA FERNANDES

IARA BELELI – MARCO AURÉLIO CREMASCO – PEDRO CUNHA DE HOLANDA

SÁVIO MACHADO CAVALCANTE – VERÓNICA ANDREA GONZÁLEZ-LÓPEZ

Coleção Fausto Castilho de Filosofia

Série Multilíngues

Comissão Editorial

COORDENAÇÃO: ALEXANDRE GUIMARÃES TADEU DE SOARES (UFU) E OSWALDO GIACOIA JUNIOR (UNICAMP)

COMISSÃO EDITORIAL: DANIEL GARBER (UNIVERSIDADE DE PRINCETON)

FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA (USP) – GIULIA BELGIOIOSO (UNIVERSIDADE DO SALENTO)

REPRESENTANTE DO CONSELHO EDITORIAL: CICERO ROMÃO RESENDE DE ARAUJO (USP)

Giambattista Vico

EPISTOLÁRIO
Cartas escolhidas e escritos menores

Edição em italiano e português

Organização, tradução, seleção e apresentação

Sertório de Amorim e Silva Neto

Vladimir Chaves dos Santos

EDITORIA
UNICAMP

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO
Bibliotecária: Maria Lúcia Nery Dutra de Castro – CRB-8ª / 1724

V664E Vico, Giambattista, 1668-1744.
Epistolário : cartas escolhidas e escritos menores / Giambattista Vico ; organização:
Sertório de Amorim e Silva Neto e Vladimir Chaves dos Santos. – Campinas, SP : Editora
da Unicamp, 2024

1. Vico, Giambattista, 1668-1744. 2. Epístolas. 3. Filosofia Italiana. 4. Filosofia mo-
derna. I. Silva Neto, Sertório de Amorim. II. Santos, Vladimir Chaves dos. III. Título

CDD – 227
– 195
– 190

ISBN 978-85-268-1673-2

Copyright da tradução © Fundação Fausto Castilho

Copyright © 2024 by Editora da Unicamp

APOIO



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI NAPOLI FEDERICO II



dipartimento studi umanistici

Opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas
neste livro são de responsabilidade dos organizadores e não
necessariamente refletem a visão da Editora da Unicamp.

Direitos reservados e protegidos pela lei 9.610 de 19.2.1998.
É proibida a reprodução total ou parcial sem autorização,
por escrito, dos detentores dos direitos.

Foi feito o depósito legal.

Direitos reservados a

Editora da Unicamp
Rua Sérgio Buarque de Holanda, 421 – 3ª andar
Campus Unicamp
CEP 13083-859 – Campinas – SP – Brasil
Tel./Fax: (19) 3521-7718 / 7728
www.editoraunicamp.com.br vendas@editora.unicamp.br

SUMÁRIO

Prefácio por Fabrizio Lomonaco	7
Apresentação	27

CARTAS ESCOLHIDAS

[8] A Gian Mario Crescimbeni (julho de 1710)	37
[9] A Apostolo Zeno (último dia de outubro de 1710)	39
[10] A Gian Mario Crescimbeni (11 de junho de 1712)	41
[11] A Bernardo Maria Giacco (14 de julho de 1720)	45
[13] A Bernardo Maria Giacco (12 de outubro de 1720)	47
[22] A Bernardo Maria Giacco (27 de outubro de 1721)	51
[23] A Jean Leclerc (9 de janeiro de 1722)	57
[26] A Eugenio di Savoia (12 de dezembro de 1722)	59
[28] A Bernardo Maria Giacco (3 de junho de 1724)	63
[31] A Filippo Monti (18 de novembro de 1724)	65
[36] A Bernardo Maria Giacco (25 de outubro de 1725)	69
[37] A Jean Leclerc (3 de novembro de 1725)	73
[38] A Luigi Esperti (18 de novembro de 1725)	77
[39] A Lorenzo Corsini (20 de novembro de 1725)	79
[43] A Gherardo degli Angioli (26 de dezembro de 1725)	83

[44] A Luigi Esperti (1726).....	95
[47] A Edouard de Vitry (20 de janeiro de 1726)	101
[55] A Angelo Calogera (11 de outubro de 1728).....	107
[57] A Francesco Saverio Estevan (12 de janeiro de 1729).....	109
[62] A Tommaso Russo (7 de novembro de 1729)	121
[63] A Bernardo Maria Giacco (4 de dezembro de 1729)	125
[67] A Francesco Spinelli (1730)	129
[69] A Ludwig von Harrach (6 de abril de 1731)	133
[71] A Nicola Gaetani di Laurenzano (1 de março de 1732).....	141
[73] A Niccolò Giovo (após 10 de dezembro de 1732)	145
[76] A Giuseppe Pasquale Cirillo (30 de agosto de 1733)	149
[78] A Carlo di Borbone (julho de 1734)	151
[86] A Niccolò Concina (16 de setembro de 1736)	155
[90] A Muzio Gaeta (outubro de 1737)	161
[92] A Muzio Gaeta (outubro de 1737)	167
[96] A Carlo di Borbone (fim de 1740).....	173

ESCRITOS MENORES EM ITALIANO

Parecer: <i>Cinco Tragédias</i> de Vincenzo Gravina (10 de setembro de 1712)	177
Prefácio às Rimas selecionadas de Gherardo de Angelis (1730)	179
Juízo sobre Dante (após 1732).....	183
Juízo em torno da gramática de Antonio d’Aronne.....	189
Discurso para uma abertura anual da Academia (1736).....	191

PREFÁCIO

Os epistolários sabe-se que constituem, para o estudo do pensamento moderno e, de forma mais geral, da história da cultura, uma fonte imprescindível de análise teórica e historiográfica, capaz de mostrar aspectos menos conhecidos de textos e respectivos manuscritos, as relações acadêmicas e pessoais dos doutos naquela “República das Letras” à qual Bayle havia dedicado as *Nouvelles de la République des Lettres*, um periódico publicado em Rotterdam a partir de 1684. Vico também faz parte dessa *Respublica*, já defendida na terceira *Oratio* de “toda perfídia”, quando se aspira a uma “erudição verdadeira e não simulada, sólida e não vã”.¹

Auxiliados por um robusto grupo de jovens estudiosos, Sertório de Amorim e Silva Neto e Vladimir Chaves dos Santos fizeram bem em publicar em português uma arrazoada seleção de cartas (31 epístolas) de Vico a estudiosos e políticos de seu tempo, munindo-as também de um conjunto de obras ditas “menores” (desde o *Parecer* sobre as *Tragédias* de Gravina até o Prefácio às *Rimas* de De Angelis, desde um *Discurso* sobre as Academias até os *Juízos* sobre as obras de Dante e Aaron), mas que tais não são, se lidas também à luz dos temas examinados e discutidos na correspondência.

Em sua totalidade, o epistolário do filósofo napolitano (de cartas enviadas e recebidas) não é extenso, consolidando-se, até o momento, em 115 documentos que são interessantes porque oferecem, a meu ver, contribuições

¹ Vico, 1982, p. 123. Nesta e nas notas seguintes, não examino a vasta literatura crítica sobre os temas aqui investigados, remetendo-me às *Contribuições* bibliográficas publicadas pelo ex *Centro di studi vichiani* (desde 1973) e depois pelo *Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno* do C.N.R. (Scognamiglio, 2018).

originais para a reconstrução de pelo menos três extratos de agregados temáticos por certo fortemente conectados. O primeiro centra-se inevitavelmente na personalidade do filósofo, na sua vida académica, a que se ligam as consideráveis dificuldades económicas e perturbações psicológicas provocadas por uma natureza “melancólica”, acrescidas de um fracasso no concurso de 1723, de “penas” nunca abandonadas e de “provações” na condução dos estudos e da vida familiar, nem sempre podendo contar com a proteção política e o apoio financeiro dos poderosos de plantão. Podem ser remetidas ao segundo “extrato” as contribuições de primeira mão oferecidas pela correspondência à compreensão de algumas significativas transformações da obra viquiana em termos de estilo e conteúdo, referentes sobretudo à passagem da *Ciência Nova* de 1725 à de 1730, às primeiras e às segundas *Correções, Melhoramentos e Acréscimos* perto da edição de 1730. Finalmente, um terceiro nível de interesse reside na representação da densa articulação de encontros e confrontos com “homens de espada, de Igreja, de toga e de estudo” (para citar Nicolini) do seu tempo: de Magliabechi a Apostolo Zeno, de Crescimbeni a Giacco, de le Clerc a Esperti, de Garofalo a Egizio, de Corsini a de Vitry, de Lodoli a Porcía, de Estevan a de Angelis, de von Harrach a Carlos de Bourbon, de Concina a Cirillo, de Gaeta a Francesco Serao. Além de ser um documento insubstituível para a compreensão da atividade de Vico, do desenvolvimento de suas ideias e de seus interesses, o epistolário é uma rica mina de informações sobre livros e autores, protagonistas, muitas vezes esquecidos, da circulação europeia de ideias entre os séculos XVII e XVIII. No caso de Vico, aliás, os destinatários testemunham seu empenho em dialogar com *autores* clássicos e contemporâneos, a ponto de elaborá-los e quase transformá-los por uma necessidade irrefreável de compreensão que é um reportar a si o quanto foi indagado, como se desmentindo aquela solidão e aquele isolamento enfatizados pela ainda benemérita historiografia neoidealista do início do século XX italiano (Croce e Nicolini), hábil em utilizar um motivo viquiano, para endereçá-lo a sua conhecida tese fundamental: Vico filósofo vive e opera em Nápoles no século XVIII, em uma época sem problema histórico, e, por isso, só pode ser compreendido se transferido idealmente seu autêntico pensamento para o século XIX, que é o século de pertencimento do “precursor” napolitano.

Para resumir esta arrazoada e preciosa seleção de cartas e breves escritos de Vico, vale recordar, *in primis*, a presença de Vico na Arcádia (inscrito com o nome de Laufilo Terio), em relação direta com o diretor Gian Mario Crescimbeni a quem em 1710 declarava a convicta adesão à sua linha após o

“cisma” de Gianvincenzo Gravina. Com este homem de letras e jurista, manteve uma relação de “estima e [...] amizade”, renovada nos anos do *Carafa* (1716) e já alimentada pelos interesses comuns a propósito *Da Razão poética* (1708), a grande obra do estudioso calabrês com o qual Vico se relacionou pelo menos até a *Ciência Nova* de 1725. Mas um momento de distanciamento crítico amadureceu no *Parecer* viquiano de 1712 para a impressão das *Cinco Tragédias* (1712), em que se superou qualquer tentativa de conciliar cartesianismo e neoplatonismo. O controle mental da corporeidade, baseado na autoevidência de ideias claras e distintas, não consegue coexistir com a dimensão social do conhecimento, arriscando-se a abrir-se ao solipsismo que torna impraticável a aliança entre direito e poesia. A *animi tranquillitas*, imagem da “vida beata” do sábio, exaltada nas *Éclogas*, na *Razão poética* e nas *Origens*, é uma energia apagada. Assim, a catarse da tragédia clássica dá lugar à irritação dos extremos que, nas tragédias gravinianas, colidem na impossibilidade de coexistir. Ao analisar as principais teses e os relativos princípios teóricos de matriz cartesiana, Vico assume, com um movimento próprio de sua inteligência crítica, o modelo (graviniano) de leitura da dicotomia *natureza-razão*. O pensador calabrês não seguiu “os preceitos” da arte antiga, para favorecer os “assuntos medíocres” e assegurar um freio às “paixões”, a fim de que as moderadas pudessem direcionar ao bem a ação dos cidadãos. Refletindo como “filósofo”, ele, coerente com a tradição cristã (na qual não tem fim o horror do vício e a virtude permanece “toda reservada ao sofrimento”), elegeu

[...] os seus extremos e, onde pode, desperta a abominação dos costumes da cega gentilidade e contra os vícios dos grandes que arruinam os Estados. Ao mesmo tempo, põe à mostra as maravilhosas virtudes de outros que os conservam, para que os príncipes [...] mais claramente se distingam como bons ou se arrependam como maus.²

Em 1712, portanto, o filósofo napolitano, antes das novas reflexões sobre o *direito universal* e sobre a *ciência nova* da história humana, já tinha – com e além de Gravina – consciência de que o devir histórico pode ser compreendido na unidade, a partir de seus extremos, reconhecendo, em outras palavras, as funções da razão e dos sentidos, do bem e do mal, da justiça e da injustiça. Precisamente o sentido *trágico* da vida, eficazmente representado na

² Vico, 1940, p. 228.

obra examinada, recorda aos homens o sentido ético da sua responsabilidade individual, nunca anárquica ou isolada, já que colocada dentro e não fora do mundo, em relação dinâmica com outras existências individuais, todas problematicamente tendentes a construir novas *ordens*, porque conscientes de que não é possível conformar suas *naturezas* a um modelo de vida preordenado.

E, em torno do tema da *ordem* nas renovadas dimensões metafísicas e jurídicas, agregam-se os conteúdos da correspondência dos anos Vinte, os relativos à publicação dos três livros do *Direito universal* (1720-1722) e da *Sinopse*, apresentada em 1720 a Bernardo Maria Giacco como construção de “um sistema da Vida Civil, das repúblicas, das leis, da Poesia, da História, numa palavra, de toda humanidade, e como consequência de uma Filologia racional”.³ Para elevar esta última a componente essencial de uma *nova ciência*, intervinha a investigação das *palavras* das quais brotam os fatos em seu sentido filosófico. Em janeiro de 1722, Vico dirigia-se ao estudioso genebrino Jean Le Clerc fazendo acompanhar o envio do *Direito universal* com sinceros elogios à obra e à autoridade do estudioso, “o mais forte estímulo, talvez o único, que me levou a meditar estes Livros”.⁴ Essa admiração sincera, já amadurecida desde os tempos do *De Antiquissima* e de suas relações com Brenkman, dispunha Le Clerc a uma atenção benevolente e interessada. E de Amsterdã, em setembro de 1722, ele escreveu ao filósofo napolitano, destacando em seus escritos “*multa et egregia, tum Philosophica, tum etiam Philologica*” sabedoria e prometendo uma resenha a ser publicada “*in Voluminis XVIII Bibliothecae Antiquae et Hodiernae parte altera*”.⁵ Mas a Vico não bastou a difusão desse elogio tão bem-vindo para rebater os julgamentos negativos que afetaram seus escritos e seu próprio perfil de estudioso após o insucesso no concurso universitário de março-junho de 1723. Quando, entre o verão e o outono daquele ano, chegou a Nápoles o pequeno volume da *Bibliothèque* contendo a anunciada resenha do artigo, a satisfação do autor do *De uno* foi tão grande que o levou a fazer uma tradução integral para o italiano e a extrair disso juízos lisonjeiros, citados no *Índice da Ciência Nova* (1725) a propósito das “Tradições vulgares”, na autobiografia (1723-1728) e nas *Vindiciae* (1729); tradução que o filósofo redigiu ou encomendou, mas certamente revisou e transcreveu de próprio punho nos anos entre a publicação da *Ciência nova* de 1725 e a redação da

³ Vico, 1992, p. 86.

⁴ *Idem*, p. 100.

⁵ *Idem*, p. 102.

autobiografia (1723-1728) e do respectivo *Adendo* (1731). O elogio de Le Clerc, “Príncipe dos Eruditos de nossa Época”, destaca-se na sintética mas eficaz reconstrução de seus empenhos acadêmicos e “esforços extraordinários”, de relações com os doutos e poderosos de seu tempo (do Cardeal Corsini aos “jornalistas” de Veneza e Leipzig), que Vico oferece a Ludwig von Harrach, para pedir-lhe um “benefício eclesiástico” ou “uma pensão”, a fim de obter um sustento digno para a sua própria atividade e para a “numerosa Família”.⁶ Também aí a dimensão pessoal da comunicação epistolar é regida por temas e problemas de natureza histórico-crítica e filosófico-filológica, como atesta o recorde do próprio empenho numa “História Heroica da Vossa Insigne Ordem do Tosão de Ouro”, introduzido na parte III da *Ciência nova* de 1725 (e reproposto na edição de 1730), a fim de documentar a descendência de Hércules da casa dos Duques de Borgonha e a continuidade de sua *summa potestas* por mais de três mil anos.⁷

A radical novidade da abordagem estava em constatar que os estudiosos sempre separaram a filosofia da filologia, considerando-as disciplinas de naturezas diversas e contrastantes entre si, como se a concordância de palavras e coisas dependesse do capricho ou do acaso sem nenhum nexo de *razão*. Em vez disso, tratava-se de reconhecer as prerrogativas da filosofia e da humaníssima filologia, de *tentar* uma “nova ciência”, como se lê no exórdio da segunda parte do *De constantia*, envolvendo as dimensões da eterna *ratio* e da linguagem. Tornava-se explícita, então, a crítica a duas mentalidades unilaterais contrapostas, uma apriorística-racional e abstratamente teórica, incapaz de ligar a filologia à ciência do homem; a outra erudita e fim em si mesma. As respectivas “ vaidades ” só podem ser superadas teorizando a aliança entre a “história das palavras” e a “história das coisas”, para reagir à decadência dos valores da “eterna honestidade” e contestar a variabilidade da “utilidade material” e a “reverência aos sentidos”,⁸ causas de um relativismo nocivo que ameaça o bem do Estado e de toda religião. Trata-se aqui da conhecida proposta do “ateu virtuoso”, filha da erosão libertina à qual Pierre Bayle havia aderido com um atualizado e extenso aparato de erudição crítica. Vico coloca-o, como se sabe, entre os principais adversários da unidade da verdade e do bem eternos, objeto de meditação da *mens* humana que experimenta o prêmio da “beatitude”

⁶ Vico, 1999, pp. 162, 165.

⁷ *Idem*, pp. 163-164. Vide também: Vico, 2014b, pp. 138-139.

⁸ Vico, 1974, p. 382.

através da prática do “bem metafísico”.⁹ É preciso, então, agir em direção a uma “*aeterna felicitas*”, não ao nível dos indivíduos isolados, estranhos uns aos outros (“*nedum singuli ac secreti*”) ou dos cidadãos de uma nação específica (“*nedum unius civitatis cives*”), mas de todo gênero humano (“*sed universum genus humanum*”). É essa uma primeira conclusão relevante da argumentação que visa, na primeira parte do *De constantia*, renovar a definição tradicional de *metafísica* no sentido já teorizado por Grotius (autor do *De veritate religionis christianae*) de “metafísica do gênero humano”.¹⁰

Vico supõe a exigência teórica de passar da ordem transcendente e universal das “verdades eternas” ao multiforme devir no curso histórico. Do ser de Deus aos *modos* da vida humana para fundar a lógica da determinação dos momentos diversos e a do seu desenvolvimento unitário. Assim, amadurece o projeto de uma *Ciência nova* em torno da “natureza das nações”, na qual se encontram “os princípios de outro sistema do direito natural das gentes” e estão de acordo filosofia pagã (platônica) e direito romano com a religião cristã e a ação da Providência. À “doutrina Platônica, que serve à Providência”, refere-se a importante carta a Filippo Monti de 1724, em cuja defesa contra estóicos e epicuristas impõe uma polêmica contra os modernos, Hobbes e Spinoza, Bayle e Locke: “todos esses com as suas doutrinas que combatem as máximas civis católicas dão mostras de que, a depender deles, vão destruir toda a sociedade humana”.¹¹ O juízo envolvia também a posição de Grotius, após a fortuna e as reservas expressas nos livros do *Direito universal* dos primeiríssimos anos Vinte, privilegiando o nexa entre religião e direito no centro do *opus maius* de 1725, obra pela qual Vico sentia uma ligação indissolúvel e, por isso, recomendada a Celestino Galiani em outubro de 1725 “como único parto meu que gostaria que sobrevivesse”;¹² – escreverá ao amigo Giacco – por causa da qual gostaria “de não ter elaborado todas as minhas outras [...], e que permanecesse só essa”. O fatigoso esforço profuso proporcionou-lhe a convicção de ter-se “investido de um novo homem”, dotado de “certo espírito heroico”, vencedor da “adversa Fortuna” e de inquietudes de toda a espécie sem ser mais perturbado pelo medo da morte.¹³

⁹ *Idem*, pp. 376-377.

¹⁰ *Idem*, pp. 354, 366.

¹¹ Vico, 1992, pp. 109, 110.

¹² *Idem*, p. 113.

¹³ *Idem*, p. 114.

Em 1725, o contraste com o autor do *De iure belli ac pacis* repousava sobre um vício intolerável do “sistema” moderno de direito natural, abstrato e racional, a ponto de sustentar a hipótese de poder fundá-lo prescindindo da existência de Deus (“*et si Deus non daretur*”). Separando, mesmo que apenas hipoteticamente, o homem de Deus, o jurista holandês errava na descrição da condição do “primeiro homem” bom e na solidão, depois na vida sociável ditada pela epicurista *utilitas*.¹⁴ Em tal contexto, como na autobiografia e no epistolário, em particular na carta ao cardeal Corsini de 1725, Grotius é comparado a Pufendorf e Selden, todos criticados em oposição à sua nova obra em que “se derrubam os três Sistemas do Direito Natural das Gentes, que fundam Grotius e Pufendorff com Hipóteses, e Selden ainda que de fato, mas nenhum dos três o estabelecem sobre a Divina Providência, como melhor do que eles fizeram os Jurisconsultos Romanos”. As comunidades só podem ser salvas permanecendo unidas ao misterioso desígnio da Providência que age para sua conservação, operando por dentro dos costumes das nações. De Deus “como verdade eterna” a “Deus como eterna providência, que seria da filosofia divina a universalíssima prática”,¹⁵ sem jamais coagir os homens, determinando-os na história ou deixando-os à mercê de sua natureza débil e caída. A vida do homem não era mais certa e legível no *círculo* da unicidade e fim último do direito segundo as teses do *De uno*. O precedente cartesiano das “verdades eternas” criadas por Deus não resistia às *provas* da história, obscura e impenetrável como uma *selva*, exposta ao risco da decadência, se privada da nova “verdade”: a da *Providência* que regula as ações da vida social, funde metafísica e *mens* em unidade, cifra de um “dom”, patrimônio continuamente conquistado sem sucesso assegurado, sem nenhuma preordenada salvação pela impotência humana de colher diretamente a verdade absoluta do curso histórico.

É também significativo que a crítica ao estoicismo e ao epicurismo conduza à rejeição da *ratio* cartesiana e das insidiosas conseqüências (dogmáticas), percebidas na frente oposta mas convergente do ceticismo libertino. Na carta a De Vitry de 1726, a polêmica contra os “Filósofos” – identificados com aqueles que, desdenhosos das questões da linguagem e da filologia, “entorpeceram os engenhos com o método de Descartes” – continha um complexo e severo diagnóstico sobre a condição cultural de Nápoles do início do século XVIII, precedido de elogios aos “Reverendos

¹⁴ Vico, 2014b, p. 14.

¹⁵ *Idem*, pp. 24-25.

Padres do Oratório” pelo “ânimo verdadeiramente régio e pleno de piedade para com a Pátria”, adquirindo, graças à sua intervenção, “a célebre Biblioteca do Ilustríssimo Giuseppe Valletta”. O filósofo denunciava a considerável depreciação do valor da biblioteca,

[...] comprada [...] por quatorze mil escudos, a mesma que trinta anos atrás valia bem trinta mil; no que fui contratado para avaliá-la, precisei levar em conta quanto valem esses livros na praça, onde os Gregos e os Latinos, inclusive as mais belas e confiáveis primeiras edições, caíram abaixo da metade do seu preço, e o maior corpo dela é de tais livros Gregos e Latinos.¹⁶

Ao jesuíta francês que, para colaborar com o “Journal de Trévoux”, lhe pedia informações sobre a cultura napolitana e siciliana dos anos Vinte, respondia com franqueza afirmando que a única “notícia” que podia dar era o “fim” da “República das letras”. O impiedoso e claro julgamento partia do reconhecimento das consequências da “guerra feita pela sucessão da Espanha” (de 1701 a 1714, ano da morte de Valletta!), a “maior do Mundo” (perdendo apenas para a de César contra Pompeu e de Alexandre contra Dario), mas sem que nenhum soberano estivesse disposto a “promover as Letras”. A denúncia da crise da cultura europeia envolvia os negligenciados “estudos severos das duas línguas Grega e Latina”, a relaxada condição da Igreja (o “razoável desleixo da Igreja católica”, vantajoso para os protestantes, donos das “Línguas Orientais”) e das teologias modernas, em que “a Dogmática está estabelecida, cessa a Polêmica”. Naturalmente, a crítica tocava mais de perto a condição da filosofia e das ciências contemporâneas com acusações contra os “Filósofos” que, satisfeitos com a “clara e distinta percepção”, foram acolhidos em todas as bibliotecas. Em particular, Vico está atento para colher a antiga e renovada questão do nexa entre método e metafísica, quando nota como o “destino da Sabedoria Grega” foi traduzido em “Metafísicas nada úteis, se não danosas à civilização, e em Matemáticas inteiramente ocupadas com a consideração de grandezas que não suportam régua e compasso, que não têm nenhum uso para as Mecânicas”.¹⁷

Nos anos de maturação da *Ciência nova* de 1730, é interessante a correspondência com Francesco Saverio Estevan, repleta de referências aos

¹⁶ Vico, 1992, p. 132.

¹⁷ *Idem*, pp. 131-133.

temas do *corpo* e do *comum*. Justamente por saber impor diversificações, a ação do corpóreo produz também contínuas implicações, garantindo a *conexão* do mundo e a *conservação* da vida. Para permanecer ele mesmo, o corpo não pode resistir na singularidade imediata, deve expandir-se e realizar-se na temporalidade histórica em que o humano é posto nas condições de dar-se espontaneamente regras e comportamentos coletivos. A referência ao “comum dos homens [que] é todo memória e fantasia” ocorre quando, para explicar a Estevan as incompreensões e polêmicas em torno da *Ciência nova* de 1725, a reflexão de Vico propõe um novo modelo de *sabedoria*, radicado contra os “Métodos” e as “Críticas” dos modernos cartesianos “que se consideram os únicos severos e sérios”, mas que “de fato dispersam o entendimento; de que é próprio ver o todo de cada coisa e vê-lo todo em conjunto”. Esse é, para o filósofo napolitano, o verdadeiro significado de *intelligere* que faz referência à função toda humana do intelecto, ao seu “uso [...] nesse Corpo Mortal”, capaz com a “virtude do Engenho, [...] o único pai de todas as invenções”, de entender as relações entre coisas díspares e distantes numa “comunidade de razão”.¹⁸ Todas as invenções modernas apareceram antes que fosse divulgado o método analítico, introduzido na mecânica, do qual no entanto não se valeram aqueles que foram ajudados pelo *engenho*, a fértil e extraordinária capacidade do homem de dar vida ao processo criativo da *mens*, formando imagens que alimentam a *fantasia* e a *memória*, como reafirmado numa carta de 1725, destinada ao aluno poeta Gherardo degli Angioli, na qual o engenho é definido como “o pai de todas as invenções”.¹⁹ Aqui é radical o aprofundamento, em sentido filosófico, da teoria seiscentista (Gracián), porque em Vico se trata de integrar *scire* e *facere*, engenho e dimensão social do saber, para operar sobre os dados da realidade e rejeitar a passividade substancial do método racional, gerador de ceticismo que nas “mentes juvenis [...] atordoá”;²⁰ desconhece as verdades “dentro de nós mesmos” e aquelas “de fora” que, ao contrário, devem “ser encontradas com a Tópica, para formar o verossímil, o senso comum, a autoridade do gênero Humano”.²¹ Na

¹⁸ *Idem*, p. 143.

¹⁹ *Idem*, p. 122.

²⁰ *Idem*, p. 144.

²¹ *Idem*, p. 147. É inevitável a referência ao belo e fundamental trecho de Vico: “Julgo – lê-se no *De ratione* – que os adolescentes devem ser ensinados em todas as ciências e artes com um juízo integral, de modo que possam enriquecer-se dos lugares da tópica, e nesse ínterim possam fortalecer-se com o senso comum para o exercício da prudência e da

carta de 12 de janeiro de 1729, são explícitas as referências à “eloquência [...] sabedoria que fala [...] agregado de todas as virtudes da mente e do coração”, segundo os motivos já presentes no *De ratione* de 1709.²² Duvidando de toda a experiência, o ceticismo desune os homens e os mantém prisioneiros “do seu próprio prazer, ou da sua própria utilidade”, que seguem o “próprio sentimento”, reconduzindo-os das “comunhões Civis” ao “Estado de solidão”, o de terríveis “ferozes e cruéis, que vivem todos divididos e sós nos seus antros e covis”. O que remove a condição de insociável solidão é, portanto, o “senso comum”, fortalecido pela “sabedoria vulgar” enquanto “regra mais certa para a prudência civil”, que nos ajuda “quando operamos conforme operam todos os homens de bom senso”.²³ Desses conteúdos, é rica a apresentação da *Ciência nova* ao próprio Estevan, de “uma obra meditada com uma metafísica erguida para contemplar a mente do Gênero Humano e, portanto, Deus pelo atributo da Providência”, examinada com uma nova crítica, aquela “Crítica sobre os Autores das Nações”, conduzida com um “método que adentra a geração dos costumes humanos” que os cartesianos condenam porque não entendem devido à sua “liberdade de ignorar os Sócrates e os Platões por amor à razão e à verdade”.²⁴ Para além da defasagem ontológica entre *res cogitans* e *res extensa* teorizada pelas atualizações do modelo cartesiano, afirma-se uma atenção específica à fenomenologia de suas possíveis implicações em uma pedagogia capaz de operar no seio da realidade social através das regras da *eloquência* e da *prudência*, esta última virtude civil de origem aristotélica reformulada pela cultura humanista-renascentista e pela filosofia viquiana, considerada indispensável para reconhecer a verdade no tortuoso mas concreto mundo do agir humano fundado sobre *vera secunda*. O fazer humano está longe de qualquer forma de contemplação e é ao mesmo tempo a negação da práxis insensata de agir por agir, conquanto na ação esteja a liberdade de o homem referir-se toda vez à interior *vis veri* da qual o *senso comum* é cifra histórica. A *Dignidade X* de 1730 (depois XI em 1744) insistirá no tema evocado pela

eloquência; com a fantasia e a memória, possam encorajar-se à prática das melhores artes nessas faculdades da mente; em seguida, devem aprender a crítica; depois, que julguem acerca do que foi ensinado a partir de seu próprio juízo integral [...]. Assim, pois, sairiam verdadeiros nas ciências, solertes na prudência das ações, ricos na eloquência, fantásticos na pintura e na poesia, cheios de memória na jurisprudência” (Vico, 2014a, pp. 47, 49).

²² Vico, 1992, p. 142; vide também: Vico, 2014a, pp. 235, 43.

²³ *Idem*, p. 144.

²⁴ *Idem*, p. 147.

carta a Estevan sobre o método cartesiano crítico do “arbítrio humano”, necessário, porém, “aos homens de Estado”.²⁵

Na carta a Luigi Esperti de 1725, o filósofo napolitano, evocando as palavras de Tácito sobre a corrupção ético-política de seu próprio tempo, descreve o contexto histórico da *Ciência nova* em que essa obra “desagrada ou incomoda a muitos”. Não pôde conquistar “o aplauso universal”, porque, elaborada “a partir da Ideia de Providência, empenha-se na justiça do Gênero Humano e convida as Nações à severidade”. Ao mundo moderno agradam só aqueles livros que, como as roupas, “são elaborados segundo a moda”, e não sobre o tema (da *Ciência nova*) do “Homem sociável com base nas suas eternas propriedades”. Se Gassendi faz “critério da verdade o sentido [...] e põe no prazer do corpo [...] a Felicidade humana”, Descartes

[...] elabora uma Metafísica em conformidade com a Necessidade, estabelecendo como regra da verdade a Ideia vinda a nós de Deus, sem jamais defini-la; por isso, entre esses mesmos cartesianos, acontece frequentemente que uma mesma Ideia seja clara e distinta para um, obscura e confusa para outro.²⁶

É o caso de Malebranche, pensador interessante aos olhos de Vico por ter rejeitado a conceitualização de Deus e sustentado a compartilhável tese de que as ideias (a começar por aquela da “ordem eterna”) são despertadas na alma pela ideia de Deus, que não é o resultado de uma análise conceitual, mas uma presença intuída pelo nosso espírito. Todavia, era problemático para o “ocasionalismo” combinar a filosofia cartesiana com o espiritualismo cristão, e a ideia de “extensão inteligível” com a “visão” das ideias em Deus. Consciente de que na *Recherche* a ideia está unida de modo não essencial ao corpo, Vico se convence de que a relação da *mens* com o divino é o princípio e a condição mesma da atividade do pensamento, em oposição aos limites do corpóreo denunciados nas páginas do *De antiquissima* e das *Risposte* ao *Giornale de' Letterati d'Italia* (1712).²⁷ Malebranche separa a modificação

²⁵ Vico, 1992, p. 147.

²⁶ *Idem*, pp. 127, 128.

²⁷ Em 1712, a definição da *mens* humana como “espelho da mente de Deus” prevalece sobre a perspectiva limitada do temporal e corpóreo. “Razão pela qual a mente humana vem a ser como um espelho da mente de Deus: e por isso pensa o infinito e eterno, e, portanto, a mente humana não termina no corpo e, conseqüentemente, também não termina no tempo, que é medido pelos corpos” (Vico, 2013a, p. 309).

da alma pertencente ao domínio do homem da ideia como realidade objetiva presente em Deus. Mas, como se lê na carta a Tommaso Russo de 1729 (e naquela ao bispo Muzio Gaeta de 1737), o conhecimento da alma será menos claro do que o dos corpos conhecidos pela ideia, arriscando-se assim a “explicar as coisas da Mente [...] por relações que se tomam dos corpos”.²⁸ O filósofo oratoriano, para ser coerente e estar verdadeiramente disposto a corrigir o *cogito* cartesiano, que ambicionava ser uma *ciência* autônoma do eu, precisou reconhecer que a mente humana, ao conhecer o corpo e o seu próprio eu, acha-se investida do ser infinito e supremo, a tal ponto que “é Deus que pensa em mim, portanto, em Deus eu conheço minha própria mente”, como se lê na obra de 1710.²⁹

Nos escritos “menores” em língua italiana, aqui repropostos acompanhando o epistolário, certamente se destaca o *Juízo* sobre Dante, que Vico redigiu a propósito de um comentário anônimo à *Divina Comédia* publicado em Lucca em 1732. Intervêm as inovações teóricas alcançadas nas fases de correção da *Ciência nova* de 1725 e de preparação das impressões de 1730 e 1744. A obra não se propõe a fazer uma crítica literária, mas a isolar três motivos característicos da obra de Dante como historiador, “fonte de belíssimos falares toscanos” e “exemplo de sublime poesia”.³⁰ A *Comédia* testemunha certos fatos vividos, de personagens historicamente verdadeiros, descritos nos vários reinos do Além. As implicações dessa tese não são irrelevantes para apoiar o princípio de que a história nasce com a poesia, sendo os cantores também narradores de fatos acontecidos.³¹ A poesia dantesca é a expressão de um mundo “bárbaro” que, por um defeito do raciocínio, não falsifica a realidade, de modo que a *Comédia* deve ser entendida no mesmo sentido dos antigos gregos, que colocavam nas fábulas pessoas reais. Assim, Vico redescobre as dimensões do poético enraizadas nos fatos da história, libertando a exegese dantesca da sequidão das disputas intelectualistas. O centro da análise da cultura e do pensamento medievais está na função da linguagem. Se a historicidade da poesia, por um lado, resgata a *Comédia* das acusações de

²⁸ Vico, 1992, pp. 155, 197.

²⁹ Vico, 2013a, pp. 192, 193.

³⁰ Vico, 1836, p. 46.

³¹ “As coisas civis celebradas sob tais Reinos nos são narradas pela *História Heroica* com as muitas *Fábulas*, que contém *contendas de canto*, tomada a palavra *canto* daquele *canere*, ou *cantar*, que significa *predizer*, e consequentemente *contendas heroicas* acerca dos *auspícios*” (Vico, 2004, p. 245).

rudeza linguística e de pobreza expressiva, movidas pela crítica humanista-renascentista e pelo petrarquismo e pela Arcádia contemporâneos, por outro lado, restitui vigor e grandeza aos versos que exprimiram a força vital do gênio nos tempos bárbaros. Se a poesia “teológica” reconduzia as necessidades do mundo humano às categorias e tipologias divinas, aquelas dos heróis foram também “histórias verdadeiras”, adequadas ao tempo da barbárie das nações que retornaram a “uma extrema pobreza de falares”, como atesta inclusive o uso exemplar da linguagem de Dante. Nesse contexto, pode ser reproposto o discurso acerca da singularidade de Dante, mas debruçada sobre a originalidade da sua “poesia sublime” como “História dos tempos bárbaros da Itália”, referida às leis e aos conteúdos do curso histórico, sendo ordenada por uma “uma certa uniformidade do curso que faz a mente comum das nações ao começar a polir sua barbárie”.³² O que confirma a tese do “mitigar da barbárie” que na *Ciência nova* de 1725 coexistia com a referência à “barbárie extrema”, não mais compatível com os critérios de explicação do humano a partir dos anos Trinta. Para resolver a oposição entre metafísica e poesia, intervieram as *Dignidades da Ciência nova* de 1730 e, em particular, a XLI, com o novo “*grande Princípio das coisas humanas*”, que atribui às “ideias uniformes” de povos entre si desconhecidos um gênero comum de verdade e identifica nas primeiras fábulas aquelas “*verdades civis*” que fazem as “*Histórias dos primeiros povos*”.³³ Assim, por oposição, compreende-se o devir dos costumes, o transcorrer dos homens de uma feroz dureza primitiva às insidiosas extenuações da “moleza dos nossos tempos!”.³⁴ Essa se expressa, antes de tudo, numa crise do coletivo em favor do individual, que se recolhe sobre si mesmo em sua própria particularidade sem relações, chegando à “barbárie da reflexão”, pior que a dos sentidos, causa da desintegração social e política das nações e dos povos em “*obstinadíssimas facções*” e “*desesperadas guerras civis*” que, como nos tempos de Dante, fazem “*selvas das cidades, e das selvas covis de homens*”,³⁵ representados, na carta ao aluno e poeta degli Angioli, com “colérico engenho” em meio aos tormentos e às “iras implacáveis” do *Inferno*.³⁶ Quando a indefinida unidade primitiva do verdadeiro e do certo entra em crise, a reflexão mantém os homens ligados à sua condição histórica de plena maturidade, alcançada,

³² Vico, 1836, p. 46.

³³ Vico, 2013b, p. 103.

³⁴ *Idem*, p. 93.

³⁵ *Idem*, p. 375.

³⁶ Vico, 1992, p. 124.

porém, ao se separarem da natureza, das propriedades das coisas e de suas raízes vitais. No entanto, o momento da decadência não coincide com a dissolução do humano, porque é um índice das possibilidades de intervenção da liberdade do homem, da potência de sua natureza limitada, corrompida. A *Divina Comédia*, enquanto história do tempo da barbárie “polida”, pode ser útil para penetrar no universo da história da *mens* humana entre a vida e a morte, e apreender a nova tarefa da sabedoria, de manter unidas paixão e razão, corpo e *mens*, natureza e humanidade, “aquele difícil nexos de clareza e brevidade” apto a tornar “verossímil a história das coisas, dos fatos ou das pessoas que foram mencionadas pelo poeta”. Assim, explica-se “com razoabilidade os seus sentimentos”, e se pode chegar ao “conhecimento da beleza ou elegância, do ornamento ou da elevação dos seus falares”.³⁷ Coerentemente, no *Juízo*, a língua da *Comédia* é identificada como aquela “comum da Itália”, que retoma e desenvolve a ideia graviniana de um vernáculo italiano comum por natureza, descartando o outro motivo (aceito na *Ciência nova* de 1725) da sua argumentação, que, na esteira de Trissino, responsabilizava Dante de coletar os dialetos italianos e de depois introduzi-los artificialmente em um idioma comum. Segundo o juízo de Vico, como não existiam obras escritas nas diferentes línguas municipais, só presencialmente o poeta toscano poderia ter aprendido as línguas faladas pelos diferentes povos da Itália e, para isso, não lhe teria “bastado uma vida”. Refutando o esquema racionalista, o novo empenho crítico estimula a investigação do mundo dos sentimentos poéticos e da língua dos “bons escritores” como Dante, “entrando no espírito disso que sentiram e que eles quiseram dizer”.³⁸ Corresponde a esse destaque o reconhecido valor da educação literária de degli Angioli, aluno que Vico, em uma carta de 1726, considera ter se formado sem guias, mas com “sentimentos verdadeiramente poéticos, porque são desenvolvidos pelas sensações e não entendidos por reflexão”,³⁹ longe de todo preceito e regra, como ao autor da *Comédia*. Fora da lógica do classicismo tradicional, das abstrusidades dos inúteis *dicionários* e de toda “outra científica alegoria”, trata-se não de se colocar “na cadeira a explicar a Arte Poética”, mas de incrementar a leitura “com aquele prazer que saboreiam as mentes humanas, [...] nesta época particularmente, em que se quer saber o próprio das coisas com clareza e facilidade”.⁴⁰

³⁷ Vico, 1836, p. 48.

³⁸ *Idem, ibidem.*

³⁹ Vico, 1992, p. 122.

⁴⁰ Vico, 1836, p. 48.