

As concepções e sentidos da História na Modernidade

Saulo Henrique Souza Silva & Marcelo de Sant'Anna Alves Primo
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

As concepções e sentidos da História na Modernidade

As concepções e sentidos da História na Modernidade

Saulo Henrique Souza Silva

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

Organizadores



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

C744 As concepções e sentidos da história na
 modernidade / organizadores Saulo Henrique
 Souza Silva e Marcelo de Sant'Anna Alves
 Primo. – (e-book) – . Toledo, Pr.: Instituto
 Quero Saber, 2026.
 86 p. – (Coleção do XX Encontro Nacional de
 Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:
<https://www.institutoquerosaber.org/editora>
ISBN: 978-65-5121-253-6
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.229>

1. Filosofia I. Título.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
As diversas formas de se falar da república: o caso da commonwealth	13
Saulo Henrique Souza Silva	
A providência em <i>Justine ou os tormentos da virtude</i> do Marquês de Sade.....	25
Marcelo de Sant' Anna Alves Primo	
O papel da eloquência na convergência do saber com a vida prática na Sexta Oração de Vico.....	41
Marcelo Lopes Rosa	
Entre antigos e modernos: Vico e a retórica no <i>De nostri temporis studiorum ratione</i>	65
Eduardo Leite Neto	
Considerações sobre a concepção de história em Maquiavel.....	77
Filipe de Almeida Silva	

Apresentação

Este livro é fruto das apresentações e discussões ocorridas no Grupo de Trabalho Filosofia da História e Modernidade, durante o XX Encontro Nacional da ANPOF realizado em 2024, na cidade de Recife, capital do estado de Pernambuco.

Os temas desenvolvidos pelos autores apresentam diversos aspectos do pensamento moderno e seus ecos na contemporaneidade; são textos de excelente qualidade, redigidos por professores de instituições universitárias brasileiras, e por pesquisadores de pós-graduações em Filosofia. Os artigos aqui ordenados seguem linhas gerais que se entrecruzam constantemente, a saber, pesquisas sobre História, Moral, Política e Retórica. Dessa forma, o livro tem início com um texto de Saulo Silva (UFS) sobre o uso das diversas formas de se falar da república na Inglaterra, em particular a *commonwealth*. Na sequência, Marcelo Sant'Anna (UFS) investiga como a noção de providência no escrito *Justine ou os tormentos da virtude* de Sade é desmantelada devido à presença do mal na terra e assim sendo, não podendo ser o abrigo da virtude. No terceiro capítulo deste livro, Marcelo Lopes Rosa (IFPR-UFU), partindo da *sexta Oração* de Vico, trata em seu texto do papel da eloquência no pensamento do filósofo italiano especialmente no que concerne à convergência do saber com a vida prática. Em seguida, Eduardo Leite Neto (UFU) aborda em seu capítulo a questão da retórica na obra *De nostri temporis studiorum ratione* de Giambattista Vico. Finalizando o presente livro temos o capítulo de Filipe de Almeida Silva (UFS), que investiga a concepção maquiaveliana da história.

Com efeito, esperamos que a publicação de mais esse material relacionado ao GT Filosofia da História e Modernidade possa contribuir para a continuidade dos diversificados estudos relacionadas à Filosofia Moderna. Mais especificamente, em relação aos temas filosóficos relacionados com a História e seus diversos sentidos nos respectivos autores estudados pelos pesquisadores que participam desta coletânea. Assim sendo, através dos textos aqui apresentados podemos perceber o papel crucial desta publicação tanto para a ampla divulgação das pesquisas apresentadas no GT como para a formação de novos(as) pesquisadores(as) interessados(as) nesta temática específica.

Saulo Henrique Souza Silva

Coordenador do GT Filosofia da História e Modernidade da ANPOF

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

Membro do Núcleo de Sustentação do GT

As diversas formas de se falar da república: o caso da *commonwealth*

Saulo Henrique Souza Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.229.01>

1 Introdução

Quando estudamos o pensamento político inglês do século XVII logo nos deparamos com uma palavra bastante peculiar ao país de John Locke, a saber, *commonwealth*. Diferentemente de outras línguas ocidentais, o uso da palavra república não foi amplamente utilizado pelas tradições políticas inglesas. E assim, *commonwealth* acabou por ser o termo pelo qual pensadores da política traduziram o termo latino *res publica*. Segundo qualquer dicionário, encontraremos que o termo teve origem na Roma antiga, e designava uma forma de se estabelecer a autoridade política de maneira diferente daquela que os romanos estavam acostumados. O regime instaurado pelos romanos, chamado na época de *libertas*, e posteriormente compreendido pelo termo *res publica*, teve origem com a expulsão dos reis romanos e a instauração de um regime de maior liberdade.

Em geral, por esse termo se pretendia que os romanos tinham em mente uma espécie de associação de um povo sem senhores, onde

¹ Professor de Filosofia do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Sergipe, professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF-UFS) e do Programa de Pós-Graduação Profissional Para Ensino das Ciências Ambientais (ProfiCiamb-UFS); é coordenador do GT Filosofia da História e Modernidade da ANPOF.

seus negócios são comuns e dizem respeito a todos. Esse poder maior, que é justamente aquele que surge pela reunião do todo que podemos dizer formar um povo, uma coletividade que divide em comum tudo aquilo que faz parte da república. Assim, o termo *res publica* designaria efetivamente um território geográfico formado por um determinado povo que goza de liberdade política, que aqui deve ser compreendida como ausência de dominação, como as condições pelas quais as leis sejam iguais para todos como a expressão da vontade de toda a coletividade.

No *Leviatã* (1651), Thomas Hobbes, que está longe de ser o primeiro a usar o *commonwealth*, faz a seguinte historiografia do termo. O Subtítulo da obra é “matter, forme and power of a Common-wealth”. Segundo Hobbes, a sociedade política é fruto do artifício humano, assim, o grande *Leviatã*, “chamado commonwealth, ou Estado, em latim, civitas [...]”. O termo inglês *republic* aparece apenas uma vez no *Leviatã* e em referência à história romana. Por sua vez, no *De Cive* (1642), versão latina, encontramos vários usos tanto no nominativo *rēspública* quanto no genitivo *reīpúblicae*. Quando comparamos o original latino com a versão inglesa, podemos ver que, em alguns lugares, *rēspública* foi traduzida por *common weal*, bem comum (cap. X, §7).

Então, república, a partir de Hobbes pode ser traduzida tanto por *commonwealth*, quanto por *common weal*, bem como por Estado. Percebe-se então uma variação que dificulta a compreensão do que de fato podemos compreender pela versão inglesa de república. Essa falta de rigorosidade na terminologia faculta que ampliemos o nosso conceito de república, tal qual é possível compreender por essas reflexões iniciais porque frequentemente se tem em vista que república deva significar uma forma de governo popular. O que não é o caso, como podemos ver a partir da tradição inglesa. O próprio Robert Filmer, pensador do autoritarismo patriarcal, frequentemente utilizou o termo *commonwealth* com o sentido de estado ou de corpo civil e não necessariamente de um governo popular ou democrático.

Com efeito, dividimos essa investigação em dois momentos, inicialmente investigaremos o modo como o termo *commonwealth* foi utilizado em diversas correntes da filosofia política do seiscentista (I), em seguida relacionamos algumas das conclusões ao debate sobre o pensamento de John Locke sobre a sociedade política (II).

2 A polissemia presente na palavra *commonwealth*

Se traduzirmos *commonwealth* por república, no lugar de *common weal* ou de *republic*, esse último quase nunca usado, permitiria pensarmos várias maneiras de estabelecer a forma que a mesma deva ser compreendida enquanto realidade política; algo que pode contrariar a ideia comum de república como uma forma mista, popular, de liberdade e participação do povo, tal se remonta à tradição romana.

Isso fica mais evidente quando buscamos a historiografia do termo. Segundo S. R. Mehrotra, da University of London, esse termo é conhecido desde o século XV, já aparecia no dicionário Oxford por volta de 1470, e comumente era pronunciada como duas palavras separadas, *common* and *wealth*. Apesar de sua origem mais remota, o termo passou a ser amplamente utilizado nos séculos XVI e XVII, com o sentido mais corrente de nação ou Estado, portanto, diferente do termo *common weal* que teve sentido mais fixo à ideia de bem geral ou bem comum. Assim, “o completo corpo de pessoas constitui uma nação ou estado, o corpo político [...]” (Mehrotra, 2008, p. 1.), resumindo a *commonwealth*. Tanto é assim que o rei James I, em *the True law of free monarchies*, usava frequentemente a palavra *Commonwealth* para se referir a Estado, e nesse caso na forma monárquica, enquanto utiliza o termo *common-wealth* separado para designar a riqueza comum ou a comunidade dos bens, ou algo em torno dessa tradução. Segundo o monarca inglês, as teorias populares, sobretudo defendidas por teólogos, deram vazão à “[...] ignorância e (o que é pior) com a opinião da multidão cega e seduzida por eles, que se consideram capazes de

ensinar e instruir os ignorantes, provocaram a destruição e a derrubada de diversas riquezas comuns florescentes” (King James VI & I, 2008, p. 193).

Essa é a razão pela qual Robert Filmer, em seu texto contra Hobbes, questione a tradução desse termo em razão da forma pela qual designa a ideia de Estado.

Assim,

Eu desejo que o título do livro não fosse uma república [*commonwealth*], mas um bem público [*weal public*], ou *commonweal*, a qual é a verdadeira palavra cuidadosamente observada por nosso tradutor da *República* de Jean Bodin para o inglês. Muitos homens ignorantes estão aptos a entender pelo nome *commonwealth* um governo popular, onde a riqueza [*wealth*] e todas as coisas devam estar em comum, inclinando para o nivelamento comunitário do puro estado de natureza (Filmer, 2004, p. 184).

Filmer faz uma crítica ao uso de *commonwealth* como tradução inglesa do termo república. Para o autor do *Patriarcha*, *commonwealth* designaria a comunidade das propriedades ou das riquezas, semelhante à teoria grotiana da comunidade dos bens no estado de natureza. Ao contrário, Filmer defende que o termo que melhor traduziria a noção de república seria o *commonweal*, que estaria ligada à ideia de bem comum, mas não necessariamente de comunidade dos bens; como poder ser atestado pela tradução inglesa da *République* de Jean Bodin, impressa em 1606 com o título de *The six books of a commonweal*. Apesar disso, Filmer não faz um uso sistemático dessa distinção e ao longo de suas obras os dois termos são empregados indistintamente, como se fossem termos sinônimos. No entanto, com a efetivação do governo de Oliver Cromwell, cuja denominação do país passou a ser Commonwealth of England, segundo Mehrotra, o termo *commonwealth* passou a ter um sentido ligado à ideia de um estado republicano e, desde então, foi muito comum traduzir por república, mais também, corpo político, às vezes propriedade comum, bem público.

Nesse sentido, o argumento é o seguinte, nem todo teórico da *commonwealth* é necessariamente um republicano, no sentido de defensor de um governo no qual exista um nivelamento social, tanto de direitos políticos quanto de divisão da riqueza, porque o termo é amplamente usado pelas diversas tradições. Assim, existe o movimento republicano, por sua vez, dividido em diversas correntes e também existe a teoria da *commonwealth* que seria uma teoria do estado moderno. Ou ainda, outra possibilidade, é possível supor que nem todo defensor da república seja necessariamente um republicano, no sentido e defensor de causas populares. Sobre isso, é mais comum o uso de terminologia para a designação de uma realidade política, um estado, do que necessariamente um governo popular. Ainda sobre isso, e segundo Mehrotra, “Thomas Hobbes, John Locke e Edmund Burke usaram o termo, como Thomas Smith e William Shakespeare tinham o empregou no sentido de comunidade ou estado, sem referência para a forma de governo” (Mehrotra, 2008, p. 3).

De forma mais específica, Locke, capítulo X do *Segundo tratado*, ao discorrer sobre as formas da comunidade civil, defendeu que tem em mente o seguinte uso de *commonwealth*, vejamos:

por *commonwealth* eu compreendo não uma democracia ou qualquer forma de governo, mais uma comunidade independente que os latinos qualificam pela palavra *civitas*, à qual a expressão que melhor corresponde em nossa língua é sociedade política (*commonwealth*), que designa, da forma mais adequada, este tipo de sociedade humana, o que não acontece em inglês com as palavras comunidade ou cidade, pois pode haver comunidades subordinadas em um governo; e cidade, entre nós, tem um significado completamente diferente de comunidade civil. Por isso, para evitar ambiguidade, solicito a permissão de empregar a expressão *commonwealth* nesse sentido, a qual constato ter sido utilizada pelo rei James I, o que eu penso ser a aceção exata; se alguém discordar, consinto que a substitua por um termo melhor (LOCKE, 1988, § 133).

Em nota de rodapé a esse trecho específico, Peter Laslett nos traz justamente essa dificuldade semântica, que não só diz respeito à tradução para o português, mas era, como podemos perceber, um problema para os próprios tratadistas ingleses da época. Assim, o problema é que *commonwealth*, como temos visto, (literalmente, o bem comum ou a coisa pública) queria dizer “república”, e como tal fora utilizado por Locke no sentido tradicionalíssimo do termo.

É aqui que o debate fica tenso, porque, como Locke mesmo afirma e conforme a tradição de alguns autores mencionados nessa breve investigação, uma república pode ser monárquica, popular e mesmo aristocrática. Dessa forma, existiam autores populares e autores defensores dos reis. Mas, de certa forma, todos participavam da discussão sobre a *commonwealth*. Vejamos como o assunto ainda fica mais complexo, são teóricos da *commonwealth*, tendo em vista que nunca aboliram a terminologia, vários autores com interesses diversos, desde religiosos, a pensadores populares, *levellers* e *diggers*, teóricos da *common law* como Hooker, reis absolutistas ou parlamentares sediciosos, defensores do governo misto, Philp Hunton, John Milton e a tese do regicídio e da soberania popular, Filmer, Hobbes, Locke, Sidney entre tantos teóricos da *commonwealth*.

Dessa forma, podemos compreender que o uso do termo *commonwealth* era, até certo ponto, pacífico; o que se disputava era a forma pela qual a *commonwealth* deveria ser instituída, bem como a sua origem. Alguns defendiam que deveria ser uma monarquia hereditária, outros uma república popular, outros uma república com governo misto, outros uma república com autoridade soberana (Hobbes), outros uma *commonwealth* amparada no Parlamento.

3 Locke e o republicanismo

Sendo assim, podemos nos questionar, Locke constrói uma teoria da república? Sim, mas não também é uma resposta possível! Sim

no sentido de ser pensador do corpo coletivo que é a sociedade política (commonwealth), independente de sua forma, mas não enquanto contornos gerais do que tradicionalmente se poderia compreender como república. Por exemplo, 1) não existe virtude civil, 2) não existe religião civil, 3) o Estado é diminuto porque visa apenas assegurar as propriedades particulares, 4) a liberdade que Locke fala não é a liberdade que se realiza no corpo social enquanto benefício comunitário, mas a liberdade dos negociantes e proprietários; 5) a outra liberdade também é privada, a de cultivar a religião livremente; 6) radicalização dos valores individuais em relação às virtudes coletivas; 7) ausência de defesa da igualdade social; 8) até a teoria de um governo misto acaba sendo de certa forma limitada.

Em outras palavras, trata-se de uma república, mas não de uma filosofia republicana como pensamos, antimonárquica e popular. A sociedade civil de Locke não imprime a igualdade, não a igualdade econômica. Por sua vez, Locke fala dessa sociedade como um remédio a um inconveniente. Ela nunca pode ser perfeita, porque justamente é remédio de um mal que continuar a ocorrer, a guerra, a ambição. Veja que nem a educação tem função importante de correção, porque nem mesmo Locke supõe um sistema de educação comum para os cidadãos.

Em outras palavras, um pensamento que restringe a importância do estado: sem virtudes cívicas, sem uma forma de governo específica (as formas podem ser alteradas de acordo com as convulsões), sem coletivismos e igualitarismos sociais, sem religião civil, educação pública, portanto, tolerante a todas as crenças e credos porque pulveriza a moral, não há virtude civil, nem uma formação para isso.

Por sua vez, é grande a influência do republicanismo inglês no pensamento de Locke, mas as conclusões não são as mesmas das de seus predecessores, mesmo existindo muito de Milton em Locke. A novidade de Locke é precisamente em trazer uma nova filosofia de caracteres liberais, mas que não deixa de ter sido influenciada pelos predecessores que combateram o absolutismo monárquico. Entretanto,

sempre fica algo de estranho àquele corpo doutrinário, como a permanência da prerrogativa real. Locke continua refletindo sobre a *commonwealth*, mas, por escrever algumas décadas depois e em um contexto diferente e depois de uma teoria tão liberal acerca da propriedade — não é preciso do consentimento social para haver propriedade porque ela brota da própria vontade livre do ser humano de apropriar-se daquilo que deseja usar, suas conclusões são a novidade de sua filosofia. Se fosse um mero continuador, não existiria uma obra original. Locke usa muito pouco o termo cidadão, não usa *citizen*, mas *commoner*. A concepção de cidadão e cidadania é muito fraca, talvez nos textos sobre a assistência aos pobres e sobre juro exista uma ideia mais clara do que seria esse *commoner*, além de um membro pobre da sociedade civil, algo bastante ruidoso, no âmbito das repúblicas.

Para além disso, não existem direitos sociais propriamente ditos, nada como obrigações do estado para com os mais pobres. Educação pública comum para a vida civil. A origem da *commonwealth* é, nesse caso, egoísta. O coletivo aqui é reduzido a garantir a vida privada, e não a virtude e a igualdade civil. É importante também que essas regras devam ter alcances limitados. Nem tudo a maioria pode legislar, e a ideia é que a maioria legisle menos. No entanto, não podemos dizer que Locke não seja um republicano, pois defende um governo comum, o mesmo que Hobbes, e até mesmo James I, a quem se reporta. Dessa forma, me parece que quando falamos de república, partindo essa tradição inglesa e de como os contextos históricos das nações vão se apropriando de certas tradições e adequando à sua realidade, uma república não necessariamente precisa ser republicana, ela pode ser liberal, oligarca, monárquica, e até mesmo popular, etc.

Sobre isso, concordamos com a perspectiva do professor Roberto Gargarella para quem “[...] o republicanismo pretende dissolver qualquer distinção drástica entre o âmbito do público e o do privado [...]. O liberalismo, ao contrário, aparece normalmente caracterizado a partir de uma atitude diretamente oposta” (2008, p. 55). Ainda a esse

respeito, Peter Laslett argumenta que as proposições atacadas por Locke e seus companheiros os levaram a trabalhar na teoria do liberalismo, de modo que as duas últimas décadas do século XVII “[...] foram os anos formativos dos princípios do liberalismo britânico e americano” (1949, p. 34). Leo Strauss, em *Direito natural e história* (1950) segue, ao seu modo, essa espécie de classificação, mas compreendia o pensamento de Locke por um certo tipo de individualismo que culminaria na ética do espírito do capitalismo, pois “a sociedade civil apenas reúne as condições para que os indivíduos possam prosseguir sem entraves a sua atividade produtivo-aquisitiva” (2009, p. 210). Por sua vez, C.B. Macpherson defende em sua *A teoria do individualismo possessivo* (1962) que as raízes da teoria liberal-democrata devem ser buscadas “[...] na teoria e na prática política do século XVII inglês” (1979, p. 13). Esse tema efetivamente tem longa vida interpretativa.

O livro de Ruth W. Grant *John locke’s liberalism* (1987) possui uma sólida defesa desse ponto de vista, especialmente ao compreender que a crítica de Filmer à teoria do consentimento e da soberania popular forçou Locke a enfrentar os desafios da elaboração de uma teoria liberal completa. Pois, sua “[...] defesa do estado liberal parte do conhecimento completo do criticismo que pode ter o direcionamento à filosofia liberal” (1987, p. 6). Nesse viés interpretativo, destaca-se a coletânea de artigos reunidos por Nancy J. Hiaschamann e Kiasie M. Macclure: *Feminist interpretations of John Locke* (2007), trazendo a discussão sobre até onde é possível falar em emancipação feminina na filosofia política de Locke. Mesmo no caso de Algernon Sidney, cuja tradição interpretativa o vincula mais ao legado republicano, há certa cautela a serem tomadas, ao menos é o que demonstra o editor dos *Discourses* Thomas G. West (1996) ao defender que “Sidney e Locke são ‘republicanos’ bem como ‘liberais’” (1996, p. xxvi). Se a tradição interpretativa liberal é volumosa, a leitura republicana também possui semelhante dignidade consolidada pela obra de J. G. A. Pocock, *The machiavellian moment* (1975). De acordo com Barros, em sua pesquisa sobre o republicanismo

inglês (2013), a estratégia da leitura republicana para o contexto de revoluções política e da diversidade teórica teria o mérito de estar no meio termo entre a liberdade positiva e a negativa haja vista que levaria em conta não apenas o campo da não interferência, “[...] mas leva em conta o grau de segurança contra intervenções arbitrárias”. Dessa forma, a leitura republicana manteria o respeito ao pluralismo sem renunciar à ideia do civismo (Cf. Barros, 2013, p. 17). É dessa mistura de perspectivas que cada novo contexto histórico e linguístico produz que podemos replicar a sentença de Gargarella para quem deveríamos pensar no termo “republicanismo liberal” (Gargarella, 2008, p. 46), como também existe a perspectiva de república autoritária.

4 Considerações finais: o caso da República no Brasil

E, por fim, a partir dessa incursão na tradição do emprego de *commonwealth*, isso ajudaria a compreender ou apreender alguma coisa da realidade brasileira?

Após a instauração da República (1889) a disputa política entre a liberdade e a autoridade adentra a estrutura governamental estatal, agora republicana e não mais uma monarquia imperial e hereditária. Evidentemente, as repúblicas supõem pelos menos sopros de liberdade e segurança para a totalidade dos cidadãos e não foi diferente no Brasil cujo movimento suplantou o governo opressivo do império. Mas deu lugar a um modelo de república encabrestada por militares, e esse é o fenômeno que até hoje se verifica, sobretudo, nos últimos anos, quando essas mesmas instituições armadas voltaram a ameaçar a liberdade, a democracia e suas instituições. Sobre isso, traremos aqui algumas reflexões a partir da consolidada interpretação de Caio Prado Jr.

Caio Prado afirma que, em *A Evolução Política do Brasil* (1963), o nível de erosão das instituições imperiais forjou todas as condições pelas quais foi possível a deposição do último Gabinete de Primeiros-Ministros do Império do Brasil. Segundo Caio Prado, havia um hiato

insolúvel entre a administração do Segundo Reinado e os movimentos que sacudiam alguns setores poderosos da sociedade. De um lado, uma burguesia dita progressista, do outro, a tradicional elite rural e escravagista. Assim, o governo de D. Pedro II “ia cedendo em doses homeopáticas; mas com isso desgostava gregos e troianos: uns, porque fazia de menos; outros, porque fazia demais”. E a agonia do Império possibilitou que “uma simples passeata militar fosse suficiente para arrancar-lhe o último suspiro”. A República então que se instaurou, forjada por esse movimento, não foi uma república popular, como defendia o movimento praieiro de Pernambuco, mas sem povo.

Referências

- BARROS, Alberto. *Republicanism inglês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2015.
- FILMER, Robert. *Patriarcha and other writings*. Ed. Johann P. Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- GARGARELLA, Roberto. “El republicanism y la filosofía política contemporánea”. In: *Teoría y filosofía política*. Atilio A. Boron (org.). Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2008.
- GRANT, Ruth. *John Locke’s liberalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- HIRSCHMANN, Nancy e MACCLURE, Kristie. *Feminist interpretations of John Locke*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2007.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan or the matter, forme & power of a common-wealth ecclesiasticall and civil*. London, printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1651.
- HOBBS, Thomas. *De cive or The citizen*. Ed. Sterling P. Lamprecht. New York: Appleton-Century- Crofts, 1949.
- JAMES VI e I. *The workes*. Miscellany Press, 2008.
- LASLETT, Peter. ‘Introduction’. In: *Two treatises of government*. Ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

- LOCKE, John. *Two treatises of government*. Ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- LOCKE, John. *Considerações sobre as consequências da redução dos juros*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MEHROTRA, S. R., 'On the use of the Term "Commonwealth"', *Journal of Commonwealth Political Studies* 1963 2(1) 1-16.
- MOATTI, Claudia (2017). "Res publica, forma rei publicae, and SPQR". *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*. 60 (1): 34-48.
- POCOCK, John. *The Machiavellian Moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: University Press, 2010.
- PRADO Jr, Caio. *Evolução política do Brasil e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- SIDNEY, Algernon. *Discourses concerning government*. Indianapolis: Liberty Fund, 1996.
- STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009.

A providência em *Justine ou os tormentos da virtude* do Marquês de Sade

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.229.02>

Tu me falas sempre da Providência, e quem te prova que ela ama a ordem e, por consequência, a virtude? Não te dá ela constantes exemplos de suas injustiças e suas irregularidades?"

Sade, *Os infortúnios da virtude*.

"[...] essa virtude para a qual fazes tanto alarde não serve para nada neste mundo; ajoelhas o quanto quiseses aos pés de teus altares, que teu vão incenso não dará a ti de comer".

Sade, *Justine ou os tormentos da virtude*.

"Justine, elle, ne saurait guérir de sa vertu, et il ne reste plus au Ciel qu'à la foudroyer, pour mettre fin, une bonne fois pour toutes, à sa confiance en la providence et en la justice divine".

Béatrice Didier, "Introduction", *Les infortunes de la vertu*.

Na segunda versão das "histórias" de Justine, publicada em 1791², trataremos especificamente da questão da providência,

¹ Professor de Filosofia do CODAP-UFS e professor permanente do PPGF-UFS.

² Como afirma Luiz Franklin de Matos, é "o que atualmente chamamos de uma "trilogia" composta por *Justine ou les Infortunes de la vertu* (1787), *Justine ou les Malheurs de la vertu* (1791) e *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu, suivie de l'Histoire de Juliette, sa soeur* (1797)" (2023, p. 9). Para um estudo mais detalhado acerca das três versões de

abordada neste romance ou conto filosófico que, sem dúvidas, afronta, sobretudo, a “moral habitual, condenando sistematicamente, todas as qualidades associadas à virtude e recompensando sempre o vício” (Lacombe, 2021, p. 337). Podemos associar dois fatores aqui que, sob a pena de Sade, inflamam a sua escrita contra desígnios divinos controladores das ações humanas: em primeiro lugar, para ele, o romancista foi criado pela natureza para retratá-la como ela é, sem eiva-la de boas ações já que, “se a virtude sempre triunfa, o romance perde o interesse” e, assim sendo, quem escreve “deve fazer justamente o contrário: criar situações em que a virtude possa ser ‘atormetada pelo vício’”, provocando e excitando o imaginário de quem lê (Borges, 2009, p. 13); e, em segundo lugar, a plena certeza para Sade de que há um contraste absoluto entre a virtude e a realidade social: particularmente nos textos de Justine, “a pretensa boa moral leva imediatamente à catástrofe social, financeira, e até amorosa. Ele mostra que no nosso mundo, malgrado a moral e as convenções religiosas, tudo é relação de força” (Lacombe, *op.cit.*, p. 337-338). Mais precisamente, um jogo de forças entre a virtude e o vício, não tendo moral universal alguma que pudesse deixar isso em segredo. Fazendo da vida de Justine um pandemônio existencial, a sua crença em uma suposta providência divina só evidencia o desastroso resultado da ignorância e do refúgio em um deus.³

Com Justine Sade praticamente aniquilou o “modelo da heroína virtuosa que atravessa o século XVIII” (Borges, 2009, p. 15), pois se louvasse a virtude numa tentativa de reconciliação com a era das Luzes,

Justine, ver o artigo de Will McMorran, “Intertextuality and Urtextuality: Sade’s Justine Palimpsest”, In; *EIGHTEENTH-CENTURY FICTION*, 2007, 19, no. 4, p. 367-390. A respeito de uma quarta versão de 1801, *La Nouvelle Justine*, que foi proibida de ser publicada, ver Christian Lacombe, 2021, p. 338 em particular. Ver também Béatrice Didier, “Introduction”, in: *Les Infortunes de la vertu*, 1970, p. 55-58.

³ Lacombe argumenta que isso se deve à frigidez de Justine, mas uma frigidez específica: “Ela é de fato frígida. Mas ela não é frígida por natureza, ela o é por desejo de permanecer ignorante, para não renegar seus princípios [...] Justine resiste ao discurso do mal, porque ela deseja permanecer vítima, preferindo ficar no mundo teórico e acusar a fatalidade” (2021, p. 339).

seu projeto literário enquanto um todo sequer viria à tona. Em suas investigações não concluiu da natureza humana, como muitos de seus contemporâneos auferiram, “o amor, a bondade e a compaixão [...] mas o egoísmo e a maldade” tendo “a ousadia de conceber até o que então era inconcebível” (Moraes, 2006, p. 10), a saber, os erros de cálculo da providência divina. Dessa maneira, nas três—quatro— versões de *Justine*— Sade, longe de ser um filósofo do mal como sempre retratado em leituras superficiais e tendenciosas de sua obra, sugere a quem o lê que a natureza ele a assume em sua riqueza e seus diversos aspectos, estruturada tanto a partir da necessidade como do acaso⁴. Para retomar uma expressão de Eliane Robert Moraes, qual seria a “lição” deixada a nós por Sade através de *Justine*? Sem dúvida, nos leva a refletir acerca dos juízos emitidos acerca das ações humanas e suas consequências, juízos por vezes circunscritos aos limites impostos pela moral cristã sobrecarregada pelas noções de bem e de virtude. Entendendo primeiramente que a natureza nunca foi, é ou será boa ou má, pois conceber o contrário seria incorrer no mesmo erro de culpar um deus quando acontecer algo de catastrófico a entes queridos nossos ou a nós mesmos, pois “sin pensarlo blasfema y le atribuye injusticia o maldad a Dios. Y es tanto más absurdo porque a Dios le atribuimos voluntad, mientras que a la naturaleza no” (Urtuzuástegui, 2011, p. 159-160).

Logo no início do romance, Sade afirma que a obra maior da Filosofia seria dispor dos expedientes dos quais a providência guarda, teleologicamente, quando se trata da humanidade, e em decorrência disso, conduzi-la e ensinando-a a persegui-lo mesmo diante de reveses mundanos, calculando antecipadamente os desvios da fatalidade, a

⁴ Para Urtuzuástegui, é imprescindível “repensarlo con cuidado porque quizá lo hayamos mal entendido prisioneros del tan común prejuicio moral cristiano o de las argumentaciones filosóficas. Mismas que no son de Sade, como erróneamente sostienen la mayor parte de sus intérpretes, sino de los a todas luces injustos libertinos que se cebaron una y otra vez en las carnes y en el alma de *Justine*” (2011, p. 161).

qual, por mais que se tente nomeá-la, nunca pôde ou pode ser conhecida ou definida:

A grande obra da Filosofia seria desenvolver meios de que a Providência se serve para alcançar os fins que ela se propõe a respeito do homem, e traçar, a partir daí, planos de conduta que ensinem a esse indivíduo bípede e desafortunado a maneira como se deve seguir no caminho espinhoso da vida, a fim de prever os caprichos bizarros dessa fatalidade, à qual se dá vinte nomes diferentes se, com isso, conseguir conhece-la ou defini-la de fato (Sade, 2019, p. 23)⁵.

A despeito da reverência das restrições impostas por convenções sociais, é possível encontrarmos obstáculos e, por outro lado, quem as desconsideram sempre obtêm êxito, Sade aponta que quem não possui virtude alguma, tem mais tendência a se deixar levar pelos benefícios alcançados sem necessariamente seguir código moral algum, vendo na virtude uma quimera demasiado fraca para combater as vicissitudes típicas de um século degenerado. O marquês, pondo na balança uma coisa e outra, pergunta se o mais fácil e exitoso não seria agir como a maioria:

Se, apesar de todo o respeito que temos pelas nossas convenções sociais, e sem nunca nos distanciarmos das barreiras que elas nos impõem, acontecer de encontrarmos apenas espinheiros, enquanto os perversos estão sempre a colher rosas, as pessoas desprovidas de um fundo de virtudes suficientemente sólido para se colocar acima dessas observações não irão, então, considerar que mais vale se deixar levar pela torrente do que resistir a ela? Não irão afirmar que a virtude, por mais bela que seja, torna-se, no entanto, o pior partido quando está

⁵ “Le chef-d’oeuvre de la philosophie serait de développer les moyens dont la Providence se sert pour parvenir aux fins qu’elle se propose sur l’homme, et de tracer, d’après cela, quelques plans de conduite que puissent faire connaître à ce malheureux individu bipède la manière dont il faut qu’il marche dans la carrière épineuse de la vie, afin de prévenir les caprices bizarres de cette fatalité à laquelle on donne vingt noms différents, sans être encore parvenu ni à la connaître, ni à la définir” (Sade, *Œuvres Complètes*, 1973, III, p. 55).

demasiado fraca para lutar contra o vício, e que, em um século completamente corrompido, o mais seguro seria fazer como os outros? (*Ibid.*)⁶.

Mais do que isso, pode ser que pessoas mais instruídas abusando de seu esclarecimento entendam que há males que vêm para o bem e que isso justificaria enveredarem pelo caminho do mal, pois este seria uma das vias de se praticar o bem. Sade aqui emenda uma outra questão que atinge o fulcro do poder da virtude tão louvado no século XVIII, a saber: é irrelevante a um plano designado pela providência que um ou outro seja bom ou mau, que infortúnios acompanhem a virtude e recompensas advenham do crime, já que ambos têm o mesmo peso na natureza, pois, de fato, maus prosperam e bons derrocam no que tange ao que perseguem por meio de suas ações⁷. Os exemplos de ações virtuosas malsucedidas levadas a cabo por Justine em seus percalços errantes⁸ quando confrontada com a realidade não escondem, sem

⁶ “Si, plein de respect pour nos conventions sociales, et ne s’écartant jamais des digues qu’elles nous imposent, il arrive, malgré cela, que nous n’ayons rencontré que des ronces, quand les méchants ne cueillaient que des roses, des gens privés d’un fond de vertus assez constaté pour se mettre au-dessus de ces remarques ne calculeront-ils pas alors qu’il vaut mieux s’abandonner au torrent que d’y résister? Ne diront-ils pas que la vertu, quelque belle qu’elle soit, devient pourtant le plus mauvais parti qu’on puisse prendre, quand elle se trouve trop faible pour lutter contre le vice, et que dans un siècle entièrement corrompu, le plus sûr est de faire comme les autres?” (*Ibid.*)

⁷ “Não irão elas acrescentar que não importa ao plano geral que este ou aquele seja de preferência bom ou mau, que se a desventura persegue a virtude e a prosperidade acompanha o crime, sendo as coisas equivalentes perante a natureza, é infinitamente melhor tomar partido dos perversos que prosperam do dos virtuosos que fracassam?” (Sade, 2019, p. 23). “N’ajouteront-ils pas qu’il est indifférent au plan général, que tel ou tel soit bon ou méchant de préférence ; que si le malheur persécute la vertu et que la prospérité accompagne le crime, les choses étant égales aux vues de la nature, il vaut infiniment mieux prendre parti parmi les méchants qui prospèrent, que parmi les vertueux qui échouent ?” (*Id.*, 1973, III, p. 55-56).

⁸ Para uma comparação entre as “sátiras românticas” de Cervantes e Sade, ver Urtuzuástegui, 2011: “En efecto, el caballero que con su montura, su espada y lanza en ristre cosecha triunfos a favor de la virtud luchando contra malandrines, gigantes, endriagos y dragones, salvando damas y niños de infortúnios diversos; el caballero andante –tan caro al romanticismo– con su altivo penacho surgiendo del yelmo, se ve satirizado por

dúvida, a crueldade e frieza de mostrar sucessivos infortúnios de alguém que eleva a virtude acima de qualquer coisa e, por outro lado, retratar os êxitos de quem execra e mesmo massacra quem almeja ser virtuoso a todo custo. Todavia, como agir virtuosamente e obter recompensas terrenas e/ou divinas nem sempre configuram uma relação de causa e efeito necessária o marquês indaga: será possível daí haurir algum bem nessa epopeia trágica marcada por sucessivos infortúnios, representada pela principal personagem do romance?

Mas se, no entanto, o bem pode nascer dessa conjuntura de fatalidades, seria sensato arrepender-se de tê-las apresentado? Seria preciso incomodar-se por ter estabelecido um fato que levará o sábio a tirar proveito da tão útil lição da submissão às ordens da Providência, e a advertência fatal de que, com frequência, é para nos trazer de volta a nossos deveres que o Céu golpeia, ao nosso lado, o ser que nos parece ter cumprido melhor os seus? (Sade, 2019, p. 23-24).⁹

Não tenhamos dúvidas de que toda a pintura carregada das tintas mais chocantes nas páginas de Sade causou incômodos a contemporâneos seus mais moralistas e virtuosos—e até os dias atuais— e também é fato que nenhum escritor tenha atraído para si tantos equívocos de toda ordem, que ainda seja vítima— não como Justine, da

la heroica gesta de esa dama virtuosa que es Justine, en una época en que ningún caballero llega para salvarla (sátira del Romanticismo). Sade ha aprendido de Cervantes la crítica irónica de la caballería andante puesta en escena en *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, obra que en sus *Ideas sobre la novela* (Sade, 1971) enaltece nada menos que como “la primera entre todas las novelas”, con un caballero virtuoso que sólo cosecha infortúnios, mofa y desventura. Sade radicaliza esta crítica hasta hacerla amarga, pues los tiempos han empeorado desde la época de Cervantes y así lo ameritan, como también lo amerita la crítica que Sade ve necesario enderezarle al Romanticismo francés, por aquel entonces en su fase más reaccionaria, a la vez que cristiana, como lo emblemizara, por ejemplo, Chateaubriand (1990)” (p. 149).

⁹ “Mais s’il naît cependant un bien du tableau de ces fatalités, aura-t-on des remords de les avoir offertes ? Pourra-t-on être fâché d’avoir établi un fait, d’où il résultera pour le sage qui lit avec fruit la leçon si utile de la soumission aux ordres de la providence, et l’avertissement fatal que c’est souvent pour nous ramener à nos devoirs que le ciel frappe à côté de nous l’être qui nous paraît le mieux avoir rempli les siens?” (Sade, 1973, III, p. 56).

providência divina — de apreciações preconceituosas que não estão à altura da envergadura e complexidade de seu *corpus* literário e filosófico¹⁰. Nesse sentido, qual o bem que poderia ser inferido de tantas investidas contra Justine no desenrolar do romance? A saber, que Sade alerta para o perigo em querer permanecer com afincamento em uma crença que destoa absolutamente de tudo o que a realidade inflige sem reservas, desiludindo toda e qualquer moral ainda calcada em desígnios divinos que orientam as noções de bem e mal, de bom e mau. Com receio de ser mal-entendido pelos censores de sua obra, o marquês indica quais sentimentos nortearão seus trabalhos e pede a quem o lê discernimento em relação a determinadas situações e teorias defendidas nas falas de seus personagens vindas à baila “que, por amor à verdade, foram trazidas a vossos olhos” (Sade, 2019, p. 24).

¹⁰ Como Eliane Robert Moraes afirma: “Trata-se de procurar compreender o pensamento de Sade por dentro, a partir de seus próprios princípios, ciente de que o autor de *Justine* funda um domínio único de expressão, muitas vezes alheio às exigências de coerência, sejam elas formais ou conceituais, sejam elas literárias ou filosóficas” (2006, p. 11). Segundo Urtuzuástegui, devido a tais equívocos sobre Justine e a obra de Sade como um todo, sequer conseguiram entrever que o marquês já fazia uma crítica à Modernidade: “Porque por malinterpretar la novela comenzó la mala interpretación del mensaje literario, filosófico, político e incluso científico —en particular el psicosocial— de la obra de Sade. Pero, también, porque Justine puede emblematizar toda la obra del marqués, ya que en ella se concentran, como en ninguno de sus escritos, todos los factores constitutivos de la autoconciencia de Sade y de su conciencia crítica de la modernidad. Precisamente allí donde la virtud, donde el ser humano en tanto bien —para decirlo de manera concreta y no como un abstracto valor ético que nos sobrevuela— para sí mismo y para los demás, donde el ser humano em tanto tal aparece humillado en una red de infortunios casi imposible de desenredar que lo aplastan estructuralmente y no por casualidad” (2011, p. 169). Para Silva/Costa “O universo ficcional de Sade é herético para as sensibilidades cristãs, nem tanto por suas constantes sátiras aos valores da fé e devoção (certamente presentes em seus textos). O que parece acentuar seu tom herético é o fato de os eventos acontecerem em um universo em que as lágrimas dos justos não exercem qualquer influência na ordem cósmica: não há uma justiça divina operando por detrás dos bastidores e muito menos no coração dos representantes católicos do deus cristão na Terra; padres, freiras e matronas religiosas que povoam qualquer romance sadeano em posição de destaque. Nesse contexto, todas as fórmulas tradicionais de apelo pela misericórdia e caritas cristã produzem o efeito oposto: elas deixam os sádicos excitados” (2021, p. 151);

Em uma passagem do romance, Justine narra que devido à sua condição de miséria, foi presa injustamente por um crime que se recusou a cometer, apesar das evidências forjadas contra ela. De tal episódio entendeu que se algum outro crime a salvasse do delito do qual foi culpada injustamente, seria um sinal de que a providência fez com que tal crime servisse de amparo à virtude para não ser maculada pelos juízes que a julgaram.¹¹ Após um incêndio causado premeditadamente na prisão onde estava planejado por Dubois, sua companheira de cela, Justine se livra da pena injusta que sofreria, mesmo sabendo que a sua liberdade custou a vida de muitas pessoas que estavam encarceradas. Se em um suposto cálculo providencial mais valeu o seu próprio bem-estar do que o de quem ficou para trás, Dubois diz à Justine:

- Estás livre, Thérèse — disse-me Dubois — podes agora escolher o tipo de vida que te agrada, mas se tenho um conselho a oferecer é que renuncies às práticas da virtude que, como podes ver, nunca te trouxe bens; uma inadequada delicadeza te levou aos pés do cadafalso, um crime atroz livrou-me dele; veja para o que servem as boas ações neste mundo e pensa se vale a pena se sacrificar por elas (Sade, 2019, p. 42).¹²

Entre o sentimento de dívida para com quem a salvou mediante um crime bárbaro e o sentimento de vergonha caso tivesse cometido

¹¹ “Fui transferida para a prisão de Conciergerie, onde me vi prestes a pagar com meus dias a recusa em participar de um crime; eu perecia; apenas um novo delito poderia me salvar: a Providência quis que o crime servisse ao menos uma vez como égide para a virtude, para preservá-la do abismo em que a imbecilidade dos juízes iria arremessá-la” (Sade, 2019, p. 41). “Je fus transférée à la Conciergerie, où je me vis au moment d’aller payer de mes jours le refus de participer à un crime; je périssais; un nouveau délit pouvait seul me sauver: la providence voulut que le crime servit au moins une fois d’égide à la vertu, qu’il la préservât de l’abîme où l’allait engloutir l’imbécillité des juges” (*Id.*, 1973, p. 78).

¹² “— Te voilà libre, Thérèse, me dit alors la Dubois, tu peux maintenant choisir tel genre de vie qu’il te plaira, mais si j’ai un conseil à te donner, c’est de renoncer à des pratiques de vertu qui, comme tu vois, ne t’ont jamais réussi ; une délicatesse déplacée t’a conduite aux pieds de l’échafaud, un crime affreux m’en sauve ; regarde à quoi les bonnes actions servent dans le monde, et si c’est bien la peine de s’immoler pour elles! (Sade, 1973, III, p. 79).

realmente o crime do qual foi acusada, Justine ainda se mantém firme na crença de que o caminho da virtude, apesar de suas provações, é mais seguro do que favores proporcionados por delitos. Por sua vez, a providência, mesmo não facilitando a existência, serve de consolo para uma vida melhor *post mortem*. Para Justine, experimentar tudo o que há de perverso no mundo é mesmo uma questão de princípios, sendo movida pela esperança de que deus lhe destine algo melhor, pois

[...] se a Providência tornar-me terrível o curso da vida, é para me recompensar em um mundo melhor. Essa esperança me consola, ela ameniza as minhas preocupações, acalma as minhas queixas, fortifica-me e encoraja-me a enfrentar todos os males que satisfazer a Deus enviar-me. Essa alegria logo se extinguiria em minha alma caso eu viesse a desonra-la com crimes, e, temendo os castigos deste mundo, eu teria a dolorosa aparência dos suplícios do outro, que não me deixaria nem por um instante na tranquilidade que desejo (Sade, 2019, p. 43)¹³.

Firme em sua escolha quase que ataráxica em aceitar tudo o que os desígnios divinos lançarem em seu árduo caminho movida pela virtude, por sua “posição teológica, por fidelidade obtusa à lei religiosa, querendo-se fiel, irreprovável, ela é, logo, capaz de se enganar com todas as forças” (Lacombe, 2021, p. 339). Entretanto, a réplica a essa aceitação da moral judaico-cristã que Justine não cansa de evocar se dá na passagem seguinte, em um contexto pós-revolucionário— lembremos que esta segunda versão de *Justine* surgiu em 1791¹⁴— quando a Monarquia francesa sucumbe à Revolução à luz da tríade do lema

¹³ “[...]si la providence me rend pénible la carrière de la vie, c’est pour m’en dédommager dans un monde meilleur. Cet espoir me console, il adoucit mes chagrins, il apaise mes plaintes, il me fortifie dans la détresse, et me fait braver tous les maux qu’il plaira à Dieu de m’envoyer. Cette joie s’éteindrait aussitôt dans mon âme si je venais à la souiller par des crimes, et avec la crainte des châtimens de ce monde, j’aurais le douloureux aspect des supplices de l’autre, qui ne me laisserait pas un instant dans la tranquillité que je désire” (*Ibid.*)

¹⁴ Em janeiro de 1791, Sade é convocado a comparecer à Assembleia geral dos cidadãos ativos da seção de Piques. Para maiores detalhes, ver o texto de Souza, “Sade republicano. Republicanismo e sanção da lei na França Revolucionária” (2023, p. 21-28).

igualdade, fraternidade e liberdade e que a providência divina nada fez ou faria para que a virtude reinasse no mundo entre ricos e pobres, por exemplo:

Essas teorias são absurdas que logo vão te levar ao hospício, minha filha – disse Dubois, franzindo a sobrancelha. Acredita, deixa de lado a justiça de Deus, seus futuros castigos ou recompensas; todas essas platitudes só servem para nos matar de fome. Ó Thérèse! A dureza dos ricos legitima a má conduta dos pobres; que a bolsa deles se abra para as nossas necessidades, que a humanidade reine em seu coração, e então as virtudes poderão estabelecer-se no nosso; mas enquanto nosso tormento, nossa paciência em suportá-lo, nossa boa-fé, nossa submissão, servirem apenas para aumentar os nossos grilhões, nossos crimes serão obras deles, e seríamos muito ingênuos em recusá-los, uma vez que ele podem suavizar o jugo com o qual a crueldade dele nos sobrecarrega. A natureza nos fez todos iguais, Thérèse; se a sorte se contenta em desarranjar esse primeiro plano das leis gerais, cabe a nós corrigir os caprichos e reparar, por meio da nossa conduta, as usurpações do mais forte. Divirto-me em escutá-los, essas pessoas ricas, esses nobres, esses magistrados, esses padres, divirto-me em vê-los pregando-nos a virtude! É muito difícil garantir-se do roubo quando se tem três vezes mais do que o necessário para se viver, custa não conceber o assassinato quando se está rodeado de aduladores ou escravos para quem as nossas vontades são as leis; é muito penoso na verdade, ser moderado e sóbrio, quando se está o tempo todo às voltas com as mais suculentas iguarias; eles têm muita dificuldade em serem sinceros, quando não existe para eles nenhum interesse em mentir!... Mas nós, Thérèse, nós, que essa Providência bárbara, pela qual és louca o bastante para ter como ídolo, condenou a rastejar na humilhação como a serpente na relva; nós, que somos vistos somente com desprezo, porque somos pobres; que somos tiranizados, porque somos fracos; nós, cujos lábios são umedecidos com fel, e cujos pés somente pisam em espinhos, queres que evitemos o crime, quando só sua mão pode nos abrir a porta da vida, mantendo-nos aí, protegendo-nos e impedindo-nos de perde-la. Querer ver-nos perpetuamente submissos e rebaixados, enquanto essa classe que nos controla tem para si todos os favores da Fortuna, a nós, que não temos senão a tristeza, o abatimento e a dor, a necessidade e as lágrimas, as cicatrizes e o cada-falso. Não, não, Thérèse, não; ou essa Providência que tanto veneras só existe para nos menosprezar, ou não são essas as intenções dela.

Conhece-a melhor, minha filha, e convence-te de que a partir do momento do qual ela nos coloca numa situação em que o mal se faz necessário, dando-nos ao mesmo tempo a possibilidade de exercê-lo, é que esse mal serve a suas leis assim como o bem, e que ela lucrará tanto com um quanto com o outro; a condição na qual ela nos criou é a igualdade, aquele que a perturba não é mais culpado do que aquele que se esforça para restabelecê-la; ambos reagem de acordo com os estímulos recebidos, ambos devem seguir e desfrutar desses estímulos (Sade, 2019, p. 44-45)¹⁵.

¹⁵ “– Voilà des systèmes absurdes qui te conduiront bientôt à l’hôpital, ma fille, dit la Dubois en fronçant le sourcil; croismoi, laisse là la justice de Dieu, ses châtimens ou ses récompenses à venir; toutes ces platitudes-là ne sont bonnes qu’à nous faire mourir de faim. Ô Thérèse! la dureté des riches légitime la mauvaise conduite des pauvres; que leur bourse s’ouvre à nos besoins, que l’humanité règne dans leur cœur, et les vertus pourront s’établir dans le nôtre; mais tant que notre infortune, notre patience à la supporter, notre bonne foi, notre asservissement, ne serviront qu’à doubler nos fers, nos crimes deviendront leur ouvrage, et nous serions bien dupes de nous les refuser quand ils peuvent amoindrir le joug dont leur cruauté nous surcharge. La nature nous a fait naître tous égaux, Thérèse; si le sort se plaît à déranger ce premier plan des lois générales, c’est à nous d’en corriger les caprices et de réparer, par notre adresse, les usurpations du plus fort. J’aime à les entendre, ces gens riches, ces gens titrés, ces magistrats, ces prêtres, j’aime à les voir nous prêcher la vertu! Il est bien difficile de se garantir du vol quand on a trois fois plus qu’il ne faut pour vivre; bien malaisé de ne jamais concevoir le meurtre, quand on n’est entouré que d’adulateurs ou d’esclaves dont nos volontés sont les lois; bien pénible, en vérité, d’être tempérant et sobre, quand on est à chaque heure entouré des mets les plus succulents; ils ont bien du mal à être sincères, quand il ne se présente pour eux aucun intérêt de mentir!... Mais nous, Thérèse, nous que cette providence barbare, dont tu as la folie de faire ton idole, a condamnés à ramper dans l’humiliation comme le serpent dans l’herbe ; nous qu’on ne voit qu’avec dédain, parce que nous sommes pauvres ; qu’on tyrannise, parce que nous sommes faibles ; nous, dont les lèvres ne sont abreuvées que de fiel, et dont les pas ne pressent que des ronces, tu veux que nous nous défendions du crime quand sa main seule nous ouvre la porte de la vie, nous y maintient, nous y conserve, et nous empêche de la perdre ! Tu veux que perpétuellement soumis et dégradés, pendant que cette classe qui nous maîtrise a pour elle toutes les faveurs de la Fortune, nous ne nous réservions que la peine, l’abattement et la douleur, que le besoin et que les larmes, que les flétrissures et l’échafaud! Non, non, Thérèse, non; ou cette providence que tu révères n’est faite que pour nos mépris, ou ce ne sont point là ses volontés. Connais-la mieux, mon enfant, et convains-toi que dès qu’elle nous place dans une situation où le mal nous devient nécessaire, et qu’elle nous laisse en même temps la possibilité de l’exercer, c’est que ce mal sert à ses lois comme le bien, et qu’elle gagne autant à l’un qu’à l’autre ; l’état où elle nous a créés est l’égalité, celui qui le déränge n’est pas plus coupable que

Longe da intenção aqui de cometer qualquer anacronismo e retratar Sade como um teórico da luta de classes, mas tal passagem mostra o quão Sade está a par de como a França estava política, econômica e socialmente após a queda da Bastilha, antecipando o romance *Germinal* de Zola, quando a plebe movida pela fome, se volta contra seus opressores quando lhes surge a oportunidade. Mas o que importa aqui é que o autor nos traz a respeito da providência: está só engessa as ações, e devido a qualquer movimento que a contrarie não tardam a inculcar um sentimento de culpa em quem supostamente transgrediu as suas leis. Se dependesse da vontade e desígnio divinos, o mesmo estado de coisas sempre permaneceria, sendo necessário melhor conhecê-la no que concerne tanto às suas intenções quanto aos seus fins. Nesse jogo de poder e de forças, ser virtuoso ou esperar que um deus intervenha para equilibrar as coisas é chafurdar na mais grosseira das insanidades.

Percorrendo o romance, quem o ler perceberá as incontáveis vezes que Justine entende que tudo que lhe aconteça de absurdo e cruel seja física e moralmente, está escrito ou arranjado pela providência, não adiantando mostrar através da experiência que a natureza é completamente indiferente aos sistemas de crenças calcados na bondade e virtude criados, convencionados e cristalizados pela humanidade. Como se estivesse olhando-se no espelho, Justine questiona:

Sob que astro fatal eu devo ter nascido — perguntava-me — para que me seja impossível conceber um único sentimento honesto que não me submerja imediatamente em um oceano de infortúnios! E como é possível que essa Providência iluminada, cuja justiça compraz-me a adorar, ao me punir por minhas virtudes, ofereça-me ao mesmo tempo no pináculo aqueles que me massacraram com seus crimes! (Sade, 2019, p. 258).¹⁶

celui qui cherche à le rétablir ; tous deux agissent d'après les impulsions reçues, tous deux doivent les suivre et jouir." (Sade, 1973, III, p. 79-81).

¹⁶ "Sous quel astre fatal faut-il que je sois née, me disais-je, pour qu'il me soit impossible

Ao final, a natureza agracia o dogmatismo de Justine e seu cristianismo incorrigível: a presenteia com um raio que lhe atravessa o peito e queima-a inteiramente levando-a à morte:

[...] era o fim do verão, e organizavam uma caminhada que a aproximação de uma tempestade ameaçava atrapalhar; o excesso de calor obrigara a deixar tudo aberto. O relâmpago brilha, chove granizo, os ventos sopram, o fogo do céu agita as nuvens, ele as perturba de um modo terrível; parecia que a natureza, entediada de seus feitos, estava prestes a confundir todos os elementos, obrigando-os a ganhar novas formas. A sra. de Losange, assustada, pediu para a irmã fechar tudo o mais rápido possível; Thérèse, apressada em acalmar a irmã, correu para as janelas que começavam a se quebrar; por um instante, ela tentou lutar contra o vento que a impelia: um raio a abateu no meio da sala.

A sra. de Losange soltou um grito horrível e desfaleceu; o sr. de Corville chamou socorro; os cuidados se dividiram, eles trouxeram a sra. de Losange à luz, mas a infeliz Thérèse foi atingida de forma que a própria esperança não pôde mais sobreviver para ela; o raio entrou pelo seu seio direto; depois de ter queimado seu peito, rosto, ele saiu por meio do ventre. Era terrível olhar aquela miserável criatura: o sr. de Corville ordenou que a levassem... (SADE, 2019, p. 262) ¹⁷.

de concevoir un seul sentiment honnête qui ne me plonge aussitôt dans un océan d’infortunes! Et comment se peut-il que cette providence éclairée dont je me plais d’adorer la justice, en me punissant de mes vertus, m’offre en même temps au pinacle ceux qui m’écrasaient de leurs crimes!” (Sade, 1973, III, p. 338).

¹⁷ “[...] on était sur la fin de l’été, on projetait une promenade que l’approche d’un orage épouvantable paraissait devoir déranger ; l’excès de la chaleur avait contraint à laisser tout ouvert. L’éclair brille, la grêle tombe, les vents sifflent, le feu du ciel agite les nues, il les ébranle d’une manière horrible ; il semblait que la nature, ennuyée de ses ouvrages, fût prête à confondre tous les éléments pour les contraindre à des formes nouvelles. Mme de Lorsange, effrayée, supplie sa sœur de fermer tout, le plus promptement possible; Thérèse, empressée de calmer sa sœur, vole aux fenêtres qui se brisent déjà; elle veut lutter une minute contre le vent qui la repousse : à l’instant un éclat de foudre la renverse au milieu du salon. Mme de Lorsange jette un cri épouvantable et s’évanouit; M. de Corville appelle au secours; les soins se divisent, on rappelle Mme de Lorsange à la lumière, mais la malheureuse Thérèse est frappée de façon que l’espoir même ne puisse plus subsister pour elle; la foudre était entrée par le sein droit.; après avoir consumé sa poitrine, son visage, elle était ressortie par le milieu du ventre. Cette misérable

A caminhada da devota cristã, que foi acossada de todas as maneiras por onde passou, aqui termina mostrando cabalmente que a bondade não é inata, não tendo adiantado recontar reiteradamente a história de sua inocência injustiçada. A natureza, indiferente à bondade e à maldade, pôs um termo a sua esperança de viver virtuosamente sem ser colocada sempre à prova a todo momento pela providência. O quadro de horrores pintado por Sade, na verdade, não deixa de ser uma caricatura e crítica dos “discursos da bondade e da virtuosidade” (Santana/Borges, 2018, p. 1) do heroísmo romântico e do sentimentalismo exacerbado característico desse gênero literário. No final das contas, o que Sade quis nos ensinar com essa “história”? À guisa de conclusão: uma primeira coisa, evidente, é que “Deus não existe e, se existir, é a suprema atrocidade, pois sistematicamente pune os virtuosos e recompensa os viciosos” (Matos, 2023, p. 16); e, por fim, que a saga tortuosa de Justine é um convite a refletirmos sobre o sentido de nossas vidas—se houver algum— e encararmos a realidade com um olhar, acima de tudo, livre e despojado, entendendo que temos de ser virtuosos à medida de nossas possibilidades.

Referências

- BORGES, L. C. “As mortes de Justine”, in: SADE, M. de. *Os infortúnios da virtude*. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- DIDIER, B. “Introduction”, in: SADE. *Les Infortunes de la vertu*. Paris: Gallimard, 1970, p. 53-72.
- GOMES, L. C. *O corpo por fazer: Sade e a equivocidade enunciativa nas três versões de Justine*. São Paulo: USP, 2017 [tese de doutorado, 256p.]
- LACOMBE, C. *Dictionnaire Sade*. Paris: L’Harmattan, 2021.

créature faisait horreur à regarder: M. de Corville ordonne qu’on l’emporte...” (Sade, 1973, III, p. 343).

- MATOS, L.F.B.F. “Enigmas da Providência – Sofismas da Filosofia”, in: *Dois Pontos*. Curitiba/São Carlos: 2023, volume 20, n. 2, p. 9-20.
- MCORRAN, W. “Intertextuality and Urtextuality: Sade’s Justine Palimpsest”, in: *EIGHTEENTH-CENTURY FICTION*, 2007,19, no. 4, p. 367-390.
- MORAES, E. R. *Lições de Sade*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- SADE, M. de. *Œuvres Complètes*. Paris: Éditions Tête des Feuilles, 1973, III.
- SADE, M. de. *Justine ou os tormentos da virtude*. Tradução de Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. São Paulo: Iluminuras, 2019.
- SADE, M. de. *Os infortúnios da virtude*. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- SANTANA, J. A./BORGES, L. S. “Uma perspectiva estético-política sobre natureza e violência em Justine ou os infortúnios da virtude, de Marquês de Sade”, in: *Acta Scientiarum. Language and Culture*, 2018, v. 40(2), p. 1-11.
- SILVA, F.V./COSTA, S. F. “A paródia de Richardson em *Justine*, do Marquês de Sade: notas sobre o uso da intertextualidade no Iluminismo tardio”, in: *Estação Literária*. Londrina, 2021, v. 27, p. 141-161.
- SOUZA, M.G. “Sade republicano. Republicanismo e sanção da lei na França Revolucionária”, in: *Dois Pontos*. Curitiba/São Carlos: 2023, volume 20, n. 2, p. 21-28.
- URTUZUÁSTEGUI, J. V. “*Justine* o la crítica política, ética y psicosocial de la sádica actualidad”, in: *POLIS*, 2011, vol. 7, n. 1, p. 141-173.

O papel da eloquência na convergência do saber com a vida prática na *Sexta Oração* de Vico

Marcelo Lopes Rosa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.229.03>

1 Introdução

O objetivo principal deste texto é discutir como Vico apresentou a relação entre sabedoria, linguagem e a vida em sociedade em sua *Sexta Oração* inaugural da Universidade de Nápoles. Segundo Vico, essa oração foi organizada em duas partes: na primeira, ele apresenta a sua perspectiva sobre quais seriam os fins dos estudos e, na segunda, qual seria a ordem de estudar adequada para tais fins. Naquela primeira parte, Vico recorre aos tópicos da história bíblica de Nemrod e dos mitos de Orfeu e de Anfião, enquanto recurso aos lugares comuns dos temas da corrupção e da correção da natureza humana. Tais tópicos ilustram a importância que Vico atribui à língua enquanto garantidora da coesão social, pois a falta de eloquência de Nemrod dispersa a humanidade, enquanto a sabedoria eloquente de Orfeu e de Anfião reúne os dispersos. Isso põe em relevo a fé que Vico terá nesse momento de que uma sabedoria unida a eloquência seria capaz de produzir frutos para a vida prática e promover maior harmonia social e política. Nesse

¹ Doutorando em Filosofia pelo PPG do IFILO da UFU. Professor de Filosofia do IFPR campus Paranavaí. E-mail: marcelo.rosa@ifpr.edu.br

momento, Vico não parece acreditar que a sabedoria e a virtude estejam naturalmente unidas, mas demonstra que para produzir o elo entre o saber e a virtude é necessário o intermédio da eloquência, ou o recurso à capacidade de coesão social que tem a língua. A ordem de estudar, apresentada na segunda parte, destaca a importância da formação humanista, a qual estava sob ataque dos demais modernos, que deveria partir do estudo das línguas para depois apreciar temas abstratos e retornar, em seu final, aos temas da vida prática civil e política. A partir de tais perspectivas, Vico apresenta que o discurso retórico deve assumir a função de ajustar a mente à verdade, o ânimo à virtude e a língua à eloquência. Portanto, partindo dos exemplos bíblico e mitológicos, Vico faz uma oposição entre a sabedoria e a insensatez colocando a falta da eloquência como veículo da ruína social, enquanto a sabedoria com eloquência promoveria o ressurgimento da vida em sociedade, sem deixar de levar em consideração os juízos da mente e as ações do ânimo, dando ênfase ao compromisso ético e político do “sábio prudente”.

2 Eloquência e vida prática na *Sexta Oração*

Nessa oração, Vico apresenta os saberes científico, prático e da língua como elementos que tanto podem ser causa da corrupção da humanidade, cuja consequência é a dissociação, quanto como remédio ou correção da natureza humana. Dessa maneira, o infacundo da língua, ou a falta de eloquência, representado pelo tópico de Nemrod e da torre de Babel, causa a confusão da mente, que se enche de opiniões falsas, levando os humanos a praticarem ações virtuosamente reprováveis e egoístas que lhes dispersam e dissociam. Em outra via, a sabedoria com eloquência, representada pelos tópicos de Orfeu e de Anfião, torna os humanos sociáveis, dedicados ao trabalho e obedientes às leis. Logo, na *Sexta Oração*, Vico apresenta a falta de eloquência como origem da dispersão social e, por outro lado, propôs a sabedoria com eloquência

como o remédio para correção do corrompimento da natureza humana e de ressocialização, sendo isso um verdadeiro manifesto da taumaturgia retórica viquiana, conforme Corsano (1935, p. 44).

Para Corsano (1935), Vico, na Sexta Oração, atribuiu o grau de suprema dignidade espiritual a eloquência e a considerou como elemento essencial para a *sapientia*, dando ao discurso um papel civilizador e confiando em tal modelo de sabedoria com eloquência com um “encargo quase terapêutico, portanto, de correção e libertação da estultice e barbárie feroz do homem primitivo, assim como da *infantia* ou inaptidão expressiva e espiritual da criança” (Corsano, 1935, p. 44).

O tema da corrupção da natureza humana ou ainda das dificuldades que surgem para o conhecimento científico causado por dificuldades na linguagem, ou na língua, era um problema recorrentemente debatido entre os modernos. E Vico, além de sua *Sexta Oração*, tematiza os problemas causados pelas dificuldades na língua como os demais fizeram, mas, por outro lado, também insistiu em discutir o papel que a língua ou a linguagem assume para a restauração da ordem social ou o estabelecimento do conhecimento científico, desde que haja uma ordem adequada de estudar ou daquilo que ele entende por método.

Nesse aspecto, Souza Filho (1999) afirma que enquanto os demais modernos tratam a linguagem sob suspeita devido ao abuso das palavras, por sua imprecisão e confusão, de estarem eivadas de erro, tornando-se em veículos de transmissão das crenças falsas e de enganos da tradição, o que é “um argumento que percorre a tradição moderna de Sanchez e Bacon a Descartes e Locke” (Souza Filho, 1999, p. 20), Vico, de outro modo, valoriza a linguagem em consequência do conhecimento do criador² (Souza Filho, 1999, p. 21), um tema presente

² Embora Souza Filho esteja discutindo aqui os textos posteriores de Vico, pode-se perceber que a valorização que Vico atribuiu à linguagem em suas Primeiras Orações, enquanto capaz de recuperar o humano corrompido, mantém-se nas últimas obras de Vico como o meio pelo qual torna possível compreender a constituição da identidade das nações, assumindo um caráter menos pessimista da linguagem em relação aos outros modernos.

no *De ratione*, porém mais conhecido pelo *De antiquissima*. E assim, Vico, com seu método de análise e interpretação da tradição com a filologia na *Ciência nova*, em que a “ciência da história e da cultura das tradições humanas depende do entendimento de sua linguagem”, diferenciou-se dos demais modernos ao fazer com que a linguagem “deixe de ser vista como veículo dos erros e enganos da tradição, [...] tornando-se o meio pelo qual uma sociedade pode compreender a constituição de sua identidade” (Souza Filho, 1999, p. 22).

Sob influência da importância que os humanistas atribuíram à linguagem retórica, a estrutura do discurso da *Sexta Oração* é inspirada naqueles aconselhamentos que Cícero (1999) fez para seu filho na obra *Dos deveres*, pois Vico dá conselhos para a vida prática daqueles estudantes de uma Nápoles em conflito e dividida. E evitando ser claro sobre os principais conflitos políticos da cidade, Vico utiliza de recursos retóricos para destacar o papel social que a sabedoria deve assumir para uma melhor convivência social e a melhor política possível. A partir de sua obra autobiográfica, ou *Vita*, pode-se afirmar que aquelas orações tinham mais a intenção de se apresentarem sob a aparência de “conselhos”, que serviriam para a vida prática dos estudantes ao “propor argumentos universais oriundos da metafísica para a aplicação à vida civil” (Vico, 2017, p. 104), seguindo aquele modelo da obra *Dos deveres* (Cícero, 1999) e evitando qualquer tipo de controvérsia política, científica ou filosófica com seus ouvintes³.

Assim, tomando emprestado o modelo bíblico da Torre de Babel e os mitológicos de Orfeu e de Anfião, a ausência ou presença da eloquência funcionaria como movimento inicial tanto para a dissociação quanto para a reunião da humanidade em sociedade. Isso justificaria a ordem adequada, ou método, dos estudos que deveria iniciar pela linguagem para uma formação mais completa da sabedoria, indicando

³ Sobre as controvérsias em Nápoles, Corsano escreve que, em assuntos polêmicos, Vico “se guarda de pronunciar-se a favor ou contra” e ainda “coloca-se acima de qualquer controvérsia científica ou filosófica” (Corsano, 1935, p. 52).

a importância da eloquência no fortalecimento da ciência, da política e da ética.

O título que Vico deu à Sexta Oração merece destaque. Ele pode ser traduzido como: “O conhecimento da natureza corrompida dos humanos convida a completar o orbe inteiro das artes liberais e das ciências, e expõe a reta, fácil e perpétua ordem para sua aprendizagem”⁴ (Vico, 2002, p. 60), sendo pronunciada em 18 de outubro de 1707. Nesse título, Vico, ao escrever sobre “o conhecimento da natureza corrompida”, evidencia que uma natureza humana, a qual vinha sendo descrita desde a *Primeira Oração*, sofreu um processo de corrupção ou desvirtuação de sua origem, baseado, inicialmente, na teoria da queda de Adão. Aliado a esse entendimento, a contemplação dessa natureza corrompida é parte do processo de superação de seus vícios e serve para a sua correção por meio das artes liberais e das ciências, o que demonstra que Vico tinha uma perspectiva otimista sobre tais artes e ciências, pois seriam capazes de correção da corrupção humana e não seriam responsáveis pela decadência de costumes ou moral dos humanos, pois tal “conhecimento da natureza corrompida” “convida a completar o orbe inteiro das artes liberais e das ciências”. Isso apresenta sintonia com a defesa da curiosidade⁵ científica que Bacon realizou no início do *De augmentis*⁶, em que rebatia as críticas de que o conhecimento,

⁴ *Corruptae hominum naturae cognitio ad universum ingenuarum artium scientiarumque orbem absolvendum invitat, ac rectum, facilem ac perpetuum in iis addiscendis ordinem exponit*, cf. Vico, 1971, p. 771.

⁵ Sobre a curiosidade Vico escreverá mais tarde na *Ciência nova* que, sendo filha da ignorância e produtora da abertura de nossa mente pelo espanto, ela dá origem à ciência, cf. Vico, 2005, “Dos elementos”, XXXIX, § 189, p. 127. O espanto e a curiosidade são duas propriedades da *mens*, sobre as quais Donzelli (2005, § 22) escreve que para Vico “a curiosidade se apresenta como a outra propriedade central da *mens* para o conhecimento” e que nessa interpretação sobre a curiosidade Vico estaria em sintonia com “Galileu, Bruno e Bacon” enquanto “impulso decisivo que abre caminho ao conhecimento racional e à modernidade”.

⁶ Sobre as críticas à ciência como curiosidade que teria levado Adão à queda, Bacon escreve: “os teólogos se lançam a dizer que somente se deve admitir a ciência com muitas limitações e cautelas, uma vez que o primeiro pecado foi precisamente o desejo

principalmente da ciência, teria relação com aquela curiosidade que causou a queda de Adão e que encheriam os humanos de “orgulho” ou de “soberba”. Além disso, Corsano identificou no otimismo das orações de Vico um elo com o humanismo e com o estoicismo ciceroniano, pois

De Lísio, e de outros humanistas tardios seguidores do mesmo movimento caracteristicamente estoicizante, como Schoppe, chega ao Vico aquele incendiar impetuoso de otimismo naturalista, que conciliando a mente e a natureza com Deus, produz uma forte impressão de panteísmo na primeira oração, e o consequente paralelo entre o governo da alma no corpo humano com aquele de Deus no universo, e aquele inatismo gnosiológico de sabor tão francamente estoico-ciceroniano (Corsano, 1935, p. 55).

Nesse título da *Sexta Oração*, pode-se ainda perceber que a “reta, fácil e perpétua ordem para sua aprendizagem”, exposta pela contemplação da natureza corrompida e cuja ordem assume função de corrigir o desvio provocado pela corrupção humana, faz uma certa referência por analogia ao conceito matemático de que a menor distância entre dois pontos é uma reta, por isso seria uma aprendizagem mais fácil e, por ser de característica matemática, é também uma verdade perpétua, ou geral, remetendo a *summa vera* ou verdades metafísicas. E o que merece mais destaque nesse título, é que se o conhecimento tem alguma relação com a corrupção dos humanos, é a de que por meio de uma

excessivo de saber, que foi a causa da queda do homem, e ainda hoje serpenteia qualquer coisa de diabólico dentro da ciência, que apenas ao entrar no ânimo produz orgulho” (Bacone, 1965, p. 16) e continua identificando as justificativas desses teólogos que teriam sido feitas a partir de passagens bíblicas com frases de Salomão e de São Paulo, as quais supostamente condenariam a dedicação da humanidade à ciência. Mas, para mostrar que tal asserção é falsa, Bacon escreve que “a ciência que produziu a queda do homem não foi aquela ciência pura e original, que o homem se serviu para impor os nomes segundo a natureza aos animais que foram apresentados diante dele no paraíso, mas aquela soberba do bem e do mal, por meio da qual o homem pretendeu afastar-se de Deus e dar a si mesmo sua própria lei” (Bacone, 1965, p. 17), e segue sua argumentação em defesa da curiosidade científica usando palavras do próprio Salomão, de São Paulo e de outras passagens bíblicas.

ordem (reta, fácil e perpétua) de aprendizagem, ou *ratio* ou método, será possível a superação do defeito da mente da humanidade, portanto, tal sabedoria originada de um método adequado não seria a responsável pela corrupção humana, o que reforça aquele sentimento de que sobre Vico houve a influência daquele otimismo baconiano com o conhecimento científico. Mesmo assim, tal otimismo com o avanço do conhecimento científico, que era comum entre os modernos, era percebido com ressalvas por Vico, pois na Sexta Oração já se posicionava como defensor dos estudos das humanidades no início da ordem de estudar e no *De ratione* fará críticas incisivas ao método de estudar de seu tempo, método que desprezava tais humanidades para o avanço da ciência.

Além disso, uma “ordem reta” ou “caminho reto” para virtude, cujo uso a partir do sentido figurado do latim “*rectum*” serviu tanto para denotar alguém “honrado” ou “virtuoso” na retórica de Cícero⁷ quanto também assumia em seus textos o sentido de ser algo “direto, simples e sem rodeios”, o que também foi um termo utilizado por Descartes na primeira parte do *Discurso do método*⁸, no qual ele escreve: “As maiores almas são capazes dos maiores vícios, como também das maiores virtudes, e os que andam muito devagar podem avançar bem mais, se continuarem sempre pelo caminho reto, do que aqueles que correm e dele se afastam” (Descartes, 2000, p. 35). E sobre tal “caminho reto”, na terceira parte do *Discurso* a respeito da segunda máxima da moral provisória, Descartes escreve que ao imitar os viajantes, quando perdidos em uma floresta, deveria evitar dar voltas, “[...] mas caminhar sempre o mais reto possível para um mesmo lado, [...] pois, por este método, se não vão exatamente aonde desejam, ao menos chegarão

⁷ Cícero, P. Quinctius, 66. The speech of M. T. Cicero as the advocate of P. Quinctius. cf. Faria, 1962, p. 847 (Dicionário Latino Português)

⁸ Conforme percebeu Francisco Navarro Gómez na nota 29 de sua tradução da Sexta oração, em Vico, 2002, p. 235.

a algum lugar melhor do que no meio de uma floresta” (Descartes, 2000, p. 55).

De algum modo, ao apresentar uma “ordem reta” para seus ouvintes, Vico está dialogando também com o *Discurso do método* de Descartes, mas vai lhe opor em alguns aspectos, pois, dentre outras coisas, se para Descartes a razão ou o senso “é a única coisa que nos torna homens e nos diferencia dos animais” (Descartes, 2000, p. 36), Vico afirma que o humano “não é outra coisa que mente, ânimo e linguagem” (Vico, 2002, p. 61), devido sua caracterização tripla da sabedoria⁹.

E o diálogo com o texto de Descartes sobre o “caminho reto” é mais evidente no final da *Sexta oração*, em que Vico escreve: “E aqueles que se conduzem em uma ordem confusa em seus estudos movem-se como em um labirinto e não avançam. Mas o caminho reto é o mais curto de todos: e tal é a virtude da ordem, a de encerrar muito em curto espaço” (Vico, 2002, p. 71), além da comparação com o texto cartesiano sobre os “que correm e se afastam” do caminho reto, Vico vai além em sua oração e diz “como aqueles de quem Fábio Quintiliano disse elegantemente [...] que para ganhar tempo se demoram” (Vico, 2002, p. 71). Porém, a ordem dos estudos que Vico vai defender é diferente daquela lamentação sobre a própria formação que Descartes fez no *Discurso do método*, pois Vico valoriza o ensino da eloquência e o estudo das línguas conforme o desenvolvimento da capacidade das crianças até sua adolescência.

Em sua oração, Vico vai expor que as dificuldades individuais com a língua, de entendimento e de moral vão impactar diretamente na convivência social e na conciliação entre os humanos, seguindo aquela perspectiva de uma sabedoria que consiga ter uma boa relação com o seu meio social e político, pois deve unir sabedoria com prudência e com eloquência, numa união que só seria possível com o auxílio

⁹ Segundo Vico (2002, p. 63): “a sabedoria está contida nestas três coisas muito ilustres: saber com segurança, agir retamente, falar de forma adequada”.

de uma ordem adequada de estudar. Dessa maneira, as dificuldades da língua, ou da linguagem, obstam o bom relacionamento social quando trai as ideias, as quais embora desejassem “unir o humano a outro humano” têm por resultado o distanciamento. A mente, que ao ser tomada por inúmeras opiniões e gostos advindos dos sentidos, causa o engano do entendimento e levam “o humano a não concordar com outro humano”. E, ao final, o coração corrompido, que representa os vícios do ânimo, distancia ainda mais os humanos em sua vida prática ou social, sem sequer conseguirem conciliarem-se “pela uniformidade de vícios”.

Logo, para Vico, o remédio para essa tríplice corrupção também tem efeito triplo, pois a virtude pode corrigir os vícios do ânimo ou do coração, a ciência os defeitos da mente e da opinião e, por fim, a eloquência curaria os males da língua ou da linguagem, apresentando uma síntese do que seria a finalidade dos estudos: moral, gnosiológica e eloquente, todas com destacada justificativa social, tal como ele mesmo sintetiza na *Vita*:

A partir daí, Vico prova que a pena da nossa corrupção se deve corrigir com a virtude, com a ciência e com a eloquência, pois só por meio destas três coisas pode o homem sentir o mesmo que outro homem. Isto no que diz respeito ao fim dos estudos (Vico, 2017, p. 111-112).

E tais inconveniências nos estudos, de acordo com Vico, são consequência da “punição pelo pecado” original de Adão para seus descendentes, conforme apresentado sinteticamente em sua *Vita* (Vico, 2017, p. 111). No entanto, em vez de seguir sua oração por uma reflexão religiosa sobre a queda de Adão, Vico prefere mudar o rumo de seu discurso para uma investigação da própria mente a fim de encontrar essa natureza corrompida. E, ao propor entrar no “foro íntimo” de cada um e contemplar tal natureza corrompida, algo que lembra a atitude da meditação cartesiana, ele afirma que poderia, assim, encontrar em si próprio qual deveria ser o fim e a ordem dos estudos.

Nesse sentido, a Sexta Oração evidencia o convite à meditação no seguinte trecho: “pois, se contemplarmos nossa própria natureza corrompida, perceberemos, com toda clareza, que ela não só nos adverte quais estudos devemos cultivar, senão também o seu caminho e o seu método” (Vico, 2002, p. 61. Grifos do autor). Mais à frente, ele acrescenta: “E para comprovar se eu digo a verdade, que cada um de vós penetre em seu foro íntimo e contemple ao humano” (Vico, 2002, p. 61). Em outras palavras, não é a natureza a causa dos males dos humanos, mas a corrupção dessa natureza que lhes traz consequências, sendo a dispersão a principal delas. E ele apela que a prova real dessa reflexão, por ele proposta, está no interior de cada ouvinte daquela oração inaugural, sendo uma evidente interlocução com a tradição socrática do “conhece-te a ti mesmo”, presente na *Primeira Oração* e de acordo com uma interpretação mais próxima de Cícero¹⁰.

Tal “foro íntimo”, descrito por Vico na *Sexta Oração*, é composto por três elementos: mente, ânimo e linguagem¹¹. Nessa oração, Vico acrescentou o terceiro elemento da linguagem àquela composição de humano apresentada anteriormente na *Quinta Oração*, na qual considerava que a “mente está sepultada pelos erros e o ânimo depravado pelas paixões” (Vico, 2002, p. 51). Segundo Francisco J. Navarro Gómez (Vico, 2002, nota 8, p. 233), essa composição entre mente e linguagem apresentada por Vico é inspirada nos textos de Aristóteles e de Cícero, os quais destacam especialmente o caráter político e social que a palavra ou a linguagem tem para o ser humano.

A esse respeito, Aristóteles (1999, p. 146), em *Política*, distinguiu o homem dos demais animais pelo uso da palavra e indicou que sua associação ocorreria por meio da “opinião comum”, a qual produz ou

¹⁰ Cf. Corsano, 1935, p. 53.

¹¹ “E para constatar se digo a verdade, que cada um de vós penetre em seu foro íntimo e contemple ao humano. E perceba que, efetivamente, ele não é outra coisa que mente, ânimo e linguagem” (Vico, 2002, p. 61).

“faz uma família ou uma cidade”¹². E Cícero (1999, p. 9), em *Dos deveres*, afirmou que a conciliação do “homem com o homem” acontece em meio a uma “comunidade de língua e vida”¹³. Porém, à concepção clássica de *lógos* grego, como a de Aristóteles ou a de Cícero que a considera no sentido de razão e de palavra, Vico adiciona o ânimo como um terceiro fator do foro íntimo, tal como o tradutor destacou.

Desse modo, na *Sexta Oração* de Vico, o ânimo, que pertence ao domínio do *pathos*, integra o movimento de associação ou de dissociação entre humanos assim como os demais componentes do foro íntimo, que são a mente e a linguagem. Essa associação entre o *logos* e o *pathos*, na discussão sobre a composição do foro íntimo, é uma consequência do modelo de sabedoria proposto por Vico em suas orações inaugurais, pois ele une a sabedoria e prudência como ideal de formação para os estudantes. Ademais, a adição da linguagem na composição do foro íntimo indica uma mudança de perspectiva, ou, pelo menos, um aumento de apreço, sobre o papel social e político que a palavra assume para Vico na *Sexta Oração*.

Por sua vez, o corpo ou a extensão, que é algo comum ou próprio da animalidade em geral, é deixado de lado nessa oração para dar maior destaque àqueles outros três elementos “íntimos”, que lhes diferenciariam e proporcionaria uma especificidade à humanidade¹⁴. E na

¹² Para o qual a distinção dos outros animais, além de ser um “animal político”, é que “o homem é o único animal que tem o dom da palavra. E [...] o poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação de seres que têm uma opinião comum acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade” (Aristóteles, 1999, I, 2, § 9, p. 146).

¹³ Cícero, ao diferenciar o humano e o animal, afirma que aquele, “sendo partícipe da razão e por ela discernindo as consequências, vê as causas e não ignora os progressos e os antecedentes” (Cícero, 1999, I, IV, 11, p. 9), e, semelhante a Aristóteles em *Política*, percebe a linguagem como expediente para a união entre os humanos ao destacar que “a própria natureza, pela força da razão, concilia o homem com o homem no caminho de uma comunidade de língua e vida” (Cícero, 1999, I, IV, 12, p. 9).

¹⁴ “E se perceba de que, efetivamente, ele não é outra coisa que mente, ânimo e linguagem; pois discernirá o corpo e as outras coisas e julgará que ou são próprias dos

condução da investigação interior, ele estabelece uma ordem no processo de corrupção da natureza humana.

De acordo com Vico, essa ordem da corrupção humana inicia pelas dificuldades com a linguagem, ou falta de eloquência, as quais corrompem a mente pelas opiniões e que, por fim, tem por consequência o ânimo ou as ações contaminadas pelos vícios, que dificultam a associação entre os humanos, como um castigo divino que lhes dissocia, desarraigam e dispersam¹⁵. Assim, o movimento que causa a dissociação do “homem com o homem” segue a ordem, ou *ratio*, de primeiro corromper a linguagem, depois a mente e por fim o ânimo.

A dissociação entre humanos por causa das dificuldades com a linguagem, proposta por Vico na *Sexta Oração*, é, muito provavelmente, inspirada no modelo dos *ídolos do foro* de Francis Bacon¹⁶. Porém, como nota Romana Bassi (2020), mesmo na *Sétima Oração* inaugural de 1708, Vico ainda não havia eleito Francis Bacon como um de seus quatro autores privilegiados, daquela forma como teria citado retrospectivamente na sua *Vita*, escrita entre os anos de 1725 e 1728. É somente naquele texto da *Sétima Oração*, depois publicado como *De ratione*, que Vico fará a sua primeira citação direta ao nome de Bacon. Ainda assim, Manuela Sanna (2020) apresenta elementos que mostram que Vico já teria conhecimento da obra baconiana *De dignitate et augmentis*

animais ou comuns a eles” (Vico, 2002, p. 61).

¹⁵ “E, a partir daqui, perceba ao ser humano por toda parte corrompido, e descubra em primeiro lugar o infacundo de sua língua, depois sua mente confundida pelas opiniões e, ao final, seu ânimo maculado pelos vícios: e note que são essas as penas divinas com as quais a Suma Divindade castigou o pecado de nosso primeiro pai, para dissociar, desarraigar e dispersar o gênero humano por ele propagado” (Vico, 2002, p. 61).

¹⁶ Croce já havia suspeitado sobre a inspiração de Vico na teoria dos ídolos de Francis Bacon. Na *Ciência nova*, ao combater os preconceitos dos “doutos das nações a respeito da índole e dos fatos da antiguidade”, Vico parece ter se inspirado nos *ídolos da tribo*, que ao opinarem sobre a distante e desconhecida antiguidade faziam “de si a regra do universo”. Sobre isso, Croce escreve que: “aqui é muito próxima a analogia com Bacon, porque tal enunciado se assemelha precisamente à classe dos ‘*idola tribus*’ no qual a mente faz de si a regra das coisas, *ex analogia hominis, non ex analogia universi*” (Croce, 1922, p. 163).

*scientiarum*¹⁷, de 1623, quando pronunciou a sua *Quinta Oração* (Sanna, 2020, p. 2).

Não obstante, cabe evidenciar que, no *Novum Organum* de 1620, Bacon (1999, XLIII, p. 41) escreve sobre os *ídolos do foro* que: “os homens se associam graças ao discurso, e as palavras são cunhadas pelo vulgo”, o que pode ser diretamente relacionado ao caráter social e político da palavra que está presente tanto nos textos de Aristóteles quanto de Cícero, acima descritos, nos quais Vico teria também se inspirado. E, ao acrescentar que “as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto” (Bacon, 1999, p. 41), destaca-se uma possível inspiração que Vico teria encontrado entre a relação do “infacundo da língua” com a “mente confundida pelas opiniões” (Vico, 2002, p. 61).

Destarte, a conclusão do aforismo de Bacon reforça ainda mais a suspeita de que Vico tenha nele se inspirado, pois ele escreve: “as palavras forçam o intelecto e o perturbam por completo. E os homens são, assim, arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias e fantasias” (Bacon, 1999, p. 41), enquanto, para Vico, a confusão provocada pelas opiniões da mente macula o ânimo pelos vícios e dissocia, desarraiga e dispersa o gênero humano. Entretanto, considerando o texto acima de Manuela Sanna (2020, p. 1), no período em que Vico pronunciou sua *Sexta Oração*, é muito mais seguro afirmar que ele teve contato com a obra latina *De augmentis*, de 1623, de Bacon.

Nesse sentido, é possível notar que na *De augmentis*, o próprio Bacon indica ter retomado a teoria dos ídolos do *Novum Organum*. Naquela obra, Bacon afirma que “os ídolos são os enganos mais profundos da mente humana”, enquanto imagens comuns a toda natureza do gênero humano, e justifica que “eles não enganam nos particulares, como os outros que obscurecem o juízo e lhe induzem a cavar; mas lhe enganam em virtude da corrompida e desordenada predisposição da

¹⁷ Doravante *De augmentis*.

mente, que perverte e contamina todas as antecipações do intelecto” (Bacon, 1965, p. 275), pois a mente humana é como um “espelho mágico” que não reflete fielmente as coisas, senão “superstições e fantasmas”, assim como Vico também meditou sobre o tema da natureza humana corrompida em sua oração (Vico, 2002, p. 61). Seguindo adiante na *De augmentis*, Bacon aborda os três primeiros ídolos: os da tribo, da caverna e do foro, deixando de lado os ídolos do teatro.

E, na *De augmentis*, Bacon considera os “ídolos do foro” como “os mais danosos”, porque “penetram no intelecto em virtude de uma convenção tácita difundida entre os homens a respeito das palavras e das determinações dos nomes” (Bacon, 1965, p. 278). Para Eva (2008, p. 72-73), a análise das distorções criadas e perpetuadas pela linguagem humana, a partir dos “ídolos do foro”, são um exame da linguagem, enquanto espécie de fonte de ilusões e impedimento ao conhecimento das coisas, que se apresenta como uma novidade baconiana em relação aos textos céticos antigos e, a partir de suas reflexões sobre a linguagem, tornaram-se “cruciais para as discussões filosóficas e linguísticas do século seguinte” (EVA, 2008, p. 73), assumindo papel central na configuração da epistemologia moderna e nas discussões sobre a notação científica¹⁸ (Eva, 2008, p. 74). Além disso, Souza Filho (1999, p. 6) destaca a postura comum entre os modernos de ruptura com a tradição e, principalmente, com a linguagem, que, enquanto sua integrante, também deve ser rejeitada pois ela “conserva e veicula os erros desta tradição (Descartes, *Princípios*, I, 74)” e à qual “Bacon [...] inclui entre os ídolos que distorcem e impedem o nosso conhecimento natural” (Souza Filho, 1999, p 6).

¹⁸ Cabe aqui destacar o texto de Rossi (1992) citado por Eva, no qual apresenta que “a discussão baconiana sobre os *caracteres reais*, a posição assumida pelo Lorde Chanceler relativamente ao problema da linguagem, constituem o pressuposto de todas as doutrinas sobre a língua universal elaboradas no curso do século XVII” (Rossi, 1992, p. 275).

Assim, aqueles “nomes”, citados por Bacon, que são adequados à compreensão e à capacidade de distinção do vulgo, impõem-se violentamente àqueles que tentarem lhe opor outra interpretação. Daí que Bacon retoma o dito que é “necessário falar como o vulgo e pensar como o sábio” (Bacone, 1965, p. 279) e que “as falsas aparências que são impostas pelas palavras, são construídas e aplicadas segundo a compreensão e capacidade do vulgo” (Bacone, 1965, p. 542, XXVI). Em seu *desiderata*, Bacon expõe o “remédio” contra a violência das palavras ao intelecto, o qual é um método adequado diante “das diversas demonstrações aos diversos materiais ou sujeitos”, pois se “erra na escolha da prosa, resta impossível o juízo” (Bacone, 1965, p. 279).

Em outras palavras, para superar os defeitos trazidos pelos “ídolos do foro” ao intelecto humano, Bacon afirma ser necessário adequar o método, ou demonstração, de acordo com a matéria a ser tratada. Isso, porquê o rigor e excessiva severidade para encontrar provas perfeitas, porém superficiais, estão entre “as causas que provocaram os maiores danos e obstáculos para o progresso do saber” (Bacone, 1965, p. 280). E como não é possível se separar desses enganos ou falsas aparências, devido a própria natureza humana e sua condição, é necessário cautela e “a verdadeira guia do juízo humano” (Bacone, 1965, p. 543, XXVII), que pode ser considerado como a necessidade de um método adequado¹⁹. De maneira semelhante a Bacon, Vico também expõe o seu “remédio” para a corrupção humana, que é o seu método de estudos ou “ordem de estudar” exposto na segunda parte da *Sexta Oração*.

¹⁹ A necessidade de adequação do método na proposta baconiana de ciência fica mais evidente quando se trata da investigação da natureza. Segundo Eva, “o conhecimento das verdades sobre a natureza [...] é visto por Bacon como o possível resultado de um esforço de muitas gerações que sejam capazes de aprimorar o método adequado de investigação da natureza”, pois “o modo como nossas faculdades comprometem nossas percepções atualmente é tal que não parece possível antever um conhecimento de um substrato real das coisas para além de nossas percepções, as Formas, sem que essas próprias faculdades possam estender, graças ao *método*, seu poder para além de seus limites naturais” (Eva, 2008, p. 71. Grifo nosso).

Ainda na primeira parte da oração, enquanto discute o “fim dos estudos”, Vico escolheu o personagem bíblico Nemrod para representar o castigo que os humanos receberam pela construção da torre de Babel. A pena divina para o humano corrompido dissociou, desarraigou e dispersou os humanos isolando-os em seu egoísmo, pondo fim a vida em sociedade. E Vico descreve minuciosamente essa ordem em uma sequência que faz recordar aquela teoria dos ídolos de Bacon, principalmente daqueles do foro.

Na interpretação de Vico, os sábios Orfeu e Anfião conseguiram com sua eloquência mudar as opiniões e as ações dos néscios de seu tempo em prol de uma sociedade menos violenta e de uma Tebas mais fortificada contra seus inimigos, respectivamente. Sob esse ponto de vista, o discurso tem a função de ajustar a mente à verdade, o ânimo à virtude e a língua à eloquência. Corsano identifica que Orfeu e Anfião são símbolos da eficácia magicamente benéfica da oratória, criadora da sociabilidade ao domar musicalmente a solidão, a estultície e a ignorância ferina, evidenciando a reminiscência que o texto de Vico fez da parábola introdutória do *De inventione* de Cícero²⁰ (Corsano, 1935, p. 44).

Ademais, a imagem do canto de Orfeu como representante da capacidade eloquente da Filosofia de fazer as pessoas acalmarem seus apetites e acatarem os preceitos e a disciplina foi utilizada por Bacon, em *A sabedoria dos antigos*. De acordo com Bacon (2002, p. 48):

O canto de Orfeu é de dois tipos: um deles propicia as potências infernais, o outro comove as feras e os bosques. [...] Com efeito, a filosofia natural se propõe nada menos, como a mais nobre das missões, que a restauração das coisas corruptíveis e [...] a preservação dos corpos no estado atual, com retardamento da dissolução e corrupção. (Bacon, 2002, p. 48).

²⁰ Enfatizando a importância política da eloquência, Cícero teria escrito que “a eloquência, mais do que a razão, que tem servido para fundar muitas cidades, sufocar muitas guerras, estabelecer muitas e muito firmes alianças e amizades invioláveis” (Cícéron, 1997, p. 85).

Em vista disso, para Vico, o infacundo da língua é o princípio da corrupção, enquanto a eloquência move pedras, carvalhos e feras, ou melhor, movem os néscios e lhes convencem a viver pacificamente entre si e a defender sua cidade dos inimigos. A vida em sociedade se faz por meio da linguagem, que provoca as opiniões da mente e que culminam com as decisões ou ações que as pessoas tomam. Essas relações entre as pessoas são sempre mediadas pela linguagem e podem tanto promover a ruína social quanto seu ressurgimento.

Na segunda parte da *Sexta Oração*, Vico procura adequar tal ordem de estudar, ou método de estudos, às faculdades que se destacam ao longo do tempo em que a mente humana se desenvolve. E para que a língua, a mente e o ânimo sejam emendados de sua corrupção, Vico apresenta a ordem de correção que segue “a eloquência, a ciência e a virtude”²¹ (p. 63), relacionando, então, a língua com a eloquência, a mente com a ciência e o ânimo com a virtude.

Dessarte, nessa oração, tanto o caminho que corrompe a natureza humana segue a ordem da língua, da mente e do ânimo, quanto o seu remédio apresenta uma ordem analogamente próxima, na qual a eloquência está para o discurso; a ciência está para as verdades universais da mente; e o ânimo é capaz de conduzir às ações virtuosas e está nos domínios da moral. A sua maneira, Vico procura adequar essa ordem de estudar também com aquela ordem de desenvolvimento da natureza humana, pois deve começar primeiramente pela língua, ou conhecimentos que estão mais próximos da corporalidade como a memória e a fantasia, comuns à infância e à adolescência; depois pela mente,

²¹ Na *Vita*, Vico muda a ordem da correção e escreve que “Vico prova que a pena da nossa corrupção se deve corrigir com a virtude, com a ciência e com a eloquência, pois só por meio destas três coisas pode o homem sentir o mesmo que outro homem” (Vico, 2017, p. 112), dando o último lugar para a eloquência ao invés do primeiro, considerando-se também que a eloquência está diretamente relacionada com a língua. No entanto, na sequência desse mesmo texto, ele resgata aquela outra ordem de correção de sua *Sexta Oração*, pois escreve que “naquilo que concerne à ordem de estudar, [...] os estudos devem começar pelas línguas [...]” (p. 112).

ou a capacidade de pensamento abstrato e universal que se afasta da corporalidade, conforme torna-se mais velho; e por último a moral, ou as normas para o convívio social, a qual é um retorno aos temas particulares da vida prática, comuns a um ancião. E de maneira semelhante àquela ordem do desenvolvimento da mente humana, ele destaca cada uma dessas faculdades seguindo a ordem ao longo das diferentes idades que se desdobram durante a vida, que seriam: da infância, da adolescência, da maturidade e da velhice.

Assim, a *Sexta Oração* elenca as capacidades que se destacam em cada idade e indica qual deve ser a formação adequada que corresponda a cada fase, a fim de que o processo de educação seja o melhor possível, segundo Vico. Todavia, nessa oração Vico só fará menção das idades da infância e da adolescência, pois parece mais adequado ao público de estudantes da Universidade de Nápoles, deixando subentendida a relação da maturidade e da velhice com a mente e o ânimo.

Primeiramente, ele argumenta que a infância, a qual “é uma idade tão débil pela razão quanto vigorosa pela memória” (Vico, 2002, p. 67), é uma idade “mais apta para línguas” (p. 67), pois “nenhuma doutrina está menos baseada na razão e mais na memória do que a da linguagem, pois sua razão é o consenso e o uso do povo” (p. 67). Vale ressaltar que a infância para Vico, na *Sexta Oração*, não é apresentada como uma incapacidade, como fazem muitos modernos, mas, é justamente o contrário disso, ao afirmar que “as crianças de apenas três anos possuem já todas as palavras, todas as locuções necessárias para qualquer uso ao longo de sua vida, que raramente um ingente volume de léxico pode conter” (p. 67), tendo em vista que essa postura sua se manteve desde a *Primeira Oração*²². Ou seja, desde suas orações inaugurais, Vico enfatiza a sua opinião de que a infância, ainda que débil na razão,

²² Vico escreveu na *Primeira Oração* que “com dois anos, ou no máximo três, recordamos de memória todas as palavras e coisas que contêm o uso comum da vida, palavras e coisas que, se algum lexicógrafo quisesse ordená-las e catalogá-las, é necessário que escreva amplíssimos volumes” (Vico, 2002, p. 10).

é vigorosa na memória e, portanto, tem grande capacidade para o desenvolvimento da língua e da linguagem²³. Além disso, Vico também defenderá que a memória é uma faculdade que proporciona o melhor desenvolvimento do engenho.

Na sequência, referindo-se à adolescência de seus ouvintes, Vico afirma, na *Sexta Oração*, que “deixada a infância para trás, a mente humana ou razão começa a emergir cada vez mais do lodo da matéria” (Vico, 2002, p. 68), e “nos adolescentes a fantasia é muito poderosa” (p. 68), em meio àquele processo no qual a mente humana começa a desenvolver gradualmente sua capacidade racional, mas que se depara com o fato de que “nada é mais contrário à razão do que a fantasia”²⁴ (p. 68).

²³ Na *Ciência nova* de 1725, Vico recorre a imagem de que os fundadores das Nações, ou as primeiras Nações, seriam como a infância da humanidade e que o seu tempo atual seria como os velhos, depois de um longo processo histórico de acumulação de conhecimentos. Entretanto, as crianças de seu tempo não seriam exatamente como aqueles povos das primeiras Nações, pois enquanto aqueles nascem em uma sociedade com uma linguagem estabelecida, estas primeiras Nações tiveram que criar a língua. De maneira que ele escreve que “nós somos os velhos e os fundadores das Nações foram as crianças. Mas as crianças, que nasceram em Nações, a qual já é provida de linguagem, de sete anos ao máximo já se encontram providos de um grande *Vocabulário*, que ao despertar de qualquer ideia vulgar, percorrem prontamente tudo e encontram imediatamente a voz adequada para comunicar-se com outros” (Vico, 1725, p. 26. Grifo do autor).

²⁴ Cabe notar que a justificativa desta afirmação que Vico fez é inaceitável para nosso tempo, pois, sem justificativa plausível, ele faz uma argumentação baseada em uma leitura preconceituosa de que as mulheres não teriam condição de racionalidade, algo que, infelizmente, era muito comum no tempo dele. Na sequência daquela citação, Vico afirma que “nada é mais contrário à razão do que a fantasia: experiência que podemos comprovar nas mulheres, que fazem menos uso da razão porque prevalecem em fantasia: pelo que seus ânimos são fustigados por emoções mais agudas que as do homem” (Vico, 2002, p. 68). Esse é um tema que merece uma discussão mais longa do que esta nota. Entretanto, cabe registrar que alguns estereótipos, preconceitos e o machismo, em destaque, os quais já foram erroneamente considerados como naturais, têm sua origem nas relações de desigualdade social, de relações de poder e são construções históricas que precisam ser combatidas. Na *Ciência nova*, Vico consegue elaborar uma descrição inspiradora sobre as mudanças sociais que ocorrem por meio dos conflitos que diferentes atores sociais travam entre si e dão movimento à história. Nesse aspecto, Vico pode tornar-se uma contribuição considerável para ajudar a analisar como

Por conseguinte, nessa segunda etapa, para superar as penas da mente que são as opiniões, é preciso que os adolescentes se apliquem aos estudos de matemática, “cuja doutrina muito se vale de um intenso poder de combinar imagens” (p. 68). É necessário destacar que a fantasia é uma faculdade relacionada à capacidade da mente humana de criar imagens e, por isso, a recomendação de Vico de que aos adolescentes seja ensinada uma matemática que “se vale de combinar imagens” ou, mais precisamente, que eles sejam introduzidos aos estudos da geometria euclidiana nessa etapa de estudos, conforme fará menção direta no *De ratione*, pois “a geometria exercita o engenho” (Vico, 2002, V, p. 88).

Porém, na *Sexta Oração*, Vico ainda não teria iniciado sua crítica aquela ordem de ensino para adolescentes que se inicia pela crítica, ou álgebra cartesiana, como fará mais tarde no *De ratione*. Aqui o modelo de matemática que deve ser ensinado aos adolescentes é aquele que se utiliza de figuras, pois eles se destacam em fantasia e tal ensino seria coerente com a natureza de suas mentes nesta fase da vida, uma vez que a fantasia é também a faculdade de combinar imagens. E, para dar prosseguimento na formação dos adolescentes, Vico indica que “a fantasia deve ser atenuada, para que, por sua própria mediação, a razão cobre forças” (p. 68).

Posteriormente a isso, Vico continua a desenvolver nessa oração sua ordem de estudar sem mencionar a sequência das idades, pelo fato de que seu público é composto pelos adolescentes ingressantes da Universidade. E ele argumenta que, com o passar dos anos, a mente humana vai se libertando dos vínculos com o corpo e, portanto, aqueles estudos que partem da matemática devam “aplicar-se à física, que contempla os corpos sensorialmente imperceptíveis e também suas imperceptíveis figuras e movimentos, que são os princípios e as causas das coisas naturais” (Vico, 2002, p. 69).

determinadas relações de poder tornam-se opressoras ao longo do tempo.

Nessa ascensão de estudos que caminha em direção aos assuntos espirituais ou metafísicos, há uma ordem na qual a mente pode, “mediante os dados certos da matemática e os duvidosos da física, ver-se conduzida à metafísica” (p. 69). Assim, uma vez obtido o conhecimento da metafísica, teriam a capacidade de “julgar acerca do falso, do duvidoso e do verdadeiro, a própria arte do debate” (p. 69), sendo capazes dos conhecimentos da teologia cristã, completando a ciência das coisas divinas.

Em outra via, trazendo verdades do céu à terra, “a ciência absoluta das coisas divinas segue o conhecimento das coisas humanas” (Vico, 2002, p. 69), ou melhor, a proposta de ordem de estudos da *Sexta Oração* não deve se contentar com a ciência das coisas divinas, mas é necessário que, na sequência, permita que o conhecimento universal seja útil para a vida prática, tanto no sentido moral quanto civil, fazendo um retorno útil ao particular. E nesse aspecto, Vico recomenda

imitar aos timoneiros dos navios: e assim como eles observam os corpos celestes, a Ursa Menor e outros astros, [...] sirvamo-nos da ciência de tais coisas, como da Ursa Menor, para conduzir o rumo de nossa vida humana através dos bancos de areia das opiniões, dos vaus das dúvidas e dos recifes ocultos dos erros de um modo mais cauteloso e seguro” (p. 69).

Essa analogia que Vico faz entre o timoneiro e sua dificuldade de navegar entre bancos de areia, vaus e recifes com as dificuldades na aplicação da ciência das coisas divinas nas coisas humanas, procura ilustrar, ou colocar em imagens, que a mutabilidade de situações e simulações da vida prática, por sua particularidade e movimento, dificultam discernir o verdadeiro do duvidoso nos assuntos que dizem respeito à moral e aos assuntos civis, em meio às opiniões, dúvidas e erros. Esse tema será melhor desdobrado no *De ratione* ao retomar a necessidade de uma medida flexível como a *régua de Lesbos* para assuntos da vida prática e também pode ser considerado como uma interlocução com o texto cartesiano sobre o caminho reto. Pois, se o timoneiro seguir

reto em meio aos bancos de areia, vaus e recifes ocultos, terá uma tragédia como consequência. Logo, é necessário maior atenção aos assuntos singulares da vida prática tendo em vista os conhecimentos universais, que seriam aqui representados pela constelação da Ursa Menor e de outros astros.

Finalizando a ordem de estudar da *Sexta Oração*, Vico pondera que “impregnados da ciência das coisas divinas, dedicai-vos ao conhecimento humano, em primeiro lugar moral e depois civil” (Vico, 2002, p. 70), para que possam aplicá-los à teologia moral, aconselhar os príncipes e conduzir-se a “aprendizagem da jurisprudência, que deriva, quase inteiramente, da doutrina moral, civil e daquela dos dogmas cristãos” (p. 70), unindo “os estudos da sabedoria aos da eloquência” (p. 70). Fechando, dessa maneira, o ciclo de formação da sua ordem de estudar, pois teria início com o estudo das línguas na infância, a qual é rica em memória, passaria aos estudos da geometria euclidiana de figuras e imagens durante a adolescência, rica em fantasia, para depois iniciar os estudos da física, aos poucos entrar nos assuntos da metafísica e terminar o ciclo com assuntos práticos da moral e os civis, permitindo que os conhecimentos adquiridos possam ter sua aplicação na teologia moral, no aconselhamento político de príncipes e na aprendizagem da jurisprudência.

3 Considerações finais

Portanto, Vico, na *Sexta Oração*, enfatiza o papel da eloquência para sua proposta na ordem de estudar, a qual seria capaz de proporcionar uma sabedoria com prudência. Nessa oração, a falta de eloquência é apresentada como a primeira causa da divisão social e do conflito, enquanto a sabedoria eloquente, tal como aquela de Orfeu e de Anfião ou daquela ordem de estudar que se inicia pelos estudos das línguas, seria capaz de corrigir os defeitos causados pela corrupção humana, a qual causa a dissociação. Assim, Vico estabelece um elo entre eloquên-

cia, sabedoria e prudência que seria alcançado por meio de uma ordem de estudar capaz de fazer frente aos problemas civis e políticos que causam a divisão e a falta de entendimento entre as pessoas. E, com isso, Vico assume uma postura diversa daqueles demais modernos que desvalorizavam os estudos das humanidades nesse mesmo período da filosofia moderna.

Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch; Baby Abrão. Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 139-251.
- BACONE, Francesco. *Opere filosofiche*. A cura di Enrico de Mas. Bari: Laterza, 1965. V. 2.
- BACON, Francis. *Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 23 – 218.
- BACON, Francis. *A sabedoria dos antigos*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- BASSI, Romana. “Vico e a objeção moral dirigida a Francis Bacon no *De rati-one*. Trad. Vladimir Chaves dos Santos e Tascira Santonastaso.” In: *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá, v. 42(2), e52232, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v42i2.52232>. Acessado em 30 de jun. de 2023.
- CICERÓN, Marco Tulio. *La invención retórica*. Trad. Salvador Nuñez. Madrid: Gredos, 1997.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Trad. Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CORSANO, Antonio. *Umanesimo e religione in G. B. Vico*. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1935.
- CROCE, Benedetto. *La filosofia de Giambattista Vico*. Bari: Gius. Laterza & Figli. 1922. 2.ed.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Enrico Corvisieri. Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 33 – 100.

- DONZELLI, Maria. “Sapientia”, “sagesse” et “science” dans la philosophie de Vico, In : *Noesis* [online], 8, 2005, publicado online em 30 mar 2006. URL: <http://journals.openedition.org/noesis/139>; DOI: <https://doi.org/10.4000/noesis.139>. Acesso em 09 ago 2023.
- EVA, Luiz Antonio Alves. “Francis Bacon: ceticismo e doutrina dos ídolos”, In: *Caderno de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 18, n. 1, p. 47-84, jan.-jun. 2008. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/570/450>. Acesso em 02 mai 2024.
- ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da Revolução Científica*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- SANNA, Manuela. “O encontro com Bacon na composição do *De Ratione*.” In: *Acta Scientiarum*. Human and social sciences, Maringá, v. 42, n. 2, e52735, Ago. 2020. Doi: 10.4025/actascihumansoc.v42i2.52735. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/52735>. Acesso em: 14 mar. 2022.
- SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de. “O Argumento do Conhecimento do Criador e o Ceticismo Moderno.” In: Marilena Chauí e Fátima Évora (eds.). (Org.). *Figuras do Racionalismo*. Conferências ANPOF/CNPq. Campinas: ANPOF, 1999. [Versão online]. Disponível em: http://www.dbd.puc-rio.br/depto_filosofia/99_souzafilho.pdf. Acesso em 03 mai 2024.
- VICO, Giambattista. *Opere filosofiche*. A cura di Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni, 1971.
- VICO, Giambattista. *Obras: Oraciones inaugurales. La antiquíssima sabiduría de los italianos*. Trad. Francisco J. Navarro Gómez. Barcelona: Anthropos Editorial, 2002.
- VICO, Giambattista. *Princípios de ciência nova: acerca da natureza comum das nações* (1744). Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- VICO, Giambattista. *Vida escrita por si mesmo* (1728). Trad. Ana Cláudia Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- VICO, Giambattista. *La scienza nuova*. 1725. A cura di Enrico Nuzzo. Opere di Giambattista Vico. v. VII. Roma: Edizioni di storia e letteratura; ISPF, 2023.

Entre antigos e modernos: Vico e a retórica no *De nostri temporis studiorum ratione*

Eduardo Leite Neto¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.229.04>

1 Apresentação da obra

O *De nostri temporis studiorum ratione*, em tradução livre “Sobre o método de estudos do nosso tempo”, é a sétima de outras seis orações inaugurais proferidas por Giambattista Vico (1668-1744) na Universidade de Nápoles. Quando assumiu a cátedra de Retórica, logo após o frustrado concurso para professor de Direito,² fora incumbido de abrir os trabalhos acadêmicos com um discurso de abertura. Assim, entre os anos de 1699 e 1708, Vico proferiu essas sete orações que tratavam de temas bastante convencionais: 1) buscava a utilidade do conhecimento de si para a ciência; 2) os danos que o tolo faz a si mesmo; 3) sobre um bom hábito literário; 4) a utilidade dos estudos das letras para o Estado e o bem-estar comum; 5) da preferência em aprimorar a glória dos exércitos ou dos estudos; 6) o risco da corrupção humana por meio do saber. Já a sétima oração, proferida em 1708, e publicada em 1709, se destaca frente às outras por possuir uma valorosa contraposição às

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e bolsista pela CAPES.

E-mail: eduardoleite@ufu.br / eduardoneto886@gmail.com

² Cf. *Vita*, p. 99.

tendências racionalistas que chegaram em Nápoles na segunda metade do *seicentos*³.

Uma leitura mais específica, poderia afirmar que, apesar das orações conterem uma certa generalidade quanto aos temas trabalhados, e um movimento oratório clássico, já poderíamos vislumbrar o início de alguma exigência filosófica mais viva e pessoal⁴. O que nos é lícito afirmar, é que o *De ratione*, considerada como a principal oração desse período, nos serve como bússola conceitual desta primeira fase gnosiológica de Vico.

Podemos conceber a sétima oração sob quatro critérios de interpretação: o primeiro, reforçado pela tradição de estudiosos do século XX que visualizaram uma tentativa de união entre um platonismo católico e o cartesianismo; o segundo, uma contra resposta à tensão entre antigos e modernos refletida em Nápoles através da *Querelle* francesa; o terceiro, o anticartesianismo e a defesa da tradição humanística herdeira do renascimento; e por fim, a tentativa de estruturar uma pedagogia que equilibraria os inconvenientes da metodologia de *port-royal*. Nesta exposição, tentaremos dialogar com o segundo e o terceiro critério, mas sem deixar de lado a descrição do primeiro e do quarto, mesmo que tenhamos tratado no título acerca do debate entre antigos e modernos e a questão da retórica.

2 O debate entre antigos e modernos

Foi Marc Fumaroli⁵ que remetendo aos trabalhos de Montaigne e Jonathan Swift, denomina para os embates entre antigos e modernos, o termo *abeilles et aragnées*. Seu grande trabalho em mapear a genealogia de uma querela que tem suas raízes com os teólogos medievais,

³ Cf. *De ratione*; Silva Neto, 2015.

⁴ Cf. De Ruggiero, 1968, p. 25.

⁵ *Le Api e i Ragni* – La disputa tra antichi e moderni; Milano: Adelphi Edizioni, 2005.

tomando forma com a figura proeminente de Petrarca, passando pelo renascimento, tendo seu apogeu na corte de Luís XIV, faz jus a relevância com que ainda hoje tentamos compreender com o impacto daquilo que passou e aquilo que se faz presente em nossa realidade.

O velho e o novo, o antigo e moderno, são termos que nos circundam e povoam toda nossa forma de produção da vida material e espiritual. Seja pelos modelos poéticos e oratórios, seja pelas formulações científicas, o conflito entre o antigo e moderno carrega essa “aura eterna” de uma batalha em que não há um vencedor, mas sim uma eterna tensão de forças que, de geração em geração ganha novos personagens e novas armas para o combate.

O “Coliseu” que fora a corte de Luís XIV com os imbróglios entre Boileau e Perrault, iniciados em 1685, cujo debate se ostentava desde as forças políticas defendidas por Perrault acerca da *Razão de Estado*, da matematizante e racionalística força da escola de *port-royal*, às considerações a favor dos antigos feitas por Boileau, ao debate sobre Homero, alcançam, como mencionamos, o ápice do debate entre antigos e modernos nessa trajetória do Renascimento à Modernidade. Malgrado as discussões em território francês tomassem contornos de uma verdadeira epopeia acadêmica, cujos personagens de ambos os partidos não se resignassem a ceder seus argumentos, as ideias defendidas por esses setores se espalharam pela europa como fogo consumidor em terreno incendiado. E aqui chegamos na Itália, ou melhor, em Nápoles.

A cidade napolitana que há muito era considerada como um dos tesouros culturais da europa, como Eugenio Garin⁶ nos narrou, não ficou isenta de receber os reflexos de luz das lanças e escudos das batalhas da corte de Luís XIV. A velha Nápoles, que passara de governo em governo desde os gregos, para os romanos, lombardos, sacro-imperadores, e naquele momento, aos espanhóis, fora construída com uma verdadeira miscelânea cultural, e seus cidadãos de letras sabiam muito

⁶ *Storia della filosofia italiana* – Vol. 2. Torino: Giulio Einaudi, 1966.

bem a importância e a relevância daquela cidade para a cultura europeia. Assim, por sua posição nos confins entre a civilização europeia (de influência francesa) e mediterrânea, a cidade possuía um verdadeiro respiro de uma grande capital. A título de exemplo, nomes como o de Espinosa, Goethe, Herder, expressaram suas considerações por Nápoles, fosse o primeiro pela pintura, quando pintou o insurgente Masaniello⁷, fosse os outros dois quando estiveram na cidade durante uma viagem, onde conheceram inclusive o trabalho de Vico, se apaixonaram pela cidade e o tratamento dado pelo amigo Gaetano Filangeri, que Goethe bem retratou nas suas *Viagens pela Itália*. O certo é que ainda hoje Nápoles representa um emaranhado cultural e artístico que desperta o interesse e o afeto do mundo da cultura e das *humanidades*.

Voltando ao nosso propósito, os temas discutidos na corte francesa desembarcaram em Nápoles munidos também da “novidade” da filosofia cartesiana e das vertentes conduzidas por seus herdeiros. Embora tenhamos um lapso temporal entre a fundamentação do *De ratione* viquiano e a sua *Scienza nuova*, onde trata também do tema debatido na França acerca de Homero, podemos concordar que a metodologia cartesiana também fora discutida na corte de Luís XIV, e que alguns de seus arguidores e defensores foram conhecidos pelos italianos responsáveis pela difusão da filosofia cartesiana em Nápoles, como foi o caso de Tommaso Cornélio (1614 – 1686), fundador da *Accademia degli investigatori*.

Cornélio, juntamente de seus colegas, Leonardo di Capua (1617 -1695), Francesco D’Andrea (1625 – 1698), buscavam nas ideias cartesianas o movimento de um “livre filosofar”, que poderia escapar do dogmatismo perpetuado pelos jesuítas seguidores da filosofia peripatética e dar outorga a uma livre busca pela verdade primeira. Assim, essa geração via em Descartes um exímio físico investigador da natureza da luz, do movimento da matéria e do funcionamento dos organismos

⁷ Cf. Negri, 1993.

vivos num mundo corpuscular; identificando-o sobretudo como o propagandista do “novo” *atomismo*. Portanto, os *investiganti* buscavam desvelar da física cartesiana os traços ideológicos, metafísicos e teológicos, considerados traços incômodos da tradição atomista peripatética.

Destas leituras, os *investiganti* assimilavam o método e uma coesa cosmologia em grau de unificar os diferentes fenômenos naturais sob pouquíssimos princípios evidentes, “que não podem ser negados senão por quem esteja privado de sensatez”, eliminando o inconveniente da física até ali, e de ter que formular, avolumando o número de princípios (o vazio, os espaços não heterogêneos, etc.) uma explicação *ad hoc* para cada fenômeno [...] praticar o atomismo em Nápoles do último seicentos, como fizeram os *investiganti*, implicava opor-se a toda pretensão da metafísica tradicional de inadvertidamente imiscuir seus temas e objetos com aqueles da física (Silva Neto, 2015, p. 149-150).

Este terreno, preparado por Campanella e Galileu, tornou possível que a cultura italiana, sobretudo a meridional (da qual pertence Nápoles), estivesse disposta a receber a filosofia cartesiana, num momento em que várias potências hostis ao novo pensamento e unidas a um misticismo platonizante, faziam os filósofos italianos enxergarem no cartesianismo a necessidade de trabalhar com uma filosofia sólida e clara, que fornecesse armas e defesas contra o perigo de um “retorno” da sufocante tradição católica que naquele momento se preocupava em angariar aliados contra a “ameaça protestante”. O aspecto mais notável do cartesianismo italiano, segundo Garin, compreendia a exigência de inserir sobre as bases agostinianas e galileanas, novas concepções, relacionando-as a tradição renascentista. É neste cenário conflituoso, mas não menos fértil, que deu ensejo aos primeiros passos da filosofia viquiana.

Soprattutto scientifico fu originariamente l’interesse destato da Cartesio, e medici e naturalisti quelli che primi si occuparon di lui. Essi nella nuova filosofia vedevano soprattutto lo strumento polemico contro la

tradizione, il mezzo di affermare e difendere le nuove idee. Chi volesse opporre nella cultura del tempo motivi galileiani, cartesiani o gassendisti, andrebbe assai lungi dal vero, ch   li vediamo generalmente congiunti in unico sforzo (Garin, 1966, p. 865).

3 A retórica no *De ratione*

O *De ratione*, portanto, surge como resposta a duas quest  es trazidas por Vico como pertinentes para filosofia naquele momento: É a ciência moderna e sua epistemologia mais avançada que a ciência dos antigos? Poderiam as ciências naturais serem aut  nomas na vida prática sem o auxílio de conhecimentos humanísticos para o avanço do bem-estar do gênero humano? Se observarmos atentamente a essas duas questões, podemos identifica-las como um reflexo tanto da *querelle*, por sua dicotomia antigo-moderno, quanto por um *utilitarismo crítico* que se fazia presente nas prerrogativas dos conhecimentos físico-matemáticos, e entendida por Vico representada pela filosofia cartesiana.

Entretanto, apesar de parecer um levante reacionário, de resigna  o ao fluxo heraclitiano da mudança, Vico não fecha os olhos aos recentes progressos daquele período, tanto que nos primeiros parágrafos de sua sétima ora  o, se apoiando em um de seus mestres, Francis Bacon, enaltece os grandes avanços técnicos da moderna ciência, reconhecendo que a física, matemática, química e geografia, elevaram a sabedoria num grau tão alto, que para o sonho de Bacon alcançar sucesso, precisaríamos de mais um orbe para além do nosso orbe terr  queo⁸.

Assim, o questionamento viquiano no *De ratione* ainda que faça men  o entre a gangorra de antigos e modernos, camufla a real inquieta  o do filósofo napolitano: o *método de estudos*. Ele compreendia que a forma como o método cartesiano era difundido e aplicado às ciências a partir da *d  vida hiperbólica*, poderia minar uma forma  o humanista

⁸ Cf. *De ratione*, p. 405 ; Ruggiero, 2001, p. 76.

se seus estudos focassem apenas nas resoluções de problemas, num sentido utilitarista do termo. Neste sentido, compreendia como *crítica* essa propedêutica da filosofia cartesiana “onde se está certo até mesmo quando duvida”⁹.

O pensamento moderno, isto é, cartesiano, considerado do ponto de vista metodológico, é caracterizado segundo Vico, de absoluta preponderância do ponto de vista “crítico” e da extensão do método geométrico a todo conjunto de saber (Pons, 2004, p. 43).

De acordo com Alberto Damiani¹⁰, Vico não considera o racionalismo como um bloco homogêneo; ele distingue de forma sutil os vários pensadores e representantes, e formula argumentos diferentes entre as teses de cada um. Portanto, a ideia cartesiana de introduzir o método geométrico na física, e estender sua metodologia a todo saber, é o que impulsiona Vico a questionar esse “efeito totalizante” do racionalismo cartesiano, que expurga das mentes “segundas verdades” visando um estático *verum modus* do saber humano. É diante dessas argumentações que a retórica surge como elemento para sua argumentação.

A condenação que as exigências cartesianas da evidência intuitiva e o método geométrico fazem pesar sobre as humanidades, são refutadas pelo filósofo napolitano com a ideia de aplicar a arte de descobrir, a *tópica*, antes da arte de julgar, a *crítica*. E essa pegada em delimitar o *modus operandi* da *tópica* e da *crítica* é o que eleva o *De ratione* a um texto também pedagógico; isso porque o método de ensino durante aquelas décadas na Universidade de Nápoles, estavam sob gerência da metodologia cartesiana, sobretudo a pedagogia de *port-royal*, que Vico concorda afastar dos alunos os conhecimentos do verossímil, da história, das línguas e da poesia, que são utilíssimas para a vida civil.

⁹ Cf. *De ratione*, p. 406.

¹⁰ *Vico y la estrategia racionalista*. Endóxa: Séries filosóficas, n° 13. Buenos Aires, 2000.

Dentro de la crítica a la filosofía de René Descartes pueden distinguirse, al menos cuatro argumentos independientes. El primero se refiere a la idea cartesiana de la introducción del método geométrico en la física. Vico impugna esta idea afirmando que una mente sólo puede conocer sua própria obra (*verum ipsum factum*). El segundo argumento se refiere a la condena que las exigencias cartesianas de la evidencia intuitiva y el método geométrico hacen por pesar las humanidades. Vico impugna esta idea afirmando la necesidad de aplicar la arte de descubrir (tópica) antes de la arte de juzgar (crítica). El tercer argumento se refiere a las posibles consecuencias políticas de la recepción de la filosofía cartesiana. Aunque el propio Descartes pretenda evitarlo mediante la idea de una moral provisional, Vico advierte que cierto racionalismo político aplica imprudentemente lo juicio científico a la toma de decisiones políticas. Por último, el cuarto argumento, se refiere al criterio de verdad cartesiano. Vico lo impugna afirmando que las afirmaciones evidentes no constituyen una refutación del escepticismo (Damiani, 2000, p. 122).

Utilíssimas, porque permitem que um indivíduo formado com a tópica antes da crítica, possa percorrer os lugares comuns do saber humano, para assim, buscar a resolução de problemas práticos. Não dizemos que para construir um prédio ou analisar dados, precisamos recorrer a versos da *Eneida* ou das *Metamorfoses* de Ovídio, o que a tópica viquiana nos oferece é compreender que um discurso científico árido, isolacionista e aristocrático, separa os “seres de ciência” da esfera do senso comum, do verossímil, das ricas camadas da natureza humana, que só podem ser compreendidas, pelos saberes humanísticos do grande mercado da tópica. Por isso Vico recorre a Cícero, mais do que a Aristóteles, pois, dito o “mais sublime dos oradores romanos”, Cícero define a tópica como *disciplina inveniendorum argumentorum*, ela é parte da *inventio*, pois permite ao orador percorrer os *loci communes* relativos aos assuntos tratados, e de escolher quais lhes serão úteis. Enquanto Aristóteles na *Retórica*, coloca este método como “método dos lugares”, como um modo de escolher primeiro¹¹.

¹¹ Cf. Pons, 2004, p. 49.

Vico apreende a tópica ciceroniana não por mera predileção ou gosto, mas porque oferece um fio condutor que dá a ele consistência argumentativa contra os cartesianos. Não é uma tarefa fácil. O filósofo napolitano entendia que as “atribuições áridas” da filosofia cartesiana não eram suficientes para a complexa formação de um indivíduo de ciência. Não era apenas duvidando de tudo e aplicando a formulas matemáticas que o mundo material é feito e possui sentido, era preciso mais; mais elementos que pudessem juntamente a tópica, fortalecer sua investida contra o isolamento da crítica e trazer equilíbrio para ambas.

Sua defesa a favor da *fantasia*, da *memória* e do *engenho*, é um dos destaques que dão ao *De ratione* os contornos da autoria viquiana. Acreditava que a fantasia, por sua robustez principalmente na infância, se incentivada e usada na juventude experimentando aqueles *loci communes* dos saberes humanísticos, faria com que os jovens em fase adulta, cultivassem a razão de modo mais amplo e mais consciente. Isso significa que as abstrações geométricas e as hipotéticas formulações equacionais, segundo Vico, necessitariam de uma maturidade para alcançá-las e solucioná-las, por isso insiste que quanto mais estimularmos a fantasia e a imaginação dos jovens, tanto mais serão aptos a compreenderem as formulações geométricas e matemáticas. Pois com a fantasia, vem a memória, que estimulada pelo conhecimento da *tópica*, enriquece o engenho para a produção científica.

O engenho é para Vico, um dos pilares de sua metafísica. Trabalhado desde as suas primeiras orações, toma forma no *De ratione* e constitui-se no *De antiquissima*, de 1710. É o elemento que organiza e põe em ação o que imaginação e memória formaram, dando concretude às criações da mente humana. Francesco Botturi¹² denomina como *tríplice faculdade da mente humana*, este conjunto de faculdades tão importantes para as teses viquianas, que atravessam toda sua filosofia, como

¹² *L'ingegnoso tempo dell'eterno vero*. In: *Tempo, Linguaggio e Azione: Le strutture vichiane della "storia ideale eterna"*. Alfredo Guida Editore: Napoli, 1996.

elementos de força criadora na construção das ciências, como elementos-chave do princípio *verum factum*, e auxilia na busca viquiana dos princípios gnosiológicos do gênero humano.

Desde os seus primeiros escritos, Vico deposita a pedra angular da sua antropologia na *tríplice faculdade* da memória, fantasia e engenho; ou mais precisamente, na unificação da memória e fantasia na faculdade do engenho. Desde a primeira das *Orationes*, Vico toma as linhas da antropologia humanística, tecida em profundidade com a tradição aristotélica e escolástica, que exalta as admiráveis capacidades do espírito humano [...], mas é com o *De ratione* e o *De antiquissima* que a doutrina humanística das faculdades se torna o pilar da pedagogia e epistemologia viquiana. No *De ratione*, no entanto, o primado antropológico da capacidade imaginativa, dita em sentido anticartesiano, as etapas programáticas da instrução; enquanto no *De antiquissima*, como devemos ver, tal primado dá espessura antropológica à doutrina da verdade. Nesses escritos, aquilo que dá novo vigor a gnosiologia viquiana é retomada pela figura do engenho, legado peculiar da tradição humanística-barroca. O engenho identifica a capacidade mental de relacionamento dos diversos segundo o critério de semelhança (Botturi, 1966, p. 27-28).

Para concluir, a tentativa viquiana de equilibrar a tópica e a crítica cumpre a necessidade de uma vigilância frequente aos sistemas epistêmicos que, não pelos seus idealizadores, mas por um exagerado vício de praticidade, insistem em totalizar um sistema frente aos outros, como se houvessem já alcançado “os sistemas dos sistemas”. Vico observou na parede cartesiana algumas rachaduras que, se sua observação não teve a merecida acolhida durante a récita e publicação de suas orações, quis a providência que depois de alguns séculos, Horkheimer¹³ também enxergaria rachaduras na parede do saber, não num sistema epistêmico em específico, mas na *Razão* eclipsada, enquanto chave do conhecer humano.

¹³ *Eclipse da razão*. Tradução de Carlos Henrique Pissardo, 1º ed. Editora Unesp: São Paulo, 2015.

Referências

Obras de Vico

- VICO, G. *Del Método de Estudos de Nu. Del Método de Estudos de Nuestro Tiempo*; Tradução do latim por Francisco J. Navarro Gomez. Cuadernos sobre Vico vol. 9-10; Sevilha, 1998.
- VICO, G. *Del Método de Estudos de Nu. De antiquissima italorum sapientia*. In: *Quaderni di Logos – Con gli Articoli del “Giornale de’ Letterati d’Italia” e le “Risposte del Vico”*; a cura e con introduzione di Fabrizio Lomonaco; postfazione di Claudia Megale; Diogene Edizione; Napoli, 2013.
- VICO, G. *Del Método de Estudos de Nu. Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (1725-28)*. In: *Opere* – a cura di Paolo Rossi; Classici Rizzoli; Milano, 1959.
- VICO, G. *Del Método de Estudos de Nu. Aditamento feito por Vico à sua autobiografia (1731)*. In: *Vida escrita por si mesmo*. Tradução, introdução e notas por Ana Cláudia Santos. Editora Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2017.

Outras obras

- BOTTURI, F. *L’ingegnoso tempo dell’eterno vero*. In: *Tempo, Linguaggio e Azione: Le strutture vichiane della “storia ideale eterna”*. Alfredo Guida Editore: Napoli, 1996.
- DAMIANI, A. *Vico y la estrategia racionalista*. Endóxa: Séries filosóficas, nº 13. Buenos Aires, 2000.
- DE RUGGIERO, G. *Da Vico a Kant*. Laterza & figli: Bari, 1968.
- FUMAROLI, M. *Le Api e i Ragni – La disputa tra antichi e moderni*; Milano: Adelphi Edizioni, 2005.
- GARIN, E. *Storia della filosofia italiana – Vol. 2*. Torino: Giulio Einaudi, 1966.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Tradução de Carlos Henrique Pissardo, 1º ed. Editora Unesp: São Paulo, 2015.
- NEGRI, A. *A Anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramalhete. Editora 34; São Paulo, 1993.
- PONS, A. Introdução al *De Nostri Temporis Studiorum Ratione*. In: *Da Vico a Michelet: Saggi 1968-1995*. Tradotti da Paola Cattani. Edizioni ETS; Pisa, 2004.

- RUGGIERO, R. "ET LEGES INCIDERE LIGNO" Spunti Gurisprudenziali nel *De ratione*. In: *Momenti Vichiani del Primo Settecento* — a cura di Gilberto Pizzamiglio e Manuela Sanna; Alfredo Guida Editore: Napoli, 2001.
- SILVA NETO, S. A. *Atomismo e Metafísica – Notas sobre o cartesianismo na Nápoles de Vico*. In: *Revista Educação e Filosofia*, vol. 29, n. especial; Uberlândia, 2015.

Considerações sobre a concepção de história em Maquiavel

Filipe de Almeida Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.229.05>

Nas obras de Maquiavel, não encontramos praticamente nenhum capítulo em que o autor não se utilize de exemplos retirados de textos da antiguidade. Os autores que o secretário cita são em sua grande maioria historiadores, como Tito Lívio, Justino, Plutarco, Políbio, Tácito e outros. Já no proêmio dos *Discorsi*, Maquiavel nos revela a importância do estudo da história na sua obra. “Aquilo que, do que sei das coisas antigas e modernas, julgar necessário ao maior entendimento deles, para que aqueles que lerem estes meus comentários possam retirar deles mais facilmente a utilidade pela qual se deve procurar o conhecimento das histórias” (Maquiavel, 2007.a, p. 7). Por isso, é de fundamental importância compreender como Maquiavel concebe a história. Para tal, se faz necessário articular o conceito de história à concepção de tempo. Maquiavel, dado o seu contexto histórico renascentista, está situado diante de duas grandes concepções de tempo: a do tempo circular grega, representada especialmente nas obras de Políbio, e a noção de tempo linear do cristianismo, na expressão que o pensamento político de Agostinho lhe conferiu.

¹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, sob a orientação do Prof. Dr. Saulo Henrique Souza Silva.

Tendo em vista essas duas posições, o objetivo desse texto é analisar como nosso autor se posiciona diante dessas concepções de tempo divergentes, como as articula para elaborar uma nova concepção de tempo e história, que busca preencher as lacunas deixadas por essas duas concepções de tempo e assim fundamentar sua sólida filosofia política. Assim, no segundo capítulo do primeiro livro dos *Discorsi*, Maquiavel expõe sua teoria dos regimes, retomando uma tradição que vem desde Platão.

Deste modo, a monarquia se transforma em despotismo; a aristocracia, em oligarquia; e a democracia em permissividade. Em consequência, todo legislador que adota para o Estado que vai fundar uma destas três formas de governo não a mantém por muito tempo; não há o que a possa impedir de precipitar-se no tipo contrário, tal a semelhança entre a forma boa e a má. (Maquiavel, 2007.a, p. 24)

Segundo Maquiavel, o desgaste de uma forma de governo faz surgir um outro regime, em sua forma corrompida, produzindo um efeito de circularidade entre as formas de governo. Ele afirma que este “é o círculo seguido por todos os Estados que já existiram, e pelos que existem” (Maquiavel, 2007.a, p. 25). Como podemos notar, Maquiavel chega a praticamente transcrever passagens das *Histórias* de Políbio nos *Discorsi*. Entretanto, esse fato não pode levar o leitor a presumir que Maquiavel concorda em tudo com Políbio. Existem importantes divergências entre esses dois autores, principalmente em relação à condição natural do homem e do animal e nossa primeira forma de organização política (Maicon, 2014, p. 113). Para Políbio, os regimes políticos passam por um ciclo inevitável, por ser regido por uma lei natural, é absoluto e, portanto, completamente previsível.

Esse é o ciclo pelo qual passam as constituições, o curso natural de suas transformações, de sua desapareição e de seu retorno ao ponto de partida. Quem distinguir nitidamente esse ciclo poderá, falando do futuro de qualquer forma de governo, enganar-se em sua estimativa da duração do processo, mas se seu juízo não for afetado pela

animosidade ou pelo despeito, dificilmente se equivocará quanto ao seu estágio de crescimento e declínio e quanto à forma que resultará desse processo. (Políbio, 1996, p. 331).

Essa inexorabilidade da transição dos regimes torna o estudo da história inútil. Como observou Maicon (2014, p. 117):

Sob essas determinações, a previsão se torna desnecessária e a ação política irrelevante. A teoria da circularidade, além de tornar o problema da instabilidade irresoluto, não possibilita a liberdade política enquanto qualidade de construção de novos modos e de novas ordens que combatam a corrupção.

Entretanto, na tentativa de resolver o problema da corrupção nas formas simples de governo, Políbio apresenta como solução o regime misto, pois esse escapa ao fatalismo da corrupção dos regimes. Exemplos da eficiência desse regime foram Esparta e Roma, ambos os casos comentados pelo historiador grego, radicado em Roma. Maicon nos mostra como essa solução chega a uma contradição não solucionada ou pelo menos ignorada pelo historiador. Se devemos aceitar a inexorabilidade da corrupção nos regimes, como exposta na teoria dos ciclos, como poderia o legislador agir politicamente e instituir o regime misto sem que esse mesmo esteja submetido à fatalidade da lei natural? (Maicon, 2014, p. 121). Atento às incoerências dessa teoria na maneira em que foi formulada por Políbio, o secretário se distancia do historiador grego, que atribui ao ciclo da história um caráter inexorável, o que significa dizer que o sentido da história é imutável. Para Maquiavel — apesar de em grande medida aceitar a teoria dos ciclos — a história não é fatalista, dada a contingência dos fatores externos (a fortuna).

Essa diferença entre Maquiavel e Políbio fica clara na conclusão que Maquiavel faz sobre a teoria dos ciclos. “Este é o círculo seguido por todos os Estados que já existiram, e pelos que existem. Mas *raramente se retorna ao ponto exato de partida*, pois nenhuma república tem resistência suficiente para sofrer várias vezes as mesmas vicissitudes”

(Maquiavel, 2007.a, p. 25, grifo nosso). Podemos então inferir que para Maquiavel, diferentemente de Políbio, a circularidade dos regimes não significa que haverá um retorno inexorável a primeira forma de governo. O estudo da história dos regimes não representa uma previsão inevitável dos acontecimentos. Como ressalta Maicon, “Através desse conjunto de elementos, podemos dizer que a teoria da circularidade, em Maquiavel, perde sua utilidade explicativa da sucessão histórica e a sua capacidade de se antecipar aos acontecimentos” (Maicon, 2014, p. 124).

Qual seria então o lugar da história no pensamento de Maquiavel? Ao falar sobre como os homens se posicionam frente a história, Maquiavel nos mostra que

Os que se dedicam a ler a história ficam limitados a satisfação de ver desfilarem os acontecimentos sob os olhos sem procurar imitá-los, julgando tal imitação mais do que difícil, impossível. Como se o sol, o céu, os homens e os elementos não fossem os mesmos de outrora; como se a sua ordem, seu rumo e seu poder tivessem sido alterados (Maquiavel, 2007.a, p. 18).

O que está por trás da discussão aqui presente é a relação entre novidade e imitação, ou seja, a utilidade do passado frente a contingência do novo. A questão aqui latente, discutida por Helton Adverse (2018), se refere à relação entre o necessário e o contingente, em uma tentativa de conciliação de ambos tendo como vetor a história. Assim, o autor diz que “a experiência explicita o caráter condicionado de suas generalizações, ao mesmo tempo em que estabelece a fronteira que elas não podem ultrapassar, definida pela própria história” (Adverse, 2018, p. 91).

Um aspecto importante para a compreensão do estatuto da história em Maquiavel é uma análise do que ele entende por imitação. No capítulo VI, do *Príncipe*, ele diz

Os homens trilham quase sempre caminhos abertos por outros e pautam suas ações sobre essas *imitações*, embora não possam repetir tudo na vida dos imitados e nem igualar sua virtú. Um homem prudente deve sempre seguir os caminhos abertos pelos grandes homens e espelhar-se nos que foram excelentes (Maquiavel, 1996, p. 23, grifo nosso).

Sobre esse aspecto, Ménissier, em seu *Vocabulário de Maquiavel* (2012), propõe uma definição do conceito. Segundo ele,

De fato, trata-se ao mesmo tempo de copiar ativamente as formas da história política dos antigos a fim de reproduzir uma parte de sua virtude, de descrever as características originais dela para forjar uma nova norma, e, por fim, de determinar o que é natural ou necessário a fim de reorientar o comportamento político (Ménissier, 2012, p. 35).

Sob essa definição, em uma primeira leitura, Maquiavel pode parecer incorrer em uma contradição conceitual do tempo histórico, que desemboca na própria concepção de tempo circular polibiano. Entretanto, sob uma leitura mais atenta, percebe-se que o florentino não quer dizer que a história se repetirá de maneira absoluta, e sim que o estudo da história deve servir para que o agente saiba se posicionar de maneira mais virtuosa diante da contingência da história. Como nos mostra José Luiz Ames (2007, p. 32), o “que o político de *virtú* encontra na antiguidade não são exemplos de conduta acabados e prontos para serem assumidos, mas um amplo quadro de comportamentos e de situações humanas capazes de esclarecer e corroborar as regras gerais que comandam a política”.

Maquiavel não quer negar, nem mesmo reduzir, o peso da fortuna nos acontecimentos humanos, como fica evidente no capítulo XXV do *Príncipe*. “Entretanto, já que o nosso livre arbítrio não desapareceu, julgo possível ser verdade que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, mas que também deixe ao nosso governo a outra metade, ou quase” (Maquiavel, 1996, p. 119). Em outra passagem, também no

Príncipe, ao falar dos personagens históricos que, por agir com *virtú* se tornaram príncipes, Maquiavel observa que:

Examinando suas ações e suas vidas, veremos que não receberam da fortuna mais do que a *ocasião*, que lhe deu a matéria para introduzirem a forma que lhes aprouvesse. E sem ocasião a *virtú* de seu ânimo se teria perdido, assim como, sem a *virtú*, a ocasião teria seguido em vão (Maquiavel, 1996, p. 24).

Observa-se então que a exemplaridade histórica se justifica pela possibilidade que se tem de extrair dela elementos que servem de modelo para agir com *virtú*. É através dela que o indivíduo se posiciona frente a *fortuna* e se coloca com um agente ativo na história. A história é, portanto, o terreno que fornece os acontecimentos que permitem que o indivíduo possa, seguindo os exemplos do passado e agindo com *virtú*, modificar o percurso da história. Mas o que seria *virtú* para Maquiavel? Como nos aponta Flavia Benevenuto, a *virtú* em Maquiavel se opõe à virtude, esta última identificada às virtudes cristãs. “Ela, nesse sentido, caracteriza-se como aquilo que há de mais inadequado a um homem de ação, a um homem que pretenda desenvolver um agir no Estado, voltado, por sua vez, para o bem comum” (Benevenuto, p. 120). Maquiavel propõe uma virada no conceito de *virtú*, opondo ao ideal das virtudes cristãs a *virtú* do governante, voltada para o bem-comum. Ele propõe uma concepção de *virtú* que se desvincula da moralidade cristã. Lidando com a *verdade efetiva das coisas*, o governante de *virtú* agirá para manter a ordem e o poder, garantindo assim a estabilidade e o bem-comum. A “*verità effettuale* exige que a ação do governante ocorra seguindo as imposições contingenciais. É ela que, em grande medida, determina os parâmetros das ações de um governante capaz de conservar seu poder” (Benevenuto, p. 127).

De modo similar, nosso autor propõe para a história um viés utilitário: o seu valor está na utilidade dela como mestra da vida, como guia para o agir político. A história assim não tem valor por ela mesma.

A história tem um valor contingente, relativa ao nível de sua utilidade, de acordo com as exigências reais. Nessa perspectiva, a história da República romana tem lugar privilegiado na historiografia Maquiaveliana. Ela é útil para o próprio secretário, que encontra na história romana subsídios para enfrentar questões políticas da Florença de seu tempo. Como percebeu Claude Lefort (2006, p. 163),

Se Maquiavel — compreendemos agora — ordena seu discurso em função da história romana não é em razão de uma decisão arbitrária ou porque está fascinado pela antiguidade. É porque pôr em questão a representação de Roma tem o alcance de um ataque contra a ideologia que influencia a juventude de Florença.

Outra grande empreitada de Maquiavel, onde ficam claros os usos da história para fins políticos, é na obra *História de Florença*, que começou a ser produzida em 1520 e foi dedicada em 1525. Mesmo escrita sob encomenda dos Médici², Maquiavel, de forma muito astuta, utiliza as narrativas históricas para fazer uma crítica profunda a essa família e à história política florentina, mostrando como de forma gradual a corrupção foi aumentando em Florença, ocasionando a perda da liberdade e a crise da república (Cf. Skinner, 1996, p. 185-186). Como salientou Sérgio Cardoso (2022, p. 137-138), “sua história trará lições e advertências úteis concernentes à trama, infeliz, de seus conflitos e divisões e à dilapidação contínua do vigor político da cidade”.

Ainda no proêmio da *História de Florença* (2007), Maquiavel, ao revelar sua abordagem, nos apresenta o motivo da crise de Florença,

² Maquiavel não nega as obrigações que tinha diante dos Médici quando da escrita da *História de Florença*. Entretanto, Ricardo Silva nos mostra que em uma carta ele adverte que não deixou de ser fiel à veracidade da história, sem deixar de lado os detalhes importantes, e também não deixou de expressar, de maneira estratégica, suas análises. “O leitor interessado em saber a verdade sobre os meios mobilizados pelos Medici para tornarem-se senhores de Florença devem examinar com cuidado as palavras que o contido escritor põe na boca dos adversários de Cosimo” (Silva, 2020, p. 21)

Em Roma, como todos sabem, depois que os reis foram expulsos, nasceu a desunião entre os nobres e a plebe, que se manteve até sua ruína; o que ocorreu com Atenas e com todas as outras repúblicas que floresceram naqueles tempos. Mas, em Florença, primeiro os nobres se dividiram entre si, e depois houve a divisão entre nobres e povo, e por último entre o povo e a plebe; e muitas vezes ocorreu que uma dessas partes, tendo vencido, dividiu-se em duas, e de tais divisões tiveram origem tantas mortes, tantos exílios, tantas destruições de famílias, como nunca ocorreu em nenhuma cidade de que se tenha memória (Maquiavel, 2007.b, p. 8).

Nessa passagem, Maquiavel diz que na história de Roma e Atenas o conflito teve resultados positivos, gerando ascensão. Entretanto, quando se refere ao caso de Florença, o conflito foi catastrófico, gerando corrupção. Como entender essa aparente contradição no historiador Florentino? Para tal, precisamos entender o que Maquiavel entende por conflito e por corrupção.

A concepção de conflito em Maquiavel é profundamente inovadora e se distancia daquela dos outros humanistas do renascimento. Para o autor, o espaço político é um espaço de conflito. A política não encerra o conflito, o que seria contraditório visto que para Maquiavel o conflito é sempre político e faz parte da natureza humana. Como nos aponta José Luiz Ames (2007, p. 99), a função da política é de regular o conflito, e a liberdade é a garantia de que esse conflito não se transforme em corrupção, estendendo a manutenção do regime no tempo. Assim, Maquiavel desmistifica o ideal de virtude cívica operado pelos humanistas.

Para Maquiavel, o conflito, como vimos no caso da república romana, é o que garante o florescimento no regime. Mas o conflito por si só não é garantidor da liberdade. Para que ele possa fortalecer a república é preciso que ele se converta em leis. Qual o mecanismo garantidor que permite a conversão do conflito em leis? As *ordini*, como no caso Romano, os tribunos da plebe. Assim, estudar os conflitos internos é de fundamental importância, pois é a partir do estudo da maneira como a república lidou com seus conflitos que se pode identificar o

grau de liberdade concedido aos cidadãos e compreender os motivos da sua ascensão ou crise. Daí a importância que Maquiavel confere ao estudo dos conflitos na república romana. Como descreve Benevenuto (2014, p. 70), “Maquiavel parece ser o único a se interessar pelas suas dissensões. Não porque fossem boas em si mesmas, mas porque caracterizavam a República Romana e, ao invés de degenerá-la, levaram-na a alcançar sua liberdade”. Como vimos, o conflito não necessariamente desemboca na corrupção do regime. O conflito tem um valor aberto, que depende do modo como a república lida no interior da cidade com seus conflitos. Agora vamos analisar o que Maquiavel entende por corrupção, importante conceito para entender a leitura que Maquiavel propõe da história decadente da república de Florença.

Nos capítulos XVII e XVIII dos *Discorsi*, Maquiavel explicita aquilo que ele entende por corrupção. Nas palavras de Quentin Skinner (1996, p. 185) é “a incapacidade de alguém dedicar suas próprias energias ao bem-comum e— paralelamente— a tendência a colocar os próprios interesses acima da comunidade”. Para Ricardo Silva (2020), a corrupção em Maquiavel é inevitável. Entretanto, isso não significa uma passividade humana diante do rolar da história, como se o destino decadente fosse inexorável. Isso se explica porque, segundo o próprio autor,

Ela pode vir mais cedo ou mais tarde conforme a menor ou maior qualidade de leis e ordenações e conforme o grau de virtù com que os homens conduzem suas ações quando confrontados com os efeitos corrosivos do tempo e com os ímpetos desestabilizadores da fortuna (Silva, 2020, p. 15).

Assim, para Maquiavel, é do estudo de como os regimes enfrentaram seus conflitos internos, de seu florescimento e de sua crise que se pode tirar boas lições dos acontecimentos do passado. Dessa forma, a história, sempre útil para o presente, nos revela os meios mais coerentes para garantir que os conflitos, mediados por boas leis e ordenações, permitam que a república escape a corrupção e se preserve longa no tempo. Com efeito, Maquiavel, ao reconhecer o caráter cíclico da

história, a coloca na posição de *magistra vitae*, o que permite que o agente retire do passado exemplos, que devem ser guias para a ação humana. Ao mesmo tempo, atribuindo ao cidadão de *virtú* a capacidade de controlar a *fortuna*, Maquiavel faz da política um espaço da liberdade e, consequentemente, da história o espaço da política.

Referências

- ADVERSE, H. "Lefort e Maquiavel: Ontologia e História." In: *Discurso* - Revista do Departamento de Filosofia da USP, vol. 48, nº 1, jun. 2018.
- AMES, J. L. "Ideias de História: tradição e inovação de Maquiavel a Herder", In: LOPES, Marcos Antônio (org.). *Idéias de história: tradição e inovação de Maquiavel a Herder*. Londrina, PR: EDUEL, 2007. 332 p.
- BENEVENUTO, F. Maquiavel: "O governo misto e a república romana." In: *Reflexões sobre Maquiavel*. Rafael Salatini & Marcos Del Roio (organizadores). Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.
- BENEVENUTO, F. "Sobre a novidade de Maquiavel: notas sobre a interpretação lefortiana do proêmio dos *Discorsi*." In: *Discurso* - Revista do Departamento de Filosofia da USP, vol. 48, nº 1, jun. 2018.
- BIGNOTTO, N. "O círculo e a linha". In: Adauto Novaes (org), *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CARDOSO, S. "Maquiavel: lições das Histórias Florentinas." In: *Discurso* - Revista do Departamento de Filosofia da USP, vol. 48, nº 1, jun. 2018.
- MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.a
- MAQUIAVEL, N. *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.b
- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- POLÍBIO. *Histórias*, L. VI, 10. Políbio. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: EdUNB, 1996.
- SILVA, R. "Desigualdade e Corrupção no Republicanismo de Maquiavel." In: *DADO*. Rio de Janeiro, vol. 63, n. 3, 2020.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Este livro é fruto das apresentações e discussões ocorridas no Grupo de Trabalho Filosofia da História e Modernidade, durante o XX Encontro Nacional da ANPOF realizado em 2024, na cidade de Recife, capital do estado de Pernambuco.

Os temas desenvolvidos pelos autores apresentam diversos aspectos do pensamento moderno e seus ecos na contemporaneidade; são textos de excelente qualidade, redigidos por professores de instituições universitárias brasileiras, e por pesquisadores de pós-graduações em Filosofia. Os artigos aqui ordenados seguem linhas gerais que se entrecruzam constantemente, a saber, pesquisas sobre História, Moral, Política e Retórica.

