



Acta Scientiarum. Human and Social Sciences

ISSN: 1679-7361

ISSN: 1807-8656

actahuman@uem.br

Universidade Estadual de Maringá

Brasil

Silva Neto, Sertório de Amorim e
Entre acaso e destino. Vico e o conceito de Providência Divina
Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 40, núm. 1, 2018, Janeiro-Abril
Universidade Estadual de Maringá
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v40i1.39427>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307359048009>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UEM  redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto



Entre acaso e destino. Vico e o conceito de Providência Divina

Sertório de Amorim e Silva Neto

Instituto de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, Av. João Naves de Ávila, 2121, 38408-100, Uberlândia, Minas Gerais, Brasil.
E-mail: sertorioneto@ufu.br

RESUMO. Um dos enredos controversos dos estudos sobre Vico é a interpretação do conceito de *providência divina*. De um lado está a tentação em interpretá-la em seu contexto mais adequado, o da filosofia cristã da história (de Agostinho e de Bossuet) e mediante a suposição da governança divina e transcendental dos acontecimentos humanos temporais e ‘contingentes’. Porém, o reconhecimento dessa hereditariedade em nada facilita a interpretação; pelo contrário, ergue obstáculos, já que Vico, no lugar das preocupações teológico-políticas de um Agostinho ou de um Bossuet, elabora a ideia de providência motivado pela instauração de uma ‘ciência nova sobre a natureza comum das nações’, que pretendia ser mais certa que a física porque assentada sobre a convertibilidade do *verum* e do *factum*. Como compatibilizar a proposição científica moderna de Vico, sua *Scienza nuova*, com a concepção, artigo de fé, de que a história é regida pela Providência? De que modo compatibilizar uma concepção que projeta a ordenação transcendental da história e, portanto, uma determinação divina do agir humano, com a ideia moderna de que o homem, em sua imanência e como o Deus do seu mundo, faz, cria a história? Nosso objetivo nessas páginas é expor e discutir a economia destes dois aspectos aparentemente incompatíveis do conceito vichiano de providência.

Palavras-chave: história das nações; estoicos; epicuristas; corpo; alma.

Between chance and destiny. Vico and the concept of Divine Providence

ABSTRACT. One of the controversial plots of the Vico studies is the interpretation of the concept of divine providence. On the one hand is the temptation to interpret it in its most appropriate context, that of the Christian philosophy of history (of Augustine and Bossuet) and through the supposition of the divine and transcendental governance of temporal and contingent human events. But the recognition of this heredity in no way facilitates; on the contrary, it poses obstacles, since Vico, instead of the theological-political preoccupations of an Augustine or a Bossuet, thinks of providence motivated by the instauration of a ‘new science on the common nature of nations’, which is supposed to be more certain than physics because it is based on the convertibility of *verum* and *factum*. How to reconcile Vico's modern scientific proposition, his *Scienza nuova*, with the conception, article of faith, that history is ruled by Providence? In what way does a conception which projects the transcendental ordering of history and thus a divine determination of human action, with the modern idea that man, in immanence, as the God of his world do, create history? Our purpose in these pages is to expose and discuss the economics of these two seemingly incompatible aspects of the vichian concept of providence.

Keywords: history of nations; stoic; epicurean; body; soul.

Introdução

Um dos enredos mais vastos e controversos dos estudos sobre Vico é a interpretação do conceito de ‘providência divina’. É fácil concordar que a abordagem das teses vichianas sobre o direito natural e a história não pode passar sem a consideração atenta desse conceito, porém, o que ele de fato significa parece longe de um consenso.

De um lado, a tentação em interpretar a providência vichiana em seu contexto aparentemente adequado, o da, ‘grosso modo’, filosofia cristã da história (de Agostinho e de Bossuet) mediante a suposição da governança divina

e transcendental dos acontecimentos humanos temporais e ‘contingentes’. Se a Providência – como lemos na *Scienza nuova* – “[...] é a rainha dos afazeres humanos” (Vico, 1992, § 312), podemos supor que, soberana, deve governar de cima, do seu trono, os negócios humanos e plasmar, servindo-se deles, os seus sublimes desígnios que, embora transcendentos, não são de todo misteriosos para os crentes na Revelação. Esse juízo encontra terreno fértil, também, na aversão declarada de Vico por aquela espécie de teórico do direito que “[...] professa que seu sistema permanece preciso mesmo sem a cognição de Deus” (Vico, 1992, § 395), a exemplo de Grócio ou, ainda, Pufendorf, que “[...] põe o

homem lançado nesse mundo sem nenhuma ajuda e cuidado de Deus” (Vico, 1992, § 397). Vico, em vez disso, admite que não estamos sozinhos no mundo, abandonados à própria sorte e ao acaso: recebemos ordinariamente ajuda dos céus e somos coadjuvantes da “[...] justiça divina, que nos é ministrada [...] para conservar a sociedade humana” (Vico, 1992, § 341); e, portanto, é a providência e não o livre-arbítrio incerto dos homens, ou o puro e simples utilitarismo, “[...] a ordenadora do direito natural das gentes” (Vico, 1992, § 312).

O reconhecimento da hereditariedade do conceito vichiano em nada facilita a sua interpretação; pelo contrário, ergue obstáculos, já que o nosso autor, no lugar das preocupações teológico-políticas de um Agostinho ou de um Bossuet, elabora sua ideia de providência motivado principalmente pela instauração de uma ‘ciência nova sobre a natureza comum das nações’, que pretendia ser até mais certa que a Física porque assentada sobre a convertibilidade do *verum* e do *factum*.

Vico foi um conhecido opositor do cartesianismo e da aplicação do método geométrico na Física, mas jamais se opôs ao projeto moderno das ciências. Na verdade, dedicou parte expressiva de sua produção filosófica à elaboração de uma ‘nova’ ciência, enquanto tal, amparada por um ‘novo’ método – a ‘nova arte crítica’, que dá à ‘filologia’ ‘forma de ciência’ – e orientada à investigação de uma ‘natureza comum’, a das ‘nações’, ou “[...] de uma história ideal eterna sobre a qual correm, no tempo, as histórias de todas as nações” (Vico, 1992, § 7). Entretanto, o que, nesse caso, cria obstáculos para aquela interpretação mais conservadora, digamos, da providência é a intenção vichiana de erigir sua ciência sob a proteção de uma metafísica caracterizada pela identificação da ‘verdade’, e da ‘certeza’ almejada pelas ciências, com a ‘atividade’ humana ou com o ato criativo. Exposta no *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710), o escopo dessa metafísica, tal como a concebeu Vico, era restaurar o modo típico dos antigos itálicos – jônios e etruscos – conceberem o conhecimento; a saber, eles “[...] chamavam *cogitare* o que se diz em italiano *pensare* e *andar raccogliendo*” (Vico, 2005, p. 15). Ele enxergou nessa concepção ancestral, itálica, uma fecunda compatibilização das noções de ‘verdade’ e de ‘criação’. Ora, se pensar (*cogitare*) é o ato de recolher (*andar raccogliendo*) com a mente os elementos que compõem a coisa conhecida, o *intelligere*, o pensar em seu sentido forte, certo e evidente, de saber algo perfeitamente, significa, por sua vez, o recolhimento da ‘totalidade’ desses elementos – e quem poderia

chegar a tanto a não ser o artífice disto que é perfeitamente conhecido? Assim, avizinhandose da noção aristotélica de ciência (enquanto *cognitio per causas*), o *intelligere* seria, literalmente, a operação de reunir com organização as diversas partes ou elementos constituintes de uma coisa e, então, criá-la, causá-la:

[...] a verdade humana consiste nisto que o homem, no conhecimento, combina e produz paralelamente [...] Desse modo, a ciência é o conhecimento do gênero ou do modo com o qual as coisas se fazem e, por meio dela, quando a mente conhece o modo, faz a coisa (Vico, 2005, p. 17).

O napolitano depreendia daqui a impossibilidade de formularmos ‘ideias perfeitas’ e possuírmos ciência (*intelligere*) dos seres que não criamos e que estão além da nossa capacidade criativa. Segundo essa lógica, e na contramão de uma convicção arraigada da Idade Moderna, faltaria então à Física a condição mínima para se firmar como ciência. A metafísica do *De antiquissima* permitia a Vico inverter os denominadores. “Enquanto o físico moderno rechaça a história por estimá-la como uma das belas artes [...]”, para o autor da *Scienza nuova*, “[...] um saber inseguro e improvável é precisamente o saber da natureza, opaca para a mente humana, que resvala sobre ela sem penetrá-la” (Mora, 1988, p. 54). Como uma voz praticamente solitária nos inícios do XVIII, ele estranhava

[...] como todos os filósofos seriamente estudaram o modo de obter a ciência deste mundo natural, o qual, porque ‘feito por Deus’, somente ele tem a ciência; e descuidaram de meditar esse mundo das nações, ou seja, o mundo civil, o qual, já que o ‘fizeram os homens’, podiam obter sua ciência os homens (Vico, 1992, § 331, grifo nosso).

Deixando de lado, por hora, os impactos sobre a Física, interessa aqui notar, sobretudo, os reflexos dessa metafísica para o conceito de providência. O princípio da convertibilidade de *verum* e *factum* problematizaria no íntimo a ideia de uma providência transcendental, que, de cima, governa os acontecimentos civis, na medida em que autoriza a ciência da história precisamente porque concebe as nações ‘criações’ dos próprios homens. Seriam os homens eminentemente criativos, artífices por essência e, por causa disto, aptos à ciência, ao *intelligere*.

Esse problema se dissolveria e, com ele, talvez, esses obstáculos à interpretação da providência, se considerássemos, como não é raro entre os comentadores do filósofo napolitano, um provável abandono do projeto metafísico de 1710. O *De antiquissima*, como é sabido, foi uma obra deixada

incompleta pelo autor, sem ulteriores desenvolvimentos e revisões. Além disso, o *De antiquissima* pouco comparece em sua autobiografia, com a qual Vico pretendia expor, nos pormenores, o curso dos seus estudos e a evolução do seu pensamento. Pode-se também questionar a permanência dessa metafísica no projeto da *Scienza nuova* pelo fato de o filósofo napolitano, quando trata no *De antiquissima* da convertibilidade de *verum* e *factum*, ter em mente estritamente as matemáticas, a ciência do abstrato, e não fazer ali qualquer menção à história e ao mundo civil (das nações), isto é, à ciência do concreto, como depois no caso da *Scienza nuova*. Esses têm sido argumentos estrategicamente aludidos com o intuito de diminuir, e até negar, a influência do livro de 1710 sobre os desenvolvimentos posteriores da filosofia vichiana. No entanto, é certamente possível questionar se são mesmo suficientes para esse propósito.

O abandono do projeto inicial do *De antiquissima* é notório e também o é a atenção exclusiva de Vico, nesta obra, ao *factum* abstrato das matemáticas. Todavia, é inverossímil concluir daí o abandono por completo de toda uma elaboração filosófica complexa levada a cabo por ele na primeira década do XVIII, sobretudo se considerarmos as indicações textuais que confirmam tal continuidade. O Primeiro Capítulo do Livro Segundo da *Scienza nuova*, 'Da sabedoria poética', nos oferece indícios suficientes para concluir que, mesmo não extrapolando a consideração das matemáticas, o legado do livro metafísico de 1710 – a 'criatividade humana' como primeira evidência – permaneceria até a redação da obra magna. Ali, logo nas primeiras linhas, ele instrui os filósofos e os filólogos sobre como empreender corretamente a sua nova ciência: praticando-a como uma 'metafísica', no sentido de que "[...] vai buscar suas provas não já fora, mas dentro das modificações da própria mente de quem a medita" (Vico, 1992, § 374.); e Vico só chega a afirmar essa autorreferencialidade, pois, na base, sustentando-o, opera o princípio metafísico segundo o qual "[...] este mundo de nações foi certamente 'feito pelos homens', e ali [nos homens] dever-se-iam buscar os princípios" (Vico, 1992, § 374, grifo do autor). Esse mundo pode e deve ser conhecido mediante as modificações da mente daquele que o conhece, precisamente porque é dele a sua autoria, porque é ele, coisa pensante, a causa do mundo civil.

As duas posições de Vico com relação à história, aparentemente antagônicas, deixam por resolver os seguintes problemas. Como compatibilizar a proposição científica moderna de Vico, sua *Scienza nuova*, com a concepção, artigo de fé, de que a

história é regida pela providência? Em suma, como é possível teoricamente que o homem faça a história e, ao mesmo tempo, seja a providência a rainha dos afazeres humanos? Ou ainda, de que modo compatibilizar uma concepção que projeta a ordenação transcendental da história e, portanto, uma determinação divina do agir humano, com a ideia moderna de que o homem, em sua imanência e como o Deus do seu mundo, faz, cria a história? Nosso objetivo nas páginas seguintes é expor e discutir a economia desses dois aspectos aparentemente incompatíveis do conceito vichiano de providência, e ainda que delas possam brotar algumas sugestões, não nos ocuparemos, pelo menos neste lugar, da exposição mais detalhada das estratégias adotadas por Vico a fim de compatibilizá-los.

I Imanência e transcendência

Certas passagens da *Scienza nuova* e também do *De antiquissima* aparentemente dissolvem, sob diferentes 'roupagens', um paradoxo: em vez do par 'transcendência' de Deus e 'imanência' do agir humano implicar numa antítese, ensejaria uma tese única sobre o significado da providência.

Os indícios dessa tese unitária podem ser intuídos nas críticas de Vico às escolas filosóficas 'estoica' e 'epicurista', que, de modos diferentes, segundo ele, igualmente "[...] negaram a providência divina" (Vico, 1992, § 5). As censuras de Vico suscitam de início uma interrogação, de cuja resposta se depreende a originalidade da sua posição. Ao epicurismo talvez seja justo atribuir a 'negação' da providência, já que, por princípio, e como tradicionalmente se lhe atribui, considera que os seres derivam do 'puro acaso'. Entretanto, no caso do estoicismo, diferentemente, "[...] a providência divina torna-se um elemento essencial da visão de mundo, intervindo na cosmogonia e na física, bem como na ética" (Afrodisias, 2003, p. 31). Os estoicos, observou antes disso Afrodisias em seu *Tratado da providência*,

[...] pensaram de fato que nada daquilo que existe escapa à providência ao longo de sua existência e que tudo está repleto de Deus [...] porque todas as coisas existentes retiram a formação do seu ser da vontade dos deuses, pelo fato de serem os mantenedores e os administradores de cada uma delas (Afrodisias, 2003, p. 87).

Opinião bastante comum foi a de que os estoicos afirmaram filosoficamente a providência em vez de negá-la como propõe Vico; embora fosse correto propô-la, pelo que tudo indica, no caso dos seguidores de Epicuro. Se Vico não se equivoca ali

na leitura dos antigos, então o que está em jogo, para ele, é a defesa de uma outra ideia, diferente, da providência divina e certamente sobre seu modo de participação no universo das criaturas, em especial naquele humano, civil.

O filósofo napolitano enfraquecia a governança divina da história ao se indispor com os estoicos. Porém, não se abrigou no extremo oposto, na suposição de que os episódios “[...] produzem-se espontaneamente e por acaso [...]” e decorrem, como na cosmologia epicurista, do “[...] mínimo movimento dos átomos [que] se associam mutuamente e entrelaçam uns aos outros” (Afrodisias, 2003, p. 85-86). Averso aos grilhões do destino, que eliminam das circunstâncias históricas a atuação arbitrária e livre dos indivíduos, tampouco concebia as nações alheias à intervenção ordenadora do divino; com efeito, fez coro com Bossuet na revolta contra ‘os libertinos’ que “[...] insolentemente atiram dardos contra a sabedoria que rege o mundo, persuadindo-se falsamente que a desordem aparente das coisas contra ele dá testemunhos” (Bossuet, 2006, p. 30).

Essa polarização caracteriza a discussão de Vico em torno da providência. Ele se indis põe com as teses extremadas dessas duas antigas escolas do pensamento sem negar, contudo, a verdade de cada uma delas. Contra os ‘ímpios’ e junto com os estoicos, concorda que nada no mundo civil escapa à Providência e que todo ele está repleto de Deus. Contudo, de forma alguma se vê coagido a moderar, por meio do ‘destino’, a imanência e autodeterminação do *factum* histórico e, portanto, a reproduzir a perigosa equivalência de ‘providência’ e ‘destino’, tão característica de Zenão e sua escola. Vico parecia querer prevenir-se de um vício e, para tanto, acolheu no coração da sua providência, em doses, digamos, terapêuticas, o extremo oposto do estoicismo, o *acaso* de Epicuro, restaurando, como na medicina hipocrática, o equilíbrio e a harmonia (*eucrasia*).

Ao esquadrihar os lugares onde Vico se dedica à crítica das escolas e dos autores, não é possível se furtar à impressão de que ali opera, sem cessar, uma sorte de ‘norma prudencial’, uma opção de princípio pela ‘mediania’ ou equidistância dos opostos. Fica a sensação de que as críticas de Vico, em geral, denunciam sempre um e mesmo equívoco: o ‘extremismo’ das teses filosóficas. E parece ser esse o caso das censuras dirigidas a estoicos e epicuristas: negariam a providência divina – é o que Vico nos leva a crer – porque não conseguiam conceber entre a ‘liberdade da vontade humana’ e a ‘integridade do governo divino’ um *tertium non datur*, um ‘terceiro termo’.

Equivocaram-se epicuristas e estoicos porque consideraram, ambos, as faces distintas da mesma moeda. O erro dessas posições teria sido o de afirmar ali um dualismo onde, com efeito, vigora sim uma ‘unidade substancial’. Vico, no fundo, ecoava as discussões cartesianas que tiveram lugar na Nápoles do final do XVII e início do XVIII, e que celebravam Descartes, sobretudo, como o filósofo da união mente-corpo, o autor das *Paixões da Alma* (1649). Porque fazem dos sentidos a regra e, ainda, por “[...] vileza de prazeres corporais” (Vico, 1992, § 5), os epicuristas recusam a sabedoria providencial “[...] abandonando-se ao acaso” (Vico, 1992, § 130). Incapazes de notar na ‘estirpe dos homens’ algo além das “[...] paixões não só diversas e discordes, mas antitéticas e contraditórias [...]”, terminavam por aceitar ‘irrefletidamente’, de acordo com a *II Oração Inaugural* (1700), “[...] aquela ‘ímpia opinião’, segundo a qual [...] pelo atrito dos corpos celeste teria caído do céu uma substância capaz de gerar o gênero humano [...] sem qualquer intenção” (Vico, 1982, p. 99, grifo nosso). Só que privilegiar a pureza da mente tampouco parece a Vico mais adequado e prudente, pois, por via semelhante, “[...] o amortecimento dos sentidos [...]” e a equivalente “[...] soberba de espírito” (Vico, 1992, § 5), os estoicos deixaram se “[...] arrastar pelo fado” (Vico, 1992, § 130) e, de outro modo, rejeitaram a providência.

Aqueles que preferiram enxergar na ‘natureza humana’ eminentemente o ‘corpo’, o universo das sensações e paixões humanas em geral, creditaram a ‘história das nações’ ao acaso, como se os acontecimentos fossem ali fortuitos. No extremo oposto, esperando se abrigar ‘das incertezas’ que concernem ao corpo, outros preferiram a ‘mente’ – o lugar tradicionalmente do ‘divino no homem’ e espaço da sua relação com a ‘eternidade’ e a ‘imortalidade’ – imprimindo à história um aspecto de necessidade, o destino, como se os acontecimentos estivessem todos submetidos a uma legislação férrea, racional. Essa relação entre a mente humana e a divindade marcaria profundamente a filosofia de Vico. Já no *De antiquissima* lemos:

Em latim *mens* equivale àquilo que é para nós o ‘pensamento’, e os latinos sempre diziam que a *mens* aos homens fosse ‘dada’, ‘introduzida’, ‘inscrita’. É então evidente que quem formulou essas expressões estivesse convencido de que as ideias haviam sido criadas e excitadas por Deus nos ânimos humanos (Vico, 2005, p. 107, grifo do autor).

O dualismo corpo-mente, historicamente expresso na oposição entre epicuristas e estoicos, era explicado por Vico no *De antiquissima* como

resultado da limitação da nossa inteligência diante das obras de Deus. Não temos como reunir, segundo ele, a totalidade dos elementos que compõem o nosso ser e criá-lo. Podemos, quando muito, cercar aqueles superficiais e mediante um trabalho de divisão, de separação e diferenciação das partes: “Deus sabe tudo, porque contém em si os elementos com os quais fez todas as coisas; o homem as divide para sabê-las; assim a ciência humana é como uma anatomia das obras da natureza” (Vico, 2005, p. 16). Dessa vocação à superfície do universo da criação adviria o ímpeto, equivocado tanto quanto espontâneo, de dividir a natureza humana em ‘mente’ e ‘corpo’ e pensá-los separadamente. Decompor os fragmentos é só o que nos resta na cognição de nosso ser e esta operação, insiste Vico, está longe de nos conduzir a uma ciência do ser¹. Ora, enquanto distinguimos a ‘mente’ do ‘corpo’ para captar superficialmente detalhes do nosso ser, em Deus, Sumo Artífice, os dois aspectos estão coerentemente unidos; e, embora essa ‘unidade substancial’ esteja bem além do nosso *intelligere*, devemos, ao menos, supô-la. É o que assegura Vico em sua polêmica com o *cogito* cartesiano:

[...] eu que penso sou mente e corpo [...] eu penso propriamente porque sou feito de corpo e mente, de modo que corpo e mente reunidos são causa do meu pensamento; se fosse só corpo não pensaria; se fosse só mente, não entenderia (Vico, 2005, p. 36).

O sujeito da história, o autor do mundo das nações não é uma coisa ou outra, corpo ou mente, acaso ou necessidade, mas o produto de sua conjugação: sem o ‘corpo’ e, portanto, sem as sensações e paixões, não pode haver ‘pensamento’, do mesmo modo que, sem os ‘acazos’, nenhuma ‘ordem’ pode existir.

Essa articulação de motivos muitas vezes tratados como antagonônicos permite compreender a atuação da providência na história. No texto breve e pouco frequentado da *Pratica della Scienza nuova*, esse equilíbrio de princípios aparece como um aspecto definidor. Vico (1992, § 1407) nota que “[...] a natureza do mundo civil, que é o mundo feito pelos homens, tem a mesma ‘matéria’ e a mesma ‘forma’ que esses homens têm”. O autor se remete, por um lado, ao duplo ‘matéria’ e ‘forma’, ainda que numa terminologia eminentemente aristotélica, para reconstruir a unidade substancial cartesiana de corpo e mente. Segundo ele, é preciso que cada um daqueles princípios “[...] seja da mesma natureza e

tenha as mesmas propriedades que têm o ‘corpo’ e a ‘alma racional’ [...]”, sendo, portanto, “[...] a primeira [...] ‘matéria’ e a segunda [...] a ‘forma’ do homem” (Vico, 1992, § 1407, grifo nosso). Por outro lado, Vico faz essa unidade da natureza humana, e das nações, eclodir da conformação de princípios e forças antagonônicos: a ‘matéria’, ‘amorfa’ como os sentidos nos revelam, e a ‘forma eterna e imutável’, aos olhos oculta e só assimilável graças à teoria.

As propriedades da matéria [e do corpo] são de ser ‘informe’, ‘defeituosa’, obscura, perecível, divisível [...] e por todas essas propriedades, essa matéria tem a natureza de ser desordem, confusão e caos, ávida por destruir todas as formas. As propriedades da forma [da alma racional] são de ser perfeição, luminosa, ativa, indivisível, constante, ou seja, o quanto pode, se esforça para persistir em seu estado, naquilo que é [...] e graças a essas propriedades a natureza da forma do homem é a de ser ordem, luz, vida, harmonia e beleza (Vico, 1992, § 1408, grifo nosso).

Objetivamente falando, essa unidade se faz sentir, nas palavras de Bellofiori, numa

[...] evidente desproporção entre os fins e os meios da ação humana de um lado (egoísmo utilitarista e a limitação da mente primitiva) e o resultado que se alcança de outro (a civilidade humana e a criação da convivência, das tribos aos impérios) (Bellofiori, 1962, p. 22).

Essa desproporção se convencionou chamar, nos debates sobre a providência, ‘lei da heterogênesse dos fins’, que estabelece a existência de ‘fins’ plurais condicionando os fatos históricos. No caso de Vico, duas ordens de finalidades. Um ‘finalismo humano’ que “[...] visa as realizações humanas de coisas particulares, com índole egoísta” (Bellofiori, 1962, p. 22, grifo nosso), e uma ‘finalidade divina’, que, por sua vez, tende “[...] a certas realizações universais, para o bem comum da humanidade” (Bellofiori, 1962, p. 22, grifo nosso). E por causa da simultânea atuação dessas finalidades, “[...] ações humanas livres, inclinadas a determinados fins particulares, produzem, ‘sem que o homem perceba ou expressamente deseje’, efeitos universais” (Bellofiori, 1962, p. 22, grifo nosso). Bellofiori distingue esses fins heterogêneos como sendo ‘humanos’ e ‘divinos’, exigindo bastante cautela do leitor, pois ambos são, verdadeiramente, fins ‘humanos’; ou seja, aquilo que Bellofiori chama de fins divinos, universais e voltados à produção do bem comum da humanidade, são perseguidos pelos próprios homens enquanto vocação de sua natureza na medida exata em que há nela algo de divino e eterno, uma ‘forma’. Por conseguinte, o ‘divino’

¹ Daí sua censura ao *cogito* de Descartes, já que o ‘eu penso’ não oferece uma ideia clara (o *intelligere*) do meu ser e, deste modo, não pode interromper a dúvida.

aqui não tem nada de transcendente, nada de sobrenatural e de diferente da imanência do humano, mas é sim a própria natureza divina do homem, sua ‘alma racional’.

II Corpo e pensamento

No conceito vichiano de providência, Deus não faz a história às custas da supressão do humano e dos seus fins particulares e geralmente egoístas; o que, portanto, o difere fundamentalmente da ideia estoica, obcecada pelo destino e incapaz de enxergar no universo outros fins que não os de uma divindade transcendente. O atributo ‘divino’, da providência de Vico, corresponde à própria natureza divina do homem. Na verdade, essa formulação não é nova, no entanto, teve alguma fortuna na antiguidade; e um caso que nos chama a atenção é o do filósofo peripatético Alexandre de Afrodísias. Ele afirma em seu *Tratado da providência* que “[...] o mais perfeito de todos os mortais animados é aquele que possui inteligência [...]”, e emenda, “[...] por isso que o homem, entre todos os seres daqui de baixo, é divino” (Afrodísias, 2003, p. 119). Também para Afrodísias é a inteligência, ou a racionalidade, que faz dos homens ‘divinos’, que os separa da natureza em geral pela singular aptidão de participar da potência divina. Vejamos no que consiste, para ele, essa participação:

Em todos os afazeres, a natureza nos deu uma ajuda suficiente, que é a faculdade racional, quer dizer, a inteligência. Graças a essa faculdade somos capazes de ‘completar o que na natureza é um defeito’, acrescentando a ela o que lhe falta e é necessário. [...] com a faculdade da inteligência, ele tem como ‘sanar totalmente os seus defeitos e faltas’, e é graças a isso também que ele realiza ações que o conduzem à posse da felicidade que a ele convém (Afrodísias, 2003, 127, grifo nosso).

Não se trata de investigar em Afrodísias os antecedentes das ideias de natureza humana e de providência em Vico, mas só indicar uma teoria que, aparentemente, as ilustra. Por esse aspecto, a passagem acima é repleta de significado. Afrodísias estabelece que a divindade do homem, a racionalidade, faz dele um ser único na natureza ao lhe dar ocasião não só de endireitar certos aspectos e garantir o necessário à natureza extra-humana, mas também, e principalmente, de corrigir falhas da sua própria natureza, de modo a realizar o Bem e a ‘perfeição humana’.

Três passagens da *Scienza nuova*, citadas em seguida, apresentam juntas um estado de coisas que mereceria ser confrontado com essas afirmações de Afrodísias. Logo no segundo parágrafo da *Scienza*

nuova, Vico expõe qual seria a condição originária do gênero humano ou o marco zero da história das nações, inspirando-se seguramente no enredo bíblico: “[...] homens decaídos da completa justiça pelo pecado original, intentando fazer quase sempre todo o diverso e ainda, frequente, o inteiramente contrário – motivo pelo qual, para servir à utilidade, viveram em solidão como bestas feras (Vico, 1992, § 2). Outra passagem é interessante e situa outra importante origem da ‘humanidade’, a dos povos gentios:

[...] os dos filhos de Cam, muito prontamente, de Jafé, depois e finalmente de Sem, os quais, uns após os outros, aos poucos renunciaram à religião do seu Pai comum, Noé, a qual somente no estado das famílias podia mantê-los em humana sociedade com a sociedade dos matrimônios [...] E, por isso, tiveram que dissolver os matrimônios e dispersar as famílias com os concúbios incertos; e com um ferino errar vagando pela grande selva da terra (Vico, 1992, § 369).

Esses trechos retratam as primeiras gerações humanas como aquela dos *Polifemos* de Homero, dos *Simplórios* de Grócio, dos “[...] lançados nesse mundo sem nenhum cuidado ou ajuda de Deus de Pufendorf” (Vico, 1992, § 338). Uma geração de homens rudes, bárbaros e ferozes, como os gigantescos *Patacones* do estreito de Magalhães. O que surpreende, no entanto, é que aqueles mesmos bárbaros ferozes: “[...] por aquelas suas mesmas diversas e contrárias vias, foram levados, como homens, a ‘viver com justiça’ e ‘conservar-se em sociedade’, e então a celebrar a sua natureza sociável” (Vico, 1992, § 2, grifo do autor).

Como pôde uma besta fera solitária, sem religião ou família, chegar a viver com justiça em sociedade? Aqui parece fazer sentido a tese de Afrodísias de uma natureza divina do homem apta à correção dos seus defeitos e faltas, a uma ‘perfectibilidade’. O ponto de mutação, confirmando essa leitura, é aquela parcela racional de nossa natureza, pois tudo começa a mudar quando os *Polifemos*, nas palavras de Vico, “[...] começaram a humanamente pensar” (Vico, 1992, § 338) e “[...] às paixões bestiais de tais homens perdidos pôs forma e medida e as transformou em paixões humanas” (Vico, 1992, § 127). O pensar é a potência divina (ou providência) que dá a esses seres a possibilidade de, por eles mesmos, endireitarem certos desvios da sua condição, como a insociabilidade proveniente do pecado original e da renúncia das gerações de Noé. A virada é uma transformação da natureza das paixões: de ‘bestiais’ tornam-se ‘humanas’. Paixões bestiais não são propriamente paixões, são só apetites, respostas mecânicas do corpo aos objetos

que o afetam. O corpo, a ‘matéria’ que nos constitui, “[...] pela propriedade de ser informe [...]”, tem igualmente a “[...] propriedade de ser defeituosa” (Vico, 1992, § 1409). Enquanto isso, paixões (humanas) são movimentos do corpo determinados, sobretudo, pela presença, nele, de uma ‘forma’, de uma ‘alma racional’, com ‘a propriedade de ser perfeição’ (são, portanto, ‘paixões da alma’).

Vico insiste em notar que essas transformações não resultam de interferências milagrosas, em vez disso, “[...] o homem possui livre arbítrio, mas débil, de fazer das paixões virtudes” (Vico, 1992, § 136). Mesmo na bestialidade, o homem faz escolhas, tem arbítrio, e também por isso não está fadado, destinado, àquela condição de vida. Porém, na opinião de Vico, esse livre-arbítrio é sempre *débil e incerto*, por conseguinte, dependente de um guia e de conselhos; e essa indispensável sabedoria é o que Vico chama de *senso comum*, ou ‘sabedoria vulgar dos povos’, que, embora de substância diversa da sabedoria dos filósofos, em nada é incompatível com a racionalidade humana. “O arbítrio humano, por natureza incertíssimo, se acerta e se determina com o senso comum dos homens em torno das necessidades e utilidades humanas” (Vico, 1992, § 141).

Vico não se refere ali a um pensamento claro e distinto, como o descoberto por Descartes após sua dúvida metódica. Esse ‘senso comum’ – ele explica – “[...] é um juízo sem qualquer reflexão, comumente sentido [...]” (Vico, 1992, § 147). O primeiro pensamento da gentilidade não se assemelha em nada ao *cogito*, mas foi “[...] um pensamento assustador de uma divindade qualquer” (Vico, 1992, § 127). Assim, o lampejo da inteligência na *mens* primitiva não ocorre a despeito do corpo, das paixões, da forte fantasia e do egoísmo bárbaros. Na verdade, somente porque absorveu tudo isso pôde ele exercer efeito *corretivo* em criaturas vivendo “[...] em sua infame crueldade e desenfreada liberdade bestial” (Vico, 1992, § 338). O pensar bestial não se expressa por um cálculo, mas através da ‘imagem’ de uma terrível divindade autóctone, tão grotesca e violenta quanto os próprios homens que a imaginaram. Aí reside o poder transfigurador do primeiro pensamento, pois na exata medida que provoca ‘medo’, a divindade imaginada refreia as paixões bestiais e cerceia benignamente a liberdade ferina. Simplesmente porque temem a imagem grotesca que eles próprios conceberam, os *Polifemos* são persuadidos a não mais desejarem certas coisas, atrofiam os instintos e afecções, domesticando-se aos poucos.

Ele ‘sente’ que deve pensar e somente ‘sente’ porque possui um corpo. O bárbaro primitivo pensa

à semelhança daqueles seres que ‘comem’ porque ‘sentem’ fome, ou ‘protegem-se’ de algo porque ‘sentem’ medo, em suma, sua racionalidade se expressa fundamentalmente como uma reação do corpo aos estímulos (provocados por outros corpos). Os seres e as coisas criadas e a interação dos homens com eles são ingredientes essenciais à racionalidade (ou ‘divindade’) humana, esboçando um quadro sem o qual não é possível compreender a providência divina.

Aquele pensamento pré-histórico, a ‘assustadora ideia de uma divindade’ (Júpiter ou Zeus), não resultou de uma ‘meditação’ nem de uma ‘dúvida metódica’, mas foi incitado pelos ‘corpos’. Como já estabelecia no *De uno*: “Os corpos, e as coisas que deles dependem, são as ocasiões pelas quais são excitadas nas mentes as ideias eternas das coisas” (Vico, 1974, p. 36). Em sua origem está um fenômeno ‘físico’, o *Dilúvio universal*, e especificamente as circunstâncias que o sucederam, ou seja, a evaporação de toda aquela ‘terra ensopada pela umidade’, cobrindo seguramente os céus de vapores e fenômenos climáticos, de tempestades, ciclones e furacões: “[...] o céu, finalmente, fulgurou, trovejou com relâmpagos e trovões assustadores” (Vico, 1992, § 192). De um lado, está a natureza terrível, o céu que urra, troveja e venta. Do outro, a humanidade caída dos descendentes de Noé, acostumados a errar pela selva densa atrás de sua subsistência, da alimentação e das mulheres. Eis que, de repente, os gigantes ferozes foram retirados da rotina e, além de água, comida e mulheres, precisaram, então, lidar com a necessidade, nova, de equilibrar-se ‘psicologicamente’ em um ambiente desfavorável, de efeitos inesperados e assustadores. Sua atenção, antes inteiramente voltada às necessidades básicas da sobrevivência, precisou se dirigir, assim, ao céu trovejante a fim de acudir aquele ser desestabilizado pelo medo: “[...] assustados e atônitos do grande efeito que não sabiam a causa, alçaram os olhos e advertiram o céu” (Vico, 1992, § 377). A assustadora ideia de uma divindade resulta objetivamente desse redirecionamento da atenção rumo aos céus, redirecionamento, com efeito, do próprio corpo, das cabeças e olhos:

[...] porque neste caso a natureza da mente humana é aquela de atribuir ao efeito sua própria natureza [...] e, porque sua natureza era, em tal estado, a de homens de robusta força física que urrando e resmungando explicavam suas paixões, transformaram o céu em um imenso corpo animado, que por tal aspecto chamaram de Júpiter (Vico, 1992, § 377).

A solução para o medo foi um ‘confuso pensamento’. Interessante ver como, depois, Adorno e Horkheimer explorariam o mesmo tema, enxergando no mito, que combate o medo com a explicação, o *Esclarecimento* (a *Aufklärung*). Por causa de um fato físico, a natureza pós-diluviana, e da paixão gerada por causa disso, paixão da qual se deveria escapar, em suma, graças aos corpos, o primitivo pensou, concebeu com razão aturdida a divindade assustadora. Depois de inventá-la passou logo a interpretá-la, iniciando a prática interdita aos hebreus, a ‘adivinhação’ ou ‘leitura dos auspícios’. Em vez de algo que inesperadamente assusta, o céu se transformava em um grande ser que comunica vontades e planos, que é ‘providente’. O medo é combatido e a necessidade de se estabilizar emotivamente é garantida a partir do momento que a natureza terrível é transformada em enorme ‘divindade providente’.

No lugar do errar original, a imagem terrível da divindade providente impeliu os *Polifemos* a buscarem segurança nas cavernas e a se abrigarem. Justificando a aproximação das providências de Vico e de Afrodísias, este primeiro lampejo da razão exerceria um efeito corretivo nos rumos da fera solitária. Os *Polifemos*, como qualquer criança dos dias de hoje, estavam convencidos de que, se escondendo, deixariam de ser notados e visados pelo deus que supostamente os espreita: “[...] foram encadeados sobre os montes freando o hábito bestial de sair errando, como feras [...] e se habituaram a um costume todo contrário de estar naqueles fundos, escondidos e fechados” (Vico, 1992, § 504). Se não vão em busca de água e alimentos, bem como atrás das mulheres esquivas, os agora ‘religiosos’ *Polifemos* precisaram se adaptar à condição do sedentarismo. Uma das transformações profundas foi aquela do sítio natural reduzido pelo trabalho a ‘campos de cultivo’:

[...] estando estes heróis fechados dentro de suas terras [...] já não lhes bastavam os frutos da natureza [...] e, como a própria religião teria insinuado a eles incendiar a selva para ter a visão do céu, de onde provinham para eles os auspícios, empenharam-se com muita, longa e dura fadiga, a reduzir as terras a cultura e nela cultivar o trigo (Vico, 1992, § 539).

Outro previsível resultado, certamente o mais importante de um ponto de vista moral, foram os matrimônios. Os bárbaros, solitariamente escondidos nas cavernas, não deixaram de querer as esquivas mulheres e, assim, “[...] cada qual destes deve ter arrastado para si uma mulher dentro das suas grutas, mantendo-a ali em perpétua companhia de sua vida; e assim usaram com elas a venérea

humana ao abrigo, escondidamente, ou seja, com pudícia” (Vico, 1992, § 504). Trata-se de uniões firmadas no círculo estrito da religiosidade primitiva, daí Vico chamá-las de ‘carnais pudicas’; ‘carnais’ na medida em que correspondem às necessidades básicas da humanidade, presentes também na fase de errância, mas são ‘pudicas’, pois estabelecidas no contexto do temor à divindade e mediante a prática da vênus pudica, realizada longe dos olhos, às escondidas, na escuridão das cavernas. Assim, por vias puramente racionais, em virtude de uma ideia, a da divindade autóctone, as raças rebeldes de Noé restabelecem as famílias, sementeiras das Repúblicas.

Considerações finais

Nesse ponto fundem-se dois diferentes aspectos de uma mesma *Scienza*. Vico afirma, pelas razões acima, que sua ciência é ‘uma severa análise dos pensamentos humanos’, podendo ser dita também uma ‘história das ideias humanas’. Como as ciências devem começar ali onde começam os seus objetos, a ciência de Vico, que investiga a natureza comum das nações, principia pelo ‘primeiro pensamento humano’ surgido na pré-história ou tão logo os homens começaram a humanamente pensar. Essa relação com a *mens* é um aspecto constitutivo da *Scienza nuova*. Na *mens* estão as origens, mas também *la guisa* ou os modos como este mundo de nações é construído progressivamente – no correr do tempo – pelos próprios homens. Razão pela qual essa *scienza* será, também, uma “[...] metafísica da mente humana [...]”, investigando os modos da sociabilidade e suas instituições “[...] dentro das modificações da nossa própria mente humana” (Vico, 1992, § 131). E nessa exata medida, vale notar, Vico diz que a sua *scienza*

[...] deve ser uma demonstração, por assim dizer, do fato histórico da providência, pois que deve ser uma história das ordens que ela [...] deu a esta grande cidade do gênero humano, pois, conquanto este mundo tenha sido criado no tempo, as ordens, todavia, são universais e eternas (Vico, 1992, § 342).

Embora aparentemente incongruentes, uma ‘história das ideias humanas’, no caso de Vico, equivale à ‘demonstração do fato histórico da providência divina’, o que só é possível se entendemos que, para o filósofo, a manifestação objetiva da providência na história se dá através da *mens*, da nossa ‘natureza racional’; porque o homem pensa, também faz história, transforma paixões ferozes em paixões humanas e converte a solidão e o vagar bestiais em sociabilidade. O mundo das nações é criação humana e o homem, enquanto tal, é criação de Deus, de modo que, em última instância,

por meio dele, opera naquele mundo a providência de Deus. O gênero humano “[...] por Deus é ajudado naturalmente com a divina providência e sobrenaturalmente com a graça divina” (Vico, 1992, § 136). Devemos interpretar, assim, a providência divina de Vico: não como uma divindade que de fora governa a história, mas como “Mente senhora livre e absoluta da natureza [...]” que “[...] com seu eterno conselho, nos deu naturalmente o ser e naturalmente o conserva” (Vico, 1992, § 2).

O Deus vichiano difere do de Bossuet, cujos conselhos têm como metro “[...] a regra da eternidade” (Bossuet, 2006, p. 38). Ele não age no tempo e no curso dos assuntos humanos “[...] do centro de sua eternidade” (Bossuet, 2006, p. 39), mas a partir da ‘natureza’ das criaturas. Vico acredita que a divindade providente é aquela que cria a ‘natureza’, ou melhor, os seres cada qual com a sua natureza e, em razão dessa natureza, tendem, cada um deles, a se conservar e permanecer em seu ser. A divindade é aqui ‘senhora da natureza’ e é nesta medida que é a rainha dos afazeres humanos. “Os modos de intervenção da Providência não são, de fato, misteriosos e nem milagrosos, ‘mas totalmente naturais’” (Bellofiori, 1962, p. 24, grifo do autor).

A providência vichiana é, portanto, ‘divina sabedoria’ que habita o homem naquilo que ele tem de divino e metafísico, o que, porém, não anula a identidade do homem com as demais criaturas, isto é, o seu corpo e o fato de viver em um mundo de objetos físicos que o afetam,

sofrendo a influência deles, desejando-os, repudiando-os, buscando-os e deles se afastando pelos afetos que produzem.

Referências

- Afrodisias, A. (2003). *Traité de la Providence* (P. Thillet, Trad. francesa, introd. e notas). Paris, FR: Verdier.
- Bellofiori, L. (1962). *La dottrina della provvidenza in G. B. Vico*. Padova, IT: Casa Editrice Dott. Antonio Milani.
- Bossuet, J.-B. (2006). Sermão sobre a Providência. In E. Menezes (Ed.), *História e providência: Bossuet, Vico e Rousseau* (p. 29-52). Bahia, BA: UESC.
- Mora, F. (1988). *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*. Madrid, ES: Alianza.
- Vico, G. (1974). *Opere Giuridiche* (P. Cristofolini, Trad. italiana e org.). Firenze, IT: Sansoni.
- Vico, G. (1982). *Le Orazioni Inaugurali I-VI* (G. G. Visconti, Trad. italiana). Bologna, IT: Il Mulino.
- Vico, G. (1992). *Principi di Scienza nuova*. Napoli, IT: Mondadori.
- Vico, G. (2005). *De antiquissima italrum sapientia* (M. Sanna, Trad. italiana e org.). Roma, IT: Edizione di Storia e Letteratura.

Received on November 11, 2017.

Accepted on February 5, 2018.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.