



Acta Scientiarum. Human and Social Sciences

ISSN: 1679-7361

ISSN: 1807-8656

actahuman@uem.br

Universidade Estadual de Maringá

Brasil

Cerchiali, Geri

O acerrimus Malebranchius. Vico, o De antiquissima italorum sapientia e Malebranche [1]

Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 42, núm. 2, 2020

Universidade Estadual de Maringá

Brasil

DOI: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v42i2.52734>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307364473005>

- 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



O *acerrimus Malebrancius*. Vico, o *De antiquissima italorum sapientia* e Malebranche¹

Geri Cerchiai

Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Via de Togni, 7, Milano. Italia.
E-mail: geri.cerchiai@ispf.cnr.it

RESUMO. Este artigo analisa a contribuição do pensamento de Malebranche para a formação da metafísica de Vico, tal como apresentada no *De antiquissima italorum sapientia*. Particularmente, a comparação com a filosofia de Malebranche permite a Vico especificar três temas fundamentais: a redução do *cogito* cartesiano à função da consciência; a explanação do conceito de *animi mens*; a determinação das possibilidades e dos limites do nosso conhecimento.

Palavras-chave: Giambattista Vico; Nicolas Malebranche; consciência.

The *acerrimus Malebrancius*. Vico, the *De antiquissima italorum sapientia* and Malebranche

ABSTRACT. This paper analyzes the contribution of Malebranche's thought to the formation of Vichian metaphysics as it is expressed in the *De antiquissima italorum sapientia*. In particular, the comparison with Malebranche's philosophy allows Vico to specify three fundamental themes: the reduction of the Cartesian *cogito* to the function of conscience; the explanation of the concept of *animi mens*; the determination of the possibilities and limits of our knowledge.

Keywords: Giambattista Vico; Nicolas Malebranche; conscience.

Received on April 23, 2020.

Accepted on July 3, 2020.

Introdução²

O *De antiquissima italorum sapientia* apresenta-se, em uma parte considerável de suas argumentações, como uma crítica cerrada à reflexão gnosiológica cartesiana, acusada não só de não saber construir uma “[...] metafísica digna da limitação humana [...]” (Vico & Sanna, 2005, p.143), mas também de suspender ainda mais o pensamento na tentativa de refundar-lhe os princípios, no sentido de um “[...] ceticismo mascarado de verdade” (Vico, 1971b, p. 166). Assim, Descartes parece assumir no *De antiquissima* (Vico & Sanna, 2005) quase o papel de um antagonista, útil para mostrar os defeitos de uma filosofia, aquela analítica, que, tomando por verdade as abstrações do método geométrico, fundou depois os pressupostos sobre o ‘sentimento’ e o ‘juízo’ dos indivíduos. Escreve Vico:

Deve-se certamente agradecer a Renato, que preferiu o sentimento próprio como regra do verdadeiro, pois era servidão demasiado vil estar tudo apoiado sobre a autoridade; deve-se agradecer-lhe, porque quis a ordem no pensar [...] Mas, que não reine senão o próprio juízo, não se disponha senão com o método geométrico, isso é demais (Vico, 1971b, p. 167).

Em oposição a Descartes, Malebranche representa para Vico a tentativa de encontrar uma correta definição do *cogito*, que, esclarecendo as premissas reais, contribua também para precisar alguns pontos-chave da estrutura da realidade: é o próprio Vico, desse ponto de vista, que indica expressamente, na segunda *Risposta* ao ‘*Giornale de’ letterati d’Italia*’, o contexto no qual se inscreve o próprio emprego da filosofia malebranchiana. Reivindicando a originalidade da reflexão filosófica do *De antiquissima*³, ele escreve as seguintes palavras:

¹ Tradução de Tascira Santonastaso e Vladimir Chaves dos Santos. E-mails: tascira.santonastaso@libero.it; vcsantos@uem.br

² Uma versão italiana desse estudo foi publicada nas atas do congresso *Malebranche e i suoi contemporanei*, ocorrido em Nápoles nos dias 15 e 16 dezembro de 2015.

³ Cf. Vico (1971b, p. 152): “[...] meu propósito foi publicar um livrinho cheio de coisas próprias”.

Isso me basta para mostrar que essas palavras [engenho, memória e fantasia] foram usadas com tal sábio sentimento pelos antigos filósofos italianos: esses julgavam que nós não temos cognição alguma que não venha de Deus. Que, depois, isso se faça por via dos sentidos, como quiseram Aristóteles e Epicuro; ou que aprender não seja senão recordar, como apraz falsamente a Sócrates ou a Platão; ou que as ideias em nós sejam inatas ou congênicas, como medita Descartes; ou que nos sejam criadas por Deus, ‘como defende Malebranche, ao qual me inclinaria de bom grado’; deixo-o irresoluto, porque não quis tratar naquele livrinho de coisas alheias (Vico, 1971b, p. 152-153, grifo nosso).

A partir desses pressupostos, pode-se afirmar que o confronto com Malebranche se articula, no *Liber metaphysicus*, mediante três diretrizes fundamentais: reconduzir o *cogito* cartesiano à função de simples ‘consciência’ do ser; alcançar uma correta explicação dos conceitos de *mens* e de pensamento; determinar, enfim, as possibilidades e os limites do nosso saber, de modo a escapar daquela mesma ‘deriva cética’, que, censurada em Descartes, representa, sem dúvida, um risco à própria reflexão de Vico.

Vico e Malebranche

O nome de Malebranche é por Vico explicitamente citado nas *Risposte* duas vezes, uma para cada um dos dois artigos. Da segunda *Risposta*, acabou-se de citar. Na primeira *Risposta*, o malebranchismo é ligado ao problema, todo cartesiano, da relação entre *res cogitans* e *res extensa*, e, assim, além da questão dos significados do *cogito*, aquela da relação entre mente e corpo. Escreve Vico:

Concluída a doutrina de uma e de outra substância, passo a ver aquela da mente, ou seja, do pensamento, e aqui noto Malebranche, que quis que Deus criasse em nós as ideias, o que equivale a dizer que Deus pensa em nós e que conduz à Verdade primeira de Descartes, que admite por verdadeiro que ‘*ego cogito*’. Reflito sobre a liberdade de arbítrio humano e sobre a imutabilidade dos divinos decretos, e como se compõem mutuamente (Vico, 1971a, p. 138, grifo do autor).

No *De antiquissima* (Vico & Sanna, 2005), o oratoriano é mencionado no capítulo VI, ‘De mente’, com referência – como se entende pelo título – ao problema do nexa entre Deus, a mente e o corpo dos homens. Antes de enfrentar a leitura dessa passagem da formação da metafísica de Vico, é oportuno deter-se brevemente em alguns elementos do malebranchismo, concernentes aos conceitos de ‘sentimento interior’ e da ‘visão em Deus’, que parecem ter incidido sobremaneira na reflexão do *De antiquissima* (Vico & Sanna, 2005).

No primeiro livro da *Busca da verdade*⁴, Malebranche afirma, no parágrafo do décimo capítulo dedicado à ‘Distinção entre alma e corpo’, que:

A alma [...] é esse eu que pensa, que sente, que quer; é a substância na qual se encontram todas as modificações das quais tenho o sentimento interior [*sentiment intérieur*] e que podem subsistir somente na alma que as sente. Então, não se deve atribuir à alma nenhuma propriedade diferente dos seus diversos pensamentos (Malebranche, 1983, p. 87; O.C., Vol. I, p. 123).

Essa é uma passagem fundamental do malebranchismo, que permite compreender a particular interpretação do filósofo francês do ‘*Je pense, je suis*’ cartesiano. A ideia de ‘sentimento interior’ marca a diferença, conforme resume Maria Garin, anotando sua tradução, do

[...] modo próprio de Malebranche de conceber a alma a partir da ideia cartesiana de *res cogitans* [...]. A consciência, ou sentimento interior, é conhecimento imediato, intuitivo [...]; é o *cogito* cartesiano, mas com ênfase no sentido imediato de si, mais do que no aspecto raciocinante (Malebranche, 1983, p. 39)⁵.

Segundo Malebranche (1972), em outros termos, da alma temos apenas consciência, e o *cogito* torna-se, então, um instrumento capaz de nos fornecer ‘consciência da existência’, mas completamente inadequado para se chegar a alguma forma de ‘conhecimento’ de si: ‘se é fácil conhecer a existência da própria alma’, escreve Malebranche

[...] não é igualmente fácil conhecer-lhe a essência e a natureza. Se se deseja saber o que é, cumpre, sobretudo, cuidar para não a confundir com as coisas a que está unida. Se se duvida, se se deseja, se se reflete, é preciso apenas crer que a alma é uma coisa que duvida, que quer, que reflete e nada mais, a menos que se tenha a prova de que há nela outras propriedades; de fato, conhece-se a própria alma somente com base no sentimento interior que dela se

⁴ A filosofia de Malebranche era conhecida, na Nápoles de fins do séc. XVII e inícios do séc. XVIII, sobretudo através da *Recherche de la vérité*, frequentemente lida na tradução latina de Jacques L'Enfant, publicada em 1685 e reeditada, depois, em 1689, 1690 e 1691. Cf. Ingegno (1991); Costa (1997); Agrimi (1999); Stile (2000). Mais dedicados às obras sucessivas ao *De antiquissima* (Vico & Sanna, 2005) são os estudos de Fabiani (1999, 2002). Além disso, Costa (1988), realizou um exame preciso das referências conceituais a Malebranche nas *Orazioni inaugurali*, mostrando a importância desse para a formação do seu pensamento posterior. Cf. ademais, Billi, 1993, p. 208-223. Nas páginas seguintes será utilizada a tradução de Garin para a obra de Malebranche (1983) indicando, após o número da página dessa edição, as referências à edição de Geneviève Rodis-Lewis (Malebranche, 1972, volumes I e II), abreviado com a sigla O.C.

⁵ Comentário ao texto.

tem [...]. Deve-se, então, acreditar que a alma é apenas o que não poderíamos deixar de acreditar e isso de que se está plenamente convencido pelo sentimento interior que se tem de si mesmo; do contrário, estaríamos enganados (Malebranche, 1983, p. 651; O.C., Vol. II, p. 369-370)⁶.

O *cogito* assume em Malebranche, como se vê, uma curvatura teórica toda diversa daquela que havia em Descartes⁷: redimensionado em seu valor especulativo, ele se estende a uma ideia da consciência que será aquela discutida por Vico, que no entanto desfrutará dos seus pressupostos para estabelecer uma concepção da obra de Deus no homem, diversa, por sua vez, daquela do oratoriano.

Entre as hipóteses refutadas por Malebranche acerca do funcionamento da ‘visão em Deus’ há, de fato, aquela – admitida por Vico – segundo a qual seria o próprio Deus quem cria as ideias em nós. Escreve Malebranche:

[há] quem pretenda que todas as ideias sejam inatas ou criadas em nós. Para demonstrar a escassa verossimilhança dessa opinião, é preciso pensar que no mundo há várias coisas diversas de que temos ideia. [...] Ora, eu pergunto se é verossímil que Deus tenha criado tantas coisas com o espírito do homem. A mim não parece; sobretudo porque se pode resolver o problema procedendo de outra maneira. Muito simples e muito fácil. Dado que Deus age sempre pelas vias mais simples, não parece razoável explicar como conhecemos os objetos admitindo a criação de uma infinidade de seres [...]. Nem se pode dizer que Deus, a cada instante, produza tantas e novas quantas são as diversas coisas que vemos (Malebranche, 1983, p. 314-316; O.C., Vol. I, p. 429-431)⁸.

Seguindo os três aspectos introduzidos no parágrafo precedente, pode-se nesse ponto afirmar que Vico concorda com Malebranche acerca do significado do *cogito* como consciência; essa posição é, porém, funcional no filósofo napolitano para criticar a *Malebranchicae doctrinae constantia* (Vico & Sanna, 2005)⁹, de modo a redefinir de maneira totalmente original as relações entre Deus, mente e corpo, e, então, avançar – mediante uma interpretação pessoal da ‘visão em Deus’ – uma diversa teoria do conhecimento.

Como foi indicado, na base do discurso desenvolvido no *De antiquíssima* (Vico & Sanna, 2005) está a crítica, já empreendida por Vico no *De nostri temporis studiorum ratione* (Vico, 1990), da proposta gnosiológica e metafísica cartesiana. Tendo sido fixada a diferença entre ciência e consciência – segundo a qual “[...] conhecer significa [...] possuir o gênero ou a forma pela qual uma coisa vem a ser; enquanto, ao contrário, temos tão somente consciência das coisas cujo gênero e a forma não podemos demonstrar [...]” (Vico & Sanna, 2005, p. 35) –, Vico recusa tanto a possibilidade de remontar do eu ao ser, quanto a efetiva necessidade da regra da clareza e distinção:

Das coisas discutidas até aqui, é de todo lícito concluir que o critério e a regra da verdade consistem em ter feito essa verdade; portanto, a ideia clara e distinta que nós temos da mente não pode ser critério, não só de outras verdades, como nem mesmo da própria mente, pois no ato de conhecer-se a mente não se faz, e, não se fazendo, ignora o gênero ou o modo pelo qual se conhece (Vico & Sanna, 2005, p. 27).

A refutação do *cogito* como princípio fundador do saber vem acompanhada depois, em Vico, de uma polêmica geral contra o procedimento analítico cartesiano, que – segundo as palavras do próprio Descartes – exigiria “[...] dividir cada uma das dificuldades [...] examinadas] no maior número de partes [...] possíveis, em vista de uma melhor solução” (Descartes, 1982, p. 18)¹⁰. Seguindo um semelhante procedimento, reduz-se de fato, para o filósofo napolitano, a ciência do homem a um tipo de ‘anatomia das obras da natureza’, perdendo-se assim, definitivamente, o contato com a real substância das coisas: ‘a ciência humana’, escreve Vico referindo-se particularmente ao método cartesiano,

⁶ Escreve Alessandro Stile (2000, p. 272, grifo do autor): “A referência ao sentimento interior sublinha um elemento central do anticartesismo de Malebranche; o *cogito* é considerado instrumento privilegiado para dar-nos a ‘consciência da existência’ da nossa alma, e nisso, efetivamente, alcançamos uma certeza que não temos ainda em relação aos corpos. Mas, quanto à *essência* da alma, não a podemos conhecer, diferentemente dos corpos, dos quais podemos ter ideias claras e distintas”.

⁷ Para completar, é necessário assinalar, junto com Mara Teresa Marcialis, uma certa ambiguidade do estatuto do *cogito* na filosofia cartesiana, ambiguidade que contribui para registrar os modos da sua difusão na cultura italiana dos séculos XVII e XVIII: “[...] a afirmação ‘Penso, logo sou’ é colhida, ‘vista’, pela mente com uma simples intuição; a conexão entre o ato de pensar e a certeza de existir é ‘sentida’ por quem formula a sua afirmação. O *cogito* estabelece-se, então, como intuição e como consciência[...]”; por outro lado, prossegue Marcialis, “[...] nos textos cartesianos as duas diversas formulações do *cogito* parecem intercambiáveis: se é verdadeiro que o valor de verdade desse último deriva do seu ser imediatamente evidente, não do suporte experiencial que o sustenta, é também verdade que, no curso da obra cartesiana, é a esse suporte experiencial (ao conhecimento interior e à introspecção) que às vezes é conferido o valor de verdade, com algumas ambiguidades e com consequências não marginais no que concerne à interpretação e à difusão da filosofia de Descartes, não apenas dos séculos XVII e XVIII” (Marcialis, 1996, p. 581-612, cf. p. 585 e p. 589, grifo do autor). Na Nápoles dos tempos de Vico pode-se notar uma desatenção geral em relação ao “Descartes teórico da subjetividade que se afirma ao fundamentar-se a ciência no *cogito*” (Marcialis, 1996, p. 582); e tal “[...] desatenção em relação a Descartes da subjetividade passa por uma leitura do *cogito* que acentua a aceção de ‘consciência’ em detrimento da aceção de ‘verdade autoevidente’” (Marcialis, 1996, p. 583, grifo do autor). Para esse tipo de leitura, exerceu um papel fundamental justamente a definição malebranchiana de *sentiment intérieur*.

⁸ No capítulo VI, poucas páginas depois do texto aqui referido, Malebranche introduzirá a teoria da visão em Deus. Comenta Alfonso Ingegno (1991, p. 498): “Ora, parece-me oportuno relevar que o equívoco, se se pode falar de equívoco e não de escolha, em que Vico caiu é algo relativamente difuso: corresponde, de um lado, a uma das possíveis versões do ocasionalismo e parece poder apoiar-se sobre o fato de que, nesses mesmos textos, e na realidade em toda a *Recherche*, Malebranche repete constantemente que Deus é o autor de tudo que tem lugar em nós, seja no plano do conhecimento, seja no da vontade”.

⁹ Escreve ainda Ingegno a propósito dessa afirmação de Vico: “A maravilha de Vico parece ser aquela de quem vê Malebranche a partir de posições análogas sem tirar idênticas conclusões” (Ingegno, 1991, p. 497).

¹⁰ Utilizo a tradução de Maria Garin (Descartes, 1991, p. 303).

[...] dividiu o homem em corpo e ânimo, o ânimo em intelecto e vontade, e do corpo tirou ou, como se diz, abstraiu a figura e o movimento [...]. Mas, acontece nesse tipo de anatomia a mesma coisa que ocorre com a normal anatomia do corpo humano, na qual os médicos, mesmo aqueles mais agudos, não têm poucas incertezas sobre a posição, a estrutura e a função das partes [...]. De fato, esses conceitos de ente, unidade, figura, movimento, corpo, intelecto, vontade são uma coisa em Deus, no qual constituem uma unidade, e outra coisa no homem, no qual são divididos: enquanto em Deus vivem, no homem perecem (Vico & Sanna, 2005, p. 19-21)¹¹.

Criticados de tal modo os princípios do método cartesiano, Vico pode contrapor ao *cogito* cartesiano uma concepção própria do *cogitare*, voltada para sublinhar a limitação do nosso saber em relação ao *intelligere* de Deus, mas capaz de restituir uma perspectiva completa sobre a estrutura do ânimo humano, distante daquela anatomização das faculdades que provocam sua definitiva mortificação. Nesse sentido, o método de Vico do *De antiquíssima* (Vico & Sanna, 2005) consiste em inverter o raciocínio analítico e proceder, em vez da divisão racional da realidade, da constatação direta da correspondência entre os seus diversos elementos¹². Se o *cogito* cartesiano fornecia assim, em primeiro lugar, a consciência de ser uma *res cogitans*, que somente em seguida seria intuída como unida à *res extensa*¹³, o *cogitare* de Vico constitui-se, ao contrário, na *intrínseca relação* entre as duas *res*: “Na verdade, porque consisto em corpo e mente, penso, de modo que a mente e o corpo unidos são a causa do pensamento” (Vico & Sanna, 2005, p. 36).

O ‘*cogito de Vico*’ desenvolve-se diferentemente daquele cartesiano, com um andamento que do ‘eu penso’ chega à ‘consciência da existência’, e dessa à consciência da correlação entre o meu pensamento e Deus. Escreve Vico:

E aqui devo notar que Descartes se exprime com vocábulos impróprios, quando medita ‘Eu penso, logo sou’. Deveria ter dito: ‘Eu penso, então existo’; e, tomada essa palavra pelo significado que nos dá sua sábia origem, teria feito um caminho mais curto, quando da sua existência quer chegar à essência, assim: ‘Eu penso, então eu estou aqui’. Esse ‘aqui’ teria lhe suscitado imediatamente esta ideia: então, há uma coisa que me sustenta, que é a substância; a substância traz consigo a ideia de sustentar, não de ser sustentada; então, é por si; então, é eterna e infinita; então, a minha essência é Deus que sustenta o meu pensamento (Vico, 1971a, p. 143, grifo do autor).

Com essas palavras, decisivas para a sua reflexão, Vico abre caminho àquela noção de *animi mens*, que, esclarecida no capítulo VI do *De antiquíssima* (Vico & Sanna, 2005) através da referência a Malebranche, consentirá ao autor enfrentar os dois elementos restantes supracitados: a análise da estrutura da alma e o exame dos limites e das efetivas possibilidades do conhecimento.

Como parece evidente por sua própria definição, o conceito de *animi mens* encerra em si dois diversos princípios: o primeiro, que exprime a ligação do homem com seu componente corpóreo, é significado pelo termo *animus*; o segundo, que manifesta o seu aspecto divino, é identificado pelo termo *mens*.

No capítulo V *De Animus et Anima*, Vico tinha já tratado da diferença entre *anima* (‘veículo da vida’, Vico & Sanna, 2005, p. 97) e *animus* (‘veículo do sentido’, Vico & Sanna, 2005, p. 97), definindo-os em relação ao movimento de pressão circular do *aër*, ‘mecanismo comum a todos os movimentos’ e ‘sensível mão de Deus que move cada coisa’ (Vico & Sanna, 2005, p. 93); mais especificamente, segundo Vico, o “[...] movimento do ar através dos nervos, movimento masculino e vigoroso, os Latinos chamaram ‘ânimo’; aquele transmitido pelo sangue, movimento, por assim dizer, efeminado e passivo, foi dito ‘anima’” (Vico & Sanna, 2005, p. 99, grifo do autor)¹⁴. Situado entre a *anima* e a *mens* – e também aparentado ao componente sensível representado pelo *aër* – o *animus* encontra-se de tal modo como que suspenso entre a sua materialidade e o

¹¹ Escreve Vico: “Daí [isto é, da análise cartesiana], vêm aqueles estrepes e aqueles espinhos com os quais se machucam e se ferem reciprocamente os mais refinados metafísicos dos nossos tempos, quando se perguntam de que modo a mente humana age sobre o corpo e o corpo sobre a mente [...]. Constrangidos por essas dificuldades, recorrem, como se fosse um estratagemma, a uma oculta lei divina, segundo a qual os nervos, quando são estimulados pelos objetos externos, excitam a mente, e a mente, por sua vez, tensiona os nervos quando pretende executar uma ação. E assim imaginam que a mente humana está imóvel na glândula pineal como uma aranha no meio de sua teia; e quando em qualquer lugar da teia um fio é movido, a aranha o sente. Por outro lado, quando a aranha pressente o temporal, agita todos os fios da sua teia até então imóveis. Recorrem a essa lei oculta, porque ignoram o modo pelo qual o pensamento se produz” (Vico & Sanna, 2005, p. 35-37).

¹² É oportuno notar que uma semelhante postura de Vico é fruto de uma evolução cujo início é caracterizado por uma diversa consideração do cartesianismo. É significativo, sob esse aspecto, que o Vico da primeira *Preleção inaugural*, para demonstrar ‘com provas a natureza divina dos nossos ânimos’, apresenta um fiel e preciso resumo do procedimento do *cogito* cartesiano: “Embora a mente esteja incerta e duvida de tudo, não pode absolutamente duvidar disto: do seu pensamento; com efeito, a própria dúvida é um pensamento. Então, já que deve reconhecer-se consciente do pensamento, dessa consciência do pensar deduz primeiramente ser uma *res*” (Vico, 1982, p. 85-87). Escreve Mario Agrimi: “Nesse quadro [da primeira *Preleção*], o filósofo napolitano pensa que pode ser útil também o *cogito* cartesiano [...] e expõe sinteticamente a demonstração do *cogito*, que Giovanni Gentile julgou justamente ‘um conciso trecho da III Meditação cartesiana’” [Gentile, 1927, p. 59]. Mas, Vico coloca a proposta cartesiana em um contexto que não pode senão lhe assinalar a insuficiência, porque “[...] o ânimo é o mais expresso simulacro de Deus [...]” [Vico, 1982, p. 78], e não é redutível a uma simples e pura mente, a uma *res cogitans*, que se estabeleça como *ratio* abstrata, separada de toda corporeidade” (Agrimi, 1999, p. 22).

¹³ Escreve Descartes na sua *Sexta meditação*: “[...] pelo fato mesmo de que eu sei com certeza que existo e, todavia, observo que nenhuma outra coisa pertence necessariamente à minha natureza [...], exceto ser uma coisa pensante, concluo perfeitamente que a minha essência consiste apenas nisto: que eu sou uma coisa pensante, ou uma substância cuja essência ou natureza é somente o pensar. E embora [...] eu tenha um corpo, em relação ao qual sou estreitamente unido, todavia, já que, por um lado, tenho uma clara e distinta ideia de mim mesmo, enquanto sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e, por outro lado, tenho uma ideia distinta do corpo, enquanto esse é apenas uma coisa extensa não pensante, é certo que esse eu, isto é, a minha alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente e verdadeiramente distinta do meu corpo e pode ser ou existir sem ele” (Descartes, 1982, p. 78). Leia a partir de Descartes (2002, p. 72-73).

¹⁴ Cf. também (Vico, 1971a, p. 137, grifo do autor): “Tendo refletido sobre a ‘substância extensa’ e sobre o ‘movimento’, passo [no *De antiquíssima*] à ‘pensante’, e trato da ‘anima’, ou da vida, do ‘ânimo’, isto é, do sentido, e do ar ou éter, chamada pelos latinos *anima*; e comprovo que o ar do sangue é o veículo da vida; aquele dos nervos, do sentido”.

impulso ao infinito que também lhe é intrínseco e que, juntamente com o arbítrio, define o caráter mesmo da sua humanidade: quando os Latinos discutiam sobre a ‘imortalidade’, pode assim concluir Vico,

[...] falavam de *animi*, não de *anime*. A origem dessa expressão está talvez no fato de que os autores tinham observado que os movimentos do ânimo são livres e dependem do nosso arbítrio, enquanto o movimento da anima não pode ser gerado senão pelo mecanismo do corpo, que é corruptível. E já que o ânimo se move livremente, aspira ao infinito e à imortalidade (Vico & Sanna, 2005, p. 99)¹⁵.

‘Introduzida’ diretamente por Deus no ânimo do homem, a *mens* deverá, por sua vez, regular-se pelo complexo equilíbrio entre a finitude do indivíduo e a infinitude de Deus, mas, como escreveu Mario Agrimi, do ponto de vista gnosiológico – e mediante um uso forçado do pensamento malebranchiano –, será apresentada também como uma noção capaz de assegurar ‘ao eu, à mente, ao ânimo humano, uma fundação cognoscitiva de si (*verum*) e da sua atividade (*factum*)’ (Agrimi, 1999, p. 25)¹⁶.

Conforme foi dito, então, o ‘*cogito* de Vico’ leva à conclusão de que ‘a minha essência é Deus que sustenta o meu pensamento’; agora, definidos os primeiros termos da configuração mental do homem, o capítulo ‘De mente’ assim precisa a reflexão de Vico:

Em latim *mens* equivale àquilo que é para nós o ‘pensamento’ [em italiano no texto], e os Latinos sempre diziam que a *mens* aos homens tinha sido ‘dada’, ‘introduzida’, ‘inserida’. É evidente, portanto, que quem formulou essas expressões estava convencido de que as ideias fossem criadas e suscitadas por Deus nos ânimos humanos. Parece, então, natural que os Latinos falassem de *animi mens* e que reportassem a Deus um absoluto direito e arbítrio sobre os movimentos do ânimo. Do mesmo modo que a ‘libido’, ou seja, a faculdade de desejar, ‘é a cada um seu Deus’ (Vico & Sanna, 2005, p. 107, grifo do autor)¹⁷.

Trata-se, como se vê, de uma passagem bastante complicada, que encontra a explicação dos modos do pensamento humano em uma relação de convergência-divergência entre a ‘libido’¹⁸ e a criação das ideias por parte de Deus; mesmo na sua complexidade, tal passagem permite a Vico fechar o círculo da sua visão da alma, remetendo a filosofia de Malebranche – seguindo as palavras do mesmo autor – à coerência com seus próprios princípios:

Se Malebranche quisesse ser coerente com a própria doutrina, deveria mostrar como a mente humana recebe o conhecimento de Deus, não apenas o do corpo, do qual é mente, mas também o de si mesma: de modo que não pode conhecer a si mesma, se não se conhece em Deus. A mente, com efeito, manifesta-se pensando [*mens enim cogitando se exhibet*]: mas é Deus quem conhece em mim e é então em Deus que conheço a minha própria mente. Essas reflexões teriam tornado coerente a doutrina de Malebranche (Vico & Sanna, 2005, p. 109)¹⁹.

Após a recusa do método analítico, a crítica ao *cogito* cartesiano havia revelado, no denso desenvolvimento de poucas passagens conceituais, a necessidade de uma diversa repartição interna da alma e, em particular, de uma profunda revisão das relações entre *res cogitans* e *res extensa*. Em um contexto similar, é precisamente o confronto com o pensamento malebranchiano que permite a Vico estruturar de modo positivo, através da dupla referência à *mens* e ao complexo conceitual de *aër-anima-animus*, o fundamento teórico do saber do homem. Tratado no capítulo VII, este último é anticartesianamente apoiado sobre noções de memória, fantasia e de *ingenium*, ‘faculdades’ que – como será repetido na *Scienza nuova* de 1744 – “[...] pertencem, é verdade, à mente, mas tem suas raízes no corpo e tiram seu vigor do corpo” (Vico, 1990, p. 827, §819). Assim, na capacidade engenhosa ‘de unificar coisas separadas’ e de gerar então – não por abstração, mas por analogia – novas sínteses cognoscitivas, o Vico do *De antiquissima* (Vico & Sanna, 2005) encontrou uma primeira extensão do princípio de conversão entre o verdadeiro e o feito²⁰, mas

¹⁵ Para algumas referências das fontes às quais Vico podia remontar para o conjunto dessa doutrina acerca das noções de *aër*, *anima*, *animus*, *mens*, cf. as considerações finais abaixo.

¹⁶ Explica ainda Agrimi (1999, p. 25, n. 23, grifo do autor) “A discussão da teoria de Malebranche [...] é consideravelmente relevante. Mas é preciso ter presente que no *De antiquissima* Vico tende a concluir que, à exceção das ciências abstratas e matemáticas, o homem não pode ter conhecimento nem do mundo natural, nem de si mesmo, tampouco pode ter acesso às ‘verdades eternas’. A filosofia de Malebranche permitia tudo isso e, portanto, interessou e tentou Vico”. Sobre a duplicidade do conceito de *animi mens*, com uma especial referência à polarização finito-infinito, remeto ao estudo de Lollini (2002).

¹⁷ Eis o original em latim: *Mens latinis idem quod nobis pensio: et ab iisdem mens hominibus dari, indi, immitti dicebatur. Par igitur est ut qui has locutiones excogitarint, ideas in hominum animis a Deo creari excitarique sint opinati; ac proinde animi mentem dixerint; et ad Deum liberum jus et arbitrium animi motuum retulerint, ut libido, seu facultas quaeque desiderandi sit suus cuique Deus.*

¹⁸ Os ‘antigos’, escreve Vico, “[...] devem ter acreditado que a mente depende do ânimo, pois o pensamento muda conforme o diverso estado do ânimo [*ab animo pendere mentem putarint, quia ut quisque est animatus ita cogitat*]” (Vico & Sanna, 2005, p. 105).

¹⁹ Um pouco antes, Vico tinha repetido, mas com referência a Malebranche, a visão própria do *cogito*: “Todavia, embora o agudíssimo Malebranche sustente a verdade dessas afirmações, admira o fato de que reconheça o *cogito, ergo sum*, como a verdade primeira de Descartes. A partir do momento em que admite que Deus é quem cria em mim as ideias, deveria ter sobretudo refletido assim: ‘algo em mim pensa, então é. Todavia, no pensamento não reconheço nenhuma ideia de corpo; então, aquele que em mim pensa, é uma mente puríssima, isto é, Deus’” (Vico & Sanna, 2005, p. 107-109).

²⁰ A citação é tirada de Vico e Sanna (2005, p. 119). Escreve Antonino Pennisi (1986, cf. p. 348-349): “Diversamente [...] da acepção barroca do termo *ingenium*, em Vico essa atividade produtora de novas formas é de natureza puramente ‘corporal’, seja porque age através dos sentidos, seja porque opera apenas sobre os objetos externos à mente humana, seja porque transforma as imagens mesmas em objetos materiais. O engenho, enfatiza várias vezes, é o ‘divino pai de todas as invenções [...]’, não no sentido figurado,

sobretudo conseguiu concretizar, de um ponto de vista cognoscitivo, as reflexões metafísicas desenvolvidas também graças à discussão com a filosofia de Malebranche.

Considerações finais

O malebranchismo de Vico é enxertado em um complexo pano de fundo cujas influências são o fruto de uma vasta estratificação cultural. Nicola Badaloni, que aprofundou amplamente tal pano de fundo a partir de sua *Introduzione a G. B. Vico* (1961), escreveu a esse propósito: “Entre os críticos de Malebranche há um lugar também para Vico, que, negando a possibilidade da autoconsciência, tende a reportar a visão em Deus nos termos da teoria estoicizante do éter-Júpiter” (Badaloni, 1968, p. 135; 1969, p. 341). Partindo dessas premissas, segundo Badaloni, a metafísica de Vico lançaria depois “[...] as suas bases na cultura científica napolitana derivada do galileísmo e do gassendismo” (Badaloni, 1968, p. 135). Muito claro, desse ponto de vista, é o balanço do *De antiquíssima* proposto pelo próprio Vico na sua autobiografia:

E ‘natureza’ os latinos chamaram ‘ingenium’, do qual a principal propriedade é a agudeza; de modo que a natureza forma e deforma toda forma com o buril do ar [...]; e a mão que move esse instrumento é o éter, cuja mente foi considerada por todos Júpiter. E os latinos o ‘ar’ chamaram ‘anima’, como princípio a partir do qual o universo ganha movimento e vida, sobre o qual, enquanto feminino, opera como masculino o éter, que, insinuado no animal, pelos latinos foi chamado ‘animus’; de onde vem aquela vulgar diferença propriamente latina: ‘anima vivimus, animo sentimus’; tal que a anima, ou o ar, insinuada no sangue, é no homem o princípio da vida, e o éter, insinuado nos nervos, é o princípio do sentido; e assim como o éter é mais ativo do que o ar, os espíritos animais são mais móveis e rápidos do que os vitais; e como sobre a anima opera o ânimo, assim sobre o ânimo opera aquela que pelos latinos é chamada ‘mens’, que equivale a ‘pensamento’, donde vem a expressão latina ‘mens animi’, de modo que o pensamento ou mente é aos homens enviado por Júpiter, que é a mente do éter (Vico, 1990, p. 38-39, grifo do autor).

Comentando essas palavras, Andrea Battistini notou que “[...] na base dessa cosmologia há a teoria estoica do éter [...]. Traduzidos em termos mitológicos, o éter é Júpiter e o ar Juno. Para essa física, discutida na *Accademia degli Investiganti*, Vico pode ter-se inspirado em Tommaso Cornelio” (Battistini, 1990, p. 1280). No que concerne à expressão lucreciana *anima vivimus, animo sentimus*²¹, Battistini ainda afirma:

[...] a psicologia lucreciana, despojada da tese da mortalidade da alma e ao mesmo tempo enriquecida por sugestões dos *Investiganti* napolitanos, entre os quais Lucrécio se ligava a Demócrito, ao pensamento renascentista, a Malebranche e a Gassendi, é o ponto de partida das [...] reflexões de Vico (Battistini, 1990, p. 1280).

Ora, para além das complexas influências, das distorções e dos verdadeiros e próprios mal-entendidos, o que é preciso sublinhar é como a reinterpretação do malebranchismo permite a Vico enfrentar e desatar alguns nós da sua própria filosofia. Certamente, como se fez notar²², essa também deixa muitas questões em aberto, as quais no entanto revelam, por sua vez – pelo próprio modo como se desenvolve o discurso de Vico –, a centralidade das passagens aqui analisadas na economia do raciocínio desenvolvido no *De antiquíssima* (Vico & Sanna, 2005). Tais dificuldades são em parte recapituladas pelo próprio Vico no encerramento do ‘capítulo malebranchiano’ *De mente*:

Nós aceitamos, portanto, que Deus é o primeiro autor de todos os movimentos, tanto dos corpos quanto dos ânimos. Mas justamente aqui surgem as barreiras e os escolhos: por que, mesmo sendo Deus o motor da mente humana, existem tantas imperfeições, tantas erros, tantas falsidades, tantos vícios? Por que em Deus há a ciência verdadeira e absoluta, e no homem há o livre arbítrio nas suas ações? (Vico & Sanna, 2005, p. 109).

Os problemas aqui indicados por Vico são aqueles do erro – gnosiológico e moral – e do livre arbítrio. A solução é, em primeiro lugar, buscada através de uma significativa referência a Agostinho²³, e prossegue depois com uma dupla constatação de que “[...] Deus não desaparece nunca da nossa vida, até quando erramos: de fato, abraçamos o falso sob a aparência do verdadeiro, o mal sob a aparência do bem” (Vico & Sanna, 2005, p. 111). Como isso ocorre é de novo resumido por Vico naquela que parece uma verdadeira e

mas no sentido próprio. Esse não produziu apenas as invenções poético-estéticas, mas instrumentos de ‘felicidade pública’: a bússola, o navio à vela, o alambique, a pólvora e a escopeta, a imprensa e o papel, a luneta, etc.. Não é possível aqui deter-se mais sobre o *ingenium* de Vico, sobre o qual basta assinalar o nexo com as teorias desenvolvidas graças à reflexão sobre Malebranche; para uma análise mais aprofundada, permito-me remeter ao meu escrito (Cerchiai, 2012).

²¹ Cf. Lucrecio (1973, III, 137-321); Vico e Sanna (2005, p. 97).

²² A ‘crítica à incongruência malebranchiana’, escreveu a propósito Alfonso Ingegno, “[...] abre [...] uma série de problemas cuja resolução parece proibida ao próprio Vico, que são os mesmos em torno dos quais se tinha debruçado o Oratoriano ou sobre os quais devia ter-se lançado” (Ingegno, 1991, p. 500). Cf. também Agrimi (1999, p. 25-26).

²³ Escreve Vico e Sanna (2005, p. 111, grifo do autor): “[...] sabemos também, como ensinam as sagradas escrituras, que ninguém pode ‘ir ao Pai’, se, ao mesmo tempo, o ‘Pai não o traz a si’. E de que modo o traz, se ele possui vontade própria? Responde Agostinho: ‘Ele não só traz a si um homem que o quer, mas que o deseja e se alegra com isso’. Haveria algo de mais consoante à firmeza da vontade divina e à liberdade do nosso arbítrio?”.

própria síntese do caminho até aí percorrido, desde a teoria do *aër-etere* e do *conatus*, desenvolvida no capítulo IV, àquela do *animus*, para chegar ao que foi há pouco examinado acerca da visão em Deus:

Vemos as coisas finitas e sentimos-nos infinitos, mas isso demonstra justamente que podemos pensar o infinito; parece que vemos o movimento suscitado pelos corpos e pelos corpos comunicado, mas essas mesmas produções do movimento, essas mesmas comunicações testemunham e confirmam que Deus, e Deus mente é o autor do movimento [*Deum, et Deum mentem motus authorem afferunt et confirmant*]²⁴. Vemos retas as coisas tortas, o múltiplo parece-nos uno, coisas diferentes como se fossem idênticas, coisas em movimento como se estivessem em repouso; mas, já que na natureza não existe o reto, nem o uno, nem o idêntico, nem o repouso²⁵, os homens nesses casos erram apenas porque, por temeridade ou por um falso juízo sobre as coisas criadas, mantêm o olhar dirigido a Deus Ótimo Máximo também nessas mesmas imitações (Vico & Sanna, 2005, p. 111)²⁶.

Assim, a discussão com Malebranche foi posta sabiamente no centro de uma série de argumentos dos quais parece, em parte, depender e que, por sua vez, contribui a estruturar e desenvolver. Passando pelo tema da ordem – enfrentado no último capítulo do *Liber metaphysicus*²⁷ –, será, enfim, destinada a prosseguir mais ou menos explicitamente nas obras sucessivas, em uma trama de remissões e possíveis condicionamentos que, uma vez mais, mostram a importância do estudo do *De antiquissima* (Vico & Sanna, 2005) para compreender plenamente, não só a gênese do pensamento de Vico, mas também – de modo mais geral – a fisionomia assumida por esse em sua forma completa.

Referências Bibliográficas

- Agrimi, M. (1999). Vico e Malebranche. In M. Agrimi (Ed.), *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro* (p. 9-46). Napoli, IT: Cuen.
- Badaloni, N. (1961). *Introduzione a G.B. Vico*. Milano, IT: Feltrinelli.
- Badaloni, N. (1968). Vico prima della scienza nuova. *Rivista di Filosofia*, 59(2), 127-148.
- Badaloni, N. (1969). Vico prima della scienza nuova. In *Atti del Convegno Internazionale Sul Tema: Campanella e Vico* (p. 339-355). Roma, IT.
- Battistini, A. (1990). Vita scritta da se medesimo. In G. B. Vico, *Opere* (Vol. II, p. 5-85). Milano, IT: Mondadori.
- Billi, B. (1993). Vico interprete di Descartes e Malebranche. Il problema delle verità eterne nel *De uno universis iuris principio et fine uno*. In G. Canziani, & Y. C. Zarka (Eds.), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII* (p. 208-223). Milano, IT: FrancoAngeli.
- Cerchiai, G. (2012). Il “padre divino di ogni ritrovato”. Aspetti dell’idea vichiana di ingegno. In M. Vanzulli (Ed.), *Razionalità e modernità in Vico* (p. 33-49). Milano, IT: Mimesis.
- Costa, G. (1988). Genesi del concetto vichiano di fantasia. In M. Fattori & M. L. Bianchi, *Phantasia-imaginatio* (V Colloquio internazionale, Lessico intellettuale europeo, 46, p. 309-365). Roma, IT: Edizioni dell’Ateneo.
- Costa, G. (1997). Malebranche e Vico. *Nouvelles de la République des Lettres*, 2(1), 31-44.
- Descartes, R. (1982). *Oeuvres de Descartes. 6. Discours de la méthode & essais* (Publiées par Charles Adam & Paul Tannery). Paris, FR: Vrin.
- Descartes, R. (1991). *Opere filosofiche* (Vol. I, M. Garin, Trad.). Roma/Bari, IT: Laterza.
- Descartes, R. (2002). *Opere filosofiche* (Vol. II, A. Tilgher, Trad.). Roma/Bari, IT: Laterza.
- Fabiani, P. (1999). Fantasia e immaginazione in Malebranche e Vico. In M. Agrimi, *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro: [atti del Convegno Giambattista Vico nel Suo Tempo e nel Nostro, Napoli, 1-3 dicembre 1994]* (p. 167-193). Napoli, IT: Cuen.

²⁴ “A natureza é movimento, desse movimento a indefinida virtude de mover é o conato, que uma mente infinita suscita, em si quieta, Deus. As obras da natureza pelo movimento perfazem-se; pelo conato começam a se fazer, de modo que a gênese das coisas segue o movimento; o movimento, o conato; o conato, Deus” (Vico & Sanna, 2005, p. 85); para essa teoria e aquelas mencionadas nas linhas sucessivas, cf. em geral todo o cap. IV do *De antiquissima* (Vico & Sanna, 2005).

²⁵ Escreve Vico sempre no capítulo IV: “[...] porque todos os movimentos se geram de um movimento de circumpulsão do ar, é absolutamente impossível que existam movimentos simples e retilíneos [...]. De fato, ‘reto’ e ‘idêntico’ são conceitos metafísicos. Em todo caso [...], é só uma hipótese verdadeira, graças à qual da metafísica descemos à física. Como linhas tortas são compostas por linhas retas – razão pela qual as linhas circulares constam de indefinidas retas [...], assim, os movimentos compostos das coisas extensas compõem-se de simples conatos dos pontos. Na natureza, as coisas são tortas e imperfeitas, fora da natureza [ou seja, no plano da metafísica] existe o conceito de reto, que é regra das coisas tortas” (Vico, 2005, p. 87, grifo do autor).

²⁶ Trata-se, comenta de novo Alfonso Ingegno, de uma “[...] conclusão [...] de extrema importância: o meu erro e o meu engano são, em todo caso, ligados a algo mais alto que é desses a própria origem e que indica como, de fato, não perco nunca de vista a divindade, embora permaneça problemático o nexo entre o meu ver Deus nas coisas e o fato de que Ele pense em mim” (Ingegno, 1991, p. 501).

²⁷ No § II *De Fato, et Casu*, do cap. VIII, remetendo o *fatum* ao *dictum* (*‘Fatum autem et dictum idem’*) e então o ‘dito’ de Deus ao seu *facere* (*factum*), Vico escreve: “Os sábios itálicos que primeiro elaboraram essas palavras, acreditavam [...] que o *fatum* fosse a ordem eterna das causas [...]. De tal modo que os fatos são os ditos de Deus” (Vico & Sanna, 2005, p. 139, grifo do autor). Assim explica Agrimi (1999, p. 31, grifo do autor): “É um determinismo categórico [...] a imutável ‘ordem eterna das causas’, ordem das ideias, corresponde à inexorável ordem dos fatos, a identidade *fatum-fatum* é alinhada ao *verum-fatum*: e será levada por um tortuoso percurso à dignidade da última *Scienza nuova*: ‘A ordem das ideias deve proceder segundo a ordem das coisas’, de entonação fortemente spinosista, que, em todo caso, sublinha que a ordem das ideias deve seguir a ordem das coisas”.

- Fabiani, P. (2002). *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*. Firenze, IT: University Press.
- Gentile, G. (1927). *Studi vichiani*. Firenze, IT: Le Monnier.
- Ingegno, A. (1991). Da Malebranche a Vico. In M. Ciliberto & C. Vasoli, *Filosofia e cultura: per Eugenio Garin* (Vol. II, p. 495-529). Roma, IT: Editori Riuniti.
- Lollini, M. (2002). Vico e il pensiero dell'infinito. In G. Matteucci, *Studi sul De antiquissima italarum sapientia di Vico* (p. 49-68). Macerata, IT: Quodlibet.
- Lucrécio. (1973). *Da natureza* (Agostinho da Silva, Trad. e notas). São Paulo, SP: Abril Cultural.
- Malebranche, N. (1972a). *Oeuvres complètes, tome I: De la recherche de la vérité, Livres 1-3* [O.C.] (Vol. 1, G. Rodis-Lewis, Ed.). Paris, FR: Vrin
- Malebranche, N. (1972b). *Oeuvres complètes, tome II: De la recherche de la vérité, Livres IV-VI* [O.C.] (Vol. 2, G. Rodis-Lewis, Ed.). Paris, FR: Vrin
- Malebranche, N. (1983). *La ricerca della verità* (M. Garin, Trad.). Bari, IT: Laterza.
- Marcialis, M. T. (1996). Il cogito e la coscienza. Letture cartesiane nella Napoli settecentesca. *Rivista di Storia della Filosofia*, 51(1), 581-612.
- Pennisi, A. (1986). 'Calcolo' versus 'ingenium' in G. B. Vico: per una politica della língua. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 1(16), 345-364.
- Stile, A. (2000). Anatomia dell'anima: tra Malebranche e Vico. In M. Sanna & A. Stile, *Vico tra l'Italia e la Francia* (p. 263-286). Napoli, IT: Guida.
- Vico, G. B. (1971a). Risposta del signor Giambattista Vico nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto signore contro il primo libro 'De antiquissima italarum sapientia' ovvero metafísica degli antichissimi italiani tratta da' latini parlari [1711]. In G. B. Vico & P. Cristofolini (Eds.), *Opere filosofiche* [Risp1] (p. 132-144). Firenze, IT: Sansoni.
- Vico, G. B. (1971b). Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del "Giornale de' letterati d'Italia". In G. B. Vico. & P. Cristofolini (Eds.), *Opere filosofiche* [Risp2] (p. 145-168). Firenze, IT: Sansoni.
- Vico, G. B. (1982). Orazione I. In G. B. Vico & G. Visconti, *Le Orazioni inaugurali I-VI* (p. 72-95). Bologna, IT: Il Mulino.
- Vico, G. B. (1990). *De nostri temporis studiorum ratione* (1708). In G. B. Vico & A. Battistini. *Opere* [De ratione] (p. 87-215). Milano, IT: Mondadori.
- Vico, G. B. (1990). Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni [1744]. In G. B. Vico, & A. Battistini (Eds.), *Opere* (Vol. I, p. 411-971). Milano, IT: Mondadori.
- Vico, G. B., & Sanna, M. (2005). *De antiquissima italarum sapientia*. Roma, IT: Edizioni di Storia e Letteratura.