



Priscila Alba da Silva

**Verdade X verossimilhança:
Apontamentos a partir de René Descartes (1596-1650) e
Giambattista Vico (1668-1744)**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2016



Priscila Alba da Silva

**Verdade X verossimilhança:
Apontamentos a partir de René Descartes (1596-1650) e
Giambattista Vico (1668-1744)**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Orientador

Departamento de História - PUC-Rio

Prof. Henrique Estrada Rodrigues

Departamento de História - PUC-Rio

Prof. Rodrigo Turin

Departamento de História - UNIRIO

Profª Mônica Herz

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais
PUC-Rio

Rio de Janeiro, 03 de fevereiro de 2016

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Priscila Alba da Silva

Graduou-se em História na UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) em 2013. Frequentou inúmeros seminários nas áreas de História, Literatura e Filosofia.

Ficha Catalográfica

Silva, Priscila Alba da

Verdade x verossimilhança: Apontamentos a partir de René Descartes (1596-1650) e Giambattista Vico (1668-1744) / Priscila Alba da Silva; orientador: Marcelo Gantus Jasmin. – 2016.

98 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2016.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História social da cultura. 3. Descartes. 4. Vico. 5. Verdade. 6. Verossimilhança. 7. Retórica. I. Jasmin, Marcelo Gantus. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Agradecimentos

À minha família, fonte não só de minha proveniência física, mas especialmente de toda e qualquer possibilidade de compreensão a respeito do mundo que eu tenha ou venha a ter.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Marcelo Gantus Jasmin, pela dedicação e paciência infindas.

À Prof^a. Dr^a. Renata de Oliveira Gesomino, que muito atenta e cuidadosamente, observou os caminhos sinuosos pelos quais enveredei ao longo desta dissertação e que, diante destes perigos (da vida), segurou-me pela mão, garantindo não apenas o término deste trabalho, mas o horizonte de inserção, a possibilidade mesma de que este, mas também de que todo e qualquer trabalho se realize. Mostrou-me, em gesto irrepetível e inefável, como Diadorim à Riobaldo, “as cores do mundo”.

Às amigas Renata Sammer e Maria Noujaim, com quem mantive intenso diálogo ao longo da redação deste e que foram, em todo lastro da palavra, indispensáveis.

À amiga Janaína de Oliveira Santos, com quem venho caminhando desde o primeiro dia de graduação.

À CAPES e à ex-Presidenta Dilma Rousseff (ilegalmente destituída do cargo), que me favoreceram com o benefício de uma bolsa integral de estudos, sem a qual esta dissertação não teria sido possível.

À PUC-Rio, por suas excelentes dependências que promovem, de modo amplo e coletivo, os estudos.

Ao mestre e Prof. Dr. Emérito pela UFRJ, o pensador Emmanuel Carneiro Leão, que nos ensina, no perfil que transcreve sua própria existência, o elo indelével entre existir e insistir.

Por último, em sentido bíblico, à Prof^a. Dr^a. Maria Aparecida Rezende Mota, docente do corpo de Teoria e Metodologia da História na Universidade Federal Do Rio de Janeiro (UFRJ). “Cida Mota”, como é conhecida por nós, seus alunos, ensinou-me algo que nunca se pode ensinar ou mesmo aprender, o respeito e cuidado que podemos, e devemos ter com a vida.

Resumo

Silva, Priscila Alba da; Jasmin, Marcelo Gantus. **Verdade X verossimilhança: Apontamentos a partir de René Descartes (1596-1650) e Giambattista Vico (1668-1744)**. Rio de Janeiro, 2016. 98p. Dissertação de Mestrado - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Partindo da análise das obras de René Descartes (1596-1650) e da concepção de retórica enquanto uma metalinguagem, fornecida tanto por Roland Barthes quanto por Haroldo de Campos, investigamos certa tensão entre Giambattista Vico (1668-1744) e o filósofo francês. Atrito forjado a partir da leitura indireta do retor napolitano das obras de Descartes. Este trabalho trata, portanto, da diferença entre a certificação do conhecimento em Descartes e Vico, diferença que, segundo elucidamos, pode ser situada na tensão entre os conceitos de verdade e verossimilhança, respectivamente, bem como nos conceitos de sentido e senso. Em 1699, Giambattista Vico assumiu a cátedra de Retórica na Universidade Real de Nápoles. A partir deste ano e, até o ano de 1707, o filósofo proferiu discursos de abertura dos anos letivos nesta instituição. Esses discursos nos chegam sob o título de *Orazioni Inaugurali* (1699-1707), donde foram analisadas, na presente dissertação, às duas primeiras, concernentes aos anos de 1699 e 1700. Tal análise procurou nuançar não apenas o entrelaçamento entre forma e conteúdo como, também, a partir disso, sugerir que a verossimilhança viquiana incide formalmente em seus textos, assim como a verdade cartesiana seria derivada de certa estrutura textual.

Palavras-chave

Descartes; Vico; verdade; verossimilhança; retórica.

Abstract

Silva, Priscila Alba da; Jasmin, Marcelo Gantus (Advisor). **Truth X Verisimilitude: Notes from René Descartes (1596-1650) and Giambattista Vico (1668-1744)**. Rio de Janeiro, 2016. 98p. MSc. Dissertation - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Analyzing the works of René Descartes (1596-1650) and the conception of rhetoric as a meta language, provided both by Roland Barthes and by Haroldo de Campos, we investigated tension between Giambattista Vico (1668-1744) and the French philosopher. Misunderstanding forged from indirect reading of Neapolitan rector of the works of Descartes. This work analyzes the difference between the certification of knowledge in Descartes and Vico, a difference that, according elucidated, may be located in the tension between the concepts of truth and verisimilitude, respectively, as well as the concepts of way and sense. In 1699, Giambattista Vico took over the chair of Rhetoric at the Royal University of Naples. From this year by the year 1707, the philosopher gave opening speeches of school years at this institution. These talks come in under the heading of *Orazioni Inaugurali* (1699-1707), from which were analyzed in the present work the first two, pertaining to the years 1699 and 1700. This analysis sought to nuance not only the interweaving between form and content as, also, from there, suggest that the verisimilitude viquiana focuses formally in his writings, as well as the Cartesian truth would be derived from certain textual structure.

Keywords

Descartes; Vico; truth; verisimilitude; rhetoric.

Sumário

1. Introdução	8
2. Retórica no tempo e tempos retóricos: René Descartes e a leitura de Giambattista Vico.	13
2.1 A noção de retórica, enquanto reflexão teórica, em Platão e Aristóteles	21
3. A diferença entre sentido e senso em Descartes e Vico.	30
3.1 Considerações acerca da verdade e do <i>Discurso do método</i> em Descartes.	42
4. A <i>Autobiografia</i> (1731) e as <i>Orações Inaugurais</i> (1699-1700): A inscrição da natureza humana na ordem do provável.	52
4.1. O sentido da metáfora na <i>Autobiografia</i> .	59
4.2. Uma breve análise da <i>Oração I</i> .	66
4.3. As construções e os modelos de raciocínio nas <i>Orações viquianas</i> : forma e conteúdo.	73
5. Conclusão.	90
6. Referências bibliográficas.	93

1.Introdução

A presente pesquisa apresentará como um de seus principais objetivos a investigação do conceito de verossimilhança como desenvolvido por Giambattista Vico (1668-1744) ao longo das *Orazioni inaugurali I e II*, proferidas nos anos de 1699 e 1700, respectivamente, associado à tensão do conceito de verdade conforme arranjado na economia dos textos do filósofo francês, René Descartes. Tais *Orações inaugurais* configuram um conjunto de textos os quais o filósofo napolitano proferiu em ocasião de abertura do ano letivo na Universidade Real de Nápoles onde, desde 1699, Vico ocupara a cátedra de Retórica.

Para tal pesquisa, procurar-se-á desenvolver uma perspectiva comparada do conceito de verossimilhança, conforme articulado por Vico, e a leitura do filósofo e retor napolitano de uma dada vertente do cartesianismo - difundida em Nápoles por Henricus Regius, a partir da publicação de seus *Fundamenta physicae*, em 1646 -, a qual informará certos aspectos da reflexão viquiana. Desse modo, além das *Orações*, utilizar-se-á o manual de retórica elaborado por Giambattista Vico, suas *Institutiones oratoriae* (1711) – a molde das *Institutio Oratoria* de Quintiliano -, como suposto teórico que regulará a composição das referidas *Orações inaugurais*.

Dito isso, no primeiro capítulo procura-se definir brevemente o que é a Retórica bem como estabelecer uma conexão possível entre a Retórica – ou seja, o conjunto de retóricas que passam por Platão, Aristóteles, Quintiliano e Cícero – e os estudos semióticos a partir de parcela específica da obra Roland Barthes para, então, pensar na constituição histórica do termo/campo, a Retórica, enquanto uma metalinguagem, isso é, um dizer sobre o dizer, um escrever sobre o escrever.

A partir desta perspectiva procurou-se mobilizar, primariamente, a tradição platônica da retórica donde seria possível, segundo Roland Barthes, identificar uma cisão entre a retórica elaborada no *Górgias* e outra no *Fedro* visando demonstrar que se trata, sobretudo, de uma técnica onde ora se visa o vencimento do debate, ou seja, a persuasão, ora a simples manutenção de um diálogo responsável por conduzir à alma a ideia, ou seja, revelar um aspecto da realidade essencial. Técnica que, segundo pretendeu-se informar, diz de confecção da aparência da verdade.

No primeiro subitem do capítulo primeiro procura-se desenvolver a ideia de que a retórica é uma reflexão teórica que visa fazer ver o que, em cada caso, poderia ser persuasivo. Ademais, procurar-se-á associar a retórica platônica a retórica de tipo aristotélica, ressaltando os aspectos discrepantes entre ambas, bem como relacionar a última à ética nicomaqueia, ressaltando o lado prático desse tipo de reflexão teórica.

Ângulo esse que garantirá a hipótese do relacionamento possível entre René Descartes e Giambattista Vico, partindo da concepção onde ambos estariam promovendo seus textos segundo regras de composição retóricas. Para tal, procurar-se-á tecer uma breve análise do *Discours de la méthode* (1637), bem como relacioná-lo a outras obras do filósofo francês a fim de compor um breve mosaico que permita verificar que a comprovação do argumento cartesiano é rigorosamente levada para dentro do corpo, sendo a verdade, portanto, algo interno e inerente à natureza humana, podendo ser atingida apenas pelo ato de pensar, uma ação da mente.

No segundo capítulo, investigar-se-á a diferença entre sentido e senso para Descartes e Vico, respectivamente, operando a hipótese de que para o filósofo francês o problema da verdade estaria respaldado pela alma, localizada no cérebro, donde estabeleceria uma regulação e, nisso, informaria uma dada concepção de razão. Já para o filósofo napolitano, Vico, o problema da verdade residiria em certos *topoi* adquiridos e compartilhados, deslocando a regulação da ação para uma atividade dependente não apenas do ânimo, mas também do corpo, a qual inverteria a dedutiva dinâmica cartesiana de aplicação da razão às coisas.

Ademais, procurar-se-á especificar a ideia de que René Descartes rejeitara a publicação do filósofo holandês, Henricus Regius, seus *Fundamenta physicae*, obra pela qual Giambattista Vico teria entrado em contato com as teses de Descartes. Não obstante, também objetar-se-á a hipótese de que o filósofo francês teria conduzido a filosofia para um solipsismo *a priori*. O solipsismo do método diria, portanto, do modo de certificação de uma verdade que cada um pode, apenas *per si*, realizar, estando imbricada, sob este aspecto, no próprio procedimento da dúvida metódica. É neste sentido que, embora o *Discurso do método* seja uma espécie de prefácio, de introdução para três ensaios a respeito da física, a saber: *La Dioptrique*, *Les Météores* e *La Géometrie*, este apresente seções

tais como Lógica e Moral, o que nos permitiria investigar tais campos enquanto dependentes da Retórica. Como texto em prosa, o *Discurso* é constituído segundo procedimentos, estratégias discursivas - que muito embora promulgue a matemática e a geometria enquanto campos confiáveis, seguros para a obtenção da verdade e sua certificação – as quais tornariam tanto a Lógica quanto a Moral dependentes da Retórica.

Objetiva-se, também, expor que com Giambattista Vico o procedimento de certificação da verdade assume via oposta a de René Descartes e acontece, portanto, a partir de um fazer no mundo civil, fazer que instaura, dentre outras hipóteses, a regulação e certificação do verdadeiro no corpo, não apenas na alma.

Em *considerações acerca do Discurso do método*, tem-se por finalidade aproximar o *verum-factum* viquiano ao procedimento cartesiano, ressaltando que para o filósofo francês o verdadeiro também reside em um feito que é, entretanto, interno, mental. Feito que certificaria, paradoxalmente, a realidade objetiva do mundo, externa. Para tal, procura-se estreitar a confecção do *Discurso* a procedimentos descritos por Aristóteles na *Arte Retórica*.

Desse modo, embora tente afastar seu procedimento do generalismo das letras, Descartes terminaria por reinscrever seu *Discurso* em uma tradição retórica onde o ver, isso é, a certificação da verdade é apenas possível para e por cada sujeito, um autômato. Procedimento esse que se daria de forma semelhante com Vico, porém, a partir de um fazer público.

No terceiro capítulo será introduzido o conceito de verossimilhança em Vico a partir da *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* (1731), donde o napolitano parece ter fingido, isso é, inventado um método particular, retórico, de investigação das causas. Ademais, procura-se interligar procedimento estético a finalidade ética, os quais informariam um *modus* retórico destinado a uma ação prudencial no mundo civil. Para tal, comentar-se-á brevemente a primeira versão da *Scienza Nuova*, de 1725, onde Vico inscrevera a jurisprudência na ordem de uma mitologia histórico-poética disparada pela faculdade da fantasia.

Já no primeiro subtópico do terceiro capítulo será discutido, brevemente, o sentido da metáfora na *Autobiografia*, por onde tenta-se estabelecer uma relação comparativa entre Descartes e Vico, sob o critério do fingimento, donde este diria de um procedimento discursivo destinado a comprovar aquilo que se entende por

natureza humana. A partir disso, investiremos no caráter fabuloso, fingido da *Autobiografia* de Vico, enquanto um tipo de dizer que articula um momento originário da história humana – ou da história pessoal do napolitano –, momento pelo qual só se poderia falar através de uma metáfora, dizer relativo aos *archai*. Ademais, tenta-se aproximar a retórica viquiana à retórica platônica, porquanto um acento na *performance*, no presente da ação.

Nos tópicos seguintes do último capítulo, fazer-se-á uma análise mais adensada das *Orações inaugurais*. Na análise da *Oração I*, por exemplo, proferida no ano de 1699, objetiva-se expor de maneira mais detalhada um modo de composição textual rigorosamente regulado pelas *Instituições de oratória*, manual teórico que serviria à confecção de tais obras. Assim, torna-se possível argumentar a respeito de uma investigação da natureza humana, possível enquanto tensão produzida entre procedimento discursivo e *performance* pública, um tipo de eloquência corporal. Tensão que desarticulava e articulava, em uma dinâmica incessante, tema e forma, tornando-os interdependentes, indissociáveis. Se a técnica viquiana poderia ser descrita enquanto aguda e engenhosa, procurar-se-á por em evidência certa convenção retórica que se faz ver, justamente, no desenvolvimento público da questão proposta.

Na medida em que se trata da defesa dos estudos da eloquência, buscar-se-á construir um argumento onde a articulação feita por Vico entre Filosofia e Retórica diria da proposição de um tipo de sabedoria prudencial, a qual seria responsável por rearticular língua e coração (*locus* da prudência). Entrelaçamento que nos permitiria comprovar a hipótese de que, com Vico, o conceito de *verossimilhança* não diz apenas de uma definição teórica, mas, também, de uma técnica de criação e exposição de argumentos artificiosos, engenhosos.

Já na análise crítica e igualmente aprofundada da segunda *oração*, proferida em 1700, tenta-se fundamentar o argumento de que interrogar a natureza humana (filosofar), com Vico, diria da criação mesma das causas necessárias a esse questionamento. Assim, objetiva-se relacionar a criação de argumentos por parte do filósofo napolitano ao procedimento tropológico, o qual informa um dizer originário do homem. Metáfora que partiria e se destinaria à disposição dos ânimos e, com isso, informaria uma ideia de razão metafórica, isso é, de transposição que, no sentido lato, diria da rearticulação entre Filosofia e Retórica,

por onde se poderia entrever que o conceito de verossímil não diria apenas de uma representação mental, mas especialmente de uma ação, da ação mesma de contenção, de fabricação da possibilidade de conceitualizar.

2.Retórica no tempo e tempos retóricos: René Descartes e a leitura de Giambattista Vico

*Tudo se finge, primeiro; germina
autêntico é depois.
Um escrito, será que basta?
Meu duvidar é uma petição de mais certeza.
(Guimarães Rosa)¹*

Em *L'aventure sémiologique*, transcrição de seminários ditados por Roland Barthes na L'École Pratique des Hautes Études ao longo dos anos de 1963 a 1973, publicada originalmente em francês em 1985, Barthes² analisa a transição disso que, lato modo, poderíamos chamar de retóricas clássicas, de Platão, passando por Aristóteles, Quintiliano e Cícero aos, naquela época, então, considerados novos estudos semióticos. A metodologia genealógica barthiana nuança o aspecto polissêmico do termo em questão, a retórica, apresentando alguns dos significados assumidos por esse ao longo da história. Assim, ao falar em retórica, podemos nos referir a: 1) uma técnica ou arte da persuasão; 2) um ensinamento, enquanto transmissão de conhecimentos de um retor a seus alunos; 3) uma ciência, enquanto campo de observação; 4) uma moral, como sistema de regras que permitem e conduzem a vida prática; 5) uma prática social, enquanto técnica que assegura a “propriedade da palavra” e, por fim, 6) uma prática lúdica, adversa à retórica, que consistia em uma espécie de “retórica negra”, por como se formulavam jogos, paródias, etc.³.

Apesar de podermos tratar da retórica por cada um desses aspectos, separadamente, nos interessa pensar, nesse estudo, a retórica enquanto uma metalinguagem⁴, ou seja, em um tipo de discurso que tem por temática o próprio discurso. Neste sentido, o conceito de “metalinguagem” a partir da compreensão de Haroldo de Campos, que se refere à mesma enquanto crítica, isto é, um tipo de linguagem que é, ela mesma, “linguagem-objeto”, ou ainda, mediação entre o que se diz a respeito de uma obra de arte (literária) e o ser da obra, a crítica, segundo o

¹ ROSA, João Guimarães. *Sobre a escova e a dúvida*. In.: ROSA, J. G. *Ficção completa*. V.I. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995. p. 673.

² Sobre a recepção e difusão da obra de Roland Barthes no Brasil ver: CAMPOS, Haroldo de. *Sobre Roland Barthes*. In.: *Metalinguagem & outras metas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006. pp. 119-126.

³ Cf. BARTHES, Roland. *La aventura semiológica*. Barcelona: Editorial Paidós, 1993. pp. 86-87.

⁴ CAMPOS, Haroldo de. *Loc. Cit.* pp. 11-14.

poeta-crítico, torna-se continuação do objeto estético e, nisso, devem comungar uma linguagem que mostra e desvela a obra⁵.

Ao incorporá-la (a diferença), Campos movimenta o espaço da história literária brasileira, onde autores como José de Alencar e Clarice Lispector funcionam como os *topos* dessa tópica haroldiana, na medida em que a fórmula (x é x) passa a (x é como y) e, nisso, desloca a crítica de uma obra que outrora *era*, significava algo, para, agora, inseri-la em uma ampla esteira crítica favorecida pela metáfora. Tal figura de linguagem teria permitido, por exemplo, a José de Alencar “estranhar” o português em uma espécie de “operação codificadora”. No que se refere à *Iracema*, Haroldo de Campos nos diz que ao invés de ser um anagrama para *América*, “o nome Iracema é verbetizado, dando-se-lhe como significado, em guarani, “lábios de mel””⁶. Assim, mais que simples anagramas, a prosa de *Iracema* - nessa constelação tópica articulada pela partícula “como” - seria parafônica, possibilitando afinidades eletivas entre semantemas fragmentados.

A crítica, a partir de uma “analógica da similitude” visa, portanto, pensar não somente o tempo, enquanto gênero discursivo constituinte/constitutivo de uma lógica, mas o espaço-tempo, ou seja, por uma sintaxe analógica o “sentido” participa e diz de uma dada materialidade espacial (perspectiva teórica que Haroldo de Campos realiza no âmbito do ensaio ao analisar a partícula “como” no “espaço” literário brasileiro, especificamente na obra de José de Alencar e, brevemente, em Clarice Lispector).

⁵ Ainda sob o crivo da metalinguagem enquanto exercício crítico, Haroldo de Campos propõe tópicos para uma historiografia da partícula “como”⁵ (conjunção adverbial comparativa) que, ao ser afixada pela “analógica da similitude” - aspecto já considerado no *Manifesto Concretista* de 1956, assinado por Augusto de Campos, Décio Pignatari e Haroldo de Campos, quando esses reclamavam outra estrutura para o núcleo poético que deveria ser posto em evidência não mais pelo encadeamento sucessivo e linear de versos, mas por um sistema de relações e equilíbrios entre quaisquer partes do poema, uma estrutura espaço temporal no lugar de outra temporal-linear, um isomorfismo fundo-forma consubstanciado ao isomorfismo espaço-tempo⁵, isto é, concurso de palavras no espaço, ao invés da “lógica-discursiva” (série heterogênea de palavras no tempo), nos permitiria pensar em um critério de verdade para a história que não prima somente pelo semelhante, mas que, ao desfazer a fórmula clássica da verdade-adequação - onde algo “é” somente à medida em que co-responde a características pré-formuladas -, possibilitaria pensar em um verossímil que não apenas incorpora a diferença. Cf.: CAMPOS, Haroldo de. *Tópicos (Fragmentários) para uma Historiografia do Como*. In.: *Metalinguagem & outras metas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006. pp. 147-166. & CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Décio; CAMPOS, Haroldo de. *Plano-Piloto para Poesia Concreta*. In.: *Teoria da poesia concreta: textos críticos e manifestos (1950-1960)*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

⁶CAMPOS, Haroldo de. *Op.cit.* p. 157.

Apesar de criticar a concepção aristotélica da metáfora, porquanto ela estaria a serviço de um critério de verdade constrangido, *alethéia*, Haroldo de Campos reconhece uma espécie de “dívida” - da possibilidade mesma de pensar o analógico no lógico – para com o estagirita. Não apenas isso, mas constitui seu próprio ensaio a partir da Tópica, um método para multiplicar argumentos que, no ensaio, trata de multiplicar possibilidades de crítica. Em termos de rendimento heurístico, Campos nos possibilita pensar em uma solidariedade, interdependência entre os princípios de identidade e alteridade. Assim, nenhuma obra (ou mesmo a história, a dinâmica histórica), nenhum objeto estético é, mas pode ser sempre, uma vez mais, criticado, trans-criado no espaço-tempo. Pensar nessa possibilidade é também, cremos, pensar em uma ideia de história que se apresenta enquanto transpassamento do que é dado.

Uma via de acesso, chave de leitura para que possamos realizar uma investigação e, por isso, uma articulação, talvez, entre todas as perspectivas anteriores. Possibilidade de pensar *a* e *com* a retórica, isso é, de investigar retoricamente o edifício histórico da Retórica. Como metalinguagem, Barthes lembra-nos que a retórica nasceu de debates a respeito da propriedade de terras, em 485 a.C., em Siracusa, quando uma série de expropriações foram realizadas. O ensinamento teria passado à Ática, após as Guerras Greco-Persas, por intermédio de comerciantes que litigavam tanto em Siracusa como em Atenas. Nisso, o semiólogo considera que a retórica se difundiu pelo cosmo ateniense pelo menos desde meados do século V a.C..

Os debates a respeito das propriedades, diz-nos Roland Barthes, engendraram uma “novidade”. Tal novidade dizia respeito à mobilização de “júris populares com grande número de membros, nos quais, para convencer, se deveria ser eloquente”⁷, eloquência que “participava da democracia e da demagogia, do judicial e do político (o que logo se chamou de deliberação)”⁸. Em sua breve genealogia da retórica enquanto arte e campo do conhecimento, Barthes também nos informa que, com Platão (discípulo de Sócrates), podemos pensar em duas

⁷ BARTHES, R. *Op. Cit.* p. 90. “[...] mobilizaban jurados populares con gran número de miembros, ante los cuales, para convencer, había que ser <<elocuente>>”.

⁸ *Idem. Ibidem.* p. 90. “Esta eloquencia participaba a la vez de la democracia y de la demagogia, de lo judicial y de lo político (lo que luego se llamó de *deliberativo*)”.

modalidades de/da retórica expressas, uma, no diálogo do *Górgias* e, outra, nos diálogos constituintes do *Fedro*.

Já no *Górgias*, Sócrates investe contra os sofistas, aqueles que produziriam simulacros, ilusões (aparência de verdadeiro) que residem na verossimilhança porquanto não estão centradas no *essencialmente bom e justo*⁹, mas no vencimento do debate, o que qualificaria o recurso à aparência do verdadeiro. Assim, Sócrates argumenta de que há duas formas de persuasão, uma que conduziria a “crença sem o *saber* e, outra, a ciência”¹⁰, que seria o saber que promove a crença e, por isso, crença no e pelo saber. A crença sem o saber, a qual se refere Sócrates, é a persuasão produzida pela oratória. A oratória é, segundo o interlocutor Górgias, o “poder de, pela palavra, convencer os juízes no tribunal, os senadores no conselho, os eclesiastas na assembleia e em todo outro ajuntamento onde se congreguem cidadãos”, ou seja, “um dom de falar e convencer a massa”¹¹. Dom que, no âmbito do *Górgias*, diz de um poder/saber falar para “cidadãos”, o que nos leva a considerar certa comunidade, integração entre aquele que fala e os que o escutam.

Assim, na medida mesma em que é orientada por um tipo de persuasão que advém apenas da crença, a oratória, segundo Sócrates, “é produtora de uma crença e não de ensino sobre o justo e o injusto”, o orador “não ensina aos tribunais e demais ajuntamentos o que é justo e o que é injusto, limita-se a persuadi-los”¹². A crítica Socrática investe contra um tipo de artifício¹³, não que a oratória produziria, mas de que ela mesma seria constituída.

Como artifício, a oratória não se dedicaria a refletir no âmbito das matérias, das realidades (do bom, do belo e do justo). Para o bom orador, Górgias adverte, não seria preciso, portanto, conhecer as matérias da Medicina para ser mais convincente que um médico, ao que Sócrates acusa a oratória de falta de

⁹ Cf.: TEIXEIRA, Felipe. *A república bem ordenada: Francesco Guicciardini e a arte do “bom governo”*. 2004. p. 37. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

¹⁰ PLATÃO. *Górgias ou A Oratória*. São Paulo: EDIPE, 1970. p. 62.

¹¹ *Idem. Ibidem*. p. 59.

¹² *Idem. Ibidem*. p. 64.

¹³ Artifício, aqui, alude ao antepositivo latino “*ars, artis*” que significa “maneira de ser ou agir”, quase sempre designando habilidade adquirida pelo estudo ou pela prática. Cf.: MORA, Jose Ferrater. *Diccionario de filosofia*. Tomo I: A-K. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975. p. 142.

precisão¹⁴. No âmbito do *Górgias* a oratória seria, portanto, uma técnica de simulação. Todavia, técnica¹⁵, diz-nos a etimologia, deriva do grego “*tékhnē,ēs*”, e significa “arte manual, artifício”. A oratória seria, então, a dinâmica da simulação. Na medida em que artifício diz de um modo de ação, a técnica oratória é, ela própria, simulação, aparenta-se ao saber, ao conhecimento, mas se configura apenas como imitação, simulacro. Simular é, portanto, “fazer parecer real”.

A técnica de simulação quer dizer, com isso, o modo, o meio pelo qual algo que não é pode parecer ser. Ela é, sob esse aspecto, técnica originada na falsidade - na diferença entre o que aparece e o que deve ser -. Porquanto promove essa diferença, a oratória não só conduziria ao erro - diferença entre o que se sabe e o que é - mas por que conduz, seria evidência de uma mentira - diferença entre o que se diz e o que se sabe -. O contrário da verdade entendida como essência é, portanto, da ordem de uma confecção, um artifício, uma simulação engenhosa no âmbito da falsidade, da aparência que, por intermédio daquilo que se diz, conduz a tomar algo que parece ser por algo que é.

Destarte, no *Diálogo sobre a retórica* (um dos diálogos constituintes do *Fedro*), Sócrates alerta a Fedro para que um orador não tente persuadir seus concidadãos a tomar “a sombra de um burro por um cavalo, ou o mal pelo bem”¹⁶. Deste modo, podemos inferir que conhecer a verdade é, a rigor, poder derivar, a partir de um objeto, uma situação, uma realidade, o conhecimento de seus contrários. No *Fedro*, portanto, o critério da verdade repousa no conhecimento das qualidades de um objeto, qualidades estas que se mostram visíveis a partir de uma comparação negativa e não de uma contraposição, um contra-argumento como com o *Górgias* e a crítica platônica aos sofistas. Verdade é, no âmbito do *Fedro*, conhecimento da essência que somente se torna “visível” em um exercício dialógico. Conhecer, nos limites do *Fedro*, é ver a natureza da alma, natureza que se mostra pela reunião de “objetos particulares numa só ideia geral”¹⁷.

O diálogo socrático não consiste, portanto, em uma lógica de perguntas e respostas diretas. Antes, o exercício de Sócrates em relação à Fedro é não apenas

¹⁴ PLATÃO. *Op. Cit.* p. 70.

¹⁵ Cf.: MORA, Jose Ferrater. *Op. Cit.* p. 763.

¹⁶ PLATÃO. *Fedro ou Da beleza*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000. p. 89.

¹⁷ PLATÃO. *Fedro ou Da beleza*. p. 118.

composto de alegorias¹⁸, como a metáfora, mas porque é, é que se constitui, ele mesmo, em uma dinâmica, isto é, uma metodologia alegórica. A metáfora supracitada, por exemplo, em não tomar a sombra do burro pelo cavalo, aludindo a não reconhecer por verdadeiro algo que seria falso, é um procedimento comum a Sócrates. Se o diálogo é sobre a retórica, ou seja, em que consiste escrever e falar bem um discurso, por uma dinâmica originária, a de que a arte retórica fala de si, é uma metalinguagem, podemos considerar que Sócrates também visasse ao escrever e falar bem, e não que essas seriam apenas temáticas do *Diálogo*.

Por outro lado, se o que se visa não é uma resposta ou o vencimento do debate (como na crítica do *Górgias*), mas um exercício tão somente, o que deve ser posto em relevo é a própria dinâmica, o movimento dialógico. Neste tocante, alegoria diz tanto de “além do sentido literal” como, no *Diálogo sobre a retórica*, de além da literalidade da lógica da pergunta e resposta. Portanto, alegoria é, nesse sentido, uma dinâmica, ou até mesmo um movimento (metafórico) inerente ao *Discurso* que possibilita o entendimento, a obtenção/realização de um tipo de conhecimento dialógico, acordado. É importante salientar que, embora Sócrates, no *Fedro*, pareça insistir no diálogo justamente em contraposição ao *Górgias*, ambos operam com o mesmo critério de verdade.

Tal critério estaria pautado na diferença entre o ser e a aparência. É justamente esta fissura, a não identidade imediata entre ser e aparecer que possibilitaria, orientaria o questionamento pela verdade. Somente quando não se pode mais falar na conformidade, na dinâmica unívoca, solidária entre ser e aparecer, é que se pode falar em substância. Esta última (substância) associada a ser diz, então, de não instância, de não proximidade entre ser e aparecer. Os diálogos do *Fedro* são, sob este aspecto, uma tentativa socrática em aproximar ambos os polos. Tentativa essa que, ao promover a rearticulação, insinua a não instância entre ser e aparecer. Neste sentido, caberia ressaltar como somos ajudados pela língua portuguesa a pensar na questão proposta subjetivamente.

¹⁸ Entende-se, nesta dissertação, por “Alegoria” o antepositivo grego “*allēgoría,as*”, derivado de *állos* ‘outro’ + *agoreúō* ‘falar em praça pública, assembleia, proclamar’. Desse modo, no que respeita o *Diálogo sobre a retórica*, a alegoria abrangeria a metáfora.

O vocábulo “aparecer”, do latim tardio “*parēre, apparēre*”, diz tanto de “mostrar-se” quanto de “estar sob as ordens de”, “submeter-se”¹⁹. A palavra “aparecer” contém “parecer”, indicando, com isso, pelo menos uma dupla acepção possível. Aquilo que aparece de algo é, pelo sentido imediato, o que se mostra. Algo é, então, na medida em que essa aparência, isso que se mostra, corresponde ao que se sabe. Mas há uma segunda interpretação possível, pensamos. Porquanto o vocábulo “parecer” esteja contido em “aparecer”, aquilo que aparece de algo é, também, pela dupla acepção de “parecer”, o que se diz desse algo, como o parecer emitido por um especialista, um juiz, um médico. A aparência corresponde ao ser, isso é, chega-se a uma verdade, portanto, por intermédio e correspondência entre o que se sabe de algo e o que se diz a respeito desse algo visível.

Se o critério de verdade equivale ao conhecimento da essência das coisas, da natureza, podemos inferir que, para o homem, no que respeita sua própria natureza, trata-se, desde Sócrates, de uma conquista. A natureza humana, porquanto assentada na diferença entre o ser e aparência, precisou, desde Platão, de conquistar sua natureza, de fazer corresponder isso que parece ela mesma ser ao que se diz que efetivamente é. Desde então e ao longo de toda a história da filosofia no ocidente, essa parece ser uma questão fundamental, questão que conecta o problema da existência ao problema da linguagem.

Outrossim, desde Platão “ser e dizer” configura(m) uma ou a dinâmica de certificação da natureza humana. Natureza essa que não é imediata, não articula “ser e aparecer” em instância, mas onde ser é substância de aparecer, depende de algo que lhe diga, mostre, faça-o aparecer. Embora a discussão possa ser considerada muito distante de nós hoje, basta que pensemos na configuração das gramáticas ocidentais (especialmente da gramática da língua portuguesa) para que vislumbremos o longuíssimo alcance da questão, onde todo sujeito (que não por acaso significa “posto debaixo”²⁰) necessita de algo/alguém que lhe predique, atribua propriedade. A relação gramatical entre “sujeito” e “predicado” é, portanto, transposição da questão filosófica – pelo menos desde o século V a.C. – para as gramáticas ocidentais, expressão das e nas línguas ocidentais de fratura na

¹⁹ Cf.: *Grande Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. [Versão online]. Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br/>. Acesso em: 19. Jul. 2015.

²⁰ Cf.: *Grande Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. [Versão online]. Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br/>. Acesso em: 19. Jul. 2015.

concepção de Ser. Nisso, a perspectiva haroldiana, outrora citada, de uma “analógica da similitude” enquanto norte possível para um reavivamento, um aquecimento e criação de novas possibilidades críticas emula a prática sofisticada, onde a verdade de/do ser é relativizada e passa a um *como*, uma aparência configurada na ordem do possível-provável. Relatividade essa que possibilita Haroldo de Campos, justamente, pensar na partícula “como” enquanto *topos* operativo/operacional. Em suma, é a não instância que permite a Sócrates remeter o verossímil, uma verdade provável, própria da oratória porquanto consistiria em similaridades, à verdade, isso é, à essência, à natureza da alma. A verdadeira arte da oratória consistiria, assim, em um verossímil pautado na essência do bom e do justo, na descrição “com toda a exatidão”²¹ da alma.

Conhecer a verdade seria, desse modo, ser capaz de discernir no âmbito do provável, do verossímil, e do humano. Sócrates reconhece, entretanto, que ser um artista da oratória dentro das possibilidades humanas requer muito esforço. Assim, só um insensato, diz-nos Sócrates, “empreenderá tal tarefa com o único fim de se exhibir perante os demais homens, não com o propósito de agradar aos deuses”²². A verdade da natureza da alma, na ideia, então, caberia aos mestres de origem celeste, cabendo ao homem que pretende atingir ao belo discernir “as condições necessárias para que os discursos, as ações, sejam agradáveis aos deuses”²³. Tudo isso posto que a função do discurso consistiria na “arte de conduzir as almas”²⁴. Lembremos, pois, que o título da obra é *Fedro* ou *Da beleza*, onde a verdade, o conhecimento da essência da alma seria, portanto, o belo. É bom e justo, desse modo, começar por descrever a alma, na medida em que a função do discurso é a sua condução. Conduzir a alma para que re-conheça sua própria natureza, essa é a dinâmica da verdade no âmbito do *Fedro*. Nisso que a retórica seja uma meditação na ordem do verossímil pautado no essencialmente bom e justo, do possível-provável.

Trazendo à baila, diálogo diz, portanto, da junção do prefixo grego “*di(a)-*” mais o elemento de composição, também do grego, “*log(o)-*”. “*Di(a)-*”

²¹ PLATÃO. *Op. Cit.* p. 112.

²² *Idem. Ibidem.* p. 118.

²³ PLATÃO. *Op. Cit.* p. 119.

²⁴ *Idem. Ibidem.* p. 114.

etimologicamente remete a “através de”, “por meio de”²⁵, enquanto que “log(o)-” remete à “linguagem”, “proposição”, “razão”²⁶. Destarte, etimologicamente falando, diálogo diz de um atravessamento na/pela linguagem. Uma travessia que faz ver a natureza das coisas e, nisso, engendra uma noção de razão, de racionalidade que nasce rigorosamente de um exercício na e pela palavra.

2.1. A noção de retórica, enquanto reflexão teórica, em Platão e Aristóteles

Fazer ver, recordemos, alude ao sentido etimológico do conceito de *teoria*. *Theoréo*, verbo grego para “contemplar”, “observar”, deriva de “*théa*”, que significa espetáculo (como aquilo que se expõe publicamente à vista) + “*horáo*”²⁷, que significa ver. Teoria é “fazer ver” em um duplo sentido, tanto de algo que se mostra, se oferece à visão publicamente, quanto dessa visão, algo ou alguém que olha e não só põe a dinâmica em ação, mas que é mesmo condição de possibilidade para que ela exista. Esta noção de retórica, enquanto reflexão teórica, ganha força a partir de Aristóteles.

Podemos considerar que Aristóteles escreveu, em realidade, duas retóricas, se admitimos como retórica um tipo de doutrina do texto. Uma delas consiste na *Arte Retórica*, a outra, na *Arte Poética*. A *Retórica* é, portanto, uma doutrina da prosa, enquanto que a *Poética* é um tratado da poesia, mas não é isso que as define. A definição aristotélica engendra finalidade. Assim, a finalidade da *Retórica* é uma reflexão a respeito dos meios possíveis para a persuasão. Por outro lado, a finalidade da *Poética* é uma reflexão acerca dos meios possíveis para a imitação. A via de acesso, a escolha pela *Retórica* de Aristóteles, no presente momento, se deve, pois, a esta ser considerada o primeiro tratado organizado a respeito do tema. Se, com Platão, o exercício retórico consistia em ascender a uma verdade, fazer ver - verdade essa que seria expressão da essência, natureza da alma – por meio da comparação negativa aditiva, Aristóteles nos diz que a utilidade da retórica é, ao contrário, a conclusão silogística.

²⁵ Cf.: *Grande Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. [Versão online]. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br/>>. Acesso em: 19. Jul. 2015.

²⁶ Cf.: MORA, Jose Ferrater. *Op. Cit.* p. 450.

²⁷ Cf.: *Grande Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. [Versão online]. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br/>>. Acesso em: 19. Jul. 2015.

Com isso, o conhecimento da verdade, em Platão, segue a dinâmica da indução, uma técnica de ampliação que possibilitaria, por exemplo, a manutenção da eloquência, na medida em que se trata da *manutenção do diálogo*. A retórica platônica, ao que trata da eloquência, está no e se dirige ao presente. Ao passo que, com Aristóteles, podemos pensar em uma dinâmica dedutiva que, se em um segundo momento, tende a multiplicar os meios para a persuasão, em um primeiro passo é técnica redutiva, porquanto se trata de ver o que, em cada caso, pode ser persuasivo.

Neste sentido, a retórica aristotélica se distende, a partir do presente, entre passado e futuro. Se parte, a rigor, da situação presente, requer eleição de *topos* (passado, pré-conhecidos) e articulação favorável à persuasão (possibilidade futura). A *Retórica* pode ser pensada, então, como uma doutrina do tempo, onde esse tempo adjetivo, que qualifica a doutrina, é tempo *desde e como* discurso. A retórica não estaria, com isso, impregnada de tempo. Antes, o *modus* retórico seria o/um modo de o tempo ser, mostrar-se, fazer-se ver e, por isso, teoria.

A *Arte Retórica* é composta por três livros. Em suma, no *Livro Primeiro*, Aristóteles apresenta a finalidade da retórica, sua utilidade e os gêneros constitutivos da arte. No *Livro Segundo*, o estagirita versa a respeito das disposições de ânimo dos oradores²⁸ e de seus ouvintes, dos caracteres, bem como das provas comuns a todos os gêneros - o entimema e o exemplo -. No *Livro Terceiro*, recapitula os temas anteriores e discute o estilo e sua conveniência em relação a cada gênero, e as partes do discurso. Nisso, a crítica retórica proposta para os textos selecionados - tanto de René Descartes, quanto de Giambattista Vico - estará centrada em três aspectos, a saber: gênero discursivo, caráter moral do orador - enquanto constituinte da prova -, e auditório - lugar de onde o orador fala e para quem ele fala -, ou seja, na articulação promovida pela teoria das paixões.

²⁸ Aristóteles nos diz que “a confiança que os oradores inspiram provém de três causas, sem contar as demonstrações; e são as únicas que obtém nossa confiança. Ei-las: a prudência, a virtude e a benevolência”. Cf. ARISTÓTELES. *Arte retórica*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1979. p. 116. É notável que Aristóteles eleja a prudência como a primeira das causas morais, porquanto essa ser um tipo de faculdade pronta para atuar, própria a uma reflexão que tem por finalidade fazer ver algo específico no presente.

Ao definir a *Arte Retórica*, Aristóteles diz que ela “é a faculdade de ver teoricamente o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar persuasão”²⁹. Se lida rapidamente podemos, a princípio, associar a finalidade da retórica à persuasão. Entretanto, em uma leitura mais atenta, observamos que ela trata de um “poder ser”. É aquilo que, em cada caso, “pode ser” capaz de persuasão que perfaz seu perímetro, que molda sua forma, que origina sua dinâmica. Assim, o estagirita informa que “sua tarefa não consiste em persuadir, mas em discernir os meios de persuasão a propósito de cada questão”³⁰. A retórica aristotélica é, portanto, uma reflexão teórica acerca dos meios - mas que por sua vez remontam a algo em Platão na medida em que são da ordem do possível, da possibilidade, do poder ser, enquanto se pode ou não persuadir – pelos quais se pode persuadir. Destarte, vemos que, embora converta a retórica em um tratado, um gênero discursivo composto e que dispõe regras para condução da ação, Aristóteles mantém, em sua concepção a respeito da retórica, forte interação com Platão no que respeita ao caráter teórico da retórica. Esta última é essencialmente *práxis* no/do discurso, textual ou oral.

Desse modo, lembramos de Catherine Hobbs citando, também, Roland Barthes, ao dizer que a “retórica deve ser sempre considerada em relação estrutural com seus vizinhos (Gramática, Lógica, Poética, Filosofia): é o jogo do sistema, não de cada uma de suas partes isoladamente, que é historicamente significante”³¹.

A frase de Barthes instaura a possibilidade de um diálogo, em parte, com os objetivos desse capítulo, na medida em que se pretende estabelecer uma perspectiva analógica de uma dada atuação retórica de René Descartes e Giambattista Vico, procurando demonstrar que, talvez, um relacione com maior evidência a articulação entre Filosofia e Lógica, e outro, igualmente orientado pela retórica, talvez articule em maior grau Gramática e Poética. Donald Phillip Verene, em *Vico's Science of Imagination*, diz que “se as ideias de Vico são para

²⁹ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* p. 33.

³⁰ *Idem. Ibidem.* p. 33.

³¹ BARTHES, R. *The semiotic challenge*, 1988. In.: HOBBS, Catherine. *Rhetoric on the margins of modernity*. United States of America: Southern Illinois University Press, 2002. p. 11. “rhetoric must always be read in the structural interplay with its neighbors (Grammar, Logic, Poetics, Philosophy): it is the play of the system, not each of its parts in itself, which is historically significant”.

serem compreendidas, elas devem ser vistas em relação a ideias precedentes do pensamento clássico e Cristão, ou em relação a certas correntes do pensamento moderno em Nápoles nos dias de Vico”³². Refere-se, com isso, à menção do napolitano - em sua *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* (1725-1728) - a respeito de seu programa de estudos ter sido edificado em torno ao pensamento Clássico e Escolástico como, também, a participação de Vico na vida intelectual de Nápoles nos séculos XVII e XVIII.

Isso não significa, contudo, que desejamos fragilizar as ideias do napolitano em algum tipo de contexto onde seus textos figurem em uma relação de causa e efeito. Ou mesmo indicar que Vico figure nessa ou naquela corrente. Antes, porém, trata-se aqui de notar a descrição de Aristóteles a respeito da finalidade da arte retórica, que consiste em expor, apresentar, “aduzir provas”³³. Dentre essas provas, o filósofo nos diz que algumas são dependentes da arte retórica, enquanto que, outras, são independentes. As provas dependentes, diz Aristóteles, são aquelas produzidas “pelo método e por nossos próprios meios”³⁴, ou seja, provas que não existiam previamente mas que são forjadas: “pelo caráter moral do orador” (*ethos*); “nas disposições que se criaram no ouvinte” (*pathos*) e “no próprio discurso” (*logos*)³⁵.

Embora defina a arte retórica enquanto “a faculdade de ver teoricamente o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar a persuasão”³⁶, é na *Ética a Nicômaco* que Aristóteles nos fala a respeito do caráter. A *Ética*, segundo o estagirita, não visa ao conhecimento teórico mas, antes, aos atos, na medida em que a finalidade da ética é o Bem, não o Bem teórico, mas o bem agir enquanto atividade, atividade esta que forma, “dá caráter moral à vida”³⁷. Nisto, o filósofo diz que na alma estão localizadas três espécies de coisas, a saber: “paixões”; “faculdades” e “disposições de caráter”³⁸, estando as virtudes – “modalidades de escolha” – localizadas nas disposições de caráter. Percebemos, com isso, a intrínseca ligação

³² VERENE, Donald Phillip. *Vico's Science of imagination*. New York: Cornell University Press, 1981. p. 25. “[...] if Vico's ideas are to be understood, they must be seen in relation to certain precedent ideas in classical and Christian thought, or in relation to certain currents of modern thought in the Naples of Vico's day”.

³³ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* p. 29.

³⁴ *Idem. Ibidem.* p. 34.

³⁵ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* p.34.

³⁶ *Idem. Ibidem.* p. 34.

³⁷ *Idem. Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1984. p. 61.

³⁸ *Idem. Ibidem.* p. 71.

fornecida por Aristóteles entre a *Arte Retórica* e a *Ética*, entre conhecimento teórico e *práxis* no mundo público, civil. Se, portanto, “a virtude é mais exata e melhor que qualquer arte”³⁹ e tanto mais virtuoso é um homem quanto melhor desempenhar sua função, exercer com exímio um cargo público e/ou falar de modo persuasivo em uma solenidade diz tanto do caráter do orador quanto da função que esse exerce.

Desse modo, ao mencionar, com Verene, que as ideias de Vico devem ser postas em relação com sua contemporaneidade, com a Nápoles dos séculos XVII e XVIII, consideramos a primeira das provas dependentes da *Arte Retórica*, a saber, o caráter moral do orador. Caráter este que nos leva a considerar tanto o lugar de onde Giambattista Vico falava quanto para quem ele falava. Por essa ótica, bem nos informa Joseph Levine ao mencionar que “Vico estava respondendo diretamente e em larga medida aos problemas formulados no âmbito da famosa *Querelle des Anciens et des Modernes*”⁴⁰ (Descartes também dialogava no âmbito da Querela, especialmente em três campos, sendo eles: a Lógica, a Geometria (analítica) dos antigos e a Álgebra dos modernos⁴¹).

Problemas que, de modo lato, diziam do estatuto do conhecimento, de sua natureza e dos meios pelos quais podemos conhecer. Não por acaso, esse será o tema da sétima oração de Vico, pronunciada no ano de 1706, *De nostri temporis studiorum rationes*, onde o napolitano formulará um programa que irá questionar, como ele mesmo disse, “não ciências, mas métodos de estudo”⁴², método dos antigos e dos modernos. Falar em método é, portanto, uma tomada de consciência que acena para o centro do problema, problema que, por sua vez, diz de uma metodologia, um procedimento. Como dinâmica, falar em método, único, configura um equívoco. Uma crítica retórica de alguns textos de Descartes e

³⁹ *Idem. Ibidem.* p. 72.

⁴⁰ LEVINE, Joseph. *Giambattista Vico and the Quarrel between the Ancients and the Moderns*. *Journal of the History of Ideas*, v.52, n.1, Jan./Mar. 1991. “[...] Vico was responding directly and in large measure to many of the issues that had been raised in the famous Quarrel between the Ancients and the Moderns (...)”. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2709582>>. Acesso em: 19 Jul. 2015.

⁴¹ DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. In.: *Oeuvres et lettres*. Paris: Éditions Gallimard, 1953. pp. 137. “[...] pour l’analyse des anciens et l’algèbre des modernes (...)”.

⁴² VICO, Giambattista. *De nostri temporis studiorum ratione*. In: *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971. p. 792. “E perché più facilmente possiate comprendere tutta la trattazione, bisogna che sappiate che io qui non metto a confronto le scienze e arti moderne con le scienze e arti degli antichi: mi occuperò piuttosto delle cose in cui il nostro metodo supera quello degli antichi, delle altre nelle quali è superato da esso, e in che modo può non essere superato”.

outros de Vico procurará mostrar que só se pode falar em métodos, em sua pluralidade, porquanto derivados de um arranjo discursivo, uma lógica textual. Métodos que são as cores⁴³ da história, modos pelos quais dissemos no e o tempo. Método em René Descartes e, analogamente, método em Giambattista Vico. Começamos por Descartes.

Filho de Joachim Descartes⁴⁴ e Jeanne Brochard, René Descartes nasceu em La Haye, França, no ano de 1596. No ano 1650, em Estocolmo, Suécia, faleceu vitimado por uma pneumonia. Em 1628 escreveu *Regulae ad Directionem Ingenii* (*Règles pour la direction de l'esprit*), texto que só seria publicado no ano de 1701, inacabado e *post mortem*. Em 1633, teria publicado *Le Monde* ou *Traité de la Lumière*, mas desistiu depois da condenação de Galileu, naquele mesmo ano, pelo Tribunal da Inquisição⁴⁵. Após esse episódio, Descartes foi para a cidade de Utrecht, Países Baixos, e lá passou o verão de 1635, onde escreveu três tratados: *la Dioptrique*, *les Météores* e *la Géométrie*, tendo sido o *Discours de la méthode* (1637) escrito originalmente sob a forma de introdução ou prefácio a esses então, chamados, *Essais de la Méthode*. Sobre esses, Descartes escreveu posteriormente, em 1647, em uma carta a possíveis tradutores, carta que também poderia servir de prefácio a seus *Principes de la Philosophie*, que:

[...] a principal utilidade da Filosofia depende daquelas suas partes que são aprendidas em último lugar. Porém, e embora as ignore quase todas, o zelo com que sempre me esforcei por prestar serviço ao público está na origem de mandar imprimir, há dez ou doze anos, alguns ensaios sobre as coisas que me era dado supor ter compreendido. A primeira parte desses ensaios foi um discurso a respeito do Método para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências, onde expus sumariamente as principais regras gerais da Lógica e de uma Moral imperfeita que se pode adotar provisoriamente enquanto não alcançamos nada de melhor. As outras foram três tratados: um de *Dióptrica*, outro dos *Meteoros*, e o último de *Geometria*. Foi meu objetivo, com a *Dióptrica*, mostrar que se podia ir bastante longe na Filosofia e assim chegar ao conhecimento das artes úteis à vida, visto que a invenção dos óculos de alcance, que aí explicava, é uma das mais difíceis que jamais haviam sido investigadas. Com os *Meteoros* desejava que se reconhecesse a diferença que existe entre a filosofia que cultivo e aquela que se ensina nas escolas onde se costuma tratar a mesma matéria. Enfim, com a *Geometria* pretendia demonstrar que encontrara várias coisas até aí ignoradas e que

⁴³ O primeiro significado de cor e sua etimologia aludem a “coração”. Ver: *Grande Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 19 Jul. 2015.

⁴⁴ Conselheiro do Parlamento da Bretanha.

⁴⁵ Cf.: DUTTON, Blake. *Physics and Metaphysics in Descartes and Galileo*. *Journal of the History of Philosophy*, v. 37, n. 1, Jan. 1999. pp. 49-71. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/v037/37.1dutton.pdf>. Acesso em: 19 Jul. 2015.

se podia descobrir ainda muitas outras, e através deste processo incitar todos os homens à investigação da verdade.⁴⁶

Essa breve lembrança nos leva a considerar, em primeiro lugar, um *stricto* entrelaçamento entre o conjunto de conhecimentos da Física e a Filosofia. O filósofo, podemos dizer, nessa obra (*Ensaio*), empreende um movimento no qual a dinâmica do filosofar e as matérias às quais são tratadas estão, a rigor, no mundo da natureza, isso é, provenientes de um físico e, constituintes de uma Física, podendo ser úteis, portanto. Física metafisicamente inspirada, na medida em que o fundamento está na alma – que evidencia a existência de Deus -; e Metafísica fisicamente sustentada, porquanto todo conhecimento, ação, conduta, é apenas possível através de nossos sentidos⁴⁷. O *méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*⁴⁸ diz, assim, da procura e manutenção de uma verdade que, embora possível apenas pela racionalização do sujeito, por sua ação de ajuizar (onde o procedimento da dúvida metódica transveste a meditação aristotélica, enunciada na *Retórica*, a respeito dos meios), trata de certificar, de confirmar um mundo físico. Verdade que é derivada e, por isso, é partícipe de um *cogito* substantivado. Assim, Lemos na sexta parte do *Discours de la méthode*, publicado em 1637:

Ora, faz agora três anos que eu chegara ao fim do tratado que contém todas essas coisas e começava a revê-lo para entregá-lo a um impressor, quando soube que pessoas que acato, e cuja autoridade não tem menos poder sobre minhas ações do que minha própria razão sobre meus pensamentos, haviam desaprovado uma

⁴⁶ DESCARTES, René. *Lettre de l'auteur a celui qui a traduit le livre*. In.: *Oeuvres et lettres*. Paris: Éditions Gallimard, 1953. pp. 566-567. “[...] ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu’on ne peut apprendre que les dernières. Mais, bien que j’eles ignore presque toutes, le zèle que j’ai toujours eu pour tâcher de rendre servisse au public est cause que je fis imprimer, il y a dix ou douze ans, quelques essais des choses qu’il me semblait avoir apprises. La première partie de ces essais fut un discours touchant la Méthode pour bien conduire as raison et chercher la vérité dans les sciences, où j’emis sommairement les principales règles de la logique et d’une morale imparfaite, qu’on peut suivre par provision pendant qu’on n’em sait point encore de meilleure. Les autres parties furent trois traités: l’un de *la Dioptrique*, l’autre des *Météores*, et le dernier *la Géométrie*. Par *la Dioptrique*, j’eus dessein de faire voir qu’on pouvait aller assez avant em la philosophie pour arriver par son moyen jusques à la connaissance des arts qui sont utiles à la vie, à cause que l’invention des lunettes d’approche, que j’y expliquais, est l’une des plus difficiles qui aient jamais été cherchées. Par *les Météores*, je désirais qu’on reconnût la différence qui est entre la philosophie que je cultive et celle qu’on enseigne dans les écoles où l’on a coutume de traiter de la même matière. Enfin, par *la Géométrie*, je prétendais démontrer que j’avais trouvé plusieurs choses qui ont été ci-devant ignorées, et ainsi donner occasion de croire qu’on em peut découvrir encore plusieurs autres, afin d’inciter par ce moyen tous les hommes à la recherche de la vérité.

⁴⁷ DESCARTES, René. *La Dioptrique*. In.: *Oeuvres et lettres*. Paris: Éditions Gallimard, 1953. p. 180. “Toute la conduite de notre vie dépend de nos sens (...)”.

⁴⁸ Método para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências. [Tradução livre].

opinião sobre física publicada um pouco antes por outra pessoa; não quero dizer que eu fosse dessa opinião, mas nela nada notara, antes de sua censura, que pudesse imaginar prejudicial à religião ou ao Estado, e que, por conseguinte, me tivesse impedido de a escrever, se a razão me tivesse persuadido dela; e isso me fez temer que entre minhas opiniões também se encontrasse alguma sobre a qual me tivesse enganado, apesar do grande cuidado que sempre tive em não aceitar novas opiniões sem que delas tivesse demonstrações muito certas, e em não escrever as que pudessem resultar em prejuízo para alguém.⁴⁹

No *Mundo ou Tratado da Luz* expôs sua física a partir da dessemelhança entre as ideias formadas por nós, em nossa imaginação por intermédio de nossa visão – uma sensação/sentido/sentimento -, e “o que nos objetos há que produz em nós esse sentimento”⁵⁰ – ou seja, a afirmação implícita de que há uma realidade preexistente a qual independe do homem -. Embora publicado, também, depois da morte do filósofo, em 1664, esse trecho parece bastante elucidativo de uma tentativa de René Descartes em seguir Galileu e propor uma ideia de natureza enquanto sistema de signos, uma espécie de linguagem divina passível de ser, se não interpretada, posto que nossos sentidos nos enganam, sistematizada, calculada. Cálculo aqui diz, portanto, de um procedimento dedutivo no interior da lógica onde, partindo-se de uma premissa – axioma - aceita como verdadeira (Ex.: Penso), obtém-se uma conclusão necessária e evidente (Ex.: Se penso, logo existo).

O famoso adágio cartesiano informa, então, uma ideia de existência calcada em certo *locus* matemático, dependente da lógica do pensamento. Lógica que, desde e como cálculo, possibilita o arranjo da ação. Ação – toda e qualquer - possível porquanto deduzida do axioma fundamental (Deus existe). A matemática algébrica transposta para a dinâmica do filosofar com Descartes, implica em uma técnica de redução da ação que, ao converter suposições teóricas

⁴⁹ *Idem. Discours de la méthode. In: Oeuvres et lettres.* Paris: Éditions Gallimard, 1953. p. 167. “Or, il y a maintenant trois ans que j’étais parvenu à la fin du traité qui contient toutes choses, et que je commençais à le revoir afin de le mettre entre les mains d’un imprimeur, lorsque j’appris que des personnes à qui je defere, et dont l’autorité ne peut guère moins sur mes actions que ma propre raison sur mes pensées, avaient désapprouvé une opinion de physique publiée un peu auparavant par quelque autre, de laquelle je ne veux pas dire que je fusse, mais bien que je n’y avais rien remarqué, avant leur censure, que je pusse imaginer être préjudiciable ni à la religion ni à l’État, ni, par conséquent, qui m’eût empêché de l’écrire si la raison me l’eût persuadée; et cela me fit craindre qu’il ne s’en trouvât tout de même quelqu’une entre les miennes en laquelle je me fusse mépris, nonobstant le grand soin que j’ai toujours eu de n’en point recevoir de nouvelles en ma créance dont je n’eusse des démonstrations très certaines, et de n’en point écrire qui pussent tourner au désavantage de personne”.

⁵⁰ *Idem. Le Monde ou Traité de la lumière.* New York: Abaris Books, 1979. p. 1. “[...] & ce qui est dans les objets qui produit en nous ce sentiment...”

em axiomas, permite o conhecimento (deduzido, derivado) dessa mesma ação. Descartes não parece, contudo, muito distante da *Ética a Nicômaco*, quando tenta rearticular alma e razão.

Nos escritos do filósofo Enrico Berti vemos que: “[...] Aristóteles recorda, antes de tudo, que a parte racional da alma ou “razão” (*dianóia*) compreende, por sua vez, duas partes, uma que tem por objeto as realidades “cujos princípios não podem ser diferentemente”⁵¹, isto é, necessários, outra que tem por objeto os princípios que podem ser diferentemente, isto é, contingentes. A primeira parte é dita “científica” (*epistemonikón*), enquanto a segunda, “calculadora” (*logistikón*). É evidente que na primeira entram todas as ciências teoréticas, seja a matemática, cujos objetos são necessários, seja a física e a metafísica, cujos objetos têm ao menos princípios necessários; mas nela entram também as ciências práticas – cujos objetos, isto é, os bens, têm princípios, como vimos, ao menos “geralmente” necessários –, que, portanto, do ponto de vista epistemológico, são equiparáveis àquelas que têm princípios necessários. Na segunda entram, ao contrário, todas as atividades que têm por objeto realidades independentes da “deliberação” humana porque, diz Aristóteles, deliberar e calcular são a mesma coisa, e ninguém delibera sobre as coisas que não podem ser diferentemente.

Se deliberar e calcular são tidos como operações semelhantes, equivalentes, não devemos esquecer, com isso, que a lógica também é, ela mesma, um procedimento discursivo (retórico) que, no filosofar cartesiano, aparece sob a forma de condicional (Se/Então). Assim, “Se penso, então, existo” exprime uma relação entre suficiência e necessidade, onde pensar é causa suficiente da existência e, por sua vez, existir é causa necessária do pensamento. A essa lógica de procedimento chamamos, também, de princípio da razão suficiente.

⁵¹ BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 144.

3.A diferença entre sentido e senso em Descartes e Vico.

O procedimento e o princípio são o da distinção entre um sujeito que pode conhecer e um algo, uma realidade exterior que pode ser conhecida, uma natureza, também um fundamento tanto para o *Discurso* quanto para as *Méditations* (1641), a saber, a distinção entre alma e corpo. O corpo, sendo meio pelo qual nossas sensações são possíveis, é, por isso, fonte de engano. Em carta escrita a possíveis tradutores de seus *Principes de la Philosophie*, René Descartes diz que:

Aquele que pretende duvidar de tudo não pode no entanto duvidar que existe enquanto dúvida, e que aquele que assim raciocina, não podendo duvidar de si próprio e todavia duvidando de tudo o resto, não é aquilo que chamamos corpo, mas sim aquilo a que chamamos alma ou pensamento. Assim, considere o ser ou a existência de tal pensamento, como o primeiro princípio (...) ⁵².

Dito isso percebemos que quando Descartes atribui somente ao pensamento a existência, negando que qualquer outra forma de vida possa vir a ser fora dele, alude e afirma, implicitamente, a existência da alma. Nisso que o fundamento da essência das coisas resida na vontade divina. Desse modo, também, que o pensamento ateste a existência de Deus e do homem, em um duplo. No quarto discurso da *Dioptrique*, o filósofo francês diz que:

[...] é necessário que eu vos diga agora alguma coisa sobre a natureza dos sentidos em geral, a fim de poder explicar mais facilmente em particular aquele da visão. Já sabemos muito bem que é a alma que sente, e não o corpo, visto que constatamos que, quando ela se distrai por um êxtase ou forte contemplação, todo o corpo permanece sem sensação, ainda que existam vários objetos que o toquem. Sabemos que não é propriamente enquanto se encontra nos membros, que servem de órgãos aos sentidos externos, que ela sente, mas enquanto ela está no cérebro, onde ela exerce essa faculdade chamada sentido comum, pois observamos lesões e doenças que, ao atingir somente o cérebro, impedem geralmente todos os sentidos, ainda que o resto do corpo não deixe por isso de estar animado ⁵³.

⁵² DESCARTES, René. *Lettre de l'auteur a celui qui a traduit le livre*. In: *Op. Cit.* p. 562. “Ainsi, en considérant que celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu’il ne soit pendant qu’il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n’est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j’ai pris l’être ou l’existence de cette pensée pour le premier principe (...)”.

⁵³ DESCARTES, René. *La Dioptrique*. In: *Op. Cit.* p. 201. “[...] il faut que je vous dise maintenant quelque chose de la nature des sens en général, afin de pouvoir d’autant plus aisément expliquer en particulier celui de la vue. On sait déjà assez que c’est l’âme qui sent, et non le corps: car on voit que, lorsqu’elle est divertie par une extase ou forte contemplation, tout, le corps demeure sans sentiment, encore qu’il ait divers objets que le touchent. Et on sait que ce n’est pas proprement en tant qu’elle est dans les membres qui servent d’organes aux sens extérieurs, qu’elle sent, mais en tant qu’elle est dans le cerveau, où elle exerce cette faculté qu’ils appellent le sens commun: car on voit des blessures et maladies qui, n’offensant que le cerveau seul, empêchent généralement tous les sens, encore que le reste du corps ne laisse point pour cela d’être animé”.

Como exposto, a alma parece se deslocar pelo corpo, mas é apenas quando se localiza no cérebro que ela exerce o “sentido comum”. Esse sentido, conforme lemos, assume a forma de um juízo da alma, *regula veri*. Portanto, quando Descartes diz, no *Mundo ou Tratado da luz*, que há diferença entre nossos sentidos e os objetos, trata da diferença entre o mundo, uma suposta realidade exterior, e o juízo ao qual nossa alma (sentido, sensação) produz a respeito desse mundo. Sentido comum aqui é, portanto, diferente de *sensus communis*. Se outrora Giambattista Vico irá empreender uma defesa do senso comum, compreende-o enquanto *topoi* adquiridos-compartilhados, um senso para a comunidade. Se, pela via de Descartes, podemos chamar razão de uma faculdade de raciocinar, julgar, produzir juízos (internos e próprios) e, assim, sentido comum se expressa enquanto uma apreensão de vários “sentires”-sensações por um indivíduo; pela via de Vico, como veremos, razão é da ordem de um fazer público (externo e compartilhado), nisso que o *sensus communis* diga da apreensão de vários indivíduos com a ideia de um acordo.

O afastamento entre sentido comum e *sensus communis* com Descartes e Vico se dá, portanto, a partir de um procedimento argumentativo, na medida em que com ambos trata-se de um *locus principiorum*, um lugar ou faculdade regulatória que nos permite fundar nossos juízos, nossos princípios. Por um lado, com Descartes, um princípio de certeza possível e fundamentado por um indivíduo antes e fora de qualquer atividade além do pensamento, indivíduo que parece estar, sob este aspecto, aquém e além do tempo, uma dada precedência da natureza humana, porquanto fundamentada em uma ideia de alma, também, precedente ao corpo. Por outro, com Vico, um princípio de certeza possível e fundamentado por um homem que é, apenas à medida que realiza uma atividade, que se inscreve no tempo, ou seja, uma ideia de natureza humana que somente acontece, faz-se ver, em sua temporalidade, historicidade.

Ainda nos *Princípios de Filosofia*, Descartes diz que:

[...] examinando o que somos, nós, que pensamos agora, estamos persuadidos de que fora do pensamento não há nada que seja ou exista verdadeiramente, e concebemos claramente que, para ser, não temos necessidade de extensão, de figura, de estar em qualquer lugar, nem de outra coisa que se possa atribuir ao corpo, e que existimos apenas porque pensamos. Por conseguinte, a noção que temos de alma ou de pensamento precede a que temos de corpo, e esta é mais certa

visto que ainda duvidamos que no mundo haja corpos, mas sabemos seguramente que pensamos.⁵⁴

Se essa não identificação não será exposta aqui de modo mais grave, cumpre pôr em evidência que sendo o pensamento “todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos” e a ideia a “forma de cada um de nossos pensamentos”⁵⁵, toda palavra é oriunda de uma ideia, exprime uma ideia, encontrando nela, portanto, seu referente. Por intermédio de um sofisticado procedimento argumentativo, já no *Mundo* ou *Tratado da Luz*, Descartes atribui à ideia, a forma do pensamento, ao *cogito*, materialidade. A *res cogitans* é tornada, portanto, substância pensante. Ideia enquanto forma do pensamento, isso é, um aspecto mental, denuncia também certo deslocamento conceitual de Descartes com relação a Platão, no *Fedro*. Se a natureza da alma se mostra, nos limites da obra platônica, pela reunião de “objetos particulares numa só ideia geral”⁵⁶, podemos inferir que ideia diz aspecto da realidade, de “aparência”, de uma “maneira de ser”⁵⁷ que se faz visível, *res extensa*. Com Descartes se tratou, portanto, de uma ideia particular que diria de objetos gerais, ou seja, um eu pensante (*res cogitans*) que confirmaria a natureza, a existência.

A respeito do entrelaçamento e distinção entre corpo e alma, entre Física e Metafísica, voltemos ao mencionado anteriormente, ao receio de Descartes frente à condenação de Galileu pelo Santo Ofício. Assim, lemos em uma das cartas enviadas por Descartes ao Padre Marin Mersenne (1588-1648)⁵⁸, em 27 de abril

⁵⁴ DESCARTES, René. *Les principes de la philosophie*. In: *Oeuvres et lettres*. Paris: Éditions Gallimard, 1953. p. 573-574. “[...] examinant ce que nous sommes, nous qui pensons maintenant qu’il n’y a rien hors de notre pensée qui soit véritablement ou qui existe, nous connaissons manifestement que, pour être, nous n’avons pas besoin d’extension, de figure, d’être en aucun lieu, ni d’aucune autre telle chose que l’on peut attribuer au corps, et que nous sommes par cela seul que nous pensons; et par conséquent que la notion que nous avons de notre ame ou de notre pensée precede celle que nous avons du corps, et qu’elle est plus certaine, vu que nous doutons encore qu’il y ait aucun corps au monde, et que nous savons certainement que nous pensons”.

⁵⁵ *Idem*. *Objections et réponses*. In: *Op. Cit.* p. 390. “[...] toutes les opérations de la volonté, de l’entendement, de l’imagination et des sens, sont des pensées”; “Par le nom d’idée, j’entends cette forme de chacune de nos pensées (...)”.

⁵⁶ PLATÃO. *Fedro ou Da beleza*. *Op. Cit.* p. 118.

⁵⁷ Cf.: *Grande Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. [Versão online]. Disponível em: <<http://http://houaiss.uol.com.br/>>. Acesso em: 19. Jul. 2015.

⁵⁸ Sobre Marin Mersenne ver: ÁLVAREZ, García., JOSÉ LUIS, Posadas., VELÁSQUEZ, Yolanda. *Marin Mersenne, más que un promotor de la ciencia*. *Ciencias*, v.73, Jan./Mar. 2004. pp. 50-58. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64407308>>. Acesso em: 19. Jul. 2005.

Sobre a relação entre Descartes e Mersenne ver: GAUKROGER, Stephen. *Descartes: An Intellectual Biography*. United Kingdom: Oxford University Press, 1995.

de 1637: [...] só falei como concebo minha Física a fim de incitar aqueles que desejam a mudar as causas que me impedem de publicá-la.”⁵⁹ Esse fragmento, extraído da correspondência do filósofo, nos fornece uma chave de leitura para a publicação do *Discurso*. Descartes teria finalmente resolvido publicá-lo, dentre outros motivos - como ele mesmo disse a outro correspondente - para “preparar o caminho e sondar o terreno”⁶⁰ para a publicação do *Mundo* ou *Tratado da luz*. O *Discurso* deveria despertar em alguns a vontade de conhecer o *Mundo*, a ponto de intervirem junto ao Santo Ofício para permitir a Descartes publicá-lo sem perigo.

Se a intenção do filósofo se realizou, não se deseja aqui debater aqui. Ela apenas coopera na complexificação de perguntas como: por que teria Descartes publicado um *Discurso* e não um *Tratado*⁶¹, como *O mundo*, por exemplo?; como o *Discurso* é constituído? ; o que seria transmitido a partir das obras de Descartes e, finalmente, qual teria sido a leitura de Giambattista Vico do cartesianismo? Todas essas perguntas nos situam diante de um tensionado horizonte. Se o quilate de um autor, de algumas obras, pode ser medido, em parte, por sua fortuna crítica, sua leitura, sua emulação no tempo, ou seja, através da história, estamos diante de um caso onde cada obra do filósofo - seja *O mundo* ou *Tratado da Luz*, seja o *Discurso do método*, as *Meditações*, dentre outras, – nos chega a partir de críticas constituídas em seu próprio entorno.

Isso exposto, somos capazes de figurar o incomensurável número de livros, artigos acadêmicos, ensaios, etc., produzidos anualmente, que tanto se dedicam a

⁵⁹ *Idem. Lettres choisies*. In: *Oeuvres et lettres*. Paris: Éditions Gallimard, 1953. p. 965. “[...] jê n’ai parlé comme j’ai fait de ma *Physique*, qu’afin de convier ceux qui la désireront, à faire changer les causes qui m’empêchent de la publier”.

⁶⁰ *Idem. Ibidem*. p. 965. “[...] préparer le chemin, et sonder le gué”.

⁶¹ Em *A origem do drama barroco alemão*, Walter Benjamin, ao analisar a natureza do tratado, diz que a filosofia, a partir do século XIX, foi determinada pelo conceito de sistema, o qual ignoraria a “alternativa à forma filosófica”. Assim, “se a filosofia quisesse permanecer fiel à lei de sua forma, como representação da verdade e não como guia para o conhecimento, deve-se atribuir importância ao exercício dessa forma, e não à sua antecipação, como sistema. Esse exercício impôs-se em todas as épocas que tiveram consciência do Ser indefinível da verdade, e assumiu o aspecto de uma propedêutica. Ela pode ser designada pelo termo escolástico *tratado*, pois este alude, ainda que de forma latente, àqueles objetos da teologia sem os quais a verdade é impensável. Os tratados podem ser didáticos no tom, mas em sua estrutura interna não têm a validade obrigatória de um ensino, capaz de ser obedecido, como a doutrina, por sua própria autoridade. Os tratados não recorrem, tampouco, aos instrumentos coercitivos da demonstração matemática. Em sua forma canônica, só contêm um único elemento de intenção didática, mais voltada para a educação que para o ensinamento: a citação autorizada. A quintessência do seu método é a representação. Método é caminho indireto, é desvio. A representação como desvio é portanto a característica metodológica do tratado. Sua renúncia à intenção, em seu movimento contínuo: nisso consiste a natureza básica do tratado”. C.f. BENJAMIN, Walter. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984. p. 50.

aspectos mais específicos da obra de Descartes como também, outros, que tentam produzir uma economia, chaves de leitura mais generalizantes a fim de significar sua filosofia. Embora dissertações e teses devam supostamente ser escritas a partir da função referencial, tais observações são feitas na medida em que parece forçoso admitir que seria um trabalho de vida querer nuançar cada aspecto de sua física e/ou metafísica. Não compõe o leque de expectativas deste trabalho comentar minuciosamente, por exemplo, o conceito de *movimento* evidenciado por Descartes, mas antes, sugerir aspectos com os quais poderemos, posteriormente, estabelecer uma perspectiva comparada da posição de René Descartes e Giambattista Vico.

A obra central para este estudo é o *Discurso do método*, embora, como provavelmente percebido, grande parte dos textos do filósofo estejam sendo cotejados. Obra escolhida, para além das insuficiências teóricas as quais Vico atribuiu ao cartesianismo, uma das acusações do napolitano ao francês era de que Descartes tinha “astuciosamente fingido”⁶² seu método de estudos simplesmente para exaltar sua própria filosofia e matemática e degradar todos os outros estudos que compõem a divina e humana erudição”⁶³. É expresso que esse comentário foi retirado de sua *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*⁶⁴, escrita entre os

⁶² Barthes ressalta o aspecto de que, na medida em que os debates a cerca da eloquência derivaram de uma sociabilidade, de questões relativas à propriedade de terras, a “palavra fingida” nasce de um conflito social, diferentemente da “palavra fictícia”, dos poetas. O aparecimento do ficcional no prosaico, a associação do ato de fingir ao ato de compor uma ficção, faz-nos ver Barthes, é um procedimento histórico. BARTHES, R. *Op. Cit.* p. 90.

⁶³ VICO, Giambattista. *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*. In: *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971. p. 6. “Non fingerassi qui ciò che astutamente finse Renato Delle Carte d’intorno al método de’ suoi studi, per porre solamente su la sua filosofia e mattematica ed atterrare tutti gli altri studi che compiono la divina ed umana erudizione (...)”.

⁶⁴ A *Autobiografia* aparece, aqui, como importante contraponto em relação às *Orazioni inaugurali* (1699 a 1707) para demonstrar um caminho construído e que foi, gradualmente, se tornando crítico em relação a René Descartes. Cumpre notar, entretanto, o caráter metafórico dessa obra como salienta, oportunamente, Tadao Uemura. Embora acuse Descartes de ter astuciosamente fingido seu método, Giambattista Vico parece, também, fingir sua *Autobiografia*. Fingir, aqui, assume o sentido proposto por Vico em *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710), a saber: fazer, fabricar. Então, ao acusar Descartes de fingir seu método, Vico nos diz, a rigor, que o método cartesiano é oriundo, fabricado a partir de uma estratégia discursiva, um procedimento retórico. Uma *Autobiografia* fingida diz, com isso, de uma constituição metafórica onde Vico, a rigor, transfere, metaforiza, análise filosófica (retórica) e vida de filósofo. Assim, o sentido originário de metáfora enquanto comunidade, participação - porquanto o advérbio e preposição grega *metá* exprime sentido de “no meio de”, “entre” -, é não apenas utilizado por Giambattista Vico como, em sua *Autobiografia*, realizado. A história pessoal de Vico é, então, propositalmente co-fundida a um processo de análise retórico, ou, de conhecimento das primeiras causas. Causas essas que, porquanto impassíveis de serem des-encobertas enquanto acontecimentos, Vico associa a, por exemplo, “fortuna”, sob a forma narrativa. Fortuna que “por si

anos de 1725 e 1728, integrando, portanto, um conjunto de obras - nas quais podemos incluir as três edições de *La Scienza Nuova* (1725, 1730 e 1744) - consideradas de maturidade, obras onde Giambattista Vico já teria formulado um argumento crítico mais bem elaborado contra o cartesianismo.

Na terceira parte do *Discurso do Método*, dedicada às regras de moral derivadas do método, Descartes diz que sua terceira máxima era, antes, tentar vencer a ele mesmo “do que à fortuna”. Constitutiva do caráter e, sendo o caráter resultado do hábito, uma ação, o flerte de Vico com o acaso, a fortuna, salienta um aspecto externo, a manutenção de um algo exterior que, de certo modo, escapa a vontade e ao controle da ação. Já com Descartes, a recusa em tratar da fortuna poderia salientar, em via oposta, a intenção em restringir o caráter do indivíduo a possibilidade de controle, cálculo. A narrativa do francês opera, com isso, algo que Luiz Costa Lima chamou de “veto ao ficcional”⁶⁵, ou seja, um modo narrativo que não incorpora o acaso, a contingência, diferentemente de Giambattista Vico onde, em sua *Autobiografia*, o acaso parece, justamente, ligar-se a uma ideia de ficção enquanto fabricação, fingimento da ação.

Importante notar, também, uma recomendação de Descartes, na sexta parte do *Discurso*, quando diz querer “aproveitar a oportunidade para rogar [...] que nunca acreditem que são minhas as coisas que lhe disserem, quando eu mesmo não as tiver divulgado”⁶⁶. Qual a relevância dessa exortação para nós? Em um trecho de sua *Autobiografia*, Vico deixara expresso que após um período afastado de Nápoles, retornara e ouvira falar “da fama da física de René Descartes e, por isso, ficou inflamado por um desejo em conhecê-la”⁶⁷. Por um “gracioso engano”⁶⁸, então, tinha adquirido um exemplar da *Filosofia naturale* (1646) de

mesma poderia ser considerada como uma metáfora para algo que se liga estreitamente, como uma corrente, por todo curso da vida de Vico”. Cf.: UEMURA, Tadao. *Vico's autobiography as metaphor*. In.: *Investigations on Giambattista Vico in the Third Millennium: New perspectives from Brazil, Italy, Japan and Russia*. Roma: Aracne editrice, 2014. pp. 13-20.

⁶⁵ Cf.: COSTA LIMA, Luiz da. *O controle do imaginário & A afirmação do romance: Dom Quixote, As relações perigosas, Moll Flanders, Tristram Shandy*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

⁶⁶ DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. In: *Op. Cit.* p. 173. “A l’occasion de quoi je suis bien aise de prier ici nos neveux de ne croire jamais que les choses qu’on leur dira viennent de moi lorsque je ne les aurais point moi-même divulguées”.

⁶⁷ VICO, G. *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*. p.14. “[...] ebbe notizia aver oscurato la fama di tutte le passate la fisica di Renato Delle Carte, talché s’infiammò di averne contezza (...)”.

⁶⁸ *Idem. Ibidem.* p. 14. “[...] grazioso inganno (...)”.

Enrrico Regio, por quem leu, indiretamente, Descartes. Henricus Regius (1598-1679), filósofo e físico holandês, conheceu René Descartes em Utrecht, no ano de 1638⁶⁹. Regius e Descartes mantiveram continuada correspondência entre os anos de 1638 a 1645, mas em 1641, porém, Regius quis publicar uma espécie de compêndio da filosofia do francês, ao passo que Descartes se pronunciou contrariamente.

Após a publicação, por parte de Descartes, dos *Princípios de Filosofia*, em 1644, Regius resolveu publicar seus *Fundamenta physicae*, em 1646. Se desde a publicação do *Discurso do método*, em 1637, Descartes já reclamava a seus leitores que só reconhecessem por suas as ideias expostas em seus próprios textos, em 1647, no prefácio aos *Princípios*, o francês expôs claramente o apelo ao cuidado com suas obras e a rejeição a obra de Regius. Lemos:

[...] no ano passado um livro intitulado *Fundamenta Physica* onde, ainda que pareça não ter introduzido nada de novo acerca da Física e da Medicina que não seja extraído dos meus escritos tanto dos que já publiquei como de um outro, ainda incompleto, sobre a natureza dos animais, que lhe foi parar entre mãos, apesar de tudo efetuou uma má transcrição, alterando a ordem e até negando algumas verdades da Metafísica, sobre a qual toda a Física se deve apoiar; e por isso sou obrigado a desmenti-lo completamente e rogar aqui aos leitores que nunca me atribuam qualquer opinião que não encontrem expressamente nos meus escritos, e que não aceitem nenhuma como verdadeira, quer nos meus escritos quer em outro lugar, se não verificarem que é claramente deduzida dos verdadeiros princípios⁷⁰.

Se em um primeiro momento podemos interpretar o pedido de Descartes apenas em relação à polêmica com Regius, por outro, esse trecho explicita a indelével ligação entre uma ideia de princípio e uma ideia de indivíduo, de sujeito uno, autômato. A correlação entre verdade e princípio se dá a partir de um sujeito que é, ele mesmo, fonte irradiadora de tudo aquilo que pode ser considerado princípio. Deduzir dos princípios com Descartes significa, portanto, derivar um procedimento de certificação e produção de verdade a partir de uma ideia de

⁶⁹ Cf.: VERBEEK, Theo. *Regiu's Fundamenta Physices*. *Journal of the History of Ideas*, v. 55, n. 4, Out. 1994. pp. 533-551. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2709921>>. Acesso em: 19. Jul. 2005.

⁷⁰ DESCARTES, R. *Lettre de l'auteur a celui qui a traduit le livre*. In: *Op.Cit.* p. 569. “[...] l’année pasée un livre intitulé *Fundamenta physica*, où, encore qu’il semble n’avoir rien mis touchant la physique et la médecine qu’il n’ait tiré de mes écrits, tant de ceux que j’ai publiés que d’un autre encore imparfait touchant la nature des animaux, qui lui est tombé entre les mains; toutefois, à cause qu’il a mal transcrit et changé l’ordre, et nié quelques vérités de métaphysique, sur qui toute la physique doit être appuyée, je suis obligé de le désavouer entièrement, et de prier ici les lectures qu’ils ne m’attribuent en mes écrits, et qu’ils n’en reçoivent aucune pour vraie, ni dans mes écrits ni ailleurs, s’ils ne la voient très clairement être déduite des vrais principes”.

sujeito que depende apenas de si. Esse é um aspecto importante porque evidencia a particularidade, a individualidade do procedimento metódico. O método é, com isso, uma atividade que cada um apenas por si pode realizar.

Ao comentar o *Discurso*, lembremos, Descartes nos fala primeiro em Lógica e depois em Moral. Assim, essas matérias também estão dispostas no interior do escrito nessa ordem. Na segunda parte do texto, o filósofo nos diz que quando jovem estudara “entre as partes da filosofia, a lógica, e entre as matemáticas a análise dos geômetras e a álgebra”⁷¹. Como os princípios da lógica eram numerosos, “era necessário procurar algum outro método que, compreendendo as vantagens desses três, fosse isento de seus defeitos”⁷². As regras do método – evidência, análise, síntese e enumeração – são, portanto, regras constituídas e constitutivas de uma lógica. Lógica essa que, sob a forma de *Discurso*, aparece enquanto operação discursiva, um *modus* retórico.

As regras da moral provenientes do método, os princípios, portanto, são e só podem ser individuais, porquanto dependentes de uma lógica composta, derivada por um procedimento textual, retórico. Então, embora tente rearticular lógica, geometria e álgebra sob a forma de cálculo, isso é, arranjo e antecipação da ação, o que uma análise acurada do *Discurso* nos permite ver é que Descartes não libera o princípio de certeza das ciências de técnicas discursivas. Antes, reconfigura uma dinâmica de investigação acerca das causas, dos princípios, que não apenas deriva a possibilidade mesma da investigação a partir do indivíduo como, por isso, se dirige a ele. Nessa dinâmica, apenas Descartes poderia, de fato, confirmar seus princípios. Ou seja, é apenas no âmbito de seus escritos que se pode falar em cartesianismo. Verdade é, portanto, dinâmica de certificação individual entre o senso-ação do sujeito uno e a realidade objetiva do mundo.

Pensamos que, a essa altura, já se evidencia a possibilidade de ler o *Discurso do Método* na chave da retórica clássica de tipo aristotélico. Retórica que, com Aristóteles, desponta como doutrina do texto prosaico, mas que, também, enquanto instrumento, aparece como possibilidade para investigarmos

⁷¹ DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. In: *Op. Cit.* p. 136. “[...] entre les parties de la philosophie, à la logique, et, entre les mathématiques, à l’analyse des géomètres et à l’algèbre (...)”.

⁷² *Idem*, *Loc.Cit.* “[...] qu’il fallait chercher quelque autre méthode qui, comprenant les avantages de ces trois, fût exempt de leurs défauts”.

uma forma da racionalidade. É rigorosamente pelo discurso, pela composição textual, que Descartes demonstra sua verdade. Nisso que suas provas sejam evidência da articulação entre aquilo que Aristóteles chamou, por um lado, de “método” e, por outro, de “meios próprios”⁷³. O método é esse meio próprio formulado por Descartes. A rigor, só ele poderia utilizá-lo, porquanto é resultado de seus próprios meios. Essa menção parece oportuna para afastarmos a frequente associação de René Descartes à tradição do pensamento cético⁷⁴.

A dúvida cartesiana comunga algo, segundo pensamos, com a epígrafe de Guimarães Rosa, no início deste capítulo. Ela não visa garantir e difundir o pensamento cético entre as ciências. A dúvida metódica é, parafraseando Rosa, “uma petição de mais certeza”⁷⁵. Descartes empreende, desse modo, não uma defesa do ceticismo, mas uma dura crítica. O procedimento da dúvida, tornado princípio, não fragiliza o critério de certificação das ciências. Tornada princípio, a dúvida configura uma espécie de grau zero onde toda e cada coisa pode ser conhecida e explicada por toda e qualquer pessoa que duvidar.

Em suas *Orazioni inaugurali* (1699-1707), especificamente na terceira, proferida por abertura do ano letivo na Universidade Real de Nápoles, no ano de 1701, podemos observar posição distinta, em relação aquela da *Autobiografia*, a respeito de Descartes. Lemos:

Ouve a Descartes, que coisas novas e dignas de admiração investigou sobre o movimentos dos corpos, as paixões da alma, o sentido da vista, que meditou acerca da *verdade primeira*, como tem introduzido o método geométrico na doutrina física. E dirá que é um filósofo que não tem sido modelado a imitação de outros.⁷⁶

Esse contraste entre os textos de 1701 e 1725 parece importante para, desde já, tornar clara a intenção de não pensar Giambattista Vico em oposição à René

⁷³ ARISTÓTELES. *Arte retórica*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1979. p. 35.

⁷⁴ Richard Popkin defende a tese de que Descartes “tentou restaurar a visão medieval diante da novidade do Renascimento, como um pensador que procurou encontrar uma filosofia adequada à visão cristã de mundo à luz da revolução científica do século XVII”. Para Popkin, Descartes estava convencido de que podemos estar de posse de alguma verdade, diferentemente dos cétricos de sua época, apenas não seríamos capazes de tal percepção. Assim, “ao duvidar e negar, nossas opiniões e preconceitos que nos cegavam seriam removidos para que a verdade pudesse brilhar.” Cf.: POPKIN, Richard. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. pp. 271-300.

⁷⁵ ROSA, Guimarães. *Sobre a escova e a dúvida*. In.: *Tutaméia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 145.

⁷⁶ VICO, G. *Orazioni inaugurali*. In: VICO, Giambattista. *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971. p. 738. “Ascolta le nuove mirabili ricerche di Cartesio sul moto dei corpi, sulle passioni dell’animo, sulla vista e le sue meditazioni sul *primo vero*; ascolta come há introdotto il metodo geométrico nella fisica e lo dirai un filosofo originale, fatto non ad immagine di altri.”

Descartes. Nossa hipótese é a de que Vico gradualmente se afasta de sua leitura do cartesianismo, na medida em que consubstancia a tese do uso público da razão. É desta maneira que os textos de juventude exprimem relação elogiosa com relação ao filósofo francês, e os textos considerados de maturidade tendem a entrar em conflito com o que se chamou, ao longo da história, de cartesianismo. Mesmo se nos detivermos apenas na leitura de Giambattista Vico a respeito do cartesianismo, o que notamos é que, ainda que se trate de apenas um leitor, a leitura é cambiável. Assim, falar em cartesianismo é aludir, de modo implícito, a inúmeras tradições de leitura dos textos de René Descartes. Esse é um dos aspectos pelos quais insistimos que, a rigor, só se pode falar em cartesianismo no âmbito dos textos de René Descartes. Ao se aproximar indiretamente de um tipo de cartesianismo promovido e divulgado por Henricus Regius, via leitura dos *Fundamenta physicae* (1646), Vico parece apenas - nos textos de maturidade - criticar um tipo solipsista de método, como o cartesiano, mas não empreende uma leitura retórica dos textos de Descartes.

Se razão, no âmbito da filosofia de Descartes, é um dado precedente a natureza humana – porquanto se entende essa natureza como corpo e, seguindo o francês, o pensamento (faculdade de ajuizar) o antecede -; para Vico razão é da ordem do fazer público compartilhado, um constructo de ordem comum. Essa é uma questão que atravessará a exposição dessa pesquisa, onde ora Vico figura de modo elogioso a Descartes, ora crítico. Contudo, se a crítica viquiana for acolhida aqui como pertinente, isso é, se Descartes postula efetivamente um método que certifica sua própria filosofia, talvez a mesma crítica pudesse ser feita ao crítico, a Vico. Voltemos a ela.

A repreensão do napolitano é, no mínimo, curiosa se nos detivermos logo nas primeiras linhas do *Discurso* onde lemos que o propósito de Descartes não é “ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão”⁷⁷, mas antes mostrar de que modo conduziu a sua. Por uma chave de leitura retórica, podemos ver, nesse trecho, a constituição de um argumento forjado pelo

⁷⁷ DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. In: *Op.Cit.* p. 127. “Ainsi non dessein n’est pas d’enseigner ici la method que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j’ai tâché de conduire mienne”.

exemplo⁷⁸, onde Descartes faz de si ponto de partida e lugar de chegada, o que também nos leva a considerar o *Discurso* em um tom autobiográfico.

O *Discurso do método* não seria, portanto, expressão formal – gênero textual - do método cartesiano, muito embora o segundo trecho apareça enquanto uma síntese do método para as ciências duras, a física. Antes, o texto onde o método se apresenta enquanto gênero discursivo, para as ciências humanas, são as *Meditações*, na medida em que, como veremos, a ideia de razão se forja no âmbito de uma faculdade individual. O método tem por finalidade, lembremos, bem conduzir a razão.

A dinâmica do método se faz ver, com isso, no conjunto de textos onde o filósofo realiza metodologicamente e *per si* o conhecimento a partir de evidências físicas e metafísicas. Sendo um discurso *do* método, a contração da preposição “de” com o artigo “o” já indica, por um lado, a relação entre método e discurso. Por outro, esse “do” indica, especificando, um tipo de discurso onde se versa *a respeito* do método, não uma exposição formal da dinâmica metodológica. Se o método é individual, caminho solitário, seu movimento, sua forma dinâmica desponta, a nível textual, apenas nas *Meditações*. Embora o *Discurso* tenha um caráter autobiográfico, é nas *Meditações* que Descartes realiza o procedimento metódico da dúvida. Ao fazer isso, René Descartes transforma uma modalidade de escrito considerado particular em gênero literário⁷⁹. Gênero que responde e corresponde ao re-arranjo cartesiano para a Filosofia, que é, no âmbito do *Discurso*, “a casa onde cada um permanece”⁸⁰.

Voltando à constituição do *Discurso* pelo exemplo, Aristóteles diz que esses são mais comuns ao gênero deliberativo, onde se delibera sobre os meios que conduzem ao útil, aquilo que é o bem, o justo para a vida em comum⁸¹. Esse argumento já expõe a ligação indelével entre o *Discurso do método* e sua física, *O mundo* ou *Tratado da luz*. O método seria, então, caminho verdadeiro e, nisso,

⁷⁸ Aristóteles menciona que o exemplo é um modo de indução, isso é, raciocínio que parte de um particular visando a generalidade. Ademais, “os discursos baseados em exemplos prestam-se mais que os outros para persuadir”. ARISTÓTELES. *Op. Cit.* p. 37.

⁷⁹ Cf.: BISCUSO, Massimiliano. *Descartes e la trasformazione della meditatio in genere letterario. Lo Sguardo rivista di filosofia*, n. 17, Jan./Mar., 2015. pp. 59-90.

⁸⁰ DESCARTES, R. *Discours de la methode. Op. Cit.* p. 140. “[...] le logis où on demeure (...)”

⁸¹ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* p. 56.

seguro, para “bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências”⁸²; “aumentar a luz natural da razão, não para resolver esta ou aquela dificuldade de escola, mas para que, em cada circunstância da vida, o intelecto mostre à vontade o que deve escolher.”⁸³

Em primeiro lugar observamos - nas respostas e objeções de Descartes acerca de suas *Meditações* – que o método se dirige, isso é, teria por finalidade o bem agir, ou seja, o método é um tipo de procedimento logicamente adequado às circunstâncias do porvir, a situações práticas da vida que exigem um posicionamento do homem. Então, embora a acusação por parte de Vico nos pareça - em parte - acertada, isso é, o método conduz a ratificação da filosofia do *cogito*, Descartes não parecia ingênuo quanto a isso, ao contrário.

A particularidade do método atesta e confirma o movimento interno que o problema da verdade assume nesse filosofar. Se verdadeira é a constatação da dúvida, a evidência do pensar, então, a possibilidade de verdade, no âmbito dessa filosofia, parte de um particular, o eu pensante. Só por intermédio do *cogito* podemos assegurar um caminho verdadeiro, e verdadeiro porque a ação de pensar está localizada em nós, no nosso interior, e não pode ser outorgada a outrem. A acusação frequente a Descartes de que esse teria conduzido a Filosofia a um solipsismo é acertada somente se o consideramos enquanto procedimento, operação interna e tornada necessária à fundamentação epistemológica de um critério de verdade. É a própria natureza humana que é atestada nesse procedimento. Se o pensamento é animado pela alma ou pelo espírito, pensar tem sua causa inicial em Deus. Desse modo, no *stricto* momento em que pensamos, somos evidência não só da presença divina no mundo como, também, por essa presença é afirmada, definida a natureza do homem. O caráter inato das ideias do homem, no âmbito da filosofia de Descartes, é também caráter interno. Se Vico localiza a Providência no mundo das coisas morais públicas, no mundo civil

⁸² DESCARTES, R. *Lettre de l'auteur a celui qui a traduit le livre*. p. 567. “[...] pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences (...)”.

⁸³ *Idem*. *Règles pour la direction de l'esprit*. In: *Oeuvres et lettres*. Paris: Éditions Gallimard, 1953. p. 38-39. “[...] ne doit songer qu'à accroître la lumière naturelle de sa raison, non pour résoudre telle ou telle difficulté d'école, mais pour qu'en chaque circonstance de la vie son entendement montre à sa volonté le parti à prendre (...)”. É considerável uma espécie de traço prudencial do intelecto enquanto faculdade pronta a expedir.

postulando, então, o *verum ipsum factum*⁸⁴, o procedimento fundamental com Descartes assume a via oposta e acontece em nosso interior.

3.1 Considerações acerca da verdade e do *Discurso do método* em Descartes.

Partindo de algumas considerações a respeito do discurso do método em Descartes, talvez fosse interessante pensar que, de certo modo, o verdadeiro também está no feito para o filósofo francês, mas aquilo que podemos fazer é pensar, um feito interior. O problema da verdade com a física de fundamentação metafísica de Descartes é rigorosamente encerrado, enclausurado. A única verdade possível é a de que “tudo que pensa é ou existe”⁸⁵, a noção primeira de sua metafísica. Única verdade posto que, como o pensamento é animado pela alma/espírito e não pelo corpo, pensar atesta, evidencia a existência de Deus no mundo. Lemos:

A realidade objetiva de cada uma de nossas ideias requer uma causa na qual esta mesma realidade esteja contida, não objetiva, mas formal ou eminentemente.

Ora, é certo que temos em nós a ideia de Deus, e que a realidade objetiva dessa ideia não está contida em nós, nem formal nem eminentemente, e que ela não pode estar contida em ninguém mais exceto em Deus mesmo.

Logo, a ideia de Deus, que há em nós, exige Deus como causa: por conseguinte, Deus existe.⁸⁶

Esse é um trecho bastante elucidativo da complexidade de análise desse filosofar. Embora tente fundamentar as ciências através de um método que pode ser racionalmente demonstrado, provado, mesmo que recursivamente, Descartes sustenta esse procedimento, aqui, não por intermédio de um teorema, mas do axioma (também chamado de silogismo lógico). Esse é, também, um importante aspecto que deve ser considerado se desejamos pensar na particularidade do método. Um teorema é uma proposição lógica que pode ser demonstrada. Como,

⁸⁴ O verdadeiro está no feito.

⁸⁵ DESCARTES, R. *Objections et réponses* p. 375. “[...] Je pense, donc je suis, ou j’existe (...)”.

⁸⁶ *Idem. Ibidem.* p. 396. “La réalité objective de chacune de nos idées requiert une cause dans laquelle cette même réalité soit contenue, non pas objectivement, mais formellement ou éminemment (par l’axiome conquième).

Or est-il que nous avons en nous l’idée de Dieu (par la définition deuxième et huitième), et que la réalité objective de cette idée n’est point contenue en nous, ni formellement, ni éminemment (par l’axiome sixième), et qu’elle ne peut être contenue dans aucun autre que dans Dieu même (par la définition huitième).

Donc cette idée de Dieu, que est en nous, demande Dieu pour sa cause: et par conséquent Dieu existe (par l’axiome troisième).

por exemplo, o teorema de Pitágoras onde a soma de quadrados de catetos – em triângulos retângulos/pitagóricos - será idêntica ao quadrado da hipotenusa. Por outro lado, um axioma é uma premissa considerada necessariamente evidente e verdadeira, fundamento de uma demonstração, porém ela mesma indemonstrável. A filosofia cartesiana pode ser considerada, desse modo, enquanto uma filosofia da evidência, mas essa evidência primeira – a existência de Deus – é axiomática, ou seja, indemonstrável.

O método poderia ser pensado, então, como uma tentativa do filósofo em demonstrar essa evidência, provar pelo discurso. Entretanto, mesmo quando expressa a partir de um axioma, conforme realiza, podemos inferir que embora essa premissa seja indemonstrável, para Descartes, ela tem força de prova, de verdade matemática. Mas não estamos, contudo, no âmbito das ciências matemáticas. Antes se trata, aqui, de um gênero retórico, e Aristóteles deixara expresso que, em um discurso, de obrigatório, apenas temos “proposições e provas”⁸⁷. Nisso que as provas as quais Descartes parece produzir estão situadas em uma tensão para a qual Aristóteles já acenara, na articulação entre método e meios próprios. A prova da possibilidade de verdade é, justamente, exercício que se dá na medida em que o filósofo francês rearticula, ainda que de modo inaudito, “caráter moral do orador” e “disposições nos ouvintes” no “discurso”⁸⁸/*Discurso*.

O solipsismo do método segue o modo de verdade que esse mesmo método pretende demonstrar - a Verdade -, a existência de Deus. A realidade objetiva do mundo é derivada desse aspecto, onde toda ideia requer uma causa onde esta mesma ideia esteja contida. A causa do pensamento é Deus onde esse mesmo pensamento está contido, logo, todo pensar evidencia a existência de Deus, do verdadeiro. Então, embora esteja se posicionando contra o generalismo das letras, uma análise mais demorada dos escritos de Descartes nos revela que o critério de verdade suscitado pelo filósofo (a saber, o sentido comum que a alma, animando o pensamento, produz – um juízo indubitável -) é rigorosamente dependente de uma estratégia discursiva. Estratégia essa que expõe o procedimento metódico enquanto atividade particular, dependente e derivada da lógica textual, de uma dada encenação retórica.

⁸⁷ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* p. 246.

⁸⁸ *Idem. Ibidem.* p. 34.

Essa rápida explanação prepara nosso caminho em um duplo, em primeiro lugar para que possamos, posteriormente, estabelecer uma leitura crítica a respeito da própria leitura viquiana de Descartes – via Henricus Regius –, bem como elucida que, talvez, a distinção básica entre alma e corpo, estabelecida pelo francês, possa ser extrapolada e possamos mesmo pensar em Descartes e Vico em termos de interior e exterior, e como esses se relacionam ou não. “Penso, logo existo” é o adágio que fundamenta a natureza humana via evidência de Deus. Se há uma possibilidade de pensar Vico de modo antitético a Descartes, essa possibilidade encontra solo fecundo, talvez, apenas nesse aspecto. Com Vico é a evidência da natureza humana, dos feitos humanos, que atesta, fundamenta a existência de Deus, da Providência. O verdadeiro, com Vico, está no comum, no público, naquilo em que o homem, em sua atividade, exterioriza, constrói, finge.

Para além das dificuldades as quais o texto nos expõe, como vimos, a publicação do *Discurso* é cercada pela polêmica da condenação de Galileu pelo Tribunal do Santo Ofício, e essa é uma das chaves para pensarmos nos procedimentos argumentativos utilizados por Descartes para compor sua obra. Embora localize a eloquência mais como um “dom do espírito do que fruto do estudo”⁸⁹, Descartes nega a arte do bem dizer como procedimento adequado à fundamentação das ciências na medida em que a ordem do discurso é a ordem do verossímil, a saber, fonte de incerteza. A retórica clássica é vista pelo filósofo francês como procedimento que parte não de uma demonstração, mas de um possível-provável, um verossímil. Entendendo, portanto, que o estudo das letras não produziria um fundamento seguro para “distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro e caminhar com segurança nesta vida”⁹⁰ -, o *Discurso do método*, como temos procurado demonstrar, é retoricamente composto. Lemos, então, a primeira parte do *Discurso*:

O bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo: pois cada um pensa estar tão bem provido dele, que mesmo aqueles mais difíceis de se satisfazerem com qualquer outra coisa não costumam desejar mais bom senso do que têm. Assim, não é verossímil que todos se enganem; mas, pelo contrário, isso demonstra que o poder de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que

⁸⁹ DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. In: *Op. Cit.* p. 129. “J’estimais fort l’éloquence, et j’étais amoureux de la poésie; mais je pensais que l’une et l’autre étaient des dons de l’esprit, plutôt que des fruits de l’étude”.

⁹⁰ *Idem. Ibidem.* p. 131. “[...] d’apprendre à distinguer le vrai d’avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie”.

se denomina bom senso ou razão, é por natureza igual em todos os homens; e portanto que a diversidade de nossas opiniões não decorre de uns serem mais razoáveis que os outros, mas somente de que conduzimos nossos pensamentos por diversas vias, e não consideramos as mesmas coisas. Pois não basta ter o espírito bom, mas o principal é aplicá-lo bem. As maiores almas são capazes dos maiores vícios, assim como das maiores virtudes; e aqueles que só caminham muito lentamente podem avançar muito mais, se sempre seguirem o caminho certo, do que aqueles que correm e dele se afastam.⁹¹

Uma primeira consideração é que, nesse parágrafo, o presente configura o tempo verbal, o que nos indica que esse trecho, em específico, trata do presente do filósofo, dele mesmo e do público que ele espera que lerá seu texto. Um segundo aspecto que penso ser importante notar é que Descartes aproxima, primeiro, bom senso a razão. Razão seria, para Descartes, então, “o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso”. Já na *Retórica*, Aristóteles nos diz que o objeto do gênero deliberativo é o conveniente, ou seja, aquilo que conduz ao bem, ou virtuoso, ao útil “na ordem da ação”⁹². O gênero deliberativo trata, portanto, de um caminho, caminho esse que conduz às virtudes, ao bem. Para Aristóteles, o Bem é aquilo que por estar presente outorga bem estar e auto suficiência.

O que isso poderia indicar? Talvez mais um indício de que pensar a retórica, aqui, enquanto possibilidade analógica, não apenas não se faz inoportuna como parece ser, mesmo, própria. Disso resulta o perene esforço em nuançar o eminente caráter retórico dos textos cartesianos. Mas, voltando, se a hipótese ainda for plausível até aqui, se sim, se podemos ler as obras do filósofo, ou ao menos o *Discurso do método*, na chave da retórica aristotélica, Descartes estaria operando com um critério de razão constrangido aos limites dessa retórica. Razão que diz da condução de um caminho para o bem agir. Se voltarmos a Aristóteles, esse nos diz que o bom, quando presente, outorga autosuficiência, o que também poderia nos

⁹¹ DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. In: *Op. Cit.* p. 126. “Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée: car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n’ont point coutume d’en désirer plus qu’ils en ont. En quoi il n’est pas vraisemblable que tous se trompent; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d’avec le faux, que est proprement ce qu’on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes; et ainsi, que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n’est pas assez d’avoir l’esprit bon, mais le principal est de l’appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grandes vices aussi bien que des plus grandes vertus, et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s’ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s’en éloignent”.

⁹² ARISTÓTELES. *Op. Cit.* p. 59.

informar na medida em que Descartes relata o seu próprio caminho, a condução da sua própria razão, o seu bom senso, a sua caminhada em aprimorar a distinção entre verdadeiro e falso. Aristóteles postula que:

A Retórica não deixa de apresentar analogias com a Dialética, pois ambas tratam de questões que de algum modo são de competência comum de todos os homens, sem pertencerem ao domínio de uma ciência determinada. Todos os homens participam, até certo ponto, de uma e de outra; todos se empenham dentro de certos limites em submeter a exame ou defender uma tese, em apresentar uma defesa ou uma acusação.⁹³

Se René Descartes tentava justificar, fornecer um procedimento seguro para obtenção da verdade nas ciências por que estaria, então, negando a retórica enquanto caminho possível? Lemos no último parágrafo da primeira parte do *Discurso*:

É verdade que, enquanto me limitei a considerar os costumes dos outros homens, quase nada encontrei que me desse segurança, e notava quase tanta diversidade quanto antes observava entre as opiniões dos filósofos. De forma que o maior proveito que disso tirava era que, vendo várias coisas que, embora nos pareçam muito extravagantes e ridículas, não deixam de ser comumente aceitas e aprovadas por outros grandes povos, aprendia a não crer com muita firmeza em nada do que só me fora persuadido pelo exemplo e pelo costume; e assim desvencilhava-me pouco a pouco de muitos erros que podem ofuscar nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão. Mas, depois de ter empregado alguns anos estudando assim no livro do mundo e procurando adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de estudar também a mim mesmo e de empregar todas as forças de meu espírito escolhendo os caminhos que deveria seguir. O que me deu melhor resultado, ao que me parece, do que se nunca tivesse afastado nem de meu país nem de meus livros.⁹⁴

O argumento de Descartes perpassa a ideia do generalismo das letras e precariedade dessas em produzir um conhecimento “claro e seguro de tudo que é útil à vida”⁹⁵. Desse modo, o desdobramento da modernidade filosófica, com e a

⁹³ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* p. 29.

⁹⁴ DESCARTES, R. *Op. Cit.* p. 131. “Il est vrai que, pendant que je ne faisais que considérer les mœurs des autres hommes, je n’y trouvais guère de quoi m’assurer, et que j’y remarquais quasi autant de diversité que j’avais fait auparavant entre les opinions des philosophes. En sorte que le plus grand profit que j’en retirais était que, voyant plusieurs choses aquí, bien qu’elles nous semblent fort extravagantes et ridicules, ne laissent pas d’être communément reçues et approuvées par d’autres grands peuples, j’apprenais à ne rien crir trop fermement de ce qui ne m’avait été persuadé que par l’exemple et par la coutume; et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d’erreurs que peuvent offusquer notre lumière naturelle et nous rendre moins capables d’entendre raison. Mais, après que j’eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde, et à tâcher d’acquérir quelque expérience, je pris un jour la résolution d’étudier aussi en moi-même, et d’employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre. Ce qui me réussit beaucoup mieux, ce me semble, que si je ne me fusse jamais éloigné ni de mon pays ni de mes livres”.

⁹⁵ DESCARTES, R. *Op. Cit.* p. 128. “[...] une connaissance claire et assurée de tout ce que est utile à la vie...”.

partir de Descartes, enquanto filosofia da evidência do sujeito, parece eclipsar a retórica, relegando-a uma espécie de propedêutica. A marginalização da retórica se dava na medida em que o desafio teórico consistia em refinar, especificar um caminho próprio ao modo de verdade das ciências. Caminho, método que conduz a verdade da evidência que não fornece margem para a dúvida. Descartes diz que há duas vias que nos levam ao conhecimento das coisas, a experiência e a dedução, mas nota que as “experiências acerca das coisas são muitas vezes enganadoras”. Por isso:

[...] infere-se claramente porque é que a Aritmética e a Geometria são muito mais certas que as outras disciplinas: são efetivamente as únicas que lidam com um objeto tão puro e simples que não têm de fazer suposição alguma que a experiência torne incerta, e consistem inteiramente em consequências a deduzir racionalmente.⁹⁶

Interessante notar que, na outrora mencionada carta ou prefácio aos *Princípios da filosofia*, Descartes define o que considera por Filosofia, e ela é “o estudo da sabedoria”, “um conhecimento perfeito de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para conduta da sua vida como para conservação da saúde e invenção de todas as artes”⁹⁷. A partir disso, transpõe seu método não apenas para o movimento do filosofar, mas para quaisquer conhecimentos que o homem possa ter ou vir a ter. Lemos:

[...] Para que este conhecimento assim possa ser, é necessário deduzi-lo das primeiras causas, de tal modo que para se conseguir obtê-lo – e a isto se chama filosofar – há que começar pela investigação dessas primeiras causas, ou seja, dos princípios. Estes devem obedecer a duas condições: uma é que sejam tão claros e evidentes que o espírito humano não possa duvidar da sua verdade desde que se aplique a considerá-los com atenção; a outra, é que o conhecimento das outras coisas dependa deles, de maneira que possam ser conhecidos sem elas, mas não o inverso. Depois disto é indispensável que a partir desses princípios se possa deduzir o conhecimento das coisas que dependem deles, de tal modo que no encadeamento das deduções realizadas não haja nada que não seja perfeitamente conhecido. Na verdade, só Deus é perfeitamente sábio e tem o perfeito conhecimento da verdade de todas as coisas (...). Seguidamente faria notar a utilidade desta Filosofia e mostraria que, uma vez que se estende a tudo o que o espírito humano consegue saber, devemos acreditar que apenas ela nos distingue dos mais selvagens e bárbaros, e que uma nação é tanto mais civilizada e polida

⁹⁶ *Idem. Règles pour la direction de l'esprit*. In: *Op. Cit.* p. 41. “[...] les expériences sont souvent trompeuses (...). Par là on voit clairement pourquoi l'arithmétique et la géométrie sont beaucoup plus certaines que les autres sciences: c'est que seules elles traitent d'un objet assez pur et simple pour n'admettre absolument rien que l'expérience ait rendu incertain, et qu'elles consistent tout entières en une suite de conséquences déduites par raisonnement”.

⁹⁷ *Idem. Les principes de la philosophie*. In: *Op. Cit.* p. 15. “[...] philosophie signifie l'étude de la sagesse (...), mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts”.

quanto melhor os seus homens filosofarem: e assim, o maior bem de um Estado é possuir verdadeiros filósofos.⁹⁸

Lemos, com Catherine Hobbs, que “a rejeição de Descartes aos ensinamentos retóricos é, em parte, reação contra ao método da Escolástica”⁹⁹, que tentava conciliar racionalismo e fé. Para além das críticas, o que o *Discurso* nos revela é que Descartes não renunciou as técnicas retóricas advindas desde a Antiguidade clássica. Quanto ao gênero discursivo lemos na *Retórica* que “resultam necessariamente três gêneros de discursos oratórios: o gênero deliberativo, o gênero judiciário e o gênero demonstrativo (ou epidíctico)”¹⁰⁰. Se, por um lado, em linhas anteriores, tentamos aproximar o *Discurso* ao gênero deliberativo, porquanto se trata de deliberar sobre o bem e o útil, cumpre notar que, talvez, fosse mais correto pensar na articulação entre os três gêneros retóricos clássicos. Assim, se o tempo presente configura a primeira parte do *Discurso*, na segunda parte, onde Descartes desponta enquanto uma espécie de juiz oferecendo um *status* das ciências, o tempo verbal escolhido é uma articulação entre presente e passado, mais comuns aos gêneros demonstrativo e judiciário¹⁰¹, respectivamente.

Ainda sobre a deliberação lemos, com Aristóteles, que “o próprio da deliberação é o conselho e a dissuasão; pois uma destas duas coisas é o que fazem sempre, tanto os que aconselham em assuntos privados como os que falam perante

⁹⁸ *Idem. Lettre de l'auteur a celui qui a traduit le livre.* p. 557. “[...] et qu’afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu’elle soit déduite des premières causes, en sorte que pour étudier à l’acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c’est-à-dire des principes; et que ces principes doivent avoir deux conditions: l’une, qu’ils soient si clairs et si évidents que l’esprit humain ne puisse douter leur vérité, lorsqu’il s’applique avec attention à les considérer; l’autre, que ce soit d’eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu’ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux; et qu’après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses que en dépendent, qu’il n’y ait rien en toute la suite des déduction qu’on en fait qui ne soit très manifeste. Il n’y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage, c’est-à-dire qui ait l’entière connaissance de la vérité de toutes choses (...). J’aurais ensuit fait considérer l’utilité de cette philosophie, et montré que, puisqu’elle s’étend à tout ce que l’esprit humain peut savoir, on doit croire que c’est elle seule qui nous distingue des plus sauvages et barbares, et que chaque nation est d’autant plus civilisée et polie que les hommes y philosophent mieux; et ainsi que c’est le plus grand bien qui puisse être dans un État que d’avoir de vrais philosophes.

⁹⁹ HOBBS, Catherine L. *Rhetoric on the margins of modernity: Vico, Condillac, Monboddo*. Illinois: Southern Illinois University Press, 2002. p. 40. “Descartes’s rejection of rhetorical teachings, in part a reaction against Scholastic method (...)”

¹⁰⁰ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* p. 42.

¹⁰¹ *Idem. Loc. Cit.*

o povo a propósito do interesse comum”¹⁰². Embora mencione que seu propósito não é o de dar preceitos, e que o discurso é “apenas como uma história ou, se preferirdes, apenas como uma fábula” espera que “ele seja útil a alguns sem ser nocivo a ninguém”.¹⁰³ Ao aproximar o *Discurso* da fábula, Descartes recorre a retórica não apenas como modo de inspirar um tipo de piedade para com seu texto, mas também a novidade que a fábula é, insinuação de algo singular. Alude, portanto, a algo que Aristóteles já enunciava. Assim, o estagirita nos diz que:

As fábulas “convêm ao discurso e têm a vantagem de que, sendo difícil encontrar no passado acontecimentos inteiramente semelhante, é muito mais fácil inventar fábulas (...). É pois mais fácil encontrar argumentos pelas fábulas, se bem que os argumentos que derivam dos próprios fatos sejam mais eficazes nas deliberações públicas, porque as mais das vezes o futuro assemelha-se ao passado”¹⁰⁴.

No que respeita a finalidade o *Discurso* segue, assim, o fim correspondente ao gênero deliberativo que é o “conveniente e o prejudicial. Pois, com efeito: o que aconselha recomenda o que lhe parece o melhor”¹⁰⁵. Quanto ao objeto da deliberação, conforme mencionado em linhas anteriores, temos o “bom”, algo que é “em si e por si digno de ser escolhido”, “aquilo que outorga bem estar e autosuficiência”. Lembremos, pois, que o próprio modo da dúvida metódica e aquilo que ela visa assegurar relacionam-se com a ideia acima exposta. Sendo o homem um “autômato”¹⁰⁶, o método surge como procedimento correspondente a sua natureza, o que implica dizer que é em si e por si digno, tal como uma ideia de natureza humana rigorosamente atrelada a ideia do Ser infinito, Deus. É bastante interessante notar um comentário de Descartes ao padre Marin Mersenne - em carta de 1630 -, onde podemos observar o entrelaçamento entre sua metafísica e uma noção de Deus. Lemos:

Quanto a vossa questão de teologia, ainda que ultrapasse a capacidade de meu engenho, não me parece contudo estranha a minha profissão, pois em nada toca ao que depende da Revelação, que é propriamente o que chamo de teologia, mas é mais metafísica e deve ser examinada pela razão humana. E avalio que todos aqueles a quem Deus tem concedido o uso desta razão estão obrigados a empenhá-la em principalmente conhecer a Ele e conhecer a si mesmo. É por aqui por onde tenho tratado de começar meus estudos, e asseguro que não teria podido encontrar

¹⁰² ARISTÓTELES. *Op. Cit.* p. 194.

¹⁰³ DESCARTES, R. *Op. Cit.* p. 127. “Mais ne proposant cet écrit que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples (...)”; “[...] j’espère qu’il sera utile à quelques’uns, sans être nuisible à personne (...)”.

¹⁰⁴ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* p. 169.

¹⁰⁵ *Idem. Ibidem.* p. 195.

¹⁰⁶ DESCARTES, R. *Op. Cit.* p. 164. “[...] automates (...)”.

os fundamentos da física se não houvesse buscado por essa via. Mas esta é a matéria que mais tenho estudado de todas, e na qual, graças a Deus, se não me satisfaço de modo algum, penso haver encontrado, pelo menos, como se podem demonstrar as verdades metafísicas de uma maneira que é mais evidente que as demonstrações da geometria¹⁰⁷.

Esse pequeno trecho da carta remetida ao reverendo Mersenne expõe o rigoroso entrelaçamento entre uma concepção de Deus e toda sua física, evidenciando, portanto, a inseparabilidade das questões. Toda metafísica a qual o procedimento metódico exposto no *Discurso* parece sustentar parte do suposto acima. Descartes apresenta uma prova *a priori*, a saber, a existência de Deus, na medida em que a existência está contida necessariamente na natureza ou conceito de Deus. E está contida porque, segundo o filósofo, “na ideia ou no conceito de cada coisa, a existência está contida, porque nada podemos conceber sem que seja sob a forma de uma coisa existente”¹⁰⁸. Conforme axioma anteriormente citado, se a ideia de Deus – do Ser infinito - está contida em nós - seres finitos - é certo que essa ideia exige Deus mesmo como causa, portanto, Ele existe.

Outra questão importante a respeito do *Discurso* é que esta obra não segue, por exemplo, nem as outras obras do próprio Descartes, nem a maioria de obras científicas/filosóficas de seu tempo na medida em que foi publicada, pela primeira vez, em língua vernácula, francês, quando o comum era a publicação em latim. Como nos diz Rodis-Lewis, a obra foi escrita em francês “para ser acessível aos que não sabem latim, quer dizer, a maioria das mulheres, e os humildes que não estudaram em escolas”¹⁰⁹. Esse dado nos permite entrever que Descartes desejava, por exemplo, que seu *Discurso* pudesse ser lido para além dos limites da

¹⁰⁷ DESCARTES, R. *Lettres choisies*. p. 932. “Pour votre question de théologie, encore qu’elle passe la capacité de mon esprit, elle ne me semble pas toutefois hors de ma profession, parce qu’elle ne touche point à ce qui dépend de la révélation, ce que je nomme proprement théologie; mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine. Or j’estime que tous ceux à qui Dieu a donné l’usage de cette raison, sont obligés de l’employer principalement pour tâcher à le connaître, et à se connaître eux-mêmes. C’est par là que j’ai tâché de commencer mes études; et je vous dirai que je n’eusse jamais su trouver les fondements de la physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie. Mais c’est la matière que j’ai le plus étudiée de toutes, et en laquelle, grâce à Dieu, je me suis aucunement satisfait; au moins, pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d’une façon que est plus évidence que les démonstrations de géométrie”.

¹⁰⁸ *Idem*. *Objections et réponses*. p. 395. “Dans l’idée ou le concept de chaque chose, l’existence y est contenue, parce que nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d’une chose qui existe (...)”.

¹⁰⁹ RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes: biografía*. Barcelona: Ediciones Península, 1995. p. 5. “Está escrita en francés, para ser accesible a los que no saben latín, es decir, la mayoría de las mujeres, y a los humildes que no han estudiado en las escuelas (...)”.

comunidade acadêmica, de Doutos, mas também por todos aqueles que desejassem obter um procedimento seguro, um caminho para o verdadeiro conhecimento.

Como citado, Descartes inicia seu *Discurso* dizendo que “o bom senso é a coisa mais bem distribuída” do mundo e que “aqueles que só caminham muito lentamente podem avançar muito mais”. Trechos como esses nos permitem evidenciar, no interior da própria obra, a consideração do filósofo a respeito de seu auditório, seu público leitor.

O filósofo procura persuadir seu público de que qualquer um pode, *per si*, empreender o mesmo movimento que ele e, mais, faz de si mesmo exemplo quando diz que ele mesmo resolveu caminhar “tão lentamente”¹¹⁰.

Em linhas anteriores no *Discurso*, Descartes admite que “é muito mais o costume e o exemplo que nos persuadem do que algum conhecimento certo”¹¹¹. Tais trechos nos situam, também, nos limites da retórica aristotélica, onde o exemplo e o entimema são os modos preferenciais de persuasão, sendo o exemplo o útil para o gênero deliberativo na medida em que parte de fatos.

Em seu livro a respeito da retórica, Vico nos diz que essa disciplina pode ser caracterizada como “o que flui” e/ou “o que se diz”¹¹².

Desse modo, no capítulo que se seguirá, o terceiro, gostaria de propor e realizar o mesmo exercício que vigorou ao longo desse segundo capítulo da dissertação. A diferença se faz, contudo, na medida em que a análise retórica, a seguir, ocorrerá no âmbito das *Orazioni inaugurali* (1699-1700), de Giambattista Vico. Se até aqui, com Descartes, no âmbito do *Discurso do método*, falar em retórica foi eminentemente falar em persuasão, ou seja, em estratégias discursivas que visavam provar e, pela prova, persuadir, com Vico procuraremos demonstrar que o acento retórico remonta a algo em Platão, a eloquência.

¹¹⁰ DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. p. 136. “[...] je me résolus d’aller si lentement (...)”.

¹¹¹ *Idem. Ibidem*. p. 136. “[...] en sorte que c’est bien plus la coutume et l’exemple qui nous persuadent qu’aucune connaissance n’est certaine (...)”.

¹¹² VICO, Giambattista. *Retorica: Instituciones de oratoria*. Barcelona: Editorial Antrophos, 2004. p. 1.

4.A *Autobiografia* (1731) e as *Orações inaugurais* (1699-1700): a inscrição da natureza humana na ordem do provável

Sursum corda!

A *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* foi produzida entre os anos de 1725 e 1728. Em 1725, o filósofo escrevera o que na versão para a língua inglesa da obra, de Fisch e Bergin, se chamou de “Parte A” e em 1728, a chamada “Parte B”, tendo sido publicada na íntegra pela primeira vez em 1731. Frequentemente considerada junto aos *Principi di scienza nuova ala comune natura dele nazioni* (1744), integra um conjunto de textos considerados de maturidade do filósofo. Nessa obra (*Ciência Nova*) Vico já deixara expressa a indelével interdependência entre direito natural e *práxis* no mundo público, o que autorizava, dentre outros aspectos, com que o napolitano comesse sua biografia relacionando causas naturais ao próprio desenvolvimento de seus estudos como “literato”¹¹³. Embora não integre o conjunto de textos selecionados - as *Orazioni inaugurali* (1699-1707) – e com frequência seja considerada em relação a textos publicados por volta dos anos de 1730 (publicação da segunda edição da *Ciência Nova*) a 1744 (terceira edição da *Ciência*), a *Autobiografia* ocupa neste estudo lugar importante.

Ainda que se possa didaticamente fazer a distinção entre os textos de juventude (publicados até a primeira metade dos anos de 1720) e os de maturidade (a partir de 1725) de Giambattista Vico, o que desejamos com a manutenção da *Autobiografia* no escopo dessa pesquisa é demonstrar que o critério de verdade nuançado pelo filósofo e centro de interesse dessa dissertação, o conceito de *verossímil*, é rigorosamente realizado no âmbito de sua biografia.

Se, como veremos, as *Orações inaugurais* parecem ser uma preparação (embora não determinem) teórica de algo que é complexificado na *Ciência Nova* (especialmente na edição de 1725), é na *Autobiografia* que podemos observar a realização do princípio mobilizado na obra prima viquiana, o *verum ipsum*

¹¹³ VICO, G. *Orazioni inaugurali*. In: *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971. p. 6. “[...] literato (...)”.

*factum*¹¹⁴ (a verdade está nos fatos/feitos) que, como notaremos, Vico já tratara em 1710. Para além do relacionamento teórico, faz-se possível pensar em certa solidariedade em termos cronológicos, na medida em que a primeira edição da *Ciência Nova*, sob título original de *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*¹¹⁵, foi publicada no mesmo ano em que a “Parte A” da biografia de Vico, em 1725. A edição definitiva, publicada em 1744 após a morte de Vico, além de ser acrescida de várias partes e revista em outras, teve o título alterado pelo próprio filósofo e se chamou *Princípios de ciência nova em torno a natureza comum das nações*. Ademais, é notável a dupla inscrição de Virgílio, tanto em relação à epígrafe que antecede a obra propriamente dita, quanto à epígrafe utilizada para o *Livro Primeiro*.

Virgílio integra - assim como Cícero, Horácio, Tito Lívio e Salústio – a chamada “idade adulta” ou o “Século de ouro”¹¹⁶ da língua latina, segundo Vico, o tempo onde romanos competiram com gregos tanto em filosofia quanto em eloquência e junto ao reavivamento da língua, o vigor do Império. A *Iove principium musae*¹¹⁷, epígrafe que Vico retira da *Bucólica* III, diz da segunda parte do canto, a partir do verso 60¹¹⁸, onde os adversários Menalcas e Dametas competem de modo alternado e propondo, a cada verso, um tema paralelo e mais elevado. Há controvérsia acerca das traduções possíveis, onde algumas indicam “de Giove é o princípio das musas”, “Musas, cantem primeiro a Júpiter” e outras “Começemos por Giove, oh Musas”, etc. Giove, em traduções latinas, é Júpiter. Em todas as traduções o sentido comum é a relação entre Deus ou Júpiter enquanto princípio/começo e a inspiração, as Musas. O verso de Dametas não só começa com Júpiter como termina se dirigindo a ele ao afirmar que Esse protege seu canto, ou seja, uma própria inspiração procedente D’Ele. A circularidade do verso é notável e talvez informe algo da obra viquiana.

¹¹⁴ VICO, G. *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*. In: *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971. p. 62. “In latino *verum* e *factum* hanno relazioni reciproca, ovvero, nel linguaggio corrente delle Scuole, si convertono”.

¹¹⁵ *Princípios de uma ciência nova em torno da natureza das nações pelas quais se reencontram os princípios de outro sistema do direito natural das gentes*. [Tradução livre].

¹¹⁶ Cf.: VICO, G. *Instituciones de oratória*. p. 77.

¹¹⁷ *Idem*. *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*. In: VICO, G. *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971. p. 169.

¹¹⁸ VIRGÍLIO. *Las Bucólicas*. México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1903. p. 34.

Se a Providência era o primeiro princípio da Nação e ordenava o direito natural, Vico inscreve essa Providência na ordem do poético ao derivá-la de um poeta latino sublime, Virgílio. Ainda mais, especificamente de um trecho da obra onde a ideia de mais belo e/ou mais elevado reside em uma técnica que consiste em cada um (Menalcas e Dametas) dizer de modo análogo ou contrário, com o mesmo número de versos. Técnica onde a invocação da figura de Júpiter é não apenas o princípio do próprio verso como Menalcas termina dizendo que seus versos pertenciam a Júpiter, ou ele “cuidava de seus cantos” - dependendo da tradução -, mas em todos os casos em uma clara aproximação entre a divindade e a poesia.

Se a Providência funda o mundo das nações, Júpiter enquanto primeiro universal fantástico igualmente funda a Idade dos Deuses. Essa articulação nos permite compreender a segunda inscrição de Virgílio (*Ignari hominumque locorumque erramos*¹¹⁹), a saber, ignorar tanto dos homens como dos lugares andamos errantes. O trecho é retirado da *Eneida*, um poema épico de Virgílio, mas na obra viquiana epigrafa o *Livro Primeiro*, seção onde se considera o direito natural das gentes, a “jurisprudência do gênero humano” e se negam algumas ideias de Hobbes e Grotius. Providência (Mente) legisladora e legislação fantástica advinda de Júpiter formam o “jogo engenhoso de diferença como equivalência semântica”¹²⁰ pelo qual Vico faz ver que o poético é uma ação, técnica de fabulação discursiva que articula filosofia e história enquanto duas partes da jurisprudência e, nesse procedimento, se reencontram os princípios de outro sistema, como o nome da obra diz.

Reencontrar é, aqui, fabricar, fabular, fantasiar. Segundo pensamos, todos os textos viquianos podem ser lidos na chave da retórica, isso é, obedecem a certos procedimentos técnicos e se dirigem à disposição dos ânimos. Por esse prisma, o poético funcionaria rigorosamente interligando estético (uma ideia de beleza do discurso, eloquência) e ético (ação, *práxis* civil). O poético, disparado pela fantasia, não aparece apenas enquanto ideia, antes ele é uma força que transmuda o belo da ideia para o exercício dirigido à felicidade no mundo civil. Por essa

¹¹⁹ VICO, G. *de una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si retruovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*. p. 171.

¹²⁰ HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004. p. 311.

complexa rede de articulações, podemos entrever que a verdade original, no que tange aos homens, é verossimilhança negativa, isso é, fingimento primeiro que por mostrar a primazia da faculdade fantástica permite a verificação da Verdade e da Providência no homem e no mundo.

Quando a *Autobiografia* foi integralmente publicada, no ano de 1731, o filósofo fez uma adição à obra e comentou, como outrora havia comentado todos os seus textos, a edição de 1725 da *Ciência*, a qual chamou de “princípios de uma mitologia histórica”¹²¹. Não desejamos, com isso, insinuar que as obras de Vico compõem um conjunto homogêneo (de aproximadamente quarenta anos de publicações) e que esse deve ser diametralmente considerado em relação de continuidade. Mesmo entre textos com intervalos cronológicos curtos como, por exemplo, a *Oração I*, proferida em 1699, e a *Oração II*, proferida em 1701, é possível notar variações angulares, argumentos mais ou menos críticos, por exemplo, por parte de Vico, tanto em relação a temas advindos da tradição como da Nápoles de seus dias.

Desse modo e, em primeiro lugar, a *Autobiografia* opera nessa pesquisa enquanto uma espécie de cartografia que, se não expõe explicitamente as técnicas de elaboração retóricas utilizadas por Vico, denuncia as mesmas em sua própria constituição. Em segundo lugar e, dependente do primeiro, pensamos em manter a obra porquanto ela lança luz aos anos das *Orações* na medida em que o próprio Vico comenta seus textos na biografia, mas não só. Também esperamos demonstrar que o critério do *verossímil* permite pensar não em uma relação de continuidade causal, onde o primeiro texto pode explicar o último e vice versa, mas que autoriza a hipótese de ver o conjunto de textos de Vico enquanto um mosaico dinâmico onde ora se ilumina esse ou aquele aspecto dependendo da incidência da luz, dependendo do nosso foco.

Como mencionado, o napolitano comenta, na *Autobiografia*, grande parte dos seus textos publicados até aquela data, 1728. Se apenas cita alguns, com outros, a exemplo das *Orações*, formula comentários síntese que podem nos servir tanto de auxílio para que possamos problematizar esse conjunto de textos, como de aporte para um possível diálogo crítico no interior das próprias obras, isso é,

¹²¹ VICO, G. *Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia*. In: *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971. p. 42. “[...] principi della mitologia istorica (...)”.

fazer ver a transformação de um pensamento em relação aos autores que mobiliza. Diálogo que acena à mudança de posição de Vico em relação a uma ideia de cartesianismo que, como vimos, o napolitano formulou indiretamente pela leitura da obra *Fundamenta physicae* (1646), de Henricus Regius (Henri Du Roy conforme citado na tradução feita para a língua inglesa da *Autobiografia*).

Neste contexto, serão analisadas as duas primeiras *Orações inaugurais*, visto acreditarmos que somente a crítica isolada a cada um dos textos pode alçá-los a um patamar relacional, onde seria possível entrever, mesmo que sempre de modo parcial e, por isso, incompleto, um argumento teórico estreitamente configurado em relação à figura pública de Vico.

Publicada originalmente sob o título de *Vita de Giambattista Vico scritta da se medesimo*, a biografia de Vico foi encomendada por Don Angelo Calogerà (1696-1766). Assim como alguns outros textos, a obra integraria a *Raccolta d'Opusculi Scientifici e Filologici* (Coleção de brochuras científicas e filológicas) (1728), onde estariam incluídas apenas composições originais e distintas¹²². Tratando especificamente das biografias e mantidas as devidas especificidades, podemos pensar na relação do projeto com as *Vidas Paralelas*¹²³ de Plutarco, biografias de homens ilustres como Demóstenes e Cícero.

O então professor da cátedra de retórica da Universidade Real de Nápoles (1699-1741), Giambattista Vico, fora chamado a contribuir em uma sessão onde alguns ilustres professores, como Pier Jacopo Martello (1665-1727)¹²⁴, escreveriam as suas próprias biografias a fim de edificar jovens estudantes. No concernente a autobiografia enquanto prática e gênero, a obra engendrava uma “novidade” por se tratar de um gênero literário ainda não constituído, nisso que originalmente se chame *Vida de Giambattista Vico escrita por si mesmo*, donde sugerimos possível alusão às *Vidas*, de Plutarco. O historiador grego ao comentar previamente às vidas de Demóstenes e Cícero diz não crer que “se possam achar

¹²² Cf.: FISCH, Max Harold. ; BERGIN, Thomas Goddard. *Introduction*. In.: *The Autobiography of Giambattista Vico*. New York: Cornell University Press, 1944. p. I.

¹²³ PLUTARCO. *Vidas dos homens ilustres*. São Paulo: Atena Editora, 19--?

¹²⁴ A respeito da vida e obra de Jacopo Martello ver: WEISS, Piero.; MARTELLO, Pier Jacopo. *Pier Jacopo Martello on Opera (1715): An Annotated Translation*. The Musical Quaterly, v.66, n.3, Jul. 1980. pp. 378-403. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/742224>>. Acesso em: 20. Ago. 2015.

dois outros oradores que se tenham elevado, como eles, do seio da obscuridade e da fraqueza a esse alto grau de força e glória”¹²⁵.

Como notamos, Plutarco configura um entrelaçamento entre Natureza e Fortuna, destacando assim o caráter e as disposições de espírito desses homens frente a situações desastrosas da vida como a perda de uma filha, por exemplo. Lembremos que a *Autobiografia* é não apenas atravessada pela *fortuna* como, logo no primeiro parágrafo, Vico nos relata sua queda de uma escada e sua recuperação frente a pouquíssimas crenças, aludindo assim a relação entre a sua própria natureza e sua vida de homem das letras.

Esse é outro aspecto importante para pensarmos não só na constituição da *Autobiografia* do filósofo como na crítica proferida a Descartes de que esse, ao “fingir seu método”, estaria imbuído de uma “ingenuidade própria do historiador”¹²⁶. Ingenuidade aqui diz de simplicidade, de carência, de falta de engenho. Vico diz, no âmbito da sua biografia, que os latinos chamaram *natureza* por *engenho*¹²⁷. A *Autobiografia* seria, com isso, prova do engenho de Vico, engenho que tanto diz da investigação das primeiras causas (o que posiciona Vico enquanto filósofo, a diferença de Descartes) como da excelência na prática oratória, o que também consistia em escrever propriamente a *Autobiografia* (o que, em um duplo, alça Vico ao patamar de historiador, mas ao lado de Plutarco).

A despeito da *Autobiografia*, outra obra que integrará o conjunto de textos em análise será as *Institutiones oratoriae* (1711), manual de retórica elaborado por Giambattista Vico, ao longo de alguns anos de atividade professoral na Universidade Real de Nápoles. Em sua *Autobiografia*¹²⁸ o napolitano diz que competiu para a cátedra de retórica justamente com a leitura de *De statibus causarum*¹²⁹, de Fabio Quintiliano, autor que Vico emulou ao escrever o seu próprio manual de retórica que recebeu, noto, o mesmo título da obra de Quintiliano. Se Benedetto Croce dissera que a *Autobiografia* era a aplicação da

¹²⁵ PLUTARCO. *Op. Cit.* p. 9

¹²⁶ VICO, G. *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*. In: *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971. p. 6.

¹²⁷ *Idem. Ibidem.* p. 25.

¹²⁸ VICO, G. *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*. p. 19. “[...] Vico vi concorse com uma lesione di um’ora sopra le prime righe di Fabio Quintiliano nel lunghissimo capo *De statibus causarum* (...)”.

¹²⁹ QUINTILIANO, M. Fabio. *Institutiones oratórias*. Tomo II. Madrid: Imprenta de Perlado Páez y Compañia, 1916. p. 243.

Ciência Nova à vida do filósofo¹³⁰, talvez possamos pensar, por outro lado, em uma relação metafórica entre o texto das *Instituições de oratória* e as *Orações inaugurais*. Metáfora que entrepõe, transpõe teoria e prática ao fazer ver que um texto aparentemente teórico, tal qual são as *Instituições*, não apenas pode como efetivamente informa um conjunto de textos que estavam sendo anualmente proferidos a jovens nobres que ocupariam os futuros cargos públicos de Nápoles.

A *Autobiografia* não seria, portanto, a aplicação da *Ciência Nova*, mas a obra onde esforço filosófico e natureza humana são consubstanciados. Em palavras de Sérgio Buarque de Hollanda “forma consubstancial a matéria”¹³¹, no âmbito do próprio Vico a realização do *verum ipsum factum*¹³². Se a metafísica poética é aquela que “toma suas provas, não já de fora, mas de dentro das modificações da própria mente de quem medita”¹³³, podemos pensar na *Autobiografia* não apenas em relação metafórica com a *Ciência Nova*, mas também como ela própria, a obra, sendo uma espécie de metáfora concreta, onde a própria história de Vico, enquanto expressão da vontade atrelada a fortuna, figura em relação paralela à História das Nações¹³⁴.

¹³⁰ CROCE, Benedetto. *La filosofia di Giambattista Vico*. 2.ed. Roma: Bari, Laterza & Figli, 1922.

¹³¹ HOLLANDA, Sérgio Buarque. *Tema e técnica*. In.: *O espírito e a letra*. V. II. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 210.

¹³² É exemplar o esforço semelhante realizado, embora em língua portuguesa, pelo poeta Fernando Pessoa. Por volta de 1908, Pessoa comentou o princípio viquiano e disse que “Vico tinha razão ao dizer que o <<verum>> e o <<factum>> eram idênticos”. Por esse prisma, Fernando Pessoa chega à conclusão de que “o nada pode ser causa de si próprio, pode ser consciente de si mesmo, ou conceber-se a si mesmo”. O nada pessoano compartilha de algo da metafísica poética de Vico. Se a prova passa a critério interno da mente, Fernando Pessoa cria heterônomos os quais solidarizam *verum* e *factum*. A famosa tríade heteronímica de Pessoa – Alberto Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro de Campos – pode ser pensada em paralelo com as três Idades dos Tempos, conforme Giambattista Vico descrevera na *Ciência Nova*. Suas poéticas são, a rigor, fabricações que dizem de tempos no/do mundo, e nisso que o próprio Fernando Pessoa tenha afirmado o desejo de “ser um criador de mitos, que é o mistério mais alto que pode obrar alguém da humanidade”. Cf.: PESSOA, Fernando. *Textos Filosóficos*. Lisboa: Edições Ática, 1969. p. 134.

¹³³ VICO, G. *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*. In: *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971. p. 475. “[...] dovevano incominciarla dalla metafisica, siccome quella che va a prendere le sue prove non già da fuori ma da dentro le modificazioni della propria mente di chi la medita (...)”.

¹³⁴ É sensível o conto/ensaio de Jorge Luis Borges, *O tempo circular*. Nele, o escritor argentino defende a tese de que há três modos fundamentais da doutrina do tempo cíclico, do Eterno Retorno. O primeiro modo teria nos sido fornecido por Platão, no *Timeu*, ao afirmar que se os planetas tivessem suas velocidades equilibradas, correspondidas, regressariam ao ponto inicial de partida. Em sua primeira face, portanto, a argumentação da teoria do eterno retorno teria um caráter astrológico. O segundo modo Borges deriva de Nietzsche e afirma que para uma matéria finita em uma duração eterna, todas as ordens e colocações possíveis ocorreriam, onde o momento da criação e do aniquilamento para sempre se repetiriam (a lei da conservação da energia exige o eterno retorno). Em seu segundo modo a argumentação seria, com isso, de viés físico. No terceiro modo estados anteriores e posteriores do tempo são numericamente iguais ao estado presente (o

Se notarmos que a história do gênero humano começa, segundo Vico, por obra da *fantasia*^{135 136}, e por fantasia o filósofo diz que se trata da “faculdade de configurar imagens produzindo e fazendo nascer novas formas”¹³⁷. Pensamos que o próprio gênero da biografia de Vico talvez nos autorize a falar em certo *caráter fantástico* da obra. Este caráter a inscreveria, supostamente, no âmbito do poético e da criação que em fazendo ver a natureza dos homens, reflete a Providência no mundo “das coisas morais públicas”¹³⁸.

4.1. O sentido da metáfora na *Autobiografia*.

Embora acuse Descartes de ter astuciosamente fingido seu método, Giambattista Vico parece também fingir¹³⁹ sua *Autobiografia*. Fingir aqui assume

que não implica dizer que ocorre duas vezes). Assim, o terceiro modo seria numérico, conceitual, o único que o escritor diz ser “imaginável” por propor a concepção de ciclos similares, porém não idênticos. Nesse terceiro modo o que estaria em jogo seria não um princípio de identidade, mas de analogia que, segundo o argentino simplesmente quer dizer que “o número de percepções, de emoções, de pensamentos, de vicissitudes humanas, é limitado, e que antes da morte o esgotaremos”. Por essa perspectiva, de uma natureza humana condenada a viver uma vez e sempre seu conjunto de possibilidades, Borges pode, no mesmo parágrafo, por exemplo, chamar à fala em relação de contemporaneidade a divindade hindu Brahma e Hesíodo, Gerald Heard e Vico. Ao suspender suas cronologias (ou mesmo realidades) e solidarizar esses autores, o escritor argentino retorna e se inscreve no caráter de eternidade da natureza humana, condenada a ser ação individual e coletiva de modo imediatamente duplo e por toda a eternidade não idêntica. Se cada homem é ele mesmo, mas também todo e qualquer homem possível, podemos vislumbrar analogamente em Borges algo da história ideal eterna de Vico. “Se os destinos de Edgar Allan Poe, dos vikings, de Judas Iscariotes e de meu leitor secretamente são o mesmo destino – o único destino possível – a história universal é a [história] de um homem”. Sobre o conto ver: BORGES, Jorge Luis. *El tempo circular*. In.: *Obras completas*. Tomo I. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974. p. 395.

¹³⁵ Para Carl Gustav Jung, psiquiatra suíço frequentemente considerado como o fundador da psicologia analítica, a fantasia seria uma forma de energia, a manifestação de algo e, portanto, uma realidade. A despeito da possibilidade de pensar na relação entre Vico e Jung ver: GARDNER, Leslie. *Rhetorical Investigations: G. B. Vico and C. G. Jung*. New York: Routledge, 2013.

¹³⁶ Neste contexto, cabe mencionar o comentário de Ítalo Calvino a respeito da fantasia ao dizer que no Brasil, assim como em grande parte das narrativas latinas americanas o termo mais frequente seria “fantástico”. Fantasia, segundo Calvino, é mais próprio da literatura italiana. Assim, sempre que falarmos em fantasia, fábula e fantástico estaremos operando em termos sinônimos. Sobre a fantasia para Calvino ver: CALVINO, Ítalo. *Contos fantásticos do século XIX*. In.: *Mundo escrito e mundo não escrito – Artigos, conferências e entrevistas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. pp. 181-192.

¹³⁷ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 710. “[...] quella facoltà di concepire immagini delle cose, che è chiamata <<fantasia>>, senz’altro dimostra e conferma la divinità della propria origine, producendo e facendo nascere nuove forme”.

¹³⁸ *Idem. Principi di scienza nuova d’intorno alla comune natura delle nazioni*. p. 381. “[...] la metafisica conosca Dio provvedente nelle cose morali pubbliche (...)”.

¹³⁹ No Livro XIV da *Odisseia*, ao chegar à casa de Eumeu, Odisseu (Ulisses na tradução de Manuel Odorico Mendes, primeira para a língua portuguesa escrita em fins do século XIX, mas originalmente publicada em 1928) não revela ao servo quem é. Quando perguntado por Eumeu sobre quem era e como teria chegado a Ítaca, Odisseu diz que vai falar “com toda sinceridade” ou “com toda verdade” (dependente da tradução), porém tudo o que relata a partir daí pode ser

o sentido proposto por Vico em *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710), a saber: fazer, fabricar. Então, ao acusar Descartes de fingir seu método, Vico diz-nos, a rigor, que o método cartesiano é oriundo, fabricado a partir de uma estratégia discursiva, um procedimento retórico. A crítica se dirige, portanto, a finalidade dessa estratégia teórica/textual que não visava o conhecimento de todas as artes e disciplinas nem a educação para a vida pública, mas teria por interesse apenas a verificação e certificação de um dado argumento que se mostra apartado da atividade civil.

considerado “mentira”, “fingimento”, a exceção do relato de que o senhor do porqueiro estava vivo e voltaria. Eumeu crê em todo o relato fingido/mentiroso de Odisseu, menos no trecho sincero, verdadeiro, a saber, a vivência e volta do senhor, Odisseu. A mentira alude, portanto, a diferença entre o que se diz e o que se sabe, a uma disjunção entre a referência e o referente. Ela se inscreve, como lembra-nos Tzvetan Todorov, na interpenetração entre a “palavra-ação” e a “palavra-narração”, ela é imediatamente ação e narração ao invocar tanto a mensagem literal quanto a finalidade de transmissão, que não é apenas deleitar o auditório. O registro do fingimento, na *Odisséia*, não só está inserido em um cosmos maior e verdadeiro assegurado por um narrador de fala não isomórfica aos personagens como mesmo no âmbito do poema invoca a verdade em expressões como “com toda sinceridade” ou “em verdade”. O que Eumeu nos permite ver é que a verdade pode ter aparência de mentira e vice-versa. Que Eumeu tenha crido em todo fingimento de Odisseu e descrito justamente do trecho verdadeiro é significativo. O acento não está só, como se nota, naquilo que se diz, mas igualmente naquilo que se sabe. Foi a ausência de notícias de Odisseu que interditou a credulidade de Eumeu em relação à vida e a volta do senhor. Mas Eumeu também nada sabia daquele velho, poderia ter igualmente descrito de sua história. Não foi assim. A chegada de Odisseu a casa do porqueiro nuança um aspecto da verossimilhança que é sua constituição interna (à obra e ao tempo da obra e do mundo). Descolado da história, porquanto Eumeu nada sabia do velho, o verossímil tende necessariamente à semelhança pela ausência de aspectos pelos quais se pode pôr a história em relação de suspeita. Só no âmbito da história, só no mar do tempo é que o verossímil tensiona o relato e opera a crítica que permite distinguir entre verdadeiro e falso. Enquanto diferença entre o que se diz (presente) e o que se sabe (passado), a mentira na *Odisséia*, a confissão de mentira na *História Verdadeira* de Luciano de Samósata, o fingimento na *Autobiografia* de Vico, a dor deveras (muito verdadeiramente) sentida pelo poeta fingidor em *Autopsicografia* de Fernando Pessoa, a narrativa “verdadeira vivida” em *Grande Sertão: Veredas* de João Guimarães Rosa, etc., todos esses relatos distintos não apenas em relação a seus tempos e lugares como também em seus gêneros podem ser articulados sob o registro do fingimento, da mentira. Resguardadas as especificidades procedimentais, o que cada uma e todas essas obras mostram é que verdade é algo que se mostra desde e como articulação discursiva no tempo. Só é verdadeira, como no caso de Eumeu e Odisseu, a fala que se articula em relação temporal, isso é, que rompe a contingência mesma na qual foi originalmente formulada para encontrar referência em outro tempo e lugar que está tanto no interior da obra quanto na história dos homens. Verdade acontece quando um passado inunda um presente de possibilidade. A chave da mentira, sob esse aspecto, passa a condição *sine qua non* do contar uma história (da inscrição no tempo) na medida em que somente pela diferença entre presente e passado, entre o que se diz que é e o que se sabe desse ser, é que a história se produz. Do ponto de vista da eternidade não haveria necessidade histórica. Eumeu não acreditou em Odisseu simplesmente porque não teve como comparar seu presente a seu passado, não pôde crer no senhor que outrora havia sido transformado por Atena porque não foi capaz de reconhecê-lo. Conhecer a verdade é, nesse espaço, rearticular presente e passado em função da possibilidade de dizer que algo “é”. Conhecer a verdade é re-conhecer, Eumeu não pôde crer nas notícias do velho estrangeiro porque não reconheceu nele a figura do senhor que, outrora transformado por Atena aparentava, para Eumeu, um velho. Sobre o ensaio de Todorov ver: TODOROV, Tzvetan. *La palabra fingida*. In.: *Literatura y Significación*. Barcelona: Editorial Planeta, 1971. pp. 148-150.

Passando a Vico, uma *Autobiografia* fingida diz, com isso, de uma constituição metafórica onde o napolitano transfere, metaforiza análise filosófica (retórica) e vida de filósofo. Assim, o sentido originário de metáfora enquanto transferência e comunidade, participação - porquanto o advérbio e preposição grega “*metá*” exprime sentido de “no meio de”, “entre”¹⁴⁰ -, é não apenas utilizado por Giambattista Vico como, em sua *Autobiografia*, realizado. A história pessoal de Vico é, então, propositalmente co-fundida a um processo engenhoso de conhecimento das primeiras causas, da sua própria natureza¹⁴¹.

Natureza essa que porquanto impassível de ser totalmente des-encoberta, na medida em que é acontecimento, Vico associa a fortuna, sob a forma narrativa. Fortuna que “por si mesma poderia ser considerada como uma metáfora para algo que se liga estreitamente, como uma corrente, por todo curso da vida de Vico”¹⁴². A metáfora, no que respeita a *Autobiografia*, ganha em concretude. Ela deixa de apenas exprimir uma relação de transposição entre palavras semelhantes para ser reinvestida de força, pôr em ação a dinâmica a qual descreve.

Assim, talvez pudéssemos pensar mesmo em eixos, onde o eixo horizontal diria da transposição entre caráter e fortuna, natureza e vida pública; e o eixo vertical diria da transposição entre elaboração engenhosa do texto e emulação conciliatória da tradição. Neste sentido, Donald Phillip Verene¹⁴³, defende a tese da fábula de si mesmo no que concerne a *Autobiografia* de Vico. Verene lembra que na primeira edição da *Ciência Nova*, em 1725, Vico aproximara *mythos* de narrativa verdadeira e, na segunda edição, publicada no ano de 1730, aproximou *logos* de fábula. Com isso, argumenta que assim como a *Ciência Nova* a *Autobiografia* do filósofo também poderia ser dividida em estágios que analogamente representariam as três Idades dos Tempos. Para a Idade dos Deuses na *Ciência Nova*, Verene identifica o período da queda relatada por Vico de uma

¹⁴⁰ Cf.: *Grande Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. [Versão online]. Disponível em: <<http://http://houaiss.uol.com.br/>>. Acesso em: 19. Jul. 2015.

¹⁴¹ Cumpre notar que, enquanto técnica que articula a investigação das causas, o sentido da metáfora é ampliado e encosta, portanto, no conceito de metafísica aristotélica, como nos diz Giovanni Reali quando reconhece nessa uma “ciência das causas e dos princípios primeiros e supremos”. Cf.: ARISTÓTELES. *Metafísica*. V.I. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 37.

¹⁴² Cf.: UEMURA, Tadao. *Vico's autobiography as metaphor*. In.: *Investigations on Giambattista Vico in the Third Millennium: New perspectives from Brazil, Italy, Japan and Russia*. Roma: Aracne editrice, 2014. pp. 13-20.

¹⁴³ Cf. VERENE, Donald Phillip. *The new art of autobiography*. New York: Oxford University Press, 2011.

escada, seus anos primários de educação e seu retiro em Vatolla. Após esse período e de volta a Nápoles, Vico experimentou a derrota no concurso para a cátedra de Direito, porém como ressalta Verene, com a prudência de acordo com a Providência, supera o acontecimento e escreve a *Ciência Nova*. Esse período da vida do filósofo corresponderia, assim, a Idade dos Heróis. Por último, Verene associa a parte acrescida a *Autobiografia* em 1731 - na qual Vico parece fingir sua história analogamente a certo barbarismo refletido - a Idade dos Homens.

Ademais, o professor de filosofia e retórica da Universidade de Oxford nos exorta de que a data de nascimento de Vico, por exemplo, não é o ano de 1670, como indicado na publicação original, mas sim, 1668. O próprio relato da queda do napolitano teria, nessa análise, implicações poético-filosóficas, aludindo a sua natureza renascida. Verene não nuança tais discrepâncias em relação ao relato de Vico para investir no caráter mentiroso da obra, mas fabuloso. A tese de Verene, com a qual concordamos, é a de que Vico fabula, fantasia sua *Autobiografia* imbuído pelo princípio animador da *Ciência Nova* de que a fala dos primeiros homens é mítica, fantástica. A fábula indicaria, com isso, a forma original de articular a linguagem humana.

Se esse cruzamento não será explorado aqui, fica indicada a hipótese de que o vértice desses eixos pode constituir um heurístico Àlef para a leitura da obra. Citamos o termo em referência ao escritor argentino Jorge Luis Borges que, em sua ficção, descreveu um Àlef como “um ponto pelo qual se pode contemplar claramente todos os pontos do universo”¹⁴⁴. É notável que na *Ciência Nova* (versão de 1744) Vico descreva Deus enquanto uma “mente infinita e que, conseqüentemente, vê todos os tempos num ponto da eternidade”¹⁴⁵. Enquanto expressão da Providência, o Àlef borgeano pode ser pensado em relação à biografia de Vico, uma obra pela qual se poderia observar e investigar todas as causas da história da natureza humana via um único ponto (a vida particular de Vico).

Assim como a *Autobiografia*, a hipótese é a de que as *Orações* são um conjunto de textos que podem ser pensados em relação de transposição com as

¹⁴⁴ Cf. BORGES, Jorge Luiz. *El Aleph*. In: *Obras completas*. Tomo I. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974. p. 625.

¹⁴⁵ VICO, G. *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*. p. 382. “[...] Dio esser una Mente infinita e, ‘n conseguenza, che vede tutti i tempi in un punto d’eternità (...)”.

Instituições de oratória e, nisso, esse manual de retórica nos ajudaria na tarefa de interpretar àquele conjunto de textos. Conforme acreditamos ter demonstrado no capítulo anterior, desde Platão que podemos pensar no discurso e, por isso, na prática retórica enquanto um “fazer ver”. É neste âmbito que Ernesto Grasi, por exemplo, rearticulou o chamado “pensamento racional”¹⁴⁶ (a Filosofia) e disse que ele não apenas não excluiu de si seu caráter retórico, como a Retórica pode ser pensada enquanto Filosofia.

Se com Aristóteles dissemos que a retórica poderia ser definida enquanto uma “faculdade de ver teoricamente”, com Platão ela é *práxis* teórica, como bem notou Felipe Charbel, ela é *performance*¹⁴⁷. O “fazer ver” de Platão, lembremos, dizia da possibilidade de conhecer, isso é, de ascender à essência de algo, contemplar a ideia. Sendo o filósofo àquele responsável por meditar acerca das primeiras causas, Grasi vê na retórica a dinâmica mesma da Filosofia¹⁴⁸. Trata-se, portanto, de partir dos *archai*, das primeiras causas ou princípios. Assim como veremos com Vico, Ernesto Grasi também defende a tese de que só podemos falar desses primeiros princípios via metáfora, tendo em vista de que eles não são “nem puramente racionais nem puramente patéticos”¹⁴⁹. Grasi defende que a própria palavra metáfora, derivada do verbo grego *metapherein*, descreveu pela primeira vez, na historiografia, uma “atividade concreta”¹⁵⁰. Herodoto narra no Livro I de suas *Histórias* a terceira conquista de Peisístratos a Atenas. Em obediência ao oráculo, Peisístratos mandou purificar a ilha de Delos e tal purificação se deu transportando os mortos sepultados em terrenos visíveis perto do templo para outro lugar de Delos¹⁵¹.

Assim, a palavra metáfora não seria apenas descritiva de uma relação de transferência, mas exprimiria tal ação e, com isso, seria originariamente indicativa. Em suma, como no Àlef borgeano, é o caráter diacrônico constitutivo da *Autobiografia*, interno e dependente da obra, que produz a possibilidade

¹⁴⁶ GRASI, Ernesto. *Retórica y filosofía*. In.: *Vico y el humanismo: Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999. p. 75. “[...] pensamiento racional.”

¹⁴⁷ CHARBEL, Felipe. *Timoneiros: Retórica, Prudência e História em Maquiavel e Guicciardini*. 2008. p. 85. 240 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2008.

¹⁴⁸ Por esse aspecto, embora não mencionado, também podemos considerar o eminente valor filosófico da *Autobiografia* de Vico enquanto um tipo de texto que fazer ver a natureza do filósofo.

¹⁴⁹ *Idem. Ibidem*. p. 88.

¹⁵⁰ GRASI, Ernesto. *Op. Cit.* p. 89.

¹⁵¹ HERODOTO. *História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988. p. 38.

sincrônica. Apenas se considerarmos este aspecto é que podemos pensar na biografia de Vico como “um ponto da eternidade”, um ponto a partir do qual é possível iluminar, em um duplo, tanto a dinâmica dos tempos - a historicidade intrínseca à natureza humana que é elucidada a partir do conhecimento das causas -, como uma Providência divina sempre igual a si mesma, eterna. Ao comentar o conjunto das seis *Orações* no âmbito da *Autobiografia*, Giambattista Vico diz que seu propósito era o de relacionar metafísica e vida pública, nisso que tenha proposto argumentos universais metafisicamente derivados e conferido a estes uso civil¹⁵².

Essa é a lente pela qual o próprio napolitano investiga os temas das *Orações*, temas que de modo lato tratavam, segundo Vico, “do fim dos estudos”¹⁵³. Destarte, afirma o filósofo, “as três primeiras [orações] tratam principalmente do fim apropriado/conveniente da natureza humana, as outras duas principalmente dos fins políticos e a sexta do fim cristão”¹⁵⁴. Como comenta David Marshall, “quando Vico assumiu a cátedra de retórica na Universidade de Nápoles, em 1699, a disciplina estava em declínio”¹⁵⁵. Marshall destaca a ênfase dada, por exemplo, por Hans Blumenberg ao *principium rationis insufficientis*. O princípio da razão insuficiente seria, então, “o axioma de toda retórica, o correlato da antropologia de um ser a quem falta algo essencial”¹⁵⁶.

A respeito da primeira *oração*, pronunciada em 18 de outubro de 1699, Vico diz na *Autobiografia* que essa propunha “que nós cultivássemos a força da nossa mente divina em todas as suas faculdades”¹⁵⁷. A edição das obras de Giambattista Vico a cura de Giovanni Gentile e Fausto Nicolini confere às *Orações* títulos que não são originais, mas que são sínteses dos argumentos formuladas pelo próprio Vico em sua *Autobiografia*.

¹⁵² VICO, G. *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*. p. 21. “[...] usò sempre la pratica di proporre universali argomenti, scesi della metafisica in uso della civile.”

¹⁵³ *Idem. Ibidem*. p. 21. “[...] e con questo aspetto trattò o de’ fini degli studi, come nelle prime sei (...)”.

¹⁵⁴ *Idem. Loc. Cit.* “[...] Le prime tre trattano principalmente de’ fini convenevoli alla natura umana, le due altre principalmente de’ fini politici, la sesta del fine cristiano”.

¹⁵⁵ MARSHALL, David L. *Vico and the transformation of rhetoric in early modern europe*. New York: Cambridge University Press, 2010. p. 68. “When Vico took up the position of professor of rhetoric at the University of Naples in 1699, the discipline was already in decline”.

¹⁵⁶ BLUMENBERG, Hans. *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós, 1999. p. 133.

¹⁵⁷ VICO, G. *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*. p. 21. “[...] propone che coltiviamo la forza della nostra mente divina in tutte le sue facoltà”.

Desta forma, optamos por reproduzir esses “títulos” a fim de tornar mais evidentes as questões as quais o próprio filósofo gostaria de enfatizar, os chamados argumentos. Sob título de *Si coltivi sempre la divina forza della mente*¹⁵⁸, a *oração I* tinha por argumento a tese de que “o conhecimento de si serviria de máximo incentivo para que se completasse todo ciclo de conhecimentos”¹⁵⁹. Entendendo que a retórica é a “faculdade de dizer de forma apropriada para persuadir”¹⁶⁰, Vico enuncia no início de sua *oração I* que aquele discurso se destinava a “exortar os adolescentes a retomarem a tarefa dos estudos com zelo”¹⁶¹. Zelo que ao longo do texto transmuta a esforço e, posteriormente, à vontade. Assim, o que o trecho nos diz é que se trata de uma elocução que procura “induzir no ouvinte uma disposição de ânimo conforme o discurso”¹⁶². Eloquente é, diz Vico citando Cícero¹⁶³, “quem é insigne em todos os estilos de discurso, está igualmente pronto ante a todos os gêneros de causas e se distingue em todas as virtudes da oração, ante toda a verdade e a dignidade”^{164 165}.

A eloquência viquiana informa, portanto, sobre a capacidade de induzir o ânimo, de incitar a vontade daqueles jovens que futuramente assumiriam os cargos públicos da Nápoles de início do século XVIII. E se se tratava de Nápoles, talvez possamos pensar analogamente em certa eloquência napolitana na medida em que, segundo Vico, é bom que o discípulo “cresça naquela cidade que seja capital da nação, pois o próprio esplendor e a magnificência da cidade formam

¹⁵⁸ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 704.

¹⁵⁹ *Idem. Instituciones de oratoria*. p. 707. “[...] Per completare in breve l’intero ciclo delle conoscenze la conoscenza di se stesso è ad ognuno di massimo incitamento”.

¹⁶⁰ *Idem. Instituciones de oratoria*. Barcelona: Antropos, 2004. p. 3. “La retorica o elocuencia es, por su parte, la facultad de decir en la forma apropiada para persuadir”.

¹⁶¹ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 706. “[...] esortare i Giovani ad intraprendere con zelo le fetiche degli studi”.

¹⁶² *Idem. Instituciones de oratória*. p. 3. “[...] inducir em el oyente uma disposición de ánimo conforme com su discurso”.

¹⁶³ Falando das idades da língua latina, Vico diz-nos que na época da decadência, com a “supressão da liberdade, os cidadãos tentavam – em parte por adulação, em parte por medo – transtornar seus retos sentimentos e embotar os mais agudos, prevalecendo um gênero de discurso impróprio e obscuro”. Nesta época assemelharam-se, segundo o napolitano, “Quintiliano a Cícero, Tácito a Salústio e Quinto Cúrcio a Lívio”. Cf.: VICO, G. *Instituciones de oratória*. p. 77.

¹⁶⁴ VICO, G. *Instituciones de oratória*. p. 2. “Elocuente [“eloquens”] es em cambio quien, siendo insigne em todos los estilos del discurso, está igualmente pronto ante todo género de causas, y se distingue em todas las virtudes de la oración, ante todo em la verdade y la dignidad”.

¹⁶⁵ Segundo Plutarco, Cícero “nasceu com esta qualidade que constitui, segundo Platão, a aptidão literária e filosófica: era capaz de abarcar todas as ciências e não desdenhava de nenhuma espécie de estudo e de saber”. Ver: PLUTARCO. *Vidas dos homens ilustres: Demóstenes e Cícero*. São Paulo: Atena Editora, 1939. p. 48.

ânimos esplêndidos e magníficos”¹⁶⁶. Se os ouvintes devem, portanto, cultivar todo o gênero de estudos, assim é a instituição, a Universidade Real de Nápoles a qual, historicamente, “inclui todos esses gêneros”¹⁶⁷ porquanto seria o resultado de homens que se “esforçaram em alcançar uma consciência mais alta e profunda das coisas”¹⁶⁸. Talvez nessa chave possamos nos aproximar do sentido de certo “afã” de nosso filósofo em atender ao pedido para que proferisse tal oração.

4.2.Uma breve análise da *Oração I*

A respeito das orações sabe-se que, primeiramente, Vico pensou em declinar do convite, e que posteriormente aceitou por achar que não se tratava de algo árduo ou difícil, mesmo para os menos eloquentes – o que constitui uma ironia, isso é, um tropo onde se expressa o contrário daquilo que se pensa -, estimular com uma oração aos estudos das boas letras. Estímulo que requeria do orador um “argumento elevado”¹⁶⁹. Por argumento [*argumentum*] Vico diz se tratar de uma reflexão, de um “raciocínio tomado de outro sítio que, aplicado ao assunto do qual se trata, o confirma e o desenvolve. Tal sítio se denomina “lugar” [*locus*]”¹⁷⁰. O *locus* do argumento viquiano é artificioso, isso é, expoente da arte do orador, porquanto congrega as características dos três gêneros, a saber, “creditar, animar e comover”. Comover pela dúvida [*dubitatio*]¹⁷¹, por uma figura de dicção orientada a comover os ânimos é justamente o que Vico tenta fazer linhas depois quando interroga seu auditório sobre o que ele, naquela ocasião, poderia apresentar que fosse “digno da expectativa”¹⁷².

Vico prossegue em sua *oração* e se aproxima da enunciação do argumento central – que o conhecimento de si sirva de máximo incitamento para completar em breve todo o ciclo de conhecimentos -, o que nos permite inferir que todo o

¹⁶⁶ *Idem. Ibidem.* p. 10. “[...] lo de que crezca [el discípulo] em aquella ciudad que sea capital de la nación, pues el próprio esplendor y la magnificência de la ciudad forman ânímos esplêndidos y magníficos”.

¹⁶⁷ VICO, G. *Orazioni inaugurali*. p. 703. “[...] racchiusi in questa nobilíssima istituzione”.

¹⁶⁸ *Idem. Loc. Cit.* “[...] ma si sforzano di raggiungere una coscienza dele cose più alta e profonda”.

¹⁶⁹ *Idem. Ibidem.* p. 708. “[...] qualcosa di più elevato”.

¹⁷⁰ VICO, G. *Instituciones de oratoria*. pp. 13-14. “El argumento [*argumentum*], por su parte, es um razonamiento tomado de otro sitio que, aplicado al asunto de que se trata, lo confirma y desarrolla. Tal sitio – de donde el razonamiento se obtiene – se denomina “lugar” [*locus*]”.

¹⁷¹ *Idem. Ibidem.* p. 123.

¹⁷² *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 708. “[...] presentare che sai degno dela vostra aspettativa”.

primeiro parágrafo¹⁷³ configura, no âmbito do texto, um exórdio. O exórdio [*exordium*] é o “começo do discurso, com que o ouvinte se dispõe a ouvir, isso é, a ouvir favoravelmente, a ouvir atentamente, a ouvir docilmente”¹⁷⁴.

Segundo o filósofo, o exórdio deve ser apropriado e conexo com a causa, isto é, deve ser tomado “das vísceras” e o orador deve apresentar antecipadamente onde quer chegar. É desta maneira que Vico inicia a *oração*, relacionando natureza humana à natureza civil, cidade em paz ao cultivo de uma erudição “não aparente”¹⁷⁵. Se o início da *oração* apela a uma natureza mais inclinada ao ócio que ao esforço, o que legitima o recurso ao ânimo, podemos pensar e, relacionar tais momentos iniciais, de fato, a conclusão de Vico, onde esse termina dizendo que tanto a natureza daqueles jovens quanto a constituição histórica da natureza de Nápoles são favoráveis ao aprendizado das boas artes, restando aos jovens, apenas, “vontade”.

Após enunciar o argumento central, Vico apela à benevolência da “nobre juventude”, benevolência que, junto à “atenção” e à “docilidade”, são as finalidades desejadas dos exórdios. Junto ao exórdio, o discurso é composto por “narração”, “proposição”, “confirmação”, “refutação” e “peroração”¹⁷⁶.

Ao adentrarmos no segundo parágrafo estamos, portanto, no âmbito da narração, embora Vico diga que no “gênero demonstrativo a causa inteira é uma narração, matizada com seus adornos e amplificações”¹⁷⁷. Se essa *oração* se assemelha a uma mistura de gêneros, podemos considerar, ainda assim, o aspecto narrativo do texto, isso é, da “exposição do fato com todas as suas circunstâncias

¹⁷³ A separação por parágrafos é bastante cambiável, tendo praticamente cada edição uma divisão própria do texto. Assim, me refiro a diagramação textual referente à edição de 1971, sob cura de Paolo Cristofolini, das obras filosóficas completas de Vico, utilizadas ao longo de toda esta dissertação. Nesta edição bilíngue italiano-latim, é fornecida ao leitor a possibilidade de cotejar a tradução do latim para o texto em italiano. Com isso, sempre que nos referirmos a parágrafos estaremos tomando por base o texto original, em latim, e suas subseções.

¹⁷⁴ *Idem. Instituciones de oratoria*. p. 44. “El “exordio” [*exordium*] es el comienzo del discurso, con el que el oyente se dispone a oír, esto es, a oír favorablemente, a oír atentamente y a oír docilmente”.

¹⁷⁵ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 708. “[...] non aspirano ad una cultura volgare e di medio livello per darne l'apparenza”.

¹⁷⁶ VICO, G. *Instituciones de oratoria*. p. 44. “Las partes del discurso son: “exordio”, “narración”, “proposición”, “confirmación”, “refutación” y “peroración”.

¹⁷⁷ *Idem. Ibidem*. p. 52. “En el género demostrativo la causa entera es una narración, matizada con sus adornos y amplificaciones”.

úteis”¹⁷⁸, se não para sair vitorioso do processo, em função da eloquência. E assim, o retor napolitano inicia o segundo parágrafo, retomando o argumento de que a *oração* visa “regular a vida para a felicidade”¹⁷⁹, questão própria do orador que assume a defesa de uma causa segundo a utilidade do Bem.

O argumento destinado ao ensino, isso é, aquele que opera no âmbito de uma questão ativa, de uma ação é também, segundo Vico, o verossímil, e verossímil porque o orador o toma de um lugar raciocinante. Mas esse lugar, esse argumento inventado destinado a comover opera na ordem do provável com Vico, do provável no que tange à indução da ação e no provável enquanto “questão cognitiva”¹⁸⁰, a contemplação do próprio ânimo,

Vico recorre ao testemunho metafórico de Cícero onde o corpo transmuda a “vaso ou uma espécie de receptáculo do ânimo”¹⁸¹ para aludir à agudeza da mente divina, criadora do ânimo. Já a agudeza do ânimo se faz ver, segundo Vico, pela “razão, sagacidade, atividade, memória e engenho”¹⁸², donde por esses aspectos se reconhece não só o ânimo enquanto um simulacro ou imagem de Deus, mas podemos nessa análise reconhecer a transposição do tema à forma, da forma ao tema, enfim, sua ubiquidade. Se por um lado se toma o manual de retórica de Vico enquanto um conjunto de preceitos teóricos que orientam a execução – escrita e enunciação –, o que a articulação mostra é que uma eloquência que tem por técnica “invenção”, “disposição”, “elocução”, “memória” e “pronúnciação”¹⁸³ diz rigorosamente de um tipo de procedimento pelo qual além de exortar a sabedoria, porque exorta, conduz também ao conhecimento divino, e conhecer é criar. É a “sabedoria do coração”¹⁸⁴, coração que metonimicamente (um *tropo*) expressa o *locus* prudencial do argumento de Vico. Se a eloquência se adquire pela

¹⁷⁸ *Idem. Loc. Cit.* “La “narración” [*narratio*] en su acepción pública – de la que aquí se trata – es la exposición del hecho con todas sus circunstancias útiles para salir victorioso del proceso”.

¹⁷⁹ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 708. “[...] capaci di regolare la vita secondo la felicità”.

¹⁸⁰ *Idem. Instituciones de oratoria*. p. 14. “De los lugares raciocinantes se infieren conclusiones probables y verosímiles; son probables, digo, si se trata de una cuestión cognitiva o, como vulgarmente se dice en la Escolástica, “contemplativa”; y verosímiles, en cambio, cuando la cuestión es propuesta en razón de una acción, o, como también vulgarmente dice la Escolástica, es “activa”.

¹⁸¹ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 708. “Infatti il corpo è come un vaso o un qualche ricettacolo dell’ânimo”.

¹⁸² *Idem. Ibidem*. p. 710. “[...] per mezzo della ragione, con cui eccelle fra le altre cose, per mezzo della sagacia e della sua attività, della memoria e dell’ingegno”.

¹⁸³ VICO, G. *Instituciones de oratoria*. p. 12.

¹⁸⁴ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 710. “[...] capisce nel cuore”.

“natureza”, “técnica” e “exercício”, talvez possamos pensar na *oração* enquanto um tipo de pronúncia (exercício) que ao ser analisada em sua técnica desvela uma natureza, a de Vico. Não é casual que o parágrafo termine com uma sucessão de exclamações, figuras de dicção encaminhadas a comover os ânimos, figuras exclamativas que apelam igualmente a um “Deus imortal” e a uma “oração densa e vária” pela qual Vico poderia, por intermédio das palavras, chegar as virtudes do ânimo¹⁸⁵.

Falar desde a verdade é, portanto, rearticular “língua” e “coração”¹⁸⁶, isso é, sabedoria e prudência. Daí que persuadir seja induzir no ouvinte uma “disposição de ânimo”¹⁸⁷. Disposição é, para Vico, a “arte de pôr em ordem o descoberto” e somente quem seria instruído em tal arte saberia fazer bem, isso é, poderia ser um bom orador. Disparar um tipo de sentimento, incitar o ânimo do ouvinte requer, primeiramente, que o orador seja apto, capaz de fazê-lo. O argumento central do texto, o conhecimento de si, desponta não apenas no tema, mas igualmente na forma da oração viquiana, onde conhecer os dispositivos é conhecer Vico e, por ele, nossa similitude com Deus. Similitude que se mostra enquanto transfiguração, porquanto conhecer os dispositivos é articular outros.

Deste modo que o quarto parágrafo seja iniciado por uma apelação onde Vico interroga o auditório de modo digressivo, isso é, por aquela figura de pensamento dirigida à disposição¹⁸⁸, passando da consideração do ânimo para a simultaneidade dos sentidos metaforicamente, aludindo à capacidade regulatória do ânimo e associando-o à figura de um juiz. Se o argumento recorre a imagens, é justamente à fantasia a virtude a qual Vico aloca ao trecho, aquela “capaz de conformar novas imagens”¹⁸⁹, alegorias que cruzam similitude e translação. O retor termina o parágrafo não por acaso de modo metafórico, aludindo à

¹⁸⁵ Segundo Vico há dois tipos de bens do ânimo, uns inatos e outros adquiridos, as virtudes. Os inatos são o “engenho”, a “fantasia” e a “memória”, já os adquiridos (virtudes) seriam tanto aperfeiçoamentos do intelecto (virtudes dianoéticas) quanto da vontade (éticas ou morais). Os aperfeiçoamentos do intelecto dizem das ciências, das artes e da erudição/sabedoria; já os da vontade diriam de “justiça”, “da temperança”, “da fortaleza” e da “prudência”. Cf.: VICO, G. *Instituciones de oratoria*. p. 31.

¹⁸⁶ *Idem*. *Instituciones de oratoria*. p. 2. “[...] la desunión entre lengua y corazón”.

¹⁸⁷ *Idem*. *Ibidem*. p. 3. “[...] persuadir es, en verdad, inducir en el oyente una disposición de ánimo conforme al discurso”.

¹⁸⁸ VICO, G. *Instituciones de oratoria*. p. 126.

¹⁸⁹ *Idem*. *Orazioni inaugurali*. p. 710. “Ed invero quella facoltà di concepire immagini delle cose, che è chiamata <<fantasia>>, senz’altro dimostra e conferma la divinità della propria origine, producendo e facendo nascere nuove forme”.

capacidade da fantasia de transpor e gerar novas imagens, realizando a própria transposição. Destarte, onde Vico havia nomeado “céu” - por intermédio da fantasia - o auditório já haveria ultrapassado os “confins do mundo”¹⁹⁰.

O quinto parágrafo é iniciado com três interjeições exclamativas (“quão aguda é aquela faculdade de perceber!”; “quão diligente é aquela outra de compor e decompor!” e “quão veloz é aquela sua faculdade de argumentar!”¹⁹¹) que não só adjetivam, isso é, não apenas caracterizam as virtudes da faculdade da fantasia. Lembremos, pois, que no terceiro parágrafo mencionamos que “sagacidade”, “movimento”, “memória” e “engenho” são virtudes do ânimo e essas dizem da agudeza da mente, agudeza que desvela nossa similitude com Deus. A agudeza da fantasia de Vico revela, então, a possibilidade mesma de manejar, de manipular no âmbito da *oração* certas imagens destinadas ao deleite, mas o deleite não visa o belo pelo belo, antes, o retor napolitano diz que a “verdade é objeto do intelecto” e a “beleza é [objeto] do engenho”¹⁹². A agudeza em formular comparações, imagens e metáforas introduz a possibilidade de, pelo deleite, tanto estimular a reflexão engenhosa dos ouvintes como demonstrar a também engenhosa arquitetura textual que, ao recorrer ao belo e deflagrar o engenho, permite com que o intelecto chegue à verdade raciocinada no tema e na forma.

Dos três modos figurativos Vico diz que a metáfora é o que mais e melhor demonstra e desperta no ouvinte a elaboração do engenho¹⁹³, e é justamente por intermédio de uma “metáfora de proporção”¹⁹⁴ que o parágrafo culmina. Vico

¹⁹⁰ *Idem. Ibidem.* p. 712. “[...] ho nominato il cielo e già, per dirla col poeta, avete oltrepasato i <<confini del mondo>>”.

¹⁹¹ *Idem. Loc. Cit.* “Infatti come è acuta quella sua facoltà di percepire e quanto solerte quella di comporre e scomporre! E come è veloce quella sua facoltà di argomentare!”

¹⁹² *Idem. Instituciones de oratoria.* p. 94. “[...] la verdad es objeto del intelecto y la belleza lo es del ingenio”.

¹⁹³ VICO, G. *Instituciones de oratoria.* p. 94. “Así pues, se le permite menor desarrollo al ingenio del oyente en la comparación que en la imagen, y menor en ésta que en la metáfora”.

¹⁹⁴ João Adolfo Hansen, ao analisar a poética de Gregório de Matos fala em um tipo de “poesia da agudeza” onde a operação de procedimentos rigidamente regrados produziriam conceitos de sentido maravilhoso. Dentre os procedimentos que compõe essa técnica podemos destacar a “metáfora de proporção”. Hansen defende a tese de que “o aristotelismo permitiu a regulação técnica da metáfora no século XVI e XVII” ao postular que, primeiramente, “a expressão metafórica imita as articulações do pensamento, que são as da coisa” e, secundariamente que, “a invenção e a representação poéticas refazem o conceito em uma matéria, de modo que o processo fundamenta uma *técnica* de produção de imagens, metáforas e alegorias. Como o conceito a ser figurado é, antes de tudo, um pensamento, a metáfora (a elocução) torna-se invenção, ou seja, uma técnica artística de dar forma a um pensamento em uma matéria por meio de imagens”. Sobre isso ver: HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004. p. 308.

passa da comparação entre Marte e Baco para, a seguir, evocar suas imagens explicitamente dizendo que cada um “vê” a ambos e, finalmente, a analogia “imediate e transversal”, a metáfora onde o copo de vinho passa a “escudo de Baco” e o escudo passa a “copo de Marte”^{195 196}, e todas essas etapas corresponderiam e descreveriam as etapas mentais realizadas pelos ouvintes.

O sexto parágrafo é iniciado também por uma interjeição exclamativa onde Vico diz que a “Filosofia teria dissertado de modo pouco digno acerca dos movimentos do ânimo”¹⁹⁷. No que respeita ao texto, a dignidade da *oração* consiste em dizer segundo, o que o filósofo chamará de “tropos” e “esquemas”, isso é, em expor por intermédio de figuras estilísticas que logrem beleza e ornato¹⁹⁸. Se a beleza se converte a evidência do engenho, o ornamento ao qual Vico se refere não apela ao adereço, ao enfeite, porém ao provimento, à armação técnica de um discurso que se mostra como “encenação da convenção retórica”¹⁹⁹.

Dissertar de modo digno é, portanto, falar com elegância e ser perito em empregar as palavras com destreza, elegância que está intimamente relacionada à “latinidade” do discurso, revelando uma capacidade em explicar um conceito por palavras que não nasceram para explicá-lo²⁰⁰, o que autoriza que falemos em “jogo engenhoso da diferença como equivalência semântica”²⁰¹. Elegância que junto à “dignidade” e à “composição” caracterizam a elocução [*elocutio*]²⁰². Falar

¹⁹⁵ VICO, G. *Orazioni inaugurali*. p. 712. “Di qui la mente procede transversalmente ed incrocia queste quattro immagini e dipinge dapprima sulla sinistra la coppa a Marte e poi sulla destra lo scudo a Bacco, in modo da comprendere che lo scudo è la coppa di Marte e la coppa lo scudo de Baco”.

¹⁹⁶ Hansen também alenta a tese de que “do gênero metafórico para suas espécies metafóricas antitéticas ou destas para o gênero, do todo para as partes ou destas para o todo, o procedimento atuante na divisão – seja como engenho natural, exercício ou furor – é sempre a agudeza ou argúcia. Ela é simultaneamente *dialética*, como técnica de análise das partes e oposição das partes divididas e subdivididas, e *retórica*, como técnica da síntese da metáfora e suas espécies. Ver: HANSEN, J. A. *Op. Cit.* p. 309.

¹⁹⁷ VICO, G. *Op. Cit.* p. 712. “O quanto poco degnamente hai dissetato fino ad ora sui moti dell’animo, o Filosofia”.

¹⁹⁸ O “ornato” ao qual se refere Vico congrega algo, pensamos, do “ornato dialético” ao qual Hansen analisa ao falar em “poesia conceptista”. Se se fala em poesia conceptista, segundo o autor, “afirma-se que seu principal procedimento estruturante consiste na análise da tópica da invenção e de sua disposição sintática, que as divide e subdivide como metáfora silogística”. Ver: HANSEN, J. A. *Op. Cit.* p. 308.

¹⁹⁹ *Idem. Ibidem.* p. 311.

²⁰⁰ VICO, G. *Instituciones de oratoria*. p. 83. “En efecto, esta virtud sbyace en el discurso, y no es manifiesta quando, para explicar cualesquiera conceptos, elegimos palabras que – como hemos dicho – nacieron para significar esos mismos conceptos”.

²⁰¹ HANSEN, J. A. *Op. Cit.* p. 311.

²⁰² VICO, G. *Instituciones de oratoria*. p. 74. “La elocución es la exposición de las palabras idóneas y de las expresiones acomodadas a los argumentos ya encontrados y dispuestos

desde a verdade e com dignidade a respeito dos movimentos do ânimo é encenar textualmente virtudes que se expressam por intermédio da faculdade [fantasia] da mente humana apta a combinar e fragmentar argumentos. Desta fragmentação e combinação, o próximo passo segue por meio de uma série de interrogações explicativas que, ao se utilizarem de imagens²⁰³, terminam por demonstrar a similitude entre conhecimento de si e conhecimento de Deus. Antes do próximo parágrafo, Vico enuncia uma proposição simples²⁰⁴ que solicita a seus ouvintes atenção às suas palavras porquanto essas mostrariam e demonstrariam a divindade dos ânimos.

Recorrendo ao axioma de Descartes, o napolitano inicia o sétimo parágrafo dizendo que por mais que a mente humana exista ou duvide de todas as coisas, não pode duvidar do fato de estar pensando porquanto essa incerteza seria expressão mesma de um pensamento, o que permitiria afirmar, segundo Vico, que essa mente “é alguma coisa”²⁰⁵. Podemos pensar na proposição que antecede o parágrafo sétimo enquanto um argumento comum que diz de um “lugar oratório”²⁰⁶, isso é, de um gênero de causas onde um orador desenvolve sua persuasão.

Para tal execução o retor napolitano informa que nenhuma questão deve parecer óbvia, perfeitamente manifesta salvo “para aquele que sobre essa mesma questão indaga”²⁰⁷, isso é, para o orador. Esse deve investigar o tema em três aspectos: se algo é primeiramente, o que é em segundo, e em terceiro as propriedades disso que se afirma ser. A questão que se eleva resume-se à seguinte indagação: Se já se sabe que algo é, por que haveria necessidade de dizer, de provar? Como resposta possível cabe mencionar que é precisamente neste momento que Vico menciona que o “próprio do orador é transladar do verdadeiro

ordenadamente. Sus apartados más senãlados son la “elegancia”, la “dignidad” y la “composición”.

²⁰³ *Idem. Ibidem.* p. 120. “Icon” o “imagen” [*imago*] es una asimilación que se hace por medio de partículas, por ejemplo “como”, “tal como”, “a manera de” y otras semejantes.

²⁰⁴ *Idem. Ibidem.* p. 56. “[*Propositio*] Es aquella que comprende el conjunto de la causa íntegra. Es o simple, o com disyunción. Es simple aquella com la que proponemos brevemente lo que el orador debe probar (...)”.

²⁰⁵ *Idem. Orazioni inaugurali.* p. 712.

²⁰⁶ VICO, G. *Instituciones de oratoria.* p. 28.

²⁰⁷ *Idem. Ibidem.* p. 30. “[...] una cuestión no es perfectamente manifiesta para nadie salvo para aquel que sobre esa misma cuestión, sobre la que indaga, haya revisado estas três cosas: primero si es, em segundo lugar qué es, y finalmente caules son sus propiedades”.

para o verossímil”²⁰⁸, isso é, interrogar uma natureza que justamente porque se interroga, se lhe confirma a existência. Quando a tese, em sua face temática, diz-nos que em primeiro lugar podemos dizer que “somos” porquanto o pensamento seja evidência de alguém que pensa, o argumento em face formal, textual, aponta para a prova (a demonstração por parte do orador) de que “nosso ânimo é”, existe em similitude com Deus.

Nas próximas linhas Vico deriva o argumento de que se pensamos sempre, ainda quando duvidamos, quando investigamos a natureza desse pensamento, “percebemos que nos é ínsita uma noção de coisa infinita”²⁰⁹. Tal consciência opera um duplo: em nós a percepção da finitude, na dinâmica a resolução de que somos o efeito de algo, de uma causa “infinita”. Se a causa é infinita e a possibilidade de dizer com elegância reside em uma faculdade igualmente infinita, a fantasia, o argumento chega formalmente à parte do discurso destinada a confirmação, onde se “manifestam claramente as faculdades dos oradores”²¹⁰.

4.3.As construções e os modelos de raciocínio nas Orações viquianas: forma e conteúdo

A confirmação de Vico acontece com o silogismo, “uma argumentação perfeita que consta de três partes: proposição, assunção e conclusão (donde a Escolástica as chama vulgarmente de maior, menor, e conseguinte)”²¹¹. O silogismo é um dos modos de se expor os “argumentos das causas”²¹², modo que, quando verdadeiro, diz da “virtude de um engenho agudo”²¹³. Neste trecho da oração – o sétimo parágrafo - se faz ver mais que em qualquer outro a engenhosidade de Vico. Se o argumento é o de que o ânimo foi criado por algo

²⁰⁸ *Idem. Loc. Cit.*. “Será esto, pues, algo próprio del orador, y el trasladarlo todo de lo verdadeiro a lo verosímil”.

²⁰⁹ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 714. “Poi, sente che è in sé ínsita la nozione di una cosa infinita”.

²¹⁰ *Idem. Instituciones de oratória*. p. 57. “Es éste [*confirmatio*] el momento agonal, el campo de batalla em que se patentizan las facultades de los oradores”.

²¹¹ VICO, G. *Instituciones de oratória*. p. 59. “El “silogismo”, em latín “*rationatio*”, es una argumentación perfecta, que consta de três partes: proposición, asunción y conclusión (la Escolástica las llama vulgarmente mayor, menor y conseguinte).

²¹² *Idem. Ibidem*. p. 57. “[...] exponen, con las argumentaciones, los argumentos de la causa”.

²¹³ *Idem. Ibidem*. pp. 59-60. “De ahí se deduce que la virtud de um ingenio agudo consiste en encontrar argumentos que son verdaderos”.

infinito, isso é, perfeitíssimo, o silogismo escolhido por Vico é o “epiquerema em cinco partes, um perfeitíssimo silogismo”²¹⁴.

Usado por “grandes e fecundos oradores”, esse silogismo composto adere à proposição ou causa maior uma breve prova e adiciona à assunção ou conclusão uma confirmação com amplificação²¹⁵. A *causa maior ou proposição* do silogismo - na *oração I* - diz que “o que é perfeitíssimo acumula em si todas as perfeições”²¹⁶. A agudeza do engenho de Vico se faz ver quando vamos analisar a “breve prova” que deveria integrar o epiquerema e observamos que se trata de um “silogismo mutilado ou entimema”²¹⁷, um tipo de silogismo onde se omite uma premissa por ser conhecida.

A proposição do entimema de Vico informa que “o que é infinito contém em si todas as coisas e não exclui nada”²¹⁸, donde se conclui que se nos é ínsita certa noção de infinito, essa noção foi criada pela natureza mais perfeita. O termo omitido, como se percebe, foi o de que nós mesmos somos uma criação, natureza criada. Tal entimema funciona como prova previamente anexada a causa maior – o perfeitíssimo é o cúmulo -. A *causa menor ou assunção* diz que “é perfeição que tal *quid* (natureza, essência, substância) exista”²¹⁹, donde se *conclui* que Deus existe. A confirmação diz que “Ele é tudo” e a amplificação recorre à exclamação, um tipo de figura destinado a comover o ânimo, a movê-lo e, portanto, termina apelando a “Deus Ótimo Máximo”. O epiquerema deveria ser usado, segundo Vico, por quem desejasse aplicar o gênero de confirmação ciceroniano²²⁰.

O oitavo parágrafo é iniciado e Vico alegoriza visão e audição trasladando os sentidos à arte, especificamente à pintura e à música. Ilustra a cena tanto da

²¹⁴ *Idem. Ibidem.* p. 60.

²¹⁵ *Idem. Loc. Cit.* “Los oradores adjuntan a la proposición una breve prueba y a la asunción una confirmación con amplificación, concluyen un perfectísimo silogismo y llevan a cabo el característico género de argumentación que los rétores llaman “epiquerema en cinco partes”; y lo usan los grandes y fecundos oradores”.

²¹⁶ *Idem. Orazioni inaugurali.* p. 714. “Poi ancora asserisce: <<Ciò che è perfettissimo accumula in sé ogni perfezione>>”.

²¹⁷ *Idem. Instituciones de oratória.* p. 60. “[...] los filósofos emplean con frecuencia um silogismo imperfecto, y lo llaman “entimema” o silogismo mutilado, pues omiten – por ser conocida – uma de las premisas (...)”.

²¹⁸ *Idem. Orazioni inaugurali.* p. 714. “Poi ancora asserisce: <<Ciò che è infinito contiene em sé ogni cosa e non ne esclude alcuna>>”.

²¹⁹ VICO, G. *Orazioni inaugurali.* p. 714. “A ciò aggiunge <<Perfezione è essere um *quid* (sostanza)>>”.

²²⁰ *Idem. Instituciones de oratória.* p. 61. “[...] quienes se afanan em aplicar el género de confirmación ciceroniano es preciso que empleen a menudo los epiqueremas em cinco partes y engrosen con amplificaciones las confirmaciones de las asunciones”.

contemplação de quadros quanto da audição de uma sinfonia para, via interjeição exclamativa, concluir que muitos aspectos nos escapam enquanto não somos “exercitados nos gêneros (pintura, música)”²²¹. Uma dupla interrogação²²² sucede e por intermédio de uma gradação²²³ o napolitano faz ver que tal exercício se constitui em uma técnica, aprimoração de uma arte que faz ver a natureza do ânimo raciocinante²²⁴, natureza própria que Vico mostra ao se tratar de um argumento, assim como o ânimo, raciocinante, isso é, que está na ordem do provável e do verossímil ou que diz tanto de uma questão cognitiva quanto de uma questão ativa, uma ação²²⁵.

Já o nono e penúltimo parágrafo é iniciado com uma interrogação onde Vico indaga o porquê de expor de modo pouco digno algo extremamente importante, o porquê de não comparar logo o ânimo ao sol²²⁶ para, a seguir, dizer que admira de modo ainda maior a memória. Se lembrarmos de que dissertar com dignidade é falar com elegância, e elegância também diz de explicar um conceito a partir de vocábulos distintos, essa interrogação alude no tema e na forma à memória.

Na forma, na medida em que *memoria* é, para Vico, “uma faculdade inata que se conserva e aumenta pelo uso”²²⁷. Então, se reconhece que poderia de imediato associar o ânimo ao sol, não o faz na medida em que exercita sua própria memória e a de seus ouvintes, memória que contém “o uso comum da vida”²²⁸. Comum da vida, podemos pensar, enquanto lei, e assim Vico recorre à

²²¹ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 714. “[...] ogni giorno ode musiche e canti, ma quante cose gli sfuggono, che gli esperti colgono!”.

²²² Figura de dicção encaminhada a comover o ânimo, assim como a exclamação.

²²³ VICO, G. *Instituciones de oratória*. p. 110. “Existe “clímax” o “gradación” [*gradativo*] cuando pasamos de una cosa a otra en forma tal que conectamos con la misma palabra lo siguiente a lo anterior”.

²²⁴ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 714. “[...] Tale, come abbiamo visto, è la velocità dell’animo quando ragiona (...)”.

²²⁵ *Idem. Instituciones de oratória*. p. 110. “De los lugares raciocinantes se infieren conclusiones probables y verosímiles; son probables, digo, si se trata de una cuestión cognitiva o, como vulgarmente se disse em la Escolástica, “contemplativa”; y verosímiles, em cambio, cuando la cuestión es propuesta en razón de una acción, o, como también vulgarmente se disse la Escolástica, es “activa”.

²²⁶ VICO, G. *Orazioni inaugurali*. p. 714. “Ma perché espongo in modo poco dignitoso una cosa estremamente importante ricorrendo ad esempi tratti da giochi; perché non paragono l’animo piuttosto al sole, massima sorgente di luce eterna, che sebbene sembri star fermo, tuttavia porta a termine lunghissimi viaggi”.

²²⁷ *Idem. Instituciones de oratória*. p. 135. “[...] es una facultad innata que se conserva y aumenta por el uso”.

²²⁸ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 714. “[...] le comuni necessità della vita”.

interrogação e chama Demóstenes à fala para exemplificar a relação entre sujeito e vida pública.

Se as leis conservam a sociedade, Demóstenes as chama de “dom dos deuses”, mas Vico nos diz que esses deuses foram homens, como qualquer um daqueles ouvintes. Nisso que tenha recorrido à memória no início do parágrafo. Memória, como foi assinalada brevemente, diz tanto da agudeza do ânimo quanto da técnica eloquente. Se visa exercitar a sua própria memória e a de seu público, Vico sustenta o argumento do parágrafo de que o próprio ânimo é como um Deus, enfatizando uma vez mais o caráter divino desse. Ao terminar aludindo a “sagacidade, agudeza, habilidade, capacidade, engenho e velocidade”²²⁹ enquanto virtudes divinas, nos mostra a agudeza de seu próprio ânimo na engenhosidade do argumento, na técnica.

O último e maior parágrafo da *oração* é, também, a peroração. A peroração [*peroratio*] é uma espécie de compêndio do discurso inteiro e reúne tanto a “enumeração dos argumentos” quanto a “moção dos afetos”²³⁰. Desta forma, o argumento central sugere o conhecimento de si, e o parágrafo é então iniciado com a regressão ao propósito²³¹, figura dirigida à disposição, onde Vico relaciona e interdepende natureza humana e sabedoria enquanto vontade de busca pela Verdade. Sendo, portanto, próprio ao homem a busca pela verdade. Próprio do homem porquanto inscrito pela natureza divina, na medida em que o engenho²³², o que nos conduz para a verdade, é igualmente caráter do ânimo humano e divino.

Mas o engenho, como outrora dissemos, é um bem inato do ânimo, e o conhecimento de si diz de uma indução, de um aperfeiçoamento da vontade, vontade que é uma virtude do ânimo, adquirida. Portanto, deve-se considerar que ser sábio resida principalmente na vontade²³³, na virtude que, ajudada pela fantasia (bem inato do ânimo), seria capaz de rearticular sabedoria e prudência,

²²⁹ *Idem. Loc. Cit.* “La sagacia, l’acume, la solerzia, la capacità, l’ingegno, la velocità.”

²³⁰ *Idem. Instituciones de oratória.* p. 135. “[...] es una facultad innata que se conserva y aumenta por el uso”.. “Cierra, por último, el discurso la peroración [*peroratio*], que es un compendio del discurso entero; y siendo así que todo el discurso radica en argumentos y afectos, son también dos, por ello, las partes del epílogo: la “enumeración de los argumentos” y la “moción de los afectos”.

²³¹ VICO, G. *Instituciones de oratória.* p. 127. “El “regreso al propósito” [*reditus ad propositum*], por el que, también con certo encanto, regressamos al discurso propuesto desde aquel lugar al que nos habíamos desviado”.

²³² *Idem. Orazioni inaugurali.* p. 716. “[...] l’ingegno ci guida (...)”.

²³³ *Idem. Loc. Cit.* “[...] giacché l’essere sapienti consiste soprattutto nella volontà (...)”.

língua e coração, filosofia e eloquência. Rearticulação que, por sua vez, apela à vida pública onde os doutos professores seriam os portadores dessa sabedoria prudencial que diria analogamente de certa tranquilidade e paz napolitana. Se tudo “abunda em exemplos e estímulos” para que se exercite no estudo das boas artes, Vico termina a peroração, justamente, estimulando aos jovens que “aspirem a emular o elogiado”²³⁴, isso é, que se dediquem ao conhecimento do ânimo.

Como vimos, no âmbito dessa *oração* falar em verossímil significa tanto falar de uma questão proposta no âmbito da ação²³⁵ quanto, por outro lado, de uma técnica de invenção, de exposição de argumentos artificiosos, criativos. Argumentos esses que, próprios dos oradores, auxiliam na disposição, na comoção do ânimo e, esse, no conhecimento de si que é, igualmente, o conhecimento da Providência no mundo público.

A segunda *oração*, proferida em 18 de outubro de 1700, tem por título: *S'inform l'animo a virtù e sapienza*²³⁶, e o argumento de “que ninguém é um inimigo tão perigoso e hostil para com seu inimigo do que o tolo para consigo mesmo”²³⁷. A respeito desta última, Vico diz em sua *Autobiografia* que se tratava de “informar o ânimo com as virtudes a partir do conhecimento das verdades da mente”²³⁸. Verdades essas que dizem, portanto, de uma criação a partir de um “modelo eterno”²³⁹. Se se trata de informar o ânimo a partir de virtudes, Vico reitera que essas podem ser dianoéticas, “aperfeiçoamentos do intelecto humano”, ou éticas, “aperfeiçoamentos da vontade”²⁴⁰. Nisso que o exórdio seja iniciado com a proposição de que todas as coisas se mantêm inalteradas, criadas e reguladas por uma lei eterna²⁴¹, a Verdade primeira, providencial. Se essa Verdade está inscrita no próprio ânimo, talvez nos seja insito manter a chave de leitura que relaciona sabedoria e prudência, uma virtude do intelecto a outra ética, ou seja, o entrelaçamento entre Retórica e Ética.

²³⁴ *Idem. Instituciones de oratória*. p. 72. “[...] de modo que, si elogia, los oyentes no sólo elogien, sino que se congratulen, admiren y aspiren a emular al elogiado.”

²³⁵ *Idem. Ibidem*. p. 14.

²³⁶ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 704.

²³⁷ *Idem. Ibidem*. p. 718. “Nessuno è tanto pericoloso ed ostile verso il suo nemico quanto lo stolto verso se stesso”.

²³⁸ VICO, G. *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*. p. 21. “[...] che informiamo l'animo dele virtù in conseguenza dele verità dela mente (...)”.

²³⁹ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 718. “[...] modello eterno (...)”.

²⁴⁰ *Idem. Instituciones de oratória*. p. 31. “

²⁴¹ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 718.

Informar o ânimo diz, portanto, da tarefa mesma da retórica que seria a de induzir uma disposição, comover, persuadir. Mas a persuasão viquiana é alicerçada em um argumento que comunica corpo e mente, intelecto e ação, ou formação civil e natureza²⁴². Argumento comum que, segundo Vico, seria “norma de toda prudência e eloquência”²⁴³. Prudência que, se consiste em uma das virtudes, nos permite pensar em um tipo de sabedoria prudencial ou mesmo em uma ação sapiencial, isso é, tanto uma erudição destinada à ação no mundo público, quanto uma ação instruída. Nisso que o argumento do exórdio seja desenvolvido com base em uma série de exemplos que dizem da transformação degenerativa da natureza humana em relação a si mesma, do afastamento entre formação civil e natureza.

Interrogar a natureza humana, podemos considerar, consiste no próprio movimento do filosofar, na Filosofia mesma enquanto metafísica²⁴⁴. Para Vico, a “filosofia é o instrumento mais necessário para a retórica”²⁴⁵, e assim podemos entender o comentário do filósofo de que tentou propor argumentos metafisicamente derivados e conferir a estes uso civil.

Por outro lado, em 1700, portanto, Vico critica de modo prático a proposição de Descartes de que o estudo das letras conduziria ao erro. A retórica ou a arte da eloquência, para o napolitano, seria justamente a condição de possibilidade para uma atuação prudencial no mundo civil. Mundo ou comunidade, como Vico nos diz no segundo parágrafo, que é regulado por uma “lei eterna”²⁴⁶. Não obstante, esse parágrafo é iniciado por uma anáfora²⁴⁷, uma

²⁴² *Idem. Instituciones de oratória*. p. 10. “Yo atribuiría sin duda la formación civil a la naturaliza (...)”.

²⁴³ *Idem. Loc. Cit.* “[...] norma de toda prudência y elocuencia”.

²⁴⁴ Segundo Giovanni Reale, a metafísica de tipo aristotélico comporta, ao menos, quatro definições possíveis, a saber: “ciência das causas e dos princípios primeiros e supremos”; “ciência do ser enquanto ser”; “teoria da substância” e “ciência teológica”. Reale adverte, entretanto, que as definições não são excludentes, mas que configuram um horizonte “determinado pelas quatro componentes com toda a trama de suas relações”. Horizonte esse que, para o autor, “permanece determinado, em sentido peculiar e específico, pela componente teológica”, a qual confere às outras três “uma latitude trans-física”. Embora se esteja tentando aproximar a retórica viquiana da retórica platônica, cumpre notar o desenvolvimento da questão metafísica com Vico. Metafísica essa onde a componente teológica (definida por uma substância trans-física ou supra-física) é transposta para o mundo das coisas morais públicas através de uma técnica alicerçada pela verossimilhança ganhando, então, em historicidade. Cf.: ARISTÓTELES. *Metafísica*. pp. 37-48.

²⁴⁵ VICO, G. *Instituciones de oratória*. p. 10. “[...] al ser la filosofía el instrumento más necesario para la retórica (...)”.

²⁴⁶ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 720. “[...] legge eterna (...)”.

figura de dicção baseada na colocação, como também Vico retoma o argumento do primeiro parágrafo e sustenta que estar adequado à natureza é não ser néscio, isso é, participar ativa e voluntariamente do/no conhecimento. Se participar ativamente do conhecimento é, em um duplo, confirmar nossa natureza, caberia também ressaltar que a dignidade de uma oração se faz ver tanto pela beleza quanto pelo ornato, ou seja, pelas figuras estilísticas as quais Vico denomina de tropos e esquemas²⁴⁸. O tropo é, portanto, a “transferência de uma voz do seu significado próprio e nativo a outro impróprio e estranho”²⁴⁹, sendo a metáfora o principal tropo. Se um discurso deve ser elegante e digno e a metáfora é a figura principal, Vico transpõe jurisprudência à natureza humana, onde a diversidade de naturezas e princípios passam a capítulos de uma mesma lei prescrita por um “dedo onipotente”²⁵⁰.

Se a lei é eterna e conhecer a natureza humana implica tanto em uma aproximação do propósito quanto no desvelamento de um capítulo, o napolitano formula um conceito de homem que é “mortal de corpo e imortal de ânimo, nascido para o verdadeiro e o honesto”²⁵¹, assim que ser ignorante diga de expiar uma culpa cometida por nós contra nós mesmos em uma vida anterior²⁵². Na medida em que é imortal, somente o ânimo ou, a alma, pode abraçar o bem pela razão que, em sendo lei eterna, é transcendente.

Se a razão nos perpassa e ultrapassa, é transcendental, a ideia viquiana igualmente transcende na forma e é neste sentido que a *oração* se faz sobre beleza e o ornato, isso é, sobre o emprego do estilo e da técnica destinados à comoção dos ânimos. E assim Vico encerra o segundo parágrafo, clamando e suplicando a jovens e doutos - isso é, exprimindo uma figura de dicção destinada a comoção do ânimo²⁵³ – que se apliquem ao estudo da sabedoria. Se o retor nos diz que os

²⁴⁷ *Idem. Instituciones de oratória.* p. 109. ““Anáfora” es la repetición de una misma voz al principio de la oración(...)”.

²⁴⁸ *Idem. Ibidem.* p. 99.

²⁴⁹ *Idem. Loc. Cit.* “Son “tropos” los que transfieren una voz desde su significado propio y nativo a outro improprio y extraño (...)”.

²⁵⁰ *Idem. Orazioni inaugurali.* p. 720. “[...] dito onnipotente (...)”.

²⁵¹ VICO, G. *Orazioni inaugurali.* p. 720. “L’uomo mortale nel corpo, sarà di animo immortale. Nascerà per due cose, il vero e l’onesto (...)”.

²⁵² *Idem. Loc. Cit.* “[...] spiare le pene derivanti da certi delitti da noi commessi contro noi stessi in una vita precedente”.

²⁵³ *Idem. Instituciones de oratória.* p. 122.

latinos chamavam o homem néscio por “coração de homem”²⁵⁴, então trata-se de um exercício, de uma ação que visa a um coração divino, se quisermos nos manter no tropo metonímico, ou seja, uma sabedoria prudencial. Sabedoria enquanto e como uma arte tópica²⁵⁵, isso é, “arte de encontrar argumentos em qualquer questão proposta”²⁵⁶.

Mas o argumento, diz-nos Vico, é um “raciocínio tomado de outro sítio que, aplicado ao assunto, o confirma e desenvolve”²⁵⁷. Argumento²⁵⁸ que integra, nas *Instituições de oratória* de Vico, a “invenção”²⁵⁹, uma das cinco subdivisões da técnica que conduziria os adolescentes na arte da eloquência. Se o próprio argumento é uma invenção, técnica que diz da proposição e desenvolvimento de uma questão, o verossímil, com Vico, diz de uma *práxis* que, para o napolitano, seria a “transladação do verdadeiro para o verossímil”²⁶⁰, ou seja, a criação mesma de uma questão que proporcionaria a construção de uma lógica de investigação dos “estados das causas”²⁶¹. É, pois, a partir desses “estados de causas” que Vico aproxima orador de técnico, donde ser ótimo significa “falar

²⁵⁴ *Idem. Ibidem.* p. 102. “[...] de ahí que los latinos dicen con admiración: “corazón de hombre!” por “necio”.

²⁵⁵ Cumpre notar que já Aristóteles escrevera um *Tópicos*, isso é, um tratado que se propôs a encontrar um método de investigação graças ao qual se poderia raciocinar. Tal tratado teria por finalidade o entendimento do raciocínio dialético, sendo o raciocínio “um argumento em que, estabelecidas certas coisas, outras coisas diferentes se deduzem necessariamente das primeiras”. Nisso que o raciocínio seria uma demonstração a partir de opiniões geralmente aceitas por “todo mundo, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos”. Cf.: ARISTÓTELES. *Tópicos*. In.: *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1978. pp. 5-6.

²⁵⁶ *Idem. Ibidem.* p. 13.

²⁵⁷ *Idem. Loc. Cit.*

²⁵⁸ Nota-se a estreita relação, no que respeita este aspecto, entre Vico e Aristóteles. A diferença se faz, entretanto, na medida em que, para Vico, o argumento é um raciocínio tomado de outro *locus*, donde podemos inferir que a base do argumento é, ela mesma, tropológica, isso é, de transposição. Na medida em que o fundamento do argumento é tropológico e a metáfora seria, para Vico, o principal dos tropos, alude-se, por isso, à uma ideia de razão metafórica, donde razão seria tanto uma faculdade (pautada na fantasia) quanto o exercício crítico da mesma, ou seja, conjuntamente uma virtude e uma força (*práxis*).

²⁵⁹ VICO, G. *Instituciones de oratoria*. p. 12. “Una técnica que divide sus preceptos sobre el decir en cinco partes; y éstas son: “invención” [*inventio*], “disposición” [*dispositio*], “elocución” [*elocutio*], “memoria” [*memoria*] y “actuación” [*pronunciatio*].

²⁶⁰ *Idem. Ibidem.* p. 30. “Será esto, pues, algo propio del orador, y el trasladarlo todo de lo verdadero a lo verosímil”.

²⁶¹ *Idem. Loc. Cit.*

desde a verdade e com dignidade”²⁶², isso é, partir da filosofia e falar coisas “aptas e adequadas”²⁶³.

Em se tratando da criação de argumentos, o sítio ao qual Vico se refere diz do “lugar [*locus*]”²⁶⁴, em sendo o verossímil, o lugar raciocinante, isso é, aquele “quando a questão é proposta em razão de uma ação”²⁶⁵ que, neste momento, refere-se ao encontro dos argumentos. Assim que o terceiro parágrafo seja iniciado sob uma fórmula para propor exemplos²⁶⁶, um lugar criado, um assunto onde o retor diz que “poderia citar a memória de todos os tempos humanos”²⁶⁷.

Se se trata de induzir uma disposição de ânimo, Vico diz que não irá se “demorar muito”²⁶⁸ e radica seu argumento no *locus* prudencial, no coração, onde todo o parágrafo é uma metáfora negativa que sustenta a investigação do estado da causa da natureza humana. Deste modo, anuncia a metáfora da guerra, com a qual discorre ao longo de todo o quarto parágrafo, aludindo ao ódio e ao mal enquanto finalidade, podendo significar uma perda, ou mesmo, um afastamento da própria humanidade²⁶⁹.

O néscio, então, é aquele que faz guerra contra si mesmo, irá argumentar Vico ao longo do quarto parágrafo. Afastar-se da própria natureza, isso é, perder a humanidade diz, justamente, da separação entre os estudos da filosofia e da eloquência. Ser tolo é, então, ceder às paixões do ânimo, e nisso que o quinto parágrafo seja iniciado com a afirmação de que a arma do ignorante são as “paixões desenfreadas”²⁷⁰. Trata-se, portanto, de um tipo de discurso destinado a comover, a induzir no/ao ânimo o amor, isso é, tanto o contrário da paixão do tolo, um bem vão e pueril, mas amor também enquanto sede, lugar de um

²⁶² *Idem. Ibidem.* p. 2. “[...] será óptimo orador aquel que habla desde la verdad y de acuerdo con la dignidad.”

²⁶³ *Idem. Ibidem.* p. 99. “La dignidad de la oración garantiza, pues, que se digan cosas aptas y adecuadas (...).”

²⁶⁴ *Idem. Ibidem.* p. 14. “[...]lugar” [*locus*].”

²⁶⁵ *Idem. Loc. Cit.* “De los lugares raciocinantes se infieren (...). [...] y verosímilies, em cambio, cuando la cuestión es propuesta em razón de una acción, o, como también vulgarmente dice la Escolástica, es “activa”.

²⁶⁶ *Idem. Ibidem.* p. 19.

²⁶⁷ *Idem. Loc. Cit.* “Hay también lugares asumidos de fuera y se denominan “asuntos”.”

²⁶⁸ *Idem. Orazioni inaugurali.* p. 722. “Per non indugiare a lungo nel recitarvi (...).”

²⁶⁹ VICO, G. *Orazioni inaugurali.* p. 724.

²⁷⁰ *Idem. Loc. Cit.* “[...] le passioni sfrenate (...)”.

argumento que comove, com o qual “persequimos o bem”²⁷¹, ou seja, gerar uma força, motivar a vontade²⁷².

Entretanto, se a comoção dos ânimos, isso é, a arte da eloquência tem por finalidade ensinar nos estudos da vida a partir de uma lógica de investigação que relaciona estados das causas à *práxis*, Filosofia e Retórica, a ideia de bem articulada por Vico diz tanto de um público quanto de um privado, é o rearranjo da questão em relação a Descartes, por exemplo, para quem o sujeito estaria antes e fora de toda e qualquer ação diferente do pensar. A ideia de sujeito é, aqui, rigorosamente articulada em relação ao verbo, isso é, a ação, e nisso que ganhe em historicidade, nisso que Vico seja frequentemente lembrado junto à conformação de uma consciência histórica.

No que tange este aspecto podemos considerar, na produção historiográfica brasileira, dentre outros autores, Helio Antonio Rossi de Castro com *Giambattista Vico e uma história espiralar da mente* onde o autor evidencia a separação em história gentia e história revelada feita pelo napolitano em sua *Ciência Nova* para estabelecer a proximidade de confecção desta às figuras de linguagem; André Luiz Joaquinho em *Vico: o tempo e a história*, onde o autor estabelece uma contraposição entre Vico e Descartes para, contudo, distanciar Descartes e aproximar Vico da construção de uma consciência da experiência; Antônio José Pereira Filho em *Vico e a fratura moderna: O princípio do verum-factum e a ideia de história na Ciência Nova* onde o autor analisa a *Ciência Nova* como primeira obra de uma espécie de modernidade crítica, isso é, uma obra na qual os fundamentos modernos da Lógica e da Razão são postos em xeque e reestruturados; Celso Eduardo Mendes Gonçalves em *A vertente Vico* onde o filósofo napolitano é promovido a emancipador do homem na medida em que libera à consciência para os *corsi* e *ricorsi*, i.e., as transformações da/na história;

²⁷¹ *Idem. Instituciones de oratória*. p. 27. “La principal de todas ellas, y su fuente, es el amor, por el que persequimos el bien.”

²⁷² É exemplar, sob este aspecto, os *apontamentos para uma estética não aristotélica*, atribuídos ao heterônimo pessoano Álvaro de Campos. Para esse, a estética aristotélica informaria um conceito de Belo fundamentado pela inteligência. A crítica campista sustenta, então, uma ideia de beleza originada da/na sensibilidade, bem como destinada à essa, donde toda obra de arte partiria e se destinaria à sensibilidade, nisso que a ideia de beleza seja tratada pelo heterônimo enquanto uma força residente na emoção e informe o chamado Movimento Sensacionista, ao qual somente Álvaro de Campos, Alberto Caeiro, Mario de Sá Carneiro e Cesário Verde integraram. Cf.: CAMPOS, Álvaro de. *Apontamentos para uma estética não aristotélica*. In.: PESSOA, Fernando. *Obras em prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986. pp. 240-244.

e, por último, mas não menos importante, a contribuição de Rodrigo Turin com *Entre antigos e modernos: notas sobre o De nostri temporis studiorum rationes (1708) de Vico* onde o autor nos fornece interessante análise da contemporaneidade de Vico e da ambivalência de suas obras.

No concernente ao privado, o bem do/para o orador diz de falar de modo apto e adequado, ser digno com relação à oração. Realizar tal ação significa utilizar-se de tropos, lembremos, donde a metáfora seria o mais esplendoroso. Procedimento metafórico que diz de *práxis*, de técnica de transposição do verdadeiro para o verossímil, donde podemos vislumbrar que o verossímil, com Vico, diz de uma técnica metafisicamente inspirada, porém, civilmente fundada. Metafisicamente inspirada na medida em que o orador, isso é, aquele que propõe uma questão, o que conhece o *locus*, deve investigar primariamente três dados, a saber: se algo é, o que é, e quais são suas propriedades, ou seja, como algo é²⁷³. Mas essa investigação reside no rearranjo viquiano dos lugares [*locus*] dos argumentos.

Se, com Aristóteles, o gênero demonstrativo abriga causas honestas, o napolitano nos diz que essas deveriam ser objeto de estudo da filosofia moral, “pela qual se disserta com ordem e método acerca da natureza de todas as virtudes e vícios, das características dos costumes e de todos os deveres desta vida”²⁷⁴. O deliberativo outrora diria do útil, ao passo que para o retor tanto útil quanto inútil caberiam à doutrina política, na medida em que para aconselhar o Estado seria fundamental conhecê-lo²⁷⁵. Por último, se o gênero judicial diria do equitativo, para Vico as proposições acerca deste deveriam residir nos livros de jurisprudência romana, “por cuja doutrina são valorados hoje principalmente os oradores, ao fazê-la sua”²⁷⁶.

²⁷³ VICO, G. *Instituciones de Oratoria*. p. 30. “[...] primero si es, em segundo lugar qué es, y finalmente cuáles son sus propiedades”.

²⁷⁴ *Idem. Ibidem*. p. 29. “[...] consideraría yo mucho más correcto que las proposiciones de lo honesto y lo desonesto fuesen objeto de estudio em filosofía moral, donde se diserta con orden y método acerca de la naturaleza de todas las virtudes y vicios, de los caracteres de las costumbres y de todos los deberes de esta vida”.

²⁷⁵ *Idem. Ibidem*. p. 30. “Que la doctrina política nos instruya en las proposiciones acerca de lo útil y lo inútil, ya que lo principal para dar consejos sobre el Estado, como bien dice Cicerón, es conocer el Estado”.

²⁷⁶ *Idem. Loc. Cit.* “[...] se extraerían las proposiciones acerca de lo equitativo y de lo inicuo de los libros de jurisprudencia romana, por cuya doctrina son valorados hoy principalmente los oradores, al hacerla suya.

Conhecer os lugares é, com isso, um saber fazer, um dissertar a respeito do possível-passível de provar, nisso que o *locus* dos argumentos diga de campos de conhecimento práticos, isso é, filosofia moral, doutrina política e jurisprudência romana. A ideia de razão metafórica se faz ver porquanto o bem privado é confundido ao bem público, e se a força é metafísica, o fundamento ou “lugar oratório” - os lugares das causas -, é físico, civil. Civilidade que dizia de um vice-reino napolitano governado pelo espanhol Carlos II, para quem Vico escrevera, em 1697, alguns versos de ocasião celebrando a recuperação de sua saúde²⁷⁷. Lembremos que a *oração II* foi proferida em 18 de outubro de 1700, mas em novembro desse mesmo ano Carlos II viria a falecer, donde podemos inferir que Vico soubesse, há alguns anos, não apenas da debilitada saúde do monarca quanto, também, dos problemas de sucessão que se seguiriam após o seu falecimento. Problemas porque Carlos II não teve filhos, sendo, portanto, o último da Casa de Habsburgo. Depois de seu falecimento, ainda no ano de 1700, iniciou-se o que ficou conhecido por Guerra de Sucessão Espanhola.

Assim que todo o quinto parágrafo da *oração II* seja construído a partir do tropo metafórico, onde se transfere uma voz de seu “significado próprio e nativo a outro impróprio e estranho”²⁷⁸. Metáfora que transpõe metafísica e mundo físico, relacionando a contemporaneidade de Nápoles ao declínio dos estudos da eloquência. Esse é um sentido possível, por exemplo, para a transposição do napolitano entre a “arma do tolo” e a “paixão da alma”; entre a “força” que vence o ignorante e o “remorso”; entre a “cidade” da qual o tolo é despojado e o “mundo”; entre o “bem” do qual o néscio é privado e a “felicidade humana”; entre o “cárcere” e o “corpo” e, finalmente, entre a “senhora” da vida do tolo e a “sorte”²⁷⁹. Como observamos, a comparação se dá entre o mundo público, aludindo a um estado de guerra, e algumas qualidades inerentes à natureza humana, ao ânimo, passíveis de serem educadas, habituadas, apenas por cada um.

²⁷⁷ VICO, G. *Per la ricuperata salute di Carlo II di Spagna*. In.: VICO, Giambattista. *Versi D'occasione e scritti di scuola*. Bari: Giuseppe Laterza & Figli, 1941. p. 34.

²⁷⁸ *Idem*. *Instituciones de oratoria*. p. 99. “[...] su significado proprio y nativo a otro improprio y extraño”.

²⁷⁹ *Idem*. *Orazioni inaugurali*. p. 724. “Le armi degli stolti sono le passioni sfrenate dell’animo; la forza da cui sono vinti è il rimorso; la città di cui sono spogliati, il mondo; i beni di cui sono privati, la felicità umana; il carcere in cui sono tradotti è il corpo, la padrona al cui potere si sottomettono, la fortuna.”

Qualidades que dizem de uma “parte do ânimo privada de razão”²⁸⁰, em guerra contra si mesmo, e assim o sexto parágrafo é iniciado, sendo também o de maior extensão. Estamos, portanto, no âmbito da narração, da “exposição do fato com todas as circunstâncias úteis”²⁸¹. Se a dinâmica é a de atrelar o questionamento a respeito da natureza humana (no que tange à privação de razão em certa parte do ânimo) via estudo da eloquência enquanto “arte da vida”²⁸² - a sabedoria do coração, conhecimento prudencial -, ao que é coetâneo, a Nápoles de seus dias, Vico prossegue aduzindo metáforas que transpõem bens aparentes pelo antagonismo entre bem e mal e amor e ódio.

Ser versado na arte da vida, isso é, nos estudos da eloquência, é saber distinguir bens vãos, pueris, ou seja, aquilo que apenas parece ser o Bem, daquilo que perdura, o verdadeiro Bem que está, portanto, estendido no tempo, que somente pode aparecer ao longo da história. E história, isso é, o tempo, tanto naquilo que tem de transcendental, naquilo que perdura, quanto no contemporâneo, o accidental. Nisso, podemos considerar a permanência da metáfora da guerra ao longo de toda a *oração II*. Guerra de sucessão do trono espanhol na iminência de acontecer com a débil saúde de Carlos II. A eloquência enquanto arte tópica diz, portanto, da fabricação de argumentos adequados, e na medida em que a situação política era tal, Vico termina o parágrafo com a metáfora de Arquimedes, ressaltando que durante o saque de Siracusa esse mantivera-se distraído pela demonstração de sua geometria²⁸³. Talvez possamos pensar, aqui, em uma crítica a Descartes, na medida em que a demonstração de seu pensamento se dava apartado do mundo público.

Já no sétimo parágrafo, Vico nos informa que a razão é radicada na virtude e, através do duplo procedimento, dialético e retórico, isso é, de subdivisão e oposição seguido da síntese, do reagrupamento, o filósofo e retor napolitano prossegue em sua metáfora acerca do tolo e da guerra contra si para, a seguir, dizer que ainda que persiga o bem, o virtuoso, na medida em que está em guerra

²⁸⁰ *Idem. Ibidem.* p. 726. “[...] parte del “l’anima che è priva di ragione (...)”

²⁸¹ VICO, G. *Instituciones de oratoria*. p. 52. “La narración [narratio] en su acepción pública – de la que aquí se trata – es la exposición del hecho con todas sus circunstancias útiles (...)”

²⁸² *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 726. “[...] l’arte della vita (...)”

²⁸³ *Idem. Loc. Cit.* “[...] Archimede che, dopo avere con le sue meravigliose macchine combattuto fino all’ultimo per la sua patria, è occupato durante la distruzione di Siracusa dalla soavità delle dimostrazioni geometriche tracciate nella sabbia.”

contra si mesmo, o néscio incorre no vício. Utiliza-se, portanto, do regresso ao propósito, uma figura de pensamento dirigida à disposição²⁸⁴. Prossegue por uma figura de dicção destinada a comover o ânimo, a interrogação, e interroga a respeito de por qual força o ânimo invadido do tolo poderia ser vencido²⁸⁵. Responde dizendo que o remorso²⁸⁶ seria tal força, remorso enquanto consciência de uma vida entre vícios, donde podemos inferir que a virtude, o Bem, diz da possibilidade de compreensão, pela consciência, de uma natureza humana que se distende no tempo, é histórica, e somente no tempo, na transcendência, pode verificar e assegurar o virtuoso, o Bem verdadeiro.

O oitavo parágrafo é também iniciado por uma interrogação. Como fizera até aqui, relacionando mundo civil a partes do corpo ou propriedades do ânimo, transpõe o despojamento de uma cidade à privação de sabedoria, e se se trata de um Bem transcendental, a cidade da qual o tolo é privado é igualmente transcendental, isso é, divina, fundada não por uma lei movente, mutável, mas por uma disposição eterna²⁸⁷. Nisso que o ânimo do tolo nunca esteja onde está²⁸⁸, aludindo a busca por um bem aparente que, porquanto não praticado no presente, não se sustenta ao longo do tempo.

Se a situação política de Nápoles é complexa e Vico provavelmente sabia dos problemas de sucessão da coroa espanhola que estavam por vir, caso Carlos II falecesse, relaciona o bem aparente, por exemplo, ao benefício concedido por um príncipe, alertando ao público de que apenas se pode tornar um cidadão desta cidade pelo estudo da sabedoria, da arte retórica enquanto eloquência. Neste procedimento, radica a jurisprudência, o direito, na razão transcendental, divina, capaz de comunicar, de acordar o gênero humano. Nisso que somente os sábios possam povoar tal cidade, na medida em que articulam um Bem fundado na Sabedoria Divina, enquanto aquela que abarca e possibilita a razão transcendental, ou o Bem verdadeiro. Sabedoria é, então, o poder de articular uma ideia de razão

²⁸⁴ *Idem. Instituciones de oratoria*. p. 126. ““El regreso al propósito” [*reditus ad propositum*], por el que, también con cierto encanto, regresamos al discurso propuesto desde aquel lugar que nos habíamos desviado.”

²⁸⁵ VICO, G. *Orazioni inaugurali*. p. 728. “Da quale forza viene infine espugnato?”

²⁸⁶ *Idem. Loc. Cit.* “[...] il rimorso della vita condotta fra vizi.”

²⁸⁷ *Idem. Loc. Cit.* “[...] che è fondata non su una mutevole legge, ma è retta da un’eterna disposizione.”

²⁸⁸ *Idem. Loc. Cit.* “[...] il suo animo dove è, là non è (...)”

que é, concomitantemente, prática e transcendente, uma virtude que diz da ação mesma de educá-la e, por isso, um Bem que perdura no tempo.

Ser “cidadão do mundo”²⁸⁹ é, portanto, afirmação que somente pode ser feita pelo sábio, aquele capaz de meditar a respeito de coisas celestes e terrestres, divinas e humanas. Sabedoria enquanto eloquência, lembremos, na medida em que eloquente é quem está pronto ante a todo gênero de causas²⁹⁰, donde inferimos que ser sábio é rigorosamente ser eloquente, com Vico. Deste modo, segue no parágrafo com uma série de interrogações que fundem sabedoria e jurisprudência enquanto prudência transcendente (fundada em uma Lei eterna, divina).

A semelhança entre homens e Deus reside, portanto, na virtude²⁹¹, uma causa eficiente, diferentemente da relação entre suficiencia e necessidade produzida por Descartes. Daí que Hans Blumenberg, por exemplo, ressalte o aspecto de que o princípio da razão insuficiente é o axioma básico de toda retórica, pautado em uma ideia de sujeito que não préexiste à ação, mas que somente torna-se, isso é, vem a ser sujeito na medida em que age, em que se afina a sua natureza que é, verdadeiramente, prática. Enquanto causa eficiente, é algo que pode ou não se produzir, e nisso que a eloquência diga de induzir uma disposição de ânimo, ou seja, fazer com que se produza a virtude, que se nos assemelhemos a Deus e, nisso, nos aproximemos de nossa verdadeira natureza, da compreensão da lei eterna que a regula.

O nono parágrafo é iniciado e Vico expressa de modo indelével a necessidade do exercício, da prática virtuosa quando diz que para viver com constância e coerência é preciso conhecimento e experiência²⁹², donde podemos transpor e dizer conhecimentos das causas, investigação da natureza humana, e pronúncia, um tipo de “eloquência corporal” fundada na “natureza e na imitação”²⁹³. Nisso consiste em saber o certo e operar o justo²⁹⁴, donde a certeza

²⁸⁹ *Idem. Loc. Cit.* “[...] cittadino del mondo (...)”

²⁹⁰ VICO, G. *Instituciones de oratoria*. p. 2.

²⁹¹ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 730. “Dio ci rende simile a lui in una cosa sola, la virtù, con la quale ci rende partecipi non solo dell’umana, ma, assieme ai Celesti, anche dell’eterna felicità.”

²⁹² *Idem. Loc. Cit.* “[...] conoscenza ed esperienza (...)”

²⁹³ *Idem. Instituciones de oratoria*. p. 135. “La actuación [*actio*], por otra parte, que es una suerte de elocuencia corporal, aunque tanto confiere al bien decir que Demóstenes la enunció entre las primeras, se funda más en la naturaleza y en la imitación que en precepto alguno.”

se adquire via um exercício que é o de subtração do ânimo do corpo, isso é, a indagação das causas das coisas²⁹⁵ que, no próprio movimento do investigar, torna-se uma aproximação a Deus, oração. Aproximação, transposição, consubstanciação entre Filosofia e Retórica (em seu sentido amplo, como mobilizado por Roland Barthes no começo do primeiro capítulo). É deste modo que, por exemplo, a “norma de toda prudência e eloquência”²⁹⁶ esteja contida na natureza, o sentido comum que é, ele mesmo, um tipo de prudência transcendental, um saber comum civil – fundado na jurisprudência romana - que é perpetuado tropologicamente. E assim o parágrafo é encerrado, com um tropo, a metáfora, onde o sábio, na medida em que domina o reino da Fortuna, resiste aos ventos como no alto do Olimpo²⁹⁷, aludindo à perseguição de um Bem transcendente, divino, metafísico neste aspecto.

O décimo parágrafo é iniciado com Vico retomando o argumento de que o tolo é despojado da fortuna que é, no limite, o próprio conhecimento de si, um conhecimento que conduz a um tipo de liberdade criadora, prudencial, adequada à ação no mundo civil, no presente. Já o décimo primeiro parágrafo é iniciado com Vico afirmando que o cárcere é o corpo²⁹⁸, isso é, aludindo à incapacidade do tolo de ver e praticar um bem que possa transpassá-lo, o Bem verdadeiro. Seguido por uma série de exclamações²⁹⁹, interjeições que incitam paixões anímicas³⁰⁰, Vico refere-se ao amor que, lembremos, é *locus* do argumento prudencial na medida em que é um sentido do coração.

Coração que, de modo também exclamativo, introduz o décimo segundo e último parágrafo da *oração II*, onde Vico remonta a Platão dizendo que o tolo é o animal mais feroz³⁰¹. Já no âmbito da peroração, última parte do discurso³⁰² e que

²⁹⁴ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 730. “[...] consiste nel conoscere cose certe, operare cose giuste (...)”

²⁹⁵ *Idem. Loc. Cit.* “Pertanto, investigando le cause delle cose, il sapiente pervenire con la mente fino a Dio (...)”

²⁹⁶ *VICO, G. Instituciones de oratoria*. p. 10. “[...] norma de toda prudencia y elocuencia.”

²⁹⁷ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 730. “[...] come l’altissima vetta dell’Olimpo.”

²⁹⁸ *Idem. Loc. Cit.* “[...] carcere è il corpo (...)”

²⁹⁹ *Idem. Ibidem*. p. 732. “Quanto diversi anzi opposti caratteri assumono organismi diversi della prigione corporea! In quanti straordinari modi l’amore distorce e l’odio corrompe la facoltà di formare immagini!”

³⁰⁰ *Idem. Instituciones de oratoria*. p. 122.

³⁰¹ *Idem. Orazioni inaugurali*. p. 732. “Oh, con quanta verità, cuore e pupila dei sapienti, com quanta verità, o Platone, tu dicesti che l’uomo s’tolto è l’animale più feroce d’ogni altro!”

³⁰² *Idem. Instituciones de oratoria*. p. 71.

se dá a partir tanto da enumeração dos argumentos quanto da monção dos afetos, Vico entrelaça ambos e enumera os argumentos a partir de aclamações³⁰³ interrogativas³⁰⁴, também uma figura de dicção destinada a comover o ânimo, fazendo corresponder, portanto, tema e forma. Termina conclamando aos jovens ouvintes que sigam a sua natureza mesma, isso é, que se empenhem no conhecimento das causas de uma lei “congénita” e “benigna”³⁰⁵

³⁰³ *Idem. Ibidem.* p. 123.

³⁰⁴ *Idem. Orazioni inaugurali.* p. 732. “[...] Che il non avere alcun diritto in una sì grande città, Che l’essere privato dei beni, che solo ci sono propri? Che l’essere imprigionato in un carcere così duro, allorché è possibile liberarsene; che il non fuggire da una crudelissima padrona e non riparare sotto l’altare della sapienza?”

³⁰⁵ VICO, G. *Orazioni inaugurali.* p. 732. “[...] è congenita; è benigna, perché della natura.”

5. Conclusão

Esta pesquisa pretendeu criar uma tensão entre o conceito de verdade, conforme articulado segundo a dúvida metódica, configurada no âmbito de algumas obras que foram analisadas no primeiro capítulo, obras de René Descartes, e o conceito de verossimilhança, como critério de verdade para o filósofo italiano Giambattista Vico. Para tanto, o ângulo utilizado foi o da Retórica, em medida parcialmente diacrônica. Assim, Platão e Aristóteles foram pensados, no escopo deste trabalho, enquanto articuladores do campo, da prática retórica, nisto que integrem este estudo.

O primeiro capítulo, portanto, partiu do estudo semiológico de Roland Barthes, para nuançar o aspecto polissêmico do termo – retórica – e enfatizar, juntamente com alguns escritos do poeta concretista Haroldo de Campos, seu caráter metalinguístico, ressaltando em alguns momentos que a retórica é, ao mesmo tempo, uma teoria e uma prática, isto é, enquanto um dizer que se ocupa do dizer. Ao menos desde Platão, esteve imbricado o problema da verdade ao conhecimento da natureza, donde o verdadeiro consistiria, de modo lato, em ver um aspecto da natureza das coisas, isso é, contemplar uma ideia. Neste contexto, foi possível concluir que ser homem dizia, portanto, de uma predicação do juízo acerca de uma aparência, nisso que, com Platão, a retórica consistisse em um tipo de discurso destinado a mostrar a essência das coisas e, em mostrando, confirmasse o ser, o aparecimento no parecer, no juízo possível pela palavra.

Por outro lado, como vimos com a análise da *Retórica* de Aristóteles, no primeiro subitem do primeiro capítulo, entretanto, o assento esteve na perspectiva teórica, isso é, donde se entendeu, neste estudo, a retórica enquanto uma teoria ou doutrina do tempo, partindo do presente e distendendo-se para passado e futuro. Fazendo ver, por conseguinte, que a retórica pode ser, por exemplo, pensada enquanto um modo do filosofar, uma maneira pela qual o tempo desdobra-se, mostra-se.

Investindo nessa hipótese, forjou-se a tensão entre Vico e Descartes. Assim, foi possível mostrar e/ou investir em uma análise retórica de seus textos que por sua vez, viabilizou a investigação de um aspecto mesmo do tempo, de sua historicidade. Aspecto este que poderia dizer do critério de verdade utilizado na

história. Com efeito, indicou-se, portanto, a fissura na leitura e compreensão viquiana por parte dos textos de Descartes, na medida em que Vico não teve acesso direto a esses, chegando ao cartesianismo já pela enviesada leitura de Henricus Regius.

De modo lato, essa tensão foi pensada como um tipo de verdade interna e singular a um sujeito anterior a ação, com Descartes, e um procedimento plural e coletivo, o verossímil, donde o sujeito não preexiste a ação, mas precisa uma vez mais conquistar o direito a existência, agindo, segundo Vico. Ação que diz do entrelaçamento de conhecimento, sabedoria, e atuação ética no mundo público. Nisso que as regras de composição textuais dissessem de beleza e ornamento, mas que esses não devessem ser restringidos ao campo estético apenas, mas antes, porém, devessem ser relacionados à ética.

Assim, durante a análise de algumas obras de Descartes, em especial o *Discurso do método*, foi possível nuançar algumas diferenças entre ambos os filósofos. Uma, em especial, ganhou relevo ao final do primeiro capítulo, a saber, a diferença entre sentido e senso, para Descartes e Vico, respectivamente. Onde, o principal aspecto que se pôde observar foi o de que, com Descartes, sentido associa-se a sua concepção solipsista de verdade e, com Vico, senso está associado à aquisição de certos *topoi* compartilhados ao longo da tradição, os quais informaram o critério do verossímil.

No terceiro capítulo, com a ênfase analítica inicialmente residente na *Autobiografia* de Vico, ressaltou-se a constituição fabulosa, isso é, fantástica da obra, onde fingimento e ficção, enquanto procedimento discursivo, foram aproximados. Ademais, a *Autobiografia* viquiana serviu enquanto espécie de mapa para a análise crítica das *orações*, na medida em que o próprio filósofo tecera considerações a respeito dessas na obra supracitada. Por este aspecto, aproximaram-se certas literaturas brasileiras, enquanto biografias, tanto no gênero historiográfico, quanto no ficcional, da biografia do filósofo.

Passando especificamente à análise das *Orações*, reservada para adensar as discussões durante o último capítulo desta pesquisa, observamos, com a *oração I* o cruzamento entre sabedoria e prudência, língua e coração, donde o verossímil se fez ver enquanto uma técnica para criar argumentos engenhosos, onde Vico redefiniu, portanto, uma ideia de conceito apenas enquanto representação abstrata.

Se o próprio do orador dizia da transladação do verdadeiro para o verossímil, esse diria de um critério onde a ênfase não está na certificação de algo preexistente, mas, justamente na **possibilidade** de que algo venha a ser, seja criado (grifo nosso). Nisso que a noção de argumento estivesse imbricada em uma relação de transposição, donde se pôde inferir que a própria dinâmica da criação de argumentos fosse semelhante à dinâmica do tropo metafórico, enquanto transposição de um sítio a outro.

Passando à segunda e última *oração*, foi possível ressaltar a disposição metafísica dos argumentos viquianos na medida em que as causas da natureza humana residem na Providência e, investigá-las, portanto, culminou na confirmação dessa mesma Providência, no mundo das coisas morais públicas.

6.Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Arte retórica*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1979.

_____. *Metafísica*. V.I. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *Tópicos*. In.: *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1978.

BARTHES, Roland. *La aventura semiológica*. Barcelona: Editorial Paidós, 1993.

_____. *The semiotic challenge*, 1988. In.: HOBBS, Catherine. *Rhetoric on the margins of modernity*. United States of America: Southern Illinois University Press, 2002.

BENJAMIN, Walter. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BLUMENBERG, Hans. *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós, 1999.

BORGES, Jorge Luiz. *Obras completas*. Tomo I. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.

CALVINO, Ítalo. *Contos fantásticos do século XIX*. In.: *Mundo escrito e mundo não escrito – Artigos, conferências e entrevistas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CAMPOS, Álvaro de. *Apontamentos para uma estética não aristotélica*. In.: PESSOA, Fernando. *Obras em prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.

CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Décio; CAMPOS, Haroldo de. *Plano-Piloto para Poesia Concreta*. In.: *Teoria da poesia concreta: Textos críticos e manifestos (1950-1960)*.

CAMPOS, Haroldo de. *Sobre Roland Barthes*. In.: *Metalinguagem & outras metas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

_____. *Tópicos (Fragmentários) para uma Historiografia do como*. In.: *Metalinguagem & Outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

COSTA LIMA, Luiz da. *O controle do imaginário & A afirmação do romance: Dom Quixote, As relações perigosas, Moll Flanders, Tristram Shandy*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CROCE, Benedetto. *La filosofia di Giambattista Vico*. 2.ed. Roma: Bari, Laterza & Figli, 1922.

DESCARTES, René. *Le Monde ou Traité de la lumière*. New York: Abaris Books, 1979.

_____. *Oeuvres et lettres*. Paris: Éditions Gallimard, 1953.

FISCH, Max Harold. ; BERGIN, Thomas Goddard. *Introduction*. In.: *The Autobiography of Giambattista Vico*. New York: Cornell University Press, 1944.

GARDNER, Leslie. *Rhetorical Investigations: G. B. Vico and C. G. Jung*. New York: Routledge, 2013.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes: An Intellectual Biography*. United Kingdom: Oxford University Press, 1995.

GRASI, Ernesto. *Retórica y filosofía*. In.: *Vico y el humanismo: Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.

HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

HERODOTO. *História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

HOBBS, Catherine. *Rhetoric on the margins of modernity*. United States of America: Southern Illinois University Press, 2002.

HOLLANDA, Sérgio Buarque. *Tema e técnica*. In.: *O espírito e a letra*. V. II. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MARSHALL, David L. *Vico and the transformation of rhetoric in early modern europe*. New York: Cambridge University Press, 2010.

MORA, Jose Ferrater. *Diccionario de filosofia*. Tomo I: A-K. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

PLATÃO. *Fedro ou Da beleza*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. *Górgias ou A Oratória*. São Paulo: EDIPE, 1970. p. 62.

PLUTARCO. *Vidas dos homens ilustres*. São Paulo: Atena Editora, 19--?

PESSOA, Fernando. *Obras em prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.

PESSOA, Fernando. *Textos Filosóficos*. Lisboa: Edições Ática, 1969.

QUINTILIANO, M. Fabio. *Instituciones oratórias*. Tomo II. Madrid: Imprenta de Perlado Páez y Compañía, 1916. p. 243.

REIS, José Carlos. *História & Teoria: Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes: biografia*. Barcelona: Ediciones Península, 1995.

ROSA, João Guimarães. *Diálogo com Guimarães Rosa*. In.: *Ficção completa*. V. I. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1995.

_____. *Sobre a escova e a dúvida*. In.: ROSA, J. G. *Ficção completa*. V.I. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

TODOROV, Tzvetan. *La palabra fingida*. In.: *Literatura y Significación*. Barcelona: Editorial Planeta, 1971.

UEMURA, Tadao. *Vico's autobiography as metaphor*. In.: *Investigations on Giambattista Vico in the Third Millennium: New perspectives from Brazil, Italy, Japan and Russia*. Roma: Aracne editrice, 2014.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2010.

VERENE, Donald Phillip. *The new art of autobiography*. New York: Oxford University Press, 2011.

_____. *Vico's Science of imagination*. New York: Cornell University Press, 1981.

VICO, Giambattista. *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971.

_____. *Orazioni inaugurali*. In: VICO, Giambattista. *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971.

_____. *Retorica: Instituciones de oratoria*. Barcelona: Editorial Antrophos, 2004.

_____. *Versi D'occasione e scritti di scuola*. Bari: Giuseppe Laterza & Figli, 1941.

_____. *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*. In: *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971.

VIRGÍLIO. *Las Bucólicas*. México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1903.

Artigos, dissertações e teses.

BISCUSO, Massimiliano. *Descartes e la trasformazione della meditatio in genere letterario*. *Lo Sguardo rivista di filosofia*, n. 17, Jan./Mar., 2015. pp. 59-90.

TEIXEIRA, Felipe Charbel. *A república bem ordenada: Francesco Guicciardini e a arte do “bom governo”*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

_____. *Timoneiros: Retórica, Prudência e História em Maquiavel e Guicciardini*. 240 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2008.

TURIN, Rodrigo. *Entre antigos e modernos: notas sobre o De nostri temporis studiorum rationes (1708)*. In.: ARAÚJO, V. L.; MOLLO, H. M.; NICOLAZZI, F. (Org.) Aprender com história? O passado e o futuro de uma questão. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.

Artigos, livros e entrevistas publicados em meio eletrônico.

ÁLVAREZ, García., JOSÉ LUIS, Posadas., VELÁSQUEZ, Yolanda. *Marin Mersenne, más que un promotor de la ciencia*. *Ciencias*, v.73, Jan./Mar. 2004. pp. 50-58. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64407308>>. Acesso em: 19. Jul. 2005.

BARROS, Ivan Kowaleski Figueira de. *A concepção de História em Giambattista Vico*. 101 f. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: < <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-13102010-145444/pt-br.php>>. Acesso em: 18. Dez. 2015.

CASTRO, Helio Antonio Rossi de. *Giambattista Vico e uma história espiral da mente: Perspectiva tropológica*. 80 f. Monografia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul. 2012. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/66949?locale=en>>. Acesso em: 18. Dez. 2015.

CORTEZ, Lucili Grangeiro. *O drama barroco dos exilados do nordeste*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História,

Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013. Disponível em: <http://repositorio.ufpe.br/jspui/bitstream/123456789/7344/1/arquivo7719_1.pdf>. Acesso em: 18. Dez. 2015.

DUTTON, Blake. *Physics and Metaphysics in Descartes and Galileo*. *Journal of the History of Philosophy*, v. 37, n. 1, Jan. 1999. pp. 49-71. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/v037/37.1dutton.pdf>. Acesso em: 19 Jul. 2015.

FILHO, Antonio José Pereira. *Vico e a fratura moderna: O princípio do verum-factum e a idéia de história na Ciência Nova*. 208 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004. Disponível em: <http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2005_mes/diss_05_mes_pereira_filho.pdf>. Acesso em: 18. Dez. 2015.

GONÇALVES, Celso Eduardo Mendes. *A vertente Vico*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/15/TDE-2011-11-28T12:39:59Z-11845/Publico/Celso%20Eduardo%20Mendes%20Goncalves.pdf>. Acesso em: 18. Dez. 2015.

JOANILHO, André Luiz. *Vico: o tempo e a história*. In.: *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, v. 9, n. 2, 2004. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/9025/7532>>. Acesso em: 18. Dez. 2015.

LENZI, Eduardo Barbosa; VICENTINI, Max Rogério. *Vico e a História como Ciência*. *Acta Scientiarum*, v. 24, n. 1, 2002. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/viewFile/2436/1707>>. Acesso em: 18. Dez. 2015.

LEVINE, Joseph. *Giambattista Vico and the Quarrel between the Ancients and the Moderns*. *Journal of the History of Ideas*, v. 52, n.1, Jan./Mar. 1991. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2709582>>. Acesso em: 19 Jul. 2015.

MARANGON, Rosa Maria. *A evolução da história do homem segundo Giambattista Vico*. 36 f. Monografia. Curso de Especialização em Filosofia Moderna e Contemporânea, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007. Disponível em: <<http://ecsbdefesa.com.br/fts/AEHHSgv.pdf>>. Acesso em: 18. Dez. 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Biografia como gênero e problema*. *História Social*, n.3, Jan./Jul. 2013. pp. 51-73. Disponível em: <

<http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/1577/1083>>.
Acesso em: 20. Ago.

VERBEEK, Theo. *Regiu's Fundamenta Physices*. *Journal of the History of Ideas*, v. 55, n. 4, Out. 1994. pp. 533-551. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2709921>>. Acesso em: 19. Jul. 2005.

WEISS, Piero.; MARTELLO, Pier Jacopo. *Pier Jacopo Martello on Opera (1715): An Annotated Translation*. *The Musical Quaterly*, v.66, n.3, Jul. 1980. pp. 378-403. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/742224>>.
Acesso em: 20. Ago. 2015.