

Sentimentos humanos naturais e histórico-políticos Vico e Rousseau

Marco Vanzulli

Sertório de Amorim e Silva Neto (Trad.)

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

VANZULLI, M. Sentimentos humanos naturais e histórico-políticos: Vico e Rousseau. Translated by Sertório de Amorim e Silva Neto. In: LOMONACO, F., HUMBERTO, G., and SILVA NETO, S.A., eds. *Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de Giambattista Vico* [online]. Uberlândia: EDUFU, 2018, pp. 41-59. ISBN: 978-65-86084-22-1. <http://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-469-8>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Sentimentos humanos naturais e histórico-políticos: Vico e Rousseau

Marco Vanzulli*

Não espero estabelecer com este estudo alguma filiação entre Vico e Rousseau, mas só conduzir uma leitura, em paralelo, de alguns temas que permitem a consideração geral dos seus pensamentos civis: um confronto que tenta fazer emergir, em negativo, certas escolhas e peculiaridades das posições de ambos os autores, particularmente do genebrino, em relação ao qual o pensamento de Vico desempenha, de certo modo, a função de papel tornassol.

A relação com Hobbes é bem complexa, seja em Vico, seja em Rousseau, com traços de assimilação e oposição. Todavia, para os fins a que me proponho neste texto, pode-se dizer, em uma primeira aproximação, que o Vico da *Scienza nuova*¹ e o Rousseau do *Discurso sobre a desigualdade*² são, os dois, anti-hobbesianos no modo de caracterizar a humanidade no estado de natureza e, para sê-lo radicalmente, necessitam desenvolver seriamente a hipótese hobbesiana, historicizando-a,³ devem ser, em suma, mais hobbesianos

* Professor do *Dipartimento di scienze umane per la formazione "Riccardo Massa"* da *Università degli Studi di Milano-Bicocca*.

¹ VICO, G. *Princípios de Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazione* (1744). In: _____. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.411-971 (de agora em diante *Sn44*).

² ROUSSEAU, J. J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In: _____. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes e Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Flammarion, 1992, p.150-280; ROUSSEAU, J. J. *Sull'origine dell'ineguaglianza*. Tradução italiana de V. Gerratana. Roma: Editori Riuniti, 1988 (edição indicada, nas nossas citações subsequentes, após a paginação da edição francesa).

³ Como nos faz ver a história da origem e do desenvolvimento da linguagem, esboçada por Rousseau na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* e no *Ensaio sobre a origem das línguas*, e aquela esboçada por Vico na "Lógica poética",

do que o próprio Hobbes.⁴ Para tanto, procuram então entender que coisa realmente significa o isolamento dos homens naquele estado de natureza postulado por Hobbes, a sua amoralidade, apelando precisamente às paixões que derivam da corporeidade e do instinto de autoconservação.

Recordamos que a primeira versão da *Scienza nuova, in forma negativa*, de 1724, que não chegou até nós, era um volume de grande vulto, propriamente, porque desenvolvia um *outro* sistema de direito natural com a refutação das doutrinas jusnaturalistas. Sobre ela, Vico escreve na *Autobiografia* que

buscava encontrar os princípios do direito natural das gentes dentro daqueles da humanidade das nações, pela via das inverossimilhanças, inconveniências e impossibilidades de tudo isso que os outros tinham antes mais imaginado do que raciocinado.⁵

E o subtítulo da primeira *Scienza nuova*, rápida reconstrução por via positiva da obra de 1724, enuncia que, nela, *se encontram os princípios de outro sistema do direito natural das gentes*.

Há uma posição que se poderia chamar historicista do *Discurso* de Rousseau, isto é, sobre o desenvolvimento e a transformação das mentes, dos costumes e das línguas, em suma, sobre a diacronia como dimensão do discurso filosófico. Existem passos que lembram a teorização viquiana da união entre filologia e filosofia,⁶ e também o tema

que apresentam muitos pontos de contato, a começar pela origem da linguagem a partir do *urro* e dos *gestos*.

⁴ Hobbes, segundo Rousseau, “viu muito bem o defeito de todas as definições modernas do direito natural, mas as conseqüências que resultam da sua própria definição mostram que ele a toma em um sentido que não é menos falso (ROUSSEAU, 1992, p.211; trad. it., p.121).

⁵ VICO, G. Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (1725-1728). In: _____. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.54.

⁶ Por exemplo: “[...] sobre a razão por que, sendo dois fatos considerados reais e devendo ser ligados por uma série de fatos intermediários, desconhecidos ou vistos como tais, cabe à história, quando a temos, fornecer os fatos que os liguem; cabe à filosofia, em sua falta, determinar os fatos semelhantes que os podem ligar; enfim, sobre a razão por que, em matéria de acontecimentos, a similitude reduz os fatos a um número muito menor de classes diferentes do que se imagina” (ROUSSEAU, 1992, p.221; trad. it., p.131).

– caro a Vico – do estudo do processo sociocultural como aquele que dá as respostas às questões que os filósofos se põem abstratamente.⁷

O contexto historicista do *Discurso sobre a desigualdade* é já logo evidenciado nas primeiras páginas do Prefácio, onde Rousseau põe o problema de distinguir o homem “tal como a natureza o formou” e “todas as mudanças que a sucessão dos tempos e das coisas necessariamente produziu em sua constituição originária”,⁸ isto é, de distinguir “isso que nele deriva de sua essência [*de son propre fonds*] disso que as circunstâncias e os seus progressos ajuntaram ou mudaram em seu estado primitivo”. A alma humana é parecida com a estátua de Glauco desfigurada pelo tempo, pelo mar e as tempestades, e, por isso, deformada a ponto de não parecer um Deus, mas uma besta feroz; uma passagem que Rousseau caracteriza como aquela que procede de “um ser guiado por princípios seguros e imutáveis”, por “uma celeste e majestosa simplicidade”, a “um informe contraste entre a paixão raciocinante e o entendimento em delírio”;⁹ uma passagem que leva Rousseau a lamentar, ao mesmo tempo, o estado obsoleto das ciências do homem¹⁰ e a sua vaidade¹¹ – com a retomada da temática, do primeiro *Discurso*,¹² da desvalorização do saber que não é tanto uma desvalorização da ciência enquanto tal, mas da ciência enquanto

⁷ “É nessa lenta sucessão das coisas que virá a solução de uma infinidade de problemas de moral e de política que os filósofos não podem resolver” (ROUSSEAU, 1992, p.255; trad. it., p.161).

⁸ Cf. também a repetição da expressão “mudanças sucessivas à constituição humana” (ROUSSEAU, 1992, p.158; trad. it., p.88).

⁹ Para a passagem do *Discurso* em sua integralidade, ver: ROUSSEAU, 1992, p.158; trad. it., p.88.

¹⁰ Na primeira linha do Prefácio lê-se “O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem” (ROUSSEAU, 1992, p.157; trad. it., p.87).

¹¹ E acrescenta: “quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais nos privamos dos meios de adquirir o mais importante de todos, e que, num certo sentido, é por força de estudar o homem que nos tornamos incapazes de conhecê-lo” (ROUSSEAU, 1992, p.157; trad. it., p.87).

¹² De fato, ainda próximo do espírito do *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau lamenta principalmente a ambiguidade do progresso, a sua inconsistência, como no conhecido exemplo da inutilidade da medicina na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*. Ainda que a condenação não seja, pois, tanto da ciência médica em si quanto do luxo, da moleza, da complicação e artificialidade dos costumes que levam aos homens civis mais doenças do que os remédios que a medicina pode fornecer (Cf. ROUSSEAU, 1992, p.179; trad. it., p.105-106).

funcional a uma sociedade que Rousseau condena. Há, já nessas primeiras linhas, todo o programa do escrito rousseauiano, antes mesmo da solução em prol da liberdade civil que proporá o *Contrato Social*. Aqui no *Discurso* Rousseau fala de um “*fonds*” do homem, que coincide com a condição natural. E pode-se dizer que o escopo da obra é descrever e deplorar esta transformação antropológica, que é transformação da alma humana, o esforço de uma natureza sobre outra e a constituição de um segundo gênero de humanidade na qual Rousseau enxerga uma piora: a transformação da bondade espontânea em perversidade reflexiva.¹³ A “faculdade de aperfeiçoar-se”, que é distintiva do homem e quase ilimitada, é configurada como “a origem de todas as desventuras do homem”, que o arranca da condição originária e inocente para torná-lo “o tirano de si mesmo e da natureza”.¹⁴

Rousseau considera a condição humana natural muito seriamente, valendo-se dos estudos das ciências naturais, dos relatos de viagem e do conhecimento do comportamento animal. Ele permanece uma hipótese: o estado de natureza pode não ter nunca existido, mas, de qualquer modo, o homem em tal estado não pode ser aquele descrito por Hobbes e por Locke, que projetam sobre ele categorias, modos de ser, comportamentos e sentimentos do estado civil, como as noções de justo e injusto, de propriedade, ou por outros autores que, inclusive, pressupuseram a existência da autoridade (do mais forte sobre o mais débil) e do governo.¹⁵ É claro, para Rousseau,

¹³ “Os homens são maus, uma triste contínua experiência dispensa a prova; entretanto, o homem é naturalmente bom, creio havê-lo demonstrado. Que será, pois, que o pode ter depravado a esse ponto, senão as mudanças sobrevindas na sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu? Que se admire quanto se queira a sociedade humana, não será menos verdade que ela conduz necessariamente os homens a se odiar entre si à proporção do crescimento dos seus interesses, a se retribuir mutuamente serviços aparentes, e a se fazer efetivamente todos os males imagináveis. Que se pode pensar de um comércio em que a razão de cada particular lhe dita máximas diretamente contrárias àquelas que a razão pública prega ao corpo da sociedade, e em que cada um tire os seus lucros da desgraça do outro?” (ROUSSEAU, 1992, nota IX, p.184; trad. it., p.180-181).

¹⁴ Para a passagem do *Discurso* em sua integralidade, ver: ROUSSEAU, 1992, p.184; trad. it., p.110.

¹⁵ O parecer de Rousseau no *Discurso* é de que “Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de remontar até ao estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não vacilaram em supor no homem nesse estado a noção do justo e do injusto, sem se inquietar em mostrar

que o objetivo comum dos filósofos com a investigação do estado de natureza, isto é, a compreensão da sociedade moderna (objetivo partilhado, inclusive, pelo próprio Rousseau), constitui uma pesada hipoteca. No curso do escrito, Rousseau critica insistentemente os pesados modernismos presentes nas caracterizações do estado natural de Hobbes em diante,¹⁶ e também nas observações sobre os outros povos registradas nos relatos de viagens dos europeus,¹⁷ mostrando uma notável sensibilidade de tipo antropológico ao desembaraçar-se do nexo-oposição entre natureza e cultura¹⁸ (a partir dessa cópula ele empreende também a sua crítica à modernidade). Para o conhecimento das leis naturais são necessárias pesquisas empíricas aprofundadas, que se substituem às especulações metafísicas abstratas sobre a lei natural, e nos afastamos da solução quando atribuímos a razão aos homens naturais e às fundações da sociedade.¹⁹ Certamente, para

que ele deviera ter essa noção, nem sequer que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural que cada qual tem de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros, dando, primeiro, ao mais forte a autoridade sobre o mais fraco, fizeram logo nascer o governo, sem pensar no tempo que deve ter passado antes que o sentido das palavras autoridade e governo pudesse existir entre os homens. Enfim, todos, falando sem cessar de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram ao estado de natureza ideias que tomaram na sociedade: falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil” (ROUSSEAU, 1992, p.168; trad. it., p.98).

¹⁶ Isto é, “além do defeito de não serem uniformes, têm ainda o de serem tiradas de muitos conhecimentos que os homens naturalmente não possuem, e vantagens das quais só poderiam fazer alguma ideia depois de terem saído do estado natural” (ROUSSEAU, 1992, p.161; trad. it., p.90).

¹⁷ “Há trezentos ou quatrocentos anos que os habitantes da Europa inundam as outras partes do mundo, e publicam sem cessar novas narrativas de viagens e relatos, e estou persuadido de que só conhecemos homens europeus; ainda parece, diante dos ridículos preconceitos que não desapareceram mesmo entre os homens letrados, que cada qual, sob o nome pomposo de estudo do homem, apenas estuda os homens do seu país” (ROUSSEAU, 1992, p.161; trad. it., p.90).

¹⁸ Segundo ele, “não é empresa de pouca monta discernir o que há de originário e artificial na natureza atual do homem, e conhecer bem um estado que já não existe, que talvez não tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e do qual é, contudo, necessário ter noções exatas, para bem julgar o nosso estado presente” (ROUSSEAU, 1992, p.159; trad. it., p.88). Vale recordar o débito que Lévi-Strauss reconhece ter com Rousseau em *Tristes trópicos*.

¹⁹ “Os modernos, só reconhecendo sob o nome de lei uma norma prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado em suas relações com outros seres, limitam conseqüentemente ao único animal dotado de razão, isto é, ao homem, a competência da lei natural [...]. De sorte que todas as definições desses homens

conhecer a lei natural não basta só pesquisa empírica, é necessário mais filosofia do que se pensa,²⁰ e aquilo que Rousseau apresenta como propriamente hipótese e conjecturas – “*desraisonnements hypothétiques et conditionnels*”²¹ – propõem como escopo o “conhecimento dos reais fundamentos da sociedade humana”.²² Além do erro que consiste na projeção de características do homem contemporâneo sobre o estado de natureza, segundo o *Discurso* de Rousseau, esse último também foi erroneamente identificado com as primeiras formações sociais em que ainda se encontravam os povos selvagens descritos nos relatos de viagem: tratar-se-ia, porém, de um primeiro nível do desenvolvimento social em que já se fizeram manifestos sentimentos e disposições morais desconhecidos ao isolado homem primitivo, como o amor, a inveja, a honra, a vingança, a crueldade.²³ Se Rousseau define a sua própria abordagem do estado de natureza como uma “descrição hipotética”, seu objetivo com ela, todavia, é destruir preconceitos mediante uma escavação radical histórica e filosófica. Portanto, é necessário reformular a tarefa de “conhecer o homem natural” e a lei natural deve falar “diretamente com a voz da natureza”.²⁴

Em relação ao jusnaturalismo, o estado de natureza de Rousseau é anterioridade em relação à razão. Pré-racionalidade são o instinto de conservação²⁵ (o instinto fundamental para Hobbes)

sábios, definições, aliás, em perpétua contradição entre si, concordam somente em que é impossível entender a lei da natureza e, por conseguinte, obedecer-lhe, sem ser um grande pensador e profundo metafísico: isso significa precisamente que os homens tiveram de empregar, para o estabelecimento da sociedade, luzes que só se desenvolvem com muita dificuldade e para muito pouca gente no seio da própria sociedade” (ROUSSEAU, 1992, p.160-161; trad. it., p.90).

²⁰ ROUSSEAU, 1992, p.159; trad. it., p.88.

²¹ ROUSSEAU, 1992, p.169; trad. it., p.98-99.

²² ROUSSEAU, 1992, p.160; trad. it., p.89.

²³ Segundo ele, “foi por não terem distinguido suficientemente as ideias e notado como esses povos já estavam longe do primeiro estado de natureza, que muitos se apressaram em concluir que o homem é naturalmente cruel e tem necessidade de polfícia para abrandá-lo, quando não há nada tão manso como ele em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza em distância igual da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e limitado tanto pelo instinto quanto pela razão a se preservar do mal que o ameaça, é impedido pela piedade natural de fazer mal a quem quer que seja, não sendo por nada levado a isso, mesmo depois de tê-lo recebido” (ROUSSEAU, 1992, p.228-229; trad. it., p.139).

²⁴ ROUSSEAU, 1992, p.161; trad. it., p.90-91.

²⁵ Rousseau distingue amor de si e amor próprio: “O amor de si mesmo é um

e a *piedade*. O direito natural resulta da combinação desses dois princípios, e Rousseau exclui a existência de um autônomo “princípio de sociabilidade”, com o claro intento de opor-se, também ele, e como Hobbes, à naturalidade da sociedade proposta por Aristóteles no início da *Política*.²⁶ A sociedade possui então caráter artificial e não necessário. O impulso à piedade cede somente, e legitimamente, àquele de conservação,²⁷ que é testemunho do utilitarismo fundamental próprio do homem.²⁸

A piedade, instinto proto-social, “inspira-nos uma repugnância instintiva a ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível, sobretudo os nossos semelhantes”,²⁹ é um princípio que Hobbes não intuiu jamais,

dado ao homem para atenuar, em algumas circunstâncias, a ferocidade de seu amor próprio, o instinto de conservação, antes que esse amor nascesse (*Nota XV*): tal princípio modera o ardor pelo benefício próprio com uma inata repugnância em ver sofrer o próprio semelhante [...] precede nele o uso de qualquer reflexão e é tão natural que também as bestas dão frequentemente provas tangíveis disso.³⁰

Rousseau elogia Mandeville por ter compreendido que a piedade é complementar à razão, de outro modo os homens seriam monstros, mas o critica por não ter compreendido que “dessa única

sentimento natural que leva todo animal a velar por sua própria conservação, e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio é apenas um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro, que inspira nos homens todos os males que se impingem mutuamente, e que é a verdadeira fonte da honra. Bem entendido isso, repito que, no nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe” (ROUSSEAU, 1992, nota XV, p.212; trad. it., p.208).

²⁶ ROUSSEAU, 1992, p.162; trad. it., p.91.

²⁷ Ele “jamais fará mal a outro homem, nem mesmo a nenhum ser sensível, exceto no caso legítimo em que, estando em jogo a sua conservação, é obrigado a dar preferência a si mesmo” (ROUSSEAU, 1992, p.162; trad. it., p.91).

²⁸ O homem selvagem, em seus primeiros desenvolvimentos socioculturais, descobre esta verdade geral sobre os homens: “Instruído pela experiência de que o amor pelo bem-estar é o único móvel das ações humanas, achou-se em condição de distinguir as raras ocasiões em que o interesse comum lhe devia fazer contar com a assistência dos seus semelhantes, e aquelas mais raras ainda em que a concorrência lhe devia fazer desconfiar deles” (ROUSSEAU, 1992, p.224; trad. it., p. 135).

²⁹ ROUSSEAU, 1992, p.162; trad. it., p.91.

³⁰ ROUSSEAU, 1992, p.211-212; trad. it., p.122.

qualidade derivam todas as virtudes sociais que ele contesta aos homens”.³¹ E paradoxalmente a piedade, sentimento do selvagem isolado, é o mais social dos sentimentos humanos, base de todos os sentimentos altruísticos, enquanto o homem em sociedade – e imagem paradigmática dessa condição é o filósofo que refreia a inclinação à piedade, que prova quando um semelhante seu vem massacrado sob a sua janela, com a ajuda de argumentos racionais, garantindo-lhe um sono tranquilo – curva-se sobre si mesmo, o amor próprio o torna indivíduo, o separa dos outros a reflexão, isto é, o cálculo das próprias utilidades: cinismo, egoísmo, racionalidade separada das paixões generosas do impulso. É a “barbárie da reflexão” que, com Vico, Rousseau condena quando condena o próprio tempo. Para Rousseau, desenvolvimento do indivíduo e melhoramento da humanidade não caminham par e passo.³² Prova disso é a adesão de Rousseau (não incondicionada, todavia) à primeira etapa da vida associada, aquela da comunidade aldeã. Ainda que “a bondade conveniente ao puro estado de natureza não fosse mais oportuna à sociedade nascente”, o estado de vida aldeã parece a Rousseau como, de qualquer modo, desejável, assim como a juventude do gênero humano se contrapõe à decrepitude do mundo contemporâneo.³³ Rousseau se coloca aqui – junto de Vico – entre os primeiros a refletir sobre a ambiguidade da relação entre o problema do individualismo e o desenvolvimento da civilização.³⁴

A piedade no estado de natureza de Rousseau assume uma certa consistência e de espontâneo “sentimento natural” torna-se um

³¹ ROUSSEAU, 1992, p.213-214; trad. it., p.123-124.

³² Como ele escreve: “todos os progressos ulteriores [após o estado comunitário selvagem que segue ao estado de natureza] foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo, mas, de fato, passos em direção à decrepitude da espécie” (ROUSSEAU, 1992, p.213; trad. it., p.140).

³³ “Assim, embora os homens se tivessem tornado menos tolerantes, e a piedade natural já tivesse sofrido certa alteração, esse período do desenvolvimento das faculdades humanas, guardando um justo meio entre a intolerância do estado de natureza e a petulante atividade de nosso amor-próprio, devia ser a época mais feliz e mais durável. [...] O exemplo dos selvagens, que estiveram quase todos nesse estado, parece confirmar que o gênero humano fora feito para nele ficar sempre; e que foi essa a verdadeira juventude do mundo” (ROUSSEAU, 1992, p.230-231; trad. it., p.140).

³⁴ Dentre os numerosos exemplos que se seguiram, podemos recordar Marx, sobretudo aquele dos *Grundrisse*, e Durkheim.

preceito da natureza: “Faça o teu bem com o menor dano possível aos outros”, em substituição à “sublime máxima de justiça racional”, “Faça aos outros aquilo que gostaria que fosse feito a você”. A piedade torna-se o sentimento das boas ações, ou da abstenção das más, no estado natural, sentimento que

concorre para a conservação mútua da toda a espécie [...] Não obstante possa ser próprio de Sócrates e dos espíritos de mesmo temperamento alcançar a virtude pela razão, o gênero humano não existiria mais, há muito tempo, se a sua conservação dependesse só dos raciocínios daqueles que dele fazem parte.³⁵

Esse sentimento humano-animal-natural da piedade transforma-se no sentimento que Rousseau descreve após o nascimento da propriedade, quando as relações entre os homens são marcadas por um estado, agora, de desigualdade relacional, ao qual se opõe a igualdade relativa do estado de natureza, e por laços sociais de dominação e poder. A transformação antropológica é o separar-se e a supremacia do aparecer sobre o ser,³⁶ consequência da dependência e da coação dos homens uns pelos outros, da hipocrisia, da prepotência, da ambição: do cinismo da sociedade desenvolvida.

Com algumas significativas diferenças – que anuncio a seguir – é este o ponto em que se manifesta um tema condutor do ataque anti-jusnaturalista viquiano. Também Vico leva a sério a figura do *bestione*, mas o encontra privado de sentimentos e de humanidade: “estúpidos, insensatos e horríveis bestas”, escreve.³⁷ No estado de natureza “não havia nenhuma espécie de humanidade”,³⁸ e os *bestioni* são por ele chamados de “ímpios vagabundos”, “que possuíam aspecto de homens e costumes de bestas nefandas”:³⁹ inútil, portanto, buscar ali qualquer traço de humanidade. Como veremos, não são preocupações de tipo teológico que levam Vico a descrever, desse modo, o homem que é pura natureza.

³⁵ ROUSSEAU, 1992, p.214-215; trad. it., p.124.

³⁶ ROUSSEAU, 1992, p.235; trad. it., p.143.

³⁷ *Sn44*, §374, p.569.

³⁸ *Sn44*, §688, p.761.

³⁹ *Sn44*, §688, p.762.

O amor como sentimento moral é, para Rousseau, inexistente no estado de natureza.⁴⁰ O amor era só impulso físico, sem sentimento, e inclusive o amor para com os filhos era desconhecido pelas mães.⁴¹ O amor é fruto dos primeiros passos da civilização, efeito da formação da família, com funções que vão se diversificando na vida de uma mesma casa, é efeito, portanto, de uma condição social e não se pode encontrar no vagar ferino do solitário na floresta.⁴² Em Vico, por outro lado, o afeto em relação aos filhos é ausente não só no estado de natureza, onde nem sequer existe a noção de filho, mas nos próprios costumes arcaicos. Como nota Riccardo Caporali, “a ternura e o amor são um desdobramento da *humanitas*, uma conquista da idade dos homens”, que se vincula a razões utilitárias, embora seja ausente na época do domínio nobiliário sobre os plebeus.⁴³ Para Rousseau, em vez disso, é nessa época arcaica que surgem os amores e a ternura familiares.⁴⁴

O interesse viquiano é pela constituição das primeiras comunidades humanas. Também Vico, alinhado com a corrente

⁴⁰ “Ora, é fácil ver que a moral do amor é um sentimento factício, nascido dos costumes da sociedade e celebrado pelas mulheres com muita habilidade e cuidado para estabelecerem o seu império e tornar dominante o sexo que deveria obedecer. Fundado sobre certas noções do mérito ou da beleza que um selvagem é incapaz de ter, e sobre comparações que não está em condição de fazer, esse sentimento deve ser quase nulo para ele” (ROUSSEAU, 1992, p.216; trad. it., p.126).

⁴¹ “Como a fome e outros apetites o faziam experimentar alternativamente diversas maneiras de existir, houve uma que o convidou a perpetuar a sua espécie; e esse pendor cego, desprovido de todo sentimento de coração, não produzia senão um ato puramente animal: satisfeita a necessidade, os dois sexos nunca mais se reconheciam e o próprio filho nada mais representava para a mãe logo que podia passar sem ela” (ROUSSEAU, 1992, p.222; trad. it., p.134).

⁴² “Os primeiros desenvolvimentos do coração foram o efeito de uma situação nova que reunia em uma habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver coletivamente fez nascer os mais doces sentimentos conhecidos pelos homens: o amor conjugal e o amor paternal” (ROUSSEAU, 1992, p.226; trad. it., p.137).

⁴³ Deixamos de lado o sentimento de pudor de que fala Vico, já que ele aparece, mais do que outro, como expediente para passar da situação do *bestione* àquela das primeiras comunidades, um *deus ex machina* para refletir aquele outro *deus ex machina*, o temor divino, que, em certo ponto, surgiria para civilizá-lo. Não há dúvidas de que o homem tenha se tornado civilizado no interior e através das religiões, mas sempre comunitariamente.

⁴⁴ CAPORALI, R. La “tenerezza” e la “barbarie”. In: _____. *La tenerezza e la barbarie*. Studi su Vico. Napoli: Liguori, 2006, p.103-104. Caporali fala justamente das “origens materiais dos sentimentos” em Vico (Ibid., p.106).

principal da modernidade, não pôde contentar-se com a franca naturalidade da sociedade civil formulada no início da *Política* de Aristóteles. A “voz da natureza” neste sentido pré-civil interessa a Vico relativamente, porque é uma condição limítrofe, às margens da história; interessa-lhe, por outro lado, a humanidade das comunidades, segundo um discurso, porém, que não aceita mais tratar a história e a pré-história como modelo abstrato dirigido ao político em termos modernos (e nem mesmo é verdadeiro o contrário, isto é, que a Vico interessa o homem poético, arcaico e não a modernidade). É evidente também para Vico – que segue camuflando, o quanto pode, a tese dos pré-adâmicas de La Peyrère – que a passagem para a sociedade é um êxito não garantido, mas a principal diferença aqui em relação a Hobbes e a Rousseau é que a natureza humana não é um dado natural originário, o “*fonds*” de que fala Rousseau, e sim um processo: essa se constitui num fazer-se histórico e, por isso, em todos os aspectos, coincide com o processo de humanização.⁴⁵ Pensa-se na expressão “as gentes recém-chegadas à humanidade”.⁴⁶ Certamente, também Rousseau demonstra não conceber a natureza humana como um dado fixo, visto que aquilo que chamei historicismo do *Discurso* consiste precisamente em descrever a passagem da igualdade à desigualdade como uma transformação antropológica, como uma desnaturação da natureza humana, mas se trata principalmente de uma desnaturação, isto é, de qualquer coisa que vem deformada, porque a forma animal-natural permanece como modelo daquelas qualidades e disposições de vida que é preciso recuperar (e não como uma condição à qual retornar, coisa que, para o próprio Rousseau, não tem sentido). Em Vico, por sua vez, não é o dado natural do homem isolado, que vaga pela floresta, a referência positiva, mas sim a primeira constituição da humanidade, com a qual ocorre a constituição da história: é a primeira natureza humana histórica, é um *fato histórico*, o ato de vir a ser das comunidades em torno ou sobre os costumes e princípios fundadores da humanidade, que vale como modelo de boa natureza humana, isto é, que oferece aqueles parâmetros de humanidade dentro dos quais

⁴⁵ Indico aqui o meu: VANZULLI, M. La natura umana nella “Scienza Nuova”. *Quaderni Materialisti*, Milano, n.9, p.197-207, 2010.

⁴⁶ *Sn44*, §629, p.728.

todas as sociedades devem permanecer para não corromperem-se. Não nos esqueçamos que, para Vico, o estado inocente animal do homem é estigmatizado como *barbárie*, barbárie do sentido, que corresponde, no cume da civilização, a outro tipo de barbárie, no limite coincidente com aquela originária: a barbárie da reflexão.

É preciso então, tanto para Vico quanto para Rousseau, superar o abstrato racionalismo hobbesiano que acredita ser cruamente realístico em sua definição dos impulsos humanos fundamentais, mas, pelo contrário, pinta um homem primitivo já cartesiano e racionalisticamente orientado em suas escolhas, diferentes são, contudo, as determinações do estado de natureza hobbesiano que os nossos dois autores não aceitam. O homem hobbesiano no estado de natureza se acha marcado por uma prepotência e uma violência que são, para Rousseau, sociais, e que Vico, ao contrário, mantém também no *bestione*, violento porque não pio, mas com o objetivo de se reportar, também ele, à violência como fator fundamental das primeiras contendas sociais, que são contendas agrárias, imediatamente assinaladas pelo conflito, pelo domínio e pela exploração do trabalho. Vico não exclui, diversamente de Rousseau, a crua violência das primeiras relações inter-humanas (certamente não é uma violência gratuita, já que essa somente pode ser uma violência cínica, disposição sentimental desconhecida ao homem primitivo e arcaico), que é uma violência pelo domínio sobre o homem, pela terra e os bens. Para Rousseau, entretanto, ela está excluída do estado de natureza como estado animal e selvagem ou, em todo caso, confinada nos limites de uma animalidade ingênua da qual estão excluídos os aspectos da crueldade e da brutalidade, e, no que diz respeito às sociedades dominadas pela potência da propriedade, também das primeiras comunidades simples e harmônicas da segunda parte do *Discurso*. Em suma, Vico não concede docilidades à animalidade originária do homem, é um estado pré-civil e, portanto, um estado de obtusidade, não só sem luzes, mas sem adequação a um modelo (a não ser a modelo negativo de carência do liame social, como ocorre na barbárie da reflexão). No *bestione* tudo está ainda em potência, e todos os sentimentos, inclusive a piedade, são sociais. Vico chama a piedade – entendendo-a não tanto a compaixão de que fala Rousseau, quanto o conjunto das

disposições que concernem a esfera da religiosidade – “a mãe de todas as morais, econômicas e civis virtudes”, em todas as nações, o início da “moral poética”, isto é, da moral *tout-court*. Mas a piedade não é um sentimento pertencente ao homem-animal do estado de natureza, ao invés, “a piedade começou pela religião, que propriamente é temor da divindade”.⁴⁷ Vico não pensa em enfatizar uma inocência dos *bestioni*, a não ser precisamente em oposição à outra barbárie, aquela da reflexão, em que a humanidade é individualista, cínica e egoísta no seu refinamento e estéril agudeza – e aqui o tom é semelhante àquele da contraposição rousseauiana entre o ingênuo selvagem e o homem corrompido. Fica claro então, em ambos os casos, o objetivo de indicar a boa vida civil, que concede ao homem todas as suas boas faculdades – no que tange a Rousseau, esse tema está presente sobretudo no *Contrato social*, já porque no *Discurso* não há qualquer *pars costruens* substancialmente desenvolvida ou, se desejamos encontrar elementos sócio-políticos positivos, no máximo estão ali *in nuce*. Na dignidade VII da *Scienza nuova* Vico diz que os homens associativos vivem todos para suas utilidades privadas e que só a legislação, ou os homens vivendo sob leis civis, transforma a “ferocidade, a avareza, a ambição, que são os três vícios que atravessam todo o gênero humano”, em artes socialmente uteis: “a milícia, o comércio e a corte”. Mas quando pensa nessas “paixões” humanas – “esses três grandes vícios que certamente destruiriam a geração humana sobre a terra [...] pelos quais viveriam como bestas feras em solidão”, que socialmente transformadas fazem “a fortaleza, a opulência, e a sabedoria das repúblicas [...] a felicidade civil” – Vico pensa mais na vida social dominada pelo individualismo do que no estado de natureza.⁴⁸

Vico, por outro lado, não teria nunca subscrito a famosa frase do *incipit* da segunda parte do *Discurso*, em que Rousseau diz que quem tivesse arrancado as cercas da propriedade privada ou superado o fosso gritando que os frutos são de todos e a terra de ninguém teria sido um benfeitor da humanidade. Para além da função que esse expediente retórico desempenha no *Discurso*, para Vico, a emancipação se concebe

⁴⁷ *Sn44*, §503, p.644.

⁴⁸ Cf. *Sn44*, §132 e §133, p.497.

como um processo que se dá por meio da exploração e da desigualdade da propriedade e dos homens. A ideia de propriedade certamente nasce, para Rousseau, de um processo histórico, e, todavia, nele não é de todo ausente a crítica moral à origem da propriedade enquanto impostura, que remete a uma posição subjetivista e voluntarista de todo estranha à mentalidade viquiana, para a qual a questão se coloca, em vez disto, no domínio das duras relações materiais entre grupos sociais. O indivíduo e a consciência não desempenham função autônoma alguma no processo sociocultural viquiano. Quando Rousseau, no início do Livro II do *Discurso*, esboça o desenvolvimento das ideias dos homens como fontes das práticas que vão desenvolvendo, encara essas primeiras aquisições do gênero humano, na caça, na pesca, nas vestimentas e nas primeiras habitações rudimentares, pelo ponto de vista de uma psicologia individual, ponto de vista que Vico abandona inicialmente (e que jamais segue efetivamente), pois nem mesmo se empenha em entrar na psique e nos movimentos do Robinson isolado, somente na mentalidade coletiva. Rousseau descreve um processo entre a metalurgia e a agricultura que se vale das qualidades psicológicas dos indivíduos, em que “as qualidades pessoais estão na origem de todas as outras”,⁴⁹ e cita assim “o mais hábil”, “o mais engenhoso” etc.,⁵⁰ que lembram, de certo modo, os “débeis”, “miseráveis” e os “pios, castos, fortes e também potentes”, que Vico põe no início da constituição da propriedade agrícola,⁵¹ no mundo, diríamos, proto-social arcaico, o mundo dos recintos e dos altares originários, mas, observando bem, essas qualidades primigênicas postuladas por Vico não pertencem aos indivíduos, mas são os traços distintivos dos homens em sociedade, que tomam da sociedade as qualidades de religiosos, fortes, castos etc., e dos *bestioni* no estado de natureza, que se distinguem entre si somente por meio da força.⁵² Com esse propósito vale notar que a religião, fenômeno coletivo por excelência, não aparece nomeada no

⁴⁹ ROUSSEAU, 1992, p.252; trad. it., p.158.

⁵⁰ ROUSSEAU, 1992, p.234; trad. it., p.143.

⁵¹ Cf. *Sn44*, §17, p.426.

⁵² Uma força natural, diversa da força dos “pios e castos”, temperada pelo trabalho: “Os ímpios-vagabundos-débeis, perseguidos pelos mais robustos, a estes altares recorrendo, os mais fortes mataram os violentos e ali receberam em proteção os débeis” (*Sn44*, §17, p.426).

Discurso, deixando assim de lado o dado antropológico fundamental da religiosidade coletiva dos selvagens. Certamente, se na ficção do estado de natureza o *bestione* isolado é a-religioso ou pré-religioso, todavia, a religiosidade pervasiva é o aspecto constitutivo das comunidades arcaicas; é a religião do trovão que interrompe o vagar ferino e introduz os sentimentos e a humanidade, gerando, a partir do *bestione*, o homem.

Seja como for, Vico está interessado em alcançar o momento capital em que a exploração se torna, com a união dos *patres* em reação aos *famoli*, um conflito entre ordens.⁵³ Em um certo sentido, Vico começa ali onde Rousseau termina, isto é, nas formas sociais do conflito acerca da propriedade e das honrarias: na economia e na política. A intenção do *Discurso* de Rousseau é outra e, nesse ponto, aquilo que chamei o seu historicismo mostra os próprios limites. Com a propriedade, segundo o genebrino, os desenvolvimentos socioculturais seguem rapidamente, e surpreende ler, de um ponto de vista viquiano, Rousseau considerar que tais desenvolvimentos possam ser, nesse ponto, facilmente reconstruídos por cada um: “*chacun peut aisément suppléer*”.⁵⁴ Enquanto discute a relação dinâmica de pobreza e riqueza e os costumes gerados por ela, Rousseau insere a situação de guerra de todos contra todos e retoma ao pé da letra o discurso racionalista hobbesiano e a instauração do pacto.⁵⁵ O pacto é compreendido, porém, como impostura do rico, que atribui ao Estado a função dada por Hobbes: dotado de uma racionalidade específica e conduzido em nome da utilidade comum, que Rousseau não nega, ajuntando-lhes, porém, a razão de ser da defesa do rico e da propriedade e a desigualdade da exploração: o Estado é criado em certo sentido só para esse escopo.⁵⁶ O subjetivismo de Rousseau fica patente na sua

⁵³ Rousseau considera a teoria do nascimento do Estado como “união dos débeis”, mas rejeitou-a, preferindo a “forte / débil”, expressão que ele julga equivocada, a cópula “rico / pobre” (ROUSSEAU, 1992, p.252; trad. it., p.158).

⁵⁴ ROUSSEAU, 1992, p.235; trad. it., p.143.

⁵⁵ ROUSSEAU, 1992, p.237-238; trad. it., p.145-146.

⁵⁶ Ou como escreve Rousseau: “é mais razoável acreditar ter sido uma coisa inventada por aqueles a quem é útil do que por aqueles a quem prejudica” (ROUSSEAU, 1992, p.237-238; trad. it., p.145-146).

teoria do contrato.⁵⁷ Apesar da teoria do pacto como impostura, Rousseau demonstra interessar-se por ela e estabelece, ao final da segunda parte do *Discurso*, o problema da inalienabilidade, além da vida, da *liberdade* que será resolvido no *Contrato social*.⁵⁸ Agindo assim Rousseau acaba ocultando o tema do conflito entre grupos (ainda que fossem apenas esboçados na dicotomia de ricos e pobres), e isso segundo uma certa lógica, pois o modo como havia concebido o pacto não permitia nenhuma solução em termos de desenvolvimento imanente da civilização. Abre-se aqui a questão da relação entre este quadro de desenvolvimento da humanidade, que vai da natureza à sociedade, e o modelo contratualista, questão que se repropõe também para o *Contrato social*,⁵⁹ ainda que se pudesse discutir se o interesse em determinar o processo sociocultural fosse aspecto fundamental do texto de Rousseau, considerando o *deus ex machina* das catástrofes naturais que intervêm causando a passagem ao desenvolvimento da linguagem e das nações, e cujo aspecto fundamental é o da difusão cultural por parte dos mais evoluídos.⁶⁰

⁵⁷ É provável que haja neste ponto alguma retomada da literatura libertina.

⁵⁸ O *Discurso* já faz uso da noção de contrato, ainda que remeta sua abordagem a outro texto: “Sem entrar agora nas pesquisas que ainda estão por fazer sobre a natureza do pacto fundamental de todo governo, limito-me, seguindo a opinião comum, a considerar o estabelecimento do corpo político como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que ele escolhe; contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância das leis nele estipuladas e que formam os laços da sua união” (ROUSSEAU, 1992, p.237-238; trad. it., p.145-146).

⁵⁹ No próprio *Contrato social*, a noção de contrato foi considerada como sendo somente formal, como comenta Sabine: “dada a sua crítica ao homem natural, ele deveria ter evitado absolutamente o conceito de contrato, como privado de significado e enganador. Ele conservou, contudo, a expressão, pois lhe agradava o seu reclame popular e, para não tornar muito manifesta a contradição, suprimiu a crítica ao estado de natureza que havia escrito contra Diderot”. Mas o seu contrato era destituído de um significado definido: antes de tudo, nada tem a ver com os direitos e os poderes do governo, pois o governo outra coisa não é que o representante do povo, e é de tal forma destituído de poderes independentes que não pode se constituir numa parte independente; em segundo lugar, já que a comunidade não é feita de cidadãos, mas é a eles contemporânea, a palavra contrato era, por isso, mais enganadora que qualquer outro termo que Rousseau teria podido escolher (SABINE, G. H. *Storia delle dottrine politiche*. Tradução italiana de L. de Col. Milano: Etas, 2003, p.449-450). Todavia, aqui não se trata tanto da instituição da comunidade, mas do modo de governo em que se exprime efetivamente a vontade geral, e não a vontade de todos ou a vontade de poucos.

⁶⁰ “Grandes inundações ou terremotos cercaram de águas ou de precipícios

Aquele de Vico é um historicismo que não podemos dizer plenamente progressista: há uma ambiguidade e um risco profundo no abrir-se da razão em sua primeira manifestação sensível-fantástica. A idade da razão viquiana se encontra, porém, em uma tensão com a idade arcaica, que pode ser também fecunda, se bem que nunca fixa e garantida (também aqui nenhum iluminismo é fácil), enquanto nos dois *Discursos* há um corte, uma nítida cisão. As duas posições encontram, entretanto, pontos interessantes de coincidência, especialmente ali onde Vico trata da barbárie da reflexão. O que identifica os dois autores à luz das teorias do progresso e do historicismo clássico, foi ter insistido fortemente sobre a ambiguidade da civilização – advertindo não tanto sua negatividade, mas principalmente seu caráter ambíguo, contraditório, suas vantagens e suas perdas, em uma perspectiva que, em ambos os autores, não se deixa fascinar pela solução fácil do relativismo dos valores e dos caracteres das épocas autônomas.⁶¹

A humanidade da barbárie da reflexão, com sua vazia civilização e seu cinismo se assemelha muito à civilidade refinada criticada por Rousseau nos dois *Discursos*, e uma das soluções que Vico propõe para ela é que estes homens refinados e maldosos sejam submetidos por um povo mais jovem, mais virtuoso:

tais povos, de tão corrompidos, haviam já, antes de tudo, se tornado escravos pela natureza de suas paixões desenfreadas (pelo luxo, pela delicadeza, pela avareza, pela inveja, pela soberba e a pompa) e, pelo prazer da sua vida dissoluta, revolviam-se em todos os vícios próprios de escravos vilíssimos (de serem mentirosos, espertalhões, caluniadores, ladrões, covardes e fingidos), tornam-se escravos por direito natural

cantões habitados; revoluções do globo desarticularam e cortaram em ilhas porções do continente. Concebe-se que, entre homens assim aproximados e forçados a viverem juntos, deve ter se formado um idioma comum, mais depressa do que entre aqueles que erravam livremente pelas florestas da terra firme. Assim, é muito possível que, após seus primeiros ensaios de navegação, alguns insulares nos tenham trazido o uso da palavra” (ROUSSEAU, 1992, p.227; trad. it., p.138).

⁶¹ É esta a interpretação de Vico feita por Isaiah Berlin (BERLIN, I. *Vico and Herder*. Two studies in the history of the ideas. London: The Hogarth Press, 1976) e que, a meu ver, é um total mal-entendido em relação ao pensamento do filósofo napolitano.

das gentes, que emana de tal natureza das nações, e vão ser sujeitados por nações melhores, que tenham-lhes conquistado com as armas, e por estas conservam-se reduzidas a províncias.⁶²

A mesma juventude e virtude proposta também por Rousseau à civilidade corrompida a ele contemporânea.

Todavia não pode ser este o ponto conclusivo de um confronto – ainda que certamente parcial – entre Vico e Rousseau. Enquanto para o Rousseau do *Discurso sobre a desigualdade* o desenvolvimento histórico traz consigo uma perda e o moderno apresenta uma aporia política que depois *O contrato social* se encarregará de resolver, elogiando sim a maior liberdade civil em comparação àquela natural, mas excluindo a confiança no processo histórico (ao aderir assim ao modelo do racionalismo jusnaturalista), para Vico o processo, embora carregado finalmente dos riscos que apontamos antes, revela-se emancipatório, e libera o homem da dominação arcaica, nas suas formas principais, aquela sacerdotal dos “deuses” e aquela feudal dos “heróis”.⁶³

Tradução do italiano:
Sertório de Amorim e Silva Neto

Referências

Obras de Vico

VICO, G. Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (*Vita*). In: _____. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.5-85.

VICO, G. Princìpi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazione (*Sn44*). In: _____. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.411-971.

Outras obras

BERLIN, I. *Vico and Herder*. Two studies in the history of the ideas. London: The Hogarth Press, 1976.

⁶² *Sn44*, §1.105, p.966-967.

⁶³ É o que sobressalta justamente Trabandt: “Vico é na realidade um anti-Rousseau: para ele, seu mundo é sem dúvida um mundo melhor, civilizado, *liberado* do obscuro caráter selvagem da pré-história, da idade média, dos antigos germanos, dos povos americanos” (TRABANT, J. *La scienza nuova dei segni antichi*. La sematologia di Vico. Tradução italiana de D. Di Cesare. Bari: Laterza, 1996, p.127).

CAPORALI, R. La “tenerezza” e la “barbarie”. In: _____. *La tenerezza e la barbarie*. Studi su Vico. Napoli: Liguori, 2006, p.99-108.

ROUSSEAU, J. J. Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes. In: _____. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes e Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Flammarion, 1992, p.150-280.

ROUSSEAU, J. J. *Sull’origine dell’ineguaglianza*. Tradução italiana de V. Gerratana. Roma: Editori Riuniti, 1988.

SABINE, G. H. *Storia delle dottrine politiche*. Tradução italiana de L. de Col. Milano: Etas, 2003.

TRABANT, J. *La scienza nuova dei segni antichi*. La sematologia di Vico. Tradução italiana de D. Di Cesare. Bari: Laterza, 1996.

VANZULLI, M. La natura umana nella “Scienza Nuova”. *Quaderni Materialisti*, Milano, n.9, p.197-207, 2010.