

As ambiguidades do estado de natureza em Platão e Vico

Vladimir Chaves dos Santos

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANTOS, V.C. As ambiguidades do estado de natureza em Platão e Vico. 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. 61-78. 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/).

As ambiguidades do estado de natureza em Platão e Vico

Vladimir Chaves dos Santos*

Para alguns filósofos, como Platão e Vico, a história é sempre dramática e, por isso, ambígua. Dramática no sentido de que a história é aberta à escolha humana e, parafraseando Aristóteles, tanto mais trágica quanto mais as escolhas lhe determinam. A ambiguidade, do ponto de vista epistemológico, é sempre uma tensão entre aspectos opostos, que dificulta a avaliação dos fatos. A constatação das ambiguidades da história resulta em uma atitude, em certo sentido, cética, à maneira da Nova Academia, aquela que pesquisa as teses contrárias, isto é, procura mostrar sempre os dois lados da moeda, de modo que a descrição prevalece sobre o juízo de valor.

Platão, na *República*,¹ ao conceber a gênese da sociabilidade humana, contrapõe duas cidades: uma que se organiza em função do necessário e da autossuficiência, que é feliz e pacífica (369b-372d), e outra, que, em função do conforto e do luxo desnecessário, torna-se doentia, desequilibrada e imperialista (372d-374e). Mais adiante, dá-se a gênese de uma terceira cidade, a polis perfeitamente boa (420b-434d), que nasce da adequada educação do guardião, incumbido do governo e que espelha na polis a justiça que tem em seu caráter. Aparentemente, tem-se aí um problema não resolvido que pode causar estranhamento. É o fato da polis perfeita nascer, não da primeira cidade, mas da segunda, do governo do guerreiro, daquele que exerce uma atividade originalmente inerente à cidade doentia,

* Professor adjunto do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da *Universidade Estadual de Maringá*.

¹ PLATÃO. *A República*. Tradução portuguesa de Maria Helena da Costa Pereira. Lisboa: Calouste, 1990.

a guerra, oriunda de uma necessidade que decorre de uma cultura do excesso e do supérfluo. Entretanto, talvez o problema possa ser resolvido mediante a reconstrução do processo histórico aí implícito.

Do ponto de vista histórico, a primeira cidade, aquela que demonstra que o homem é um ser social (369b-c),² é um entre tantos retratos platônicos do estado original da humanidade. Os homens, aí, vivem de modo frugal, saudável e em paz, cultuando seus deuses por ocasião de festas regulares (372b-d). Tal descrição evoca o quadro da idade de ouro em Hesíodo.³ Essa cidade primitiva que realiza a autossuficiência não é, entretanto, a cidade ideal, tal como se tornou notória. A ambiguidade manifesta-se, no contexto da polifonia do diálogo platônico, por conta de um comentário do interlocutor de Sócrates, Glauco. Ele chama a atenção para um aspecto que mais tarde no mito do *Político* pode caracterizar a ambiguidade intrínseca à vida da idade de ouro: talvez não haja aí dignidade maior do que a vida animal. Glauco refere-se a ela como uma “cidade de porcos”. Seja como for, essa cidade não é aquela perfeitamente justa que se procura. A vida da cidade primitiva é comunitária e feliz e sua felicidade é baseada na autossuficiência da comunidade, ao passo que a felicidade da cidade ideal está ancorada na sabedoria.

Já no mito de Kronos do diálogo *Político*, a história é inserida no âmbito de uma dimensão cosmológica, na qual se alternam ciclos regidos por um deus em que prevalecem a inteligência (*nous*) e a ordem, e ciclos em que o universo é abandonado a si mesmo, de tal modo que prevalecem o elemento corpóreo e o caos. Três ciclos são descritos, os dois regidos por deus, intercalados por um outro ciclo de desordem.⁴ Os regidos por deus são os ciclos de Kronos e o de Zeus.

² Platão parte do princípio de que o homem “não é autossuficiente, mas precisa de muitas coisas”, o que o torna dependente de outros homens com os quais obtém aquilo que precisa. Por meio de um cálculo, dá-se então uma divisão do trabalho, pois é melhor e mais produtivo que cada um exerça apenas uma atividade para que o conjunto das atividades necessárias à sobrevivência seja bem executado. A descrição desse sistema simbiótico aparece num contexto em que Platão se lança a refutar a tese de Trasímaco de que fazer o bem alheio envolve sacrifício e é incompatível com o bem de si mesmo (343c).

³ HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução portuguesa de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006, v.106-126.

⁴ Sigo aqui a interpretação de Brisson (BRISSEON, L. *Leituras de Platão*. Tradução

As diferenças entre ambos evocam as duas etapas da história humana no mito de Prometeu de Hesíodo⁵: o antes e o depois do roubo do fogo: uma condição de felicidade e abundância natural sucedida por uma situação em que o homem está condenado a obter sua felicidade apenas mediante o trabalho.

O mito do *Político* relata que no reinado de Kronos, na idade de ouro, os viventes são criados e nutridos por *daimones* como se fossem pastoreados por essas divindades, de modo que nenhum dos seres vivos tem qualquer espécie de carência; a alimentação e o sustento são espontaneamente produzidos pela terra; não existe nenhuma preocupação com a subsistência material; essa autossuficiência faz com que não haja necessidade do trabalho, tampouco das técnicas; até o clima é ideal e dispensa o uso do fogo (271d-272a). Os seres humanos, por não terem qualquer tipo de preocupação com alimentação nem com segurança, simplesmente não precisam viver em cidades. O reinado de Kronos caracteriza-se pela plenitude e pela intervenção direta das divindades nos seres vivos. Em contrapartida, no reinado de Zeus, o deus ocupa-se do conjunto do universo, mas os *daimones* não se ocupam mais dos seres individualmente, de modo que esse período é marcado, por um lado, pela presença da necessidade, e, por outro lado, pela maior independência dos seres, deixados mais por conta própria, mas não abandonados, e sim orientados e instruídos a serem mais autônomos (274a-e).⁶ Instaura-se uma nova ordem, embora tenha lá

portuguesa de Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPURCS, 2003, p.218-234) e Carone (CARONE, G. R. *A Cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. Tradução portuguesa de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008, p.199-216), segundo a qual a era de Zeus é obviamente um ciclo regido por deus, o qual particularmente concede certa autonomia às partes do universo, ao contrário de seu antecessor, Kronos, que exercia um controle maior. Tradicionalmente o mito foi interpretado como um relato de apenas dois ciclos: um em que o universo é regido por deus, no caso Kronos, e outro em que ele é abandonado a si mesmo, no ciclo de Zeus (VIDAL-NAQUET, P. *Il cacciatore nero*: forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico. Tradução italiana de Francesco Sircana. Roma: Editori Riuniti, 1988, p.265-266; CASTORIADIS, C. *Sobre O Político de Platão*. Tradução portuguesa de Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.152-153). A controvérsia na interpretação do mito do *Político* deriva do seu inegável caráter enigmático.

⁵ HESÍODO. *Teogonia*. Tradução portuguesa de J. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992, p.507-616; HESÍODO, 2006, p.42-105.

⁶ CARONE, 2008, p.208-210.

sua dose de ambiguidade. Em Hesíodo a tirania que Kronos exerce sobre o mundo dos deuses resulta de algum modo numa contrapartida feliz para os homens que foram criados por eles na idade de ouro. Zeus, ao contrário, em substituição ao governo absoluto de Kronos, partilha o poder e institui um governo em que os outros deuses têm relativa autonomia, mas, ao mesmo tempo, no mundo humano isso acaba por corresponder à decadência, a castigos, sendo o principal deles o trabalho. No mito do *Político*, as coisas parecem muito mais ambíguas. No mundo dos mortais, a principal consequência da autonomia das partes do universo é a de que os seres vivos não são mais criados e nutridos diretamente pelos deuses, nada mais surge espontaneamente do solo. Pela necessidade de alimentação, alguns animais tornam-se selvagens. Surgem guerras e revoltas entre os seres vivos. Em meio a isso, os homens têm de procurar alimento e se proteger. São, então, presenteados pelos deuses com dons que são meios de compensar a sua situação, meios que, não obstante, exigem trabalho: as técnicas, o uso do fogo, a agricultura. Resta, enfim, a sugestão de que nessas condições os homens precisam viver e aprender a viver em cidades.⁷

A ambiguidade da idade de ouro no mito do *Político* manifesta-se num comentário evasivo, que parece recuar diante do estatuto da felicidade tradicionalmente associada a ela (272b-d). De que adiantam condições de sobrevivência ideais, se não se pratica a filosofia, a busca do conhecimento, e não se realiza a natureza racional do homem? Se esse é o caso – Platão não o afirma –, se os homens daquele paraíso idílico passavam seu tempo apenas se empanturrando como animais, sem sair do nível das necessidades materiais, exercitando tão somente a parte irracional da alma, o desejo (a *epithymia*), então, certamente não eram mais felizes do que podem ser os homens da era de Zeus,⁸ na qual se nota o progresso da civilização e das condições de vida, ao mesmo tempo em que a razão e a filosofia fazem suas aparições e dão esperanças de que se possa alcançar um elevado grau de felicidade em alguns casos. A vida na idade de ouro parece estar no registro da estabilidade absoluta, qualquer que ela seja, enquanto na era de Zeus,

⁷ VIDAL-NAQUET, 1988, p.266-267; BRISSON, 2003, p.230, 235; CASTORIADIS, 2004, p.155; CARONE, 2008, p.210-212.

⁸ Essa é a opinião de Brisson (2003, p.227-228).

a nossa, a perspectiva parece ser a do progresso, o que não elimina a ambiguidade intrínseca desses nossos tempos. Como a raça de ferro de Hesíodo, que convive com justiça e excesso, o reinado de Zeus é definido pela coexistência dos contrários: macho/fêmea, nascimento/morte, juventude/velhice, abundância/penúria, política/guerra, felicidade/infelicidade; aí todo bem encontra em contrapartida um mal.⁹ A era de Kronos e a de Zeus diferenciam-se em relação às condições materiais, mas não em relação às exigências para a realização plena do homem. A felicidade nunca é um dado. A mera existência de condições externas favoráveis não basta para os filhos de Kronos se qualificarem como mais felizes do que os de nossos tempos.¹⁰ É o exercício da filosofia e a busca da sabedoria por meio do diálogo que os torna mais felizes, mas isso é uma possibilidade e não depende da providência divina, está na esfera irredutível da escolha humana da qual não se pode esquivar mesmo na mais idealizada era da humanidade.

O valor moral da idade de ouro aparece, por fim, absolutamente fundido à figura do selvagem homem primitivo, tal como esse é retratado no Livro III das *Leis*. Desde Platão, pelo menos, a figura do ciclope chamado Polifemo, que aparece na *Odisséia* de Homero¹¹ devorando os companheiros de Odisseu, transpôs o território do mito e passou a frequentar o da história. Tornou-se, inclusive pela referência à antropofagia, uma imagem da vida primitiva, que desde o início contrastava com o mito de Hesíodo de uma primeira idade áurea de felicidade e bonança, quando o homem era justo e não tinha necessidade do trabalho, situação a partir da qual se deriva uma concepção da decadência da condição humana. No episódio dos ciclopes de Homero, pode-se encontrar um retrato bem definido da sociedade primitiva no que ela tem de rude, bárbara e selvagem. Essa concepção dos princípios grosseiros da história da humanidade é um ingrediente importante da noção de progresso, que será muito caro depois aos sofistas, como bem mostrou Guthrie.¹²

⁹ BRISSON, 2003, p.231-232.

¹⁰ CARONE, 2008, p.213.

¹¹ HOMERO. *Odisséia*. Tradução portuguesa de Donald Schüller. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2007, IX.

¹² GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Tradução portuguesa de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p.62-82.

No contexto da *Odisséia*, os ciclopes representam a vida rude de povos não civilizados. Platão,¹³ seguido por Aristóteles,¹⁴ faz um uso histórico da imagem homérica: vê aí o retrato de uma vida primitiva, quando os homens se organizam em sociedades patriarcais, nas quais não há leis supra familiares. Os ciclopes de Homero vivem do que a natureza lhes fornece – e ela é generosa com esses gigantes seres de força descomunal. Habitam grutas nas montanhas, isolados com suas famílias, não constituem intercâmbios nem leis em comum, não há tampouco um espaço onde possam discutir problemas que aflijam a todos. Exercem algumas atividades muito primitivas, que requerem nenhuma ou quase nenhuma sofisticação: coletam os alimentos que brotam em abundância, trabalham com o pastoreio, preparam queijos e vinhos, mas não plantam nada com o arado nem com as mãos – a agricultura denotando um traço de civilização que eles não têm. São violentos e rudes, e não cultivam as duas virtudes fundamentais do mundo civilizado da *Odisséia*: a piedade e a hospitalidade. Isto é, não se organizam em torno de uma religião, nem estão abertos a qualquer tipo de intercâmbio cultural, comercial ou de cooperação.

Platão não acentua os aspectos negativos da imagem homérica; pelo contrário, apesar da ignorância e da inteligência tibia, a dignidade do selvagem reside justamente na inocência diante da mentira. Mas para Homero isso não é uma virtude. Odisseu, o homem civilizado, é superior ao ciclope precisamente porque o enganou. O que interessa é que o mais fraco vence o mais forte com a força do pensamento. Odisseu é o homem dos mil expedientes, e o seu truque nesse episódio é um jogo de palavras muito simples, que ele considera suficiente para confundir a mente obtusa de Polifemo. O herói da esperteza aposta na incapacidade daquele ser grosseiro de separar a palavra da coisa, condição para se detectar uma mentira. Odisseu diz que seu nome é Ninguém, e Polifemo não percebe a ambiguidade, ele simplesmente não é capaz de abstração, não separa o termo da sua referência a Odisseu. Todo episódio é marcado pela figura da ironia, de tal modo que, no momento em que Odisseu se compraz com sua ironia maior,

¹³ PLATO. *Laws*. Tradução inglesa de R.G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1988, 680a-c.

¹⁴ ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Vega, 1998, p.1.252 b21. Edição bilíngue.

o poema homérico exacerba a dimensão linguística da diferença de mentalidade entre o homem civilizado e o gigante selvagem por meio do trocadilho *mé tis*, que significa “ninguém”, e *métis*, que significa “astúcia” – ambos referidos a Odisseu.

Platão traz a idade de ouro para o reinado de Zeus, ao mesmo tempo em que introduz aí um Polifemo investido de um nobre caráter, forjando, assim, uma unidade sintética de pura ambiguidade. Na hipótese de devastação causada por um dilúvio, supõe-se que restariam poucos homens das montanhas, provavelmente pastores, que teriam que se contentar com poucos rebanhos remanescentes para sua subsistência (677b-e). O mundo seria um imenso e aterrador deserto. Dessa situação de escassez e precariedade tudo progrediu para o que existe hoje. Certamente houve progresso técnico e político, mas não necessariamente moral. Ao baixarem das montanhas, esses homens encontram mais pastagens, e seus rebanhos aumentam; com o andar do tempo, a alimentação já não é mais fonte de preocupação; a caça e os rebanhos fornecem alimento abundante, de modo que não precisam lutar por ele. Isso, somado a tudo o que aquelas técnicas primitivas podem produzir, resulta numa condição em que não existe pobreza, tampouco riqueza. Não havendo nem pobreza nem riqueza, não circulam entre os primeiros homens, dissensões, nem guerras, nem o violento excesso (*hybris*), nem a injustiça, nem a inveja (*zelos*), nem o ciúme (*phthonos*). Os primeiros homens são muito amistosos, gostam de se encontrar, devido ao seu isolamento; são também muito simples e ingênuos. Sua ignorância também tem um estatuto ambíguo: não conhecem a mentira, nem a vileza e a maledicência; entretanto, ignoram as artes em geral, a legislação e a escrita (679d-e). A virtude que os caracteriza, a simplicidade (*euétheia*), tem um uso absolutamente ambíguo, pode significar inocência ou estupidez.¹⁵ Enfim, são incapazes dos maiores vícios, mas também das maiores virtudes da civilização. Não precisam da cidade nem da política. Para caracterizar a organização patriarcal sob a qual vivem, que dispensa o uso das leis, Platão recorre justamente à imagem homérica

¹⁵ OLIVEIRA, R. R. *Demurgia Política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. São Paulo: Loyola, 2011, p.208-212.

do Polifemo (680a-c). Nesse mundo primitivo de vida ciclópica, a contrapartida da inexistência de sabedoria, uma das quatro virtudes cardeais da polis perfeita da *República*, é a presença, até mesmo mais eficaz do que nos homens de hoje, das outras três virtudes cardeais: a temperança (*sóphrósyné*), a coragem (*andreia*) e a justiça (*dikaíosyné*) (679e).¹⁶ Posteriormente, com o aumento da população, juntam-se em grupos maiores e aplicam-se à agricultura nos sopés das montanhas; constroem abrigos e cercas para se protegerem das feras.

Com esse retrato do estado original do homem, Platão oferece conscientemente sua contribuição ao debate sobre a crise da vida cívica em seus tempos. Mas ele não idealiza a idade ouro como ponto de fuga da cidade. Nisso, diferencia-se dos cínicos: ele não parece defender um retorno à vida primitiva em busca da autossuficiência perdida. No Livro VIII da *República*, Platão realça o quanto a cidade pode se tornar a selva mais selvagem, mas isso não resulta na adesão a um primitivismo ingênuo, pois a verdadeira felicidade só é possível na cidade. A autossuficiência e tranquilidade da vida na idade de ouro não bastam: é preciso ter sabedoria, da qual a sabedoria política é uma das partes mais importantes.

Em Vico encontra-se um novo capítulo da história deste *topos* do gigante Polifemo. A vida primitiva, para Vico,¹⁷ espécie de castigo divino, tem início após o Dilúvio Universal, com o estado bestial,¹⁸ cujas características parecem ser inspiradas na descrição lucreciana da vida dos primeiros homens, errante e semelhante à dos animais: “E no

¹⁶ A ambiguidade é tanto maior porquanto à imagem do “bom selvagem” que se desenha nessas páginas de Platão vem associada a figura do violento Polifemo, comedor de gente. A contrapartida da inocência, ou melhor, da ignorância dos primeiros homens seria a violência e a selvageria.

¹⁷ VICO, G. *Principi di scienza nuova*. Organização de Fausto Nicolini. Milano: Mondadori, 1992, §369 (de agora em diante *Sn44*).

¹⁸ Landucci refere-se a uma inextricável ambiguidade do estatuto que assume o estado bestial em relação à natureza humana na filosofia da história de Vico. É para ser entendido como situação de queda da condição humana, mas facilmente pode ser tomado como um estado originário (LANDUCCI, S. *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*. Bari: Editori Laterza, 1972, p.292). Na mesma linha de pensamento, encontra-se em Rossi a constatação da irreduzível ambigüidade de Vico quanto à ortodoxia do seu pensamento, que é inseparável da sua heterodoxia (ROSSI, P. *Os sinais do tempo: história da Terra e história das nações de Hooke a Vico*. Tradução portuguesa de Julia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.309).

curso de muitas voltas do sol pelo céu, levavam (os primeiros homens) uma vida errante à maneira dos animais selvagens”.¹⁹ Esses primeiros homens bestiais, segundo Lucrécio, não mantinham vínculos conjugais e sociais, tampouco relações de assistência mútua:

Nem puderam observar o bem comum, nem conheciam quaisquer costumes entre si, tampouco tinham leis. A presa que a sorte oferecesse, cada um tomava naturalmente a sua, tendo aprendido a viver e a se valer por si só. E Venus nas florestas juntava os corpos dos amantes; ou qualquer atração mútua os reunia, ou a violenta força e a custosa libido do homem, ou a recompensa: bolotas e medronheiros ou peras colhidas.²⁰

Essas condições são as de uma vida reduzida à animalidade, sem quaisquer traços de cultura humana.

O sentimento que define a psicologia desses homens bestiais é o medo, especialmente o de serem assaltados pelas feras. E, no entanto, eles saem desse estado, e não o fariam se não estivessem ali latentes sentimentos e disposições propriamente humanos. Alguma potência da mente humana lhes permitiria conceber um ser superior por trás do surpreendente e poderoso raio e do trovão, e também alguma disposição humana (ou seria um deus *ex machina*?) transformaria o medo do mundo no pudor que eles começam a sentir em relação a esse primeiro deus do raio e do trovão. Em parte, é a imponência das forças naturais que lhes chama a atenção e produz neles um terror jamais sentido, mas, no fundo, é um trauma psicológico que dá origem ao sentimento e à imaginação de uma certa divindade. A saída do estado bestial só pode ser explicada por esse trauma, uma vez que tais homens não eram capazes de calcular ou deliberar sobre isso. E são esse sentimento e essa imaginação primordiais que mobilizam esses homens primitivos a criar a cultura e o mundo humano, ou melhor, seus primeiros modos de ser. A mudança que dá lugar à vida familiar é explicada por um conflito psicológico, enquanto as outras

¹⁹ LUCRÈCE. *De la nature*. Paris: Flammarion, 1997, V, v.931.

²⁰ LUCRÈCE, 1997, V, v.958-965.

passagens (do estado das famílias para as sociedades civis heroicas, e dessas para as formas mais acabadas de civilização) são explicadas por conflitos sociais. É dessa primeira percepção da divindade que surge a necessidade de exprimi-la e de fixar-se junto a ela, originando a linguagem e a vida sedentária. Passam a coexistir, junto aos sentimentos mais animais, outros propriamente humanos: do impulso mais animal do medo nasce o sentimento humano do pudor, nasce o que Vico entende por *conatus*,²¹ o controle da libido, base psicológica das relações conjugais e das relações sociais juntamente com o medo. Segundo Vico (*Sn44*, § 340), esses primeiros homens deviam pensar como os animais, sob fortes impulsos de violentíssimas paixões. Então, o pensamento pavoroso de uma certa divindade “deu norma e medida às paixões animais desses homens perdidos e as tornou paixões humanas”. De tal pensamento deve ter nascido o *conatus*, que é próprio da vontade humana, e que refreia os impulsos do instinto animal. Vico sugere uma reação em cadeia: do pudor, nasce o controle da libido; daí os homens arrastam as mulheres para perto da morada dos deuses, que são os montes, encerrando a sua vida errante e encobrendo o ato sexual dentro das grutas. Esse novo estágio é, por isso, caracterizado pelo aparecimento das primeiras famílias. E nesse mundo humano incipiente, convivem o medo e o pudor, a violência e a reverência.

Todos esses homens primitivos são agigantados, tal como sugerem, além de Lucrecio, o Polifemo de Homero e os germanos de Tácito. Cito Lucrecio:

²¹ *Sn44*, §504. “Começou, como deve, a virtude moral pelo conato, com o que os gigantes foram acorrentados por debaixo dos montes pela pavorosa religião dos raios, e puseram freio ao vício bestial de andar errando como feras pela grande selva da terra, e criaram um costume, totalmente contrário, de permanecer naquelas terras escondidos e estabelecidos; donde, depois, se converteram nos autores das nações e senhores das primeiras repúblicas [...]. Com o conato começou a desportar nesses a virtude do ânimo, contendo-se de exercitar a sua libido bestial em frente ao céu, de que tinham um enorme pavor; e cada um deles se pôs a arrastar para si uma mulher para o interior das suas grutas e aí mantê-la, em uma perpétua companhia até o fim de sua vida; e, assim, praticaram com elas o ato carnal humano de modo encoberto, ocultamente, quer dizer, com pudicícia; e começaram a sentir pudor [...], o qual depois daquele da religião, é o outro vínculo que conserva unidas as nações, tal como a audácia e a impiedade são aqueles que as arruínam”.

O gênero humano fora bem mais duro nos campos, como convinha ao que a dura terra tivesse criado, e fora firmado por dentro com maiores e mais sólidos ossos, equipado por entre as vísceras com fortes nervos, de modo que não fosse vencido facilmente nem pelo calor, nem pelo frio, nem pela singularidade do alimento nem por flagelo do corpo.²²

Vico reformula essa teoria e considera providencial o agigantamento dos homens no estado bestial. Com a sua vigorosa compleição, puderam eles suportar as adversidades dessa dura vida, penetrando na selva, fugindo das feras e perseguindo as mulheres esquivas, e assim dispersar o gênero humano pela terra.²³

O estado das famílias é, portanto, constituído por rudes, vigorosos e agigantados homens, dos quais Vico distingue os gigantes pios e os ímpios. Os primeiros, reverentes àquela primitiva divindade, a qual, suscitando neles o pudor, os leva a se reunirem em famílias e a se fixarem em cavernas no alto das montanhas, onde poderiam estar mais próximos dos seus deuses. Os segundos, ainda errando pelas florestas como animais, sem nenhuma motivação a não ser a sobrevivência, procuravam os primeiros para encontrar abrigo a salvo das feras. Em troca de segurança, submetiam-se ao império dos primeiros. O estado das famílias, para Vico, é marcado, então, por essa relação fundamental entre os pais de família, os gigantes pios, detentores do poder familiar, e os fâmulos, os gigantes ímpios, que, apesar de perceberem as conveniências da sua entrada nas famílias, viam-se submetidos ao poder de vida e de morte que os pais impunham sobre eles e os próprios filhos. Os fâmulos não eram capturados, mas acabavam como propriedade, o que os tornava, ao mesmo tempo, clientes e escravos.

Trata-se, portanto, de uma estrutura social complexa e dinâmica, cuja tensão fundamental pode explicar a saída desse estado,

²² LUCRÈCE, 1997, V, p.925.

²³ *Sn44*, §524. Para Vico, foi a providência que fez com que “os homens perdidos se tornassem gigantes, a fim de que, na sua divagação ferina, pudessem suportar as suas robustas compleições a inclemência do céu e das estações, e com as forças desmesuradas penetrar na grande selva da terra (que devido ao dilúvio devia ser densíssima), pela qual (a fim de que a seu tempo se encontrasse completamente povoada), fugindo das feras e perseguindo as mulheres esquivas e, assim, perdidos, buscando alimento e água, se dispersassem”.

pela sublevação dos fâmulos, que leva à aliança dos pais entre si e à formação das primeiras repúblicas aristocráticas. Para referir-se ao despotismo dos pais e às relações violentas que assumem dentro da estrutura patriarcal, Vico alude aos “impérios ciclópicos”, à “vida ciclópica”, à “disciplina ciclópica”.²⁴ “Aos homens do gentilismo”, diz Vico, “foi necessário, desde a sua ferina liberdade nativa, um longo tempo de *ciclópica disciplina familiar* para que se encontrassem domesticados nos Estados que mais tarde se haveriam de tornar civis, obedecendo naturalmente às leis”.²⁵ Recorre, assim, àquela imagem homérica dos ciclopes pela qual Platão reconhece o retrato da primeira forma de organização social da história: o patriarcado. Mas Vico não a pinta com as cores da idade de ouro, como faz Platão. Pelo contrário, realiza uma operação de desencantamento da idade de ouro. A idade de ouro não é o idílico paraíso que os poetas hedonistas imaginaram, nem o reino da justiça como os filósofos a conceberam. As virtudes dessa primeira idade deram-se no nível dos sentidos, mescla de religião e extrema crueldade²⁶. Não há paz, nem tranquilidade, nem liberdade, tampouco a generosa natureza livra os homens do trabalho. É, antes, um tempo de trabalho penoso nos campos no contexto do despotismo patriarcal e das terríveis religiões. O ouro, segundo Vico, não tem qualquer conotação moral ou juízo de valor, nada mais é do que o trigo, que era a base econômica e, portanto, o ouro daquelas sociedades primitivas. Seria, então, a idade do trigo, sendo esse o ouro antigo; primeiro dado pela natureza em pequena escala, depois, por uma operação engenhosa de inventar semelhanças, reproduzido pela indústria humana. A idade do ouro de Vico fundava, assim, por meio da agricultura, o próprio mundo do trabalho.²⁷

A ambiguidade fundamental do estado das famílias é a coexistência de violência e poesia, crueldade e fantasia. O patriarcado subsiste na base do poder violento dos pais sobre as mulheres, os filhos e fâmulos, que estabelece a posse e o direito de vida e morte. A forma de justiça que havia entre os pais era a soberania familiar, eles não se

²⁴ *Sn44*, §516, 517, 522, 523.

²⁵ *Sn44*, §523.

²⁶ *Sn44*, §516.

²⁷ *Sn44*, §544, 546, 549.

intrometiam nas coisas uns dos outros, como é o caso dos ciclopes, divididos pelas cavernas da Sicília, “cuja justiça em aparência era de fato selvageria”, acrescenta Vico.²⁸ As mulheres entravam nas famílias como filhas de seus maridos e irmãs de seus filhos.²⁹ Viviam os filhos e os fâmulos na condição de escravos, e os pais tinham um poder soberano sobre a vida e a morte deles, o que os tornava seus donos. Em troca da proteção paterna, entregavam-lhes incondicionalmente as suas vidas.³⁰ Segundo Landucci, modelo do despotismo patriarcal são, para Vico, as leis patriarcais das *XII Tábuas* dos romanos, que estabeleciam o direito de vender os filhos e tratá-los como escravos, assim como os fâmulos. Vico generaliza esse modelo para todos os povos.³¹

O meio de dominação dos pais não era obviamente a sua força física, porque eram todos gigantes. São terríveis religiões que produzem esse estado de coisas. Os pais devem ter sido sacerdotes que, sendo mais dignos, deviam sacrificar para procurar ou compreender os auspícios.³² As comunidades deviam ser altamente supersticiosas e impressionadas pelas religiões. Os pais não ensinavam nada mais do que a religião, sendo admirados pelos filhos como os seus sábios, reverenciados como seus sacerdotes e temidos como reis.³³ Eram superiores a todos nas suas famílias e somente submetidos ao deus, “providos com poderes armados de espantosas religiões”, diz Vico, “e consagrados com crudelíssimas penas, como devem ter sido aquelas dos polifemos”.³⁴ Refletindo sobre a universalidade dos sacrifícios humanos e da antropofagia na cultura selvagem, Vico menciona os fenícios, citas, gregos, romanos, bretões, gauleses, godos, inclusive os índios americanos. Entre os fenícios, quando alguma grande calamidade os ameaçava, como guerra, fome ou peste, os reis consagravam os próprios filhos para aplacar a ira celeste; exemplo disso, entre os gregos, foi Ifigênia. Os índios americanos comiam as

²⁸ *Sn44*, §516.

²⁹ *Sn44*, §506-510.

³⁰ *Sn44*, §556-557.

³¹ LANDUCCI, 1972, p.281.

³² *Sn44*, §556-557.

³³ *Sn44*, §523.

³⁴ *Sn44*, §522.

carnes de homens consagrados e mortos por eles.³⁵ A ambiguidade dessa cultura selvagem e primitiva, Vico a expressa até mesmo no nível linguístico por meio de oxímoros. Tal cultura, que deve ter sido baseada nas necessidades e utilidades daquele tipo de vida social, é segundo Vico, “impiamente piedosa” e celebra “inumanísssima humanidade”.

Ao retratar a violência e a crueldade das religiões e dos homens primitivos, Vico aproveita para ironizar a concepção de idade de ouro. Essa foi tão calma, benigna, discreta, tolerante e justa, quanto podem ter sido homens orgulhosos, arrogantes, despóticos, rudes, cruéis e antropófagos!³⁶ “Quanto é vã”, conclui, “a presunção dos doutos acerca da inocência do século de ouro”; de fato, foi “um fanatismo supersticioso, que mantinha sob certo dever os primeiros homens do gentilismo, selvagens, orgulhosos e ferocíssimos, com um forte pavor de uma divindade por eles imaginada”.³⁷ A inocência da idade de ouro foi, na verdade, a suprema selvageria dos “polifemos”.³⁸ Pesa, ainda, contra a idade de ouro o que Landucci adverte: a dificuldade de se explicar a necessidade de sair de um tal estado para viver em sociedade; ao passo que a teoria lucreciana tem a vantagem de mostrar o drama da animalização dos homens e a urgência de sair daí.³⁹

O quadro da vida primitiva completa-se com o aspecto do sedentarismo e do domínio dos campos. Seguindo seus deuses do raio e do trovão esses primitivos puseram-se circunscritos aos montes, onde encontravam fontes de água perene.⁴⁰ A fixação gerava um *deficit* de caça, mas eles temiam sair dos seus confins, embora crescessem as suas famílias e não lhes bastassem os frutos espontâneos da natureza. Por isso, “tendo-lhes insinuado”, diz Vico, “essa mesma religião (do raio e do trovão) que pusessem fogo nas florestas para obterem a perspectiva do céu, donde lhes proviessem os auspícios”, entregaram-se com prolongada e dura fadiga a transformar a terra em cultura de trigo.⁴¹

³⁵ *Sn44*, §517.

³⁶ *Sn44*, §522, 523, 517.

³⁷ *Sn44*, §518.

³⁸ *Sn44*, §547.

³⁹ LANDUCCI, 1972, p.295.

⁴⁰ *Sn44*, §525.

⁴¹ *Sn44*, §539. “[...] tendo crescido em número as suas famílias, não lhes bastando os frutos espontâneos da natureza e, para consegui-los em abundância, temendo sair

Além disso, os gigantes pios, situados nos montes, devem ter-se ressentido do fedor que exalavam os cadáveres dos seus antepassados, que apodreciam perto deles, por isso os sepultaram.⁴² Assim, com esses sepulcros os gigantes demonstraram o senhorio das suas terras.⁴³ E tudo o que diz respeito à agricultura, Vico envolve com uma atmosfera mágica, representando os procedimentos básicos do cultivo da terra como rituais religiosos. As terras aradas foram os primeiros altares do mundo. E nelas foram feitos ao deus do raio e do trovão os sacrifícios dos ímpios que as violavam. O primeiro culto foi justamente o preparo dos campos, isto é, acender esse primeiro fogo, que Prometeu roubou, abrir as clareiras e fazer sobre elas os sacrifícios dos gigantes ímpios.⁴⁴ A disposição e a custódia dos limites dos campos não foram feitas por convenção deliberada, com justiça, observada com boa fé, não só porque naqueles tempos não havia como impor leis, mas porque se tratava de homens extremamente ferozes, que, observando uma espantosa religião, mantinham-se circunscritos dentro de certas terras e com sangrentas cerimônias consagraram as primeiras demarcações traçadas pelo arado.⁴⁵

Tudo isso, entre outras coisas, pode-se dizer do aspecto negativo da vida primitiva. Mas, outro tanto se pode igualmente dizer do seu aspecto positivo. A idade das famílias lança as pedras fundamentais da história da cultura da humanidade: as religiões, as linguagens, as famílias, a vida sedentária e a agricultura. Da superstição feroz das terríveis religiões surgiram nações brilhantes, como a grega e a romana.⁴⁶ Além disso, a sabedoria poética dos primeiros povos desenvolveu o lado criativo e engenhoso da mente humana. “Não

dos seus confins, a que eles mesmos se tinham circunscrito por aqueles grilhões das religiões por que os gigantes tinham sido agrilhoados debaixo dos montes, e tendo-lhes insinuado essa mesma religião que deitasse fogo às florestas para obterem a perspectiva do céu, donde lhes proviessem os auspícios, entregaram-se com muita, prolongada e dura fadiga a transformar a terra em cultivado e a semear ali o trigo, que, queimado entre dumos e espinhos, teriam talvez observado ser útil para a nutrição humana”.

⁴² *Sn44*, §529.

⁴³ *Sn44*, §531.

⁴⁴ *Sn44*, §549.

⁴⁵ *Sn44*, §550.

⁴⁶ *Sn44*, §518.

só as coisas necessárias à vida”, diz Vico, “mas as úteis, as cômodas, as aprazíveis, e até mesmo as supérfluas do luxo, tinham já sido descobertas na Grécia antes de aí aparecerem os filósofos”.⁴⁷ Enfim, não se pode deixar de notar que a sabedoria poética é a cura para a barbárie da razão, quando essa arruína as civilizações.

As técnicas, como a agricultura, “são poesias de certo modo reais”, na medida em que são imitações da natureza, sendo a poesia nada mais que imitação. “Assim”, diz Vico,

os primeiros povos, que foram as crianças do gênero humano, fundaram primeiro o mundo das artes; depois, os filósofos, que vieram muito tempo depois e, por consequência, os velhos das nações, fundaram o das ciências: com o que ficou de fato completa a humanidade.⁴⁸

Em si mesma, a sabedoria poética é ambígua, quando se pensa que os caracteres poéticos, a chave da lógica poética, que explicitam o *modus operandi* dessa sabedoria, são marcados pela falta e pelo defeito, pois nascem da incapacidade de se fazer abstrações. Não sendo capazes de formar os gêneros inteligíveis das coisas, os primeiros homens tiveram natural necessidade entendê-las por relações de semelhança,⁴⁹ sendo a metáfora “tanto mais luminosa, quanto mais necessária”, cujo animismo vem associado às limitadas condições da mentalidade primitiva, isto é, ao sentido e à paixão.⁵⁰

O Polifemo de Vico, pela violência e estupidez, ao que parece, é mais fiel ao de Homero do que foi o de Platão, se bem que em Vico ele não é ímpio como o episódio homérico parece querer mostrar. A metafísica dos poetas gigantes, segundo Vico, produziu neles uma

⁴⁷ *Sn44*, §498. “A providência foi boa conselheira das coisas humanas ao promover nas mentes humanas a tópica antes da crítica, tal como há primeiro o conhecer; depois o julgar das coisas. Porque a tópica é a faculdade de tornar as mentes engenhosas, tal como a crítica é a de as tornar exatas; e, naqueles primeiros tempos, era preciso descobrir todas as coisas necessárias à vida humana, e o descobrir é propriedade do engenho. [...] Não só as coisas necessárias à vida, mas as úteis, as cômodas, as aprazíveis, e até mesmo as supérfluas do luxo, tinham já sido descobertas na Grécia antes de aí aparecerem os filósofos”.

⁴⁸ *Sn44*, §498.

⁴⁹ *Sn44*, §209.

⁵⁰ *Sn44*, §404.

moral poética, ao torná-los pios.⁵¹ Para reforçar sua interpretação, evoca o adivinho que antecipara a Polifemo o revés por que passaria com a vinda de Odisseu, alegando que adivinhos não podem viver entre ateus.⁵² Ele, enfim, parece extrair desse *topos* algo mais que a violência do despotismo patriarcal. No mundo primitivo, há também a música e a poesia, formas de expressão das violentas paixões. Esse aspecto destaca-se justamente na tradição que ele queria renegar. Trata-se do Polifemo inserido no *locus amoenus* da lírica antiga, posteriormente integrado à imagem da idade de ouro, na qual ele aparece compondo canções de amor à Galatéia, sua amada ninfa. Seria Vico inspirado por essa tradição dos amores de Polifemo por Galatéia, da qual fazem parte Teócrito, Ovídio e mais recentemente Gôngora? Supondo que sim, teria essa inspiração ocorrido no mesmo contexto de uma certa atitude cética que procura lançar luz sobre os *pros* e os *contras* dos momentos históricos? A propósito, Handel compôs uma ópera sobre o mesmo tema, e a estreia foi em Nápoles em 1708.

Referências

Obras de Vico

VICO, G. *Princípi di scienza nuova (Sn44)*. Organização de Fausto Nicolini. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1992.

VICO, G. *Ciência Nova (Sn44)*. Tradução portuguesa de Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

Outras obras

ADAM, J. *The Republic of Plato* (1902). Organização de James Adam. Cambridge: Cambridge, 1980.

ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue. Lisboa: Vega, 1998.

BRISSON, L. *Leituras de Platão*. Tradução portuguesa de Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPURCS, 2003.

CARONE, G. R. *A Cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. Tradução portuguesa de Edson Bini São Paulo: Loyola, 2008.

CASTORIADIS, C. *Sobre O Político de Platão*. Tradução portuguesa de Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

⁵¹ *Sn44*, §502.

⁵² *Sn44*, §503.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Tradução portuguesa de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução portuguesa de JAA Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução portuguesa de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução portuguesa de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2007.

LANDUCCI, S. *I filosofi e i selvaggi*: p.1.580-1.780. Bari: Editori Laterza, 1972.

LUCRÈCE. *De la nature*. Paris: Flammarion, 1997.

OLIVEIRA, R. R. *Demiurgia Política*: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão. São Paulo: Loyola, 2011.

PLATÃO. *A República*. Tradução portuguesa de Maria Helena da Costa Pereira. Lisboa: Calouste, 1990.

PLATO. *Statesman*. Tradução inglesa de H. N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

PLATO. *Protagoras*. Tradução inglesa W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

PLATO. *Laws*. Tradução inglesa de R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

ROSSI, P. *Os Sinais do Tempo*: história da Terra e história das nações de Hooke a Vico. Tradução portuguesa de Julia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VIDAL-NAQUET, P. *Il cacciatore nero*: forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico. Tradução italiana de Francesco Sircana. Roma: Editori Riuniti, 1988.