

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PAULO FERNANDO RIBEIRO DE SOUZA

ENTRE BRUMAS TEMPESTUOSAS: O OPERAR LÓGICO DA FANTASIA E A
GÊNESE DAS PRIMEIRAS INSTITUIÇÕES EM VICO

UBERLÂNDIA

2013

PAULO FERNANDO RIBEIRO DE SOUZA

**ENTRE BRUMAS TEMPESTUOSAS: O OPERAR LÓGICO DA FANTASIA E A
GÊNESE DAS PRIMEIRAS INSTITUIÇÕES EM VICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia, para a obtenção do título de Mestre, sob a orientação do Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto.

Área de concentração: Filosofia Política

UBERLÂNDIA

2013

PAULO FERNANDO RIBEIRO DE SOUZA

**ENTRE BRUMAS TEMPESTUOSAS: O OPERAR LÓGICO DA FANTASIA E A
GÊNESE DAS PRIMEIRAS INSTITUIÇÕES EM VICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia, para a obtenção do título de Mestre, sob a orientação do Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto.

Uberlândia, 19 de março de 2013.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto (UFU)

Prof. Dr. Vladimir Chaves do Santos (UEM)

Prof. Dr. Humberto Guido (UFU)

AGRADECIMENTOS

A muitos devo minha gratidão. Não diria a muitos, mas a todos. E desde já peço desculpas por estender-me um pouco em meus agradecimentos, mas não vejo outra forma, a não ser esta, de ser justo àqueles que me influenciaram e me ofereceram apoio. Assim como é em cima é embaixo e nada se move sem que uma série infinita de eventos se concretizem com propósito e harmonia. Logo, devido ao meu restrito senso de compreensão, dado não ser eu capaz de apreender a infinitude das causas, ater-me-ei a cumprimentar os que mais exercearam influência em minha vida e, consequentemente, em meus pensamentos, atitudes e resultados. Agradeço à minha mãe e a seu constante apoio e compreensão nas escolhas que faço em minha vida. Muito sou grato pelas lições de confiança, determinação, coragem e amor. A meu pai, que já se encontra para além de nossas humanas percepções, concedo a ambrosia dos deuses e ofereço gratidão a todos os que vivem na essência da alma imortal. Demonstro, assim, gratidão a todos os meus antepassados e curvo reverência a toda minha herança ancestral. Sem lutas, sem guerras, sem sacrifícios, sem mortes, sem sofrimento; eu hoje, sem sombra de dúvida, não estaria aqui. Felizmente, graças a seus “trabalhos”, eu hoje desfruto da glória da vida para poder agradecê-los. Peço que os ventos sussurrem em seus ouvidos, onde quer que estejam, as palavras que agora penso e consagro com respeito e compaixão.

O cessar de uma geração também clareia e justifica relações futuras. Agradeço, portanto, dado meu sangue de matiz herculana, à minha irmã e a meus sobrinhos por me disporem de momentos de compreensão, descontração e aprendizado. Agradeço à família de amigos que me ampara e me impulsiona nos saltos precipitantes que dou em minha vida. Elencarei aqueles com os quais passei horas, dias e noites em diálogos inspiradores e inebriantes, cujos frutos emanam até hoje centelhas douradas com aroma de transgressão. À dupla mais assídua nesses diálogos, meus irmãos de outras galáxias e outros tempos, Douglas e Manuel, que entre palavras e gestos descortinaram minhas dúvidas e revelaram-me, cada vez mais, a mim mesmo. Agradeço ao meu estimado amigo Roberto, que há anos foi-me um sábio conselheiro e companheiro de horas incertas e vacilantes. A ele agradeço o despertar da prática meditativa, que hoje tanto me auxilia clareando as minhas ideias e conduzindo-me a universos cada vez mais encantadores de meu pensamento.

Agradeço ao grande amigo Mauro, condutor sempre solícito de minhas viagens e companheiro operante de minha mãe. Agradeço, com carinho e afeição, a constante presença de minhas graciosas e singulares amigas, educando minha alma a despertar o lótus da sutileza, da força e da emoção. Como afluentes que correm de um mesmo rio, rendo agradecimentos à Ana Gabriela, Anna Bida, Cindy, Mikaella, Gabi, Mônica, Gigliola, Geórgia, Kátia, Luciene, Juliana; com todas nutri-me de inspiração para superar algum obstáculo ou dúvida em minha vida. Concedo total gratidão à Universidade Federal de Uberlândia que há sete anos me acolhe em seus receptivos braços. Agradeço a todos aqueles que nela laboram permitindo o funcionamento dessa grande máquina, em que todos nós somos pequenas, porém fundamentais engrenagens.

Dou relevo especial ao Instituto de Filosofia e a todos os funcionários que ali se encontram. Não tenho palavras para descrever meu respeito e gratidão tanto pelos professores quanto por aqueles que auxiliam na parte administrativa. Aos professores e amigos Bento, Sertório, Humberto Guido (sempre me incitando a caminhar por linhas de fuga), Alexandre, Marcos Seneda (figura fundamental em minha formação), Benedito, Alcino, Geórgia, Leonardo; ao funcionário e grande amigo Ciro, a chave para todos os problemas e impasses administrativos, assim como o arauto de grandes pensamentos e tentadoras divagações. Às queridas Sandra, Neusa, Norma e Andrea. Ao caro Éricksen e a seus conselhos desportivos. Agradeço à minha turma de graduação que, entre idas e vindas, conservou alguns sobreviventes, os quais ainda bailam ao som de melodias dionisíacas. Agradeço igualmente ao Órgão de Fomento CAPES, subsídio e apoio fundamental na realização desta minha pesquisa. Agradeço à presença dos professores componentes de minha Banca Examinadora, Prof. Dr. Humberto Guido e Prof. Dr. Vladimir Chaves dos Santos que, solícitos, se dispuseram a me avaliar. Agradeço, seguida de sua devida importância, a orientação do Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto, figura elementar no percurso de minha produção acadêmica.

Sou grato ao Centro de Estudos Universalista Solar dos Pássaros e ao Centro de Estudos Xamânicos Espaço Luanda que me permitiram desempenhar e sentir vividamente muito daquilo que escrevi nas páginas que se seguem. Sou grato à querida Pacchamama, ao auspicioso Akira e à natureza simpatética e amorosa de minha estimada amiga Luísa, gatilho de muitas mudanças internas e de consideráveis saltos de consciência e emoção. Nutro total gratidão a todos os membros de nosso grupo. Em suma, agradeço aos meus pais e à toda a

família de amigos que me envolve. A todas as divindades e seres sagrados que nos concedem suas divinas providências. Aos ventos do Leste que nos inspiram criatividade e àqueles do Norte que nos resguardam, incólume, a inocência. Que os deuses olhem por nós e que tenhamos inocência para também vislumbrá-los. A providência das alturas faz-se presente aqui em baixo e, gratuita, olha por nossas nações. A águia nos guia por cima e o leão nos guarda no chão. Que todo trabalho humano seja fruto da consciência e da comunhão. Enfim, pensemos, sintamos e escrevamos pelo bem de todas as nossas relações.

Eu gosto das estrelas. Acho que são a ilusão da perpetuidade. Quer dizer, elas estão sempre se queimando, piscando e desaparecendo. Mas daqui eu posso fingir. Posso fingir que as coisas duram. Posso fingir que as vidas duram mais do que momentos. Deuses vêm e vão. Mortais lampejam, reluzem e se apagam. Mundos não duram; estrelas e galáxias são coisas transitórias e fugidias que piscam como vagalumes e se desfazem em pó e frieza. Mas daqui eu posso fingir.

(Neil Gaiman, SANDMAN, 48, p.13).

As coisas fora do seu estado natural, nem se estabelecem nem duram. (SN44, §134).

RESUMO

Investigaremos nas páginas que se seguem a gênese do pensar poético e de sua fundamental participação na construção dos primeiros mitos e instituições. As narrativas mitológicas, enquanto frutos da engenhosidade e da imaginação, retratam, de modo fantástico, os rastros deixados pelo homem em suas realizações históricas. Pela metáfora, a antiga besta-fera inicia o processo de significação das coisas do mundo e, com o originário temor dos raios, busca abrigo em suas projeções e fantasias. Aqueles que antes vagavam movidos apenas por seus impulsos sensíveis, agora queimam os bosques e contemplam a luz numinosa da divina providência, fonte reguladora que conduz o primitivo às cavernas e à fixação. Instalados em suas cavernas, os gentios deram os primeiros passos na concepção de seus solenes matrimônios e, já colocando limites em seus domínios, despertaram seu respeito pelos mortos. Faremos, então, uma análise das principais divindades que amparam a solenidade das núpcias e, logo em seguida, buscaremos entender de que forma a construção dos sepulcros delimitava as fronteiras do que era selvagem e do que já se mantinha fixado. Uma análise do escudo de Aquiles elucidará o contexto bélico em que se encontravam os homens na idade poética, figurando a intrínseca relação entre os campos e as cidades, assim como a constante luta por justiça e direitos proclamada pelas massas subjugadas. Por fim, daremos atenção especial a Hércules, personagem que representa a unidade do direito aristocrático. Porém, na função de duplo poético, Hércules parece também abrir caminho para a inserção dos *famoli* na sociedade antes exclusiva aos heróis. Júpiter se entrega aos adultérios e Juno, ciumenta, se vinga de suas traições. Deste modo, Hércules completa uma tríade que, em seu conjunto, comprehende o caminho percorrido pelas potestades familiares e revela, em meio às transformações históricas, a abertura política cedida pelos heróis, a contragosto, aos *famoli* revoltosos.

RÉSUMÉ

Nous allons étudié dans les pages suivant la genèse du penser poétique et de sa fondamentale participation dans la construction des premières mythes et institutions. Les récits mythologiques, alors que fruits de l'ingéniosité et de l'imagination, ils représentent, fantastiquement, les traces laissées par l'homme dans ses réalisations historiques. Par la métaphore, l'ancienne bête sauvage commence le processus de signification des choses du monde, et avec l'originel peur des rayons cherche refuge dans leurs projections et fantaisies. Ceux qu'avant parcouraient la bois ne déplacé que par leurs pulsions sensibles, maintenant ils brûlent les forêts et contemplent la lumière numineux de la divine providence, source de la réglementation qui conduit le primitive à la grotte et à la fixation. Installés dans leurs grottes, les gentiles ont donné les premières pas dans la conception de ses mariages solennels et, en misant les limites dans ses domaines, qu'ils ont suscité son respect pour les morts. Nous ferons une analyse des principales divinités qui soutiennent la solennité des mariages, et après nous chercheront comprendre la démarcation des frontières du sauvage et du fixé par la construction des tombes. Une analyse d'écu d'Achille élucidera le contexte belliqueux qui se trouvaient les hommes dans l'âge poétique, en figurant l'intrinsèque relation entre les champs et les cités, en tant que l'obstiné lutte par justice et droits proclamée par les masses subjugées. Enfin, nous faisons spécial attention à l'Hercule, personnage que joue l'unité du droit aristocratique. Néanmoins, dans la fonction de double poétique, Hercule aussi semble ouvrir nouveau chemin à l'insertion des *famoli* dans la société avant exclusif à les héros. Jupiter s'abandonne à l'enfindéité et Juno jalouse se venge de leurs trahisons. Ainsi, Hercule complète une triade qu'en ensemble constitue le chemin parcouru par les paternels autorités et révèle, parmi les transformations historiques, l'ouverture politique donnée par les héros, contrariés, à les *famoli* indignés.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. PRIMEIRA PARTE: A NATUREZA FANTÁSTICA DA LINGUAGEM	
1.1. O ensinar por fábulas: as faculdades do engenho e o operar trópico-pedagógico da linguagem.....	16
1.2. O falar por hieróglifos: A natureza tridimensional de Deus e a dinâmica da natureza bidimensional humana.....	37
2. SEGUNDA PARTE: À GLÓRIA DE HÉRCULES	
2.1. A réplica de Idantirso e as narrativas de Homero.....	45
2.2. A solene aurora do pudor e o crepúsculo dos sepulcros.....	59
2.3. A bivalente natureza herculana: os adultérios de Júpiter e os ciúmes da Grande Rainha.....	78
3. CONCLUSÃO.....	90
4. BIBLIOGRAFIA.....	92

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende ser fruto de uma atividade de engenho, a qual não se fundamenta em um ambicioso propósito de inovação ou conclusão definitiva das problemáticas abordadas por Vico. Pelo contrário, buscaremos atentamente, em seu sentido mais módico e poético, recolher as informações que encontram-se distantes entre si no decorrer da *Opera magna* de 1744 (SN44) e que revelam, na maior parte das vezes, uma coerência interna quando pareadas, abrindo-nos a possibilidade para algumas interpretações complementares e alternativas àquelas já dadas pelo autor. O que buscamos, então, é fornecer possibilidades interpretativas às imagens e figurações poéticas colocadas em relevo por Vico. Seguiremos uma ordem simples onde, no primeiro capítulo, daremos espaço aos princípios e características das primeiras religiões humanas da história, assim como à forma metafórica de operar por imagens de seus autores. Para tanto, faremos uma análise da linguagem em Vico, isto é, tentaremos elucidar os modelos e processos constituintes das primeiras formas de expressão e quais suas respectivas funções nas narrativas dos gentios. Para isso, recuperaremos também os argumentos da obra *De Antiquissima Italorum Sapientia* (DA), onde Vico discorre sobre as faculdades que fundamentam o engenho humano e sobre as relações que estabelecem a memória e a imaginação para a construção do conhecimento. Esse breve início nos dará subsídio para entendermos o operar da linguagem trópica, fundada na metáfora, na metonímia e na sinédoque. (SN44, §404). A metáfora, enquanto base geral das demais operações poéticas, ver-se-á especificada na metonímia e na sinédoque e, encontrará na ironia, o seu contraponto de composição. Salientamos que essa divisão trópica não possui sua gênese em Vico, mas que é a partir dele que ela adquire, enquanto fundamento da linguagem, função histórico-epistemológica, inserindo-se como chave elementar na abertura dos mais diversos mundos humanos. Esses mundos - construções magníficas do engenho - mostram-se frutos das necessidades que afloram em meio aos temores e carências humanas, e é com o auxílio da divina providência que as ações são direcionadas, paulatinamente, ao bem comum.

Assim, as construções do engenho, junto às faculdades da alma, inerentes ao homem por natureza, constituirão um processo trópico-pedagógico que emancipará as bestas-feras trazendo-lhes os elementos de uma ainda rude forma de sociabilidade. Rudeza esta que, com o desenvolver da história e com o modificar-se da mente humana, será substituída por modelos mais refinados e igualitários de direitos e sociabilidade. Para acompanharmos essas

metamorfoses daremos atenção especial ao operar lógico da linguagem poética, o qual será responsável por dar sentido à realidade indistinta dos primeiros *bestiones*, proporcionando-lhes as possibilidades de um desenvolvimento social como resultado e superação dos hábitos ferinos de outrora. (*Ibid.*, §401).

Na superação do ambiente selvático e na construção desses mundos fantásticos faz-se presente o modelo hieroglífico de signos, o qual, à margem de qualquer variação linguística, conserva um dicionário mental comum às mais distintas nações. O pensar por imagens é igualmente um pensar por universais fantásticos, distintos estes daqueles abstrativos da razão, pois se encontram constituídos não pela luz racional, mas pela compósita imaginação. Assim criaram as nações seus Hércules e seus Júpiteres, seus deuses de valor e de honra, outros mais de piedade e compaixão. E como signos comuns à mente dos homens, essas unidades figurativas edificam uma possível ordem nos processos históricos, pela qual passam todas as nações, e que tem como características predominantes os atributos de seus próprios criadores. O falar por fábulas, o escrever por hieróglifos e o pensar por gêneros universais aeram, portanto, os solos de nosso primeiro capítulo.

Concluiremos, então, a primeira parte com uma análise a respeito das locuções poéticas e do sentido e conveniência de se pensar por gêneros fantásticos. O pensar por unidades figurativas será bem exemplificado no decorrer de nosso segundo capítulo, onde invocaremos várias divindades que figuram arquétipos presentes nos mais diversos momentos evolutivos da história. Dado esse propósito, no segundo capítulo, entenderemos os atributos e a aplicação do primeiro modelo de linguagem, aquele composto por gestos, acenos e sinais mudos. Elencaremos alguns exemplos de comunicação e linguagem hieroglífica. Em Idantirso apreenderemos o modelo de comunicação poética presente na mente primitiva. Em Homero, além de buscarmos testemunhos de uma língua anterior àquela dos heróis, compreenderemos o *modus operandi* da composição poético-fantástica das faculdades do engenho. E esse propósito dar-se-á mediante cinco exemplos, evocados por Vico na SN44, porém não desenvolvidos pelo autor. Nos exemplos supracitados encontramos a figura do gigante Briareu, que nos dará margem para adentrarmos na temática dos gigantes da gentilidade; não obstante, com as figuras de Cila, Glauco e Caribde elucidaremos os excessos da fantasia primitiva, assim como o objetivo interno desses excessos, a saber, o de aterrorizar e educar os homens a agirem prudentemente.

No ínterim de toda essa composição compreendemos o axioma fundamental víquiano do *verum ipsum factum*, base propedêutica do fazer humano na história, construção que tem a si mesma como núcleo. É fazendo a sua história que o homem faz a si mesmo e é igualmente transformado por aquilo que faz. E desse modo, traça o homem os seus primeiros rastros e inaugura a pudicícia dos matrimônios e o respeito adquirido pelas almas imortais. Logo, no segundo capítulo, buscaremos, inicialmente, elucidar a gênese das núpcias solenes e sua estrita relação com o pudor e com o temor dos primeiros pais de família. As primeiras famílias, erigidas pelas potestades dos poetas teólogos, anunciam os direitos de herança e autoridade dos povos originários, permeando rudemente os recentes laços de uma então nascente sociedade. No que tange aos matrimônios, analisaremos os sentidos dos adultérios de Júpiter, a nudez virginal de Diana, Eros e a estultícia de Psiquê, Cadmo e Mercúrio e, por fim, o filho bastardo do Troante-Treme-Terra, Hércules.

Com os embrionários círculos familiares já constituídos surgem os fâmulos, oriundos da plebe que jazia fatigada pela desigualdade e pelo poderio absoluto de seus senhores. (*Ibid.*, §264). Tensionando os fios da história, os fâmulos insurgentes conquistam, a contragosto de seus senhores, os primeiros direitos à terra e aos matrimônios. Essas licenças, naturalmente cedidas pela natureza divina apenas aos heróis das nações, agora são estendidas também aos servos, forçando os homens a tecerem um novo pano social. Hércules aqui figura como uma enigmática personagem, ora sustentando o princípio heroico das aristocracias, ora lutando como filho bastardo em defesa dos mortais, daqueles fâmulos de sangue não divino. Os ciúmes de Juno, os adultérios de Júpiter, os trabalhos de Hércules à glória da grande mãe dos homens e deuses; qual o sentido político de Eros para as famílias e aquele de Vesta para os matrimônios? Qual a finalidade do fogo de Vulcano ou do leão em que se assenta Cíbele? Todos esses são questionamentos presentes na segunda parte de nosso texto em que, já entendidos os processos trópicos da imaginação, daremos luz às principais divindades que deles resultam.

Em Vico, as divindades fundamentais são aquelas que figuram as necessidades elementares da vivência humana, a saber: a água, o alimento e a copulação. Assim como aquelas que figuram os quatro elementos essenciais: o fogo da queima dos bosques e das clareiras, a água das fontes, o ar dos raios e a terra das plantações. (*Ibid.*, §690). Daí a migração dos gigantes aos montes, donde as águas emergiam em vida, favorecendo a fixação (sob o pudor das núpcias solenes) e os primeiros cultivos de terra (no que tange ao plantio e à

agricultura). Os deuses, em brumas, sobrevoavam abençoando os montes, e as conquistas humanas, por consequência, eram dedicadas sempre à providência sagrada das alturas. Seres titânicos como Urano e Gaia retratavam a hostilidade incomensurável da natureza, a força feroz e impiedosa dos primeiros tempos em que os homens vagueavam sem orientação. Já Júpiter, mesmo sob o signo do adultério, traz a justiça aos homens e parece interromper, além de fundamentar por princípio, o governo ciclópico das potestades familiares. O matrimônio, então, coroado pela união olímpica de Júpiter e Juno, refletirá um modelo familiar que, mesmo passando por transformações, remanescerá como célula-mãe das mais diversas instituições.

No que se segue aos matrimônios, daremos espaço a uma análise referente ao cuidado que os antigos estabeleceram com os seus mortos, compreendendo por um lado a finitude da matéria e sua decomposição no seio da terra, por outro, a ascensão da alma que não perece e prossegue eterna pelos céus. Foi por meio das sepulturas que se cravaram os primeiros escudos familiares - enquanto montes de terra ou cepos fincados no solo -, responsáveis eles por guardarem os domínios dos nobres pais de família. (*Ibid.*, §529). Acometidos pelo incômodo de cearem por entre os restos putrefatos de seus pares e, junto a isso, emancipados de sua errância bestial com o auxílio dos auspícios, os pais de família iniciaram o processo de higienização de seus domínios, enquanto limpeza dos corpos e delimitação de fronteiras. O propósito dessa higienização é paralelo àquele das libações ceremoniais, ou seja, trazer a humanização e a supressão dos hábitos ferinos.

Já realizado todo esse nosso percurso, concluiremos com o estudo da bela e rica imagem do escudo de Aquiles, que encerrará nossa argumentação e deixará mais claro tudo aquilo que antes fora dito. O escudo de Aquiles traz em si a história pela qual passam as nações, como se inauguram e como resultam em progresso e desenvolvimento sociais. Seus hieróglifos serão o exemplo principal da ideia que defenderemos no final, a de que o campo e a cidade se co-implicam, pois são ambos modelos urbanos que não se opõem entre si. Pelo contrário, por mais que haja uma precedência cronológica dos campos em relação às cidades, tanto um quanto o outro já representam uma estrutura social de fixação que se opõe, na verdade e com mais rigor, aos modos de vida selvática errante.

1. A NATUREZA FANTÁSTICA DA LINGUAGEM

1.1. O ensinar por fábulas: as faculdades do engenho e o operar trópico-pedagógico da linguagem.

As fábulas são reflexos dos gêneros fantásticos e os mitos, concebidos como *vera narratio*, são alegorias eles mesmos das fábulas e dos universais fabulosos. (SN44 §403). Para Vico, as fábulas não só refletem os modos de ser dos antigos gentios, como também identificam as operações pelas quais eles nomeavam sua indistinta realidade, identificando o não-familiar sempre com aquilo que lhes fosse familiar. (WHITE, 1985, p.205). Em um ambiente circunscrito pelos tropos poéticos não era possível aos homens falsear significados, dando-lhes por um lado significantes figurados e, por outro, sentidos reais, isto é, “o verdadeiro poético é um verdadeiro metafísico [ideal], em face do qual o verdadeiro físico, que com ele não se conforma, deve considerar-se desde logo falso”. (SN44, §205). A *vera narratio* é uma narrativa verdadeira não por ser fruto de uma distinção racional com o falso, mas por não ser possível falseá-la, pois se remete ela, inicialmente, a um “falar natural”, mudo, ou, posteriormente, a um falar trópico, propriamente figurado. Na linguagem heroica, ambiente em que cada metáfora vem a significar uma pequenina fábula, constituíam a metáfora e a poesia um único núcleo, onde falavam ambas pelas vozes ou similitudes dos corpos (sentidos e paixões). (SN44, §404). Enquanto a Metafísica, valendo-se da *vera narratio*, contempla as coisas por todos os gêneros do ser, a lógica considerará as coisas por todos os gêneros de suas significações e, enquanto lógica poética, será ela a responsável pelas operações de significação das próprias coisas dos mundos da fantasia. (SN44, §401).

A linguagem se nos manifesta como “expressão simbólica por excelência, suporte do pensamento e instrumento de sua comunicação”, pois sendo uma “atividade psicofísica na qual as diversas línguas se inserem enquanto atuação prática” (DANESI, 2004, p.15), licencia ela “não só uma vasta gama de funções sócio-interativas”, mas fundamentalmente concede subsídios ao homem para que este possa classificar a realidade que o engloba. (*Ibid*, p.13). Assim, a linguagem, tida como atributo propriamente humano, como base para a construção de um mundo civil, se diferencia daquela dos demais animais exatamente por “não ser um simples código de sinais que transmite uma mensagem global não decomponível nem analisável em singulares unidades significantes”. (*Ibid.*, p.15).

Intentaremos aqui, no âmbito da lógica poética, destacar a teoria viquiana da linguagem como fio condutor de nossa presente proposta - a de subsidiar a gênese das nações mediante o auxílio da linguagem figurativa -, enlevando-a a uma posição essencialmente significativa no que concerne ao fluxo da história e ao desenvolvimento dos povos, pois tratando-a como temática periférica negligenciaríamos o eixo fundamental que perpassa a hermenêutica viquiana. (BELLONI, 2000, pp.109-110).

A linguagem é um instrumento ou um *medium* essencial para que penetremos na mente humana e entendamos suas ininterruptas transformações, afinal, segundo Belloni, “sem linguagem não existe mundo humano e, sem a reflexão sobre a linguagem não existe, por outro lado, nem a possibilidade de compreendê-lo em seus modos e em suas formas originárias”. (*Ibid.*, p.111). Da linguagem do mito emerge não só um *senso*, mas igualmente um *significado* e uma *ordem*, que retira o antigo *bestione* de seu modo de ser errante, fixando-o no mundo das famílias e possibilitando-lhe a gênese de suas primeiras instituições.

Nesse intento [o de estabelecer as bases da linguagem], Vico opera uma revolução também do ponto de vista da teoria do conhecimento, reconhecendo um papel fundamental, *fundativo*, daquela mesma faculdade humana colocada em segundo plano pela perspectiva metodológica cartesiana. Sensibilidade, engenho, memória e fantasia, outorgam um papel próprio dentro da filosofia, projetam seu valor sobre o restrito âmbito pedagógico, prefigurado no *De Ratione* e constituem-se como momentos fundamentais do mundo humano, da história, um mundo inventado, imaginado, feito, criado sob o impulso de paixões fortíssimas e sob o temor religioso. (*Ibid.*, pp.111-112).

As faculdades, em Vico, compreendem facilidades ou habilidades dispostas a atualizar potências da alma. Os sentidos, a fantasia, a memória e o intelecto proporcionam ao homem seu princípio interno de movimento e a capacidade de ficcionar, por meio de sua natural mediatitude, o seu próprio ambiente histórico-social. (DA, p.474). Contudo, o movimento da alma só se dá mediante o estatuto do próprio corpo que, tal como todas as coisas que se movem, está igualmente sujeito ao perecimento. O ar, por ser o mais móvel de todos os elementos, é o veículo que desperta e garante a vida, pois ao adentrar nos corpos estimula o coração e move o sangue no interior das artérias. Assim, o movimento da alma ou espírito vital é mais inerte e lento que aquela atividade do ânimo ou do espírito animal que, com o fluir do éter, excita os nervos e garante a veiculação pela sensibilidade. A alma reveste-se de características femininas na mesma medida em que o ânimo se conjectura por características masculinas. Ao contrário da alma, o ânimo procede do arbítrio dos homens e move-se

livremente, a ansiar ao infinito. Por isso mesmo, engendraram os latinos a expressão *animus inmortalis*, pois não se encontra na alma, mas no ânimo, o princípio da imortalidade, dado que “o homem possui livre-arbítrio, ainda que débil, para fazer das paixões virtudes (...). (SN44, §136).

Os sentidos, como faculdades da alma, nos permitem fazer as cores das coisas, seus sabores, sons, texturas, isto é, fazemos nossas sensações no interior de nossa atividade perceptiva. Ademais, os sentidos sustentam uma dupla acepção: por um lado se referem ao externo, como criação de significados, por outro repercutem no interno como sentidos do ânimo, ou seja, como dor, gozo, escolha, juízos ou desejos. Na perspectiva pagã não é possível conceber qualquer ideia de mente destituída do vínculo necessário com o corpo, afinal o sentido mesmo é mente e suas relações são sempre contatos entre corpos. (DA, p.475).

Já a memória, tal como narram os mitos gregos, possui estrita relação com a fantasia, dado que as potências da fantasia - ou Musas - são filhas elas mesmas da memória. A memória é a facilidade pela qual “o homem recorda conceitos que a metáfora e o pensamento fantástico permitem encarnar na linguagem, nos símbolos, nas instituições sociais”. (DANESI, 2004, p.58). Além disso, ela armazena em si aquilo que outrora fora apreendido mediante a relação sensível com o mundo - “permitindo o modelar do mundo físico e afetivo em termos de sentido” (*Ibid.*) - e, ao ato de resgatar tais reminiscências, dá-se o nome de recordação. Vico afirma, a título de comparação com a infância das nações, que “nas crianças é a memória vigorosíssima; logo é vívida em excesso a fantasia, que outra coisa não é senão memória dilatada ou compósita” (SN44, §211), o que nos garante “o princípio da evidência das imagens poéticas que deve ter formado o primeiro mundo criança” (SN44, §212), “não sendo a poesia [dos primeiros homens] outra coisa senão imitar”. (SN44, §216). Seja como fantasia para os gregos, seja como imaginação para os latinos, essa faculdade da alma é aquela mesma configuradora ou plasmadora de imagens. Certamente não podemos fantasiar senão pelas imagens resguardadas na memória, já que o ato de imaginar confluí na imprescindível atitude de recordação. (DA, p.475). E, enquanto função mnemônica de imagens engendradas, “os esquemas mentais, subministrando congruência com a realidade sensorial, facilitariam a memória, pois uma escassa capacidade de compreensão e de memória dependeriam de uma escassa habilidade de imaginação.” (DANESI, 2000, p.56).

Vale aqui ressaltar que a função da memória fundamenta e solidifica a atividade narrativa dos homens, pois foi com o auxílio da memória que os primeiros homens engendraram suas fábulas e, igualmente, as condições para bem narrá-las. Além do mais, a mente humana se inclina a recordar com mais facilidade as coisas dadas de modo narrativo, ao passo em que também é pela narração que “os homens são naturalmente levados a conservar as memórias das leis e das ordens que os mantêm dentro das suas sociedades” (SN44, §201), afinal o que é narrado permanece sempre vivo e pulsante.

A Aristóteles se deve o princípio de *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, - ou, o que é o mesmo, todos os nossos conhecimentos provêm das sensações – e que a alma, antes de receber sensações é *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*. Por meio das sensações desperta-se no ânimo uma atividade independente, superior ao sensível, que se eleva à esfera intelectual e engendra as ideias. Portanto, o critério de verdade não está nos sentidos, mas no intelecto. (DA, p.475, nota do autor).

O intelecto, em Vico, estabelece profunda relação com seu axioma fundamental do *verum ipsum factum*, posto que, o intelecto, enquanto faculdade, far-se-á verdadeiro ao passo em que aquilo que por ele fora entendido como veraz também seja feito e verdadeiramente realizado. O intelecto é a “potência passiva sujeita à verdade” e se realiza, enquanto liberdade própria do arbítrio humano, no exercício de refrear ou bem conduzir o vagar desnorteado dos corpos aos primeiros tempos de fixação. (SN44, §388). Por ser uma potência passiva sujeita à verdade, o homem, pelo intelecto (e em relação com as demais facilidades), não pode almejar produzir a verdade, mas sim se dirigir à descoberta e ao reconhecimento da mesma. O conhecimento humano é um processo de descoberta, “um deixar manifestar o real por aquilo mesmo que ele é, ou seja, como um sempre *nuovo* porque sempre outro e diverso em relação ao sujeito que o desvela e o conhece.” (GALEAZZI, 1993, p.48). Com as faculdades de sua mente, o homem, ao dividir entende, ao entender concebe sua humana verdade e, ao reunir, engendra os modos das coisas e faz a sua verdade criada. E, da mesma forma que tudo o que existe na natureza é pensamento e verdade de Deus, as criações humanas são pensamentos e verdades de seus próprios autores. Logo, o homem vive e significa sua história, entende-se para fazê-la e a faz para melhor entendê-la. (DA, pp.474-475). Se o fazer humano se comprehende em seu próprio exercício, “a tese fundamental de Vico, [seria] a de que o objeto de uma investigação (filosófica) não poderia ser a natureza, mas única e exclusivamente a

história humana, porque o homem só é capaz de conhecer o que ele mesmo cria". (GRASSI, 1977, p.151).

O engenho, por sua vez, se justifica por sua capacidade de estabelecer vínculos entre coisas que se encontram dispersas entre si ou, como nos dá a entender Galiazzzi, "é o engenho uma abertura intencional da inteligência ao real, que é a condição e o estímulo para aprofundar a descoberta, é ele a primeira operação da mente que objetiva o descobrir, o aprofundar no conhecimento da realidade". (GALEAZZI, 1993, p.47). O engenho é, igualmente, natureza humana, pois tal faculdade é aquela responsável pela ponderação entre coisas diversas, associando-as e efetivando-as segundo seus critérios de conveniência e utilidade. Vico se vale do vocabulário da geometria para melhor elucidar a temática em questão. O engenho se dividiria, pois, segundo o autor, **em agudo e obtuso**, sendo este um adentrar lento nas coisas - ou uma atividade mediata de reunir o diverso em um momento posterior - e aquele, um ato de penetrar com rapidez, estreitando as diferenças e ressaltando as paridades dos objetos que se encontram distantes entre si. Não obstante, poder-se-ia dizer que, para Vico, "o conhecer se explica peculiarmente através de uma capacidade contemplativa e mimética, na qual a criatividade da pesquisa se realiza no empenho próprio em reter o real." (Ibid.). Deus se nos apresenta como artífice da natureza, pois os objetos físicos (ou realidade sensível) nada mais são que obras de Deus, enquanto que ao homem cabe o título de deus do artificial, afinal a ele é dado engendrar a mecânica dos corpos e, em sua execução, vislumbrar o útil, o melhor e o comum aos demais homens. (DA, pp.475-476).

Existe, não obstante, uma intrínseca relação entre o engenho e a fantasia, subsumidos ambos à estrutura do trabalho humano, pois, segundo Grassi, "a faculdade humana originária e específica é o engenho, ao qual ele [Vico] atribui a atividade 'inventiva', contrapondo-a à racional: consequentemente define o filosofar próprio, o 'modelo' próprio do saber, como 'inventivo', 'tópico', dando a primazia ao 'ars inveniendi' ao invés do 'ars iudicandi'". (GRASSI, 1977, p.184). No curso de sua historicidade, os homens "humanizam" criativamente a realidade natural que os ameaça e fomentam suas mais diversas e fundamentais instituições. No cerne dessa construção transparece o "sentido comum" das nações que, oriundo das facilidades do engenho e de suas atividades inventivas, se apresenta como um sentido destituído de qualquer elucubração racional.

O arbítrio humano, de sua natureza muito incerto certifica-se e determina-se com o senso comum dos homens acerca das necessidades ou utilidades

humanas (...), o senso comum é um juízo sem reflexão alguma, comumente sentido por toda uma ordem, por todo um povo, por toda uma nação ou por todo o gênero humano. (...) Ideias uniformes, nascidas no seio de povos inteiros, desconhecidos entre si, devem possuir um fundamento comum de verdade, [onde] o senso comum do gênero humano [é] o critério ensinado às nações pela providência divina para definir o certo acerca do direito natural das gentes, através do qual as nações se asseguram pela compreensão das unidades substanciais de tal direito, nas quais, com diversas modificações, todas concordam. (SN44, §§141, 142, 144, 145).

O “senso comum” é um sentido que repercute na constância da atividade dos homens frente às necessidades ou utilidades que lhes atravessam. (GRASSI, 1977, pp. 182-183):

O sentido comum – arraigado na atividade engenhosa e fantástica – é a voz da “espiritualidade” que só pode entender-se como resultado da mais profunda e originária experiência humana: se faltam as relações entre as próprias necessidades e a natureza – ou seja, as analogias ou os esquemas pressupostos para cada ação – haverá que buscá-los. (...) Quando a faculdade engenhosa – que sempre se deve revalidar frente a situações novas – diminui (ou falta), o homem se vê necessariamente forçado a voltar-se para o processo racional, à dogmatização de relações já estabelecidas ou, como tais, insuficientes para “encontrar” novas soluções: de modo análogo, uma sociedade que se funda em um processo exclusivamente racional e dedutivo está privada de “espiritualidade” e destinada a desaparecer. (*Ibid.*, pp. 190-191).

Certamente, os homens dividem para entender, porém, nas próprias palavras de Vico, a relação entre as partes é compreensiva e cada faculdade, apesar de seus conteúdos e de suas singularidades, se abre em um movimento de interdependência para com os processos das outras, na medida em que expressam, essas faculdades, as três seguintes diferenças, a saber, “que é memória, enquanto recorda as coisas; fantasia, enquanto as altera e contrafaz; engenho, enquanto as contorna e põe em conformidade e ordem.” (SN44, §819).

Nos campos em que vagueamos, as partes se cooperam e não subsistem umas sem as outras, de modo que, nas palavras de Vico, o homem se constitui “mente, corpo e fala, e sendo a fala como que colocada a meio entre a mente e o corpo”. (SN44, §1045). É o elo da linguagem que não deixa a corrente se romper. Assim, podemos inferir sem receios que é a linguagem que fornece ao gigante *bestione* sua primeira experiência humana. Por um lado, o indivíduo humano se destroça em impotência frente à imensidão absoluta dos céus pós-diluvianos. Reconhece ele sua pequenez, mas tal como um guerreiro que se ergue depois de tombadas suas expectativas, ergue-se também o homem, agora sob o estímulo da linguagem. Então, em um momento diminuto de coragem, o homem, afogado nas lágrimas de Júpiter, se

atreve a interpretar os urros chorosos dessa desconhecida imensidão exasperante. A linguagem dos céus se fará corpo e o corpo celeste, então, far-se-á trópica linguagem. No intuito de melhor elucidar o que acima fora dito, indicaremos agora os modos pelos quais essas faculdades operam e de que forma, valendo-se de um modelo trópico de linguagem, os antigos gentios ordenaram seu mundo e conceberam suas mais diversas e imperantes divindades.

É digno de observação que em todas as línguas a maior parte das expressões acerca de coisas inanimadas são feitas com transposições do corpo humano e das suas partes, e dos sentidos humanos e das paixões humanas. Como “cabeça”, por cimo ou princípio; “frente”, “costas”, adiante e atrás; “olhos” das videiras e aqueles que se chamam “luzes” ingredientes das casas; “boca”, toda abertura, “lábio”, bordo de copo ou de outra coisa; “dente” de arado, de ancinho, de serra, de pente; “barbas”, as raízes; “língua” de mar; “garganta” ou “embocaduras” de rios ou montes; “colo” de terra; “braço” de rio; “mão” por pequeno número; “seio” de mar, o golfo (...). (SN44, §405).

Na linguagem figurativa é a metáfora, segundo Vico, o mais necessário e engenhoso artifício de transposição (SN44, §404), pois além de especificar as coisas do mundo, ela constitui o tropo mais genérico, donde emergirão a sinédoque e a metonímia como refinamentos do próprio processo metafórico. (WHITE, 1985, p.205). Vale lembrar que a linguagem dos antigos povos era de todo figurativa e a ironia - processo tardio que resulta do reconhecimento da disparidade entre representações figuradas e aquilo que os objetos possam vir a dizer literalmente – se remete a um estágio histórico onde a linguagem já se encontra posta como objeto de reflexão, já que os homens da gentilidade “não puderam fingir nada de falso”, donde foram os mitos necessariamente “verdadeiras narrações”. (SN44, §409). A teoria da transformação trópica (metafórica) é simultânea à autotransformação da consciência humana na história, na medida em que da transição de um tropo a outro, igualmente transitam os modelos de sociedade, leis e razões de cada povo. (WHITE, 1985, p.205).

É de Aristóteles a autoria do vocábulo metáfora (do grego *meta* – acima, sobre, mais além – e *phérein* – conduzir, levar) que, em sua aplicação, exerce um modelo de comparação, de ação semântica por transferência “que nos permite que o aspecto de um referente seja transferido a um outro, de modo que o segundo se nos refere como se fosse o primeiro”. (DANESI, 2004, p.23). Entretanto, apesar de vislumbrar a metáfora como instrumento de comparação e transferência, não foi Aristóteles, mas Quintiliano que a ressaltou como exercício de substituição, porém ainda como estratégia decorativa, como ornamento retórico

do discurso. É só em São Tomás de Aquino que a metáfora outorga na linguagem seu papel cognoscitivo, como meio para se alcançar as verdades divinas, não exprimíveis pela linguagem literal. Na modernidade, a metáfora fora tomada, tanto por Hobbes quanto por Locke como obstáculos da linguagem, como atividade que torna o discurso ambíguo e obscuro, distante ele dos preceitos matemáticos que deveriam fundamentar a comunicação humana. (*Ibid.*, pp.23-24).

Após a primeira metade do século XVIII, a metáfora retoma seu sentido cognoscitivo e, principalmente em Vico, se torna uma capacidade inata, capaz de suprir a ignorância humana frente a algo que o homem não consegue se referir:

Para Vico, então, a linguagem metafórica era muito mais que uma simples manifestação do estilo ornamental, mas sim a verdadeira e própria coluna vertebral da linguagem e do pensamento. Definindo o discurso metafórico como o resultado de uma inata *lógica poética*, Vico a considerava o modo mais natural de representar a experiência da memória, evocando e registrando imagens mentais todas elas particulares da realidade. Para Vico, a metáfora era um índice do funcionamento da *fantasia*, que ele definiu como uma faculdade da mente que permite ao indivíduo criar ideias, conceitos, etc., baseadas nas imagens do mundo que se formaram pessoalmente. Esses “atos de fantasia” permitem a cada indivíduo transformar as próprias experiências concretas em um sistema de reflexão e idealização interior. A metáfora é a manifestação dessa transformação, revelando um inato *estilo poético* ao formar os conceitos. (*Ibid.*, 24-25).

A metáfora, para além do reconhecimento de experiências individuais, estabelece um modelo de *mapa mental*, como conjunto de ideias ordenadas e contíguas da fantasia, condição de possibilidade para se antever consequências, inferir princípios e deduzir, em atividade previdente, a relação de acontecimentos dados. A metáfora, enquanto “índice de funcionamento do engenho” transforma “as experiências concretas em um sistema de reflexão e idealização interior” se colocando, pois, no ínterim de seu exercício como “centro do modelamento simbólico da experiência do mundo”. (*Ibid.*, pp.56-57). Para ilustrarmos a metáfora e seus dois subsequentes tropos, a metonímia e a sinédoque, nos aterremos aqui, a princípio, à figura de Júpiter, universal presente, sob os mais diversos nomes nos mais variados modelos de culturas.

Por comparação e similitude, o homem transporta seus sentidos e suas paixões, projetando-as para além de si e, internamente, instituindo-lhes significados. Em hermenêutica viquiana, os primeiros homens encontraram-se atemorizados e atentos frente aos primeiros sinais celestes e, por não se valerem do entendimento como recurso mental, imaginaram

serem urros de uma imensidão irada o fragor dos trovões. O espanto aqui se faz filho da ignorância “e quanto maior é o efeito admirado, tanto mais cresce proporcionalmente o espanto”. (SN44, §184). A identificação de um evento desconhecido com o natural estado emocional selvagem da ira se dá em face da identificação do familiar com aquilo que ressoa impessoal ao homem. De fato, as antigas bestas-feras devem ter observado a ira selvagem dos céus com olhos próprios de quem já se aterrorizara com o hostil ambiente das selvas indistintas. A fera da natureza urra em imponência para assegurar o seu domínio; do mesmo modo, urra em intenso som para amedrontar e imobilizar suas presas, afixando-as e impossibilitando-as de fugir.

Não obstante, os homens urram e se exasperam quando irados e, de modo similar também urram e gritam para refugiar seus pares e amedrontar suas presas. Quem urra pode também ter sofrido ou sentido dor, pois o dano físico ameaça o movimento do corpo. E não é de se duvidar que alguns *bestiones*, desprotegidos em meio à selva que então os envolvia, tenham sido efetivamente fulminados pelos raios que tombavam no seio da Terra. E é igualmente verossímil o fato de que as dispersas bestas-feras tenham presenciado o desintegrar de vários de seus semelhantes frente à torrente de raios que desabava dos céus. E isto, indubitavelmente, intensificou o medo e o espanto, criando assim outro ulterior motivo para se resguardarem em cavernas. Deste modo, tal como um leão que ruge causando medo e terror ou como um elefante que tomba a barrir em um ataque de felinos, os primeiros homens assim pensaram que também o fizessem os céus, que assim como as feras, se expressavam por terríficos sons disformes e inarticulados. Ao transportar sua rude e ainda quase inexistente linguagem às alturas, assim como seus medos e temores, o homem gentio estabelece, de forma ainda confusa e primária, a comunicação com algo maior que sua indômita natureza, mais extenso que sua sensível imediatitude. No entanto, a associação do trovão com a ira depende não só de elementos que os identifiquem, mas também de elementos não menos importantes que os diferencie. (WHITE, 1985, p. 205).

A diferença se encontra na amplitude e na intensidade do som, afinal o céu, devido à sua intangível extensão, ressoa também muito mais intenso que qualquer manifestação de ira das criaturas da natureza. Essa omnipotência celeste floresce no homem como uma manifestação especial da natureza, como um evento causal ou potência sobre-humana (*Ibid.*) e, “uma vez que os homens são surpreendidos por uma pavorosa superstição, atribuem àquela tudo aquilo que imaginam, veem e, mesmo, fazem.” (SN44, §183). Como o engenho une as

coisas que se encontram entre si distintas e distantes, ao diferenciar-se do céu - condição necessária para se identificar o som -, o homem, pela metáfora, estabelece sua relação com ele. As paridades são assimiladas e as diferenças são preenchidas pela fantasia. A figura de Júpiter começa a ser moldada.

O que se segue à metáfora são outras duas fontes lógicas de significação, a sinédoque e a metonímia, ambas prolongamentos específicos do gênero metafórico. Pela sinédoque e pela metonímia os poetas teólogos deram “nomes às coisas a partir das ideias as mais particulares e sensíveis”. (SN44, §406). Uma vez que o homem identifica o trovão com o estado emocional da ira, torna-se o céu um corpo engendrado, donde outros atributos podem vir a ser acrescentados como necessidades trópicas da transformação da mente humana. A metonímia garante ao homem primitivo o significar das coisas a partir das ideias as mais sensíveis (pois contemplam o universal ainda no âmbito da *empeiria*) mediante os princípios de contiguidade e causalidade. (WHITE, 1985, p.206). A metonímia “constitui um fenômeno referencial caracterizado pela extensão semântica do significado usual de um termo a outro que tenha com o primeiro uma relação de contiguidade ou dependência” (DANESI, 2004, p.28) e é com o seu auxílio, que ao homem gentil é licenciado a personificação da ideia de Céu ou de Causa dos fenômenos celestes. Estes, enquanto prolongamentos metonímicos do Céu, encontram-se agora dispostos a bem representá-lo.

(...) esses poetas teólogos, não podendo fazer uso do entendimento, com um trabalho mais sublime totalmente contrário, atribuíram aos corpos sentidos e paixões, como há pouco se viu, a corpos vastíssimos, tanto quanto são o céu, a terra, o mar; que depois, reduzindo-se tão vastas fantasias e fortalecendo-se as abstrações, foram tomados como seus pequenos signos. E a metonímia expôs com aparência de doutrina a ignorância destas origens, até agora sepultadas, das coisas humanas: e Júpiter tornou-se tão pequeno e tão leve que é levado em voo por uma águia; corre Neptuno por mar sobre um delicado coche; e Cibele senta-se sobre um leão. (SN44, §402).

No exercício do processo metonímico, ao tomar a causa pelo efeito, o homem apreende os efeitos do trovão e os transfere a uma espécie de atividade causal, a um autor ou princípio “fazedor” dos raios celestes. Substituindo o agente pelo ato o homem atribui intencionalidade à atividade furiosa dos trovões e o céu, enquanto princípio causal engendrado, passa a exercer a função de atividade punitiva e providente. Não obstante, tomando o sujeito (características primárias) pela forma ou acidente (características secundárias) o homem personifica o agente causal e fixa, enfim, os dois elementares pilares

para a construção da religião primitiva, a saber, a adivinhação – atividade dada a decifrar a vontade dos deuses - e a veneração – exercício para tentar aplacar a ira das divindades, tornando-as providentes. Por redução metonímica, “o trovão é endossado com todas as características necessárias para permitir a conceptualização disso como um poderoso, intencional e propositado agente, um grande espírito que, por fazer-se similar ao homem em alguns desses aspectos, consegue tratá-lo sob os critérios da serventia e da veneração”. (WHITE, 1985, p.206). Deste modo, ao se deparar com os urros de um alguém maior e essencialmente desconhecido, o primitivo implica da fúria do fragor dos trovões a qualidade de Causa divina e auspíciosa de uma imensidão falante. Agora, além de expressar uma linguagem atemorizadora e obtusa, os céus apresentam também um patriarca.

De modo simultâneo à metáfora e à metonímia surge a terceira fonte lógica de significação poética, a sinédoque. Pela sinédoque os homens deram nomes às coisas a partir das ideias as mais particulares e é por meio dela, já constituído o agente causal, que o homem caminha das partes e concebe o todo como unidade conceitual, pois a sinédoque emerge como tropo “ao elevarem-se os particulares aos universais, ou comporem-se as partes com as outras que formem os seus todos”. (SN44, §407). Elevando os particulares aos universais e as partes aos todos, o homem concebe o seu figurativo abstrato, congruente com o sensível e “experienciado como uma tangível e concreta realidade”. (WHITE, 1985, p.207).

A sinédoque é o tropo que alimenta o processo poético de universalização e, é por meio dele, no âmago das necessidades humanas, que os primitivos “significam as espécies das outras coisas pertencentes a cada uma das divindades, como todas as flores a Flora, todos os frutos a Pomona” (SN44, §402), todos os primeiros fenômenos celestes, Júpiter. O que temos agora é o quadro completo de uma divindade. Júpiter é, pois, como resultado do processo lógico poético acima explicitado, o *tremendum* celeste, o patriarca auspicioso e obscuro, a causa dos eventos das alturas, a teodicéia que conduzirá os homens do vagar aleatório aos primeiros passos norteadores da agricultura; Júpiter, assim, é o mais altivo e necessário universal fantástico, pois cria um centro no mundo, permitindo assim a elaboração tanto de uma ideia de cosmos ordenado quanto de cultura e sociedade humanas.

Como podemos ver, as locuções poéticas, frutos dos procedimentos trópicos da fantasia, surgem, por necessidade, antes da linguagem prosaica e, os universais fantásticos, logo, precedem os universais abstrativos da razão. A fala prosástica surge ao se compilar em unidades conceituais as ideias particulares do falar poético. Vale salientar que o universal

poético é, antes daquele da razão, uma atividade de universalização, contudo ainda vinculada estreitamente ao sensível e às operações imaginativas. O falar poético estabelece, pela sinédoque, seus processos de unificação e universalização. A *ira* de Aquiles, a exemplo, já seria uma unidade poético-linguística de um conjunto específico de sentimentos, originariamente, expressos sob as determinações as mais sensíveis da primeira idade teológica. Essa mesma *ira* tomada por uma operação abstrativa da razão será uma posterior universalização, agora sob reflexão, desses primeiros falares poéticos. Quanto à modificação linguística recorrente da linguagem poética para a vulgar, temos o exemplo da *collera*, a nós concedido por Vico, em sua lógica poética. Ao falar por propriedade natural, o homem estabelece um modelo de linguagem que a todos parece soar eterno e universal, isto é, um modelo que proclama em alto e bom som os urros de agonia ou as melodias serenas das humanas paixões. Os vocábulos *stomakhós*, *collera* ou *ira*, a exemplo, nada mais são que unidades teóricas já refletidas de um conjunto específico de particulares sensações. Tanto o é que, sob os moldes de um falar poético, ecoaria desses diferentes vocábulos uma única voz “Ferve-me o sangue no coração”. (*Ibid.*, §460). O falar trópico se insere, posteriormente, na linguagem vulgar, na medida em que refletido, se converta em uma unidade abstrativa da razão. Ademais,

os caracteres poéticos dos tempos heroicos eram formados por via de um processo coletivo. De acordo com Vico, são gêneros fantásticos, aos quais os povos gregos vincularam todas as diversas particularidades pertencentes a cada um desses gêneros. Por exemplo, Aquiles, que é o protagonista da *Ilíada*, recebeu todas as propriedades da virtude heroica e todos os sentidos e os costumes que lhe cabem: ressentidos, belicosos, coléricos, implacáveis, violentos, que arrogam toda a razão à força. A Ulisses (Odisseu), que é o protagonista da *Odisséia*, aplicaram tudo que convém à sabedoria heroica, isto é, sentidos e costumes espertos, tolerantes, dissimulados, dúbios, enganadores, que louvam a propriedade das palavras. E, para ambos os caracteres, vincularam ações particulares, segundo cada um dos dois gêneros. Isso seria uma necessidade natural, pelo fato de os homens da era heroica serem incapazes de abstrair as formas e as propriedades dos sujeitos; em consequência, tais caracteres poéticos, isto é, universais fantásticos, devem ter sido uma maneira de pensar de um povo inteiro, dentro do qual se deu essa necessidade natural da mente que há nos tempos de maior barbárie. (SANTOS, 2005, p.24).

Em Vico, os primeiros homens, enquanto crianças do gênero humano não puderam fingir, a não ser de modo pio e probo, seus caracteres poéticos. Os caracteres poéticos foram “gêneros ou universais fantásticos”, “certos modelos” ou “retratos ideais”, que serviram de

princípio para as “alegorias poéticas”, cujos significados eram congruentes com as modificações de fato da história. Essas alegorias suscitam, como fundamento de sua composição, a existência dos gêneros poéticos, os quais encerram em si mesmos um “conceito geral” ou uma unidade figurativa, responsável por compreender, em um núcleo comum, uma série de conteúdos particulares.

(...) os primeiros homens, como crianças do género humano, não sendo capazes de formar os géneros inteligíveis das coisas, tiveram natural necessidade de fingir os caracteres poéticos, que são géneros ou universais fantásticos, de referir a eles, como a certos modelos, ou então retratos ideais, todas as espécies particulares a cada um dos seus géneros semelhantes; semelhança pela qual as antigas fábulas não podiam fingir-se senão com decoro. (...) [E é esse] o princípio das verdadeiras alegorias poéticas, que às fábulas davam significados unívocos, não análogos, a partir de diversos particulares compreendidos sob os seus géneros poéticos: o quais, por isso, se chamaram “*diversiloquia*”, isto é, fálares compreendendo num conceito geral diversas espécies de homens, ou factos, ou coisas. (SN44, §§209, 210).

Segundo Belloni, o universal fantástico é o “conceito central para a compreensão do modo de funcionar da ‘lógica poética’”, afinal, “sem uma precisa compreensão do significado desse conceito, de seu papel central para a construção da primeira forma de pensamento e de linguagem, não é, pois, possível entender o desenvolvimento do pensar e do expressar-se humano ao longo do curso das nações”. (BELLONI, 2000, pp.125-126). Como podemos constatar, os universais fantásticos fundamentam uma estrutura de caracteres, cuja origem é referente não só às influências externas do meio, mas principalmente às modificações internas da mente humana. Disso podemos conjecturar duas coisas. A primeira diz respeito ao fato de todas as nações estabelecerem, apesar de suas peculiaridades constitutivas, um mesmo curso histórico, donde a constância e a similaridade das necessidades humanas, da concepção de suas deidades e do fomento de suas instituições. Em outras palavras, os universais fantásticos refletem uma “língua mental comum a todas as nações”, que compreendem “uniformemente a substância das coisas factíveis na vida humana social”, explicando-as “nas muitas diferentes modificações e nos vários diferentes aspectos que essas coisas possam apresentar”. (SN44, §161).

O universal fantástico está intrinsecamente ligado à busca de uniformidade na variedade que, através da similitude entre crianças e homens primitivos, nos leva à consideração de que o proceder analógico é a dinâmica originária da inteligência humana. (...) Com o universal fantástico constitui-se uma forma lógica da fantasia, isto é, uma objetividade e uma universalidade

comunicáveis, ainda que intersubjetivas, que não são uma forma imprópria ou incerta da atividade do intelecto. Existe um modo fantástico de conceber as relações entre os particulares e os universais, de dar consistência ao fluxo das sensações e das recordações, de circunscrever a experiência dentro de um horizonte de referência, que é aquele que funda a lógica da fantasia, a lógica poética, a qual precede o modo lógico, intelectual. (BELLONI, 2000, pp.127-128).

Por outro lado, e eis aqui nossa segunda conjectura, os universais fantásticos suscitam um operar poético comum às mentes dos primeiros homens da história. Esse operar poético nos conduz ao operar das faculdades do engenho que, nos primórdios da história, formaram o núcleo trópico de percepção e compreensão dos mais variados fenômenos. Não obstante, “a mente humana é naturalmente levada a deleitar-se no uniforme” (SN44, §204), uma uniformidade, tenhamos clareza, que convenha e se conforme ao “verdadeiro metafísico” de seus autores, ou seja, ao seu “verdadeiro poético”. (Ibid., §205). Nesse contexto, o *logos*, enquanto “ideia” é evocado mediante o recurso engenhoso dos universais fantásticos e, enquanto “palavra”, manifesta-se na comunicação ou na significação dos caracteres poéticos.

(...) à luz da coincidência entre ‘ideia’ e ‘palavra’ no interior do λόγος, pode-se formular uma articulação no interior da aparente sinonímia total entre os dois termos. Penso ser possível colocar o ‘universal fantástico’ na instância da ‘ideia’ e o ‘caractere poético’ na instância da ‘palavra’. Quero dizer que o primeiro é o lado mental, o resultado das operações fantásticas da mente primitiva, enquanto o segundo é precisamente isso que o poeta teólogo cria (...). Um é fruto da criatividade fantástica, o outro é o resultado da atividade prática no criar ou recriar, atos, gestos ou corpos, com relações naturais com as ideias que se quer significar. Tudo isso vale tendo bem presente, contudo, a contemporaneidade dos dois fenômenos, sobretudo na fase originária do desenvolvimento do pensamento e da língua humana. (BELLONI, 2000, pp. 132-133. Cfr. Nota 85).

Doravante, Vico, elenca o quarto tropo, a ironia. Entretanto, a ironia tem sua gênese somente nos tempos da reflexão onde, para além de um universo poético, há aquele também racional que permite ao falso tomar máscara de verdade. (SN44, §408). Contudo, a ausência da ironia nos falares poéticos das primeiras gentilidades nos fornece subsídio para afirmarmos com maior exatidão a linguagem mítica como *vera narratio*, pois é à margem das composições poéticas que se encontra a ironia, já na Idade dos Homens, como modelo de polarização entre veracidade e falsidade, licenciando assim a dissimulação e outorgando às mentes humanas, em um período pós-mito, a facilidade de operar pelo intelecto. Logo, os

tropos que aqui diretamente nos interessam são os três primeiros, visto que o último não pertence à concepção dos gêneros e composições poéticas.

Por tudo isso se demonstrou que todos os tropos (pois todos se reduzem a estes quatro), que até agora se acreditou terem sido engenhosas invenções dos escritores, foram modos necessários de expressão [de] todas as primeiras nações poéticas, e tiveram todas as suas propriedades nativas na origem: mas, uma vez que, com o exprimir-se mais a mente humana, se encontraram as palavras que significam formas abstratas, ou gêneros que compreendem as suas espécies, ou que compõem as partes com os seus conjuntos, tais falares das primeiras nações converteram-se em metáforas. (SN44, §409).

Esse modelo de linguagem trópica, presente como núcleo na primeira poesia, é propriamente natural nas origens das nações e sustenta, em Vico, em estrito senso, um propósito marcadamente mais antropológico que estético, na medida em que a história humana, mediante atos linguísticos, representa a rota da construção fantasiosa do mundo humano como fuga ou saída do mundo selvagem e sem leis da natureza.

Poética não é só a sua língua. Poéticos são a moral, a teologia, o direito, a economia, a física, a geografia. Poético é todo aquele mundo que Vico descreve com cuidado e paixão em todo o livro segundo da *Scienza nuova*, propriamente intitulado “Da sabedoria poética”. Poética é a metafísica, que é o modo com o qual “os poetas teólogos imaginaram serem os corpos a mais divina substância”. A verdadeira compreensão da metafísica poética é realizável através da lógica poética, que é o modo de significar dessa ideia. (BELLONI, 2000, p.113).

Ao correlacionar o vocábulo grego *mythos* ao vocábulo latino *mutus* (SN44, §401)¹, Vico nos dá acesso a duas ideias essenciais, a saber, a de que os primeiros povos viveram em tempos mudos e a de que as primeiras mitologias nos falaram por atos, corpos, imagens e comparações, posto que “os mudos explicam-se através de atos ou objetos que possuam relações naturais com as ideias que eles pretendem significar.” (SN44, §225). Ademais, seria urrando e cantando que o homem primitivo teria forçado seus primeiros sons, tendo em vista que “os mudos emitem os sons informes cantando, e os gagos também cantando soltam a língua para pronunciar” (SN44, §228), buscando assim desabafar suas “grandes e violentíssimas paixões”, saindo de um “estado de animais mudos” para as origens das “primeiras línguas cantando.” (SN44, §230). Esses sons informes e pouco articulados propiciaram à besta fera das florestas abertas o exercício de não mais vagarem desnorteados

¹ Cfr. o que se segue com Dos Elementos, Dignidades LVII, LVIII, LIX.

por um estado balbuciente de animais mudos. É pelo urro e pelo canto que o homem, ao engendrar seus mitos, começa a moldar, enriquecer suas experiências e aliviar a dor de tão miseráveis e ferinas existências. Os antigos leitores dos auspícios divinos, com o auxílio da lógica poética da primeira poesia, projetaram para fora do entendimento suas coisas espirituais e, por isso mesmo, foram socorridos e deram sentidos e paixões aos seus corpos, antes destituídos de qualquer significação. (SN44, §402).

Vico nos apresenta a poética dos gentios assim como o fizera Homero, como “ciência do bem e do mal”, como “adivinhação”. (SN44, §365). Este modelo de sabedoria, além de comandar e imperar, é princípio e gênese de todas as demais disciplinas. É desta sabedoria que nos provêm todas as artes e ciências, e nestas últimas incluímos também e com maior destaque a *Scienza Nuova*, que é filha e herdeira da poética sabedoria que há pouco começamos elucidar. Assim, pois, a sabedoria poética é sustentada pela forma mais sublime de poesia, aquela que confere senso, sentido e paixão àquilo que se mostra insensato e tácito na mente e corpo humanos. (SN44, §186). E esta poesia não é uma poesia tomada unicamente como gênero literário, mas sim como modelo de sabedoria que deve ultimar o homem, conduzindo-o ao “sumo bem das coisas humanas” (SN44, §364), uma sabedoria que nasce junto à religião e que dela depende para engendrar e dar à luz um mundo civil através de necessárias e luminescentes fantasias. (SN44, §3).

Em um ambiente de louvores conduzidos pelos sentidos e pela profícua imaginação, as primeiras sabedorias poéticas se fundaram como adivinhação, ou melhor, como ciência de adivinhação e interpretação dos auspícios. Daí a implicação necessária das divindades para que assim se realizassem as leituras divinas. Divindades e adivinhos andavam de mãos dadas (ou em corpo e alma provisoriamente unidos) no nascimento das primeiras gentilidades. Não obstante, a sabedoria poética é a ciência das coisas divinas que, guiada pelos desígnios da providência divina, aos poucos, traz as bestas feras à cultura. (SN44, §§364, 365). A providência divina catequiza silenciosamente os urros de desespero dos selvagens acometidos pela ignorância bestial,

(...) de modo que a metafísica deve essencialmente ocupar-se do bem do gênero humano, que se conserva com base neste senso universal: que seja a divindade providente; pelo que talvez Platão, que a demonstra, mereceu o título de “divino” e, por isso, aquela que nega a Deus um tal e tamanho atributo, em vez de “sabedoria”, deve chamar-se “estultícia”. (SN44, §365).

Poderíamos afirmar com Eliade, de modo a complementar a ideia viquiana de providência, que esta orientação se daria mediante a repetição dos gestos dos deuses, pois é sacralizando o mundo e imitando as divindades que o homem insere e fixa no âmbito social os valores e os princípios cabais necessários ao ambiente político. E Vico nos autoriza esta aproximação, afinal “aos homens gregos [a exemplo] importava a religião, temendo ter os deuses tão contrários aos seus votos como contrários eram a seus costumes, atribuíam os seus costumes aos deuses, [o que lhes permitiram, aos homens, frente o aval dos deuses, a expressão de impulsos violentíssimos que subsidiaram] e deram às fábulas sentidos indecorosos, sórdidos, obsceníssimos”. (SN44, §221). Ao radicalizar esta ideia, Eliade, por sua vez, defende “algo da concepção religiosa do Mundo [que] prolonga-se ainda [e até mesmo] no comportamento do homem profano, embora ele nem sempre tenha consciência dessa herança imemorial”. (ELIADE, 1992, p.48). Tomando o Cosmos como obra divina, os homens exercem seus cultos e, no ínterim deles, se abrem para uma espécie de “ontofania sagrada”, isto é, para uma “manifestação vitoriosa de uma plenitude de ser” que, por sua vez, “torna-se modelo exemplar de todas as atividades humanas”. (*Ibid.*, p.86). Eliade prossegue e, com palavras semelhantes às de Vico, ressalta o valor de fixação do mito, afinal

(...) a função mais importante do mito é, pois, “fixar” os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc. Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar etc. (*Ibid.*, p.87).

Entretanto, o que nos chega a respeito desta poética sabedoria, segundo Vico, é resultado de duas vaidades que acabam por obnubilar nosso olhar frente aos costumes e modos de ser dos povos fundadores das primeiras gentilidades. São essas vaidades a dos doutos e a das nações. (SN44, §123). Desta, vangloriam-se as nações por guardarem o conhecimento primeiro do mundo, além de se julgarem responsáveis, por consequência, cada uma segundo seu modo de ser, pelas primeiras descobertas e pela vigilância ou disposição da memória tanto dos mistérios históricos quanto dos enigmas da humanidade. (SN44, §125). Daqueloutra, vangloriam-se os doutos, ao entreterem-se racionalmente quanto às origens rudes dos povos, destituindo-lhes suas próprias naturezas em prol de um qualquer famigerado pensamento abstrato, condicionado este pelas luzes de tempos não mais tão obscuros quanto

os modos de ser e de se relacionar dos primeiros homens. Agindo deste modo e não de outro, os doutos acabam por conferir sentidos filosóficos aos já sabidos por nós rudes e obscuros primeiros tempos. Os mitos se tornam vagas e inverossímeis alegorias e os hieróglifos, tidos por Vico como a primeira forma de escrita, se tornam invólucros de um inalcançável e inenarrável hermetismo. (SN44, §127).

Estas duas vaidades se apoiam igualmente sobre duas propriedades da mente humana, presentes tanto na natureza dos antigos gentios quanto na natureza interpretativa dos homens modernos. A primeira destas propriedades, como já fora dito, nos conduz à ideia de que o homem, quando deparado com o desconhecido e com o nunca antes antevisto, faz de si princípio e referência do universo mediante a natureza ilimitada de sua própria mente; já a segunda, poderíamos aqui entendê-la como consequência mental necessária da primeira, pois é através do fazer-se regra do universo que o homem, ao deparar-se com o remoto desconhecido, o avalia segundo seu bel prazer, ou seja, segundo as condições já antevistas e segundo os fatos por ele já conhecidos. (SN44, §§120, 122).

Assim, as primeiras fábulas se mostraram severas e cruéis, pois reflexos de naturezas selvagens e violentas, características marcantes de um então esboço de uma sociedade em construção. Mediante o consumir-se dos anos, as fábulas que outrora atenderam a costumes selvagens e eram por isso mesmo “obscenas” e “indecorosas”, agora mostram-se-ão inapropriadas à condição ela mesma das mentes dos homens, isto é, adquirirão novos significados, os quais se apoiarão igualmente no alterar dos próprios costumes e das próprias ideias humanas. É no ínterim deste processo que os gregos, segundo Vico, partiram das fábulas de Homero e galgaram os primeiros degraus da filosofia no ocidente. São os poetas os fundadores das primeiras nações e são estas as bases e os alicerces para todas as pôsteras formas de linguagem, moral, política e sociedade, pois “como a filosofia se desenvolve do mito, como o filósofo deriva do mago, assim também a Cidade se constitui a partir da antiga organização social: ela a destrói, mas ao mesmo tempo conserva o quadro, transpõe a organização tribal em uma forma que implica um pensamento mais positivo e abstrato.” (VERNANT, 1990, p.366).

É nesta relação de codependência e continuidade, onde os sentidos fomentam as primeiras possibilidades de criação e manutenção de um estado político, que Vico afirma a necessidade de partirmos, quanto à origem dos primeiros povos, da própria unidade sensível,

a fim de não nos pertermos em abstrações racionalmente condicionadas ou em desnecessárias ficções. Logo, longe de qualquer posição que dissemine a ideia de uma ruptura histórica,

quanto primeiro tinham escutado os poetas acerca da sabedoria vulgar, outro tanto compreenderam depois os filósofos acerca da sabedoria secreta; de modo que se pode dizer terem sido aqueles o senso e estes o intelecto do género humano; pelo que também geralmente será verdade aquilo que por Aristóteles foi dito particularmente de cada homem: *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*, isto é, que a mente humana não comprehende coisa alguma da qual não tenha recebido algum motivo (a que os metafísicos de hoje chamam “ocasião”) dos sentidos, que usa então o intelecto quando, da coisa que sente, recolhe coisa que não cai sob a acção dos sentidos. (SN44, §363).

Na ausência dos sentidos, os filósofos jamais poderiam abstrair utilidades e regras que beneficiassem todo o gênero humano. Porém, partindo-se unicamente deles, o poeta teólogo nada mais faz que beneficiar uma parcela ou um grupo particular da sociedade (no caso das sociedades primevas, os pais de família, filhos dos deuses). É inválida também, em Vico, qualquer forma de genealogia que não se remeta a uma evidência ou fundamento histórico material, posto que a ordem das ideias deve sempre seguir a ordem das coisas, dos objetos. (SN44, §238). Na mesma linha de raciocínio podemos considerar ultraje e equívoco pueril a atitude de querer resgatar a natureza humana através de conjecturas e hipóteses puramente ficcionais, pois, quer queira quer não, é mediante as fábulas e suas correlatas evidências históricas que nos é possível contemplar o mais fidedigno testemunho das origens do ocidente.

A poesia divina, pelas Musas abençoada, empreende, em Vico, três grandes tarefas no mundo gentio. A primeira dessas tarefas é a de criar fábulas que se mostrem acessíveis à compreensão do vulgo, isto é, que estejam elas dispostas à via dos sentidos e coerentes à visão geral e pré-reflectiva de um povo. E graças a esta primeira tarefa chegamos à segunda, afinal não basta inventar, é preciso inventar ao ponto de comover e perturbar, não só a si, mas a todos. Movidos por paixões intensas e violentíssimas e por temores e anseios comuns aos outros, não poderiam, contudo, inventar senão pela comoção e pelas perturbações oriundas das necessidades que lhes afloravam. Ao aflorarem, as necessidades exigiam do engenho dos homens atos espondáicos de criação. E da mesma forma que a criação irrompe de uma comoção - seja esta o medo, a ira ou até mesmo a piedade -, ao serem criadas, as fábulas, também precisam e têm o dever de comover. E ao comover, elas nos conduzem à terceira e,

poder-se-ia dizer, mais importante tarefa da poesia, a de ensinar e educar o homem a agir virtuosamente. (SN44, §376).

Frente às três tarefas da poesia divina no mundo gentil, Belloni nos oferece os três fatores que, sustentados pela própria abrangência de significação do vocábulo lógica, elucidam com precisão a importância do discurso e de sua ulterior ação comunicativa no âmago da correspondência entre “fábula” e “mito”. Segundo Belloni, o termo lógica, em Vico, prefigura uma dupla convergência que parece incidir, cada uma a seu modo, em horizontes distintos. (BELLONI, 2000, pp.115-116). Ora Vico estabelece correspondência entre “fábula” e “mito”, ora correlaciona “ideia” a “palavra”. Ater-nos-emos aqui, primordialmente, à primeira dessas duas convergências para, adiante e, com maior clareza, desenvolvermos a segunda.

A primeira correspondência justificaria, na história, o vínculo entre a “lógica” e seu consequente âmbito discursivo, narrativo, onde mediante a capacidade comunicativa, coexistiriam os primeiros homens entre si, segundo os três fatores abaixo elencados. O primeiro desses fatores exige, de cada homem, a manifestação de uma experiência emocional particular, originada internamente em cada um como afecção ou comoção sensíveis. Entretanto, para que a experiência individual não se dissolva no *pathos* individual de cada homem é necessário e, eis aqui o segundo fator, que ela seja compartilhada. Para tanto, a expressão comum dessas experiências é igualmente substancial. Ao compartilhar entre pares os temores que individualmente acometem cada homem em particular, estabelecem os homens razões emotivas comuns a todos, capazes estas de condicioná-los à coexistência conjunta no que tange aos seus anseios e temores. Logo, para que este processo de compartilhamento de experiências seja possível, é-nos necessário um terceiro fator, “um *médium* puro e eficiente” que assegure a passagem da experiência individual para a experiência coletiva. E como já destacamos desde o início, será a linguagem a ponte mestra que assegurará a efetivação desse movimento, permitindo aos homens a mútua transferência de suas dores e paixões. As instituições civis, a religião e as próprias faculdades humanas se desenvolvem e se modificam na medida em que a linguagem lhes fornece subsídio e fundamento para galgarem e superarem as novas necessidades que se apresentam. (*Ibid.*).

Retomando o argumento de Belloni, no que tange à lógica e seus significados, encontramos aqui a segunda correspondência, acima anunciada, entre ideia e palavra, manobra viquiana que nos permite contemplar uma lógica da simultaneidade no ínterim das

composições elas mesmas da imaginação. O *λόγος* emerge como ideia, porém, ao mesmo tempo em que como ideia se manifesta também se justifica como palavra, como signo linguístico, pois revela-se inscrito e sintetizado no próprio pensamento que o concebe. A palavra, como constructo contingente, frágil e resultante de engenhosa e necessária ficção logra para si o estatuto de verdade, traduzida esta, sob moldes variados, em linguagem lógico-mítico-poética. (*Ibid.*, pp.114-115).

Essa segunda correspondência garante, no interior do *λόγος*, a contemporaneidade entre “ideia” e “palavra”, o que nos conduz à tese de que o aspecto cognitivo e o aspecto comunicativo são entre si simultâneos. Da simultaneidade entre “ideia” e “palavra”, o mutismo da primeira língua se destaca como um elemento de suma importância:

Não suscita nenhuma perplexidade o fato de que o desenvolver da ideia se realiza silenciosamente através da elaboração das representações da experiência no mutismo da alma. O traço característico de tais representações é, no entanto, já no momento mesmo em que se realizam, de ser *immagini*, imagens interiores, “ritratti ideali”. De fato, o termo grego “*είον*” indica principalmente o “*vedere*” (vinculado etimologicamente com o latino “*videre*” que designa precisamente a atividade da vista), e “*είος*” é principalmente o aspecto, a imagem, a forma. A essência visiva do *logos* em chave mental se reflete no mutismo do *logos* em sede de expressão linguística. Existe um falar, que é mudo, vale dizer, que não se resolve em signos fonéticos, em sons, mas que se abre principalmente aos olhos, como reino das imagens. (*Ibid.*, pp.116-117).

Segundo Jaeger, para exercer este modelo de ação educativa, como cognição de si e expressão comum aos outros, a poesia tem de se valer de todas as forças estéticas e éticas do homem, uma relação, saímos de antemão, não meramente incidental, mas sim fundamentada em uma interação íntima e profunda entre conteúdo normativo e obra de arte. Ao passo em que mergulha nas profundezas do homem, a poesia também mantém viva nele uma espécie de anseio espiritual ou *ethos*, uma concepção humana capaz de garantir uma forma de obrigação e dever. (JAEGER, 1994, pp. 62-63). Não obstante e com ressonância em Vico, os valores mais elevados da expressão artística ganham significação permanente e força emocional para educar os homens na medida em que são tomados, como frutos da arte e de suas mais variadas formas de expressão, pelo ilimitado poder de conversão espiritual da poesia. (*Ibid.*). A poesia fornece a plenitude viva e imediata da experiência, pressuposto no qual a filosofia também deve se apoiar para idealizar e colocar em voga seus princípios de validade universal. Afinal, a ação educativa só é possível no ínterim da comoção. É com o recurso da comoção afetiva

que imprimimos na alma traços sociáveis de um caráter que desabrocha, paulatinamente, no seio do universal.

1.2. O falar por hieróglifos: A natureza tridimensional de Deus e a dinâmica da natureza bidimensional humana

As considerações feitas por Isaiah Berlin a respeito da condição mutável da natureza humana e da particularidade contingente de cada cultura aqui nos interessam para tentarmos desenvolver a correlação entre a mutabilidade necessária dos sentidos e significados (conforme as exigências do devir histórico) e a ideia de uma natureza humana plural, em constante transformação, de acordo com os modos de expressão e de utilidade de cada povo. Não devemos, entretanto, nos iludirmos a respeito de transformações históricas alheias ao “propósito inteligível” pelo qual passariam todas as nações. As modificações históricas ocorreriam, pois, ementes ao tecido do processo histórico ideal ele mesmo. Em Vico, segundo Berlin, encontramos uma natureza humana vívida e constantemente sujeita a modificações. Modificações estas que se dão na medida em que a própria história se modifica. Desta forma, não sustentaria a natureza humana uma essência estática, mas sim uma metamórfica condição que variaria segundo as verdades dos feitos humanos no ínterim de sua dimensão civilizatória. (BERLIN, 1982, pp.40-45). Em Belloni encontramos uma abordagem semelhante e complementar à de Berlin, pois é do saber prático comunitário do senso comum, ou seja, do fazer humano na história, que emerge o *logos* ou o valor lógico-linguístico do discurso e do pensamento dos antigos gentios.

Ele [Vico] considera o *logos* pondo em relevo não tanto o “valor lógico-linguístico do ‘discurso’ manifesto no pensamento” quanto seu valor pragmático, o vínculo indissolúvel entre pensamento, palavra e ação. (...) [Tal fato] representa as primeiras realizações do senso comum, ou seja, de um saber prático comunitário, estritamente motivado da necessidade e dos desejos humanos em que a componente ontológica, a componente semântica e a componente pragmática eram colocadas em conjunto sem solução de continuidade. (BELLONI, 2000, p.123).

Na medida em que o homem faz a história, por um lado, ele comprehende a dimensão de seus feitos e, por outro, é afetado e transformado pelos efeitos daquilo mesmo que por ele fora feito ou criado. Porém, só em Deus converte-se o cabalmente verdadeiro, pois Nele se encontra a sabedoria do todo que contêm em si todos os elementos que o compõem. O saber

humano é, a princípio, um saber analítico, um saber dividir, afinal a ciência humana se nos projeta como um modo de dissecação das próprias obras da natureza, frutos dos feitos e da sabedoria plena de Deus. Na medida em que o homem divide, abrem-se-lhe as portas para o conhecimento de si mesmo e dos ambientes indistintos que o envolvem. Entretanto, só por meio da composição é que o homem cria e faz, a cada momento diminuto de sua existência, sua história, isto é, para fazer, o homem sintetiza aquilo que por ele mesmo outrora fora dividido. No afã de criar, o homem precisa reunir e sintetizar as partes pela fantasia, pela memória e pelo engenho, condicionados estes pelas necessidades privativas de seu ser. (DA, pp.447-448).

Não obstante, como partípice da razão e não como seu dono, o homem agrupa para si os elementos aritméticos, atitude que desperta o dom próprio da razão que o diferencia e o eleva acima dos animais brutos, pois na ausência do entendimento – restrito a Deus, que lê perfeitamente e conhece abertamente e em seu interno cada uma das coisas que engendra – resta ao homem, no claudicar de seus pensamentos, recolher e se contentar com o conhecimento externo e superficial das coisas. Por apreender somente os elementos externos das coisas e nunca os internos - afinal o homem se encontra sempre fora e alheio àquilo que procura conhecer – a mente humana se justifica por reunir os elementos extremos das coisas, mas nunca seu todo. Deste modo, podemos afirmar que os homens podem pensar as coisas, mas jamais entendê-las, tornando-se, pois, como fora dito, simples partípice e não dono da razão. (DA, pp.446-447).

A verdade divina apreende o todo, exatamente por compreender em si tanto o interno quanto o externo das coisas, operando como imagem tridimensional ou modelo da sabedoria de Deus que dispõe e gera no ínterim de seu saber comprehensivo. No que concerne à verdade humana, temos aqui um esboço linear ou imagem plana que compreende apenas a superfície do que pode ser conhecido. A verdade humana é o que o homem, enquanto conhece, compõe e faz. Assim, a ciência humana é o modo pelo qual a coisa se faz e os meios pelos quais o homem anseia fazê-la. (*Ibid.*).

Da mesma forma que o homem divide o mundo para conhecê-lo, ele também o faz consigo mesmo para, propriamente, revelar-se homem. Divide, pois, a si mesmo em corpo e alma e abstrai deles suas subsequentes divisões. Do corpo extrai-se a figura e o movimento. Deste extrai-se o uno, daquela o ser. Já da alma, emergem a vontade e as faculdades humanas. Divisões essas que constituem uma unidade ontológica em Deus, pois Nele vivem enquanto

que, na condição privativa do homem, perecem. As divisões humanas socobram frente à condição plena de Deus. A ideia de corpo se dissolve, afinal Deus é imenso e não admite medida; consequentemente o movimento se esvai na dissolução do próprio corpo. A razão humana também já não lhe cabe devido ao fato de restringir-se ela ao conhecimento externo das coisas, enquanto que em Deus encontram-se as coisas presentes e dentro Dele na medida em que tudo lhe é entendimento. Por fim, esvai-se a humana vontade, afinal em Deus a vontade é inelutável e tem como *thelos* apenas o Si mesmo. (*Ibid.*, p.448).

Ao recorrer às locuções latinas, Vico ressalta a bivalente significação do verbo *minuere* que, ao mesmo tempo em que significa divisão também releva o próprio caráter de corrupção do ato de se dividir. Logo - devido às limitações de nossas mentes - ao dividirmos algo, seja para pensar, seja para conhecer – ora os fenômenos do mundo externo, ora as faculdades internas do homem - acabamos por diminuir, modificar e corromper aquilo que por nós fora dividido. Quando dividimos, os compostos já não se nos apresentam como o eram antes. Entretanto, é exatamente dos defeitos de sua mente que o homem concebe seus mais fundamentais feitos, pois “o homem, devido à indefinida natureza da mente humana, quando cai na ignorância, faz de si a regra do universo”. (SN44, §120). Convertendo em aplicações úteis suas debilidades, o homem, por meio daquilo que chamaríamos de abstração, finge para si duas coisas essenciais, a saber, o ponto e o uno. Com o nome de ponto os homens ficcionaram um algo elementar, indivisível, irredutível a partes; com o nome de uno estabeleceram as bases do multiplicar. Porém, ambos são fictícios, pois o ponto já se torna algo mais que ponto ao descrevermo-lo e o uno se torna algo mais que uno ao multiplicarmo-lo, ou seja, ambos ultrapassam a si mesmos e se tornam humana linguagem e, como linguagem humana, mostram-se ambos como engenhosas fantasias. (DA, p.448). E esse procedimento de fantasia e criação se faz presente no próprio engendrar das ciências humanas como nos mostra Vico:

Por isso se pode ver que com a ciência humana ocorreu o mesmo que com a química: pois tal como esta, enquanto se apoia em um objeto absolutamente vazio, resplandeceu, para além de seu propósito, a “espargírica”, a arte de operar mais útil para o gênero humano, assim, a curiosidade humana enquanto investiga o verdadeiro – o que por natureza lhe foi negado -, gerou duas ciências utilíssimas à comunidade humana: a aritmética e a geometria. Destas engendrou a mecânica, progenitora de todas as artes necessárias para o gênero humano. (*Ibid.*, 449-450).

Por se apegar ao certo e por não ter acesso às verdades privativas a Deus, o homem O imita e, à imagem Deste, cria seu tudo (sua história e seus sentidos) do nada. Do prolongamento ou união de dois pontos o homem cria a linha que expressa, ao contrário do ponto, longitude, porém ainda ausente de largura e altura. Já da união de duas linhas distintas que se encontram em um só ponto é dado o nome de superfície que expressa largura e longitude, mas não altura. Aqui, Vico segue a nomenclatura dada pelos pitagóricos da unidade enquanto ponto, do número binário enquanto linha e do ternário enquanto superfície. Entretanto, não basta à ciência humana ser superficial, bidimensional. É preciso que ela imite a ciência divina e se solidifique enquanto princípio tridimensional, que se ascenda também às alturas. Vico nos ilustra o acima dito com o exemplo dos antigos egípcios que desenvolveram sua ciência em gratidão aos deuses e construíram suas pirâmides sob o molde da figura composta a mais simples, a saber, o triângulo, fruto de uma quaternária base de composição. Deste modo, a ciência humana imita a ciência divina e, exatamente por imitá-la traduz-se como mais certa que aquela que não o faz.

Assim, pois, já que a ciência humana nascera de um defeito de nossa mente, a saber, sua maiúscula limitação porque que se encontra fora de todas as coisas e porque não contém o que aspira conhecer e, posto que não o contém, não opera as verdades que estuda, são as mais certas aquelas ciências que lustram o pecado original e resultam, em sua forma de operar, similares à ciência divina, pois nelas o verdadeiro e o feito são convertíveis. (*Ibid.*, p.450).

Ao fingir para si os nomes ou elementos das palavras, os homens invocam seus respectivos correspondentes mentais sem qualquer controvérsia e, enquanto a mente reúne os elementos das verdades que contempla (infinitas dentro dos homens), o indivíduo materialmente histórico faz e realiza em infinitas obras as verdades por si contempladas. Nas palavras de Vico, “o critério e a regra do verdadeiro é havê-lo feito (...), e o critério do verdadeiro, tal como em Deus, enquanto conhece o verdadeiro, é haver comunicado a bondade a seus pensamentos durante a criação.” (*Ibid.*).

Em meio aos feitos humanos encontramos subscrito o princípio de autoctonia que garante, a cada cultura ou povo em particular, os atributos de sua singularidade. Cada povo sustenta um modo de expressão cultural específico, um “estilo comum”, que se faz presente em suas instituições e nos modos de ser e de significar da sociedade em seu conjunto. Em congruência ao que acima fora exposto podemos inferir o fato de que as criações ou feitos

humanos são prolongamentos de formas naturais de autoexpressão e resultados da relação que os homens estabelecem entre si mesmos e para com os deuses. (BENÍTEZ, 2004, p.243).

Entendido isso, coloca-nos Berlin a pedra fundamental que talvez seja uma das condições necessárias (acrescida ela ao eixo central da linguagem) para se compreender os propósitos dessa nossa presente dissertação. Berlin nos traz a ideia de que devemos, quando deparados com o estudo das culturas de povos antigos, nos atermos aos intentos reais de cada cultura, isto é, devemos compreendê-los no âmago de suas particulares simbologias e em meio aos modos de expressão e linguagem que correspondem ao seu tempo, lugar e estágios de desenvolvimento social, não desconsiderando, evidentemente, o modelo ideal pelo qual atravessam todas as nações. (BERLIN, 1982, pp.43-44). Poderíamos dizer que tais observações nos afastariam da vaidade dos doutos, daqueles que, como que em um disparate histórico, projetam e repousam suas razões modernas por sobre um mundo gentil de fantasias.

O reconhecimento da existência de um processo irreversível de infância, juventude, maturidade, velhice e declínio final da vida das sociedades, não menos que o da vida dos indivíduos, bem como o reconhecimento de que tipos de linguagem, rituais ou relações econômicas pertencem a cada estágio do desenvolvimento social, é algo, parecia-lhe a Vico, que os filósofos ou juristas do seu e de outros tempos não possuíam ou compreendiam; de outra forma não teriam atribuído ao homem primitivo seus próprios processos mentais sofisticados. (*Ibid.*, p.44).

Fundamentado pelas proposições acima enunciadas, Berlin destaca-nos outro ponto crucial, a saber, o de que a fantasia ela mesma é a chave mestra na concepção dos processos de mudança e desenvolvimento pelos quais o homem atravessa. A imaginação toma para si, portanto, a função de reconstruir os simbolismos que se apresentam na história, isto é, mostra-se ela disposta a modificar e re-significar, sempre quando se fizer preciso, os paradigmas e sistemas que assentam o devir histórico. Mas o processo de reconstrução de simbologias se encontra, consequentemente, envolvido nos processos de modificação tanto da mente humana quanto de sua alternância de expressão. (BENÍTEZ, 2004, pp.243-244). Mais uma vez encontramo-nos subsumidos ao axioma fundamental do *verum ipsum factum* viconiano. O homem engendra a história e suas simbologias, ao passo em que também pelas simbologias e pela história é o homem constantemente recriado. O homem, pois, recria-se a si mesmo em cada estágio de sua caminhada político-social. Contudo, mais uma vez ressaltamos, “Vico destaca a existência de uma ordem de sucessão necessária e inteligível à qual se submetem as

civilizações. Uma certa ‘história ideal’; modelo único e universal que todas as sociedades, em seu surgimento e queda, estão obrigadas, cedo ou tarde, a realizar.” (*Ibid.*, p.244).

É exatamente essa ordem de sucessão necessária e inteligível que nos fornece aquilo que poderíamos chamar de “fundo de verdade” das tradições vulgares. Vico sustentaria, então, a ideia de uma coerência ou permanência de símbolos na imaginação, já que “ideias uniformes, nascidas no seio de povos inteiros, desconhecidos entre si, devem possuir um fundamento comum de verdade”. (SN44, §144). Essas ideias uniformes formam um conjunto de imagens que permaneceria vivo e constante nas narrações da história e que se mostraria comum nos “processos mentais semiconscientes dos indivíduos e dos grupos” (BENÍTEZ, 2004, p.244), sejam eles quais forem, existam eles em épocas quaisquer. Aqui também acrescentamos a ideia de que no interior deste fundo de verdade encontra-se, subsumido em faculdades, o próprio *modus operandi* dos antigos gentios, ou seja, em relação à uniformidade de símbolos que fundamentam a história humana, encontram-se também as bases trópicas dos processos humanos da imaginação, a saber, a metáfora, a sinédoque e a metonímia. Já o ritmo de desenvolvimento de cada sociedade comporta sua relação com determinados signos e simbologias e é desta forma e não doutra, mediante falares lógico-poéticos, que os homens ordenam e comunicam suas necessidades. Assim, cada estágio da história corresponde a uma respectiva transformação tropológica da língua.

Segundo White, a transição do modelo de identificação metafórica para aquele de refinamento metonímico, ou seja, a passagem da identificação generalizada para a especificação das particularidades, é análoga à transição da Idade dos deuses para a Idade dos heróis. Na primeira idade, os homens projetam seus atributos sobre a realidade indistinta que os aterroriza e, mediante o ato de atribuição metafórica, caracterizam os poderes elementais que vigoram violentamente na natureza, tal como os raios e trovões, as erupções vulcânicas, as tempestades, o dilúvio. O que impera nesta idade é a força e o medo, pois pela potestade paterna as crianças temem os pais, e os pais, enquanto animais encurralados pela extensão celeste de Júpiter, temem a morte precoce e a violência das forças do ambiente natural. É também a idade em que os pais de família lutam contra a invasão dos primeiros estrangeiros e adotam aqueles mais fracos que se submetem, com propósito de proteção, à sua autoridade divina. Chegamos, portanto, à consciência das sociedades heroicas, onde pela identificação e redução metonímica os homens conseguem refinar em suas novas construções os traços presentes na idade anterior. Logo, na Idade dos heróis, o que passa a sustentar as sociedades é

o consentimento de que a natureza das coisas estabelece seu princípio na ordem da divisão social. De um lado encontramos os heróis, expressos pela força, pelo poder e pela dominação; por outro lado encontramos as massas amotinadas, cujos componentes retratam a servidão e a submissão dos fâmulos aos senhores das cidades.

Os produtos culturais desse tipo de sociedade são similarmente metonímicos, presentes no sublime estilo das [narrações] épicas, que têm como sua matéria-prima os atos dos “heróis” ou dos mais nobres dos homens, o que pressupõe a nobreza e a descendência divina de seus protagonistas e salienta as diferenças essenciais entre os heróis e os homens ordinários. E assim também [acontece] para as leis desse período. (WHITE, 1985, p.211).

Na Idade dos heróis vemos presente o redirecionamento do temor originário. A divindade celeste criada tem sua autoridade canalizada na figura daqueles que foram, inicialmente, reféns de seu temor. O temor vindo dos céus remanesce na mente de seus criadores, porém, mediante complementar transposição trópica, a autoridade divina de Júpiter toma forma específica e se personaliza na figura dos pais de família. O temor antes oriundo apenas dos céus agora também ecoa no ambiente das famílias e encarna nos heróis o poder da primeira metáfora conjurada às alturas. Este poder se estende e submete os fâmulos, criando um ambiente de distinção entre os partícipes da nobreza e os homens ordinários. Essa distinção fundamenta o sistema aristocrático das antigas sociedades, além de ser responsável pelo estabelecimento de direitos, privilégios e leis entre os membros que a compõem. A bivalência existente nesse momento histórico é suplantada pelo desenvolvimento trópico da sinédoque que, engatilhado pela rebelião da classe servil, unifica as partes e pressupõe

(...) a percepção da unidade do individual com as espécies e das espécies com os gêneros. Portanto, em concordância com esse princípio, na primitiva sinédoque, a identificação é sempre feita em referência aos mais sensíveis atributos apreendidos e essa percepção investe a classe servil com a humanidade que a nobreza aclamou originariamente apenas para si mesma. (*Ibid.*, pp. 210-212).

A consideração da linguagem como chave para se compreender as antigas mentalidades e suas devidas estruturas sociais representaria, segundo Berlin, uma atitude revolucionária no que tange à investigação das primeiras gentes, pois “onde eles [os teóricos do direito natural] distinguiam a moral da política, Vico as considerava como um processo orgânico evolutivo, em conexão com cada uma das demais auto-expressões dos seres humanos na sociedade”. (BERLIN, 1982, p.89). Os mitos, ao mesmo tempo em que

caracterizam os modos de expressão ingêntitos de cada povo, ressoam igualmente na imaginação coletiva dos primeiros primitivos. E é este ressoar na uniformidade que nos concede a condição de possibilidade para bem compreendermos os antigos hábitos e costumes dos primeiros artífices sociais.

Esta dignidade [a da uniformidade das ideias] é um grande princípio, que estabelece ser o senso comum do género humano o critério ensinado às nações pela providência divina para definir o certo acerca do direito natural das gentes, através do qual as nações se asseguram pela compreensão das unidades substanciais de tal direito, nas quais, com diversas modificações, todas concordam. (SN44, §145).

2. À GLÓRIA DE HÉRCULES

2.1. A réplica de Idantirso e as narrativas de Homero

Com bases no pressuposto de que “a mente humana é naturalmente levada a deleitar-se no uniforme” (*Ibid.*, §204), Vico nos presenteia com um exemplo que em muito nos auxilia a entender o modelo hieroglífico de significação dos antigos heróis. Esse modelo hieroglífico conserva a possibilidade de comunicação entre povos distantes ou desconhecidos entre si, pois reflete uma linguagem natural que se mostra acessível a todos aqueles que por ela se expressam. Assim, evocando a figura de Idantirso, rei dos Citas, Vico nos expõe como este, ao replicar a declaração de guerra de Dario, se posiciona e assume para si uma estrutura poética de linguagem, distante daquela vulgar da idade dos homens, próxima de mentes engenhosas, lúdicas e figurativamente abstrativas. Idantirso se vale de cinco figuras, cada uma por sua vez, representando um princípio ou uma ideia comum ao dicionário das mentes humanas na antiguidade. São essas figuras a da rã, a do rato, a do pássaro, a do dente de arado e a do arco de assestar. (*Ibid.*, §435).

A imagem da rã nos remete à ideia de autoctonia ou indigenia, pois tal como a rã, os primeiros povos se viam como filhos da própria terra, frutos trópicos do baixar das cheias dos rios ou prole pululante das chuvas de verão. Com a rã, Idantirso envia o sinal de que daquela terra é filho e que dela só sua gente é herdeira. A imagem do rato nos conduz à ideia de família ou de agrupamento social, pois assim como ele, os primeiros homens se instalaram, construíram seus abrigos e engendraram suas gentes. O pássaro, por sua vez, se posiciona como uma ponte entre a terra e os céus, entre os homens e os deuses. O pássaro, expresso quase sempre como uma ave de rapina nas primeiras gentilidades (devido ao caráter bélico das primeiras idades), designa sentido e fundamenta a estrutura da leitura dos auspícios. O pássaro outorga autoridade religiosa - e, por consequência, política - àqueles que, filhos de suas terras e construtores de suas famílias, conseguem imputar significados às balizas de seus voos. (*Ibid.*).

Já a imagem do dente de arado traz consigo as ideias de plantio e de agricultura que, segundo a hermenêutica viconiana, podemos associar à batalha de Hércules com o leão de Neméia. O fogo que desmata as selvas envoltas prepara a terra para a fixação e para o cultivo das primeiras famílias. O dente de arado significava terem os homens primeiramente

transformado, pela força, a natureza em cultura. Por fim, o arco de assestar sustenta o ardil da guerra e, mediante ele, mostram-se os homens dispostos e motivados a defenderem, até a morte, suas próprias terras. Logo, contra a presunção dos doutos, o hieróglifo é, para Vico, um modelo expressivo de linguagem - necessário e natural à comunicação dos primeiros homens -, e não um recôndito calabouço de sabedorias secretas ou cifradas. (*Ibid.*, §§435-436).

Para dar força à hipótese de uma língua mais antiga que a heroica, a dos deuses, onde os homens falavam por hieróglifos e sinais mudos, Vico perscruta Homero e nele encontra cinco passagens que nos fornecem testemunhos daquilo que por nós, quanto à origem das línguas, fora perquirido. Três desses trechos pertencem à *Ilíada*, dois deles à *Odisseia*. E para que essas passagens não boiem a esmo em uma rápida exposição, sempre que necessário tomaremos aqui a tarefa e a liberdade de desenvolvê-las no decorrer de suas apresentações. A manobra que Vico realizará é engenhosa. Ao buscar em Homero evidências de uma idade ou de uma linguagem dos deuses, Vico assenta as bases de seu ulterior propósito, a saber, o de estabelecer um correspondente entre deuses e heróis, afinal estes, como deuses, frente aos presságios aristocráticos, assim se consideravam. Entender os deuses como heróis implica na tese de que foram os próprios homens os deuses dos quais falavam. Assim foram eles os falantes dessa primeira língua muda, hieroglífica, simbólica, tal como foram também as personagens desse primeiro enredo político onde os signos mitológicos seriam reflexos das vicissitudes da mente humana. Adentremo-nos, pois, nessa empreitada víquiana.

A primeira dessas passagens, presente no Canto I da *Ilíada*, se refere ao momento em que Aquiles, irado com as estultícias de Agamémnone, suplica à Tétis a derrota dos gregos na guerra para que estes lhe outorgassem seu devido valor. No ínterim do pedido, Aquiles evoca a passagem ressaltada por Vico: “Tu, porém, deusa, acorreste e o livraste [a Zeus] das fortes cadeias / E para o Olimpo muito amplo fizeste que viesse o Centímano / Que pelos deuses é dito Briareu, mas Egeu pelos homens / E que mais força apresenta que o próprio Posido, pai dele”. (*Ilíada*, Canto I, §400). Conforme a hermenêutica víquiana do mito, de acordo com a passagem acima, não só parece haver uma língua mais antiga que a heroica, mas também criaturas mais fortes que os deuses. Aproveitaremos aqui a oportunidade para elucidarmos, no ínterim da passagem evocada (antes de prosseguirmos com as demais), a gênese dos remotos gigantes, investigando a passagem de um momento nômade ferino, onde se constituem e se

estabelecem seres desmesurados, para aquele outro onde os homens não mais são obrigados a vagar aleatoriamente pelas selvas ameaçadoras.

O centímano ou hecatônquiro Briareu, criatura de cem braços e cinquenta cabeças, recurso de Zeus na queda dos Titãs, parece nutrir relação de semelhança com a idade dos deuses em Vico, onde, em um ambiente hostilizado pela violência natural, brotaram da terra *bestiones* gigantescos, igualmente violentos e apalermados. Em Vico, a humanidade gentílica se principia em três raças, todas três herdeiras e negadoras da verdadeira religião de Noé, todas três dispersas a errar pelas selvas hostis da Terra. A raça de Cão, presente naquela época no Egito e na Ásia Meridional, a raça de Jafé que ocupava a Ásia Setentrional, e aquela de Sem, que vagava pela Ásia Central e pelo Oriente Médio - todas elas nos fornecem dados essenciais a respeito de como se comportavam as primeiras bestas feras, destituídas elas dos desígnios, porém não dos planos de Deus. Das nações de Cão e Jafé surgem as línguas nativas no interior da terra “e, depois, tendo descido para o mar, começaram a conviver com os Fenícios, que foram célebres nas praias do Mediterrâneo e do Oceano pela navegação e pelas colônias”. (SN44, §63). Submersas em uma educação ferina, estas três raças se encontravam dispersas nas selvas, impulsionadas unicamente por um talante, que as conduzia em direção à satisfação de necessidades básicas primeiras, isto é, alimentos, água e mulheres. (*Ibid.*, 369). Estas últimas em nada facilitavam o realizar da cópula carnal, pois mais frágeis fisicamente que os gigantes *bestiones*, não estavam tão dispostas a se curvarem à violência e à ferocidade de animais sem controle. Esquivando-se sorrateiramente pela imensidão que as atormentava, as mulheres não eram pegas senão em concúbitos incertos, onde forçadas pelo terror dos gigantes, cediam à necessidade de seus opressores.

Destes concúbitos incertos ou destas cópulas forçadas nasciam filhos que as mães, igualmente insociáveis, logravam ao ferino destino das selvas fechadas. Após se aleitarem, os filhos, oriundos de tal processo de violência, eram impiedosamente dejectados sobre suas próprias fezes e, sobre elas, exerciam esforço físico extremo a fim de poderem dali se livrar. O esforço físico para desbravar as matas fechadas junto ao salitre das fezes e aos sais nítricos (que no solo favorecem o cultivo e a plantação) permitiu o surgimento daqueles que nos mitos tão evocados foram por sua desmedida e robustez e que, “(...) sem qualquer temor de deuses, de pais ou de mestres, que esfria o excesso exuberante da idade juvenil -, devem ter aumentado desmesuradamente as carnes e os ossos, crescido vigorosamente robustas e, assim, terem-se tornado gigantes”. (*Ibid.*).

Os gigantes foram famosos por sua força e por sua estatura, advindas ambas da natural necessidade de permanecer vivo em um ambiente hostilizado por forças desconhecidas. E é aqui que podemos melhor realçar uma característica principal que diferenciaria o estado ferino daquele de normas e regras sociais, a saber, o elemento do temor à divindade. Enquanto não houver temor não pode haver religião e, enquanto não houver esta, não pode haver sociedade. Na ausência do temor, comportamento similar ao dos excessos da infância e característica marcante dos primeiros gigantes, sobra ao homem somente o despudor e a imprudência do agir.

Já com o temor dos primeiros raios e com o efetivar-se da providência divina, a vontade do homem é guiada à fixação e a um estado onde não mais precisará vagar aleatoriamente em buscas, por vezes, mal empreendidas. Habitando inicialmente os montes, donde proviam fontes certas de água e donde estariam mais próximos dos deuses, os gigantes passaram a sustentar um título que mais tarde pulularia no seio das primigênias famílias, o de *autókhthones* ou *indigenae*. (*Ibid.*, §370). Sobre este título destacam-se os indícios das nobrezas em ascensão. Além disso, Vico vincula o vocábulo *indigenae* a *ingenui*, pois os primeiros filhos da Terra foram os nascentes *ingenui* ou nobres que fundaram as famílias na gentilidade. E quanto ao vocábulo *ingenui*, segundo Vico, cabe-lhe o paralelo com *liberi*, afinal foram os primeiros nobres filhos da Terra, livres por direito natural e superiores por serem capazes de desdobrar os auspícios das divindades. (*Ibid.*).

Frente a este modelo de nobreza guerreira e à estrutura de formação dos corpos, Campbell e Keleman, com base nos modelos constitucionais de Sheldon, associam-na ao modelo mesomórfico de mitos. Para ambos, existe uma correlação natural entre a estrutura dos mitos e a formação embrionária dos corpos (ou aos tipos de padrões genéticos herdados). (Campbell/Keleman, 1999, p.52). Desta forma, a constituição física de um grupo de homens inspira mitos que lhes retratem tal como eles próprios o são, afinal o mito nos fala pelas vozes múltiplas dos corpos. O tipo mesomórfico, que é aqui o modelo que se adéqua à hermenêutica viconiana, se orienta à ação e seus herdeiros sustentam grandes ossos e fortes e resistentes músculos. O mesomorfo possui as vias sensório-motoras altamente desenvolvidas, o que lhe propicia habilidade e aptidão para o movimento, tal como para o confronto, para a caça e para suportar com maior facilidade que os demais a dor física e o dano corporal. (*Ibid.*, 31-35). Os mitos mesomórficos são os mitos ligados à figura do guerreiro, do herói que se vale da força e

da astúcia para exercer a justiça e para engendrar os valores morais de uma cultura ou de um povo qualquer. Os mitos gregos são em sua maioria mitos mesomórficos. Aquiles,

aquele cujo professor foi o centauro Quíron que, cultivando a sua bela inteligência com conhecimentos os mais úteis, não se descuidou de lhe desenvolver e fortificar o corpo; dizem que o alimentava com miolos dos leões e dos tigres, a fim de comunicar-lhe coragem e força irresistíveis; (COMMELIN, 1983, p.253).

Ulisses, “rei de duas pequenas ilhas do Mar Jônio, Ítaca e Dulíquio. Era um príncipe eloquente, fino, ardiloso, engenhoso: com seus artifícios contribuiu tanto para a tomada de Tróia como os outros generais gregos pelo valor” (*Ibid.*, p.257); Jasão, chefe dos Argonautas, que se colocou à mercê dos mais inquebrantáveis obstáculos no afã de tomar para si o tão incólume tosão de ouro (*Ibid.*, p.227); são todos estes grandes exemplos de personagens deste modelo de mito.

Segundo o pensamento viconiano, inicialmente, toda nação gentílica se vale de seu Hércules, filho de Júpiter e princípio do heroísmo dos primeiros povos (SN44, §200); é pelas armas que o homem principia a construção de um mundo civil e são estas e não outras fábulas que resultam severas e convenientíssimas à fundação das nações. (*Ibid.*, §221). Os Polifemos ou bestas feras, evocados por Homero como seres “que aos deuses é igual” (*Ilíada*, Canto I, §260) sob o terror dos raios de Júpiter, seriam necessários, a princípio, para bem orientar os homens aos fundamentos da autoridade familiar, em outras palavras, predispô-los a obedecer as primeiras leis. (SN44, §243). Este primeiro gênero humano se qualifica pela desmedida e pela violência selvagem, posto que seus representantes são brutos, broncos e apalermados. Podemos também remeter aqui ao gênero dos gigantes a figura primitiva dos guerreiros Titãs. Filhos de Gaia e Urano, representam a violência da natureza, de seus habitantes e dos fenômenos naturais. O Titã nos remete a um momento onde não há história nem leis, onde o que impera é o ardil da guerra selvagem e a impiedosa violência do desconhecido. A história só se iniciará com o parricídio de Cronos e a lei, enquanto princípio já estabelecido, terá sua gênese com a astúcia de Zeus (Júpiter).

Este gênero de personagem, como o é o caso dos Titãs ou dos Gigantes, sustenta, segundo Vernant, o estatuto da *Hybris*, ímpeto desenfreado que conduz cegamente as criaturas a manifestações de força brutais e desmedidas. O exercício da *Hybris* se contrapõe ao exercício da *Dike*, aquele das relações respeitosas dos homens entre si e com os deuses. (VERNANT, 1990, p.31). Sobre o crivo da lança e sob o lume do cetro, Vernant no-lo afirma:

Entre a lança, atributo militar, e o cetro, símbolo real, há diferença de valor e de plano. A lança é normalmente submissa ao cetro. Quando esta hierarquia não é mais respeitada, a lança exprime a *Hybris* como o cetro exprime a *Dike*. Para o guerreiro, a *Hybris* consiste em apenas querer conhecer a lança, em se dedicar a ela inteiramente. (...) Encontramos esse mesmo elemento de *Hybris* guerreira, encarnado pelos Gigantes, nos mitos de soberania que contam a luta dos deuses pelo poder. Após a derrota dos Titãs, a vitória sobre os Gigantes consagra a supremacia dos Olímpicos. Imortais, os Titãs tinham sido expulsos e acorrentados nas profundezas da terra. O mesmo não acontece com os Gigantes. Os deuses fazem-nos perecer, tirando-lhes a invulnerabilidade. Para eles, a derrota significa que não participarão do privilégio da imortalidade, objeto da sua cobiça. (*Ibid.*, p.39).

É este gênero de gigantes que erra débil pela selva aberta e que encontra, segundo Vico e mediante o auxílio natural da providência divina (a princípio os trovões fulminantes de Júpiter), abrigo seguro contra a violência irracional da natureza. Com a reclusão nas cavernas, sob o temor e o sob o receio para com deus, a besta selvagem engendra as primeiras famílias e, por consequência, as primeiras verdades civis. (SN44, §198). Tal como um raio que deita impiedoso sobre a copa de uma árvore, Júpiter também exerce uma divisão no percurso da existência humana. De um lado um estado ferino sem leis, de outro um mundo de ordem e regras sociais. Eis aqui o que poderíamos, ao complementar Campbell e Keleman a Vico, chamar de caráter mesomórfico da estrutura mitológica viconiana.

E poder-se-ia aqui dizer que a humanidade se principia pela água, pois é pelas águas do dilúvio que os gigantes migram para os montes e é por consequência dela que eles se orientam às famílias. Ademais, o dilúvio marca outra importante divisão no que concerne à análise viconiana quanto aos gêneros de homens que habitaram por sobre a Terra. Por um lado encontramos os hebreus, homens de justa estatura, sempre temerosos a Deus, cumpridores das leis divinas e herdeiros de Adão. Por outro lado, nos deparamos com os já mencionados filhos de Noé, que se revoltaram contra os dogmas da religião e abandonaram os elementos essenciais que constituíam e mantinham salvaguardas as famílias. (*Ibid.*, §369). O preço para estes últimos é a queda na selvageria, e a expiação sofrível, seu castigo capital. Com o dilúvio, os céus choram no seio da Terra e uma vez mais a providência divina virá em socorro de seus rebeldes rebentos.

Logo surgem os primeiros trovões e o homem passa a se condicionar à fixação e à sedentariedade. Este gênero de gigantes, por sua vez, se subdividia em duas outras espécies, a dos gigantes filhos da Terra e aquela dos gigantes dominados. Os gigantes filhos da Terra

foram os fundadores das nações gentílicas, os quais também deram nome à idade dos gigantes e ficaram conhecidos por sua fama, força e poder; já os gigantes dominados eram aqueles que, acolhidos pela proteção dos mais poderosos, curvavam-se peremptoriamente, ao domínio dos pais de família. (*Ibid.*, §372). Não mais obrigado a desbravar as selvas periculosa com os próprios braços, o homem se instala e, aos poucos, vai adquirindo uma estatura mais próxima da mediana dos antigos hebreus, já que naquele momento não mais preciso era refocilar-se e rebolar-se nas fezes ou arrastar-se pelos pântanos. Entretanto, sabemos que nas primeiras gentilidades o ambiente era marcado pela guerra e pela violência das armas, o que não nos conduz à estultícia de tentar conceber na antiguidade um mundo de paz, bondade pura e igualdade social. Cessa-se o vagar aleatório dos gigantes, contudo não a violência que os constitui.

Entretanto, como já fora visto, não só de violência e brutalidade eram constituídos os gentios ascendentes. Mesclado de violência e piedade, gigantes eram e, como que numa imagem caleidoscópica, formavam-se assim estúpidos e apalermados, ao passo em que também sustentavam, com a espada erguida para a guerra, no ínterim de toda a cólera que a encerra, atitudes ilustres e veneráveis de um nobre autóctone. A religião dos gentios, fundada por estes gigantes autóctones, representa, para Vico, o nascimento da Metafísica, assentada esta, como já fora dito, sobre os sentidos e sobre a imaginação. Aqui encontramos a natureza comum às bestas feras, isto é, a propriedade que determina aos selvagens conhecerem as coisas unicamente pela via dos sentidos. Vinculado, portanto, à via sensível, o homem imagina aquilo que lhe é supraracional ou que está para aquém ou além de suas modestas capacidades reflexivas. É em meio à debilidade de seu raciocínio que fervilham e tomam forma os processos compósitos de sua imaginação. Tomando-a sempre como divina, imaginavam, sentiam e se admiravam - os nobres - como divindades. De modo similar ao de uma criança, concediam vida ao inanimado e criavam coisas a partir de ideias. Com o auxílio de corpulentíssima fantasia criaram deuses, povoaram cada mínimo espaço do cosmos com sacralidade e, mergulhados nas vozes de seus corpos, começaram a desenvolver uma ordem sagrada no mundo. (*Ibid.*, §§374, 375).

Retomando Homero e encerrando o argumento a respeito do gigantismo viquiano, o gigante Briareu, ser pavoroso e desmedido, é dito Egeu pelos homens, e assim o é porque estabelece, em hermenêutica viquiana, coerência com a infância das nações. Antes da língua contemporânea aos heróis parece-nos ter existido uma outra forma de significação ou

definição das coisas e criaturas, uma linguagem que antecedesse aquela trópica estrutura da idade heroica. Continuemos com Homero e passemos para o segundo trecho.

No Canto XIV da *Ilíada*, Hera busca ludibriar Zeus com o auxílio de Sono, no afã de garantir aos gregos vantagem e vitória sobre os troianos. Após convencer Sono a ajudá-la, posto que este outrora fora punido pelas mãos do óptimo Zeus e felizmente socorrido pelas penumbras da Noite, guiaram-se os dois para o monte Ida, ao encalço do grande pai de todos os homens e deuses. E durante a incursão ao monte, um pássaro cantante se lhes revela, pois entre a ramagem espessa do abeto vultuoso ocultando-se, “a forma toma de um gárrulo pássaro, próprio dos montes. / Cálcis é o nome que os deuses lhe dão, mas os homens, Cimíndis”. (*Ilíada*, Canto XIV, §291). Mais uma vez encontramos aqui uma dupla atribuição de significados. A primeira, Cálcis, parece sustentar congruência com a linguagem dos deuses, já que se distingue da linguagem trópica dos heróis, que a evocam, enquanto Cimíndis, em um momento posterior.

Doravante, no terceiro trecho, Vico nos arremessa na agônica batalha entre os deuses do Canto XX da *Ilíada*, onde após um conselho universal, coube a cada um deles decidir que lado da guerra deveria tomar. Em meio ao combate, Hefesto, famoso ferreiro de braços robustos, coxo artífice do Olimpo, é surpreendido pelo cavalo de Aquiles. E a este cavalo dão os homens um nome e os deuses outro diverso:

(...) a Hera magnífica a irmã do frecheiro brilhante persegue,
Ártemis de áurea naveta, das grandes caçadas amiga;
Leto contra Hermes, o deus dadivoso e potente, se atira;
e contra o artífice Hefesto se eleva a corrente impetuosa
que os deuses Xanto nomeiam e os homens mortais Escamandro. (*Ibid.*,
Canto XX, §70).

Assim como na passagem anterior, podemos estabelecer aqui o mesmo correspondente entre a língua dos deuses e aquela dos heróis, afinal Escamandro já seria um vocábulo trópico de mentes heroicas, enquanto que Xanto nos remeteria, em perspectiva viquiana, a uma espécie de linguagem anterior, hieroglífica. No trecho que se segue somos guiados ao conhecido Canto XII da *Odisseia*, à viagem de Ulisses e à resistência deste ao canto macio das sereias. Em seu trajeto, Ulisses se deparará com aquelas que pelos homens são chamadas Cila e Caríbdis, mas *Planktás Pétrias* (segundo Vico) ou Errantes é como lhe chamam os bem-

aventurados. (*Odisseia*, Canto XII, §61).² A primeira é um tipo de grande rochedo, a segunda uma espécie de agitação marinha, ambas, em pontos opostos, a constituir o estreito de Messina. Ao alertar Ulisses e seus companheiros a respeito dos perigos que poderiam vir a enfrentar, Circe no-las descreve. Primeiro Cila:

Da cava nau, nem mesmo a flecha que um herói
robusto possa desferir atinge o fundo.
É onde habita Cila de hórridos latidos.
O timbre de sua voz lembra a de uma cadela
recém-nascida, mas é um monstro atroz. Ninguém
se alegria aovê-la, nem que sejas um deus.
Seus doze pés são todos eles bem disformes,
longuíssimos pescoços (seis), uma cabeça
horrida encima cada; tríplice fieira
da dentição onusta do negror da morte,
espessa e vasta. Meio corpo gruta adentro,
as testas protendidas no exterior do bárabro.
Dali escruta o escolho a fim de fisgar cães
do mar, delfins ou animal maior, dos muitos
de que Anfítrite, a urladora, se alimenta. (*Ibid.*, §83).

A passagem acima, antes de darmos cabo ao quarto trecho em que nos encontramos, nos banqueteia com formidáveis exemplos a respeito de como se efetivavam as operações trópicas dos antigos gentios. Cila é um monstro marinho e, como monstro, é ele fruto de uma metamorfose poética que, por sua vez, é filha do espanto e herdeira da “necessidade dessa primeira natureza humana”. (SN44, §410). Logo, Cila representa um dentre os vários mistérios que habitam as ondas marinhas e aterrorizam seus exploradores. Viajando meses a fio, coabitando as intempéries infindas das tempestades em alto mar e suportando resolutamente os maus presságios que ali se instalavam, não nos faz admirar (ou talvez o faça) que os antigos navegadores com a imensidão intangível das águas violentas tenham se espantado. Do pasmo inicial fervilham em mentes fabulosas os artifícios da compósita imaginação e desta, como que num instante despercebido de criação, se originam e tomam forma os constructos mitológicos.

² *Odisseia*, Canto XII §61. Aqui nos cabe ressaltar dois pontos. Inicialmente, Vico fissiona parte da expressão em grego por ele empregada. No texto original encontramos *Planktás*, mas não *Pétras* (cfr. SN, Capítulo IV, nota 88). Contudo, como na sequência haveremos de ver, o acréscimo de Vico em nada interfere no entendimento de sua proposta, afinal são Cilas e Caribde dois escolhos marinhos, dois modelos de *Pétras*. Já em relação ao vocábulo “bem-aventurados” utilizado pelo tradutor, entendamo-lo aqui como “deuses” tal como no original encontramos *Theói*.

Ao atender a uma necessidade humana de ordenar e engendrar significados ao que para os gentios se apresenta confuso e desconhecido, Cila se lhes apresenta como um obstáculo das incertezas marinhas, elemento de regiões nebulosas onde somente poucos e bem-aventurados heróis terão êxito em atravessar. E para que esta imagem alerte e oriente os viajantes incautos a redobrarem cuidados é igualmente necessário que ela comova e atordoe os ânimos daqueles a quem se dirige. Com o propósito de educar os primeiros gentios a esboçarem seus ainda claudicantes traços de prudência, a linguagem mítica e o falar trópico da primeira poesia se fizeram essenciais para preencher as carências da reflexão. Assim brota Cila dos liames da imaginação: sua presença terrifica até mesmo os deuses, que dirá os mortais; sua aparência é grotesca e assustadora e tal qual qualquer composição trópica é ela oriunda de diversas transposições do corpo, dos sentidos e das paixões humanas. Seus pés são pés transpostos, assim como sua cabeça, seus pescoços e suas bocas são transportes metafóricos da engenhosidade humana. Doze são seus pés, muitos mais que os do bípede humano; disformes e assimétricos também o são, pois disformes e assimétricos também o eram os medos e temores dos gentios. Com doze pés, até Aquiles “pés ligeiros” se encontra em desvantagem. Seis pescoços se lhe sobressaltam o corpo e em cada extremidade uma cabeça com três fileiras de dentes aos homens ameaça. Seis cabeças patrulham mais que uma, doze olhos enxergam melhor que dois. Já seus dentes, em número maior e explicitamente mais ameaçadores que os dos homens, em nada parecem recepcionar seus visitantes. Em um duelo de observância e prontidão, até o sábio e prudente Ulisses deve se precaver. E a nereida Anfítrite ali também se aninha. Aninha-se, pois, nos campos eleusinos da sinédoque e da metonímia.

É digno de observação que em todas as línguas a maior parte das expressões acerca de coisas inanimadas são feitas com transposições do corpo humano e das suas partes, e dos sentidos humanos e das paixões humanas. Como “cabeça”, por cimo ou princípio; “frente”, “costas”, adiante e atrás; “olhos” das videiras e aqueles que se chamam “luzes” ingredientes das casas; “boca”, toda abertura, “lábio”, bordo de copo ou de outra coisa; “dente” de arado, de ancinho, de serra, de pente; “barbas”, as raízes; “língua” de mar; “garganta” ou “embocaduras” de rios ou montes; “colo” de terra; “braço” de rio; “mão” por pequeno número; “seio” de mar, o golfo (...). (SN44, §405).

Das seis cabeças que sobressaltam o corpo de Cila, foram previstas por Tétis seis mortes dos marinheiros de Ulisses. Mas que assim o seja ou que talvez lhes seja melhor assim, pois segundo as advertências da deusa:

‘(...) Verás, herói, um outro escolho nos baixios,
Tão vizinho que um dardo o poderia atingir.
Há nele uma figueira enorme amplicopada,
Por sob a qual Caribde sorve a água negra.
Vomita-a três vezes num só dia e três
A absorve, horrível. Não estejas quando a sorva,
Pois nem o Treme-terra te resgataria:
em rápida manobra, opta por margear
Cila no escolho: menos ruim é lamentar
A sina de seis homens que plangê-los todos. (*Odisseia*, §101).

Caribde é, assim como Cila, um temor oriundo das águas marinhas, mas diferente desta, apresenta-se ao homem como uma intempérie ainda mais temível e pasmadora. E, segundo Tétis, é ao homem muito mais conveniente contornar um maciço marinho, Cila, a enfrentar a divina água negra que engole intermitentemente a vegetação que lhe recobre, Caribde. Transformado em monstro marinho ao ser arremessado por Zeus dentro das profundezas aquáticas, seria Caribde um escolho menor que Cila e suas terras possivelmente engolidas eram pelas águas circunscritas que, em redemoinhos, turbilhões ou elevações do nível do próprio mar deviam engolir não só a figueira que ali se encontrava (e na qual Ulisses se agarra para se salvar posteriormente), mas também qualquer embarcação que ousasse por ali atravessar. Logo, de modo similar ao de um refluxo marinho, Caribde, sem qualquer traço de misericórdia ou afetividade, ressentia-se submerso tudo o que por cima de si se encontrava e, estranhamente, como que acometida por um ato fugaz de arrependimento, emergia novamente o que por si fora sorvido para, em golfos, em seguida, voltar a engolir. Vemos que da mesma forma como Cila é concebida assim também o é Caribde. Sua presença necessita ser aterradora para evitar curiosos viandantes. Mais aterradora até que a de Cila, pois mais perigosa. Deve-se, então, ficcionar a ponto de convencer os navegadores a cruzarem o escolho de Cila e não os turbilhões ou redemoinhos da garganta de Caribde. Vimos, portanto, que essas duas figuras anunciadas por Vico nos revelam os processos trópicos da própria imaginação. Surgem elas não do luxo, mas da engenhosidade e da necessidade humanas de significar e ordenar o cosmos. Partamos para o quinto e último trecho.

Aqui encontramos Hermes a ajudar Ulisses contra as artimanhas de Circe. Para que esta não envolva Ulisses em suas teias de sedução é a ele oferecido um fármaco, uma flor, pelos deuses chamada *Móli*, a qual não é licenciada aos homens colher ou conhecer:

‘(...) Quando ela encoste em ti o longo caduceu,
Saca do estojo em tua coxa a espada afiada
E avança contra Circe, anunciando a morte!

Convidará que subas a seu leito, em pânico,
O que não deves renegar, pois é uma deusa.
Só assim salvas teus sócios e a ti mesmo ajudas.
Faze-a jurar solenemente pelos deuses
não te prejudicar ainda mais, tampouco
te desvirilizar ou vilipendiar.'
E o Argicida, assim falando, deu-me o fármaco,
que puxou do terreno, indigitando a forma:
negra a raiz, a flor tão branca quanto leite.
Eternos a nomeiam *moly*; um homem só
não consegue arrancá-la, só um deus, que tudo
pode (...). (*Ibid.*, Canto X, §298).

Com a figura de Circe, além de termos acesso ao quinto relato de uma língua anterior a dos heróis, podemos melhor entender os motivos da ira de Cila, pois a história das duas revela cicatrizes de vingança, ciúmes e maldição. Circe era conhecida como uma hábil manuseadora de *pharmákos*, uma poderosa feiticeira de olhos noturnos que fez de seu marido, o rei Sarmates, a primeira vítima de suas artimanhas. Ao envenená-lo, fora odiada por aqueles que antes lhe serviam e o ódio dos súditos forçaram-na a fugir e se refugiar onde, a partir de então, tornar-se-ia sua moradia, na Ilha de Éia. Nesse ponto, a fábula desvela seus traços mais obscuros. Circe se apaixona profundamente por Glauco, deus marinho, meio homem, meio peixe, um ser ignorante de sua condição disforme e peralta brincalhão das tempestades e das ondas marinhas. Contudo, Glauco concede toda a gratuidade de seu amor não aos clamores de Circe, mas sim à indiferença de Cila, bela ninfa, nutriz de atordoante encanto. (COMMELIN, 1983, p.109).

Como há de se ver - dado o ciúme da deusa, a insensibilidade da ninfa e a inocência de Glauco -, desse triângulo amoroso emergirá a agonia do conflito. Desesperado por não conseguir a atenção e o coração de Cila, Glauco, inocentemente, pede auxílio a Circe que, ciumenta e ardilosa, promete-lhe ajuda. A deusa, então, prepara-lhe um veneno, o qual deverá ser lançado nas águas onde a ninfa se banha, corrompendo assim não só a beleza de Cila, mas também o amor infindo de Glauco. Transformada em monstro marinho pelo feitiço de Circe, tal como já a descrevemos anteriormente, Cila passa a nutrir não mais encanto, mas ódio e desejo de vingança. Quando Ulisses chega na Ilha de Éia, já atento e precavido aos feitiços de Circe, é ele recepcionado e abrigado pela deusa que, mesmo à margem dos conselhos de Hermes e do fármaco por este produzido, consegue iludi-lo nas armadilhas do amor. Os companheiros que o esperavam foram transformados em bestas e, por anos, sem saber, Ulisses se entregou aos deleites do leito de Circe. Espantado pelo que acontecera, Ulisses logo

retoma as águas marinhas e busca traçar novamente a rota para seu lar. Ciente disso, Cila não poupa forças para arquitetar sua vingança e que forma melhor de se vingar a não ser atacando a embarcação daquele a quem a deusa mais ama, amante e pai de seus dois filhos? Ulisses não morre, mas seis de seus companheiros tombam frente ao ressentimento de Cila, cujo ódio totalmente não se dissipou. (*Ibid.*, pp.109-110). Pois bem, encontramos aqui vários elementos de construções trópicas, desde a natureza bivalente de Glauco até os sentimentos de vingança, ira e discórdia emergentes entre a deusa e a ninfa. Vemos que as personagens dessa fábula vivem um enredo, poder-se-ia dizer, humano, onde se encontram presentes traços de semelhança com os humanos crimes de amor. Reflexos de naturezas irascíveis e combativas, não poderiam ser assim diferentes a natureza de seus deuses. Deuses estes que sofrem desmesuradamente, traem, mentem, enganam, se compadecem e morrem. Igualmente lutam, amam, odeiam e matam, pois assim o fazem aqueles que os veneram. As ninfas se apresentam frequentemente como símbolo da castidade, pois sua conexão íntima com os bosques resguarda a inocência de sua própria natureza. Elas muitas vezes fogem ou se mostram indiferentes ao amante pretendente, outras vezes aceitam de bom grado a punição por suas recusas. Vagando pelos bosques, as ninfas eram “selvagens, relutantes e esquivas” (SN44, §369), assim como as furtivas mulheres pelos quatro cantos caçadas pelas bestas-feras viquianas.

Desenvolvidos os cinco trechos evocados por Vico, tomaremos aqui a liberdade de acrescentar um sexto, no afã de conceder ainda mais consistência e completude ao sustentáculo hermenêutico viquiano. No Canto II da *Ilíada*, Íris, mensageira de rápidos pés, incita Heitor a prontificar-se para a guerra. Este dissolve a assembleia e direciona seus homens às armas, pois, segundo a deusa, seus muros prestes estavam a serem atacados. Mais uma vez encontramos a distinção linguística entre a idade dos heróis e aquela supostamente anterior a eles, a dos deuses, pois enquanto os homens terrenos evocam como Batiéia a coluna que fora dos portões se localiza, denominam túmulo de Mirina os deuses eternos. Os portões logo se abrem e “há na planície uma excelsa coluna, fronteira à cidade, completamente isolada e visível de todos os lados, / Denominada Batiéia por todos os homens terrenos, / Mas pelos deuses eternos, o túmulo da ágil Mirina. (*Ilíada*, Canto II, §811).³ Neste trecho, ressaltamos também aos olhos a figura de Íris, afável donzela de asas multicoloridas. Mensageira dos deuses e tão antiga quanto os mais antigos dos imortais, Íris era reconhecida pelo rastro que

³ O relevo dado a esta sexta passagem advém do tradutor da presente edição da SN. Cfr. SN44, §437, Nota 90.

deixava ao descer dos céus à terra. Este rastro cingia as cores que compunham suas asas e, como resultado do vagar da donzela, formavam-se parábolas luminosas e multicoloridas que trespassavam os céus em arcos visíveis a olhos mortais. O arco de Íris, presente até hoje em nossos céus e em nosso vocabulário enquanto expressão hifenizada, também é chamado de arco celeste (*arc-en-ciel*) pelos franceses e corresponde em suas origens, como vimos, a um processo trópico-poético dos antigos, onde frente ao desconhecido deram eles nome àquilo que os pasmava e comovia.

Agora nos resta, após expostos os trechos exortados, pincelar os retoques finais deste nosso pontual argumento de que seriam os heróis os deuses de quem falavam. E para tanto sobressalta-nos uma pergunta, afinal como entenderia Homero uma língua que aos homens não é licenciada entender? Vico nos abre então o caminho para uma possibilidade. Nos trechos em que Homero concede relevo ao vocábulo *Theói*, estaria ele, por meio de um falar trópico (por nós aqui defendido), estabelecendo a distinção entre os heróis de sangue divino e os plebeus que, em contrapartida, herdeiros eram de sangue animal. (*Ibid.*, §437). E podemos melhor entender esta distinção segundo a própria perspectiva víquiana, afinal ao abandonarem o estado ferino sem leis, as bestas-feras, de animais, passaram-se a deuses. E aqueles que se encontrarem ainda nas mesmas condições lamentáveis dos agora deuses, animais de outrora, igualmente por origens animais serão reconhecidos. Segundo Vico, foram os plebeus considerados “homens” para que dos deuses, dos heróis auspiciosos de divindades engendradas, fossem distinguidos. (*Ibid.*). Poder-se-ia até dizer que é essa a distinção elementar que outorgará e garantirá os privilégios nas repúblicas aristocráticas. A raça dos deuses é mais nobre e mais merecedora de benéfícios que a linhagem dos animais mortais. Logo, seriam os primeiros pais de família os bem-aventurados deuses por eles narrados.⁴ Uma consequência ainda mais fundamental é a de que os princípios das religiões gentílicas se encontram subsumidos ao *modus operandi* da lógica poética, aos processos compósitos da imaginação. Contudo, o fim a que queremos aqui chegar se nos impõe como uma diferenciação linguística. O que Vico, no fundo, evoca não é “senão diferenças dos falares nobres e dos falares vulgares”. (*Ibid.*). O vocabulário divino se mostrou suscito frente à

⁴ Abordagem interessante encontramos na perspectiva do tradutor da presente edição da *Odisséia*. Trajano, como podemos ver, no trecho em que traduz os conselhos de Circe a Ulisses (cfr. Nota 21), transcreve os *Theói* com o vocábulo *bem-aventurados*. Se entendermos que, em Vico, os heróis são bem-aventurados justamente por usufruírem de direitos que a outros tantos são negados poderíamos considerar os *Theói* como sendo os próprios heróis e estes as figuras elas mesmas dos deuses. A bem-aventurança seria o elo que uniria a imagem dos deuses àquela dos heróis. Esta manobra nos permitiria estabelecer uma equivalência entre os dois.

postura gentia de atender as vozes dos corpos ou a de delegar sentidos às necessidades que lhes emergiam. Doravante, encantaram o mundo com suas fantasias e

(...) de cada pedra, de cada fonte ou regato, de cada planta, de cada escolho, fizeram deidades, em cujo número se encontram as Dríades, as Amadríades, as Oréades, as Napeias; precisamente como os Americanos de cada coisa que supera a sua pequena capacidade fizeram deuses. De modo que as fábulas divinas dos Latinos e dos Gregos devem ter sido os verdadeiros primeiros hieróglifos, ou caracteres sagrados ou divinos, dos Egípcios. (*Ibid.*).

2.2. A solene aurora do pudor e o crepúsculo dos sepulcros: as primeiras divindades matrimoniais e os limites no fundo dos campos

A economia poética, em Vico, é fundada sob dois pilares que sustentam, cada um a seu modo, o processo de educação heroica e familiar das primeiras gentes. Esses dois pilares, a educação do corpo pela *Educare* e a educação do ânimo pelo *Educere* são responsáveis por guiar, nas origens, as bestas-feras às cavernas, extraíndo-lhes, com o modificar dos hábitos ferinos, a desmesura de seus corpos e, com o desenvolver de sua justa estatura, os excessos de sua natureza. Em meio a esse modelo de educação familiar destacavam-se as figuras dos pais de família que exerciam atividade polivalente em seus domínios. Por ora foram heróis, pois transformaram a natureza em cultura, queimaram as selvas dos bosques e iniciaram os processos de plantio e fixação. (SN44, §521).

Contudo, por outro lado foram sábios leitores dos auspícios divinos e intérpretes privilegiados das múltiplas e, muitas vezes enigmáticas, vozes da natureza. De seus dotes divinos nascia outra função, a do sacerdócio. Em posse das qualidades de sacerdote, os antigos pais de família sacrificavam aos deuses em honra e gratidão e eram igualmente responsáveis pelas interpretações do que se seguia. A par desse conhecimento, o sacerdote antecipava malfazejos e prevenia seus pares dos maus agouros que poderiam vir a se efetivar. A ira dos deuses agora poderia ser aplacada e as benéfícias da divina providência poderiam ser compreendidas. Por fim, os antigos pais de família eram os portadores das leis e “reis monárquicos” de suas famílias. Cibia-lhes estabelecer os limites físicos e morais de seus círculos, assim como acolher aqueles que se submetessem a seu jugo e destruir aqueles que não o fizessem. (*Ibid.*, §521-522).

Neste último ponto, no fato de serem os pais de família senhores de monarquias familiares, Vico mostra-se contrário à ideia de uma Idade de Ouro monárquica onde, mediante expressão voluntária, teriam os homens transferido suas liberdades particulares a um modelo de unidade política eleita. A eleição dos primeiros governantes é uma eleição natural, donde emergem com relevo as figuras dos mais fortes, astutos e engenhosos homens. Foram reis e isso Vico não há de negar. Mas não foram reis de povos e sim de famílias. Vico defende a ideia de que, em meio à errância ferina, imersos nos regozijos do vagar aleatório e “no orgulho e arrogância da liberdade bestial”, não poderiam querer os homens “submeter todos os outros a uma monarquia civil”. (*Ibid.*, §522).

Com hábitos simples e rudes, concernentes unicamente às suas próprias necessidades, os primeiros homens se encontravam dispersos em pequenos grupos pelos quatro cantos do globo terrestre. Como se encontravam ainda em escassa quantidade, esses primeiros grupos familiares se contentavam “com os frutos espontâneos, com a água das fontes e o dormir nas grutas”. (*Ibid.*). Logo, cada homem se voltava unicamente para a educação de seus pares, daqueles que juntos a si caminhavam e compartilhavam diretamente de suas carências e necessidades.

Mas – estando esses heróis estabelecidos em terras circunscritas, e tendo crescido em número as suas famílias, não lhes bastando os frutos espontâneos da natureza e, para conseguí-los em abundância, temendo sair de 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 deitassem fogo às florestas para obterem o aspecto do céu, donde lhe proviessem os auspícios. (*Ibid.*, §539).

A hierarquia é interna ao círculo pessoal e só se estende, de forma geral às diversas famílias, com o cair dos primeiros raios pós-diluvianos e com o temor engendrado dos primeiros poetas teólogos.

Os homens temem a morte e, coletivamente, inventam deuses mais fortes que ela. Eles anseiam ter leis e, assim, inventam entidades objetivas chamadas direito, justiça e vontade divina, para manter e preservar a sua forma de vida. Embora inconscientemente, são criados ritos que inspiram terror, a fim de proteger a tribo contra os perigos e inimigos internos e externos. Todavia, tudo isso é criação do próprio homem e, embora de modo imperfeito, ele pode chegar a compreendê-lo porque apesar de tratar-se da realização de um plano cuja invenção não é sua, senão de Deus, essa realização é exclusivamente sua. Isso é o que lhe permite penetrar na

história, exatamente no mesmo sentido em que a natureza permanece nas trevas para sempre. (BERLIN, 1982, p.66).

Agora, forçosamente unidos sob a ira de um império comum, o da divina providência, os reis e suas famílias fomentam os primeiros sistemas políticos da história humana, as aristocracias. O heroísmo natural dos primeiros povos é igualmente fundado na feroz liberdade bestial, a qual se contenta com a satisfação das necessidades básicas do corpo e de seu conjunto de carências. (SN44, §290). Já os sistemas monárquicos, segundo Vico, mantêm os povos sob o jugo da servidão civil (*Ibid.*, §291), ideia contrária ao fato de que os primeiros homens gozavam de uma “fresca liberdade bestial” (*Ibid.*, §522) - não sendo conveniente nem necessária a submissão a outro homem - e de que os homens não almejam a sujeição e, quando submetidos a ela, anseiam imediatamente dela se afastar.

Contudo, mesmo inebriadas pelo fresco aroma dos campos Elísios, as antigas bestas-feras se encontravam inseridas em ambientes desfavoráveis a corpos frágeis. Eis o gigantismo, condição tida como uma dádiva natural, concedida ela às primeiras bestas-feras para que suportassem resolutamente as hostilidades de um mundo ainda indistinto. Os gigantes - a partir do momento em que começam a se instalar, já em posse do temor e dos auspícios divinos -, reestabelecem a justa forma corpórea frente às modificações elas mesmas de seus hábitos ferinos. (*Ibid.*, §524). Quatro foram os elementos naturais, logo divinos, que forneceram aos primeiros poetas teólogos o subsídio para iniciarem o processo de construção de seus mundos civis, a saber, “o ar, onde Júpiter relampeja; a água das fontes perenes, de que é nome Diana; o fogo, de que Vulcano ateou às selvas; e a terra, que é Cibele ou Berecíntia”. (*Ibid.*, §690). Com o amparo desses quatro elementos os poetas teólogos realizaram suas cerimônias divinas e mais uma vez se conformaram aos desígnios da divina providência. Esta, guiando as bestas-feras ao saciar de suas necessidades, lhes auxilia na concepção de suas primeiras divindades, ligadas, cada uma delas, a um princípio necessário à sobrevivência das primeiras gentes.

A primeira divindade maior (anterior à gênese das cidades) que ascende na mente humana é a figura de Júpiter, como já bem observamos e desenvolvemos no capítulo anterior. Fundamento da primeira fábula, Júpiter fora designado como o pai de todos os homens e deuses, cujos cultos representavam intensa reverência e respeito ao deus. Júpiter é a divindade mais extensa, a metáfora mais geral, o princípio donde emergirão todas as demais divindades como partes do universo de “uma substância animada”. (*Ibid.*, §379). Ao expressar-se por

sinais, Júpiter estabelece um modelo de comunicação auspíciosa com os homens, conduzindo-os inicialmente aos montes, donde provinham fontes certas de água e onde imaginavam estar localizado a própria pessoa do deus. Júpiter não é, portanto, “o céu, o ar enquanto elemento, mas o céu que os primeiros homens situaram nos cimos das montanhas e de onde se originavam os relâmpagos”. (PONS, 1994, p.495). Como já fora dito, a ira de Júpiter exerce função pedagógica e detentora, pois orienta e detêm os passos aleatórios dos gigantes dispersos. Tanto a figura de Júpiter quanto às das demais divindades, se comportam como universais fantásticos, sendo, pois, reflexos dos princípios heroicos dos primeiros povos, adquirindo outros nomes e epítetos, mas sempre remetendo-se a semelhantes atributos. (SN44, §§379, 380, 381).

Logo em seguida, após recearem-se do temor a Júpiter e se fixarem em matrimônios, os antigos engendraram a figura de Diana (Ártemis), fruto ela da primeira necessidade humana, a água. Diana resguardava em si duas personalidades, a da pudica donzela dos matrimônios e aquela da nua e perene fonte. A primeira expressa a castidade sagrada das libações sacrificiais, o silêncio do escuro pudor. Um pudor de ninfa que se esgueira furtiva pelos bosques. A segunda expressa a punição divina pela água (*lympha*), o revanchismo exercido àqueles que violam os limites da religião (a pureza das fontes). (*Ibid.*, §528). Enquanto fonte perene, Diana pune Actéon pela estultícia de vislumbrá-la nua, “salpica-lhe água pura” e, transformando-o em um veado, lhe dá de comer aos cães. (*Ibid.*). O descaso ou desconhecimento dos primeiros *bestiones* frente aos princípios sagrados da religião - que aos poucos se anuncia en quanto providência divina – é reorientado à limpeza e purificação dos corpos, sendo digno de punição (ou salpicado de água) aquele que não o fizer. O desrespeito a esse gesto sagrado resguarda, en quanto castigo ao ultraje bestial, a permanência dos homens em um estado ferino sem leis. Já a obediência a tal gesto retira as bestas-feras do vagar aleatório, incutindo-lhes novos hábitos, agora sagrados e sociais, não mais de uma besta-fera. Com ânimo e corpo reorientados ao sagrado, esse respeito aos deuses e à higiene corporal - ambos subsumidos aos ditames da providência divina - recompensam a antiga besta-fera restituindo-lhe aos poucos sua justa estatura. A religião - junto aos gestos e ritos que a envolvem - exerce o papel central de humanização, retirando a bestialidade dos sentidos e trazendo as leis aos homens, sob luzes ofuscantes de um nascente mundo civil.

A respeito da nudez virginal, que em Vico resguarda Diana, e de sua consequente relação com o pudor, podemos encontrar em Agamben algumas significativas contribuições.

Segundo o autor, no que tange à essência do pensamento ocidental, a nudez sempre resguarda algum tipo de estrutura teológica que a justifica. Como vimos em Vico e como constataremos adiante em Agamben, a questão da nudez está estritamente ligada à origem e ao desenvolvimento das religiões e é nesse contexto, o das raízes divinas, que se insere no ocidente a cultura do pudor. Inserida em um ambiente de pudicícia, a nudez se encontra obrigatoriamente ligada à consciência, à constatação do fato de perceber-se nu. A título de exemplo, encontramos a recorrente narrativa do *Genesis*, em que mesmo inseridos em um ambiente de pura inocência, Adão e Eva encontravam-se “cobertos” pela graça de Deus.

A nudez, na nossa cultura, é inseparável de uma marca teológica. Todos conhecem a narrativa do *Génesis*, segundo a qual Adão e Eva, depois do pecado, se dão conta pela primeira vez de estarem nus: “Então abriram-se os olhos de ambos e viram que estavam nus” (*Gen. 3, 7*). Segundo os teólogos, tal não acontece devido a uma simples ignorância anterior que o pecado anulou. Antes da queda, embora não estivessem cobertos por veste alguma, Adão e Eva não estavam nus: estavam cobertos por uma veste de graça, que aderia aos seus corpos como um trajo glorioso. (...) É desta veste sobrenatural que o pecado os despoja, e eles, desnudados, são constrangidos a cobrir-se primeiro confeccionando com as mãos uma tanga de folhas de figueira (“Teceram folhas de figueira e fizeram com elas cinturas”) e, mais tarde, no momento da expulsão do Paraíso, envergando peles de animais, que Deus preparou para eles. (...) O que significa que a nudez se dá para os nossos progenitores no Paraíso Terrestre em dois instantes apenas: uma primeira vez, no intervalo, presumivelmente muito breve, entre a percepção da nudez e a confecção da tanga e, uma segunda vez, quando despem as folhas de figueira para vestirem as túnicas de pele. (AGAMBEN, 2010, p.74).

Sabemos que em Vico o pudor está diretamente ligado ao medo das antigas bestas-feras e não ao fato destas se recolherem por vergonha ou vexação. Foi mediante o temor dos raios que os primeiros homens resguardaram-se em cavernas e, no interior delas, iniciaram suas relações pudicas. Pudor este que também não se afastaria da perspectiva de Agamben, pois em Vico, com o cair dos raios pós-diluvianos, não mais era licenciado, àqueles submissos ao terror de Júpiter, exporem suas intimidades e realizarem seus concúbitos aos olhos nus do grande deus celeste, que a tudo vê e a tudo preenche.

Doravante, Agamben ressalta na narrativa do Éden dois instantes de nudez: quando Adão e Eva se apercebem desnudados pela graça divina e confeccionam uma tanga; outro quando se despem da tanga e encontram-se novamente nus a vestirem peles de animais. Em um paralelo com Vico, o fato de ser despojado da veste divina geraria efeitos similares aos

daquela outra narrativa, a de Noé, em que a tríade revoltosa de filhos insurge contra o pai e contra o benefício das famílias. Depositados, portanto, na ignorância bestial, os filhos de Noé foram obrigados a vagarem desnorteados pelos bosques à procura de alimento e abrigo e viram-se arremessados em meio ao perigo indistinto onde, para lhe dar com as feras era preciso ser fera e, para retirar-lhes algum benefício, era preciso subjugá-las. Em situação similar se encontram o casal do Paraíso Perdido, que agora fora de seu jardim de maravilhas, pagará com o suor de seu labor e com sua fugaz mortalidade o preço pelo conhecimento obtido. Inicialmente, percebem-se nus por entrarem, após o conhecimento do bem e do mal, em um mundo de dualidades; e, em um momento seguinte, percebem-se nus ao encontrarem-se efetivamente expulsos do Paraíso, nas instâncias exteriores do divino Éden. A tanga de folhas poderia se referir em Vico ao momento em que os homens “estavam contentes com os frutos espontâneos da natureza, com a água das fontes e o dormir nas grutas”, estado em que, mesmo destinados ao exercício da suficiência pelo labor, conservavam-se vivos, “soberanos em suas famílias”, sem ainda “compreender nem fraude nem força”. (SN44, §522). Seria, pois, essa a natureza imediatamente posterior aos raios pós-diluvianos, estado que talvez tenha durado “cerca de duzentos anos”, natureza que ainda exala os resquícios do fresco aroma do Jardim. Esse período – a Idade dos deuses - teria antecedido aquele outro heroico de guerras e violência, visto que, movidos “pela fresca liberdade bestial”, não lhes era necessário o advento da força e da autoridade para além de seus círculos familiares. O segundo momento, em que o casal já se encontra presente do lado de fora do Éden, trajando as peles dos animais cedidas por Deus, resgataria o período em que o homem, tendo de lhe dar com as feras – seja as de sua espécie seja as de qualquer outra besta da natureza – desenvolveu igualmente violentos hábitos ferinos. Seria essa a natureza dos *bestiones* pós-diluvianos – a Idade dos heróis -, após o contato com as monarquias dos demais círculos familiares e no ínterim pelas disputas de poder com os fâmulos revoltosos, que começam a questionar a autoridade de domínio de alguns poucos beneficiados.

No que tange à figura de Vulcano, ou mais precisamente ao elemento fogo, podemos desenvolver aqui algumas possíveis abordagens. Em algumas versões, Vulcano é filho de Júpiter e Juno (as duas principais divindades das gentes maiores), mas em outras, devido à esterilidade de Juno, dizem que Vulcano só fora gerado com o auxílio dos ventos. Por nascer disforme é prontamente dejetado ao mar, onde é resgatado por Tétis e Eurínome. Por um longo período, Vulcano ficou sob os cuidados dos dois, se ocupando de fabricar joias e os

mais variados tipos de utensílios. Várias foram suas façanhas, insultando muitas das vezes a vontade dos deuses. (COMMELIN, 1983, pp. 54-55). Contudo, em meio às mais variadas interpretações, encontramos Vulcano sempre como princípio do labor e da engenhosidade criativa e, principalmente, como elemento “do fogo particular que permitiu praticar na grande floresta as clareiras e os campos cultivados”. (PONS, 1994, p.495).

Nós falamos da claridade (*radura*). Esse tema deve ser colocado em evidência. A clareira é, com efeito, para Vico, o primeiro lugar humano. O homem a edifica na floresta primordial, sobre a natureza. Ela abre o lugar onde o homem vai viver enquanto homem, trabalhar, criar instituições. Ela abre também o tempo da história. Vico nota, com efeito, que é para celebrar a vitória de Hércules sobre o Leão de Neméia que foram criados os primeiros jogos nemeus, origem dos jogos olímpicos que foram o “começo dos tempos”, já que é a partir deles que os Gregos começaram a contar o tempo. Na época bestial o tempo não existia para os *bestioni* que viviam no instante e, escreve Vico, “estavam absorvidos pelo nada”, sem memória e sem projeto, pois, devido à incerteza das proles, não deixavam nada de si” (688). A existência da família com esposa “certa” e filhos “certos” é a condição da existência do tempo. (*Ibid.*, p.496).

Disforme, assim como o eram os primeiros gigantes, “tem as pernas tortas, um pé retorcido, o andar oblíquo; deus artesão, metalúrgico, senhor do Fogo, mágico, ele se une, apesar de ser todo torto, a deusas cuja beleza lembra o brilho sedutor das maravilhas que sua maestria e sua habilidade inigualáveis produzem”. (VERNANT, 1990, p.234). Vulcano fora igualmente descartado ao próprio destino e, pela arte, condicionado a se reerguer. Traz, portanto, consigo a chama da criação e o fogo que desmata os bosques fechados abrindo caminho a Saturno ou ao cultivar das sementeiras. (Sn44, §549).

O fogo é o único meio de recuperar a floresta ainda úmida, na qual as árvores repousam recém-cortadas (e é isto que significa a história da Hidra de Lerna, outro trabalho herculano), mas, se ele é empregado, é primeiramente para identificar as “clareiras”, permitindo ver o céu para observar os auspícios, e é somente depois que os homens, tendo observado o grão, assado pelo fogo em meio aos espinhos e abrolhos, perceberam ser ele útil à sua nutrição (...). (PONS, 1994, p.496).

Doutra forma, também podemos associar o elemento fogo à figura da deusa Vesta, muitas vezes confundida com Cibele, outras tida como sua filha. Segundo Vico, a deusa Vesta é aquela mesma que “os romanos denominaram ‘virgens vestiais’” e que portavam “o fogo eterno, que, se por má sorte se apagava, devia ser reaceso pelo sol”, local onde “Prometeu

roubou o primeiro fogo e o trouxe para a terra”, ateando-o às selvas e dando início ao cultivo dos terrenos. (SN44, §549). Vesta era revestida de “feroz religião”, em que portava o fogo e era dita deusa ceremonial, sacrificando a Júpiter (princípio regulador das famílias) “os ímpios da comunhão infame que violavam os primeiros altares” (ou campos de trigo). O exercício de suas funções deu origem às primeiras “hóstias” ou *victimae* dos sacrifícios ceremoniais. Foram considerados hostis os homens que, ainda submetidos aos desígnios ferinos das matas fechadas, invadiam e ultrajavam os limites e domínios firmados pelos pais de família. Não obstante, esses homens ímpios foram “denominados *hostes*, porque foram esses ímpios, com justa razão, reputados inimigos de todo o gênero humano”. (*Ibid.*). Lançados às chamas, pelo ar, a gordura sacrificial se precipitava aos céus.

Por fim, em relação à figura de Cibele encontramos o princípio dos campos e das terras cultivadas. (PONS, 1994, p.595). Montada sobre um leão, Cibele indica a autoridade da potestade familiar, ou seja, o domínio dos pais de família sobre as terras selvósas (o leão subjugado). Vico evoca Cibele como sendo “a grande mãe dos deuses” e, de modo não menos importante, a grande “mãe dos gigantes”, pois é de seu seio que brotam não só os *bestiones*, mas também os primeiros campos de trigo. Consagravam-lhe um pinheiro como signo de estabilidade e fixação, como proteção de suas conquistas e de seus territórios. (SN44, §549). Sobre a cabeça de Cibele encontra-se uma coroa ornada, cuja forma circular de encaixe se remete aos campos cultivados, às primeiras *orbis terrarum* ou limites de circunscrição. As figuras das serpentes que ornam a coroa reforçam o vínculo da deusa com os domínios da terra, pois observando dos cimos, exerce poder por sobre aqueles que ainda rastejam nas selvas vultuosas. (*Ibid.*, §690).

Ali, nesse nascer da economia [da educação familiar], realizaram-na na sua ideia óptima, que consiste em que os pais, com trabalho e com a indústria, deixem aos filhos património, para que tenham a sua subsistência fácil, cómoda e segura, mesmo que faltassem os comércios estrangeiros, mesmo que faltassem todos os frutos civis, mesmo que faltassem essas cidades, a fim de que em tais últimos casos pelo menos se conservem as famílias, das quais haja a esperança de ressurgirem as nações; - assim, devem deixar o seu património em lugares com bom ar [no alto dos montes], com água perene própria [que desembocam nos montes], em sítios naturalmente fortes (...). (*Ibid.*, §525).

Segundo Vico, em meio a esses montes, donde, como veias de um grande corpo, dispersam-se as águas perenes, encontravam-se, a balizar, as aves de rapina. Aves estas que,

servindo aos mistérios da providência divina, guiaram os primeiros e mais engenhosos homens aos montes. Assim como as águias arquitetam seus ninhos nas alturas, os primeiros poetas teólogos constituíram também nas alturas suas famílias. Compreendendo-as sob o símbolo auspicioso das águias de Júpiter, fizeram dessas aves de rapina pontes sagradas entre o domínio dos céus e aquele econômico da terra, isto é, entre a instância engendrada de divindades quaisquer e aquela de domínio físico e constituição de famílias. Em filologia víquiana, o vocábulo latino *aquila*, que nos conserva a relação com as já ditas aves de rapina, é produto derivado do vocábulo *aquula* que, assim como *aquilex*, nos conserva a relação com as fontes perenes, com “os descobridores ou coletores de água”. (*Ibid.*). O voo das águias, enquanto simbologia engendrada, concede aos homens os benefícios dos montes, a saber, a segurança das grutas, o acesso fácil às águas (que além de sua natureza vital trará consigo outra, aquela da limpeza e da purificação ceremoniais) e a proximidade para com os deuses que, em tais circunstâncias, não transcendiam o cume dos montes. (*Ibid.*, §515).

Tendo como eixo central as famílias que, como vimos, em suas origens, se encontravam alheias entre si, os primeiros matrimônios foram possivelmente consumados entre irmãos e irmãs, sob os signos da água e do fogo (*aqua et igni*), os dois principais recursos dados à subsistência humana, caracterizando o primeiro a solenidade feminina da limpeza e da purificação ceremoniais, e o segundo, o princípio masculino (às vezes feminino, quando ligado à deusa Vesta) da atividade criativa e da transmutação, pelas chamas sagradas, dos ímpios e desrespeitosos invasores ferinos. Além do mais, o fogo representava “o lar de cada uma das casas; de cuja origem vem denominado *'focu laris'* a lareira, onde o pai de família sacrificava aos deuses da casa”. (*Ibid.*, §526). Sob o signo ainda das águas, encontraram-se conjuntas as primeiras famílias de reis. A comunidade que então se formava daria início aos primeiros regimes aristocráticos da história, constituídos estes a partir dos chamados auspiciosos das aves de rapina e da necessidade comum dos homens de se nutrirem de água e, mediante ela, igualmente purificar os hábitos bestiais de outrora.

Assim, fundadas as cidades, veio o costume universal de que os matrimônios sejam contraídos entre os cidadãos; e, finalmente, quedou aquele: que, quando forem contraídos com estrangeiros, tenham entre eles, pelo menos, a religião comum (*Ibid.*, §526); pelo que os deuses devem ser os nobres das cidades heroicas, porque a comunidade de tal água tinha colocado os seus reinos acima dos homens (dos plebeus) (...). (*Ibid.*, §527).

A moral poética, alicerçada, portanto no temor a Júpiter, aterroriza as mentes e os corpos dos soberbos gigantes, conduzindo-os à piedade e à religião. A piedade, tida por Vico como “a mãe de todas as virtudes morais, econômicas e civis” (*Ibid.*, §503), é assentada como pedra basilar da moral poética, pois reflete as diretrizes da divina providência orientando os primeiros homens tanto à gênese de suas nações quanto aos fundamentos da virtude e da humanização de seus hábitos. A religião, operando pelo temor, aquietá o ateísmo das primeiras bestas-feras, despertando-lhes a capacidade para agir virtuosamente com o auxílio da compósita imaginação e de seus produtos fantasiosos. A imaginação conserva viva na mente dos primeiros poetas a ideia da divindade. Com seu suporte, os poetas teólogos encontraram-se “religados” às correntes da “pavorosa religião de Júpiter”, cujos auspícios devoravam-lhes as entradas intermitentemente, a fim de comunicar-lhes constante obediência e temor. (*Ibid.*).

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 travão ao vício bestial de andar errando como animais ferozes pela grande selva da terra, e se afizeram a um costume, completamente contrário, de permanecer naquelas terras escondidos e estabelecidos; donde depois, se converteram nos autores das nações e senhores das primeiras repúblicas. (*Ibid.*).

Do fato de se fixarem em grutas ou cavernas advinha outro, aquele de se esconderem, em relações pudicas, dos olhos do deus. Tenhamos em mente que em Vico, o pudor é desencadeado pelo temor à divindade. O pudor, enquanto “virtude do ânimo”, desponta do medo bestial das antigas feras, coagindo-as a se encobertarem, em pudicícia, no interior das cavernas. Logo, já fixado em seu domínio, o gigante arrastava “para si uma mulher para o interior de suas grutas” e lá a mantinha “em perpétua companhia até ao fim de sua vida”. (*Ibid.*). Tal processo reflete o cessar do vagar aleatório e, consequentemente, o fim dos concúbitos incertos, pois agora aqueles gigantes continham-se “de exercitar a sua libido bestial à face do céu”. (*Ibid.*). Tornando-se igualmente piedosos, conservaram o pudor, virtude que fundamenta, em “uniões carnais pudicas” (*Ibid.*, §505), as famílias e os matrimônios e “conservam unidas as nações”. (*Ibid.*, §504). O matrimônio, tido como o segundo princípio da Ciência em Vico – sendo o primeiro a religião e o terceiro os sepultamentos -, surge mediante três solenidades. A primeira dessas solenidades são os auspícios de Júpiter, os quais elegem e restringem apenas aos heróis o direito de contraírem-

se, sob *omnis vitae consortium*, em núpcias solenes. (*Ibid.*, §508). Essas uniões carnais pudicas conservavam vivos o direito e a autoridade dos pais de família no exercício público de suas religiões. Em contrapartida, as mulheres, *consortes* dos poetas teólogos, adotavam os mesmos cânones religiosos de seus companheiros, posto que foram confiadas a elas, no interior das grutas, as “primeiras ideias humanas” dos pais de família. (*Ibid.*, §506).

No que tange à segunda solenidade, a análise de Eros a antecipa e, ao mesmo tempo, justifica a primeira. O cobrir-se de véus e o nutrir-se de pudor evidenciam aquela “vergonha dos primeiros matrimônios”, em que as mulheres cobriam a face e confiavam seu desvelamento, em cerimônias nupciais, apenas aos seus consortes. Núpcias que, segundo Vico, estabelece relação próxima com o vocábulo *nubeundo*, ou seja, com o próprio ato de cobrir-se ou encobertar-se. (*Ibid.*, §509). Encontramos, nesse processo, três elementos que bem elucidam essas duas primeiras solenidades nupciais: a figura da divindade de Eros alado, evocada por Vico como uma das divindades matrimoniais dos antigos nobres.

Eros é alado, pois assim o fizeram os heróis, conforme a imagem e semelhança daquilo que lhes era credível. Não obstante, Eros é representado com a face velada, dando a entender, segundo hermenêutica víquiana, tanto a ideia de pudor quanto aquela de confiança. Confiança, como vimos, concedida pelos pais de família às suas mulheres, em consumado matrimônio, no interior das cavernas. Essa mesma espécie de confiança é outorgada por Eros a Psiquê, cujos olhos apaixonados não podem ver-lhe a bela face. Bela face da qual desconfiam as irmãs de Psiquê guardar os traços de uma monstruosidade. Aturdida e desconfiada, Psiquê acredita haver por detrás do véu de Eros a atitude bestial e ferina predita por suas irmãs. Move-se, então, furtiva ao leito onde seu grande amor se encontra. Ao descobrir-lhe o rosto silenciosamente, Psiquê deixa cair sobre o ombro de Eros uma gota de óleo quente, acordando-o e revelando, na ferida, a estultícia de sua traição. E duplo foi o espanto e o arrependimento de Psiquê: primeiro porque a ausência do véu revelou as belas luzes civis da face de Eros, desmentindo a conjectura invejosa de suas irmãs; segundo porque fora também descoberta ao faltar com confiança ao seu amante. Esse ato de estultícia conduziu Psique a um tortuoso caminho de trabalhos e provações, em grande parte oferecidos pela ciumenta mãe de Eros, Vênus - enquanto nume também ela dos matrimônios solenes, denominada ‘prônuba’, [por cobrir] as suas vergonhas com o cesto (*Ibid.*, §512) -, para que pudesse retornar aos braços de seu amado. Na ausência da confiança, ou seja, na impossibilidade de transmissão direta e hereditária das primeiras ideias humanas dos pais de

família às suas mulheres, encontram-se minados os próprios matrimônios e, por consequência, o desenvolvimento gradativo das nações. Por outro lado, o véu de Eros resguarda o pudor das núpcias solenes, o próprio exercício de ocultar-se em grutas e esconder-se aos olhos da divindade. (*Ibid.*, §508). A figura da Vênus heroica, assim como aquela de Eros, se abre também para o princípio da pudicícia matrimonial, pois é do amor licenciado que emergirão os filhos legítimos.

Por fim, a terceira solenidade nos conduz à metáfora da violência exercida pelos primeiros gigantes às inapreensíveis e esquivas mulheres. De modo similar à força real que os gigantes empregavam no rapto de suas primeiras mulheres, arrastando-as para o interior de suas grutas, também empregavam os consortes, de forma fingida, às suas esposas na consagração de seus matrimônios. Esta solenidade consiste em resgatar pela metáfora o ato genético que dá fundamento aos primeiros matrimônios solenes, isto é, o exercício ele mesmo de restringir às escuras cavidades da Mãe-Terra a presença de uma única mulher. (*Ibid.*, §510). Não obstante, aparece Juno como segunda principal divindade das gentes maiores, como irmã e esposa de Júpiter, dando a entender que “os primeiros matrimônios justos, ou seja, solenes (pois foram denominados ‘justos’ da solenidade dos auspícios de Júpiter), devem ter sido entre irmãos e irmãs; - rainha dos homens e dos deuses, porque os reinos, depois, nasceram desses matrimônios legítimos; - toda vestida, como se observa nas estátuas, nas medalhas, para significação da pudicícia”. (*Ibid.*, §511).

Ao lado das luzes solenes dos matrimônios encontramos o ambiente fúnebre e taciturno dos sepultamentos, cujas origens são consequências necessárias da fixação dos gigantes nos montes, afinal é o “culto fúnebre aos antepassados e a larga permanência num mesmo lugar [que] dão origem à fundação das primeiras instituições sociais e políticas”. (GRASSI, 1977, p.159). Enquanto vagantes aleatórios dos bosques fechados, as antigas bestas-feras não sepultavam seus mortos, abandonando-os a apodrecer onde jaziam ou deixando-os de alimento às feras da selva. Entretanto, já fixados em seus domínios,

os gigantes pios, que estavam colocados nos montes, devem ter-se ressentido do fedor que exalavam os cadáveres dos seus antepassados, que apodreciam perto deles sobre a terra; pelo que se puseram a sepultá-los (...) e espargiram os sepulcros com tanta religião, ou seja, divino pavor, que quedaram denominados pelos Latinos “*religiosa loca*”, por excelência, os lugares onde estivessem os sepulcros. E, assim, começou a crença universal (...) da imortalidade das almas humanas. (SN44, §529).

Os ossos dos cadáveres, que antes eram macerados pelas águas da chuva ou arrastados por suas torrentes, agora reservam-se sepultos, e desse respeito concedido aos mortos surge a ideia, proclamada pelos auspícios, de que a morte do corpo (ou a decomposição do sensível) abre as portas para a imortalidade da alma. (*Ibid.*). Assim, somos conduzidos a “três pontos principais: que exista providência divina, que se devam moderar as paixões humanas e torná-las virtudes humanas, e que as almas humanas sejam imortais”. (*Ibid.*, §130). Tal fato nos demonstra “que o homem não só vive seguindo seus impulsos, mas que transforma a natureza em todos os seus múltiplos aspectos, e dá a si mesmo um ordenamento ‘humano’”, seja ele dado pela agricultura enquanto “superação da natureza externa”, seja ele dado pelos matrimônios enquanto domínio e educação da natureza interna; ou ademais, pelo próprio enterro dos mortos que, por si mesmo designam mais propriamente a *humanitas*, oriunda do ato de cobrir com terra, o *humare*. (GRASSI, 1977, p.159). Um local sagrado por excelência, o sepulcro resguarda o corpo e os ensinamentos do herói que, devido à sua origem numinosa, continuará sua jornada para além da morte, deixando aos que não findaram os exemplos de suas grandiosas realizações enquanto vivente pai de família. As sepulturas

(...) são representadas por uma urna cinerária, depositada à parte dentro das selvas, a qual indica que [elas] foram encontradas desde o tempo em que a geração humana comia frutos no Verão e bolotas no Inverno. E na urna está inscrito “D.M.” [*Dii manes* como *Animae mortuorum*], que quer dizer: “Às almas boas dos sepultados”; esse moto estabelece o consentimento comum de todo o gênero humano naquela sentença, depois demonstrada verdadeira por Platão, que as almas não morrem com os seus corpos, mas que são imortais. (SN44, §12).

As primeiras sepulturas, devido à própria rudeza dos tempos, foram pequenos montes de terra elevados por sobre as covas dos finados (*in corpore*) das primeiras famílias. Contudo, os primeiros sepultantes devem ter se apercebido que esse gesto rústico de velamento sobre pesava a ascensão das almas aos céus, dificultando a passagem da morte para a vida imortal. Reduziram-se então os montes de terra aos cepos cravados por sobre as covas fechadas. Cepos estes que, segundo Vico, derivariam do vocábulo grego φυλαῖς, revelando-nos a ideia de cuidado ou “guarda” com os mortos. Não obstante, φυλή ou “tribo”, teria sua origem em φυλαῖς, do cuidado com os mortos. Na língua latina os sepulcros se remetiam ao vocábulo *cippus*, enquanto que os Italianos denominam *ceppo* a “planta de árvore genealógica”. Nessa análise filológica, Vico nos propõe a ideia de que o cuidado com os

mortos reflete a condição de existência das tribos, as quais se mantêm graças à memória e à genealogia de seus antepassados.

Tal ação transformadora da natureza integra o homem, não só no mundo, mas no conjunto dos homens. O poder do homem sobre a natureza, muitas vezes amesquinhado pelos limites de sua ação individual e momentânea, é alargado pelas ações maravilhosas dos ancestrais. Pela magia o homem toma posse das forças cósmicas e as controla, e pelo culto, que atualiza a presença dos ancestrais, reforça os laços da pertença social. (...) Há aí [também] uma lógica concreta que reúne e relaciona entre si os elementos que pertencem ou pertenceram a outro conjunto. É a lógica do totemismo que expressa o sentimento de relação pela forma de parentesco, de unidade profunda do homem com a natureza [ou com aqueles mais proximamente ligados a si]. (SILVA, 2000, pp.147-148).

Por isso mesmo, os Romanos descreviam suas genealogias disposta, em fileiras no interior das casas, as estátuas de seus antepassados. Fileiras que, segundo Vico, sustentam sua origem no vocábulo *stemmata*, derivado de *temen*, termo utilizado para se referir a “fios”. Doravante, de *subtemen*, “o fiado que se estende por baixo da tecelagem das telas”, derivamos os “fios genealógicos” (SN44, §529), os quais, em tempos posteriores, enquanto *stemmata* ou *lineae*, viriam a significar as próprias “insígnias nobres”. Tal relação entre vocábulos nos conduz à hipótese de que “as primeiras terras com essas sepulturas tenham sido os primeiros escudos das famílias (...) e, porque tais sepulcros ficavam no fundo dos campos, que primeiro tinham sido as sementeiras”, assim “os escudos [foram] definidos, na ciência do brasão como o ‘fundamento do campo’, que depois foi denominado das ‘armas’”, sendo responsáveis eles mesmos pela delimitação dos territórios e pela circunscrição dos primeiros domínios dos pais de família. (*Ibid.*).

Finalmente, para avaliar quão grande princípio da humanidade sejam as sepulturas, imagine-se um estado ferino em que os cadáveres humanos permaneçam insepultos sobre a terra, a servir de engodo aos corvos e cães; pois deve estar certamente de acordo com este costume bestial não só aquele de ficarem os campos incultos, mas também as cidades desabitadas, e o dos homens, à maneira dos porcos, irem comer as bolotas, apanhadas por entre a podridão dos seus parentes mortos. Daí, terem sido definidas as sepulturas, com grande razão, com aquela expressão sublime “*foedera generis humani*” [tratados do gênero humano] e, com menor grandeza, foram descritas “*humanitas commercia*” [relações recíprocas da humana gente] por Tácito. Para além disso, esta é uma sentença na qual certamente concordam todas as nações gentias: que as almas permaneçam sobre a terra inquietas e andem errando em torno de seus corpos insepultos e, consequentemente, que não morram com os seus corpos, mas que sejam imortais. (*Ibid.*, §337).

Dos diversos escudos das nobres famílias, Vico destaca, como sendo “a mais completa e explícita” história do mundo (*Ibid.* §680), aquele de Aquiles, um ancestral por excelência nos fios das gerações. Em seu conjunto de asserções o autor elucida no escudo os estágios pelos quais atravessam as nações da sua gênese à constituição de seus parlamentos e leis e, consequentemente, das suas disputas e dos seus ocasos. Igualmente engloba os primeiros *hostes* ou estrangeiros ao contexto de saques e discórdia em que estes se inserem junto às elites heroicas.

(...) os refúgios foram as origens das cidades, das quais é propriedade eterna que os homens ali vivam a salvo da violência. Desse modo, da multidão dos vagabundos ímpios, por todo o lado protegidos e salvos nas terras dos fortes pios, proveio a Júpiter o gracioso título de “hospitaleiro”, porquanto esses referidos refugiados (...), foram os primeiros “hóspedes”, ou seja, “estrangeiros”, das primeiras cidades. (*Ibid.*, §561).

Em sua asserção inicial Vico afirma que, “no princípio, viam-se nele [no escudo] o céu, a terra, o mar, o sol, a lua, as estrelas”, e que o conjunto desses símbolos figuraria “a época da criação do mundo” (*Ibid.*, §§681, 682), instante cosmogônico da gênese das divindades das *Gentes Maiores*. Essa passagem ocorre anteriormente à constituição das cidades e marca ainda a forte relação que os homens conservam com a natureza, movendo-se por espanto e terror à concepção de suas precursoras e mais necessárias divindades. Ainda em guerra presente contra os mais selvagens costumes bestiais, os homens debatiam-se frente às agressões constantes da natureza e, agarrando-se auspiciosamente aos primeiros sinais naturais que se manifestavam, os homens, pelo engenho, começaram a se reerguer em meio às brumas insólitas de sua própria fantasia. Nesse processo preliminar, os homens (já amparados pelos olhares providentes de suas mais elementares divindades) constituem suas famílias e começam a estabelecer culto respeitoso aos seus mortos. Instalando-se nos montes, galgam os primeiros passos para o surgimento da vida urbana.

(...) a cidade e o campo não se opõe, o campo é também *urbs*, é um modo de vida urbana, assim como a vida cidadã é outro modo de vida urbana. São, ao final das contas e radicalmente, cultura; *rus* (embora, às vezes, tenha um matiz de grosseria que o opõe às “boas maneiras” da cidade) e *urbs* são ambas cultura, ambas, bela e suavemente refletidas no mito homérico da fabricação do escudo de Aquiles. (...) A cidade e o campo não se opõe entre si, como vimos, mas que é a forma da vida urbana em sua totalidade [englobando campos e cidades] que se opõe à primigênia e instintiva selva.

(...) Isso torna claro que, em última instância, tanto o Éden e a Arcádia, por um lado, quanto Jerusalém e Atenas, por outro, não são outra coisa que paraíso, o qual se opõe, sempre, à espessura inconcebível da selva; frente a um ou outro caso, o contrário é o alógico, seja o lógico um pressuposto (Éden) ou um resultado (Jerusalém). (LLORET, 1997, pp.380-382).

A relação entre vida urbana e vida selvática nos abre os olhos para um problema ulterior. De acordo com Lloret, tanto a vida nas cidades quanto a vida nos campos são modos de *urbs*, ou seja, modelos urbanos co-dependentes. Deste modo, em Vico não haveria traços de ruptura histórica radical, e muito menos de oposição, entre as organizações campesinas e as cidades. Prova maior de tal ensejo encontramos na própria análise filológica que Vico faz do vocábulo latino *urbs*, deixando-nos claro que os primórdios dos campos correspondem paralelamente aos primórdios urbanos, ou seja, o arar das terras desmatadas já representa um ambiente urbanizado em oposição à “primigênia e instintiva selva”. Assim, Vico faz proceder, etimologicamente, o urbano do agrário:

O arado descobre apenas a ponta do dente e esconde a sua curvatura (pois, antes de se conhecer o uso do ferro, devia ser uma madeira curva e bem dura, que pudesse fender as terras e ará-las) -, curvatura essa que foi chamada pelos Latinos “*urbs*”, donde o antigo “*urbum*”, “curvo” – para significar que as primeiras cidades, que foram todas fundadas em campos cultivados, surgiram com a permanência das famílias durante muito tempo bem retiradas e escondidas entre os sagrados horrores dos bosques religiosos, que se comprova terem existido entre todas as antigas nações gentias (...). (SN44, §16).

Logo, não encontraríamos oposição constitutiva entre campo e cidade, pois ambos os ambientes ocupam seu respectivo lugar em um espaço topológico que se determina como uma totalidade efetiva de relações que se co-implicam, de modo que o lugar de um faz referência ao lugar de outro e vice-versa”. (LLORET, 1994, p.379). A oposição que Vico, então, estabelece não tem como propósito a dualidade entre campo e cidade, pelo contrário, o que Vico faz é opor os ambientes urbanos, isto é, os campos e as cidades, aos redutos selváticos das bestas-feras. De um lado encontramos aqueles que já iniciaram seu processo de humanização, queimando os bosques e preparando os campos para a agricultura; de outro, encontramos aqueles que ainda se veem perdidos em seus hábitos ferinos e, por isso mesmo, ameaçam a organização social dos primeiros. Deste modo, “a agricultura não precede a cidade, nem a cidade a agricultura [visto que ambas são *urbs*]; em vez disso, [ambas] se co-implicam”. (*Ibid.*). Entretanto, não caiamos no equívoco de entender essa ausência de

precedência, no que se refere aos campos e as cidades, de forma cronológica. Segundo o tempo da história, primeiro surgem os campos e, de seus solos já cultivados, começam a se desenvolver as cidades. Nesse sentido, os campos precedem as cidades. Contudo, em um sentido mais específico, ambos são *urbs*, instâncias urbanas que sucedem e têm como precedência o reduto incerto das matas fechadas. Os ambientes campesinos, depois de constituídas as cidades, remanescem como alicerce e fundamento de todas as formas posteriores de sociabilidade e, revelam em si, a eterna codependência histórica entre as produções dos campos e a manutenção das estruturas institucionais das cidades.

E é precisamente esse o propósito, segundo Lloret, que o escudo de Aquiles visa representar. O autor divide o escudo em dez momentos essenciais, dados por seguros em próprias linhas homéricas. (*Ibid.*, pp.380-381). O primeiro deles é representado pelos astros e constelações e, como já dissemos, se referem ao momento cosmogônico das famílias. Em um segundo quadro vemos um modelo de cidade pacificada, onde acontecem os consórcios, as danças e onde são decididos, na *ágora*, as questões políticas concernentes à vida pública. É nesse mesmo quadro de imagens que Vico ressalta “os cânticos, himeneus e núpcias: [porque] esta é a época das famílias heroicas dos filhos nascidos das núpcias solenes”. (SN44, §683). Como referência a esta cidade, Vico descreve outra, complementar e, ao mesmo tempo, antitética à primeira. Na segunda cidade, os elementos dos cânticos, dos himeneus e das núpcias se ausentam, pois se remete ela à “época das famílias heroicas dos fâmulos, que não contraíam senão matrimônios naturais sem nenhuma daquelas solenidades com que se contraíam as núpcias heroicas”. (*Ibid.*). Aqui não encontramos presente entre os fâmulos qualquer direito ou participação política, privilégios até então exclusivos das aristocracias reinantes. Nesse segundo excerto de Vico, conseguimos constatar com precisão a distinção fundamental existente entre as primeiras potestades heroicas e as famílias de fâmulos amotinados que, posteriormente, se elevam em protesto contra a desigualdade, cada vez mais discrepante, imposta e mantida pelos heróis. Segundo Vico, “ambas estas cidades representavam o estado de natureza, ou seja, aquele das famílias” (*Ibid.*), onde, naturalmente, alguns resguardaram para si as benéfícies divinas negadas a tantos outros.

Nos três quadros seguintes, Lloret destaca, respectivamente, a imagem de homens que lavram a terra em seus limites; o feitio e a imolação do boi, prosseguido pelo banquete; e por fim, as vinhas e as músicas do trabalho. (LLORET, 1994, p.381). Este referido momento vai de encontro ao símbolo máximo da *potestas* matrimonial, o pai de família que, “com o ceptro,

ordena a divisão do boi assado pelos ceifeiros". (SN44, §686). Essa ordem de eventos remete-se ao fato de "os heróis homéricos se [alimentarem nos primórdios] de carne assada, alimento mais simples que qualquer outro, porque requer apenas brasas. Seus alimentos mais delicados [e de origem mais tardia que a caça] foram talvez farinha de cevada, mel e peixes. Somente mais tarde surgiram os alimentos cozidos, que necessitam de panela e tripé (...)" (SILVA, 2000, p.24). As vinhas cultivadas encontram-se logo adiante e os rebanhos, junto a seus pastores e choças, antecedem o surgimento das artes do prazer. (SN44, §686). E eis aqui o sexto e o sétimo eventos elencados por Lloret, o do pastoreio de bovinos e ovinos, que sucedem a imolação do boi e o cultivo das vinhas. Os elementos pastoris presentes no escudo são representados, primeiramente, por vacas à margem de um rio e, posteriormente, por ovelhas em um prado. Ambos os movimentos abrem espaço para o oitavo evento elencado por Lloret e para o último, na ordem das razões, anunciado por Vico, a saber, o quadro de festividades, alimentado por cantos e danças.

Finalmente, podemos contemplar os dois últimos recortes analisados por Lloret, ambos signos importantes e decisivos no que tange à manutenção e conservação das transformações históricas. O primeiro evoca a figura do Oceano, "o espaço caótico das águas" a ser evitado por aqueles que já residem em espaços urbanizados. O Oceano é, precisamente, a verdadeira oposição ao que se encontra retratado no interior do escudo. Por isso mesmo, as águas do Oceano revestem as bordas do escudo envolvendo todo o conjunto restante de imagens. As águas do Oceano estabelecem os limites do cosmos conquistado, dos ambientes urbanizados, e é ele a tênue linha que separa as organizações sociais do caos, da selva virgem e instintiva. O segundo signo é aquele que retrata a cidade em guerra, o "que representa o mito da cidade desde a perspectiva atemporal característica do mito: uma cidade sem tempo que tampouco apresenta o tema de sua origem; o homem como tal se vê sempre já incerto em um modo de vida urbano". (LLORET, 1994, p.381).

O hieróglifo da cidade em guerra (e do Oceano enquanto linha divisória do que é civilizado) ressalta, radicalmente, a exclusividade dos direitos das famílias heroicas, fruto esta de um "estado aristocrático severíssimo" que, fundado pelos auspícios e pela legitimidade das núpcias solenes, reserva apenas aos sacerdotes e aos magistrados a autoridade sobre "parlamentos, leis, julgamentos, penas". (SN44, §684). Observamos, claramente, nesse momento da história, as famílias de fâmulos submetidas ao jugo inescrupuloso dos pais de família. A distinção aqui observada alcança sua radicalidade essencial, prefigurando uma

tensão que, naturalmente, desencadeará a revolta dos fâmulos contra os excessos de seus senhores. Nessa linha de raciocínio chegamos a outro excerto destacado por Vico. Encontramos nele um conjunto de imagens a fundamentar um contexto de conflitos, saques e discórdias. Nesse período histórico as plebes dos povos heroicos figuram revoltosas incursões contra a elite dominante, detentora esta das leis, dos direitos e, principalmente da licença aos matrimônios solenes. A cidade da plebe representa o conjunto dos primeiros estrangeiros ou, segundo Vico, dos primeiros *hostes* que, em declarado conflito com os excessos dos heróis, saqueavam e hostilizavam suas cidades e eram, não obstante, massacrados e vilipendiados pelos pais de família. Esse contexto de hostilidade é, por um lado, marcado pelas massas insatisfeitas e, por outro, pelas elites resignantes. (*Ibid.*, §685). O embate é, então, inevitável, pois enquanto existe uma multidão exigente dos direitos que lhe são renunciados, em contrapartida temos outra parcela, aquela dos *aristoi*, que não revela nenhuma benevolência ou disposição em querer compartilhar de suas exclusividades.

Por fim, tomando em mãos o último conjunto de caracteres descritos por Vico, vemos retratada a “história das artes da humanidade” que, segundo o autor, segue uma ordem necessária de desenvolvimento, com seu início na figura imperante do “pai-rei”, no núcleo das famílias, e tem seu término – se assim se pode dizer, dado o tempo cíclico dos eventos – nas “artes do prazer”. Segundo essa ordem das razões, toda nação atravessa, a exemplo do escudo de Aquiles, a ascensão, a luta e o ocaso de seu processo evolutivo, assim como faz suas descobertas e aplica, em tempo certo e oportuno, as técnicas daí desenvolvidas. Desde os primórdios com os pais de família até a rebelião dos fâmulos, desde os primeiros métodos de caça àqueles de plantio e cultivo de cereais. Primeiro se desenvolvem as “artes do necessário”, designadas pela produção dos pães e do vinho e, posteriormente as artes do útil, designadas pela “pastorícia”, pela “arquitetura urbana”, pelas “danças” e pelas “artes do prazer”. (*Ibid.*, §686). A título de conclusão, pautando-nos nos princípios de uniformidade dos universais fantásticos, cada nação teve seu Aquiles, junto à sua história de guerras, saques e conflitos, sejam estes contra outros pais de família, sejam contra as rebeliões das plebes insatisfeitas; assim, Aquiles é a figura do herói que carrega um conjunto de atributos e façanhas que pode ser evocado como herança ancestral pelos seus herdeiros. No entanto, “para os homens da idade poética pode-se [apenas] ser Aquiles, não *um* Aquiles ou *como* Aquiles”. (BELLONI, 2000, p.132).

No escudo de Aquiles, primeiro está a superfície ordenada da cúpula celeste; abaixo dela, e em direção axial, se encontra o núcleo habitado, de onde se transmite justiça e de onde a união entre o homem e a mulher já não é mais só a cúpula irreflexiva, mas sim um feito de relevância social. Mais além, [encontramos] os campos que já tampouco crescem, como a selva, de modo irreflexivo. Há uma essencial continuidade entre a superfície cultivada e a superfície habitada, uma continuidade que tem na primitiva *ágora* seu centro na bidimensionalidade do solo. Há um processo dispersivo de habitabilidade decrescente que, contudo, jamais chega à dispersão, coisa que é impedida funcionalmente pelo Oceano, que define claramente o espaço urbanizado frente ao espaço caótico das águas. (...) Tudo isso dá a entender que, arquetípicamente, cidade e campo, vida agrária e vida urbana, não são realmente diferentes. (LLORET, 1994, p.381).

2.3. A bivalente natureza herculana: os adultérios de Júpiter e os ciúmes da Grande Rainha

Juno figura duas ideias centrais nos matrimônios, a de “jugal”, enquanto se remete ao jugo e sujeição dos primeiros consórcios solenes, e a de Lucina, enquanto *kléos* civil emanado unicamente pelos membros da nobreza. Assim, segundo hermenêutica víquiana, os ciúmes de Juno são “ciúmes políticos”, donde não pode a plebe valer-se dos direitos restritos aos heróis, digam respeito eles aos auspícios religiosos, aos matrimônios solenes ou às formas dignas de sepultamento. Juno, “que não é ligada metaforicamente a nenhum elemento natural, é o ‘caractere’ mais importante de todos, depois daquele de Zeus, [exatamente] por designar [o fundamento] das núpcias solenes”. (PONS, 1994, p.495). Em seu vocabulário grego, Juno é Hera (Ἥρα), aquela mesma tida como fonte de denominação do vocabulário “herói”. E é da glória (κλέος) devida a Hera (Ἥρα) que derivamos o nome de Héracles (Ἡρακλῆς), princípio heroico das nações e competente realizador dos primeiros trabalhos civilizatórios.

A deusa Juno ordena grandes trabalhos a Hércules (...), porque a piedade com os matrimônios é a escola onde se aprendem os primeiros rudimentos de todas as grandes virtudes; e Hércules, com o favor de Júpiter, com cujos auspícios tinha sido gerado, todas supera; e foi denominado Ἡρακλῆς, quase Ἡραὶ χλεος, “glória de Juno”, avaliada a glória, com justa ideia, tal como Cícero a define, como “fama divulgada por méritos para com o gênero humano”, tanto quanto deve ter sido a dos Hércules por, com seus trabalhos, terem fundado as nações. (SN44, §514).

Não obstante, Juno e Hércules são figuras representativas de dois fundamentais universais fantásticos: a da mãe estéril e a da glória heroica do filho bastardo. Como já fora dito anteriormente, as primeiras famílias se desenvolveram a partir de “práticas venéreas

bestiais" (*Ibid.*, §336) ou associações incestuosas entre irmãos, ideia evidente na relação entre Júpiter e Juno, igualmente irmãos e consortes. Os antigos poetas teólogos e, por isso mesmo pais de família, devem ter se apercebido que a conjunção carnal entre irmãos oscilava entre duas possibilidades, a do filho disforme (que nos remete à desmesura das bestas vagueantes) e a da prole estéril (pela impossibilidade de conservar ativa a transição da autoridade das potestades paternas às próximas gerações). Contudo, nenhuma dessas duas possibilidades convém à estrutura política dos heróis. Ambas cessam a transferência hereditária da autoridade religiosa, concedida naturalmente pelos pais de família aos filhos legítimos. Juno é estéril, logo não se encontra sob seu domínio a capacidade de conceber um herdeiro legítimo a Júpiter, mantendo assim vivo, o núcleo familiar. A esterilidade de Juno retrocede a condição das famílias a um estado de "ciclópica potestade paterna" (*Ibid.*, §517), semelhante àquele de Gaia e Urano, onde as gerações não se sucedem ou onde os pais "escondem" seus filhos, para que estes não lhes tomem o poder.

(...) Urano, na simplicidade de sua potência primitiva, não conhece nenhuma outra atividade a não ser a sexual. Largado sobre Gaia, cobre-a por inteiro e se esparrama dentro dela, incessantemente, em uma noite interminável. Esse excesso amoroso constante faz de Urano aquele que "esconde"; esconde Gaia sobre a qual acaba de deitar-se; esconde seus filhos no próprio lugar em que os concebeu, no ventre de Gaia que gême, incomodada em sua profundezas com o fardo de seus filhos. Urano, o genitor, bloqueia o curso das gerações impedindo seus filhos de alcançar a luz do dia assim como impede o dia de alternar-se com a noite. (...) O excesso de sua potência sexual desordenada immobiliza a gênese. (...) Ele não dá lugar a um espaço acima de Gaia, nem a uma duração que fizesse nascer, uma após a outra, as linhagens de divindades novas. (VERNANT, 1990, p.250).

Em hermenêutica viquiana, Urano figuraria a rudeza primordial, a bestialidade dos hábitos que não se estendem sequer para além dos impulsos imediatos. Em outras palavras, poderíamos entender Urano como um dos aspectos do grande pai celeste, Júpiter, como aquela violência dos céus que antecede à fixação do deus da ordem pelos raios. Sobrepostas no seio da terra, as primevas bestas-feras se esparramavam a vaguear nas penumbras da Grande Mãe. Distantes da luz civil, mergulhavam na escuridão dos bosques e, dejetando suas crias na densa noite, impedia-lhes de vislumbrarem o *kleós* auspicioso da providência divina. Reféns de seus costumes, não encontravam-se fixados em famílias e, por isso mesmo, cessavam o advento das novas gerações e linhagens de deuses que, para Vico, nada mais eram

que as figuras dos próprios autores das nações ou pais de família. Crono enseja então contra o pai, isto é, os primórdios violentos da história insurgem contra a natureza bestializada.

Primeiro monarca – segundo tradição hesiódica –, Crono é muito diferente de seu pai Urano, e os problemas que precisam enfrentar são diferentes. Urano entregava-se sem limites a seus apetites sexuais; não via nada além do ventre de Gaia. Crono não é uma potência transbordando uma vitalidade excessiva como seu pai, é um príncipe violento, ardiloso e desconfiado, sempre em estado de alerta sempre prestando atenção. (...) Ao relato de uma gênese substitui-se um mito de sucessão do poder. (...) [E] se a instauração da supremacia, pela prova de força que supõe, promove uma injustiça com o outro, uma limitação imposta por uma mescla de brutalidade e de astúcia [donde como exemplo máximo temos Júpiter], a luta pela dominação não está fadada a renascer e a voltar em cada geração nova sem que a soberania possa jamais escapar a essa engrenagem do crime e do castigo que Crono inaugurou no dia em que, ao mutilar Urano, tomou o poder? E, nesse caso, a ordem do mundo que cada soberano dos deuses institui em seu advento não corre o risco de ser indefinidamente questionada? Este é o problema ao qual responde o relato da guerra entre os deuses e o da vitória de Zeus. (*Ibid.*, p.256).

E é precisamente com o advento da história, ou seja, com a castração de Urano (da natureza bestial) por Cronos (o início e a história dos problemas da soberania), que podemos abrir as portas para a entrada do Amor na vida humana. Ao castrar o pai, Cronos arremessa a genitália arrancada nas águas marítimas e do sêmen do titã injuriado, mais precisamente de seu *αρρός* divino, surge Afrodite, deusa das relações amorosas ou dos consórcios conjugais. É junto ao Desejo (Hímeros) e ao Amor (Eros) que Afrodite vem acompanhada. Entretanto, nem Afrodite nem Hímeros e Eros podem resolver o problema da esterilidade de Juno. Afrodite, naturalmente, se encontra de mãos atadas quanto à questão da tirania monárquico-familiar de Urano e Cronos, posto que sua origem é tardia em relação aos dois. Deste modo, esses dois problemas só serão supridos pela figura imperante do providente Júpiter, “cuja marcha rumo ao poder coloca-se igualmente, desde a partida, sob o signo da astúcia, da habilidade, do ardil”, pois é de Júpiter que herdamos Hércules, o signo máximo da conversão engenhosa e do aperfeiçoamento da sociabilidade.

Hércules não é um “trabalhador” (o grego não conhece um termo correspondente ao trabalho). Em termos viquianos poder-se-ia dizer que Hércules é o herói do *conato*, do esforço, do esforço sobre a natureza, a natureza exterior e a natureza que está no homem. (...) Ele é filho de Júpiter e seu nome significa “a glória de Hera”. (...) Ele é antes de tudo o “caractere poético” dos “gigantes fortes e piedosos”, dos “chefes ciclópicos”, que reinavam sobre famílias isoladas submissas à sua autoridade, tão absoluta

quanto àquela que Júpiter exerce sobre os homens. (PONS, 1994, pp.497-498).

Logo, a chave para esses problemas – o da bestialidade dos hábitos e o das ciclópicas potestades paternas - se encontram nos próprios adultérios de Júpiter. Tanto o é que Júpiter provê uma gama de herdeiros, dentre eles aquele de Alcmena, o herói Hércules. Porém, os adultérios de Júpiter talvez ocultem um sentido ainda mais profundo que aquele da simples traição. O adultério proveniente de relações carnais incestuosas parece não comungar com a ideia de traição, pois se mostra presente como a única alternativa a se seguir para se manter salvaguardados os direitos de herança e de família. Poderíamos, então, entender o adultério a partir da gênese das relações entre as famílias, onde, percebendo as vantagens político-religiosas de estabelecerem contatos e consórcios com os demais monarcas familiares, os pais de família adulteraram seus hábitos incestuosos e expandiram seus núcleos pessoais para além de si mesmos.

Deste modo, a divina providência, uma vez tendo tirado as bestas-feras dos bosques vultuosos, retira agora os pais de família de suas relações incestuosas, orientando-os, no ínterim de construções mítico-fantásticas (a exemplo do adultério de Júpiter), à construção das primeiras cidades heroicas. Entretanto, Juno não comprehende esse caráter político dos adultérios e se põe, odiosa, a vingar os filhos bastardos de Júpiter. Não só vingar, mas igualmente vigiar as incursões silenciosas de seu marido aos quartos escuros das donzelas. Devido a seu comportamento odioso e pouco flexível, Juno, ao não reconhecer a glória de Hércules frente à execução dos trabalhos por ela propostos, converte-se no oposto deste, no símbolo da “inimiga mortal da virtude”, como nos narra Vico:

(...) e tomada a esterilidade de Juno como natural, e os ciúmes como consequência dos adultérios de Júpiter, e Hércules por filho bastardo de Júpiter – com nome totalmente contrário às coisas, tendo Hércules superado todos os trabalhos, a despeito de Juno, com o favor de Júpiter, foi atribuído a Juno todo o opróbrio, e Juno foi considerada inimiga mortal da virtude. E aquele hieróglifo ou fábula de Juno, suspensa no ar com uma corda ao pescoço, com as mãos também atadas com uma corda e com duas pesadas pedras presas aos pés, que significavam toda a santidade dos matrimônios (no ar, devido aos auspícios que necessitavam para as núpcias solenes, pelo que a Juno foi dada como ministra Íris e atribuído o pavão, que com a cauda a íris assemelha; - com a corda ao pescoço, para significar a força feita pelos gigantes sobre as primeiras mulheres; - com a corda atando as mãos, que, depois, em todas as nações se enobreceu com o anel, para demonstrar a sujeição das esposas aos maridos; - com as pesadas pedras nos pés, para denotar a estabilidade das núpcias (...). (SN44, §514).

Júpiter, como adúltero, pune a ciumenta deusa e Hércules, como herói, suscita a árdua relação com a virtude e com a moral, ambas originárias de uma jornada extenuante de conversão da natureza em cultura. Juno encontra-se agora de mãos atadas frente à potestade do grande rei do Olimpo e o filho bastardo, fruto de Alcmena, abre à força os campos e, colocando por terra a grande fera de Neméia, licencia o porvir das gerações futuras e estabelece suas primeiras aberturas políticas com os demais círculos familiares, pois “a vitória da natureza, pelo trabalho, instaura a cronologia [a vitória sobre o Leão e o domínio do fogo] que se faz possível como perspectiva futura à superação (ainda não realizada, mas sim imaginada como realizável) da natureza e [de] sua [respectiva] humanização; ao mesmo tempo o passado (a imediatez da natureza primitiva) adquire, como algo já superado, seu significado humano”. (GRASSI, 1997, p.159).

Hércules é, portanto, o ““caractere” dos fundadores dos povos”, ou ainda dos “heróis políticos”. Todos os seus trabalhos, com efeito, significam, de início, a condição prévia de toda existência familiar e civil, a luta contra as forças naturais e sua domesticação pela cultura, em benefício do homem. Assim, o Leão de Neméia é “a grande floresta antiga da terra, a qual Hércules coloca fogo e reduz à cultura”. É preciso notar aqui que Vico dá sempre de início um valor religioso às práticas que se tornam depois uma função técnica e utilitária. (PONS, 1994, p.496).

Presa à estabilidade das núpcias, Juno se encontra imersa no jugo das potestades e, forçada (pela violência física) a permanecer nessa situação, tende apenas a lamentar-se. Um lamento balbuciente fruto de duas frustrações: a primeira diz respeito à esterilidade da deusa e à impossibilidade desta de gerar um herdeiro legítimo ao grande deus; a segunda se dá pela relutância em aceitar a figura de um filho ilegítimo como herdeiro dos poderes e das benéfícias divinas. Essa segunda lamentação também nos abre as portas para outro modelo de interpretação do mito, onde Hércules, filho da mortal Alcmena (caractere que propõe a ideia daqueles de sangue animal), simbolizaria a necessária introdução, na história das repúblicas aristocráticas, da figura dos fâmulos. Meio homem e meio deus, Hércules atua como ponte entre os heróis e os plebeus, assim como a águia se coloca como meão entre os seres finitos da terra e as divindades imortais dos céus. Nesse modelo de interpretação, Hércules se torna peça fundamental na transição das repúblicas, das aristocráticas às populares, trazendo os filhos dos homens a comungar a ambrosia nos Olimpos.

A força, da qual Hércules é, por excelência, a figura, é uma virtude que significa a dominação da alma sobre o corpo. Ela toma formas diferentes, em grupos sociais diferentes, segundo os diferentes estados de evolução histórica. Os grupos que o incarnam são sempre minoritários; a palavra força possui um duplo sentido: a força física, a coragem que permite aos pais vencer os “violentos robustos”, abandonados no estado de liberdade bestial, e a força moral, a magnanimidade, a qual estimula esses mesmos pais a protegerem e acolherem os fracos aterrorizados pelos violentos. (*Ibid.*, p.503).

Em contrapartida, na função de duplo poético, Hércules já não é mais a ponte para os fâmulos, pois também é o seu oposto, isto é, o defensor inflexível dos direitos da nobreza e, “sua luta contra os monstros não significa somente a luta contra a grande floresta, mas também contra os vagabundos ímpios e violentos, homens de aspecto e animais na maneira de viver, que não procuravam refúgio com os heróis”. (*Ibid.*, p.499). Esses ímpios eram seres marginais, destituídos de hábitos humanos e afogados na atemporalidade bestial.

Antes de poder agir conforme o seu “próprio” tempo, o homem deve ter claridade sobre sua época. Mas esta claridade só se pode consegui-la quando se é capaz de reconhecer o *sentido específico* de sua própria mediação e apropriação da natureza distinta da que concerne à animal; sem essa claridade, agirá sempre sem acomodar-se ao tempo humano. Com efeito: a experiência do tempo dimana do processo do trabalho [da figura transformadora de Hércules], graças ao qual a imediatez da natureza [as selvas envoltas] pode manifestar-se como passado [como supressão do estado ferino] só à luz de um fim que contém o projeto do futuro [o processo ele mesmo da gradativa sociabilidade]. Caso permaneça sem resolver a intenção final humana da mediação [do trabalho enquanto domínio da natureza], o homem se encontrará em um tempo indeterminado [alheio à cronologia e história humanas]. (GRASSI, 1997, p.169).

O ciúme de Juno, nesse sentido, seria “um ciúme político” e se daria pela necessidade de outorgar, àqueles de sangue animal, os direitos políticos e religiosos dos de sangue divino, daqueles que primeiramente extinguiram as selvas e trabalharam os campos de cultura, transformando, arduamente, a selva pelo trabalho. Júpiter já seria, então, um deus historicamente humanizado, cujo originário princípio aristocrático converteu-se em unidade comum de direitos a todos os homens e deuses.

Da mesma forma, encontramos em Vico outros “caracteres poéticos duplos” (SN44, §579), ou seja, divindades que, inseridas na história humana, adquirem significados novos e até contrários entre si. Ora esses significados se modificam na medida em que modificam-se também os hábitos e as ideias de seus autores, ora refletem a autoridade dos heróis em sua

concepção de ideias quando se dirigem aos hábitos bestiais dos fâmulos. Assim, Júpiter que, outrora fora um deus exclusivo das aristocracias, agora atende também as novas necessidades da história, a ponto de estender sua providência também aos fâmulos e às camadas mais populares, pois dada óbvia a “suprema pobreza dos falares, que deve ter existido nos primeiros tempos (...), um mesmo vocáculo significa frequentemente várias coisas e, em alguns casos, duas contrárias entre si”. (*Ibid.*, §581). A exemplo desses “duplos poéticos” ou “caracteres poéticos duplos”, encontramos novamente com a figura de Eros, concebido com venda e asas pelos heróis e destituído de ambos os atributos quando referido aos plebeus. Vendado às coisas dos sentidos, o Amor Nobre alça voo às coisas inteligíveis, isto é, conserva a solenidade dos matrimônios aos pais de família, privando aqueles de sangue animal de exercerem tal enlace divino. Já a figura de Eros, enquanto divindade representativa dos plebeus, não conserva nem a venda nem as asas do Amor Nobre, pois se remete ele a um lançar-se nos sentidos, como o faz o “animal” que “é escravo das paixões”. (*Ibid.*, §515). Absortos na relação sensível com o mundo, os plebeus não fitavam os auspícios divinos e, por isso mesmo, não reconheciam o pudor das núpcias (a venda), virtude mestra no que tange à solenidade e à constituição dos matrimônios. Nas palavras de Pons, “a esses fâmulos, os membros das famílias piedosas, que se consideravam de origem divina, não reconheciam uma natureza ‘humana’ e não acordavam nenhum direito, em especial o direito de contratar matrimônios solenes, se bem que eles deveriam continuar a viver, na infame promiscuidade sexual, uma vida puramente natural, animal”. (PONS, 1994, p.498).

Escravos dos sentidos, os plebeus não compartilhavam da piedade da religião e muito menos eram amparados pelas benéfícias dos auspícios aristocráticos. Sem a prudência necessária, adquirida principalmente na escola dos matrimônios, os plebeus não comungavam com os heróis a justiça de Júpiter. Pelo menos não da perspectiva dos heróis, afinal, como dissemos logo acima, a emergência dos plebeus e o modificar da mente humana, trará à história um Júpiter mais justo que acolhe em seus braços todos os homens e deuses, dentre eles os próprios fâmulos, outrora destituídos dessa divina providência pelos heróis. (SN44, §§515, 516). Dito isso, mediante a figura de Júpiter mais humanizada, “segundo a série dos desejos humanos, receberam os plebeus dos pais a transmissão de tudo o que dependia dos auspícios que era de direito privado, como poder paterno, existência jurídica, agnação, gentilidade e, por estes direitos, as sucessões legítimas, os testamentos e as tutelas”. (*Ibid.*, §110).

Encontramos aqui a passagem das potestades familiares para as potestades civis. Passagem esta que, como vimos acima, pode ser entendida com o auxílio da figura fantástica de Hércules, o filho bastardo, afinal, são impossíveis os Estados civis “com as famílias apenas de filhos”. (*Ibid.*, §264). Portanto, à volta das primeiras monarquias dos pais de família encontravam-se as multidões de fâmulos, sujeitos eles à obediência e aos princípios hierárquicos da aristocracia. Para melhor desenvolvermos essa problemática, recorreremos aqui ao mito de Cadmo e à sua relação com a figura de Mercúrio. O primeiro nos dará os apontamentos das origens da história divina e heroica; o segundo elucidará a forma pela qual se deram as primeiras concessões dos nobres aos fâmulos insurgentes.

Assim como Hércules mata o leão e, não obstante, as serpentes que o ameaçam, enquanto criança, em seu berço (*Ibid.*, §543), Cadmo coloca por terra a grande serpente, fazendo de seus dentes, no desconhecimento do ferro, as primeiras ferramentas de arado. O ato de matar a serpente confluí na ideia de “desarborizar a grande selva antiga da terra” e, com “duros lenhos curvos”, trabalhar “os primeiros campos do mundo”. (*Ibid.*, §679).

Cadmus é um homem primitivo, e sua destruição da serpente tem o propósito de transmitir a noção da liquidação da vasta floresta. Ele semeia os dentes da serpente na terra, dentes esses que são, na realidade, os do arado; as pedras que lança em seu redor são as duras parcelas de solo que a nobreza, ou oligarquia dos heróis, conserva contra os servos famintos da terra; os regos são as ordens da sociedade feudal; os homens armados que surgem dos dentes são os heróis, que não lutam uns contra os outros como diz o mito, senão que atacam os ladrões ou vagabundos ainda não assentados, que ameaçam as vidas dos agricultores já estabelecidos. (BERLIN, 1982, p.60).

A pedra, lançada por Cadmo, é aquela mesma que Sísifo, sôfrego, empurra ao topo do monte. Ao elevá-la ao topo, a mesma retorna a cair, narrativa que simboliza o esforço despendido pelos fâmulos no cultivo dos campos de dura terra dos heróis. Esforço que, à primeira vista, não empreende frutos aos fâmulos, não fossem esses naturalmente movidos a esvaírem-se da sujeição de seus senhores. (SN44, §§292, 583). Dos sulcos arados nasciam guerreiros fortemente armados, na ideia de que, filhos da terra, “os heróis saem de seu fundo [e], para dizer que são eles os senhores dos fundos, unem-se armados contra os plebeus, e combatem, não já entre si, mas com os clientes amotinados contra eles”. (*Ibid.*, §679). Transformando-se em serpente (ou entre os Gregos em Dragão), Cadmo se torna símbolo das aristocracias reinantes e passa agora a escrever “as leis com sangue”. (*Ibid.*).

O modo como Vico entende a origem da história no trabalho pode ver-se ainda mais claramente em sua interpretação do mito de Cadmo. Os primeiros que venceram a natureza primitiva com o fogo do trabalho e se ergiram senhores (ou seja, as várias “figuras de Hércules”) deram origem às primeiras revoluções agrárias – revoluções dos “servos..., fartos de ter de servir sempre aos senhores” – que os moveram a agruparem-se “nas primeiras ordens”, nos senados, constituídos pelos cabeças de família, e a governar dessa forma. Concederam ao grupo de servos sublevados uma lei agrária “para contentá-los e reduzi-los à obediência”. Desses servos surgiram os primeiros plebeus das comunidades. (GRASSI, 1977, pp.159-160).

Nesse contexto faz-se importante a figura do divino Mercúrio. Mercúrio traz a lei e o domínio bonitário das terras aos fâmulos e, com sua auspíciosa vara divina, insere a clientela na estrutura da sociedade dos heróis. Sem essa manobra, os fâmulos encontrar-se-iam novamente abandonados às selvas quando seus senhores não mais lhes guardassem abrigo e proteção. Mercúrio, então, orienta a plebe a constituir parte nas repúblicas. As “duas serpentes enroscadas” na vara do deus elucidam-nos a metáfora referente à divisão desses domínios: o bonitário, concedido aos fâmulos e o quiritário, reservado às nobrezas. Assim como a serpente deixa para trás seus velhos tecidos, os heróis são também obrigados a abandonarem os seus. O velho tecido social - que reveste a estrutura das monárquicas potestades paternas dos heróis – é substituído por outro, onde a plebe, já guiada por Mercúrio, usufrui dos despojos da nobreza. Logo, as serpentes de Mercúrio simbolizam a soberania das repúblicas heroicas e as peles abandonadas simbolizam os domínios que os heróis são forçados a deixar aos fâmulos. Ademais, encontramos asas tanto no cimo da vara quanto no chapéu e nos calcanhares de Mercúrio. As asas, símbolo dos direitos heróicos, conservam na vara o “domínio eminente das ordens” dos heróis e, no chapéu, o “alto direito soberano livre” ou a liberdade senhorial que estes exercem sobre as massas amotinadas. Já as asas presentes nos calcanhares de Mercúrio simbolizam “os domínios dos fundos”, ou os domínios de origem e autoctonia, que continuam a permanecer sob posse dos “estados reinantes”. (SN44, §604).

Os donos dessas primeiras propriedades rurais estavam sujeitos aos ataques do homens “naturais”, ainda sem lei – vagabundos selvagens andando a esmo pelo mundo. Para resistir à pilhagem desses saqueadores, juntaram-se uns aos outros e, desta forma, os primeiros grupos organizados criaram os primitivos povoados comuns embrionários. Alguns dos próprios nômades, aterrorizados por outros mais fortes que eles, procuraram proteção no interior daquelas primeiras paliçadas, contra os vagabundos violentos, com sua “abjeta promiscuidade, surgindo assim a primeira classe de serventes e escravos e, com ela, uma estrutura de classes que, no devido tempo, deu lugar à luta entre elas. (...) As sociedades mais remotas eram pequenas

“repúlicas” oligárquicas, grupos de antepassados que viviam juntos, acorrentados com leis de ferro (condição necessária para sobreviver), e exerciam seu domínio sobre o mulherio, as crianças, os clientes e os escravos. Essa foi a Idade dos Deuses, dos sinais “mudos” e dos hieróglifos. No início, os governantes eram prudentes e moderados, mas depois abusaram das leis, os escravos se revoltaram, exigiram ser reconhecidos e forçaram um compromisso. Isso marcou a criação da primeira ordem civil, com direitos definidos para as duas classes, patrícios e plebeus, nobres e seus clientes (a imaginação de Vico estava completamente dominada pela história de Roma). Essa foi a Idade Heróica. (BERLIN, 1982, p.65).

Estabeleceram-se, portanto, as primeiras relações de clientelismo da história, onde a clientela, paulatinamente, insurgia sobre seus senhores, exigindo-lhes os privilégios até então restritos à nobreza divina. Pressionados pelos fâmulos - ou “*famoli* (do latim *famulus*), assim chamados porque serviam aqueles que possuíam *fama*, [tinham] renome” (PONS, 1994, p.498) -, os heróis lhes cederam, inicialmente, o domínio sobre “feudos rústicos”, para depois, segundo as exigências da história e de acordo com o modificar-se da mente humana, outorgá-los os demais privilégios da nobreza, como o parentesco, os direitos civis e a existência jurídica na sociedade. O surgimento dos fâmulos pressiona as monarquias paternas a estabelecerem seus primeiros regimes aristocráticos e, por consequência, suas primeiras relações sociais de tutela e autoridade sobre as massas emergentes. (SN44, §264). Não obstante, a revolta dos fâmulos abre passagem às potestades civis e, os patrimônios privados, aos poucos, alcançam sua dimensão pública. Contudo, “os heróis, para melhor resistirem às reivindicações da plebe, formam uma associação dos chefes de famílias, até então isoladas pelo cabeça de suas *gens*, e se unem numa “ordem” governante que dirige a cidade constituída pela reunião das famílias”. (PONS, 1994, p.500). Do mesmo modo, no ínterim de dessa tensão, emergem o direito às núpcias solenes e às heranças testamentárias, posto que

Enfim, quando, por suas lutas e suas ameaças de secessão, as plebes obtiveram as primeiras leis agrárias lhes concedendo de início a propriedade bonitária, posteriormente a propriedade completa das terras, ao mesmo tempo que a participação nas cerimônias religiosas reservadas aos patrícios, e por isso eles chegaram ao direito de cidadão, aos direitos civis e privados, passando-se das repúlicas aristocráticas às repúlicas populares (...). (*Ibid.*).

Hércules, portanto, devido à sua ambivalente natureza – meio mortal, meio divina -, atuaria nesse ponto como ponte entre os filhos dos homens e aqueles dos deuses, trazendo a glória também aos fâmulos, como um *kléos*, mais precisamente, como um brilho oriundo do atrito das espadas. As conquistas dos fâmulos - ou a sua parte na glória dos deuses -, são as

peças que constituem efetivamente o surgimento das famílias, compostas então por pais, filhos, consortes e servos. Porém, essa abertura excita cada vez mais a ira da ciumenta Juno, a qual, ao ver serem transferidos à plebe os direitos exclusivos dos poucos que comandam, recolhe-se em seu leito e lamenta os privilégios perdidos. Por fim, podemos contemplar a natureza dúbia de Hércules sobre outra perspectiva, aquela que destaca a morte do herói oriunda exatamente da mistura do sangue patrício ao sangue plebeu. Assim Hércules já não figuraria a ponte entre os heróis e os fâmulos, pelo contrário, figuraria o ocaso de tal união. Ocaso este responsável pela decadência do direito heroico e pela ascensão da liberdade popular:

(...) Homero parece ter surgido nos tempos em que na Grécia, já estavam decadente o direito heroico e tinha começado a celebrar-se a liberdade popular, porque os heróis contraem matrimónio com estrangeiras e os bastardos acedem às sucessões dos reinos. E assim deve ter necessariamente acontecido, porque, muito tempo antes, Hércules, tingido do sangue do feio centauro Nesso, e com isso enfurecido, tinha morrido. (SN44, §802).

A morte de Hércules carrega a mesma carga política que o assassinato pérfido de Orfeu pelas bacantes. Orfeu, com sua lira, sustenta, assim como Hércules o faz mediante sua força de conversão, os pilares da lei divina e auspiciosa. Contudo, as plebes enfurecidas, representadas pela personagem das bacantes, estilhaçam o instrumento do deus e colocam por terra o direito heroico, dissolvendo-o às massas.

E, para terminar, assim Orfeu, finalmente, o fundador da Grécia, com a sua lira, corda ou força, que significam a mesma coisa que o nó de Hércules (o nó da lei Petélia), morreu assassinado pelas bacantes (pelas plebes enfurecidas), que lhe quebraram em pedaços a lira: pelo que, nos tempos de Homero, já os heróis desposavam mulheres estrangeiras e os bastardos chegavam às sucessões reais; o que demonstra que já a Grécia tinha começado a celebrar a liberdade popular. (*Ibid.*, §659).

Mas como nos alerta Berlin, “não nos deixemos enganar pelas palavras. As liberdades pelas quais lutaram aqueles homens eram liberdades para eles mesmos contra os usurpadores e os déspotas, e não para seus servos ou dependentes, aos quais eles castigavam e exterminavam sem piedade”. (BERLIN, 1982, p.66). O estado de guerras, fundado na natureza dos dominadores e também naquela dos revoltosos, retrata de modo genérico e não exclusivo a atmosfera violenta que acomete os homens, ora quando são prisioneiros de seus próprios impulsos, ora quando se encontram aprisionados ao jugo de outros homens. Deste

modo, podemos concluir nossa presente investigação com a clareza de que a história de nossas nações é fundamentada em um movimento incessante de dominação, revoltas e aberturas políticas. Este é um quadro hermenêutico que, sem cessar, atravessa a história em todas as suas fases e em todos os seus processos, posto que no tempo cíclico dos povos, todos se encontram sujeitos a caírem novamente em hábitos e comportamentos excessivos, tal como o eram na infância das nações, enfraquecendo assim os progressos já conquistados, mas ao mesmo tempo, impulsionando os engenhos a re-significá-los. Parece-nos, pois, que a barbárie, seja ela a dos sentidos ou a da razão, é uma condição necessária para que tenhamos consciência de que as coisas apresentam urgência em serem reavaliadas.

CONCLUSÃO

Finalizado o nosso estudo, porém não as futuras expectativas de bem aprofundá-lo, esperamos ter dado voz a todos os propósitos elencados e referidos em nossa presente introdução. Tentamos deixar claro que em Vico, a linguagem trópica, enquanto natural expressão da mente humana, não exerce atividade meramente decorativa ou retórica na concepção dos discursos. Pelo contrário, vemos que esses primigêniros modos de expressão retiraram os homens de suas errantes vivências, estendendo-lhes as mãos para erguerem as bases de suas primeiras instituições. A metáfora, então, insere o primitivo em um mundo possível de relações e elabora os significados – refinados pela metonímia e pela sinédoque – de seu primeiro conjunto de representações figurativas da realidade. A poesia dos gentios executa, pois, sua principal tarefa, a de comover o homem à comunicação e ao agir virtuoso. Mesmo na pluralidade das narrativas encontramos presente um dicionário mental comum, que subsidia uma estrutura de relação arquetípica, fundada no princípio dos universais fantásticos. Idantirso, junto aos seus cinco hieróglifos, mostra ser possível esse modelo de comunicação ideal, presente no seio de nações que se estabeleceram autóctones entre si. Em Homero vemos de que forma se constroem algumas composições poéticas, assim como a devida criação de seus monstros, de suas intrigas e de suas referências políticas e morais. Nos cinco exemplos ressaltados em Homero, contemplamos a possível existência de uma linguagem anterior àquela dos heróis. É essa linguagem a hieroglífica, o modelo de expressão originário e providente de cada povo.

Os matrimônios conservam-se como células constitutivas das instituições, e a solenidade de suas comunhões inscreve na história os primeiros processos de fixação e autoridade monárquico-familiar. Os adultérios de Júpiter figuram polívocos, pois ao mesmo tempo em que justificam os ditames das aristocracias, também dão margem à abertura política exigida pelos plebeus. Do mesmo modo figura Hércules que, no esforço e na glória de seus trabalhos, traz o bem político à humanidade. Inicialmente, esse bem político é propriedade exclusiva dos heróis e, posteriormente, dada a natureza bastarda do filho de Júpiter, é estendida a todos os demais homens reclamantes. Já no âmago dos sepultamentos encontramos firmemente assentada a gênese dos domínios dos pais de família que, no auxílio de símbolos e fantasias, confeccionaram seus primeiros símbolos reais, mais adiante

representados também nos escudos de guerra, dentre os quais buscamos elucidar aquele de Aquiles.

O escudo de Aquiles ilumina o caminho pelo qual percorrem as nações, exemplificando com precisão os axiomas fundamentais oferecidos por Vico e por nós explorados. Os campos e as cidades coexistem entre si e, ambos, enquanto processos de urbanização, se opõem ao ambiente indistinto das selvas envoltas. Da mesma forma, as guerras, as intrigas e os saques dão forças ao funcionamento dessa engrenagem social. Dado o tempo cíclico da história e o fundamento bélico das nações do ocidente, percebemos que a luta histórica eterna em que estamos envolvidos é a luta contra a violência e contra o hábito bestial que, uma vez tendo existido, a qualquer momento pode regressar. Mas Vico também nos concede algumas alternativas a esse perigo iminente. A trópica, base poética para as operações do engenho, resguarda o poder infinito de conversão e ressignificação históricas. Em momentos em que a razão impõe absoluta sobre o homem, transformando suas técnicas em chaves mestras de aniquilação e desigualdade, cabe-nos recorrer ao engenho, para em novos moldes e segundo nossas reais necessidades, possamos figurar uma nova realidade social. Só na medida em que o homem se modifica é que ele também modifica sua história. E é só modificando sua história que o homem consegue transformar a si mesmo e ao povo aguerrido que segue logo atrás. E não esqueçamos que o silêncio sempre antecede o trovão, e que o cessar do fragor abre as portas para o suspense de um novo silêncio. Esperamos ter deixado claro que ao fim de toda tempestade emerge, quase silenciosa, a calmaria; mas que a calmaria é sempre ela própria o interlúdio de uma próxima e talvez mais violenta tempestade.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, G. *Nudez*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Editora Relógio D'água, Lisboa, 2010.
- BELLONI, *Della Logica Poetica: Favola, Mito, Idea e Parola*, em *Vico tra l'Italia e la Francia*. A cura di Manuela Sanna e Alessandro Stile. Alfredo Guida Editore, Napoli, 2000.
- BENÍTEZ, R. S. *Cultura y Lenguaje em Vico*, in *Cuadernos Vico 17-18*. Sevilla, 2004.
- BERLIN, I. *Vico e Herder*. Tradução de Juan Antônio Gili Sobrinho. Editora Universidade de Brasília, Brasília, 1982.
- CAMPBELL; KELEMAN. *Mito e Corpo: uma conversa com Joseph Campbell / Stanley Keleman*. Tradução de Denise Maria Bolanho. Summus, São Paulo, 1999.
- COMMELIN, P. *Nova Mitologia Grega e Romana*. Direitos de propriedade literária da presente tradução adquiridos pela Editora ITATIAIA Ltda.. Belo Horizonte, 1983.
- DANESI, M. *Metáfora, Pensamiento e y Lenguage (Una perspectiva viquiana de teorización sobre la metáfora como elemento de interconexión)*. Presentación e traducción de José M. Sevilla. Mínima del CIV, Sevilla, 2004.
- ELIADE, M. *Mito e Realidade*. Tradução de Pola Civellip. Editora Perspectiva, São Paulo, 1972.
- ELIADE, M. *Origens*. Tradução de Teresa Louro Perez. Edições 70, Lisboa, 1969.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. Martins Fontes, São Paulo, 1992.
- GALEAZZI, U. *Ermeneutica e Storia in Vico: Morale, Diritto e Società nella “Scienza Nuova”*. Japadre Editore L'Aquila, Roma, 1993.
- GRASSI, E. *Humanismo y Marxismo: crítica de la indenpendización de la ciência*. Gredos, Madrid, 1977.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Manuel Odorico Mendes, ed. Antonio Medina Rodrigues. EDUSP, São Paulo, 1992.

JAEGER, W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira; adaptação para a edição brasileira Monica Stahel; revisão do texto grego Gilson Cesar Cardoso de Souza, 3^a Ed.. Martins Fontes, São Paulo, 1994.

LLORET, J. L. *Mas allá del bosque (reflexiones agoralógicas en torno a Vico)*, in *Cuadernos Vico* 7-8. Sevilla, 1997.

PONS, A. *Vico, Hercule et le “Principe Heroïque” de l’Histoire*, in *Les études philosophiques*, 4, 1994.

SANTOS, V. C. *Vico e a descoberta do verdadeiro Homero*. Acta Sci. Human Soc. Sci. Paraná, 2005.

SILVA, J. I. *As raízes epistemológicas do mito*, in *Educação e Filosofia* v.14. Uberlândia, 2000.

VERNANT, J-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1990.

VICO, G. *Ciência Nova*. Tradução do original italiano intitulado *Principj di Scienz Nuova*, por Jorge Vaz de Carvalho, segundo o texto de Fausto Nicolini; prefácio de António M. Barbosa de Melo. Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação e Bolsas, Lisboa, 2005.

VICO, G. *La Antiquísima Sabiduría de los Italianos partiendo de los Orígenes de lengua Latina*, in *Cuadernos Vico* 11-12. Traducción del latín por Francisco Navarro Gómez. Sevilla, 2000-2001.

WHITE, H. *The Tropic of History: The deep structure of New Science*, in *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London , 1985.