

NATUREZA E HISTÓRIA: NOTAS SOBRE A CRÍTICA À NOÇÃO ABSTRATA DE NATUREZA HUMANA EM MARX E VICO

Antonio José Pereira Filho*

Resumo: O artigo analisa a ruptura na obra de Marx e de Vico em relação à concepção abstrata de *natureza humana*. Apesar dos objetos e objetivos serem distintos em ambos os filósofos, eles coincidem na crítica a esta noção, uma vez que esta recusa é inseparável da concepção que os dois filósofos têm do homem como ser histórico e social.

Palavras-chave: Natureza humana, Marx, Vico, História.

Em uma nota do *Capital* Marx faz uma leitura interessante do princípio viquiano do *verum ipsum factum*, ou seja, de que *só podemos conhecer verdadeiramente aquilo que fazemos ou produzimos* e, apontando para uma diferença essencial entre Darwin e Vico, acaba se aproximando de um tema central na obra do filósofo napolitano. Segundo Marx,

Uma história crítica da tecnologia provaria, sobretudo, quão pouco qualquer invenção do século XVIII cabe a um só indivíduo (...). Com sua teoria da evolução, o biólogo Charles Darwin teria mostrado a formação dos órgãos das plantas e dos animais como instrumentos de produção necessários da vida das plantas e dos animais. Não merece igual atenção a história da formação dos órgãos produtivos do homem social, que constituem a base material de toda organização social? E não seria mais fácil reconstituí-la, uma vez que, como diz Vico, a história humana se distingue da história natural, por termos feito uma e não termos feito a outra? A tecnologia revela o modo de proceder do homem para com a natureza, o processo imediato de produção de sua vida, e assim elucida as condições de sua vida social e as concepções mentais que delas decorrem (Marx 18, p. 8).

Este trecho concentra um gama de noções e questões que se interpenetram, a começar pela diferença entre os homens, os animais e outras espécies, ou seja, a afirmação de que há um “campo humano” que é definido pela capacidade produtiva e transformadora do homem.

* Doutor em Filosofia pela FFLCH-USP. Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UFS e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da mesma instituição. Contato: proantonio_pereira@yahoo.com.br

Ao contrário dos animais, os homens modificam a realidade ao seu redor, o seu meio, não o fazendo de uma maneira instintiva, guiado por um impulso natural ou por necessidades já hereditariamente dispostas, como ocorre nas diferentes espécies. O homem é caracterizado, assim, como um ser histórico, ou seja, no caso da espécie humana, o meio natural é transformado num meio tornado *humano*. Além de um sentido histórico (uma vez que a confecção de instrumentos, assim como as faculdades necessárias para desenvolvê-los adquirem feição cada vez mais complexa, pois cada geração humana assimila o que foi produzido pelas anteriores), o predicado *humano* é inseparável de um significado social, pois é patente, para Marx, que o homem só pode ser o que é se ele estabelecer relações com outros homens.

É curioso que a menção ao princípio de Vico surja, aqui, relacionada à tarefa, ainda não realizada, de “uma história crítica da tecnologia” ou “história da formação dos órgãos produtivos do homem social”, mas é preciso lembrar que, para o autor do *Capital*, o aperfeiçoamento tecnológico é inseparável de novas necessidades econômicas, transformando as condições sociais no seu todo, modificando os costumes, a disposição mental, a organização política e jurídica das sociedades. Ora, justamente quanto a este aspecto em particular é que se pode relacionar Marx e Vico, apesar das diferenças de escopo e do alcance de suas obras.

Assim como Marx, Vico procura circunscrever “o campo humano” no seu desdobramento histórico e, para isso, toma como premissa metodológica, que “a ordem das ideias deve proceder segundo a ordem das coisas [das instituições]” (*Ciência Nova*, §238)¹, proposição esta que, independente da confissão católica do filósofo, tem um claro teor materialista. Dentre os muitos aspectos que a *Ciência Nova* comporta está “uma crítica da história das ideias humanas” (*Ciência Nova*, §347) com base na qual o filósofo fará uma série de descobertas quanto à significação e à função social dos antigos mitos pagãos, examinando minuciosamente o processo de formação e funcionamento das sociedades pré-capitalistas. Aquilo que Marx chama de “condições sociais” ocupa, no caso de Vico, o primeiro plano de sua análise quanto à fundação e desdobramento das instituições humanas, desde suas formas mais simples (primitivas) até alcançar o conjunto complexo que ele denomina “idade humana”. Por tudo isso, em suma, nos parece que o ponto que talvez mais mereça atenção num possível confronto entre ambos, está na recusa que os dois filósofos fazem da concepção

hipostasiada de “natureza humana”, uma vez que esta recusa, como veremos, é inseparável da própria concepção que os dois filósofos têm do homem como ser histórico e social.

Mas se esse é um ponto de contato entre os dois filósofos, como pretendemos deixar claro adiante, é preciso antes limpar o terreno e se precaver contra certas leituras que se fazem de ambos quando se procura aproximá-los ou afastá-los um do outro, quase sempre colocando-os, de uma forma ou de outra, sobre a roupagem comum de “filósofos da história”, o que é feito tendo como mote justamente a tese de Vico de que “os homens fazem a história”, ou seja, de que seria possível conhecê-la por dentro e, ao menos no caso de Marx, transformá-la radicalmente.

I

Começemos, pois, por afastar algumas tentativas problemáticas de relacionar Vico a Marx, tal como encontramos nos comentários de importantes pensadores como Habermas, Hannah Arendt e Benedetto Croce. Ao menos dois destes autores (Arendt e Habermas) partem da seguinte afirmação de Vico na *Ciência Nova* – a mesma de que se vale Marx na passagem que citamos acima – a saber:

Este mundo de nações foi certamente feito pelos homens, pelo que se pode, porque se deve encontrar os seus princípios nas modificações de nossa própria mente humana. A quem quer que reflita sobre isto, deve causar espanto que os filósofos tivessem submetido todas as suas energias ao estudo do mundo natural, o qual, tendo sido feito por Deus, só ele pode ter ciência, e se descuidassem de meditar sobre o mundo das nações, isto é, sobre o mundo civil que, por ter sido feito pelos homens, dele podiam os homens conseguir a ciência (*Ciência Nova*, §171).

Habermas vê aqui o primeiro passo para se pensar de forma laica a relação entre teoria e prática no interior da modernidade. Desse ponto de vista, teríamos em Vico ao mesmo tempo a incorporação e a superação dos pressupostos contidos na oposição teológica tradicional entre o sujeito da história e os sujeitos atuantes historicamente, entre o *Senhor da história* e os que estão submetidos a ela. Segundo Habermas, esta visão estabelece um único filósofo da história: o próprio Deus (Habermas 12, p. 259). Mas se a história é fruto de Deus e não dos homens como podem os homens almejar conhecê-la, uma vez que, conforme o princípio do *verum/factum*, só se pode conhecer aquilo que se faz? A resposta de Habermas é que “a *Ciência Nova* de Vico queria converter todos [os homens] em participantes legítimos

da Providência.” (Habermas 12, p. 259). Desse ponto de vista, na visão de Habermas, paradoxalmente, o *verum-factum* viquiano seria o primeiro momento de conversão entre uma visão teológica da história e os pressupostos da filosofia materialista da história, já que, na perspectiva de Vico, ainda segundo Habermas, “a filosofia da história exige apenas a fonte natural da razão histórica” e coincide, no caso de Vico, com a descoberta “das leis empíricas do desenvolvimento histórico”(Habermas 12, p.259). Ora, para Habermas, “Marx põe na raiz da máxima cognitiva viquiana uma filosofia da história *prospectiva*” (Habermas 12, p. 262).

Hannah Arendt, por sua vez, irá destacar a diferença entre a visão *retrospectiva* da história que haveria em Vico e a visão *prospectiva* da história de Marx e, com base nessa distinção, a filósofa mostra que o pensador italiano estaria, na verdade, mais próximo de Hegel do que do autor do *Capital*. Para a pensadora alemã, “A noção de ‘fazer história’, de Marx, teve uma influência que excedeu de longe o círculo de marxistas convictos ou revolucionários determinados. Embora intimamente relacionada com a ideia de Vico de que a história era feita pelos homens, contrariamente à natureza, feita por Deus, a diferença entre elas é, contudo, decisiva ”(Arendt 1, p. 112). Para Hannah Arendt a identificação feita por Marx entre ação e “fazer história” deriva de uma confusão que jamais encontraria apoio na obra de Vico. Segundo Hannah Arendt, “para Vico, como mais tarde para Hegel, a importância do conceito de História era basicamente teórica. Jamais ocorreu a nenhum deles aplicar esse conceito, utilizando-o diretamente como princípio de ação” (Arendt 1, p. 112). Na visão da pensadora, o ponto cego na tentativa de aproximar Vico e Marx estaria em ignorar que o “fazer” de Vico não é um fazer no sentido do *homo faber* orientado por uma teleologia racional da ação, ou seja, o problema de Vico não é “fazer a história” ou converter teoria em prática, mas fazer da história um tema digno de reflexão filosófica. Nesta perspectiva, a visão de Vico seria claramente conservadora, já a de Marx é uma vã tentativa de utilizar “os desígnios superiores” que atuam sob as costas dos homens como “fins intencionais de ação política” (Arendt 1, p. 112).

Por fim, cabe lembrar o juízo de Benedetto Croce, que, ao apresentar o que está morto em Vico e Marx, coloca-os em posições divergentes em relação à noção de *filosofia da história*, mas denuncia o abstracionismo ou esquematismo de ambos. Croce interpreta o *verum ipsum factum* de Vico numa perspectiva idealista, mas, para ele, Vico não seria um antecipador de Hegel como fundador da “filosofia da história”, se esta expressão significa “uma história universal narrada filosoficamente” (Croce 7, p. 150), pois a “filosofia da

história” é herança da visão teológica que pretende montar a grande narrativa de uma história que seria dirigida para um objetivo final. Este pecado seria cometido por Marx apenas. Vico teria cometido o erro de historicizar categorias filosóficas, forçando esquemas numa base empírica que não os comporta, como é o caso da sua doutrina dos círculos históricos (*corsi / ricorsi*). Em suas críticas Croce parte de uma questão de método - filosofia e história (filosofia e filologia) não se misturam porque suas perguntas, seus objetos e seus objetivos são distintos e, neste ponto, ele acerta suas contas com Vico, denunciando seu abstracionismo imaginativo². Além disso, Croce faz uma crítica mordaz a toda e qualquer filosofia da história, denunciando não só, como em Vico, o abstracionismo, mas todo o teologismo e teleologismo contidos em Marx que, a seu ver, teria “produzido um historicismo materialista sem um alento de liberdade” (Croce 8, p. 145).

“Pode-se reduzir a história à filosofia?” pergunta-se Croce. Para o autor, é uma redução mitológica dizer, por exemplo, como fazem os filósofos da história que usam conceitos materialistas ou pseudocategorias e identificam “os tempos antigos com o conceito de ‘economia escravista’; a idade média com o de ‘economia de servidão’; a idade moderna com a ‘economia capitalista’ e o futuro com a ‘socialização dos meios de produção” (Croce 8, p.190). Toda tentativa de reduzir a variedade dos eventos históricos a conceitos ou esquemas pré-concebidos é, para Croce, fruto da imaginação filosófica, ou seja, de uma má filosofia: “A mistura de conceitos e imaginação é o princípio construtor de mitos. E este caráter mitológico das filosofias da história é evidente por si mesmo. Todas querem descobrir e revelar o *Weltplan*, o plano do mundo, desde seu nascimento até a sua morte ou desde a sua entrada no tempo até a sua entrada na eternidade” (Croce 8, p. 192).

Vistas desse ângulo, as “filosofias da história” são filhas bastardas da teologia e se consumam numa certa forma não de filosofia, mas de “religião”. Daí que, para Croce, por tradicionalmente conceberem a filosofia como uma resposta “aos chamados problemas supremos”, os “filósofos da história” julgam ser “não apenas os contempladores, mas os diretores e reformadores da sociedade e do Estado” (Croce 8, p. 202), como também mostra Hannah Arendt. Croce alerta, assim, para os riscos dos “programas abstratos de uma filosofia abstrata”, pois “a prática inculcada por ela pode ser nobre pelo menos em sua intenção, ou ignóbil; pode querer *reorganiser la société*, como em Augusto Comte, ou pode querer revolucioná-la e racionalizá-la, como no caso de Karl Marx , ou pode querer empregar seus

meios para manter os povos dóceis e em servidão, como caso de outros filósofos. Todavia, a incongruência é sempre a mesma” (Croce 8, p. 202).

II

Basta um confronto direto com a obra de Vico e Marx para perceber o caráter problemático de todas essas leituras e como parece redutor considerá-los como “filósofos da história” nos termos acima apresentados. A obra de ambos é muito mais complexa que tais rótulos. No caso de Marx, é fundamental que se leve em conta a diferença entre a descrição do processo histórico que encontramos no *Manifesto do Partido Comunista* e na *Ideologia alemã*, de um lado, e a visão da história e do método contidos nos *Grundrisse* e no *Capital*, de outro, o que não deixa de suscitar diferentes interpretações e críticas agudas do marxismo, tal como encontramos, por exemplo, no famoso ensaio de Claude Lefort - *Marx: de uma visão da história a outra*³.

No caso do *Manifesto*, há o ponto de vista da continuidade do processo histórico, que articula uma história posta no ritmo lento do mundo antigo e medieval, até desembocar na história acelerada do capital, cujo processo inexorável de dissolução, inovação e exploração, trazem consigo o coveiro do capitalismo, o proletariado, baluarte da revolução, cuja vitória é inevitável. O que implica em considerar que a superação definitiva entre as forças produtivas e as relações de produção parece recair, de fato, numa filosofia da história finalista, imaginária ou mítica. Por outro lado, nos *Grundrisse*, Marx irá traçar a distinção entre as formas pré-capitalistas e as formas de produção capitalista, cujo caráter sistêmico, só surge após a dissolução das condições anteriores. Além disso, no que diz respeito à ideia de um determinismo histórico ou teleologismo em Marx, costuma-se argumentar mais ou menos o seguinte: “se a derrubada do capitalismo é inevitável, não deveria a classe trabalhadora simplesmente esperar sentada por este evento, em vez de se organizar para fazê-lo acontecer de forma política?” (Eagleton 10, p. 46).

Em resposta as ponderações críticas de Croce e outros, é preciso dizer que, como fica claro no *Capital*, Marx busca sempre evitar generalizações ou abstrações, de modo que, quando analisa os fenômenos históricos de maneira concreta, ele de modo algum mostra que uma etapa do desenvolvimento econômico passa para outra de maneira mecânica ou então,

como ele próprio trata de dizer, que o modo de “produção da vida material condicionaria o processo da vida social, política e intelectual *em geral*” – pois isso,

estaria até mesmo certo para o mundo atual, dominado pelos interesses materiais, mas não para a idade média, dominada pelo catolicismo, nem para Atenas e Roma, onde dominava a política. Deve ficar claro que a idade média não podia viver do catolicismo nem o mundo antigo da política. A forma e o modo pelo qual eles ganhavam a vida, explica porque lá, a política, aqui o catolicismo, *desempenhava o papel principal*. De resto, basta pouco conhecimento, por exemplo, da história da republicana de Roma, para saber que a história da propriedade fundiária constitui sua história secreta. Por outro lado, Dom Quixote já pagou pelo erro de presumir que a cavalaria andante seria igualmente compatível com todas as formas econômicas da sociedade. (Marx 16, p. 206, *grifo nosso*).

Essa passagem nos parece importante para desfazer certos temores sobre o tão mal falado determinismo econômico de Marx. Talvez não seja preciso ir a Weber para se perceber que, como mostra Marx, as sociedades pré-capitalistas ou tradicionais não gravitam apenas em torno da famigerada “estrutura econômica”, uma vez que, por exemplo, a religião católica, como ocorre na idade média, não seria simplesmente um epifenômeno, vista como reflexo de um materialismo mecanicista. Quanto a isso, a ironia de Marx é cortante, como indica a referência a “Dom Quixote”. O Recado implícito parece ser este: o capitalismo, visando o lucro, irá implodir com o mundo do herói de Cervantes, pois, com o surgimento da classe burguesa as relações de produção e as condições sociais se tornam mais complexas. O ritmo lento, estável, do antigo modo de produção vai se despedindo sob o olhar do cavaleiro da triste figura que luta desesperado contra os moinhos de vento. É que agora o Estado passa a ser dotado de um sistema tributário centralizado, de um poder militar permanente e a legislação é administrada por uma máquina jurídica, que Dom Quixote não assimila, pois não percebe que seu tempo é outro ou que está em outro tempo.

Podemos relacionar esses aspectos com o núcleo da crítica aos economistas políticos. Com a agudeza que lhe é peculiar, na mesma passagem em que se refere a “Dom Quixote”, Marx retoma um trecho da *Miséria da filosofia* e responde que, sobrevoando a realidade humana, os economistas políticos *naturalizam* ou pretendem tornar eternas relações constituídas historicamente.

Os economistas têm um modo peculiar de proceder. Para eles há apenas duas espécies de instituição, as artificiais e as naturais. As instituições do feudalismo são artificiais, as da burguesia, naturais. Eles igualam-se nisso aos teólogos, que também distinguem dois tipos de religião. Toda religião, que não a sua própria, é uma invenção dos homens, a sua própria, no entanto, uma revelação divina. — Assim, portanto, houve história, mas agora não há mais (Marx 16, p. 206)⁴.

A tese aqui é que as instituições políticas, jurídicas e econômicas que regem o mundo burguês são *naturais*, ou seja, estão fundamentadas na *natureza humana* ou são um desdobramento dela, como é o caso do modelo hobbesiano, que vê o homem como lobo do homem. Ora, Marx irá mostrar a partir dos *Manuscritos econômicos-filosóficos* que a noção de *natureza humana* não deve ser vista dogmaticamente, ou seja, como algo dado, pois, neste caso, não se explicam as causas do egoísmo, do interesse próprio, da ganância. O que inclui também - pensemos no *amour sui* de Pascal - as versões teológicas sobre o pecado original como sendo a origem do mal para explicar a condição humana. É preciso romper com essas visões e, portanto, chegar à ideia ou definição de *natureza humana* de forma *adequada* e não a partir de uma imagem que se pretende verdadeira. Com isso, a própria noção de propriedade privada, fruto do trabalho alienado e da divisão de trabalho, que é um dos alicerces da economia política, será destrinchada teoricamente. Assim, nos *Manuscritos*, Marx pensa o *problema* da *natureza humana* a partir de uma perspectiva que é inseparável da sua *gênese*, o que, por sua vez, pode abrir espaço para a transformação do homem na prática.

Segundo Marx, “O homem é imediatamente *ser natural*. Como *ser natural*, e como *ser natural vivo*, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*; é um *ser natural ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlangen und Fähigkeiten*), como pulsões (...)” (Marx 15, p. 127). Marx não toma, portanto, nada como dado, exceto o fato de que o homem é parte da natureza e, sobre essa base, ele indagará “o que é específico do homem como parte da Natureza” (Mészáros 20, p. 154). Como *ser natural*, o homem é dotado de corpo, portanto, é um *ser sensível*, carente, limitado, condicionado, que tem necessidades imediatas, assim como as demais espécies naturais e, assim como estas, tem os seus objetos fora de si. Marx fornece um exemplo: “a *fome* é uma *carência* natural; ela necessita, por conseguinte, de uma *natureza* fora de si, para se satisfazer, para se saciar” (Marx 15, p. 127). Assim, o homem, como *ser sensível*, objetivo, é um *ser padecedor* e, como sente seu sofrimento, um *ser apaixonado*. A paixão é a força humana

essencial que caminha para atingir seu objetivo e satisfazer suas necessidades. Contudo, o homem “não é apenas um ser natural; ele é um ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*)” (Marx 15, p. 127). Conseqüentemente, “nem os objetos *humanos* são objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é *sensibilidade humana*” (Marx 15, p. 128). Instaura-se, pois, no caso do homem, a diferença fundamental ou, se se quiser, um intervalo na natureza, uma carência que reverbera sobre si mesma e se desdobra no tempo para ser satisfeita de modo autoconsciente. Daí a afirmação de Marx: “como tudo que é *natural* tem de *começar*, também o homem tem como seu ato de *gênese*, a História, que é, porém, para ele, uma história sabida e, por isso, enquanto ato de *gênese* com consciência é ato de *gênese* que se supra-sume. A história é a verdadeira história natural do homem” (Marx 15, p. 128). Na perspectiva de Marx, segundo István Mészáros:

A natureza humana não é algo fixado pela natureza, mas, pelo contrário a natureza que é feita pelo homem nos seus atos de “autotranscendência”. É desnecessário dizer que os seres humanos – devido a sua constituição biológica natural – têm apetites e várias propensões naturais. Mas “no ato autoconsciente de vir- a-ser” eles se transformam em apetites humanos, modificando fundamentalmente o seu caráter, passando a ser algo inerentemente histórico (...). Dessa maneira só é possível falar em natureza humana em um sentido: no sentido em que seu centro de referência é a mudança histórica e sua base a sociedade humana (Meszarós 20, p. 156).

A “natureza humanizada” é, deste modo, a realização da “essência humana”, que, fazendo-se a si mesma, converte o mero sentir num sentir *humanizado*, o mero ouvir num ouvir musical, o mero ver num perceber e gozar a beleza, transformando e fazendo surgir também os sentidos práticos, a vontade, o amor, fazendo brotar e multiplicar-se historicamente o repertório das paixões *humanas*. À pergunta: *o que é o homem?* Marx responde num sentido totalmente diverso dos que procuram uma essência absoluta a partir de um exame das paixões, pois o homem não é, por natureza, nem egoísta, nem altruísta, nem bom, nem mal. Marx evita, com isso, as perspectivas moralistas e também todo dualismo, encontrando no homem as capacidades ou potencialidades que ele realiza em cada etapa de sua vida histórica e social. Como, segundo Marx, “a essência humana da natureza está em primeiro lugar, para o homem *social*” (Marx 15, p. 106), então temos que:

A natureza que vem a ser na história humana - no ato de surgimento da história humana - é a natureza *efetiva* do homem; por isso, a natureza assim como vem a ser por intermédio da indústria, ainda que em figura *estranhada*, é natureza *antropológica* verdadeira (Marx 15, p. 112).

Contudo, a divisão do trabalho, os mecanismos da alienação, que separam o homem de si mesmo enquanto ser social, engendram os males que tem origem na propriedade privada. Completa-se, assim, o ciclo que instaura a nova ordem na qual as aspirações, capacidades, carências e todos os sentidos espirituais humanos são sufocados pelo sentido do *ter*. Como diz Marx, “a propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é nosso [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós, etc, enfim, *usado*” (Marx 15, p. 108). Todavia, essa submissão à coisa no estado atual encobre a “essência humana”.

É preciso observar que, quando fala em “essência humana”, Marx indica que esta essência não é algo que se poderia conhecer de fora ou acima do tempo, além de toda experiência histórica, segundo uma perspectiva que se apoia numa versão hipostasiada, portanto, numa imagem do “homem”, projetando-a no indivíduo abstrato/isolado. Como diz Marx, na *VI tese Sobre Feuerbach*: “A essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade ela é o conjunto das relações sociais” (Marx 14, p. 534.). Mesmo que se reconheça que o homem tenha a propensão a viver em sociedade, mesmo que se reconheça que o trabalho e a consciência, enquanto a realização gradual e contínua das potencialidades e capacidades (*Anlangen und Fähigkeiten*) são inerentes à humanidade, como mostram os leitores do Jovem Marx (Heller, Mészáros, Markus), falar aqui em uma essência fixa, uma “natureza humana” unívoca seria um erro; de modo que sempre temos que olhar para o homem não do alto, de forma abstrata, mas a partir de uma situação determinada. Como assevera Gyorg Markus, “o único resultado da análise da ‘essência humana’ é demonstrar que tal essência, entendida num sentido absoluto e metafísico, não existe de modo algum” (Markus 18, p. 47).

Ora, frente a essas considerações, Norman Geras em seu livro *Marx & Human Nature*, mostra que a noção de natureza humana é um dos pontos centrais do pensamento de Marx.

Por mais que o marxismo historicista tenha esvaziado este conceito ou o estruturalismo tenha pretendido se livrar destas velharias filosóficas (*humanismo*), Marx não tinha motivos para abandonar a noção de *natureza humana*, pois é evidente que há necessidades básicas e comuns a todas as situações históricas humanas, sejam elas sexuais, alimentares, de moradia, de repouso, etc. (Geras 11, p. 66-67), ao passo que outras são geradas por diferentes situações históricas: são aquelas de caráter cultural e, portanto, artificiais. (Geras 11, p. 72). De modo mais geral, esta falsa oposição pode ser resolvida nos seguintes termos: “o ser humano é um ser social, não um animal meramente gregário, mas um animal que pode individualizar-se apenas no âmbito da sociedade” (Geras 11, p. 77). É justamente nesse sentido que se pode reler a *VI Tese contra Feuerbach*, pois, em suma, para Geras, “as características naturais dos seres humanos não se encontram em um estado puro, mas são socialmente mediadas; não formam uma realidade separada, ontologicamente distinta das qualidades que são encontradas culturalmente” (Geras 11, p. 114).

Terry Eagleton é outro autor que compartilha a mesma opinião de Norman Geras. Eagleton estabelece um contraste para deixar claro o seu ponto de vista: de um lado, estão os críticos do marxismo que afirmam existir em Marx uma visão idealizada da “natureza humana”, ou seja, os defensores de que haveria em Marx a ideia bizarra, jamais colocada por Marx, de um futuro no qual traços da “natureza humana”, como “a rivalidade, a inveja, a desigualdade, a violência, a agressão e a competição seriam banidas da face da Terra” (Eagleton 9, p. 68). O pressuposto de tais críticos, ao contrário, é que a natureza humana denota sempre tortuosidade, defeito, descontentamento, egoísmo. A esta visão a reação de alguns marxistas, como diz Eagleton, consistiu em defender que “se Marx ignorou a natureza humana foi por que não acreditava nessa noção” (Eagleton 9, p. 69). O argumento é de que ela implica, para os críticos de Marx, a ideia de que somos criaturas frágeis, corruptas e se, conforme se argumenta, “isso permanece inalterado ao longo de toda a história”, então a noção de natureza humana acaba sendo “a pedra sobre a qual qualquer tentativa de mudança radical há de fracassar” (Eagleton 9, p. 69).

Ora, contra o mote “não se pode mudar a nossa natureza”, a reação mais óbvia é, portanto, afirmar que “não existe uma essência imutável nos seres humanos”. Em suma, “é nossa história, não nossa natureza, que nos faz ser o que somos e, como a história tem a ver com mudança, podemos nos transformar alterando nossas condições históricas” (Eagleton 9, p.

69). Porém, para Eagleton, isso não significa que o conceito de natureza humana seja incompatível com o pensamento de Marx; ao contrário, se ele está presente nas primeiras obras do filósofo, não existem motivos convincentes para crer que ele tenha se livrado dele.

Assim, recuperando livremente noções dos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, a premissa básica de Eagleton é a de que “fomos equipados de determinados poderes e habilidades por nossa natureza material” e é isso que nos diferencia das doninhas, por exemplo, pois por causa da natureza dos seus corpos materiais as doninhas não têm nem história, nem política.

Os seres humanos, contudo, são animais políticos por natureza – não só por viver em comunidade uns com os outros, mas porque precisam de um sistema para reger sua vida material (...). A forma como produziram até hoje sua existência material sempre envolveu exploração e desigualdade, e um sistema político é necessário para conter conflitos resultantes. Precisam de um sistema também para reger suas vidas sexuais por que a sexualidade poderia revelar-se socialmente perturbadora (Eagleton 9, p. 71).

Por fim, o autor sustenta que, embora, de fato, argumentos históricos podem ser usados para denunciar a exploração de um sistema econômico e político, isto não atinge o núcleo da noção de *natureza humana* na sua versão materialista que, ao contrário de uma apologia do *status quo*, pode servir inclusive como norma ou valor com potencialidade crítica contra todos aqueles que ferem princípios básicos da *natureza humana*: “as necessidades essenciais à nossa sobrevivência e ao nosso bem estar, como estar alimentado, aquecido e abrigado, aproveitar a companhia dos outros, escapar da escravidão e do abuso e daí por diante, podem funcionar como base para crítica política, no sentido de que qualquer sociedade que não satisfaça tais requisitos está deixando a desejar” (Eagleton 9, p. 73).

A defesa da noção de um núcleo duro na noção *natureza humana*, tal como se vê por esses argumentos, talvez não seja tão inocente e pode servir para jogar luz em alguns pontos tidos por obscuros no pensamento de Marx. Todavia, no texto de Eagleton, a definição do homem como “animal político”, mais ainda, como *ser que necessita de um “sistema político”*, pode, no entanto, tangenciar o erro da velha metafísica jusnaturalista já denunciado por Marx, só que agora com roupagem materialista. Em outros termos, não se deve confundir o ponto de vista de Marx com a tese defendida pelos economistas políticos de que o

capitalismo é o sistema destinado a evitar os conflitos, garantindo *naturalmente* o equilíbrio dos interesses gerais da sociedade frente à tendência humana ao egoísmo, ao interesse próprio, à ganância. Ao contrário, é isso que ele regurgita, é disso que ele se alimenta. Marx insiste sempre no caráter injusto, irracional e limitado deste sistema, que se pretende justo, racional e ilimitado. O erro, como mostra Marx diversas vezes, é pressupor sempre uma *natureza humana abstrata*, colocando-a acima do tempo para sustentar um modo de produção que pretende encarnar a racionalidade supra-histórica ou transcendental. É assim que, mesmo indicando que Marx tenha mantido a noção de *natureza humana* e que esta seja um dos pilares do seu materialismo antropológico, não podemos ignorar que ele só o faz relacionando esta noção à história concreta. Ao menos é o que se pode depreender do uso ambivalente que Marx faz da expressão “natureza humana” no *Capital*, quando, por exemplo, ele critica a falácia utilitarista de Bentham⁵. Aqui a “natureza humana” aparece numa dupla acepção: de um lado, há “a natureza humana em geral” e, de outro, a “natureza humana modificada historicamente em cada época” (Marx 17, p. 241). Marx não se detém em explicar o que quer dizer com essa “natureza humana em geral”, mas ela pode ser entendida perfeitamente como os poderes, as condições fisiológicas e as habilidades da natureza material do homem, que é evidentemente limitada e que, justamente por isso, tem que se reinventar, limitação que fica evidente pelo simples fato de o “proprietário da força de trabalho ser mortal”:

Se, portanto, sua aparição no mercado é para ser contínua, como pressupõe a contínua transformação de dinheiro em capital, então o vendedor da força de trabalho precisa perpetuar-se como todo indivíduo se perpetua pela procriação. As forças de trabalho subtraídas do mercado pelo desgaste e morte precisam ser continuamente substituídas ao menos por um número igual de novas forças de trabalho. A soma dos meios de subsistência necessários à produção da força de trabalho inclui, portanto, os meios de subsistência dos substitutos, isto é, dos filhos dos trabalhadores, de modo que essa *race* de peculiares possuidores de mercadorias se perpetue no mercado de mercadorias. Para modificar a natureza humana geral de tal modo que ela alcance habilidade e destreza em determinado ramo de trabalho, tornando-se força de trabalho desenvolvida e específica, é preciso determinada formação ou “educação”, que, por sua vez, custa uma soma maior ou menor de equivalentes mercantis (Marx 17, p. 241).

Essa *passagem* do “geral” para o “específico”, ou seja, para “natureza humana” *modificada* também pode ser notada em outro trecho do *Capital* quando Marx fala da

utilização de “maquinas leves” na indústria, que “é o mais poderoso meio de prolongar a jornada de trabalho para além de qualquer limite natural” (Marx 17, p. 36). A expressão “natureza humana” parece também ter aqui um sentido não *abstrato*, pois a meta do capitalista é “reduzir a opositiva, mas elástica limitação natural do ser humano à resistência mínima” (Marx 17 p.36). A este propósito é sugestiva a citação de Robert Owen feita por Marx: “Desde a introdução geral de máquinas caras, a natureza humana tem sido solicitada muito além de sua força média”. (Apud Marx 17, p. 36)

Há, portanto, uma noção de *natureza humana* que Marx leva em conta, no caso, com o propósito de denunciar a exploração que tende a levar ao limite do insuportável a condição do homem que vende sua força de trabalho e, nesse sentido, há inúmeras passagens da obra de Marx que acentuam esse caráter “bárbaro” ou “desumano”. De qualquer modo, deve ficar claro que Marx assume sempre a visão que procura explicar a coisa a partir de sua *gênese*, afastando-se de uma essência fixa no homem (“em geral”), pois admite, a princípio, a “modificação da natureza humana” no âmbito do capitalismo, ou seja, no interior das relações de produção aí formadas; modificação para pior, como mostra o exemplo da “educação” ou “treino” no sentido da destreza para potencializar a produção. A noção de natureza humana, aqui, parece ter de fato um sentido de “valor” ou “norma”. Isso, contudo, não quer dizer que Marx se apoie numa visão essencialista ou ontologicamente limitada a uma descrição de características fisiológicas comuns a todos os homens. O outro lado da moeda é, pois, necessariamente, a “natureza humana *modificada* historicamente em cada época” de que fala Marx.

Talvez, por tudo o que vimos até aqui, nos parece que Gyorg Markus, ainda nos ofereça a visão mais equilibrada sobre o tema em Marx. Conforme este autor,

Marx estava longe de contestar a existência de alguns traços duradouros na evolução humana. Mas a particularidade primeira de sua filosofia é a de não ter considerado a questão como resolvida pela apresentação dessas características permanentes que, independente do processo histórico, marcam todos os homens e só marcam o homem. Segundo Marx, o fato de que no sentido estrito do termo o homem possua sua história é, ao mesmo tempo, o traço dominante do gênero humano, se abstrairmos esta historicidade nos afastaremos do traço essencial do homem (Markus 18, p. 91).

III

Assim como seguir os desdobramentos internos da obra de Marx é uma tarefa árdua, pois, na busca forçada da unidade, o risco de se perder e equivocar-se é grande, o mesmo se passa quando acompanhamos o desenvolvimento da obra de Vico. As rupturas internas, o remanejamento dos conceitos, o abandono de algumas noções, a linha de continuidade de alguns temas que se repetem com nova roupagem, tudo isso escapa aos que querem ver a obra de pensamento de maneira pronta e acabada, esquecendo-se que ela se faz no tempo, contendo desvios e, em alguns casos, uma mudança de direção. Em Vico, não obstante temas comuns, deve-se ter o cuidado de observar que a perspectiva de uma obra profundamente engajada, que emprega um método retórico e enciclopédico, como é o caso do *De ratione* (1708), não é a mesma que aparece numa obra de discussão metafísica como o *De antiquíssima* (1712), que tem um método e um objeto diferentes do grande tratado sobre o *Direito universal* (1720), que, por sua vez, apesar de pontos de contato, não traz em muitos aspectos a mesma concepção que se encontra na *Ciência Nova* nas suas três versões (1725, 1730 e 1744), que, como indica o próprio Vico, trazem mudanças significativas, seja no que diz respeito à forma de exposição, seja no que concerne ao conteúdo⁶. O próprio arco temporal entre estas obras é suficiente para se suspeitar que, especialmente, nas formulações relativas à noção de *natureza humana*, que particularmente nos interessa, há nuances e mudanças importantes a serem indicadas.

Em textos como o *De Ratione* (1708), numa linha raciocínio que retoma a dicotomia aristotélica entre ciências apodíticas e o domínio da prudência, o fato de a vida prática estar relacionada com situações concretas, individuais, contingentes, indeterminadas, leva Vico a rejeitar a possibilidade de uma “ciência da *práxis*” em nome do ideal retórico do humanismo. Na verdade, foram suas reflexões sobre o estatuto do direito natural, realizadas no conjunto de textos publicados com o título de *Direito Universal*, que conduziram o filósofo a um novo horizonte teórico. Evidentemente, não podemos fazer aqui uma análise exaustiva desta obra, mas para os nossos propósitos, é imprescindível indicar alguns aspectos deste momento teórico das reflexões de Vico, pois isso nos permite tornar visível o contraste com a *Ciência Nova*. É fundamental estar atento a esta mudança de direção que vai de uma investigação acerca do estatuto do direito natural para a definição de um novo campo de saber que formam justamente os *Princípios de Ciência Nova acerca da natureza comum das nações*, título completo da obra magna. Passa-se aqui de uma investigação filosófica da “ordem eterna do direito” para o estabelecimento de “princípios comuns” ou “costumes comuns” presentes nas

diferentes nações que compõem o que Vico chama de “grande cidade do gênero humano” (*Ciência Nova*, §342). Assim, ao mesmo tempo em que amplia o seu campo de análise, a *Ciência Nova* (1744) irá trabalhar com a ideia de *fundação* da vida civil, não mais com a noção de *fundamentação* metafísica do direito eterno que, tal como vemos no *Direito universal*, tem como meta combater o ceticismo jurídico dos discípulos modernos de Trasímaco (Hobbes e Maquiavel, por exemplo), que, segundo Vico, afirmam que “não se poder encontrar justiça nas coisas humanas” ou que a noção de justiça se baseia na “opinião dos homens” ou que “as leis não são outra coisa que o meio encontrado pelo poder para subjugar a multidão ignorante” (Vico 24, p. 30). Na *Ciência Nova* esse combate permanece, mas agora o propósito é investigar a gênese e a estrutura da *humanitas* no seu todo e, com isso, construir uma ciência que compreenda a ideia de nação a partir de um núcleo duro (“a natureza comum”) e que, ao mesmo tempo, aponte o sentido de sua historicidade. Assim, se no *Direito Universal*, especialmente no livro *De uno*, Vico incorpora a concepção jusnaturalista que se *fundamenta* na sociabilidade natural humana, na *Ciência Nova* ele indicará que a justificação do direito é inseparável de um estudo das origens, isto é, da sua *fundação* no mundo civil. Assim, segundo Vico, os jusnaturalistas estavam errados, pois julgavam que “a equidade natural, em seu perfeito ideal, tivesse sido compreendida pelas nações gentis desde suas primeiras origens (...)” (*Ciência Nova*, §329). Essa mudança de foco o leva a uma redefinição da noção de *natureza humana* e à descoberta de um novo método (a “nova arte crítica”) – um método ao mesmo tempo genético, materialista, estrutural e crítico (não dogmático), por meio do qual o filósofo procura dar conta do funcionamento do campo humano na sua unidade e em seus múltiplos aspectos - o direito, a política, a economia, a linguagem, os costumes - que estão estruturalmente entrelaçados.

No que diz respeito, mais de perto, à noção de *natureza humana*, vejamos a seguinte passagem do *Direito Universal*, que parte da clássica diferença entre os homens e os animais, incluindo uma interessante distinção fisionômica:

Na verdade não somente pela razão o homem se difere dos brutos, mas também pelo seu rosto (os animais têm cara, não rosto), portanto, a natureza fez o homem não apenas para suas únicas e exclusivas utilidades, tal como são os animais ferozes, mas para colocá-las em comum com os outros homens. Certamente, antes de tudo, o homem nasceu para cultivar a sociabilidade, a verdade e a razão: o homem, portanto, foi feito, por natureza, para compartilhar, com os outros homens, as utilidades que derivam da equidade (Vico 25, p. 58).

Na natureza humana a razão e a vida em comum estão interligadas, mas são também mediadas pela esfera do que é útil (*utilitas*), sendo que este *deve* pressupor a *equidade*, caso contrário, o direito seria uma realidade condicionada pelo interesse particular – portanto, pela “opinião dos homens” – o que desarticula a sociabilidade, indo contra a verdadeira natureza do homem⁷.

Quando passamos à *Ciência Nova* esta caracterização metafísica da natureza humana, apoiada em princípios apriorísticos, cede lugar a uma visão na qual o homem molda sua própria natureza historicamente, ou seja, ao invés de dizer simplesmente que “a natureza fez os homens” - como vemos no trecho acima citado -, Vico mostrará, na *Ciência Nova*, que “os homens fazem a história” ao transformarem a natureza exterior com o trabalho e sua própria natureza bruta. O próprio sentido do termo “natureza” equivale agora a um conceito novo que é, como Vico afirma, *a nota característica da Ciência Nova* (*Ciência Nova*, §346).

Assim, o próprio significado da expressão “natureza” deixa de ter um sentido rígido: “a natureza das coisas nada mais é do que seu *nascimento* em determinados tempos e conforme certos modos de ser” (*Ciência Nova*, §177). Vico não trabalha mais com a ideia de uma natureza humana atemporal, que pode ser encontrada no indivíduo isolado tomado como ser racional de uma espécie biológica, pois as propriedades mentais, linguísticas, psicológicas, afetivas dos indivíduos devem ser tomadas sempre e em conjunto, como em Marx, a partir das relações sociais que compõem uma totalidade, um modo de ser, a modificação de uma dada época, que não deve ser confundida com outra. Como diz Vico: “As propriedades dos sujeitos devem ser produzidas pela modificação ou pelo modo como as coisas nasceram; razão pela qual, estas nos podem certificar *que é essa, e não outra*, a natureza ou *nascimento* das coisas” (*Ciência Nova*, §148, *grifo nosso*).

Vejamos esse ponto mais de perto através da análise da seguinte passagem: “esta Ciência vem a ser, de *uma só vez*, uma história das ideias, dos costumes e feitos do gênero humano. De todos os três ver-se- a saírem *os princípios da história da natureza humana*” (*Ciência Nova*, §348, *grifo nosso*).

Esse trecho, embora complicado, deve ser desentranhado para deixar claro o ponto de vista do filósofo a respeito da noção de natureza humana. Nele, como podemos notar, Vico sobrepõe e vincula duas “histórias”, na verdade dois lados da mesma moeda, que são tomados de “uma só vez”: 1) “a história das ideias, dos costumes e feitos do gênero humano” e 2) os “princípios da história da natureza humana”. O primeiro trecho indica que “a ordem das

ideias” (que se manifestam sobretudo nos usos e diferenciações da linguagem, ou seja, como *pensam e se expressam os homens ao longo do tempo*) compreende aquilo que Vico chama de *modificazioni* da mente humana, que, por sua vez, está entrelaçada com aquilo que Vico chama de “ordem das coisas”, ou seja, “os costumes e feitos do gênero humano”. O todo dessa base comum que se modifica no tempo – as ideias, os costumes e feitos humanos – formam a unidade daquilo que Vico classifica de idade ou época, que abarcam desde a formação das primeiras comunidades primitivas até chegar aos estágios mais complexos da vida civil. O interessante é que é sobre essa base mutável que, segundo o filósofo, se constitui e se desdobra a *natureza humana*, permitindo assim traçar as linhas gerais de sua *história*. Fica claro, portanto, que, ao relacionar *natureza humana* e *história*, que no texto em análise soa como um oxímoro, Vico rompe claramente com a perspectiva abstrata de natureza humana, deslocando assim a definição da essência absoluta das coisas para *o modo* como elas vêm à existência, surgem ou nascem numa situação concreta. Daí que o filósofo afirme que a cada uma das idades ou épocas corresponda “naturezas humanas” diferentes e que os sujeitos *nascidos* em épocas distintas tem portanto “*esta natureza e não outra*”.

Do ponto de vista da macro-história viquiana, haveria três momentos, idades ou tipologias fundamentais da *natureza humana* (*Ciência Nova*, §916-918). Segundo Vico, as primeiras formas de vida social estão fundadas nas religiões primitivas das primeiras famílias, que funcionam como uma espécie de casulo para que a vida civil se desenvolva. É o que Vico chama de “idade divina”. Essa primeira natureza é poética, criadora, fortemente imaginativa. De modo que, nesta época, se acredita piamente nos deuses forjados pelas mentes aturdidas pelos sentidos, por isso, tal natureza é fraca de entendimento, além de ser extremamente feroz, rígida nos costumes e cruel nas punições despóticas, típicas dos pais de família primitivos, que baseiam suas ações no que acreditam ser um direito divino. Na segunda natureza, o fortalecimento das famílias assinala a passagem ao que o filósofo nomeia de “idade heroica” ou “dos heróis”, dominada pelos nobres, herdeiros dos *pater famílias* que, pela necessidade de protegerem as terras já cultivadas pelo desenvolvimento de técnicas agrícolas, combatem os invasores violentos e abrigam os homens mansos nos seus domínios⁸. É assim que tem início a relação primitiva de “clientelismo”, que traz o germe da estrutura econômica do sistema dos feudos, na qual somente os nobres são livres, ou seja, “autores das leis” e os demais são “seus escravos ou vassalos” (*Ciência Nova*, §559). A partir daí as cidades se desenvolvem, sobretudo com a abertura promovida pelas novas necessidades comerciais, que é

umbilicalmente ligada ao desenvolvimento da arte náutica, que, por sua vez, irá propiciar a disputa entre os diferentes domínios ou “casas nobres”, dando origem a época das grandes guerras externas que fermentarão as repúblicas aristocráticas, quando então a força organizada “das gentes maiores” fundamenta o direito heroico, visto como algo sagrado e imutável. É a época de Aquiles, que traz a justiça na ponta da espada. As circunstâncias das guerras externas fermentam a unidade interna das sociedades, mas criam novas necessidades econômicas e acentuam os privilégios de *status* social “dos maiores” sobre “os menores”, o que se reflete diretamente nos costumes, que se alteram, surgindo, de um lado, o ócio, o luxo, a ganância e, de outro, a violência e a opressão. Mas o tempo de homens mansos e obedientes já passou, pois a mente se modificou, inclusive com a descoberta do alfabeto fonético, que acelera os tempos e encurta os espaços. Instaura-se agora a luta por direitos civis, políticos, econômicos. A opressão vivida pela plebe é assim o fermento da liberdade. O início e o desfecho dessa luta formam o arco daquilo que Vico denomina “idade humana” ou ainda “idade da razão”. Assim, “a terceira natureza foi *natureza humana*, inteligente e, portanto, modesta, benigna e racional, que reconhece as leis pela consciência, a razão e o dever” (*Ciência Nova*, §918)⁹.

Poder-se-ia pensar que esta última idade assinala a definição da “verdadeira natureza humana”, ou seja, a “a natureza racional e social” (*Ciência Nova*, §29). Todavia, a *ragione tutta spiegata*, como o próprio nome sugere, é fruto de um processo, de um *desdobramento*. A razão e o direito não são vistos como uma forma abstrata descolada da realidade.

Mas aqui cabe perguntar: apesar dessa diversidade de “naturezas” de que fala Vico, não haveria nada de constante nesse processo? Ou deveríamos considerar o autor da *Ciência Nova* um historicista radical?¹⁰ Na verdade, a coisa não é tão simples, a *Ciência Nova* trabalha também com um núcleo sincrônico que torna visível uma estrutura comum, ou seja, uma raiz comum para pensar o *humano*, como fica claro na seguinte passagem:

Observamos que todas as nações, bárbaras como humanas, conquanto por imensos espaços de lugares e períodos de tempo entre si distantes, e *fundadas* separadamente, guardam estes três costumes *humanos*: todas têm algumas religião, todas contraem matrimônios solenes, todas sepultam seus mortos; entre nações ainda que selvagens e cruéis, celebram-se *ações humanas* com as mais requintadas cerimônias e solenidades mais consagradas do que religiões, matrimônios e sepulturas(...); dessas três coisas começou toda a *humanidade*” (*Ciência Nova*, §333, *grifos nossos*).

Vico afasta aqui qualquer tipo de consideração de ordem moral acerca da natureza dos povos, sejam eles bárbaros, cruéis, selvagens ou civilizados. Apesar da diferença geográfica e da multiplicidade de *tempi*, todas as *nações* (palavra que deriva de *nascor/nascer*) tem seu nascedouro, o seu *começo*, numa comum-unidade, isto é, estão *fundadas* em costumes comuns, que definem basicamente sua *humanidade*.¹¹ A religião, o matrimônio e o sepultamento dos mortos formam uma estrutura de caráter universal e concreto, pois esses “costumes comuns das nações” não são tomados aprioristicamente, de modo abstrato, supra histórico. Ao contrário, são costumes *naturais*, ou seja, *nascem* com o homem, se desdobram nele e, por meio de suas ações, se entrelaçam mutuamente, ainda que de início os homens não o façam refletidamente ou conscientemente, na visão de Vico. Aqui a religião – *religio* – é vista em sentido antropológico e sua função é explicada segundo uma lógica imanente, *ligando* os homens às grutas e, depois, à terra cultivada que produzem os frutos que serão celebrados nos ritos e sacrifícios aos deuses e aos mortos. O sepultamento dos mortos tem caráter sagrado porque novamente liga o homem à terra (*húmus*). Daí que *humando*, primordialmente signifique “sepultar” e depois, propriamente dito, “*humanitas*” (*Ciência Nova*, §12). O “sepultamento” marca a continuidade da posse da terra a ser herdada pelos descendentes, por isso, na antiga jurisprudência romana, considerava-se “os mortos como vivos em suas heranças” (*Ciência Nova*, §1036). O que revela a crença e, depois, a noção de imortalidade da alma. Por sua vez, o matrimônio é um costume *humano*, celebrado por núpcias solenes, que define estruturas de linhagem e parentesco, rompendo assim com o que Vico chama de “noite dos nomes”, com a vida “*ex-legis*”, com “o caos da confusão dos *semens* humanos” (*Ciência Nova*, §717), isto é, com a ausência de famílias e domínios que caracteriza o modo de vida dos *bestioni* pré-humanos. Portanto, é patente que, para Vico, estes costumes nascidos do homem definem sua *natureza social*, ou seja, são pensados a partir de relações sociais *fundadoras* que, como vimos, estão entrelaçadas. É nesse ponto que Vico se detém, ou seja, naquilo que é “feito pelos homens” e que não se encontra simplesmente numa natureza dada, exterior ao homem, biológica. Pode-se dizer que para Vico o homem nasce a partir do momento que cultiva a primeira terra, trabalha as primeiras *colturas*, inaugurando o campo humano e o tempo humano com o ciclo das colheitas. *Cronos* - o tempo selvagem - já não devora seus filhos. Para Vico, esse tempo selvagem, bruto, pré-humano não é o nosso, de modo que não há como pensar a “passagem” da natureza para a “cultura”, senão desta forma. Tanto é assim que, de um ponto de vista antropológico, Vico

acredita que qualquer tentativa de explicar a gênese das nações não pode ir além dos seus costumes “naturais” – nascidos do homem -, pois isso seria abandonar o campo do humano “a partir do qual seria inútil buscar outros princípios” (*Ciência Nova*, § 346).

É sobre essa base (ou princípios) que tudo o que é relativo ao campo do humano se estrutura (sincronicamente), mas também se movimenta (diacronicamente). Vejamos o caso do costume do matrimônio, ao qual Vico dedica especial atenção. Já sabemos que este costume, assim como a “natureza humana” não é algo abstrato que deve ser tomado em *geral*, isto acontece porque tal costume muda de estatuto na medida em que as relações de parentesco, mediadas por outras relações sociais vão se tornando mais complexas. Assim, por um lado, nas sociedades de famílias e, depois, nas sociedades heroicas, o matrimônio religioso, ou seja, “as núpcias solenes” ou “religiosas” gerava “heróis de beleza civil” que eram os legítimos herdeiros das terras (*Ciência Nova*, §425), o que corresponde, no caso dos gregos, aos *agathoi* e, no caso dos latinos, aos patrícios; mas, por outro lado, esse direito à núpcias sagradas, era negado à massa disforme, monstruosa (os *kakoi*, a plebe primitiva), que praticava apenas as “núpcias naturais”, consideradas ilegítimas pois “nenhum deles tinha um pai certo, pois todos sabem que *nuptiae demonstrant patrem*. E, assim, em tal incerteza, afirmavam os nobres que os plebeus coabitavam com suas mães, com as suas filhas, tal como fazem as feras.” (*Ciência Nova*, §567). Ou seja: na visão “dos maiores”, os “menores” eram de outra “natureza”, próximos inclusive dos animais, pois tinham outro “nascimento”, origem ou linhagem. Eram de outra raça. Na *Ciência Nova* Vico destaca no interior dos mitos que analisa vários signos linguísticos indicadores desta opressão que traduz uma perspectiva distorcida que, segundo o filósofo italiano, a luta política irá acentuar e reparar. Na verdade, mais uma vez o materialismo de Vico pode ser aqui notado, pois para ele o modo de vida econômico está fundido com os sentimentos familiares. Assim, o que está por trás na conquista deste direito – o reconhecimento da *legitimidade* do matrimônio plebeu – é, ao mesmo tempo, o reconhecimento da propriedade, gerada pela “legitimidade de herança”, ou seja, a luta por igualdade liga-se aqui ao *domínio* dos campos que estava nas mãos dos patrícios¹².

Podemos afirmar que o método da *Ciência Nova*, por meio da qual o Vico fez estas “descobertas” - a “nova arte crítica” - mostra uma perspectiva muito próxima de Marx, ao menos se formos fieis ao preceito viquiano de que “a ordem das ideias *deve* seguir a ordem das coisas”, preceito que, embora retome a letra da proposição 7, II, da *Ética*, de Espinosa,

deve ser tomado aqui sobretudo num sentido metodológico, como mostrou Paolo Cristofolini (Cristofolini 5). Vico está assim indicando o fio condutor que *deve* guiar a visada daquele que, munido “das razões da filosofia”, na busca das causas e dos efeitos imanentes ao processo histórico, se vale também das fontes e documentos que formam o material filológico composto pelo conjunto “dos feitos humanos”. O objetivo é conhecer *adequadamente* o vínculo entre a estrutura sincrônica que sustenta uma época e os fatores diacrônicos que a movimentam na direção de outro estágio de desenvolvimento.

Para Vico, “as doutrinas devem começar do momento em que começaram *as matérias* de que elas tratam” (*Ciência Nova*, §314); daí que ele procure investigar as formas mais arcaicas da manifestação da mente *humana*, como é caso do mito e da poesia, tanto na sua forma linguística quanto no seu conteúdo semântico (“a matéria de que elas tratam”), percorrendo assim o caminho necessário que vai do poético ao prosaico, e não o contrário, como comumente era feito por aqueles que, desprovidos de senso histórico, sustentavam a precedência da prosa sobre a poesia, da gramática sobre o verso e o canto, “como se os povos que inventaram as línguas tivessem que primeiro frequentar a escola de Aristóteles” (*Ciência Nova*, § 455).

Princípio de tais origens de línguas e de letras revela que os primeiros homens da gentildade, por uma demonstrada necessidade de natureza, foram poetas, os quais falaram por meio de caracteres poéticos; esta descoberta, que é a chave-mestra desta ciência, custou-nos a busca obstinada de quase toda a nossa vida literária, porque tal natureza poética de tais primeiros homens, é impossível de ser imaginada por nossas naturezas já muito civilizadas e com grande pena nos é permitido entendê-la (*Ciência Nova*, §34).

O filósofo encontra na figuração dos deuses e dos heróis primitivos uma atividade de simbolização – a construção do que ele chama de “universais fantásticos” - e que está estreitamente relacionada às condições sociais e a um tipo de mentalidade desprovida de meios de expressão tipicamente prosaicos. Assim, a “nova arte critica” descobrirá, por exemplo, que a figura de Hércules, não representa originariamente um indivíduo de qualidades excepcionais, mas o modo como os povos primitivos podiam expressar-se quando queriam significar o mundo do trabalho. Segundo Vico, “Hercules não é senão o caráter heroico fundador dos povos pelos aspectos dos trabalhos” (*Ciência Nova*, §82). O nome próprio “Aquiles”, por sua vez, não significa um indivíduo particular, mas indica a força unificadora da força de todos os combatentes que são Aquiles, ou seja, o equivalente “dos

feitos dos valentes combatentes” (*Ciência Nova*, §934). Do mesmo modo, o herói Ulisses não é uma figura lendária de especial sabedoria, mas encarna o tipo de mentalidade astuciosa, desenvolvida na época em que floresceu, na Grécia, as grandes cidades, as assembleias, o uso público da palavra e o mundo do comércio. Assim, Ulisses é o equivalente de “todos os conselhos dos sábios” (*Ciência Nova*, §934).

É evidente que Vico entende por “mundo das nações” o mundo “nascido” do homem, o mundo do “fazer” humano, ou seja, tudo aquilo que diz respeito à vida do homem em sociedade. Todavia, o que significa aqui propriamente esse “fazer” ou “criar”? Trata-se de um “fazer” refletido, de uma “composição” ou “construção” plenamente consciente e deliberada com vistas a um fim? Nada disso. De modo algum a concepção de Vico aponta para uma perspectiva que se volta para a orientação estritamente racional – seja da política ou da arte, por exemplo- e que acaba deixando de lado a existência de fatores irreflexivos. Pensemos na figuração dos deuses antigos. Ali não se tem arte, mas mitologia, ou seja, uma imensa *poesia natural*; mas ali também não se pratica *política*, mas o mais cru despotismo.

À guisa de conclusão

Mostramos aqui os motivos pelos quais Vico e Marx são dois críticos da visão abstrata de natureza humana, pois esta noção é vazia de sentido quando não relacionada à história. Assim, a expressão usada por Marx -“natureza humana *modificada* historicamente em cada época”- soa como uma expressão tipicamente viquiana. Mas talvez seja temerário, apesar dos muitos pontos em comum, conciliar a visão da história de um filósofo que reflete sobre as origens ou *fundações* da vida social primitiva e seus desdobramentos com a visão de outro cujo objeto de análise e de crítica é fundamentalmente o modo de produção capitalista¹³. Seja como for, cabe mencionar aqui o que parece ser um erro bastante comum dos que relacionam a concepção da história de Vico a uma teodiceia abstrata, assim como identificam como ponto de chegada da obra do filósofo a famosa “teoria dos ciclos” – *corsi e ricorsi* - que Vico aplica apenas para mostrar como as estruturas arcaicas dos feudos antigos, assim como os costumes, a linguagem, a figuração fantástica de santos (deuses) e heróis, retornaram no *medievo* após a queda do império romano. Esse arrojado exercício de história comparada significa que nós também estamos destinados à queda? Que todo império cairá? Ou a história caminha em

espiral? Pode-se intervir com a força da ação política para mudar seu curso numa outra direção? Vico não deixa isso muito claro, mas nem por isso sua visão da história é meramente contemplativa ou conservadora como afirma Hannah Arendt. Basta pensar que, segundo Vico, o conflito político movimenta a história numa luta entre os que desejam manter uma sociedade fechada e os que desejam implodir suas estruturas. Aliás, para sermos rigorosos, Vico sequer usa o termo “história” num sentido hipostasiado, pois, sobre uma base comum, as nações constroem diferentes histórias e vivenciam múltiplas temporalidades. Por isso, Vico não apresenta a visão de uma “história universal” pensada como sendo a unidade em que as diferentes nações vão sendo conduzidas progressivamente por uma Providência divina rumo a um *mesmo* objetivo, a um *mesmo* fim e um *mesmo* sentido. Daí que seja complicado qualificá-lo com a expressão um tanto *démodé* de “filósofo da história”, nos termos empregados por Habermas. Isto porque, na concepção de Vico, pensar a história numa única direção, conforme um esquema teleológico, isto é, admitir a narrativa de uma história universal como se ela progredisse ao infinito em linha reta, é o mesmo que transpor equivocadamente as visões escatológicas para o plano da imanência. Talvez sua perspectiva esteja mais próxima de uma visão como esta: “as leis que governam a história de cada nação na sua origem, crescimento, desenvolvimento, maturidade, decadência e queda parecem estar baseadas em um símile polifônico, no qual cada nação, cada cultura, cada grupo de instrumentos, toca sua própria harmonia idêntica ou ao menos similares, tocadas em outras escalas e *tempi*, por outros grupos de instrumentos, outras nações e culturas, em outras partes e épocas” (Berlin 2, p.81). Esta polifonia acentua que se há similaridade no desdobramento das nações, o ritmo é ora mais lento, ora mais acelerado, mas jamais se confunde com a monotonia da marcha única do espírito Absoluto. Do mesmo modo, ao apresentar uma tipologia esquemática das diferentes “naturezas humanas” ou épocas de cada nação, Vico jamais afirma que uma mudança de estágio ocorre de modo mecânico. A história de cada nação não é um mecanismo que funciona por esquemas. Na verdade, não é a toa que Vico se utiliza do termo “curso” para designar o movimento das nações. O que remete a tempos que se conjugam, de acordo com a natureza ou “naturezas” de cada povo, que são como rios que se encontram, aceleram e transbordam. Os gregos, por exemplo, diz Vico, “apressaram o curso natural que sua nação devia fazer passando de pronto a uma suma delicadeza e, ao mesmo tempo, conservando suas histórias fabulosas” (*Ciência Nova*, § 158). É esse encontro de tempos que Vico capta nos poemas de Homero, de onde ele extrai a matéria bruta para

grande parte de suas teses. Mas a poesia de Homero já não é a nossa. Vico reconhece que a civilização nos modificou tanto que só nos restam artifícios. Hoje em dia, diz ele, “os poetas inventam o fantástico por meio de artifícios, embora uma vez – quando ainda era vigorosa a idade dos sentidos e não a da razão – eram fantásticos por *natureza*” (Vico 24, p. 465). De forma sintética, Karl Marx, numa passagem que faz lembrar a afirmação de Vico segundo a qual a *natureza* das coisas coincide com seu *nascimento* em determinados tempos e conforme certos modos de ser (que deve *ser este e não outro*), pondera:

Há crianças mal educadas e crianças precoces. Crianças normais foram os gregos. O encanto de sua arte, para nós, não está em contradição com o estágio social não desenvolvido em que cresceu. Ao contrário, é seu resultado e está indissolúvelmente ligado ao fato de que as condições sociais imaturas sob as quais nasceu, e somente das quais poderia nascer, não podem retornar jamais (Marx 13, p. 63-64).

NATURE AND HISTORY: NOTES ON THE CRITICISM OF THE ABSTRACT NOTION OF HUMAN NATURE IN MARX AND VICO

Abstract: The article analyzes the breakdown in the work of Marx and Vico in relation to the abstract notion of human nature. Although the objects and aims are different in the work of both philosophers, they coincide in hypostatized criticizes the view of man, and this refusal is inseparable from the conception that the two philosophers have of man as a social and historical.

Keywords: Human Nature, Marx, Vico, History.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
2. AUERBACH, E. Contributi linguistici all’interpretazione della ‘Scienza Nuova’ di G.B.Vico. In: *San Francesco, Dante Vico*. Roma: Editori Riunti, 1987.
3. BERLIN, I. *Vico e Herder*. Tradução Juan Antonio Gili Sobrinho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
4. CHAUI, M. A história no pensamento de Marx. In: Boron, A. et all. (Org.) *A teoria marxista hoje*. São Paulo: Clacso/Expressão Popular, 2006.

5. CRSTOFOLINI, P. *Scienza Nuova; introduzione alla lettura*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1995.
6. _____. Vico y La natureza de las religiones de las naciones. In: *Cuadernos sobre Vico*. Sevilla, v. 17-18, p.47-50, 2004-2005.
7. CROCE, B. *La filosofia di Giambattista Vico*. Napoli: Laterza, 1911.
8. _____. *História como História da Liberdade*. São Paulo: Topbooks, 2006.
9. EAGLETON, T. *Marx estava certo*. São Paulo: Nova Fronteira, 2012.
10. _____. *Marx e a liberdade*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1999.
11. GERAS, N. *Marx and Human Nature, refutation of a legend*. London: Verso, 1983.
12. HABERMAS, J. *Teoria y práctica – estudios de filosofia social*. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.
13. MARX, K. *Grundrisse*. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
14. _____. *A ideologia Alemã*. Trad. Enderle R. et all. São Paulo: Boitempo, 2007.
15. _____. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
16. _____. *O Capital – Crítica da Economia Política, Vol. I*. trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Economistas, 1996.
17. _____. *O Capital – Crítica da Economia Política, Vol. II*. trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Economistas, 1996b.
18. MARKUS, G. *Teoria do conhecimento do jovem Marx*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
19. PIPA, A. La relación de Marx con Vico: un enfoque filológico. In: *Vico Y Marx – afinidades y contrastes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
20. MÉSZARÓS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boi Tempo Editorial, 2009.

21. VANZULLI, M. A contribuição de Giambattista Vico para o marxismo contemporâneo. In: Cadernos Cemarx, n. 2, p.107-1014. 2005.
22. VICO, G. B. *A Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenbenkian, 2005.
23. VICO, G.B. *Opere*. Edição organizada por Andea Battistini. Milão: Mondadori, 1990.
24. _____ *Opere giuridiche*. Edição organizada por P. Cristofolini, Florença: Sansoni, 1974.
25. VICO, G. *De universi iuris uno principio et fine uno (De Uno)*. In: _____. *Opere giuridiche*. Edição organizada por P. Cristofolini, Florença: Sansoni, 1974.

NOTAS

¹ Para as citações da *Ciência Nova* indicaremos - como é norma quanto aos textos de Vico - apenas o parágrafo correspondente ao texto original e que foram incorporados à tradução portuguesa de Jorge Vaz de Carvalho, indicada na bibliografia, e que, em alguns momentos, modificamos.

² Apesar da grade admiração que tinha por Vico, que ele lê com as lentes de sua própria filosofia, Croce não deixa de dizer, por exemplo: “Há muitas coletâneas abundantes e corretas que com bastante clareza não são histórias, e outras que são brilhantes pela inteligência histórica, mas dotadas de pouco informação, ou até mesmo carregadas de fatos não confiáveis, lendários ou fabulosos basta pensar na *Ciência Nova* de Vico (Croce 8, p. 24).

³ Marilena Chauí no seu ensaio “A história no pensamento de Marx” (Chauí 4) analisa não apenas o texto de Lefort, mas revisita as leituras de J. A. Giannotti, Castoriadis e Rui Fausto, sobre a questão da história em Marx. Como escapa do objetivo de nosso estudo tratar desse tema, ainda que seja impossível não tocá-lo, fica a indicação para um confronto mais equilibrado acerca de Marx.

⁴ A passagem original se encontra na obra de Karl Marx *Misère de la Philosophie. Réponse a la Philosophie de la Misère de M. Proudhon* (1847).

⁵ “Se por exemplo se quer saber o que é útil a um cachorro, precisa-se pesquisar a natureza canina. Essa natureza não se pode construir a partir do “princípio de utilidade”. Aplicado ao homem, isso significa que se se quer julgar toda a ação, movimento, condições etc. humanos segundo o princípio da utilidade (...)” (Marx 17, p. 241).

⁶ Na *Aggiunta alla sua Autobiografia*, Vico declara explicitamente que: “Não estava satisfeito com os livros do *Direito Universal* porque neles, a partir da mente de Platão e outros filósofos esclarecidos [leia-se: Malebranche], buscou penetrar na mente estúpida e simples dos autores da gentildade, quando deveria seguir o caminho completamente oposto; donde os erros cometidos em muitas matérias. Na *Ciência Nova primeira*, senão na matéria, errou certamente na ordem, porque tratou os princípios das idéias separados dos princípios das línguas, os quais são, por natureza, unidos entre si, e assim, separando uns dos outros, meditou sobre o método a que estariam ligadas as matérias desta ciência, as quais, com outro método, desejaria que ambos os princípios fossem tomados juntos; donde ocorreram muitos erros na ordem” (Vico 23, p. 79).

⁷ Para Vico, a condição humana é mais complexa do que vemos no texto citado. Na sua obra jurídica, para explicar por que os homens tendem a buscar apenas o que é útil para si, ele apresenta uma perspectiva dualista, como se nota no uso da noção “de natureza humana corrompida” e a articula com a “noção de pudor”, Mas não se trata aqui de uma mera discussão teológica, pois o “pudor” tem para Vico o estatuto de uma “noção comum”.

O pudor é, portanto, uma noção universal que compreende um aspecto comum da *humanitas*, ou seja, uma noção válida para toda a humanidade, que não foi forjado, portanto, por uma mente finita e que não se encontra em nenhuma lei escrita, em nenhum código de direito positivo ou nas “opiniões dos homens”. Na *Ciência Nova*, em alguns momentos, Vico usa a expressão “natureza corrompida” e “homem decaído”, para acentuar a carência e o vazio dos *bestioni*, seres corpulentos, brutos, violentos, que vivem isoladamente, com interesse próprio, que não são nem animais nem propriamente humanos – no sentido de viverem em comunidade – e que, “perdidos na grande selva da terra”, desejam algo que os salve do perigo e do pavor – um deus. Mas, novamente, o filósofo não entra aqui propriamente em nenhum debate teológico sobre a natureza do “pecado original” (*Ciência Nova*, §2) e, além disso, passa a defender uma explicação da gênese humana a partir de costumes *naturais*, substituindo assim a noção de “pudor” pela de *conatus*, que ele toma de empréstimo da filosofia e da física modernas, transferindo esse conceito para o campo do humano. É o *conatus*, uma capacidade intrínseca e *natural* aos *bestioni*, que lhes permite aquietar suas paixões para se conservarem e manterem-se a salvo, levando-os a trazer junto de si uma companheira e abandonarem “o bestial costume de andar vagando pela grande selva da terra e se acostumarem a um hábito inteiramente contrário - o de ficarem escondidos e parados por longo tempo dentro de suas grutas” [388]. É neste processo de transformação da natureza bruta que Vico vê brotar os primeiros sentimentos e paixões propriamente *humanas*. É do cuidado para com o que é útil apenas para si (o interesse próprio) que nascerá os primeiros elos da vida em comum. Note-se que Vico não faz aqui nenhuma observação de ordem moral, acerca da bondade ou maldade do “homem primitivo”, ou seja, do seu caráter. É o vazio e o desejo, a carência e a necessidade de superá-la com a aquietação dos impulsos mais ferozes que abre o caminho na selva selvagem para o cultivo das sementes que darão início às primeiras famílias. O espanto diante da natureza incomensurável e aterradora produzirá assim um dos costumes humanos fundamentais – a religião – que formará os elos ou correntes que prendem os homens às grutas e, em seguida, às terras que eles cultivam. Aqui a religião – *religio* – é vista em sentido antropológico e sua função e explicada segundo uma lógica imanente, que *liga* os homens à terra cultivada que produzem os frutos que serão celebrados nos ritos e sacrifícios. Este aspecto antropológico da relação entre o humano e o divino é, assim, por caminhos diferentes, um dos costumes definidores da vida em comum e está presente em todas as nações, sejam as pagãs (e seus múltiplos deuses) sejam aquelas que defendem, como é o caso da crença pessoal de Vico, a existência de um Deus único. Sobre esse último aspecto, ver Cristofolini 6.

⁸ Nos termos de Vico, “os homens rudes de Grotius, os desvalidos de Pufendorf, a fim de salvarem-se dos violentos de Hobbes (...), recorreram às áreas dos fortes. Ali, esses ferozes, dado que já unidos em sociedades de famílias, matavam os violentos, que lhes tinham violado às terras, e tomavam sob sua proteção os míseros que entre eles tinham procurado refúgio” (*Ciência Nova*, §553).

⁹ Assim diz Vico, “com o correr dos anos e com o desenvolvimento muito maior da mente humana, a plebe dos povos finalmente se deu conta das pretensões desse heroísmo e compreendeu que ela própria tinha a *mesma natureza humana* que os nobres e, portanto, insistiu em entrar nas instituições civis das cidades. (...) Assim (...), nasceram as repúblicas populares. (...) Em tais repúblicas, povos inteiros, que têm em comum o desejo de justiça, usufruem de leis que são justas porque são boas para todos” (*Ciência Nova*, §1101, *grifo nosso*).

¹⁰ Esta parece ser, por exemplo, a posição de Erich Auerbach, quando afirma que “em Vico a palavra ‘natureza’ pode ser entendida propriamente no sentido de ‘história’: na frase ‘os governos devem ser conforme a natureza dos homens governados’ (SN246), ‘natureza’ significa ‘estágio de desenvolvimento’; a expressão ‘tais naturezas das coisas humanas’ (SN347) ou ‘natureza civil’ entende-se de preferência como ‘a essência da evolução histórica’” (Auerbach 2, p. 74).

¹¹ Deve-se notar que, ao contrário do que encontramos nas obras de alguns filósofos modernos (Rousseau ou Voltaire), Vico não se vale da descoberta dos povos ameríndios, para montar um quadro de juízos de valor. Não interessa a Vico, fazer o contraponto destas nações com a corrupção dos costumes do homem civilizado (europeu), nem ele os encara como seres bestiais, irracionais, bárbaros, que deveriam ser convertidos à ordem civil em nome do progresso. Na verdade, o filósofo está mais próximo de uma ciência como a antropologia cultural, que seria desenvolvida posteriormente.

¹² A concepção da história de Vico pressupõe a luta, o conflito social, a disputa entre as “ordens civis” – como fica claro na disputa pelo domínio fundiário na fundação da república romana. De fato, a reflexão de Vico sobre a mudança do quadro político – jurídico – econômico através dos tempos, e que se encontram na sua análise do processo histórico do direito romano, entre a primeira e a segunda lei agrária, chamou a atenção de Marx, para

quem, aliás, “basta pouco conhecimento, por exemplo, da história da republicana de Roma, para saber que a história da propriedade fundiária constitui sua história secreta” (Marx 16, p. 201). O Desvelamento dessa história secreta é uma das tarefas a que Vico se propôs com sua *Ciência Nova*. É interessante lembrar também que, numa carta dirigida a Lassale, autor do *Sistema dos direitos adquiridos*, Marx, com fina ironia, critica Lassale por este ter ignorado as ideias de Vico: “Com relação a seu escrito [o Sistema], que, aliás, eu li integralmente e reli alguns capítulos em particular, vejo que parece não ter lido a *Ciência Nova* de Vico. Não haveria encontrado nela nada que servisse ao seu propósito; pois sua [de Vico] concepção filosófica do espírito da lei romana opõe-se aos do filisteus da legalidade” (Marx Apud Pipa 19, p. 267). A crítica de Marx a Lassale é assim reveladora. Segundo Pipa, “Vico entende que os sentimentos familiares estão originalmente condicionados pela economia (...). De um ponto de vista socialista, a concepção da família de um antigo professor de retórica italiano [Vico], sem dúvida é mais avançada que a do moderno jurista alemão” (Pipa 19).

¹³ Há uma bela coletânea que analisa o contraste e as afinidades entre Vico e Marx que vale a pena indicar: *Vico and Marx: affinities and contrasts*. O trabalho é fruto de um colóquio realizado por Giorgio Tagliacozzo, em 1983, nos Estados Unidos. Porém, os ensaios não tocam no tema por nós abordado neste texto. Marco Vanzulli, por outro lado, faz uma importante observação, e aponta para a necessidade da incorporação da obra de Vico no contexto da tradição marxista contemporânea, indicando que “uma leitura materialista desta obra é uma útil contribuição ao estudo do materialismo e dos problemas de compreensão que a realidade contemporânea oferece ao marxismo, na medida em que Vico oferece regras básicas de análise e de pesquisa. Talvez o “continente-História” tenha sido descoberto antes de Marx” (Vanzulli 21, p. 114).