

FILOSOFIA ESPÍRITA
“AMOR DA SABEDORIA”
E
FILOSOFIA GERAL

VOLUME III DE IV

RENASCIMENTO E FILOSOFIA MODERNA
de DESCARTES a HEGEL

(Evidenciando a atualidade e perpetuidade da Filosofia Espírita)

Estruturado por
José Fleurí Queiroz
Com o objetivo de vincular

ALLAN KARDEC
J. HERCULANO PIRES
(O Filósofo para o século XXI)
e
EMMANUEL (Espírito)



LICEU ALLAN KARDEC – BURI-SP
CENTRO ESPÍRITA “SINHANINHA”
“QUÊQUÊQUÊ – QUEIROZ”
EDITORA

(Querer para os outros o que queremos para nós)

José Fleurí Queiroz
Rua Inácio Xavier Luiz, n. 10. Vila Sene.
BURI-SP – CEP 18.290.000
Tel. (15) 3546-1191
E.m. jose.fleuri@telefonica.com.br

AGRADECIMENTOS

Reitero os agradecimentos registrados no Volume II.

FILOSOFIA ESPÍRITA
“AMOR DA SABEDORIA”
E
FILOSOFIA GERAL
VOLUME III DE IV
RENASCIMENTO E FILOSOFIA MODERNA
de DESCARTES a HEGEL

AUTO-APRESENTAÇÃO E RESUMO

Em continuidade ao nosso trabalho de reunir, na medida do possível, a Filosofia Espírita e a Filosofia Geral, através do processo histórico, permitindo ao leitor estabelecer a identidade ou contradições entre ambas, trazemos este Volume III – Renascimento e Filosofia Moderna -, no qual despontam “O Novo Mundo do Renascimento”, a “Reforma e Contra-Reforma”, “Filosofia Moderna” (Descartes, Pascal, Malebranche, Espinoza, Leibniz, Hobbes, Locke, etc.), “Iluminismo” (Newton, Berkeley, Hume, Vico, Voltaire, Diderot, Montesquieu, Rousseau, Revolução Francesa, Wolff, Kant, Fichte, Herder, Goethe, Schiller, Schelling, Hegel, etc.).

No “Volume I – Existencialismo e Interexistencialismo” procuramos demonstrar a parcial identidade entre a Filosofia Existencial Contemporânea com a Filosofia Espírita, bem como os pontos em que se distinguem e o caráter existencialista desta, ou seja, a abrangência de seus postulados para os dois planos da existência: física e espiritual.

No “Volume II – de Tales até Ibn Khaldun” – demos início ao processo histórico propriamente dito, procurando respeitar a cronologia, o que continuará ocorrendo, obviamente, no “Volume IV – Filosofia Contemporânea”.

Como já foi dito, à saciedade, este projeto de 4 volumes: “Filosofia Espírita – Amor da Sabedoria – e Filosofia Geral” tem de inédito apenas o objetivo de vincular Allan Kardec – o Codificador do Espiritismo -, doutrina de tríplice aspecto: Ciência, Filosofia e Religião à Filosofia Geral, evidenciando, em todos os sentidos, a superioridade da Filosofia Espírita que absorve, em seu conteúdo, as parcelas de verdade contidas na primeira e amplia-as aos limites possíveis do conhecimento da Verdade Absoluta.

Para tanto, relembremos que recorreremos às obras de J. Herculano Pires – “O Filósofo para o Século XXI”, “Aposto de Kardec” (o metro que melhor mediu Kardec” – nas palavras de Emmanuel) e, também, como não poderia deixar de ser, às de Emmanuel (Espírito), com ênfase ao livro “A Caminho da Luz” psicografia de Francisco Cândido Xavier, onde é descrito o processo filosófico histórico com suas implicações nos dois planos: Físico e Espiritual.

Na condição de Mestre em Filosofia do Direito e do Estado e professor universitário, espírita atuante por mais de 20 (vinte) anos, observei, salvo melhor juízo, que o nosso currículo cultural, em todos os níveis, apresenta-se, ainda, muito saturado da ideologia materialista, impedindo uma abertura intelectual para os

aspectos transcendentos da vida. Já fui dispensado da condição de professor por duas Faculdades, por levantar essa questão e inserir nas matérias de minha competência os temas que são abordados nestes 4 (quatro) volumes. Não desisti, entretanto, e não desistirei NUNCA de cumprir este dever de divulgar a maravilhosa FILOSOFIA ESPÍRITA, principalmente no meio acadêmico, onde os interesses mundanos se sobrepõem aos espirituais.

Até o próximo volume.

Buri, outubro de 2.009.

José Fleurí Queiroz

*

SUMÁRIO – VOLUME III

PRIMEIRA PARTE

RENASCIMENTO E FILOSOFIA MODERNA

1 – O MUNDO NOVO DO RENASCIMENTO.....	10
RENASCENÇA DO MUNDO: Movimentos Regeneradores. Livro “A Caminho da Luz” (Emmanuel). Missão da América. O Plano Invisível e a Colonização do Novo Mundo. Apogeu da Renascença. Renascença Religiosa. A Companhia de Jesus. Ação do Jesuitismo.	
MUDANÇAS À VISTA. Livro História da Filosofia. Os Pensadores...	13
O fim do sonho cristão. O papel da Itália. A Descoberta do Homem. A Valorização da Criatividade. O retorno às humanidades. Reinventando a Antiguidade. No ensino, um novo enfoque. A crença nos poderes astrais. Um Lugar de Honra Para Platão. Deus, Cabala e Magia. Pamponazzi e a autonomia da razão. A Arte sob a Influência da Filosofia. O caráter divino da pintura. A reinvenção do espaço. O Avanço da Ciência e da Técnica. Inovações mudam estilos de vida. Decifrando o mundo. A revolução do heliocentrismo. O universo de Giordano Bruno. Deus está na natureza.	
UM CENÁRIO DE LUZ E SOMBRA.....	27
Nicolau Maquiavel. Um príncipe maquiavélico. Os fins justificam os meios. A utopia de Thomas Morus. As outras utopias. O Comportamento Humano na Berlanda. François Rabelais. Montaigne e a debilidade da razão. A supremacia da Loucura. Por um Cristianismo Humanista. A vida como espelho dos Evangelhos.	
2 – REFORMA E CONTRA-REFORMA.....	35
O INÍCIO DA CONTESTAÇÃO. Livro: História da Filosofia. Os Pensadores. João Huss e John Wyclif. É preciso resistir à opressão. A Rebelião de Martinho Lutero. O servo-arbítrio. Münzer e o poder do povo. Intolerância e Riqueza Em Nome de Deus. João Calvino. A rigidez do Estado eclesiástico. Da Religião ao Capitalismo. A reação Católica. O rigor do Concílio de Trento.	
ÉPOCA DE TRANSIÇÃO. AS LUTAS DA REFORMA. Livro “A Caminho da Luz.....	43
A Invencível Armada. Guerras Religiosas. A França e a Inglaterra. Refúgio da América. Os Enciclopedistas. A Independência Americana.	
3 – A FILOSOFIA MODERNA. A REORGANIZAÇÃO DA EUROPA. Livro: História da Filosofia. Os Pensadores.....	47
A Importância do Método. A Ciência Vira a Mesa. Francis Bacon. “Saber é poder”. Nicolau Copérnico e a “salvação dos fenômenos”. Johannes Kepler: da astrologia à astronomia. Galileu Galilei: nova concepção do mundo. René Descartes: A Vida É Um Sonho? Penso, logo existo. E Deus, existe? Dos astros ao corpo humano. Os homens, senhores da natureza.	
RENÉ DESCARTES: Livro “Os Filósofos”. J. Herculano Pires.....	58
Entre Dois Mundos. O Filósofo Espadachim. A Esgrima Filosófica. A Reconstrução do Mundo.	

BLAISE PASCAL Livro “História da Filosofia”. Os Pensadores.....	69
---	----

A razão é frágil. O coração tem razões, que a razão não conhece. O místico que fazia ciência. NICOLAS MALEBRANCHE. A Razão é Deus. O engano dos homens. BARUCH ESPINOSA. Deus é Natureza. Herege e sacrílego, mas livre. Livre e sem livre-arbítrio. Nos passos da democracia. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ e a busca da harmonia. Da física à metafísica. O mundo completo das mônadas. THOMAS HOBBS. O Homem sem ilusões. O grande teórico da soberania. Um monstro em favor da paz. JOHN LOCKE. Crime e Castigo. Experiência, fonte do conhecimento. Do estado de natureza ao corpo político.

SEGUNDA PARTE

O ILUMINISMO

De BERKELEY até HEGEL

1 – O SÉCULO DAS LUZES	95
-------------------------------------	----

NEWTON E A TEORIA GERAL DO UNIVERSO. A Lógica da Filosofia Experimental. GEORGES BERKELEY – Na Contra Corrente. A abstração não existe.

BERKELEY. Livro “Os Filósofos”. J. Herculano Pires.....	101
---	-----

Existir é ser percebido. A Linguagem de Deus. DAVID HUME. O Abismo de Hume.....
 110 |

AS INVESTIGAÇÕES DE HUME. Livro: História da Filosofia. Os Pensadores. Ideias, cópias das impressões.....
 112 |

GIAMBATTISTA VICO. Vico e as Idades do Homem.....	116
---	-----

2 – O ILUMINISMO FRANCÊS	117
---------------------------------------	-----

A REPÚBLICA DAS LETRAS. A vida é simples matéria. A ciência como linguagem. Salve o prazer. A ousadia do conhecimento. FRANÇOIS MARIE AROUET. VOLTAIRE, O PANFLETÁRIO. Contra a intolerância e o fanatismo. DENIS DIDEROT. DIDEROT CONTRA O SISTEMA. A natureza produz a si mesma. CHARLES LOMS DE SECONDAT, BARÃO DE MONTESQUIEU. JEAN-JACQUES ROUSSEAU: O Caminhante Solitário. Um contrato social legítimo. Contra o despotismo, a liberdade civil. A REVOLUÇÃO FRANCESA. O despotismo da liberdade. As teorias na prática. CONDORCET, O ÚLTIMO ‘PHILOSOPHE’. Marquês de Condorcet (Marie Jean Antoine Nicolas Caritat).

A REVOLUÇÃO FRANCESA. FRANÇA NO SÉCULO XVIII. Livro “A Caminho da Luz”. Emmanuel.....
 136 |

Contra os Excessos da Revolução. O Período do Terror. A Constituição. Napoleão Bonaparte. Allan Kardec.

O SÉCULO XIX. DEPOIS DA REVOLUÇÃO. Livro: “A Caminho da Luz”. Emmanuel.....
 140 |

Independência Política da América. Allan Kardec e os seus colaboradores. As Ciências Sociais. A Tarefa do Missionário. Provações Coletivas na França. Provações da Igreja.

3 – A ALEMANHA SOB AS LUZES. A AUFKLÄRUNG	144
--	-----

CHRISTIAN WOLFF. O racionalismo de Wolff. O surgimento da estética. O belo como reflexão filosófica. GOTTHOLD EPHRAIM LESSING. Lessing: arte e religião. IMMANUEL KANT. Kant e o Julgamento da Razão. Da intuição ao conceito. Do conceito à experiência. Idéias puras, simples ilusões.

IMMANUEL KANT. Livro: “Os Filósofos”. J. Herculano Pires..... 157

O Mundo Moral. O Problema do Conhecimento. A Razão Prática.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE. O Saber Absoluto de Fichte..... 171

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores.

4 - Romantismo e Idealismo. O Sentimento Vence a Razão..... 173

Transformar um povo em nação. JOHANN GOTTFRIED HERDER. A procura da alma alemã. Linguagem, história, humanität. JOHANN WOLFGANG von GOETHE. A Demoníaca força da vida. Só o universo vence o homem. JOHANN CHRISTOPH von FRIEDRICH von SCHILLER. Da Arte à Liberdade. Fragmentos do Absoluto. A reflexão pela linguagem. A Filosofia encontra a Poesia. Johann Christian Friedrich Hölderlin. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Schelling e a Filosofia da Identidade. Natureza e liberdade. O fundo sem fundo.

GEORG WILHELM FRIDRICH HEGEL. HEGEL E A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE..... 188

O real como processo. A dialética do senhor e do escravo. A razão, princípio de tudo. Construindo a liberdade. A realização do espírito.

TERCEIRA PARTE

FILOSOFIA ESPÍRITA

Livro: Introdução à Filosofia Espírita. J. Herculano Pires

1 – INTRODUÇÃO À FILOSOFIA ESPÍRITA..... 197

Perfil da Filosofia Espírita. Do Indivíduo como Representação Coletiva.

2 – FILOSOFIA E ESPIRITISMO..... 201

O que é Filosofia? O que é Espiritismo? A Tradição Filosófica. Teoria Espírita do Conhecimento. Como Conhecemos? O que Conhecemos? O processo gnoseológico. Fideísmo Crítico. Kardec e a Crítica da Fé versus Kant e a Crítica da Razão. Ontologia Espírita. Existencialismo Espírita. Cosmossociologia Espírita. Parassociologia. Cosmossociologia.

BIBLIOGRAFIA..... 230

Contra-capa (selecionar texto)..... 231

Dados biográficos (José Fleurí Queiroz)..... 231

Foto (José Fleurí Queiroz)..... 231

Primeira dobra do livro..... 232

PRIMEIRA PARTE

RENASCIMENTO E FILOSOFIA MODERNA

1 – O MUNDO NOVO DO RENASCIMENTO

RENASCENÇA DO MUNDO

MOVIMENTOS REGENERADORES

Livro: A Caminho da Luz. Emmanuel

Nos albores do século XV, quando a idade medieval estava prestes a extinguir-se, grandes assembleias espirituais se reúnem nas proximidades do planeta, orientando os movimentos renovadores que, em virtude das determinações do Cristo, deveriam encaminhar o mundo para uma nova era.

Todo esse esforço de regeneração efetuava-se sob o seu olhar misericordioso e compassivo, derramando sua luz em todos os corações. Mensageiros devotados reencarnam no orbe, para desempenho de missões carinhosas e redentoras. Na Península Ibérica, sob a orientação da personalidade de Henrique de Sagres, incumbido de grandes e proveitosas realizações, fundam-se escolas de navegadores que se fazem ao grande oceano, em busca de terras desconhecidas. Numerosos precursores da Reforma surgem por toda a parte, combatendo os abusos de natureza religiosa. Antigos mestres de Atenas reencarnaram na Itália, espalhando nos departamentos da pintura e da escultura as mais belas jóias do gênio e do sentimento. A Inglaterra e a França preparam-se para a grande missão democrática que o Cristo lhes conferira. O comércio se desloca das águas estreitas do Mediterrâneo para as grandes correntes do Atlântico, procurando as estradas esquecidas para o Oriente. Jesus dirige essa renascença de todas as atividades humanas, definindo a posição dos vários países europeus, e investindo cada qual com determinada responsabilidade na estrutura da evolução coletiva do planeta. Para facilitar a obra extraordinária dessa imensa tarefa de renovação, os auxiliares do Divino Mestre conseguem ambientar na Europa antigas invenções e utilidades do Oriente, como a bússola para as experiências marítimas e o papel para a divulgação do pensamento.

MISSÃO DA AMÉRICA

O Cristo localiza, então, na América as suas fecundas esperanças. O século XVI alvorece com a descoberta do novo continente, sem que os europeus, de modo geral, compreendessem, na época, a importância de semelhante acontecimento. As riquezas fabulosas da Índia deslumbram o espírito aventureiro daquele tempo, e as testas coroadas do Velho Mundo não entenderam a significação moral do continente americano.

Os operários de Jesus, porém, abstraídos da crítica ou do aplauso do mundo, cumprem os seus grandes deveres no âmbito das novas terras. Sob a determinação superior, organizam as linhas evolutivas das nacionalidades que aí teriam de florescer no porvir. Nesse campo de lutas novas e regeneradoras, todos os espíritos de boa-vontade poderiam trabalhar pelo advento da paz e da fraternidade do futuro humano, e foi por isso que, laborando para os séculos porvindouros, definiram o papel de cada região no continente, localizando o cérebro da nova civilização no ponto onde hoje se alinham os Estados Unidos da América do Norte, e o seu coração nas extensões da terra farta e acolhedora onde floresce o Brasil, na América do Sul. Os primeiros guardam os poderes materiais; o segundo detém as primícias dos poderes espirituais, destinadas à civilização planetária do futuro.

O PLANO INVISÍVEL E A COLONIZAÇÃO DO NOVO MUNDO

Após a descoberta da América, grande esforço de seleção espiritual foi levado a efeito no seio das lutas européias, no intuito de criar no Novo Mundo um outro sentido de evolução.

Se os colonizadores da região americana, nos primeiros tempos, eram os degredados ou os proscritos das sociedades européias, importa considerar que esses colonos não vinham tão-somente das grandes capitais do antigo continente, na exclusiva observância do plano material. Do mundo invisível, igualmente, partiram caravanas inúmeras de almas de boa-vontade, que encarnaram nas terras novas, como filhos daqueles degredados muitas vezes perseguidos pela iniquidade da justiça dos homens. A esses Espíritos mais ou menos adiantados, aliaram-se numerosas entidades da Europa, cansadas das lutas inglórias de hegemonia e de ambição, buscando a redenção no esforço construtivo de uma nova pátria em bases sólidas de fraternidade e amor, originando-se, desse modo, entre os povos americanos, sentimentos mais elevados, quanto à compreensão da comunidade continental. Se reconhecemos na América a projeção espiritual da Europa, temos de convir que se trata de uma Europa mais sábia e mais experiente, não só quanto aos problemas da concórdia internacional e da solidariedade humana, como também em todas as questões que significam os verdadeiros bens da vida.

APOGEU DA RENASCENÇA

Essa renascença, iniciada do Alto, clareou a Terra em todas as direções.

A invenção da imprensa facultava o mais alto progresso no mundo das idéias, criando as mais belas expressões de vida intelectual. A literatura apresenta uma vida nova e as artes atingem culminâncias que a posteridade não poderia alcançar. Numerosos artífices da Grécia antiga, reencarnados na Itália, deixam traços indeléveis da sua passagem, nos mármore preciosos. Há mesmo, em todos os departamentos das atividades artísticas, um pronunciado sabor da vida grega, anterior às disciplinas austeras do Catolicismo na idade medieval, cujas regras, aliás, atingiam rigorosamente apenas quem não fosse parte integrante do quadro das autoridades eclesiásticas.

RENASCENÇA RELIGIOSA

A essas atividades reformadoras não poderia escapar a Igreja, desviada do caminho cristão. O plano invisível determina, assim, a vinda ao mundo de numerosos missionários com o objetivo de levar a efeito a renascença da religião, de maneira a regenerar os seus relaxados centros de força. Assim, no século XVI, aparecem as figuras veneráveis de Lutero, Calvino, Erasmo, Melanchton e outros vultos notáveis da Reforma, na Europa Central e nos Países Baixos.

Por ocasião dos primeiros protestos contra o fausto desmedido dos príncipes da Igreja, ocupava a cadeira pontifícia Leão X, cuja vida mundana impressionava desagradavelmente os espíritos sinceramente religiosos. Sob a sua direção criara-se, em 1518, o célebre "Livro das Taxas da Sagrada Chancelaria e da Sagrada Penitenciaria Apostólica", onde se encontrava estipulado o preço de absolvição para todos os pecados, para todos os adultérios, inclusive os crimes mais hediondos. Tais rebaixamentos da dignidade eclesiástica ambientaram as pregações de Lutero e seus companheiros de apostolado. De nada valeram as perseguições e ameaças ao eminente frade agostiniano. Alguns historiadores enxergaram na sua missão uma simples expressão de despeito dos seus companheiros de co-

munidade, em face da preferência de Leão X encarregando os Dominicanos da pregação das indulgências. A verdade, contudo, é que o humilde filho de Eisleben tornou-se órgão da repulsa geral aos abusos da Igreja, no capítulo da imposição dogmática e da extorsão pecuniária. Os postulados de Lutero constituíram, antes de tudo, modalidade de combate aos absurdos romanos, sem representarem o caminho ideal para as verdades religiosas. Ao extremismo do abuso, respondia com o extremismo da intolerância, prejudicando a sua própria doutrina. Mas o seu esforço se coroou de notável importância para os caminhos do porvir.

A COMPANHIA DE JESUS

Uma onda de claridades novas felicitava todas as consciências, mas os Espíritos tenebrosos e pervertidos, que mostraram ao europeu outras aplicações da pólvora, além daquelas que os chineses haviam enxergado na beleza dos fogos de artifício, inspiraram ao cérebro obcecado e doentio de Inácio de Loiola a fundação do jesuitismo, em 1534, colimando reprimir a liberdade das consciências.

A Igreja, estendendo mão forte a essa idéia, inaugurava um dos períodos mais tristes da história ocidental. O Tribunal da Inquisição, com poderes de vida e morte nos países católicos, fez milhares e milhares de vítimas, ensombrando o caminho dos povos. Espetáculos sangrentos e detestáveis verificaram-se em quase todas as grandes cidades da Europa, os autos-de-fé acenderam horrendas fogueiras do Santo-Ofício, por toda parte onde existissem cérebros que pensassem e corações que sentissem. Instituiu-se a devassa de todos os institutos sociais e a violação de todos os lares. Na Espanha, queimavam o infeliz na praça pública; na França, tétrica noite causava pesadelos coletivos em matéria de fé; na Irlanda, muitos "fiéis" faziam questão de levar ao altar de Jesus a vela feita da gordura dos protestantes.

AÇÃO DO JESUITISMO

A Companhia de Jesus, de nefasta memória, não procurava conhecer os meios, para cogitar tão-somente dos fins imorais a que se propunha.

Sua ação desdobrou-se por largos anos de treva, nos domínios da civilização ocidental, contribuindo amplamente para o atraso moral em que se encontra o "homem científico" dos tempos modernos.

Suas hordas de predomínio, de cupidez e de ambição não martirizaram apenas o mundo secular. Também os padres sinceros sofreram largamente sob a sua preponderância nefasta. Tanto assim que, quando o papa Clemente XIV tentou extingui-la, em 1773, com o seu breve "Dominus ac Redemptor", exclamava desolado: - "Assino minha sentença de morte, mas obedeco à minha consciência." Com efeito, em setembro de 1774, o grande pontífice entregava a alma a Deus, no meio dos mais horrorosos padecimentos, vitimado por um veneno letal que lhe apodreceu lentamente o corpo.

O MUNDO NOVO DO RENASCIMENTO

MUDANÇAS À VISTA

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

Havia algo no ar. Um desejo, talvez. Ou uma necessidade. Um movimento sutil na direção da mudança. Uma vontade coletiva de experimentar, descobrir, transformar. Corria o século XIV, e na Europa – na Itália, a princípio – começou a tomar forma aquilo que mais tarde o mundo conheceria como Renascimento.

Ávidas, as pessoas revisitavam os valores da Antigüidade clássica. Vasculhavam velhos textos e redescobriam o ideal artístico do universo greco-romano. Mas não se tratava de uma simples volta ao passado remoto. Acreditando-se herdeiras das antigas tradições, essas pessoas começaram a produzir um mundo diferente. Beneficiadas pelo desenvolvimento sem precedentes da ciência e da técnica, lançavam-se aos mares, aventuravam-se para além das terras conhecidas e chegavam ao Novo Mundo – que passaria a integrar, na qualidade de colônia, o sistema econômico e político da Europa.

Mas o Renascimento não é apenas a retomada da marcha triunfal da razão e do espírito científico após a “longa noite medieval”, como muitas vezes foi caracterizada, de modo simplista, a Idade Média. O que se denomina “ciência” no Renascimento, embora prepare os fundamentos para a arrancada científica do século XVII, guarda sinais do pensamento medieval, ao qual se somam elementos do misticismo oriental e judaico. A astronomia e a astrologia, a química e a alquimia, a investigação da natureza e a magia permanecem juntas e assim caminham.

A originalidade do Renascimento está em construir uma nova imagem do mundo a partir da permanência de elementos do passado. É em nome do humanismo que o homem, mesmo temeroso, começa a separar-se da grande ordem do universo, para ser o seu espectador privilegiado. Mais do que isso, ele é o organizador dessa ordem. No plano religioso, isso se traduz na Reforma, que não reconhece intermediários – os padres ou o papa – na comunicação com Deus. O homem, e só ele, é responsável por seus atos, perante sua consciência e a divindade.

O fim do sonho cristão

Evidentemente, essa concepção abalou ainda mais o cristianismo, que via ruir, nos novos tempos, seu sonho de unificar o mundo pela fé. “O papa e o imperador vêem seus direitos ignorados”, lamentava em 1454 o futuro papa Pio II, referindo-se aos rumos tomados pela Europa cristã. A queda de Constantinopla, último vestígio do outrora poderoso Império Romano, o fim da Guerra dos Cem Anos (1337-1453) e a Peste Negra, que na época do conflito levou à morte um terço da população européia, haviam deixado fortes marcas na vida social, política e religiosa do velho continente.

Logo depois da guerra, as fronteiras de Inglaterra e França tornaram-se mais nítidas. A monarquia nacional dos dois países se fortaleceu, assim como aconteceu com Portugal e Espanha. O poder, antes centrado na figura do papa, concentrava-se cada vez mais nas mãos dos reis.

O fortalecimento das monarquias nacionais correspondia ao enfraquecimento da nobreza e da Igreja. Também representava a ascensão de uma nova classe social, a *burguesia*, dedicada às finanças, ao comércio e à manufatura, e que passou a apoiar política e economicamente a coroa em troca de proteção aos seus negócios, cada vez mais dinâmicos e prósperos.

A classe dos burgueses, como o próprio nome indica, compunha-se inicialmente dos habitantes dos *burgos*, isto é, fortificações de que surgiram as cidades medievais. A partir do século X, muitas delas formaram as *comunas*, um modo de organização social em que os cidadãos, livres das imposições do Império, do papado ou da nobreza, estabeleciam seu próprio destino. A principal atividade era o comércio e a manufatura, organizados em corporações. Voltadas para gerar riquezas e não somente subsistência, como na vida rural, as comunas prosperaram e nelas se formaram famílias ricas e influentes – a burguesia propriamente dita -, que passaram a viver dos serviços prestados pelos trabalhadores.

O papel da Itália

A Itália, que pela sua posição geográfica controlava o comércio no Mediterrâneo, era a mais rica das regiões. Ali nasceram o sistema de letras de câmbio e de seguros, os bancos e outros mecanismos que tornaram mais ágil a atividade mercantil. Foi também nessa península que as comunas desenvolveram-se em cidades-Estado, o que impediu por séculos, ao contrário do que aconteceu em outros países, a unificação nacional italiana. Tais cidades, embora formalmente democráticas, passaram a ser controladas, na prática, por poderosas famílias burguesas. Os Visconti e depois os Sforza, em Milão, e os Médici, em Florença, eram os principais exemplos.

As cidades italianas, assim, reuniam as melhores condições para a emergência do Renascimento. Sua riqueza permitia a contratação de sábios, filósofos, cientistas e artistas. Além disso, a proximidade com Constantinopla fez com que a Itália se tornasse o refúgio natural dos emigrados que fugiam da invasão turca. E com eles chegou à península a rica tradição intelectual e cultural do Império Romano do Oriente, do qual faziam parte diversos textos gregos desconhecidos no Ocidente.

A Itália era também a pátria do Império, o que favorecia um contato mais direto com os valores do mundo romano que se queria ver renascer. Mais do que isso, com sua longa história de vida autônoma e livre, distante das restrições religiosas, morais e políticas da Idade Média, as cidades italianas formavam há tempos um ambiente propício ao surgimento de uma nova classe, com um novo modo de vida, uma nova mentalidade, uma nova maneira de conceber o mundo e o próprio ser humano.

A DESCOBERTA DO HOMEM

“O Homem é o modelo do mundo”, disse um dia Leonardo da Vinci. Com esta frase, ele, de certo modo, sintetizava o que eram o Renascimento e suas realizações.

Um exemplo do alcance da promoção do homem encontra-se na mudança na noção de tempo. Durante a Idade Média, a Igreja condenou o juro (“usura”). Cobrar juros significava vender o tempo, que só a Deus pertence.

Os mercadores, porém, tinham outra visão. Para eles, o tempo era um risco do qual retiravam seus ganhos. Por isso, apesar das proibições da Igreja, principalmente nas cidades italianas, os mercadores contabilizavam minuciosamente o tempo, para calcular ganhos e perdas. O tempo, assim virou dinheiro e passou a pertencer ao homem. Não por acaso, o relógio é uma invenção do Renascimento.

Esse exemplo indica a íntima relação entre a nova concepção do homem, dono do tempo, e a classe dos mercadores, que vai constituir a burguesia. De fato, os primeiros *humanistas* – aqueles que elaboram essa nova idéia de homem – são burgueses e pessoas a eles associadas. A força que domina o tempo é também a força da iniciativa, da habilidade, da inteligência, da audácia, sempre de caráter pessoal. Por isso, o homem virtuoso dos renascentistas italianos está longe do participante abstrato de uma única humanidade, como o concebia o pensamento hefenístico. Na nova ordem das coisas, o homem de *virtú* é aquele que tem capacidade individual de saber escolher as ocasiões propícias para, ousadamente, transformar o curso dos acontecimentos. No Renascimento, o homem é basicamente o *indivíduo*.

Essa valorização do indivíduo manifesta-se na busca da *fama*, uma noção antiga e diametralmente oposta ao ideal medieval do homem anônimo que, despojando-se das vaidades pessoais, coloca-se a serviço de Deus. Na escultura ou na arquitetura do Renascimento, grande parte das obras serve para exaltar a fama conquistada por muitas personalidades. Na literatura, proliferam os gêneros biográficos e autobiográficos, enquanto, na pintura, florescem o retrato e o autorretrato, com a identificação das pessoas representadas. O hábito de os artistas assinarem suas obras também surge no Renascimento.

A valorização da criatividade

O artista, de certo modo, encarna o ideal de homem que o Renascimento descobre. Desprezado desde a Antigüidade como executor de trabalho braçal – atividade própria dos escravos e das camadas inferiores -, o artista, no Renascimento, torna-se modelo da capacidade inventiva do homem de iniciativa. Audacioso, inconformado com as circunstâncias a que se vê submetido, ele forja o próprio mundo. Nessa medida, sua figura equivale à do homem de *virtú*, ativo, criativo e empreendedor, e contrapõe-se à dos “especulativos” escolásticos, que, aos olhos do Renascimento, pensam mas nada fazem.

Mais do que isso, o mundo que o artista cria ultrapassa a condição mortal e efêmera do criador. Suas obras tendem à eternidade. Não é à toa que os artistas renascentistas tenham preferido materiais menos corrosíveis pela ação do tempo e, portanto, mais propícios à duração e à fama, como o óleo, na pintura, e o mármore, na escultura.

Mas o artista não se limita ao ofício que o caracteriza. Se fosse mero “fazedor de arte”, seria apenas artesão, isto é, trabalhador braçal, que continua desprezado. Ele não é apenas o executor da obra, mas seu *idealizador*. Isso significa que deve dominar, além das técnicas indispensáveis ao ofício, todo um conjunto de conhecimentos. Deve, por isso, ser um *homem universal*, que tudo sabe e que tudo faz.

O retorno às humanidades

Além de associado a essa nova imagem do homem, o humanismo apresenta outro significado, de caráter mais técnico: o estudo das humanidades. *Studia*

humanitatis, na tradição que remonta a Cícero, indicam os estudos de valores considerados essencialmente humanos – a “humanidade”, no sentido adotado pelo pensamento helenístico. Nessa medida, referem-se à história, à poesia, à retórica, à gramática e à filosofia moral, que, no ensino escolástico, eram relegadas a segundo plano.

O próprio termo “renascimento” aplica-se inicialmente a essa revalorização daquilo que o classicismo grego e romano havia exaltado. O grande promotor desse humanismo no sentido técnico é Francesco Petrarca (1304-1374) responsável pela criação da noção de “tempos obscuros” para caracterizar a Idade Média, que, a seu ver, era sinônimo de mundo bárbaro. Trata-se então de retornar ao brilho da civilização antiga, a começar pela purificação da língua – o latim – tão corrompida por influência de idiomas bárbaros. O mesmo propósito é buscado em relação ao grego e ao hebraico, que, somados ao latim, formam o ideal de *homo trilinguis*, o homem trilingüe ou poliglota.

O humanismo, no sentido técnico, compõe-se basicamente da gramática e da filologia das línguas antigas, para depois imitar a literatura e as artes da Antigüidade. Isso, porém, não significa que o humanista tenha sido fiel a esse programa. O próprio latim de Petrarca não é o de Cícero ou Virgílio; muitos eruditos atribuem à Antigüidade vários textos que se revelariam obra de épocas mais recentes. Houve até, no século XVI, quem acrescentasse à famosa estátua da Loba, o símbolo de Roma, os gêmeos Rômulo e Remo.

Reinventando a Antigüidade

Os humanistas, na verdade, idealizam a Antigüidade, reiventam-na, criando, num certo sentido, o modelo que depois tratariam de imitar, principalmente quanto à forma e ao estilo. Por isso, são menos atenciosos para o que dizem os textos antigos do que para o modo como dizem. A polêmica suscitada em torno da tradução de *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, é esclarecedora. Publicada pelo chanceler de Florença, Leonardo Bruni (1370-1444), ela foi criticada pelo cardeal Alonso Garcia, professor da Universidade de Salamanca. Para ele, o antigo tradutor “não se limitou a traduzir os livros de Aristóteles do grego para o latim, mas interpretou-o com tanto rigor quanto possível e não lhe teriam faltado a maior elegância ou os mais belos ornamentos se tivesse querido utilizá-lo. (...) Mas o antigo intérprete, que se preocupou sobretudo com a verdade filosófica, não quis ornamentos excessivos a fim de evitar os erros em que este [novo tradutor] caiu”.

No ensino, um novo enfoque

Por trás dessa aparente divergência técnica sobre a tradução há um fosso, que separa o mundo medieval do renascentista e que se manifesta em concepções conflitantes a respeito da educação, a começar pelo local do ensino. Se a escolástica tinha como sede a universidade, o núcleo das humanidades são os colégios.

Destinados inicialmente a fornecer uma instrução preparatória - exatamente as humanidades – a jovens carentes, os colégios, que proliferam no final da Idade Média, passam a atrair cada vez mais os estudantes de famílias ricas. A estes não interessa um conhecimento especializado, como o que as universidades fornecem. O que se requer é a aquisição de um estilo: saber conversar, ser cortês, polido e elegante, ter bons modos e, claro, apresentar uma boa formação cultural – requisitos indispensáveis para que o jovem seja admitido na corte de ricas e poderosas.

sas famílias. Por isso, proliferam os manuais sobre um bom comportamento. Um dos mais adotados é *O Cortesão*, de Baldassare Castiglione.

Esse tipo de ensino, aparentemente fútil e frívolo, corresponde aos anseios da burguesia, que, depois de ver consolidado seu domínio econômico, quer ser admitida nos círculos aristocráticos, mesmo que para isso tenha de comprar títulos de nobreza. Por isso, opõe-se às universidades, cujos “pedantismo” e “intelectualismo”, de nada servem ao desejo de promoção social. “Nem todos são chamados a serem legistas, físicos ou filósofos (...). Mas todos, tais como somos, fomos criados para viver em sociedade e para os deveres que esta vida implica”, escreve no século XV o educador humanista Vittorino da Feltre.

A crença nos poderes astrais

O homem renascentista busca moldar o mundo à sua imagem e semelhança, como um empreendimento seu. Mas essa é também uma experiência dolorosa. Ao descobrir a própria individualidade frente à ordem do mundo, ele não se conforta mais com a certeza medieval de uma vida cujos princípio e fim encontram-se em Deus. O humanista continua a acreditar em Deus, mas Ele parece cada vez mais indiferente ao mundo.

Orgulhoso de si, mas abandonado à própria sorte, esse homem procura reatar com a ordem do mundo. Para isso, retoma as noções antigas de macrocosmo e de microcosmo, que serviam para relacionar o ser humano ao universo. Na Idade Média, o homem era concebido como um pequeno mundo (microcosmo) que, como criatura de Deus, espelhava em si toda a Criação, o macrocosmo. A astrologia, embora condenada pela Igreja, era um instrumento para desvendar esse jogo.

No Renascimento, com o afrouxamento das restrições da Igreja, a astrologia conhece larga difusão, ainda mais porque o humanismo absorve elementos pagãos que identificam os astros às divindades. Acredita-se que cada parte do mundo e do homem seja governada por um astro-deus, e nada se faz sem antes consultar a posição dos corpos celestes.

Caso alguém seja bem-sucedido, é porque agiu num momento de conjunção propícia dos astros. Isso significa a crença de que as pessoas podem se aproveitar das influências astrais. Em ocasiões favoráveis, é possível até mesmo convocar as forças da natureza, valendo-se da magia. Nessa medida, a astrologia e a magia tornam-se uma espécie de álibi da liberdade humana. Elas representam o momento em que o homem, tornando-se senhor do mundo e de seu destino, ainda se sente inseguro da própria liberdade. O pensamento renascentista irá nutrir-se dessa condição ambígua do ser humano.

*

UM LUGAR DE HONRA PARA PLATÃO

Até o Renascimento, o Ocidente praticamente desconhecia Platão. O que se sabia dele vinha mais dos comentários que se faziam a seu respeito do que das poucas obras que haviam chegado à Europa. Mas alguns manuscritos gregos, comprados em Constantinopla, mudaram esse cenário. Entre eles, levados a Florença em meados de 1430, estava nada mais do que a obra completa de Platão.

O impacto da descoberta foi imediato. Cosme, o Velho (1389-1464), da poderosa família Médici, que então dominava a cidade, encomendou a tradução dos *Diálogos* a Marsílio Ficino. A ele confiou também a fundação da Academia,

um influente centro de filosofia renascentista. E a partir daí o pensamento tomou um novo rumo. Se, na Idade Média, a escolástica incorporou o aristotelismo ao cristianismo, no Renascimento a oposição a esses “tempos obscuros” fez-se a partir dessa “reabilitação” de Platão.

Nicolau de Cusa e a verdade divina



O primeiro dos representantes desse platonismo, que pretende rejuvenescer o cristianismo, libertando-o da aridez e dos impasses do aristotelismo escolástico, é Nicolau de Cusa (1401-1464). Mas ele não consegue conhecer o Platão que os manuscritos gregos mostram. Morre exatamente na época em que Ficino trabalha na tradução dos *Diálogos*. Assim, seu platonismo remonta antes ao neoplatonismo de Plotino, passando por Santo Agostinho e certos autores medievais. Como eles, sua preocupação básica é a teologia e, nesse sentido, Cusa ainda participa do mundo medieval. Mas sob outros aspectos é propriamente renascentista, como se verá mais adiante.

Nascido em 1401 na cidade alemã de Cusa (Kues), Nicolau frequenta várias universidades. Não se torna, porém, um teólogo universitário, mas membro da hierarquia da Igreja. Cardeal e bispo de Brinxen, é depois nomeado vigário-geral (governador) de Roma, sede do papado. Também participa ativamente das tentativas de conciliação das várias seitas em que se divide o cristianismo de então.

Essa atitude já revela a preocupação renascentista com a tolerância religiosa. Mais do que isso, é a manifestação prática da teoria de Nicolau de Cusa sobre a coincidência dos opostos. As diversas religiões, que a razão lógica separa em seitas conflitantes, são, para ele, expressões aproximativas de uma mesma verdade divina.

Isso acontece porque o procedimento racional, lógico, não é apropriado para abordar as questões teológicas. Deus é inacessível à razão lógica. Para Cusa, a filosofia aristotélica, inteiramente baseada no princípio lógico da não-contradição, apenas consegue dar conta das realidades finitas do mundo da natureza. E quanto a Deus, em sua realidade infinita? Entre o finito e o infinito há um abismo que o conhecimento do tipo lógico é incapaz de ultrapassar, ainda mais porque no infinito há uma coincidência entre os opostos. Um curva, por exemplo, infinitamente grande, não coincide, no limite, com uma reta?

É preciso que o homem reconheça os limites de sua capacidade de conhecimento, ou, em outras palavras, de sua ignorância. Essa douta ignorância (expressão de Santo Agostinho que dá título à principal obra de Nicolau de Cusa) não é apenas a confissão da impotência da razão humana. É também uma sabedoria que percebe sua fraqueza – e que, socraticamente, sabe que nada sabe -, e disso faz uma via de acesso a Deus.

Mas como isso é possível, se Ele é infinito, a própria coincidência dos opostos? Do mesmo modo, responde Nicolau de Cusa, como um polígono se aproxima do círculo na medida em que seus lados vão se multiplicando ao infinito. A douta ignorância consiste em formular infundáveis conjecturas sobre Deus, mesmo sabendo de antemão que a compreensão total a seu respeito é impossível. Para Nicolau de Cusa, Deus, como o Uno de Plotino, envolve a totalidade do universo em seus múltiplos aspectos, até mesmo contraditórios. Com isso, resgata-se a dignidade do homem, que é a imagem do divino e que resume, como microcosmo, a unidade múltipla do macrocosmo.

A noção de infinito de Cusa, leva-o a uma surpreendente concepção do universo. Imagem de Deus, mas não idêntico a Ele, o universo não pode ser o divino infinito, mas deve ser uma “espécie” de infinito, no sentido em que não apresenta nem começo nem fim. Não há então motivo para buscar um ponto central: a Terra não está no centro do universo. Do mesmo modo, a clássica distinção entre o supralunar e o sublunar perde o sentido. Não há mais hierarquias na ordem do universo, e a Terra, tão nobre quanto os demais astros, também deve se mover.

Embora ignorada em sua época, essa concepção original do universo, elaborada sem o recurso da astronomia, rompe com a teoria aristotélico-ptolomaica, que havia se tornado doutrina oficial da Igreja. Também nesse terreno um novo mundo estava sendo descoberto.

Deus, Cabala e magia

É à dignidade humana que se voltam principalmente os platônicos renascentistas reunidos na Academia – centro de cultura dedicado às discussões e ao estudo da filosofia, em Florença -, como Marsílio Ficino (1433-1499) e Pico della Mirandola (1463-1494), este último autor de uma obra intitulada *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. Para eles, Platão mostra a capacidade de o ser humano elevar-se ao mundo inteligível e, assim, unir-se a Deus. Ficino arrisca até mesmo afirmar que o homem é “uma espécie de Deus”, posto no mundo para possuí-lo, enquanto Mirandola considera que o homem, ao contrário de outras criaturas, não recebeu do Criador nenhum lugar ou natureza que lhe fossem próprios e que, por isso, encontra-se livre para se apoderar do mundo como achar melhor.

Essas idéias, que enaltecem a potência humana, associam-se à magia, à tradição mística judaica (a Cabala) e à tradição supostamente egípcia (o hermetismo – qualidade do que é hermético, difícil de compreender, obscuro; doutrina esotérica baseada nos escritos atribuídos a inspiração do deus Hermes Trismegisto; na Idade Média e na Renascença, doutrina oculta dos alquimistas.) das quais Ficino e Mirandola são adeptos. Para eles, tais práticas constituem meios de o homem invocar as forças da natureza em seu proveito. Para Ficino, que era padre, essa assimilação de elementos alheios ao cristianismo não é de modo algum estranha. Tradutor de obras de Platão, de Plotino e de textos místicos do hermetismo (atribuídos a um suposto Hermes Trismegisto, do Egito Antigo), ele considera que nesses escritos encontra-se a *prisca theologia* (teologia antiga ou primitiva) que, no fundamental, não diverge da doutrina cristã. Do mesmo modo, escreve Pico della Mirandola: “Não há ciências que dêem mais certeza da divindade do Cristo do que a magia e a Cabala” – Conjunto de comentários místicos e esotéricos judaicos de textos bíblicos e de sua tradição oral. A consequência dessa concordância entre o cristianismo e o paganismo é, de novo, sinal da tolerância religiosa – um dos principais traços do humanismo renascentista -,

que admite e respeita todas as religiões como manifestações particulares de uma mesma revelação divina.

Pomponazzi e a autonomia da razão

Enquanto em Florença fervilha o platonismo renascentista, em Pádua cultiva-se o aristotelismo. Mas o aristotelismo dos paduanos é bem distinto do da escolástica. Pietro Pomponazzi (1462-1525), figura central dessa nova corrente, não procura justificar a fé. Declara que o dogma cristão da imortalidade da alma é indemonstrável e que os milagres não passam de fenômenos naturais, que só aos olhos dos ignorantes aparecem como intervenção direta de Deus.

Mas, cauteloso, ele também admite que a fé contém a verdade, embora distinta da que a razão descobre. Com essa noção de *doppia verità* (dupla verdade), Pomponazzi desembaraça-se da fé para proclamar a autonomia da razão. A filosofia e a ciência estão livres para investigar a natureza e sua relação com o homem, que é tomado como fim em si mesmo.

Para ele, tudo aquilo que começa está destinado a terminar. “Tudo o que teve começo (...) terá também os tempos marcados, isto é, uma fase de crescimento, uma de equilíbrio e uma de decadência, embora muitas vezes isso não se apresente perceptível, por exemplo, nas coisas que têm longa duração, como as coisas inanimadas (...), as cidades, as religiões”, escreve. Com isso, ele chega à conclusão de que o cristianismo, como até então concebido, perde “força e vigor” (fase de decadência) e também terá um fim – o que acaba se revelando quase uma previsão.

*

A ARTE, SOB A INFLUÊNCIA DA FILOSOFIA

Desde Aristóteles, o espaço era visto como algo composto de regiões qualitativamente distintas, como indica a separação entre o supralunar e o sublunar. Do mesmo modo, não se podiam confundir as regiões em cima e embaixo, frente e atrás, direita e esquerda. Na arte, isso se manifestava na pintura medieval, que hoje causa estranheza: tudo é desproporcional e “errado”.

O panorama se altera radicalmente no Renascimento. Entra em cena a perspectiva, que representa a mudança no modo de ver o mundo. O espaço se reduz a três dimensões, que não têm qualidades distintas. Dependendo do ponto de vista, a altura torna-se largura e vice-versa; não passam de relações numéricas. Além disso, o infinito, esse grande problema dos antigos, torna-se representável visualmente.

Retratar “corretamente” o mundo é concebê-lo segundo o modelo matemático, transformando-o em relações quantitativas e não mais em qualidades distintas. E nisso, mais do que em outros domínios culturais da época, a arte já anuncia a ciência moderna. Mas essa nova postura também significa que o mundo passa a ser visto e construído a partir de um ponto de vista único, fixo e privilegiado: o homem.

O caráter divino da pintura

A pintura, no Renascimento, é figura e espelho do mundo, também concebido como um jogo de espelhos entre as partes e o todo. Desse modo, o artista, que reproduz a natureza sobre a tela, dando forma à matéria, assemelha-se ao

Demiurgo de Platão. Para Leonardo da Vinci (1452-1519), a pintura apresenta um caráter divino que “faz com que o espírito do pintor se transforme numa imagem do espírito de Deus”.

Para essa concepção também contribui a tradição hermética, inseparável do platonismo renascentista, e que considera o olho a “janela da alma”, por meio da qual o homem torna-se capaz de perceber o mundo. A pintura é esse olhar mágico que capta, fixa e eterniza na tela o mundo recriado e reordenado pelo artista.

Mas essa reordenação não se faz arbitrariamente. Espelho do mundo, a pintura deve representar-lhe a ordem divina, que se manifesta, por exemplo, em quadros que retratam as três Graças, tema caro à arte renascentista. Frequentemente aparecem nuas – nada as encobre e oculta; elas não dissimulam, não enganam. Revelam o verdadeiro caráter da *liberalitas* (liberalidade, isto é, generosidade) que, segundo Sêneca, apresenta três momentos: o dar-se, o receber-se e o voltar-se a dar. Mais do que isso, e num sentido neoplatônico, elas simbolizam o movimento da emanção do Uno: a processão, pela qual o Uno transborda de si mesmo; a conversão, que fixa a processão em hipóstases; e o regresso ao Uno, pelo Amor que ele suscita.

É essa a bela ordem que o artista deseja recriar. Para isso, ele se vale da matemática, a fim de buscar a “justa medida”, de inspiração pitagórica e platônica. Isso se observa no minucioso esquadrinhamento da tela em proporções precisas e rigorosas, naquilo que se conhece como técnica da perspectiva, pela qual se obtém um efeito de profundidade espacial do objeto retratado. Os cálculos para chegar a isso são complexos, mas consistem basicamente em projetar a realidade tridimensional numa tela plana, bidimensional, de modo que os objetos sejam representados em tamanho cada vez menor, proporcionalmente à distância que os afasta do olhar do artista.

Por isso, a perspectiva também é um olhar. Ela reproduz na tela o campo visual do olho humano, que esquematicamente forma uma pirâmide entre as extremidades do que é visto e o foco da visão. Tal foco é o ponto de vista, único e fixo, a partir do qual o artista olha o mundo. Esse ponto corresponde na tela ao ponto de fuga, também único e fixo, geralmente situado no centro do quadro, para onde confluem todas as linhas que formam a perspectiva. Entre o quadro e o olhar do artista (e o do observador da obra), entre o ponto de vista e o ponto de fuga, há também um jogo de espelhos, que provoca a sensação de que a pintura representa “corretamente” o mundo, em sua realidade verdadeira e objetiva.

A reinvenção do espaço

Essa sensação baseia-se em alguns pressupostos. Nos âmbitos estritamente fisiológicos e ópticos, o campo visual não converge para um único ponto da retina, pois o olho está em constante movimento. Por isso, há uma discrepância entre a realidade que o artista vê e o modo como ele acredita representá-la “corretamente”. A perspectiva é então uma entre tantas outras maneiras de retratar o mundo. É, propriamente falando, uma invenção.

A perspectiva também inventa, como já foi dito, uma nova imagem do espaço. Porque projetar o mundo tridimensional num plano implica, antes de mais nada, conceber o espaço como constituído de apenas três dimensões: comprimento, largura e altura. Mas isso não basta. É preciso que essas dimensões sejam extensões homogêneas, não diferenciadas, em que cada uma das partes – por exem-

plo, cada metro – é idêntica à outra. Só assim é possível estabelecer as proporções entre as distâncias, pois tudo se reduz a uma medida comum. Por fim, essas dimensões devem ser infinitas: o ponto de fuga é o lugar em que as linhas se encontram no infinito.

*

O AVANÇO DA CIÊNCIA E DA TÉCNICA

O artista do Renascimento, homem universal, levou longe sua sede de conhecimento. Transformou-se também em engenheiro e técnico de grande capacidade inventiva – e plenamente ciente de suas qualidades. Exemplo disso é a carta que Leonardo da Vinci escreveu em 1482, em que solicita emprego a Ludovico, o Mouro (1452-1508), da poderosa família dos Sforza, de Milão: “Já fiz planos de pontes muito leves (...). Sou capaz de desviar a água dos fossos de um castelo cercado (...). Conheço meios de destruir seja que castelo for (...). Sei construir (...) galerias e passagens sinuosas que se podem escavar sem ruído nenhum (...)”.

A imagem que se tem do Renascimento acolhe essa autovalorização dos artistas-engenheiros e faz, dessa, uma época de grande avanço técnico associado a celebridades. A maioria dos esboços de engenhos, porém, não foi transformada em artefato. Nem poderia, uma vez que eles eram tecnicamente inviáveis. Assim, os carros de guerra, as máquinas voadoras, o tear mecânico deixados por Da Vinci não saem do papel. O mesmo acontece com outros artistas-engenheiros, como Giorgio Vasari (1511-1574), que inventa mecanismos para entreter festas.

Todas essas idéias, mesmo sem ser postas em prática, revelam um dado importante do Renascimento: a curiosidade por autômatos, as “máquinas artificiais”, de cuja fabricação o homem, fascinado, descobre-se capaz.

Inovações mudam estilos de vida

Muitos projetos, no entanto, são viáveis para a época. É o caso da melhoria dos veículos de tração animal, com a introdução de jogo dianteiro móvel, de sistema de suspensão ou de roda livre com eixo fixo. Mais notável foi o avanço da navegação. É a construção de caravelas – junto com a invenção da bússola, o uso do astrolábio ou de mapas mais precisos – que possibilita viagens cada vez mais distantes, o que acaba levando ao Novo Mundo.

Na metalurgia, as inovações técnicas atingem desde o processo de extração dos minérios até seu beneficiamento, por meio da fundição em alto-forno. Os objetos de ferro tornam-se comuns e, com isso, novos hábitos introduzem-se na vida cotidiana – portas trancadas à chave e o uso de garfos à mesa são dois exemplos. A metalurgia e a siderurgia também fornecem a matéria-prima para a fabricação de relógios mecânicos – uma invenção do século XIV -, tão indispensáveis nessa época em que o cálculo do tempo e os negócios caminham cada vez mais juntos. O ferro também possibilita a invenção de máquinas que contribuem para a mecanização da indústria têxtil e o desenvolvimento da indústria de armamentos. A fabricação de armas de fogo não só modifica a concepção de guerra – que deixa de ser a “arte” do nobre cavaleiro – como também assegura a supremacia dos europeus sobre os povos das novas terras conquistadas.

Todas essas melhorias técnicas são obras de pessoas anônimas, ou quase, que modificam e aperfeiçoam realizações anteriores. O caso da imprensa, símbolo da inovação técnica do Renascimento, não é diferente. Atribuído ao alemão Gu-

tenberg (c. 1394-1468), o sistema de impressão por caracteres móveis é, na verdade, fruto de uma série de tentativas de adaptação de técnicas já empregadas pelos chineses desde o século VII. O papel e a tinta para impressão também são invenções chinesas.

Decifrando o mundo

Não que se deva desmerecer o gênio inventivo de famosos artistas-engenheiros. Porém, mais do que algumas realizações espetaculares, sua contribuição é a de ter superado o caráter meramente prático dos artesãos. Os homens do Renascimento inventam e calculam. Com isso, mesmo concebendo engenhos irrealizáveis, apresentam já um método próximo do da ciência moderna. “A experiência”, diz Da Vinci, “não engana nunca; só erram vossos julgamentos, que prometem a si mesmos resultados estranhos à nossa experimentação pessoal.”

Experiência é, em primeiro lugar, observação. O renascentista, que tanto acredita no próprio olhar, é também um observador metucioso da natureza. Em *Cordeiro Místico*, célebre pintura dos irmãos flamengos Hubert e Jan van Eyck, identificam-se mais de cinquenta espécies vegetais. Da Vinci também deixou uma série de desenhos de plantas e flores, com os quais ambientaria seus quadros. Além disso, são famosas suas minuciosas descrições anatômicas do corpo e dos órgãos humanos. No terreno da anatomia, destaca-se também o anatomista André Vesálio (1514-1564), que introduziu novas técnicas de dissecação de cadáveres.

Mas o gosto pela observação é também a busca de segredos ocultos que aproximem todas as coisas. Por acreditar que tudo se relaciona com o todo e suas partes, o macrocosmo com o microcosmo, os renascentistas procuram o que há de semelhante entre aquilo que existe. Os ramos das árvores e os chifres dos animais, a tempestade e a apoplexia, os astros e o homem são apenas alguns exemplos.

Por isso, o médico e alquimista Paracelso (1493-1541) esforça-se em classificar as plantas que se assemelhem a cada parte do corpo humano, tentando com isso descobrir remédios a cada um deles. Abrindo caminho para a quimioterapia e a química, ele também realiza experiências terapêuticas com substâncias minerais, pois considerava-se que a cada astro corresponde um mineral e um órgão. O que se denomina “ciência”, no Renascimento, desenvolve-se com base nessa concepção do universo, de que tudo se assemelha a tudo. Mas a semelhança não é apenas física e visual. As várias relações de semelhança resumem-se na noção, tomada ao pensamento helenístico, da “simpatia” e de seu oposto, a “antipatia”. Assim como o Sol e a Luz iluminam o mundo, os dois olhos do rosto recebem a luz. O sol é também simpático ao coração, pois ambos são essenciais à vida; aquele se identifica com o ouro pelo brilho e pela preciosidade.

Desse modo, o que a “ciência” renascentista investiga não é a causa que relaciona as coisas entre si, mas o significado comum que nelas se oculta. O mundo é essa relação de significados secretos, uma espécie de texto a ser decifrado – o código são as próprias coisas, tomadas como signos. Os signos do horóscopo são exatamente isso: contêm uma mensagem que veladamente anuncia a época da colheita e do corte de cabelo, a ocasião propícia para os negócios e para a guerra, e assim por diante.

Por tudo isso, o Renascimento, ao contrário do que se costuma imaginar, não representa a grande arrancada inicial da ciência moderna, que, na verdade, te-

ve de romper com essa concepção do mundo de semelhanças. Mas, aqui e acolá, de um modo difuso, o Renascimento já prepara o terreno para essa ruptura.

Nas investigações da natureza – e apesar de ainda se conservar a teoria aristotélica de quatro elementos (ar, fogo, terra e água) –, a observação e a experiência, preconizadas por Da Vinci, fazem com que se retifiquem muitas fórmulas tradicionais. O matemático Tartaglia (c. 1499-1557), ao estudar a balística, mostra que a trajetória de um projétil não é retilínea, como supunha Aristóteles, mas curvilínea, e que não há diferença entre o movimento “natural” e o “violento”. Na mesma linha, Giambattista Benedetti (1530-1590) refuta a idéia aristotélica de que os corpos “leves” e os “pesados” têm movimentos distintos.

Por trás dessas investigações há um considerável desenvolvimento da matemática, a começar pela simplificação de sua linguagem: as letras do alfabeto passam a ser empregadas na álgebra, e as frações decimais recebem uma notação mais operacional (por exemplo, “34,51”, em vez de “3451/100”). Além disso, Gerolamo Cardano (1501-1576) colabora com Tartaglia na resolução de equações de terceiro e quarto grau e introduz no cálculo os números negativos, mesmo considerando-os “não verdadeiros”.

A revolução do heliocentrismo

Decisiva também é a concepção, de inspiração pitagórico-platônica e anti-aristotélica, de que a matemática se aplica ao estudo dos fenômenos físicos. Isso desemboca na revolução de Copérnico.

Apesar de astrônomo, ele não se vale das observações dos astros. Prefere o cálculo. Desse modo, chega à conclusão – já antevista por Nicolau de Cusa, mas apenas conjecturalmente – de que o Sol encontra-se no centro das esferas celestes, e que a Terra, por isso, gira em torno daquela estrela. Toda uma tradição é revirada de cabeça para baixo. O geocentrismo de Ptolomeu é substituído pelo heliocentrismo.

“E no centro de tudo permanece o Sol. Pois, quem, nesse templo esplêndido, colocaria essa luminária em outro lugar melhor que esse, de onde ela pode iluminar tudo ao mesmo tempo? Em verdade, não é impróprio que alguns o chamassem a pupila do mundo; outros, o espírito do mundo, ou ainda outros, seu reitor.” As palavras de Copérnico indicam a forte influência platônica e neoplatônica sobre seu pensamento. Em Platão, o Sol é a metáfora do Bem, a Idéia suprema que ilumina as demais; em Plotino e sua versão cristã, a Luz é a imagem da emanção do Uno ou do Verbo divino; em outras interpretações, o Sol simboliza a Inteligência (o “espírito do mundo”); e, por fim, na concepção renascentista, há uma equivalência entre o Sol e o olhar. Como então não colocar o sol no centro do universo?

Nicolau Copérnico nasceu em 1473, na cidade polonesa de Torun. Estuda em Cracóvia e depois em Bolonha, na época as duas únicas cidades cujas universidades mantinham a cátedra de matemática. Nomeado cônego, passa a residir em Frauenburg, onde morre em 1543, no mesmo ano em que é publicada sua principal obra, *Sobre as Revoluções das Órbitas Celestes*, que sistematiza o heliocentrismo.

Apesar de tardiamente divulgada, essa teoria, ao que tudo indica, foi formulada perto de 1515. Por que tão prolongado silêncio entre elaborar e publicar a idéia? Prudência em vista das eventuais perseguições? Pode ser: Osiander, que es-

creveu o prefácio à obra, tomou o cuidado de apresentar a teoria heliocêntrica como simples hipótese. Por outro lado, o próprio Copérnico escreve, nesse mesmo livro: “A matemática é escrita para os matemáticos”. A frase mostra influência dos pitagóricos, para quem a sabedoria deve ser um assunto acessível apenas aos iniciados. De fato, em seus estudos, Copérnico leu não apenas Aristóteles e Ptolomeu, mas também todos os autores antigos que tratavam do universo – os pitagóricos.

Também é de inspiração pitagórica e platônica a discordância de Copérnico em relação à astronomia da época, que concebia teorias cada vez mais complexas para explicar o movimento dos astros. Em nome da ordem do universo, essas teorias não faziam senão disseminar a desordem. Mas, e se o ponto de vista mudasse? E se o Sol, tão caro aos renascentistas, fosse colocado no lugar central, supostamente ocupado pela Terra?

Essa inversão, verdade seja dita, não conseguiu simplificar muito as coisas em relação às teorias anteriores, pois Copérnico concebia as órbitas dos astros como circulares – outra influência do pensamento antigo. Por isso, sua teoria não é, a rigor, heliocêntrica: segundo seus cálculos, que pressupõem o movimento circular, os planetas movem-se em torno de um ponto próximo ao Sol.

Apesar dessas imprecisões, a revolução copernicana é profunda. Sua teoria implica que a Terra seja também dotada de movimento, como os demais astros; é, por sinal, mais um dentre eles. Não há, então, como distinguir o supralunar do sublunar. Além disso, para que os cálculos fossem compatíveis com o movimento de certos astros, seria preciso conceber um universo, senão infinito, ao menos duas mil vezes maior do que o até então considerado.

O universo de Giordano Bruno



Mas... se a Terra não é o centro do universo, por que insistir num centro? Se a hierarquia do mundo se rompe, para que buscar uma hierarquia? Por que não haveria outros mundos, com outros sóis e outras vidas? Por que considerar o universo algo fechado e limitado – ou mesmo “ilimitado”, como timidamente concebeu Nicolau de Cusa? Por que não afirmar com todas as letras que o mundo é infinito, positivamente infinito?

As indagações são de Giordano Bruno. Ele, como Copérnico, permanece nos limites do pensamento renascentista, mas um e outro, por suas descobertas e indagações, abrem-lhes as brechas. Essa verdadeira revolução não se refere apenas à astronomia. Abalam-se os valores religiosos, políticos e morais que, de certo modo, tinham no geocentrismo um símbolo. Giordano Bruno pagaria caro por tamanha ousadia: em 1600 foi queimado vivo na fogueira da Santa Inquisição.

Considerado o grande mártir da ciência, Bruno não é propriamente um cientista. Tampouco procura abrir caminho para a ciência, que mais tarde reconhe-

ceria em sua figura um precursor. Ele é, sobretudo, mago e místico, seguidor da tradição pseudo-egípcia de Hermes Trismegisto e da Cabala judaica. Deixa-se influenciar pela teoria copernicana por reconhecer nela a inspiração hermética – Copérnico havia mencionado Hermes para caracterizar o sol como “Deus visível” –, e não por causa do rigor das demonstrações matemáticas. Copérnico, diz Bruno, “sendo mais um estudante de matemática do que da natureza, não a conseguiu penetrar com suficiente profundidade”. O que faz de Bruno o mártir da ciência é, paradoxalmente, aquilo que ele desenvolve quase em oposição aos aspectos propriamente científicos da obra de Copérnico.

Deus está na natureza

Giordano Bruno nasce em 1548, em Nola, perto de Nápoles. Em 1566, ingressa no convento dominicano de Nápoles, onde se doutora em teologia. Mas, em 1576, acusado de heresia por duvidar da Santíssima Trindade, abandona o hábito e foge, iniciando uma vida errante. Roma, Genebra, França, Inglaterra, várias cidades alemãs, Praga e novamente Itália são lugares onde Bruno propaga suas idéias, sempre se envolvendo em acirradas polêmicas. Em Veneza, por fim, é denunciado por Giovanni Mocenigo, seu aluno, e entregue à Inquisição em 1592. Levado a Roma, submetido a interrogatórios e a violentas torturas, recusa-se a renunciar a suas idéias. Em 1600, é condenado à fogueira. Conta-se que antes da execução cuspiu no crucifixo que lhe haviam estendido.

O que tanto inquieta a Igreja a ponto de condenar Bruno, se teorias semelhantes à dele, de Nicolau de Cusa, ou o heliocentrismo de Copérnico, não a incomodaram tanto? É certo que a época mostra um endurecimento da Igreja, às voltas com a proliferação incontrolável de seitas cristãs dissidentes. Mais do que isso, porém, é preciso levar em conta que o pensamento de Bruno é franca e radicalmente anticristão – e a Igreja sabe disso.

Bruno acredita em Deus. Mas seu Deus não é transcendente, acima de todos os seres e quase inacessível. Ao contrário, é imanente às coisas; encontra-se em tudo e em todos. Deus é a natureza. “Assim, os crocodilos, os galos, as cebolas e os nabos”, escreve Bruno, “jamais foram adorados por si mesmos, mas sim pelos deuses e divindades que existem nos crocodilos, nos galos e nas outras coisas, cuja divindade era, é e será encontrada em diversos sujeitos (...) o que vale dizer: a divindade que é altíssima, absoluta em si mesma e sem relação com as coisas que produz.”

Deus é o princípio vital que anima o mundo e os seres. O mundo é esse ser vivo e divino, e, se tudo se move – até mesmo a Terra e o que ela contém –, é para assegurar a manutenção e a renovação constante da vida.

Porque Deus é infinito, a natureza que com Ele coincide deve também ser infinita. E se o divino está em tudo, não há por que estabelecer hierarquias no universo, como o supralunar e o sublunar (A região terrestre ou mundo *sublunar* na qual vive o homem é imperfeita, sujeita a mudanças e variações. A região celeste ou mundo *supralunar* é eterna). Tais distinções, segundo Bruno, foram criadas por “falsos Mercúrios”, isto é, cristãos, a fim de aprisionar os homens numa condição humilhante, impedindo-os de enxergar e de se elevar à verdadeira luz divina. Sem hierarquias, o universo não se fecha mais em esferas celestes, mas abre-se ao infinito, uniforme e homogeneamente.

Por isso, Bruno, mesmo sem saber, inaugura uma nova possibilidade para o conhecimento. Embora seu pensamento seja animista, vendo vida em tudo, e a despeito do menosprezo pela matemática, sua concepção de universo infinito e homogêneo permite que se o calcule matematicamente. É como se a ciência, pelo sacrifício de Bruno, se libertasse das noções que lhe impossibilitavam pensar matematicamente o mundo. A partir de então, ela já pode abrir o próprio caminho.

*

UM CENÁRIO DE LUZ E SOMBRA

Onde existe luz, também existe sombra. Assim, o Renascimento, que com tanta intensidade acolhe a luz e a alegria da vida, pressente igualmente a presença perturbadora das trevas.

Nas artes, Da Vinci é mestre na técnica de *sfumato*, na qual a claridade vai-se tornando gradativamente obscura. Michelangelo (1475-1564), que segundo Rafael “estava só como um carrasco”, é autor de *Juízo Final*, na Capela Sistina, a mais célebre realização sobre o tema, muito comum na época. A busca da eternidade pela fama convive com o peso do pecado, da morte, e com a sensação de insignificância da vida. Macbeth, personagem de William Shakespeare (1564-1616), murmura no famoso monólogo: “A vida é uma sombra errante, um pobre ator que gesticula em cena por uma hora ou duas e depois não é mais ouvido. Uma história contada por um idiota, cheia de bulha e fúria, que não significa nada”.

Na cena política imperam os conflitos. Na Itália, a guerra é uma constante. No final do século XV, Carlos VIII, rei da França, invade Milão, Parma, Florença, Roma e avança para Nápoles. É detido por tropas de uma coligação de cidades italianas. Seu sucessor, Luís XII, segue-lhe os passos, mas perde Nápoles para Fernando de Aragão, rei da Espanha.

Em outras regiões da Europa a situação não é diferente. Na Inglaterra, os conflitos entre as dinastias de York e de Lancaster desencadeiam a Guerra das Duas Rosas (1455-1485). Também no século XV, e estendendo-se até meados do XVII, eclodem na Alemanha, nos Países Baixos, na França e em outros locais as guerras religiosas, associando diversos movimentos da Reforma protestante aos mais variados interesses políticos e econômicos. A Igreja Católica, desmoralizada, faz recrudescer a Inquisição, condenando aqueles que considera hereges e suas obras.

*

Um príncipe maquiavélico



Nicolau Maquiavel é um observador atento desses tempos de luz e sombra. Participa ativamente da conturbada vida política de Florença e, como embaixador, examina os acontecimentos de outros países. Vê como os governos se mantêm e

como são derrubados, e disso faz tema de reflexão. Não lhe interessa arquitetar governos justos, mas imaginários. Prefere ver as coisas como são. Por isso, de certo modo, sua conclusão é cruel: o objetivo supremo do governo é perpetuar-se no poder, não importando os meios para atingir esse fim.

Nesse realismo político, considerações sobre justiça ou moral não têm vez. “Assim”, escreve Maquiavel, “é necessário a um príncipe, para se manter, que aprenda a ser mau.” Mas, por trás desse maquiavelismo - palavra que passou a designar ações inescrupulosas -, Maquiavel não deixa de apontar certos valores morais, ainda que os considere apenas meios eficazes para a manutenção do poder.

Algumas de suas afirmações são quase cínicas. Ele recomenda mentir, agir com crueldade e até mesmo matar, de acordo com as necessidades do poder. Escreve que a bondade leva à ruína num ambiente calcado pela maldade. No fundo, é como se dissesse: que posso fazer, se as coisas são assim? Não é à toa que muitos vêem nessa atitude o início da ciência política, que, eximindo-se de emitir julgamentos morais e éticos, limita-se a descrever friamente os mecanismos sombrios do poder.

É preciso levar em conta, porém, que a Itália, nos tempos de Maquiavel, corresponde a suas análises. Reinos, principados, ducados e repúblicas rivalizam entre si, em meio à presença sempre influente dos Estados pontifícios, sede do papado, ou das tropas estrangeiras. Além disso, muitos governantes agem despoticamente, e contra isso espalham-se conspirações e rebeliões; os *condottieri*, hábeis chefes militares, vendem os serviços de seus soldados mercenários a quem pague melhor, tornando-se eles próprios governantes. É o caso dos Sforza, de Milão.

Em Florença, onde Maquiavel nasceu em 1469, também reina a confusão. Ali, quem governa de fato são os Médici, que, no entanto, são expulsos em 1494, quando se reorganiza a república. Maquiavel ingressa na vida pública nesse período, e, como segundo chanceler, conhece os bastidores da política de Florença. Em 1512, porém, uma nova rebelião traz de volta os Médici, obrigando Maquiavel ao exílio – ocasião em que ele escreveria *O Príncipe*, *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* e obras literárias como a comédia *A Mandrágora*. Os Médici são novamente expulsos em 1527. Maquiavel, que por causa de suas convicções republicanas esperava ser chamado de novo à vida política, cai, porém, no esquecimento. Desgostoso e doente, morre no mesmo ano.

Os fins justificam os meios

De certo modo, Maquiavel é vítima de seu “maquiavelismo”. Republicano, dedica *O Príncipe* a seu perseguidor, Lourenço II, e *Histórias Florentinas* ao papa Clemente VII, também da família Médici. Com a queda desta, saúda a república, que não mais confia nele.

É então Maquiavel um oportunista fracassado? Talvez. Mas o último capítulo de *O Príncipe*, que complementa a dedicatória a Lourenço II, é revelador. Ali escreve: “Já está fedendo, para todos, este domínio de bárbaros. Tome, pois, a vossa ilustre casa esta tarefa com aquele ânimo e com aquela fé com que se espõem as boas causas, a fim de que (...) esta pátria seja enobrecida...”

Há, então, “boas causas” em Maquiavel. Consistem no fim do “domínio de bárbaros”, dos estrangeiros. Não apenas em Florença, mas em toda a Itália – o que requer a unificação do país. O “maquiavelismo” de Maquiavel é, em primeiro lu-

gar, isto: se os fins são as “boas causas”, que importa se os meios para atingi-las são os Médici? São o que há de disponível.

O príncipe, porém, deve ser o grande protagonista. Precisa ser um homem de *virtú*, aquele que, conhecendo as circunstâncias, é capaz de arrebatá-las a seu favor, valendo-se da liberdade de que o homem dispõe. Mais do que isso, o príncipe é aquele que não espera que a fortuna, a sorte, o “deixe governar”; esta “é mulher e, para dominá-la, é preciso bater e contrariá-la”. Por isso, quando for preciso, o príncipe deve lançar mão da dissimulação e da violência, para resistir e mudar o curso dos acontecimentos.

Mas para quê? Simplesmente para preservar o poder? Maquiavel, ao longo da descrição de técnicas para a manutenção do poder, fornece várias pistas para uma possível resposta. Recomenda, por exemplo, que “um príncipe deve gastar pouco para não ser obrigado a roubar seus súditos”, mesmo que isso lhe valha a fama de miserável, o que é sempre preferível a ser odiado pela população por cobrar pesados impostos. Aconselha também que é melhor ser considerado cruel, pois a tolerância é capaz de gerar “desordens, das quais podem nascer assassinios ou rapinagem”, que “prejudicam todo um povo”. Além disso, afirma que o governante, para não ser derrubado, deve ser estimado e que, para isso, é preciso assegurar e estimular o livre exercício das atividades dos súditos.

Em todos esses conselhos, a arte de se manter no poder coincide, no limite, com o ideal de “bem governar”. Se é preciso manter o poder a qualquer custo, é porque disso depende a coesão social, a unidade justa da vida coletiva. Maquiavel vai mais longe: assegurar a vida coletiva, evitando desordens, é sobretudo permanecer ao lado do povo. Nesse sentido, afirma: “A um príncipe pouco devem importar as conspirações se é amado pelo povo; mas quando este é seu inimigo e o odeia, deve temer tudo e todos”. E, como se fornecesse a chave de seu pensamento, também diz: “Não se pode honestamente satisfazer aos grandes sem injúria para os outros, mas o povo pode ser satisfeito. Porque o objetivo do povo é mais honesto que o dos poderosos; estes querem oprimir, e, aquele, não ser oprimido”.

A utopia de Thomas Morus



Enquanto Maquiavel analisa friamente a realidade, outros pensadores refugiam-se no sonho. Nas artes, proliferam temas como “fonte de Juventa”, que assegura a juventude eterna, ou o “jardim das delícias”, em que todos os prazeres são possíveis. Os pobres imaginam o “país da Cocanha”, onde há um morro de queijo parmesão gratinado e um rio de vinho branco.

Outros projetam sociedades ideais: as utopias. O iniciador desse gênero literário é Thomas Morus (1478-1535), cuja obra denomina-se *Utopia* (isto é, “lugar nenhum”). Nela, Morus descreve a organização social de uma ilha imaginária,

onde não há propriedade privada nem injustiças ou perseguições, especialmente a religiosa.

Na primeira parte do livro há uma reflexão sobre a situação social e política da Inglaterra de então. Imensas áreas agrícolas são substituídas por pastagens, entrando num processo progressivo de desertificação. Os agricultores, expulsos de suas terras, vêm-se obrigados a vender a um preço vil aquilo que lhes resta. E, sem locais para plantar, não têm de onde tirar seu alimento. Assim, sem alternativa, entregam-se ao roubo, o que os leva diretamente à prisão e à forca. Os que procuram trabalho nada conseguem, uma vez que tudo o que sabem fazer é arar a terra – algo inútil numa região transformada em pastagem.

Como se pode perceber, no tempo de Thomas Morus a Inglaterra mergulhara numa situação desesperadora. De um lado, havia riqueza e corrupção; de outro, escassez e pobreza. Um panorama que contrasta violentamente com o da ilha imaginada por Morus. Ali, o povo – não por acaso composto de agricultores – vive satisfeito. Não há propriedade privada; os bens pertencem a todos. (Hitlodeu, o narrador da história, é taxativo ao afirmar que não haverá justiça ou desenvolvimento social onde existir a propriedade particular e onde tudo for medido pelo dinheiro). Exercido pelos mais sábios, o governo, escolhido pelos habitantes da ilha, coloca o bem público acima de tudo. As atividades de quem exerce o poder devem ter total transparência. A tal ponto que os magistrados não podem fazer reuniões secretas para deliberar sobre assuntos públicos. Quem desobedecer ao preceito será punido com a morte.

Triste coincidência: Morus, que chegou a ser chanceler da Inglaterra, foi condenado à morte por discordar da política do rei Henrique VIII contra o papa.

As outras utopias

Mas não é apenas Thomas Morus que se deixa envolver pelo sonho da sociedade ideal. Outros o fariam, na tentativa de escapar ao menos pela imaginação de uma realidade política e social opressiva. O dominicano Tommaso Campanella (1558-1639) escreveu *A Cidade do Sol*, de inspiração platônica – a começar pelo título. Nessa cidade feliz, governada pelo sacerdote Metafísico, também não há a propriedade privada; tudo é de uso comum. O egoísmo inexistente, por isso, não há crimes. O trabalho é mínimo – quatro horas diárias -, mas a sociedade vive com fartura.

Campanella, acusado de heresia, participou de uma conspiração ao lado da população pobre da Calábria e, condenado à prisão perpétua, só foi libertado mediante petições ao papa.

A partir do século XVI, principalmente após a descoberta do Novo Mundo, e dos indígenas que ali viviam, a questão do “estado de natureza” e a do “bom selvagem” estimulam os debates a respeito da melhor forma de organizar a sociedade e do que os homens precisam fazer para viver felizes.

O COMPORTAMENTO HUMANO NA BERLINDA



François Rabelais. (1494-1553).

A abadia de Thélème é, no mínimo, diferente. Lá, homens e mulheres dividem o mesmo espaço. E, no lugar dos votos de castidade, pobreza e obediência, existem outros, opostos: casamento, riqueza e liberdade. Além disso, nessa curiosa abadia não há regras. Ou melhor, há apenas uma: “Faça o que quiser”.

Não, não se está diante de outra ousada inovação do Renascimento. O mosteiro de Thélème e suas liberalidades são obra da imaginação de François Rabelais. Um autor que, com seu espírito satírico, chegou a propor uma filosofia, a “pantagruelista”. Ela consistiria em “uma certa alegria de espírito, temperada no desprezo pelas coisas fortuitas”.

O humor, como se vê, é fundamental em Rabelais, que, por contraditório que possa parecer, conheceu bem a vida monástica. Nascido por volta de 1494, foi franciscano e depois beneditino. Abandonando a ordem, mas não a batina, estudou medicina e obteve grande prestígio nessa área. Mas a fama maior viria com a publicação, em 1532, de *Pantagruel*, que, embora condenado como obsceno pelos doutores da Universidade de Sorbonne, tornou-se muito popular. Seguem-se *Gargântua*, que passou a ser o primeiro da série, depois completada com o Terceiro Livro e o Quarto Livro. Há também um Quinto Livro, mas de autoria duvidosa, por ter sido publicado muito após a morte de Rabelais, ocorrida por volta de 1553.

A obra desse francês, apesar de sua abadia às avessas, não é propriamente utópica. Em meio à narração de divertidas façanhas dos dois gigantes – Gargântua e Pantagruel –, Rabelais discorre sobre questões filosóficas; descreve a paisagem, a vegetação e a anatomia; discute temas científicos, políticos e religiosos; e demonstra conhecimento de línguas, sem deixar de empregar expressões populares e palavras consideradas “inferiores”.

Mas não se trata de uma ostentação pedante de erudição: tudo é motivo de riso e divertimento. Se os fatos narrados ocorrem em locais imaginários, as paisagens, os personagens, os incidentes e as discussões são muito familiares aos leitores da época. Com isso, Rabelais traça um amplo painel daqueles tempos. Padres, juízes, médicos, filósofos, cientistas, ricos, mas também camponeses e pobres – tudo e todos – são captados por seu olhar clínico, desvendando o ridículo e o grotesco de suas maneiras, sem, contudo menosprezar o que neles houver de grandioso. Rabelais é “moralista”, aquele que analisa os *mores*, isto é, os costumes e as maneiras dos homens.

Montaigne e a debilidade da razão



(1533-1592)

Traçar o retrato do homem é também a especialidade de Montaigne, o pensador que faz filosofia como quem conversa, a um canto da casa, com uma roda de amigos. Em vez de lidar com temas abstratos – como a honestidade, a tirania, a vaidade – usando linguagem de difícil compreensão, ele os observa à medida que se desenvolvem nas ações concretas do cotidiano.

Um cotidiano feito por homens “estranhos” e “absurdos”, “monstros” mas também “milagres”, imprevisíveis e que não cessam de mudar. O homem é verdadeiro em sua contínua mutação; equívocas são as teorias e as convenções sociais e políticas, que pretendem aprisioná-lo em uma única imagem.

Mas Montaigne não fala sobre o homem. Examina um homem, ele mesmo, um francês nascido em 1533 numa família burguesa, a qual havia comprado um título de nobreza – o de Senhor de Montaigne – e que, desgostoso das obrigações públicas a que a sua condição social impunha, retirava-se, quando podia, em seu castelo, para estudar, refletir e escrever, vindo a falecer em 1592. Por isso, escreve em seus *Ensaio*s: “Estudo a mim mesmo mais do que qualquer outra coisa, e esse estudo constitui toda a minha física e a minha metafísica”.

Esse eu estudado não é, porém, pura alma ou razão. Tem sentimentos e é também um corpo de carne e osso. A vida desse eu não é muito grandiosa; antes, é cheia de aspectos medíocres e insignificantes ou mesmo contraditórios, mas é vida, inteira. E exatamente porque o exame do eu abre-se para todas as experiências da vida, ele não pode se isolar do mundo: “Estudar minha vida olhando-me na dos outros” é a que se propõe Montaigne.

Por isso, sua obra, como a de Rabelais, é um rico exame de comportamentos humanos, seja de personalidades antigas, seja de sua época, pessoas ilustres ou humildes, em seus aspectos mais variados: tristeza, mentira, medo, amizade, morte, doença, hábitos de se vestir ou de comer. E, perpassando esses temas, há uma interrogação constante mas serena, sem desespero: “O que sei?”

*

A SUPREMACIA DA LOUCURA



Erasmus de Rotterdam. (1465-1536)

“Sou eu mesma, como vedes; sim, sou eu aquela verdadeira dispenseira de bens, a que os latinos chamam Stultitia e os gregos, Moria”, escreve Erasmo de Rotterdam, em *Elogio da Loucura*. No caso, Loucura é uma deusa que se apresenta como condutora das ações humanas. O que são a amizade e o amor, o casamento, a guerra ou as artes senão insanidades? “É a Loucura que forma as cidades; graças a ela é que subsistem os governos, a religião, os conselhos, os tribunais; e é mesmo lícito asseverar que a vida humana não passa, afinal, de uma espécie de divertimento da Loucura.”

Todos são loucos: médicos, alquimistas, advogados, negociantes, artistas, sábios, gramáticos, filósofos, matemáticos, astrólogos, teólogos, monges, príncipes, cardeais, bispos, o papa e até os loucos propriamente ditos. Como se brincasse a sério, Erasmo vai retratando os tipos humanos de sua época, denunciando-lhes a mediocridade e a hipocrisia.

A crítica maior recai sobre a Igreja, sua hierarquia e suas instituições. Que loucura é essa que faz os teólogos discutir eternamente as sutilezas sobre o mistério divino ou que, em nome de Cristo, leva a Igreja a acumular riquezas e a declarar guerra aos infiéis? Para que tantos rituais, tantas cerimônias quase teatrais, se o mandamento de Cristo é tão-somente a prática da caridade?

Com essas considerações, Erasmo propõe o retorno da Igreja à simplicidade dos tempos iniciais, num sentido muito próximo às pregações de Lutero que, por essa época, iniciava a Reforma protestante. Erasmo não se liga, contudo, a esse movimento: prefere permanecer na Igreja Católica, servindo-lhe de consciência crítica. É como o bobo da corte, que diz a verdade aos reis, chegando até a “insultá-los, a injuriá-los, sem que esses senhores do mundo se ofendam por isso ou se aborreçam”, pois “só aos loucos os deuses concedem o privilégio de censurar e moralizar sem ofender a ninguém”.

Por um cristianismo humanista

Erasmo, filho natural de um padre, nasce em cerca de 1465, na cidade holandesa de Rotterdam. Faz seus primeiros estudos no colégio dos Irmãos da Vida em Comum, onde conhece a cultura clássica, sua grande paixão. Em 1488, ingressa na Ordem dos Agostinianos. Ordenado padre em 1492, mas incapaz de suportar a vida monástica, abandona-a no ano seguinte, quando é nomeado secretário do bispo de Cambrai, na França.

Em 1495, estuda teologia na Sorbonne, em Paris. Profundamente insatisfeito com o ensino, entra em contato com humanistas franceses e começa a escrever *Colóquios*. Ao mesmo tempo, prossegue a redação, já iniciada, de *Antibárbaros*, dura crítica à cultura escolástica e exaltação dos valores da Antiguidade clássica.

Em 1499, viaja à Inglaterra. Torna-se grande amigo de Thomas Morus e de outros humanistas, como John Colet (1467-1519), por intermédio dos quais conhece os textos do platonismo florentino e principalmente da teologia bíblica e patrística. Também descobre um escrito do humanista italiano Lorenzo Valla (1407-1457), *Anotações ao Novo Testamento*, e encarrega-se de sua publicação.

A leitura de Valla convence Erasmo da necessidade de fundamentar toda consideração teológica na crítica filológica do Novo Testamento, uma vez que sua tradução latina mais coerente – a Vulgata, de São Jerônimo – é deficiente. Desse modo, assume a tarefa de editar, ele mesmo, o texto grego do Novo Testamento e

de traduzi-lo adequadamente para o latim. Ao mesmo tempo, escreve *Elogio da Loucura*, dedicando a obra a Thomas Morus.

Nessa época, a fama e a autoridade de Erasmo encontram-se no apogeu. Ele mantém correspondência com todo o mundo culto da Europa, com autoridades políticas e religiosas, e é reconhecido, por detratores e admiradores, como o maior representante do humanismo e dos anseios por uma reforma do cristianismo.

Em 1517, porém, as discussões sobre essa reforma são abaladas por um fato novo: a radicalização do movimento reformador de Lutero, acompanhada de uma reação também violenta por parte dos adversários. Erasmo procura permanecer à margem da disputa entre luteranos e católicos, mas, fustigado por ambos os lados, cada qual tentando conquistá-lo à sua causa, decide intervir em 1524. Escreve *Sobre o Livre-Arbítrio*, atacando frontalmente as concepções de Lutero e manifestando apoio à Igreja de Roma. A cristandade, no entanto, está irremediavelmente cindida. Erasmo morre em 1536, em Basiléia.

A vida como espelho dos Evangelhos

Embora sacerdote, Erasmo nada tem em comum com a imagem tradicional de monge e de padre. A vida que levou, sua vasta cultura e as atividades que desenvolveu assemelham-no mais aos humanistas laicos que, como ele, formulavam as mesmas críticas à instituição eclesiástica e à teologia. Erasmo chega a denunciar que a vida monástica está distante da fé. Condena o clero, que pretende monopolizar o conteúdo da palavra de Deus, transformando-se em um estamento separado dos fiéis e que reduz a religião a rituais e a outras manifestações exteriores. Com isso, ela perde seu papel de atividade ética e espiritual. Erasmo propõe uma reforma religiosa que restaure o cristianismo primitivo e autêntico, tornando possível a todos os cristãos uma vida baseada nos Evangelhos.

Ele dá o nome de *philosophia Christi* (“filosofia de Cristo”) a essa proposta de reforma humanista e evangélica. A expressão serve para caracterizar o cristianismo como herdeiro de toda a tradição filosófica pagã, que culmina em uma filosofia, uma ética e uma forma de vida claramente formuladas por Cristo nos Evangelhos, e não em uma teologia dogmática e especulativa. Ser cristão é, assim, esforçar-se em imitar Cristo na vida cotidiana e nas relações entre os homens; é uma ética cujos princípios básicos são a caridade e o amor ao próximo.

Todos os traços que caracterizam o cristianismo medieval tornam-se secundários: o retiro do mundo, os votos e a vida monástica, a religião exterior (que ostenta a abstinência, a peregrinação, as bulas e as liturgias) e a formulação abstrata, inacessível, de artigos de fé. Erasmo também ataca os costumes dos membros da hierarquia eclesiástica, desde o papa até o último padre, como contrários aos Evangelhos. A *philosophia Christi*, contra tudo isso, é uma religião de piedade e de devoção interior.

Como o humanismo, a *philosophia Christi* também pressupõe uma concepção otimista de Deus, do homem e da relação entre ambos. Deus é bondoso; sua benevolência se mostra em Cristo e na graça que concede. Tal graça pode ser propiciada pelas boas obras: é a prática evangélica, que todos podem realizar por livre vontade, pois o homem é dotado de uma bondade natural. E isso se aplica não apenas aos fiéis, mas também a todos os verdadeiramente filantropos. Os cumpridores do preceito evangélico “amai-vos uns aos outros” devem ser considerados cristãos de espírito, ainda que não tenham formalmente recebido o batismo.

2 - REFORMA E CONTRA-REFORMA

O INÍCIO DA CONTESTAÇÃO

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores.

Mergulhada em discussões teológicas, em cerimônias complexas e ostentatórias, em exemplos de vida nada edificantes, cada vez mais afastado do povo, a Igreja perde o rumo. Já não controla mais os reis, os fiéis aderem a movimentos reformadores que pregam a desobediência, e, quando a própria Igreja procura se reformar, já é tarde: a unidade do cristianismo está irremediavelmente perdida.

A idéia de reformar o cristianismo e os movimentos dissidentes que dela resultam não é nova. Faz parte da história da Igreja. Mas foi a partir do Cisma do Ocidente, nos séculos XIV e XV, quando foi colocada em questão a autoridade do papa, que a desagregação da Igreja acentuou-se.



Na Inglaterra, John Wyclif (c. 1320-1384), teólogo de Oxford, vê no Cisma do Ocidente (O Grande Cisma do Ocidente ou simplesmente Grande Cisma foi uma ruptura que ocorreu na Igreja Católica de 1378 a 1417. As motivações deste cisma não foram de ordem teológica mas sim política, resultado do fim do Papado de Avignon. O cisma terminou décadas mais tarde no Concílio de Constança de 1414, com o papado restabelecido em Roma.) a ocasião para a Igreja se livrar do papa. Considera absurda a pretensa supremacia do papado sobre o poder temporal e chega a questionar sua ascendência também no terreno espiritual. Investe contra a hierarquia eclesiástica, considerando que a Igreja é antes de tudo a assembléia invisível dos cristãos e não os diferentes níveis de poder dos padres, dos bispos e do papa, visíveis até em suas vestes.

Influenciado por essas idéias, o padre João Huss (1369-1415), da Boêmia, também critica a hierarquia da Igreja, considerando o papado uma instituição humana. Excomungado, procura defender-se no Concílio de Constança, mas, condenado, juntamente com a doutrina de Wyclif, é queimado vivo.

É preciso resistir à opressão

Esses movimentos, cujas idéias seriam retomadas pela Reforma protestante, representam o anseio dos cristãos por uma participação mais ativa na vida religiosa, a começar pelo acesso à leitura da Bíblia, até então só disponível em latim. São também a maneira como se manifestam certos interesses políticos. Wyclif, no início, recebe o apoio da Coroa inglesa, pois suas críticas ao papado prestam-se à afirmação da autoridade do rei contra as pretensões da Igreja de controlar o poder temporal. A separação entre a monarquia inglesa e o papado é consumada no século XVI, por meio de um sutil subterfúgio: o divórcio do rei Henrique VIII, que em seguida se casa com Ana Bolena. Excomungado em 1534, o rei logo se faz proclamar chefe de uma nova Igreja, a anglicana, que, no entanto, pouco alteraria os dogmas e os rituais católicos.

O sentimento de emancipação nacional também anima os seguidores de Huss. Logo após a execução deste, eles se revoltam contra o papado e o domínio imperial, e conseguem a adoção de sua seita como religião oficial da Boêmia. Mas a ala radical dos hussitas vai mais longe. Prega não apenas a reforma religiosa e a emancipação nacional, mas também a transformação de toda a sociedade. Do mesmo modo, na Inglaterra, as pregações de Wyclif motivam, em 1381, uma rebelião dos camponeses de Essex. Só então a Coroa inglesa deixa de sustentar suas doutrinas, a fim de obter apoio da Igreja à repressão ao movimento.

Esses exemplos revelam outra dimensão das doutrinas de Wyclif e Huss. O retorno à mensagem simples do Evangelho, o fim da hierarquia, maior participação dos leigos, são ideais reformadores que liberam os desejos de justiça, igualdade e liberdade. E, com isso, surge uma nova noção: a do direito à resistência contra a dominação e a opressão.

*

A REBELIÃO DE MARTINHO LUTERO



(1483-1546)

“Por que o papa não deixa vazio o purgatório num ato de santíssima caridade (...), se com o funesto dinheiro destinado à construção da Basílica de Roma (...) redime infinitas almas?”

O violento ataque de Martinho Lutero consta das suas 95 Teses, que afixou à porta da igreja da cidade alemã de Wittenberg, em 1517. O alvo da crítica é basicamente a venda de indulgências – que livrariam os fiéis das penas do purgatório – para arrecadar os fundos da construção da Basílica de São Pedro.

Embora o ponto de partida da Reforma seja a denúncia desses abusos da Igreja, a divergência é mais profunda, como atestam as palavras de Lutero: “Que crimes, que escândalos, que fornicções, estas bebedeiras, esta paixão pelo jogo, todos estes vícios do clero! (...) São escândalos muito graves (...). (...) Mas, ai!, há outro mal, outra peste, incomparavelmente mais malfazeja e mais cruel: o silêncio organizado quanto à Palavra da Verdade, ou a sua adulteração (...)”.

Na verdade, ele insiste na questão dos abusos porque esse é o meio mais eficaz de impressionar o público e conquistar sua adesão. Ganhar adeptos, para Lutero, é crucial. Não apenas para fortalecer sua posição, mas principalmente

porque levar a “palavra da verdade” a todos é a própria função do padre, como o é transformar todos os homens em sacerdotes, pois a vida religiosa depende unicamente da consciência de cada um. Segundo essa concepção de “sacerdócio universal”, a hierarquia da Igreja deve ser abolida não tanto por cometer abusos, mas porque não há intermediários entre o homem e Deus.

A Alemanha é um palco propício para a propagação das idéias de Lutero. Embora pertença formalmente ao Sacro Império Romano-Germânico, ela é um mosaico de Estados e cidades que buscam afirmar sua soberania. Isso se traduz também nos anseios de rompimento com o papado, que cobra cada vez mais tributos desses Estados. Neles, os cavaleiros (representantes da pequena nobreza) opõem-se aos grandes proprietários, cuja maioria é formada por membros da Igreja. Por fim, na parte mais baixa da hierarquia social, os camponeses ainda se encontram submetidos aos laços medievais de servidão, que lhes impõem pesadas obrigações.

Nesse ambiente, as propostas de Lutero pelo sacerdócio universal dão forma e expressão aos diversos anseios que se entrecruzam na sociedade alemã. Não que sua pregação fosse mero disfarce de interesses políticos, sociais e econômicos. A Reforma é fundamentalmente de natureza religiosa, e o que leva Lutero às suas obstinadas pregações são as questões da fé e da salvação.

O servo-arbítrio

Martinho Lutero nasce em 1483, em Eisleben, na Turíngia. Estuda na Universidade de Erfurt e, em 1505, ingressa na Ordem dos Agostinianos. Ordenado padre em 1507, tempos depois passa a lecionar na Universidade de Wittenberg. Ali conhece Karlsdadt, com quem formula os primeiros elementos da teologia da Reforma.

Quando, a 31 de outubro de 1517, expõe publicamente suas idéias, nas 95 Teses, ainda não pensa em se separar da Igreja de Roma. Os acontecimentos, porém, tornam inevitável o rompimento. Suas teses passam a ser amplamente discutidas e Lutero radicaliza suas posições. Em 1520, queima em público a bula papal que o ameaçava de excomunhão – o que se consumaria no ano seguinte. Ainda em 1521, a Dieta de Worms decreta-lhe o banimento do Império, mas Lutero, protegido pelo príncipe Frederico da Saxônia, refugia-se no castelo de Wartburg.

O retiro dura pouco: em 1522, ele volta a Wittenberg para combater e expulsar Karlsdadt e seus seguidores. Contra esses “agitadores” argumenta que a fé diz respeito à vida interior e que, em relação às autoridades constituídas, o homem deve obediência e submissão – concepção que iria desenvolver com maior veemência quando das guerras camponesas. A Reforma mal se iniciava e já tinha a sua cisão.

Mas Lutero, ele mesmo, ousou desafiar uma das mais tradicionais autoridades constituídas, ao conchamar os cavaleiros a confiscar as propriedades da Igreja. Por trás dessa contradição encontra-se, na realidade, o principal elemento da teologia luterana. Agostiniano, Lutero exacerba a doutrina de Agostinho, segundo a qual o homem só se salva mediante a graça divina, concedida apenas aos eleitos. No caso de Agostinho, resta ao homem um pouco de liberdade (mesmo que seja a de pecar), mas em Lutero sua ausência é completa.

O servo-arbítrio – expressão que dá título à obra de Lutero que, em 1525, refuta violentamente a crítica a ele formulada por Erasmo em *Sobre o Livre-*

Arbítrio – faz com que a salvação não dependa das ações do homem. Mais do que isso, buscar a salvação mediante a prática de boas ações é pecar, pois transfere presunçosamente para o âmbito humano o que cabe somente a Deus. Por isso a venda das indulgências é escandalosa. Os papas negociam com um poder que não lhes pertence. E, se só Deus salva, para que servem os papas e a hierarquia da Igreja?

Com essa concepção pessimista, tão oposta à do humanismo, Lutero formula a doutrina da justificação pela fé: o homem não se justifica por seus atos, sempre exteriores, mas unicamente pela fé, ele deve esperar pela graça divina. Nisso consiste a liberdade do cristão.

Quando Lutero morre, em 1546, sua doutrina já havia conquistado grande parte da Alemanha. O ponto de partida dessa difusão foi a desobediência, em 1529, de seis príncipes e catorze cidades alemãs, que protestaram (daí o nome de protestantes) contra a decisão do Império de reiterar o banimento de Lutero. A aliança entre príncipes e Lutero estava selada.

Desde então, a história do luteranismo é a de conflitos com católicos e com outras seitas reformadoras. Até no interior do próprio movimento luterano os problemas se agudizam. Sua institucionalização, com o estabelecimento de uma rígida doutrina, constitui uma Igreja oficial, do Estado, que, pela fórmula *cuius régio, eius religio* (“a quem governa o país cabe impor a religião”), obriga todos os súditos a seguir o culto. O ideal da Igreja invisível, unida unicamente pela fé, convertia-se em seu oposto.

Münzer e o poder do povo

O individualismo religioso de Lutero é uma reação ao forte enraizamento social da Igreja, que progressivamente foi adotando padrões mundanos de organização. Isso, em certo sentido, explica-se pelas necessidades políticas do papado, que passa a ressaltar os rituais e as aparências em detrimento do conteúdo sobrenatural da religião. A crítica de Lutero contém uma nostalgia das comunidades cristãs primitivas, que interpretada por seus seguidores, resultaria logo em conflitos de ordem política, dada a estreita relação entre o poder temporal e o religioso, característica comum na época.

Com Karlstadt (c. 1480-1541), companheiro de Lutero na Universidade de Wittenberg, a contestação religiosa transforma-se em desobediência política e em tumultos generalizados, só contidos pela intervenção direta do próprio Lutero, que condena qualquer tentativa de modificar a ordem estabelecida.



Thomas Münzer – (1489-1525)

As insurreições, no entanto, eclodem por todos os lados. Thomas Münzer (c. 1489-1525) prega o rompimento com os valores deste mundo para nele instaurar, aqui e agora, o reino de Deus. Isso se manifesta na recusa ao batismo das cri-

anças (anabatismo), liberando-as de quaisquer compromissos, religiosos ou civis, com a ordem existente. Para Münzer, a insurreição contra os ricos e poderosos, que ocultam o verdadeiro significado do Evangelho, é um direito legítimo e sagrado.

Essas idéias revolucionárias desembocam, em 1525, nas chamadas guerras camponesas, principalmente nas regiões da Saxônia e da Turíngia. Nelas, os camponeses levantam-se não só contra a hierarquia da Igreja, mas também pelo fim da opressão e da servidão, e chegam a tomar o poder em várias cidades. Mas Lutero intervém novamente, exortando os nobres alemães à repressão: “Aqueles que têm condições devem abater, matar e apunhalar (...), lembrando-se de que não há nada mais venenoso, pernicioso e diabólico do que um sedicioso”.

Münzer foi preso, torturado e executado. A Reforma luterana seguiu os caminhos que haviam criticado, tornando-se uma igreja institucionalizada, aliada dos poderosos dos Estados alemães que a adotaram. Mas a via escolhida por Münzer também florescia em esperanças, continuamente frustradas, e, no entanto, sempre renovadas. Pois ele prometera: “O Povo será livre e somente Deus reinará sobre ele”.

INTOLERÂNCIA E RIQUEZA EM NOME DE DEUS



João Calvino – (1509-1564)

João Calvino (1509-1564) leva às últimas conseqüências a doutrina luterana do servo-arbítrio – e por isso mesmo afasta-se de Lutero – ao elaborar a teoria da predestinação. Para ele, o homem está predestinado, antes mesmo da criação do mundo. Ninguém pode auxiliá-lo: Igreja, sacramentos, sacerdotes, teólogos, intérpretes da Palavra. Nem mesmo a Palavra, pois só aos eleitos é dado compreendê-la. Deus, cujos desígnios são insondáveis, é, por isso, inatingível.

Assim, são inúteis as instituições religiosas e os sacramentos, alguns dos quais Lutero havia preservado. A divergência maior situa-se em relação à eucaristia. Calvino, assim como Zwínglio (Huldrych Zwingli, mais conhecido por nós como Hulrico Zwínglio, nasceu em 01 de Janeiro de 1484, em Wildhaus, na Suíça. Seu pai era fazendeiro e juiz. Zwínglio foi educado na Universidade de Viena, Berne e Basileia sob os pés de grandes humanistas. Em 1506 foi ordenado sacerdote e começou a estudar os escritos do humanista Erasmo. Em 1515 mudou-se para Einsiedeln onde viu práticas erradas vindas de Roma, como a venda das indulgências.), que o precedeu, considera, ao contrário de Lutero, que a presença do corpo e do sangue de Cristo no sacramento do pão e do vinho é apenas simbólica.

Ao negar a realidade efetiva da eucaristia, Calvino expurga da religião o que, a seus olhos, ainda persiste de magia e superstição, que muitos acreditam meios de salvação. Também recusa a experiência mística, pela qual o homem entraria em comunhão com Deus. Para ele, Deus é a absoluta transcendência, inacessível à razão e ao sentimento humanos.

Com base nessas concepções, Calvino, instalado em Genebra, na Suíça, transforma essa cidade na “Roma dos protestantes”. Dali partem incansáveis pregadores para todos os cantos da Europa, inspirando o surgimento, por exemplo, do presbiterianismo, fundado por John Knox (1505-1572), na Escócia, e de várias seitas puritanas, na Inglaterra.

Mas Genebra é também a “Roma dos protestantes” porque é ali que Calvino organiza a vida civil e política de acordo com a sua doutrina. Se Lutero recomendava obediência ao poder constituído, com Calvino é a própria Igreja reformada que se transforma em autoridade, não só religiosa como também política.

À primeira vista, parece estranho que uma teologia que isola o homem na sua solidão tenha se prestado a organizar uma cidade. Isso, porém, é a consequência lógica da doutrina de Calvino. Para ele, o que está em questão não é a salvação, uma vez que todos estão desde sempre ou eleitos ou condenados, mas a glorificação de Deus, que não deve se restringir a um grupo de “especialistas”, confinados em mosteiros. Se Calvino é contra a vida monástica é porque esta não deve ser exclusividade de alguns, mas o cotidiano de todos, mesmo dos predestinados à condenação. O ideal de sacerdócio universal chega ao limite: a sociedade inteira deve ser um grande mosteiro.

A rigidez do Estado eclesiástico

Calvino nasce em Noyon, na região da Picardia, França, e estuda no colégio Montaigu, de Paris. Estudou Direito em Orléans e em Bourges, época em que adere às idéias da Reforma. Perseguido por tornar pública essa adesão, refugia-se em Basileia, Suíça, onde publica a primeira versão de sua obra principal, *A Instituição de Religião Cristã*.

Assume a liderança da Reforma suíça depois da morte de Ulrich Zwínglio (1484-1531), pregador de Zurique e líder reformista. Em 1541, formula as *Ordenanças Eclesiásticas*, que servem como modelo para a organização sócio-política de Genebra. Por esse documento, todos os cidadãos são obrigados a jurar fidelidade à Igreja reformada. O governo torna-se político-religioso.

De certa maneira, isso contraria outras correntes reformadoras, que pregam a separação entre Estado e Igreja. Para Calvino, porém, controlar o poder civil por meio de preceitos rigorosos de conduta moral e religiosa – como a proibição da dança, do teatro e de jogos de azar – é passo fundamental no caminho que leva à glorificação de Deus. A intolerância calvinista é enorme, e não poupa nem mesmo os não-fiéis. Condena à morte, pela fogueira, os adversários.

Da religião ao capitalismo

Pelo calvinismo, cada homem deve executar seus afazeres – não apenas os religiosos – de modo laborioso, para a glória de Deus, de quem é um instrumento. Não se trata de buscar a salvação pelo trabalho, nem de realizar uma “contabilidade” em que um pecado pode ser redimido por um certo número de boas ações. Tampouco se permite um “relaxamento” para compensar uma obra bem realizada. A glorificação de Deus deve ser uma atividade permanente, sistemática e metódica – termo que, por sinal, daria nome à Igreja Metodista, fundada por John Wesley (1703-1791), na Inglaterra.

Mas há quem trabalhe sistematicamente e seja bem-sucedido; outros não. Para Calvino, isso deve ser sinal de que o bem-sucedido é um dos eleitos, pois é

por intermédio destes que Deus se glorifica melhor. O trabalho não é a causa da salvação, mas, se um homem se torna rico pelo trabalho, é porque a riqueza conquistada é um indício – mas não a certeza – da sua salvação. Deve-se evitar somente o mau uso da riqueza, como o consumo perdulário, que afasta o homem do trabalho.

Na prática, porém, a doutrina de Calvino seria entendida como permissão para a busca da riqueza, em nome da glória de Deus. Esse dado, juntamente com a restrição ao consumo, levaria à acumulação capitalista, como analisa Max Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. “As restrições impostas ao uso da riqueza adquirida só poderiam levar a seu uso produtivo como investimento do capital”, escreve ele. Por outro lado, o “poder da ascese religiosa (...) punha à sua disposição [do empreendedor burguês] trabalhadores sóbrios, conscientes e incomparavelmente industriais, que se aferraram ao trabalho como a uma finalidade de vida desejada por Deus. Dava-lhe, além disso, a tranquilizadora garantia de que a desigual distribuição da riqueza deste mundo era obra especial da Divina Providência, que, com essas diferenças, e com a graça particular, perseguia seus fins secretos, desconhecidos do homem”.

De um lado, a riqueza acumulada, que só pode ser empregada como capital produtivo; de outro, o trabalhador dócil e resignado com a sua condição. A união desses dois elementos, além da exigência da organização metódica e racional do trabalho, acaba por levar ao capitalismo, que já se insinuava nas entrelinhas do calvinismo e de outras doutrinas protestantes.

*

A REAÇÃO CATÓLICA

“Estar pronto para obedecer com mente e coração, deixando de lado todo julgamento próprio, à verdadeira esposa de Jesus Cristo, nossa santa mãe, nossa mestra infalível e ortodoxa, a Igreja Católica, cuja autoridade é exercida pela hierarquia.”

Essa é a regra básica da Companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola (c. 1491-1556), e exprime a reação da Igreja Católica aos movimentos reformadores. Mas a Companhia de Jesus não se limita a declarar a obediência irrestrita à hierarquia eclesiástica. Também assimila a crítica dos reformadores quanto ao despreparo do clero para levar a mensagem de Cristo aos fiéis, e passa a ministrar uma sólida formação religiosa e teológica aos que ingressam na ordem.

Isso porque a principal missão desses soldados espirituais de Cristo é fazer a pregação: Francisco Xavier parte para o Oriente, chegando até o Japão; Manuel de Nóbrega e José de Anchieta vêm à colônia portuguesa do Brasil, enquanto outros jesuítas fundam várias missões nos domínios espanhóis da América do Sul para organizar e catequizar os índios. Na Europa, os jesuítas contribuem para reconduzir várias regiões ao catolicismo.

Além dos jesuítas, outros setores da Igreja também participam desse movimento de revitalização católica. Desde os séculos XIV e XV proliferam as confrarias e as congregações, em que padres se misturam aos leigos para levar uma vida religiosa em comum. A mais famosa delas se chama, por sinal, Irmãos da Vida em Comum, e abandona o uso do latim na leitura da Bíblia, bem como nas pregações.

As próprias ordens religiosas também procuram se reformar, reforçando a disciplina e voltando-se aos leigos pela prática da caridade e do ensino. Desse modo, antigas ordens subdividem-se, dando origem a novas: um setor dos franciscanos adota o nome de capuchinhos; na Espanha, Santa Tereza de Ávila (1515-1582) e São João da Cruz (1542-1591) empreendem a reforma da ordem a que pertenciam, fundando a Ordem dos Carmelitas Descalços.

O rigor do Concílio de Trento

Essa busca de reformar internamente o catolicismo, que ficaria conhecida como Contra-Reforma, culmina com a convocação, em 1545, do Concílio de Trento. De certo modo, essa foi a resposta do papado às incômodas propostas de Lutero por um “concílio livre”, em que todos - protestantes e católicos, leigos ou não – teriam o direito de voto. Nesse sentido, apesar de ter como objetivo declarado a unificação do cristianismo, o significado do Concílio de Trento é literalmente a “contra-Reforma”, isto é, o enrijecimento da Igreja Católica contra os protestantes.

De fato, o concílio – que se estenderia até 1563, com várias interrupções – reafirma todos os sacramentos e dogmas ridicularizados pelo protestantismo. Conserva a crença na existência do purgatório, a proibição do casamento dos padres, a devoção aos santos e às relíquias. A autoridade infalível do papa é mantida, assim como o valor da tradição dos santos padres na interpretação da Bíblia.

Esse endurecimento também se verifica na instituição da Congregação do Santo Ofício, que passa a centralizar as atividades da Inquisição, reprimindo não só os protestantes, mas também a livre manifestação do humanismo renascentista. Além disso, o Concílio de Trento cria a Sagrada Congregação do Índice, encarregada de elaborar o *Index Librorum Prohibitorum*, um catálogo (ou “índice”) de obras condenadas pela Igreja como contrárias à sua doutrina. Aos rigores dos censores não escaparia nem mesmo a defesa da fé católica professada por Erasmo de Rotterdam.

Não que o Concílio de Trento tenha apenas adotado medidas restritivas e repressoras. Se a interpretação da palavra divina permanece um encargo exclusivo dos doutores da Igreja, e se a única versão autorizada da Bíblia continua a ser a Vulgata de São Jerônimo, o concílio também percebe que, para se pôr frente à ofensiva protestante, os sacerdotes católicos precisam aprender a pregar. Para isso, tomam-se várias medidas. A residência fixa dos padres e bispos torna-se obrigatória, para que tenham contato mais íntimo com a comunidade dos fiéis. Criam-se seminários em cada diocese, para melhor preparo dos sacerdotes. Publicam-se vários catecismos que complementam a missão de levar a mensagem evangélica aos leigos.

Essa mensagem opõe-se radicalmente à dos protestantes. Contra a doutrina do servo-arbítrio (Lutero) ou da predestinação (Calvino), o que o Concílio de Trento promete é a salvação mediante a prática de boas obras, que dependem do livre-arbítrio do homem. Em meio à intolerância extremada, a Igreja Católica, paradoxalmente, passou, desse modo, a promover a “liberdade” do homem. Fixou-lhe os limites, no entanto, no dogma religioso.

ÉPOCA DE TRANSIÇÃO

AS LUTAS DA REFORMA

Livro: A Caminho da Luz. (Emmanuel)

Debalde a Dieta de Worms, em 1521, condenara Lutero como herege, levando-o a refugiar-se em Wartburgo, porque as suas idéias libertárias acenderam uma nova luz, propagando-se com a rapidez de um incêndio.

A Igreja começou a sofrer os golpes mais fortes e mais dolorosos, porque alguns príncipes ambiciosos se aproveitaram do movimento das massas, confiscando-lhe bens preciosos. Numerosos camponeses, empolgados pelos direitos do pensamento livre, iniciaram grande campanha contra a Igreja usurpadora, exigindo reformas agrárias e sociais, em nome do Evangelho.

De 1521 a 1555, os centros cultos europeus viveram momentos de angustiosas expectativas nos bastidores da tragédia religiosa, mas, depois da Concordata de Augsburgo, instituiu-se um regime da mais larga tolerância recíproca.

O direito do exame livre, porém, dividiu a Reforma em vários departamentos religiosos, de acordo com a orientação pessoal de seus pregadores, ou das conveniências políticas do meio em que viviam. Na Alemanha era o Protestantismo, com os partidários dos princípios de Martinho Lutero; na Suíça e na França era o Calvinismo e, na Escócia, a Igreja Presbiteriana. Na Inglaterra, a questão veio a tornar-se mais grave. Henrique VIII, defensor extremado da fé católica, a princípio, por conveniência de caprichos pessoais tornou-se o chefe do poder político, assumindo a direção da Igreja Anglicana. Na França, os huguenotes (nome dado aos protestantes franceses durante as Guerras de Religião) se encontravam muito bem organizados, mas surgem as complicações de natureza política, e o gênio despótico de Catarina de Médicis ordena a matança de São Bartolomeu, no intuito de eliminar o almirante Coligny. O movimento sinistro, que durou 48 horas, começou em 24 de agosto de 1572, sofrendo a "Reforma" um dos seus mais amargos reveses. Somente em Paris e subúrbios, foram eliminadas três mil pessoas.

Os mensageiros do Cristo deploram tão dolorosos acontecimentos, trabalhando por despertar a consciência geral, arrancando-a daquela alucinação de morticínio e sangue, mas precisamos considerar que cada homem, como cada coletividade, pode cumprir seus deveres ou agravar suas responsabilidades próprias, na esfera de sua liberdade relativa.

A INVENCÍVEL ARMADA

As lutas na Europa, em todo o século XVI, longe de colimar um fim, dilatavam-se em guerras tenebrosas, mergulhando os povos do Velho Mundo num terrível círculo vicioso de reencarnações e resgates dolorosos.

Como se não bastassem as guerras religiosas, que trabalhavam o organismo europeu desde muitos anos, surge a figura de um príncipe fanático e cruel, na poderosa Espanha de então, complicando a existência política das coletividades européias. As lutas de Filipe II, sucessor de Carlos V, prendiam-se, de algum modo, aos problemas da Reforma protestante; mas, acima de tudo, colocava ele a sua ambição e o seu despotismo. Animado com as vitórias sobre os turcos e os mu-

gulmanos, procurou reprimir a liberdade política dos Países Baixos, encontrando a mais heróica resistência. Suas atividades maléficadas, mascaradas com a defesa do Catolicismo, espalhavam-se por toda a parte, obrigando o plano espiritual a coibir-lhe os imensuráveis abusos do poder. Foi assim que, havendo organizado a Invencível Armada, no ano de 1588, composta de mais de uma centena de navios equipados com 2.000 canhões e 35.000 homens, a fim de atacar a Inglaterra sem motivo que justificasse semelhante agressão, viu essa poderosa esquadra destruída totalmente por uma tempestade aniquiladora. De conformidade com as providências do plano invisível, apenas aportaram às costas inglesas os espíritos pacíficos, compelidos pela força a participarem da armada destruída, e que foram lá recebidos generosamente, encontrando uma nova pátria.

Se Henrique VIII havia errado como homem, o povo inglês estava preparado para o cumprimento de uma grande missão, e ao mundo espiritual competia trabalhar pela preservação dos seus patrimônios de liberdade política.

GUERRAS RELIGIOSAS

A Europa, não obstante o amparo e a assistência dos abnegados mensageiros do Cristo, transportou-se ao século XVII no meio de lutas espantosas, agora agravadas com as tenebrosas criações do Tribunal da Penitência. Quase se pode afirmar que os únicos jesuítas dignos do nome de sacerdotes de Jesus foram aqueles que vieram para as regiões desconhecidas da América, no cumprimento dos mais nobres deveres de fraternidade humana, porque a quase totalidade da Companhia, no Velho Mundo, mergulhou num oceano de tricas políticas, muitas vezes rematadas em tragédias criminosas.

As guerras de natureza religiosa estavam longe de terminar, dada a rebelião de todos os elementos, e foi com penosos esforços que os emissários do Alto conduziram as coletividades européias ao Tratado de Westphalia, em 1648, consolidando as vitórias do protestantismo, em face das imposições injustificáveis do jesuitismo.

A FRANÇA E A INGLATERRA

A esse tempo, a França já se encontrava preparada para o cumprimento da sua grande missão junto dos povos, e, sob a influência do plano invisível, criavam-se os serviços benéficos da diplomacia. Nos bastidores da sua política administrativa, firmavam-se os princípios do absolutismo no trono, mas a sua grande alma coletiva, cheia de sentimento e generosidade, já vislumbrava o precioso esforço que lhe competia no porvir. Ao seu lado, a Grã-Bretanha caminhava, a passos largos, para as mais nobres conquistas humanas. Extinta, em 1603, a dinastia dos Túdores, eleva-se ao trono o rei da Escócia, Jaime I. Desejando reviver os princípios absolutistas, o descendente dos Stuarts inaugurou um período de nefastas perseguições, o qual foi intensificado por seu filho Carlos I, cujas disposições políticas se constituíam das mais avançadas tendências para a tirania. Rompendo com o Parlamento e dissolvendo-o, vezes consecutivas, viu o povo da capital inglesa de armas na mão, em defesa dos seus representantes, ensejando uma guerra civil que durou vários anos e só terminada com a ação de Cromwell, que, de acordo com o Parlamento, estabelece a República da qual se torna o "Lorde Protetor". Cromwell era um espírito valoroso, mas, embriagado com o vinho sinistro do despotismo, foi também um ditador vingativo, fanático e cruel. Depois da sua morte, em face da incapacidade política do filho, verifica-se a restauração do trono com os Stuarts. O governo destes teria, porém, pouca duração, porque os ingleses, des-

gostosos com a administração de Jaime II, e no seu tradicional amor à liberdade, chamam Guilherme de Orange ao poder. O Parlamento redige a famosa declaração de direitos, definindo a emancipação do povo e limitando os poderes reais, elevando-se ao trono Guilherme III com a revolução de 1688. A Inglaterra havia cumprido um dos seus mais nobres deveres, consolidando as fórmulas do parlamentarismo, porque assim todas as classes eram chamadas à cooperação e fiscalização dos governos.

REFÚGIO DA AMÉRICA

Considerando o movimento das responsabilidades gerais e isoladas, o plano invisível, sob a orientação de Jesus, conduzia para a América todos os Espíritos sinceros e trabalhadores, que não necessitassem de reencarnações ao mundo europeu, onde indivíduos e coletividades se prendiam, cada vez mais, na cadeia das existências de provações expiatórias.

Para o hemisfério do Novo Mundo afluíam todas as entidades conclamadas à organização do progresso futuro. Muitas dessas personalidades haviam adquirido o senso da fraternidade e da paz, depois de muitas lutas no antigo continente. Exaustas de procurar a felicidade nos limites estreitos dos sentimentos exclusivistas, sentiam no íntimo as generosas florações de reformas edificantes, compreendendo a verdadeira solidariedade, na comunidade universal. Foi por essa razão que, desde os seus primórdios, as organizações políticas do continente americano se tornaram, baluartes de paz e de fraternidade para o orbe inteiro. É que a permanência no seu solo e nas luzes ocultas do seu clima social era considerada por todos os Espíritos como uma bênção de Deus, em face das sucessivas inquinações européias.

OS ENCICLOPEDISTAS

O século XVIII iniciou-se entre lutas igualmente renovadoras, mas elevados Espíritos da Filosofia e da Ciência, reencarnados particularmente na França, iam combater os erros da sociedade e da política, fazendo soçobrar os princípios do direito divino, em nome do qual se cometiam todas as barbaridades.

Vamos encontrar nessa plêiade de reformadores os vultos veneráveis de Voltaire, Montesquieu, Rousseau, D'Alembert, Diderot, Quesnay. Suas lições generosas repercutem na América do Norte, como em todo o mundo. Entre cintilações do sentimento e do gênio, foram eles os instrumentos ativos do mundo espiritual, para regeneração das coletividades terrestres. Historiadores há que, numa característica mania de sensacionalismo, não se pejam de vir a público asseverar que esses espíritos estudiosos e sábios se encontravam a soldo de Catarina II da Rússia, e dos príncipes da Prússia, contra a integridade da França; mas, semelhantes afirmativas representam injúrias caluniosas que apenas afetam os que as proferem, porque foi dos sacrifícios desses corações generosos que se fez a fagulha divina do pensamento e da liberdade, substância de todas as conquistas sociais de que se orgulham os povos modernos.

A INDEPENDÊNCIA AMERICANA

As idéias nobilitantes dos autores da Enciclopédia e das novas teorias sociais haviam encontrado o mais franco acolhimento nas colônias inglesas da América do Norte, organizadas e educadas no espírito de liberdade da pátria do parlamentarismo.

O mundo invisível aproveita, desse modo, a grande oportunidade, deliberando executar nas terras novas os grandes princípios democráticos pregados pelos filósofos e pensadores do século XVIII. E enquanto a Inglaterra desrespeita, para com as suas colônias, o grande princípio por ela própria firmado, de que "ninguém deve pagar contribuições sem as ter votado", os americanos resolvem proclamar a sua independência política. Depois de alguns incidentes com a metrópole, celebram a sua emancipação em 4 de julho de 1776, organizando-se, posteriormente, a Constituição de Filadélfia, modelo dos códigos democráticos do porvir.

*

3 - A FILOSOFIA MODERNA

A REORGANIZAÇÃO DA EUROPA

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

Conflitos religiosos, Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), o princípio *cu-ius régio eius religio* estendido a todos os países... A França reduz o Império quase à condição de um Estado a mais, entre tantos outros... A Suécia, protestante, surge como uma nova potência, enquanto a Holanda e a Suíça são reconhecidas como Estados independentes e soberanos.

Há um novo equilíbrio na Europa. E ele representa, sobretudo, a consolidação da burguesia. A Holanda torna-se uma poderosa república de burgueses comerciantes e financistas, que organizam sólidas empresas – a Companhia das Índias Orientais e Companhia das Índias Ocidentais – que, após a decadência da Espanha, passam a monopolizar o comércio marítimo.

Contra esse poderio holandês, a Inglaterra, em plena revolução iniciada em 1640, promulga o Ato de Navegação (1651), proibindo o transporte de importações inglesas em navios que não sejam seus ou de países produtores. É um indício do capitalismo na Inglaterra: a burguesia lança as bases da indústria moderna, enquanto setores da nobreza se aburguesam, passando a explorar as terras de modo capitalista.

Na França, a burguesia associa-se à Coroa, que busca se fortalecer e concentrar o poder. O rei afasta os nobres de várias funções do governo e recruta o serviço dos burgueses, promovendo-os à condição de uma nova aristocracia – a “nobreza de toga”. O resultado dessa aliança entre a burguesia e a monarquia é o absolutismo, base da política agressiva da França, que no século XVII, sob Luiz XIV, o Rei-Sol, transforma-se na maior potência da Europa.

É em meio a esse quadro que nasce e se desenvolve o pensamento moderno, marcado pela confiança na razão. Trata-se do “grande racionalismo”, como o chamaria, no século XX, o filósofo francês Merleau-Ponty. Mas esse é um racionalismo diferente daquele que vinha caracterizando o pensamento ocidental.

Desde a Grécia Antiga, a razão pôde pretender abarcar o mundo porque, de certa forma, o próprio mundo era concebido como racionalmente ordenado e unificado. Nos tempos modernos, no entanto, essa imagem já não existe. Não há mais a pólis, o Império ou uma Igreja única; a realidade apresenta-se dispersa, múltipla e relativa. Cabe à razão a tarefa de reunificar o mundo, reproduzi-lo, representá-lo.

O termo representação indica exatamente essa operação da razão: reapresentar, tornar de novo presente. Mas “tornar de novo presente” a imagem unificada do mundo é também destruir o que se apresenta como disperso e desconexo. Por isso, a representação nega e ultrapassa a realidade visível e sensível, e produz um outro mundo, racionalmente compreensível porque reordenado pela própria razão.

A importância do método

A matemática é o grande modelo desse racionalismo. Não que ela, propriamente dita, possa ser aplicada a toda espécie de investigação. Os pensadores modernos retomam o significado da expressão grega *ta mathema*, isto é, “conhecimento completo”, racional de ponta a ponta, de que a própria matemática é o exemplo mais perfeito.

Tomar a matemática como modelo também significa dirigir a razão segundo determinados procedimentos precisos, como se faz na demonstração de um teorema. Para não errar – uma obsessão dos filósofos modernos – escrevem-se tratados de método. A começar por Descartes, autor de *Discurso do Método*.

A insistência no problema do método é crucial, porque o mundo exterior não mais fornece a garantia da certeza do conhecimento. Por isso, de nada adianta buscar, como fizeram os renascentistas, as relações de semelhança e de simpatia que unem secretamente as partes do mundo entre si e com o todo. A razão, e só ela, pode servir a si própria como guia, critério e condição da certeza do conhecimento. A razão não tem mais em que se apoiar a não ser nela mesma, e por isso precisa criar um método seguro.

É dessa razão solitária que deve partir a ordem do mundo. Conhecê-lo é fornecer-lhe essa ordem. Mas isso também significa que o mundo e a razão são coisas distintas, separadas, que só se relacionam na representação.

Mas mesmo essa relação é desigual: a razão antecede às coisas exteriores e as subordina. É autônoma, livre, independente do mundo. É sujeito – e a palavra latina *subjectum* indica aquilo que subsiste, “o que está colocado sob”, isto é, o fundamento. A razão é precisamente o fundamento do mundo transformado em objeto, *objectum*, ou seja, “aquilo que está colocado diante de” um sujeito, e que só pode existir tendo como referência o sujeito. É a partir do pensamento moderno que se pode falar propriamente em “sujeito do conhecimento” e “objeto do conhecimento”. Mas isso irá acarretar uma série de dificuldades e controvérsias.

*

A CIÊNCIA VIRA A MESA

Numa cena de *A Vida de Galileu Galilei*, do dramaturgo alemão Bertolt Brecht (1898-1956), o personagem que dá título à peça convida os doutores da corte de Florença a observar o céu através do telescópio, a fim de verificar com seus próprios olhos os satélites de Júpiter, que ele havia descoberto. Todos, porém, se recusam a fazê-lo, e um deles argumenta: “Não seria o caso de dizer que é duvidoso um telescópio no qual se vê o que não pode existir?”

Brecht, nessa peça, faz eco à idéia, muito comum, de que o nascimento da ciência moderna se fez contra o aristotelismo, que, de especulação em especulação, teria se afastado completamente da realidade. Observar os fatos sem idéias preconcebidas é a palavra de ordem do novo pensamento científico.



Francis Bacon (1561-1626)

Bacon: “saber é poder”

As idéias preconcebidas são ídolos, falsos deuses, que conduzem o intelecto humano ao erro, afirma Francis Bacon. É preciso descrever e classificar cada espécie de ídolo para melhor afastar a sua interferência na investigação científica.

Mas eliminar os ídolos e observar os fenômenos de um modo isento ainda não é suficiente. Isso porque os sentidos, de que depende a observação, frequentemente enganam; por isso são também ídolos. Para evitá-los é necessário conduzir a observação por um método seguro e rigoroso. Nesse sentido, Bacon critica nos antigos não tanto a ausência de observação mas as observações sem critérios.

Filho de um importante nobre da corte inglesa, Francis Bacon nasce em 1561, em Londres. Estuda Direito e em 1584 é eleito deputado da Câmara dos Comuns. Obtém, por força de intrigas, diversos cargos influentes no reinado de Jaime I, como o de procurador-geral, de fiscal-geral e de grande chanceler. Em 1621, acusado de aceitar suborno, é condenado e perde todos os cargos. Morre em 1626.

A ambição que marca a carreira política de Bacon também se manifesta em seu pensamento. Ele quis fazer a reforma total da ciência e planejou uma vasta obra sob o título geral, não menos ambicioso, de *Grande Instauração*. Desse plano, no entanto, só desenvolveu uma pequena parte. Mas, ao denunciar os procedimentos tradicionais da ciência, apontou-lhe novos rumos.

Em *Novum Organum* – que já no título se contrapõe ao “velho” Organon, de Aristóteles –, ele critica os quatro ídolos responsáveis pelo insucesso da ciência. Os ídolos da tribo referem-se às imperfeições do intelecto, que levam os homens a acreditar ingenuamente nos dados dos sentidos ou em aspectos da realidade que lhes são convenientes. Os ídolos da caverna correspondem à predisposição do intelecto de cada indivíduo, que, como os prisioneiros da alegoria da caverna, de Platão, toma seu mundo particular pela verdadeira realidade. Os ídolos do foro mostram os problemas da comunicação entre os homens: as palavras são tidas como idênticas às coisas que designam e, além disso, raramente há um acordo sobre o que significam. Por fim, os ídolos do teatro apontam as doutrinas filosóficas que, como o teatro, não passam de invencionices especulativas.

Contra esses ídolos, Bacon propõe o método experimental, conduzido por método rigoroso. Assim, é preciso descrever todas as circunstâncias em que um fenômeno ocorre. Mas isso não basta. É necessário, igualmente, avaliar os casos em que o fenômeno não ocorre. É o exame detalhado dos diversos casos particulares e a relação entre eles que leva à conclusão geral, ou seja, ao conhecimento. A esse procedimento denomina-se indução.

Essa cuidadosa investigação, porém, tem outro objetivo além do aprimoramento do conhecimento. A experiência, para Bacon, é sobretudo a possibilidade de utilizar as forças da natureza para o proveito do homem. Assim, desvendar o modo como os fenômenos ocorrem significa conhecer as possibilidades de manipulá-los. Mais tarde, o desenvolvimento da ciência provaria que tinha fundamento uma famosa expressão de Bacon: “Saber é poder”.



Nicolau Copérnico (1473-1543)

Copérnico e a “salvação dos fenômenos”

A disputa entre a ciência antiga e a moderna não é propriamente entre a especulação e a observação. O geocentrismo de Ptolomeu, por exemplo, embora siga à risca o pensamento aristotélico, não contraria os dados dos sentidos. A Terra de fato parece parada e são os astros que aparentemente giram ao seu redor. Nesse sentido, Ptolomeu não fez mais do que “salvar os fenômenos”. Mas “salvar os fenômenos” – e esse é o lema dos demais astrônomos – vai se tornando um empreendimento cada vez mais complexo, na medida em que se acumulam os dados da observação.

A revolução heliocêntrica de Copérnico é então uma nova tentativa de “salvar os fenômenos” pelo deslocamento do centro do Universo para o Sol, em vez da Terra. O que se “salva”, no entanto, não são mais os fenômenos observáveis (a partir da Terra), mas aqueles passíveis de cálculo. Ou melhor, deve ser salvaguardada a possibilidade da inclusão de fenômenos num sistema de cálculos.



Johannes Kepler (1571-1630)

Kepler, da astrologia à astronomia

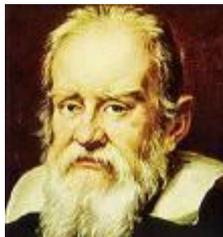
Johannes Kepler dedica-se exatamente a isso. Seus cálculos têm como base o heliocentrismo e como instrumento a matemática. O resultado são as “três leis de Kepler”, das quais a primeira estabelece que o movimento de todos os planetas descreve uma elipse, tendo o Sol, como um de seus focos. A idéia de movimento circular, perfeito, dos corpos celestes, é quebrada.

Mas se Kepler formula o movimento elíptico dos planetas é para resgatar ao Universo a ordem e a harmonia, que a trajetória circular já não conseguia assegurar. Nesse sentido, o pressuposto básico continua sendo a perfeição do mundo. A diferença é que isso não exige mais a figura do círculo. Agora, utilizam-se fórmulas matemáticas.

Até esse momento, não se concebia a aplicação da matemática à astronomia, pois os objetos matemáticos eram considerados essencialmente distintos dos da natureza. Kepler justifica o emprego da matemática com base na teologia neo-

platônica. Sua solução da causa do movimento dos planetas fundamenta-se na versão cristã do neoplatonismo: o Sol representa o Pai, que move os astros por intermédio do Espírito Santo. Para traduzir essa idéia em linguagem científica, basta substituir essa causa motriz, dotada de vontade e inteligência, pela noção de força. O resultado é a lei da gravitação dos corpos, que Newton formularia mais tarde.

Johannes Kepler nasce em 1571, na província austríaca de Württemberg. Estuda em Tübingen, onde conhece a teoria de Copérnico. Pretende seguir a carreira religiosa, mas, por causa das dificuldades financeiras, aceita o cargo de professor de matemática na Universidade de Graz. Em 1600 torna-se assistente do astrônomo Tycho Brahe (1546-1601), no observatório de Praga. Após a morte de Brahe, é nomeado matemático oficial da corte, na qual exercia a função de astrólogo. Em 1612, transfere-se para a cidade de Linz, onde leciona até 1626. Dois anos depois, torna-se astrólogo da corte do príncipe Wallentein. Morre em 1630.



Galileu Galilei (1564-1642)

Galileu: nova concepção do mundo

Galileu generaliza a concepção de perfeição do mundo. Aplica-a a todos os fenômenos físicos, celestes ou terrestres. O espaço, para ele, é um todo homogêneo, e o que aí ocorre pode ser determinado matematicamente. Mais do que isso, para que ao mundo possa ser descrito de modo matemático é preciso que seja concebido como um espaço homogêneo, indistinto.

A rigor, essa nova concepção do Universo, que fundamenta a ciência moderna, contradiz, apesar do que ela mesma afirma, os dados da observação. Contra a evidência observável de que, por exemplo, os corpos leves sobem e os pesados caem, ela propõe que todos os corpos, indistintamente, movem-se da mesma maneira. “Leve” ou “pesado”, “sublunar” ou “supralunar” são qualidades, que não contam mais. A observação, na ciência moderna, significa eliminar dos objetos todas as suas qualidades sensíveis, observáveis, empíricas, reduzindo-os a relações quantitativas. O mundo se transforma em números.

Em alguns casos, a própria observação é desnecessária. Galileu formula a lei de inércia do seguinte modo: “Represento para mim um corpo lançado sobre um plano horizontal em ausência de qualquer obstáculo: disso resulta (...) que o movimento do corpo sobre esse plano será sempre uniforme e perpétuo, se o plano se estender ao infinito”. Um plano horizontal e infinito, sem nenhum obstáculo, simplesmente não existe, a não ser na imaginação. Por isso é representação: “Represento para mim”. Na ciência moderna, o mundo apresenta-se “como se fosse”.

A noção geral de movimento muda de significado. Galileu o relativiza, definindo-o como “deslocamento de uma coisa em relação a outra”. Ou seja, aquilo que determina se um corpo está em movimento, ou não, é outro corpo, tomado como referencial. E, se o movimento é relativo, não possui nenhuma finalidade (que, para Aristóteles, era o repouso). A natureza não tem causa final. Nem pro-

priamente as causas formal e material: os corpos não se distinguem pela matéria de que são feitos e, se sua forma influi no movimento – uma certa quantidade de ferro afunda ou não na água, dependendo de seu formato -, isso se reduz a relações matemáticas. Na natureza representada por Galileu só resta a causa motriz (ou eficiente), conjunto de movimentos mecânicos incessantes das coisas, umas em relação às outras.

Galileu Galilei nasce em 1564, na cidade italiana de Pisa, então sob a tutela de Florença. Estuda medicina, que logo abandona para dedicar-se à matemática. Em 1589, ocupa a cátedra dessa disciplina na universidade de sua cidade e, a partir de 1591, na de Pádua.

Nessa época, inicia suas investigações no campo da física, à qual já aplicava os cálculos matemáticos. Estende esse procedimento à astronomia – e para isso contribui a notícia, em 1609, da invenção da luneta, na Holanda. Em pouco tempo, Galileu aperfeiçoa o alcance do instrumento e, a partir de janeiro de 1610, passa a observar o céu todas as noites. Dois meses depois publica o resultado de suas observações em *Sidereus Nuncius (Mensageiro Celeste)*, relatando que a Via Láctea é composta de inúmeras estrelas, que a superfície da Lua é montanhosa e que ao redor de Júpiter giram satélites. Seguiram-se outras descobertas: os anéis de Saturno, as fases de Vênus e as manchas solares.

Todas essas descobertas são tomadas como indícios de confirmação de heliocentrismo. A reação das autoridades eclesiásticas foi a condenação oficial da teoria de Copérnico, com a inclusão de sua obra, em 1616, no *Index de Livros Proibidos*. O próprio Galileu – que desde o final de 1610 servia na corte dos Médici, em Florença, como matemático e filósofo – é aconselhado a manter silêncio a respeito de suas idéias.

Em 1623, porém, ao ver eleito o papa Urbano VIII, matemático e seu amigo pessoal, Galileu acredita ter-se aberto uma era de maior tolerância e liberdade. Publica então *O Ensaíador*, obra polêmica em que, ao criticar as concepções de um jesuíta a respeito dos cometas, também ridiculariza as teorias de Aristóteles. Além disso, em 1632, após enfrentar recusas das editoras, publica *Diálogo sobre os Dois Maiores Sistemas do Mundo*, comparando as teorias de Copérnico e de Ptolomeu. Nesse mesmo ano é intimado pela Inquisição. Condenado em 1633, é obrigado a renegar suas idéias: “Eu, Galileu Galilei (...) florentino, de setenta anos de idade, (...) acusado de veementemente suspeito de heresia, isto é, de haver sustentado e acreditado que o Sol está no centro do mundo e imóvel, e que a Terra não está no centro, mas se move; (...) abjuro, amaldiçoar e detesto os citados erros e heresias (...) e juro que no futuro nunca direi nem afirmarei, verbalmente nem por escrito, nada que proporcione motivo para tal suspeita a meu respeito”.

Diz-se que, depois dessa retratação perante a Inquisição, Galileu proferiu uma frase que se tornaria célebre: *Eppur si muove* (“e, no entanto, se move”). Se ele o fez realmente, não importa. O fato é que, condenado à prisão domiciliar – na qual permaneceu até a morte, em 1642 -, prosseguiu, em segredo, com suas investigações, e fez publicar, em 1638, *Discursos e Demonstrações Matemáticas sobre Duas Novas Ciências*, obra que sistematiza sua teoria e que lançaria os fundamentos daquilo que hoje se denomina ciência moderna.



René Descartes (1596-1650)

DESCARTES: A VIDA É SONHO?

O que aconteceria se Galileu estivesse enganado? E se o mundo não existisse, ou não passasse de um sonho? Afinal, não somos muitas vezes surpreendidos com sonhos que parecem reais? Temos condição de afirmar, com absoluta certeza, que os fenômenos que a ciência pretende conhecer não são ilusões produzidas durante um sono eterno? E se existisse um Deus todo-poderoso mas malicioso, que tivesse como diversão enganar-nos sempre, fazendo-nos crer que o mundo existe ou que os enunciados matemáticos são verdadeiros? Como então aplicar a matemática, que pode ser falsa, a um mundo que talvez nem mesmo exista?

Questões embaraçosas como essas povoam a mente do jovem René Descartes, nascido em 1596 em La Haye, na região de Touraine, França, e desde 1606 estudante de letras no colégio jesuíta de La Flèche. Ávido leitor da tradição filosófica, não encontra nos livros respostas a essas perguntas. Por isso, tudo o que estuda lhe parece inútil. Até mesmo a matemática, que, segundo diz, admira “por causa da certeza e da evidência de suas razões”, só é usada para servir às “artes mecânicas”, não a algo “mais elevado”.

Assim, Descartes resolve abandonar as letras. “Resolvendo-me a não procurar outra ciência, além daquela que se poderia achar em mim próprio, ou no grande livro da vida, empreguei o resto da mocidade em viajar”, conta ele na primeira parte de *Discurso do Método*. Em 1618, ingressa no exército de Maurício de Nassau, da Holanda, e no ano seguinte nas tropas de Maximiliano de Baviera (Alemanha). Como voluntário, mais observa o início da Guerra dos Trinta Anos (A **Guerra dos Trinta Anos** (1618-1648) foi uma série de conflitos religiosos e políticos ocorridos especialmente na Alemanha, nos quais rivalidades entre católicos e protestantes e assuntos constitucionais germânicos foram gradualmente transformados em uma luta européia. Apesar de os conflitos religiosos serem a causa direta do conflito, ele envolveu um grande esforço político da Suécia e da França para procurar diminuir a força da dinastia dos Habsburgos, que governavam a Áustria. A guerra causou sérios problemas econômicos e demográficos na Europa Central.) do que dela participa. Mas aprende algo fundamental: os costumes mudam de povo para povo. Por esse motivo, não é possível tomar como verdades as certezas adquiridas pelo hábito. Isso o leva a outro caminho: estudar também a si próprio. A partir daí o pensamento de Descartes se desenvolve de tal maneira que o século XVII, marcado pela doutrina cartesiana, costuma ser caracterizado como “era do método” – o método científico criado por René Descartes.

Penso, logo existo

“Por desejar ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei ser necessário (...) rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se, após isso, não restaria algo em meu crédito que fosse inteiramente indubitável.”

Para não ter dúvidas, Descartes obriga-se até mesmo a forjar argumentos que ponham em dúvida a certeza de uma ciência tão exata como a matemática. Assim, cria a dúvida hiperbólica (exagerada), e lança mão da ficção do gênio maligno, um Deus cujo prazer é o de nos enganar. O ceticismo, que de tudo duvida, chega com Descartes a uma formulação sistemática: não se trata mais de duvidar por duvidar, mas de examinar criteriosamente todas as coisas, a fim de nelas descobrir elementos sobre os quais possa recair alguma suspeita. O ceticismo de Descartes é a dúvida metódica, isto é, uma dúvida conduzida por um método rigoroso.

O que pode restar dessa atitude? Nada a não ser o próprio ato de duvidar, ou melhor, a certeza de que o pensamento duvida. Mas, para duvidar, esse pensamento, o meu pensamento, deve existir. Do mesmo modo, para que o gênio maligno possa enganar, é preciso que exista algo que é enganado – o meu pensamento. E não é possível também duvidar dessa conclusão? Nesse caso, a mesma conclusão se impõe com toda a força: se duvido que duvido, ainda continuo duvidando. Deve, por isso, existir algo que duvida: o meu pensamento.

“Penso, logo existo”: a famosa fórmula do *Discurso do Método* resume a primeira certeza inquestionável, que ressalta em meio a tantas dúvidas. Tal certeza, nessa medida, deve servir de modelo e de critério para outras certezas que possam eventualmente ser alcançadas: “Tendo notado que nada há no ‘eu penso, logo existo’, que me assegure de que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que, para pensar é preciso existir, julguei poder tomar por regra geral que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras”. Isso significa que o critério da verdade é a evidência, dada pela intuição. O “penso, logo existo” é uma idéia clara e distinta: clara, pois nela não há nenhuma sombra que a obscureça; distinta, porque não se confunde com nenhuma outra idéia. Verdadeiras, então, são também todas as outras idéias que se apresentem como claras e distintas.

Mas que outras idéias, se elas estão sob a suspeita da dúvida? A própria evidência do “eu penso” – que passou a ser designado pelo termo latino *cogito* – é instável: a certeza de que “existo” só dura enquanto “eu penso”.

Além disso, o que significa exatamente essa existência do *cogito*? Se existe (enquanto pensa), deve ser uma coisa, uma substância, isto é, algo que subsiste. É, então, esse “eu” que pensa uma coisa dotada de corpo, ou seja, o homem de carne e osso? Não, não pode ser um corpo, pois o “eu penso” é uma idéia clara e distinta que não se mistura a outras, como a de corpo. Não é corpo também porque sua existência é duvidosa: o gênio maligno ainda pode estar enganando que exista o mundo e o corpo. Nessa medida, o “eu” que pensa, e que por isso existe como coisa, só pode ser uma coisa que pensa: coisa pensante, *res cogitans*. “Nada sou”, escreve Descartes em *Meditações*, “senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão”.

E Deus, existe?

O *cogito*, definido como uma consciência que, ao pensar sobre si mesma, sabe que existe, está condenado à certeza solitária de si mesmo. É certo que também pensa sobre o mundo, o corpo e os enunciados matemáticos, mas sem conseguir decidir se essas idéias são verdadeiras. Elas podem ser ilusões produzidas pelo próprio *cogito*.

Mas, entre as idéias presentes no *cogito*, uma se destaca: a idéia de Deus. Em *Meditações*, Descartes afirma: “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas”. De onde vem tal idéia, se tudo o que existe deve ter uma causa? No caso dessa idéia, a sua causa não pode ser o *cogito*: “Eu não teria (...) a idéia de uma substância infinita (...) se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita”.

A idéia que o *cogito* tem de Deus é, nessa medida, o efeito de uma causa que lhe é exterior. E, como “deve haver ao menos tanta realidade na causa quanto em seu efeito”, à existência, no *cogito*, da idéia de Deus, só pode corresponder à existência de fato de Deus. Ele é uma substância, mas distinta do *cogito*; é uma substância infinita, *res infinita*. A essa prova da existência de Deus, Descartes acrescenta outra, muito semelhante à de Santo Anselmo: a existência é uma das perfeições e, por isso, uma substância perfeita necessariamente deve existir de fato.

Esse Deus seria o gênio maligno? Impossível. Se a causa da idéia de Deus é o próprio Deus, essa idéia é como “a marca do operário impressa em sua obra”, ou seja, guarda uma certa semelhança com a idéia das perfeições que Deus tem em si mesmo. A causa verdadeira e perfeita não pode produzir um efeito que seja um engano: o Deus bom e veraz não é o gênio maligno, e, se o *cogito* se engana, isso se deve somente às imperfeições do entendimento, que podem ser atenuadas por meio de um método rigoroso.

Destruído o fantasma do gênio maligno, dissipam-se uma a uma todas as dúvidas. A certeza da existência do *cogito* não mais ocorre apenas enquanto “eu penso”, pois é assegurada por Deus. A seu respeito, é possível formular uma idéia clara e distinta, isto é, verdadeira, ao menos no que se refere a suas propriedades geométricas. Eles se distinguem do *cogito* por ser dotados de extensão (largura, comprimento e altura) e constituem a substância extensa, a *res extensa*.

Dos astros ao corpo humano

Descartes também faz estudos científicos. Viaja pela Europa até se fixar, em 1628, na Holanda. Nesse mesmo ano, escreve *Regras para a Direção do Espírito*, seu primeiro tratado sobre o método, inacabado, baseado em seus estudos matemáticos. Além disso, realiza pesquisas sobre a óptica, investigando as lentes, o olho humano, a luz e o fenômeno da refração, e sobre a anatomia, em particular a circulação sanguínea. Desses estudos resulta *Tratado do Mundo*. Mas a obra, concluída em 1633, não foi publicada: naquele ano, Galileu havia sido condenado pelas idéias compartilhadas por Descartes...

Embora decidido a não mais escrever, Descartes, no entanto, publica, em 1637, *Meteoros*, *Dióptrica* e *Geometria*, contendo parte das idéias do livro autocensurado e precedidos de uma introdução: *Discurso do Método*. As concepções metafísicas ali expostas – o *cogito* como a primeira certeza, e Deus como a garantia da existência do mundo e da possibilidade de seu conhecimento – seriam retomadas, com muito mais argumentos, em *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, de 1641. Três anos depois, Descartes publica *Princípios da Filosofia*, em que apresenta uma síntese de suas concepções filosóficas e científicas.

Por fim, também publica *As Paixões da Alma*, em que reexamina o tema, já presente em outras obras, da relação entre a alma e o corpo. Estes são distintos entre si: enquanto a alma é uma coisa que pensa, o corpo é uma coisa extensa, isto é, matéria dotada de movimento, como uma máquina. Apesar disso, ambos coexistem no homem, ou melhor, o homem é um composto de alma e corpo. Trata-se então de verificar não como essa composição é possível – pois foi criada por Deus todo-poderoso, cujos atos não requerem explicação –, mas como funciona. Para Descartes, a união entre a alma e o corpo – que possibilita a relação do *cogito* com o mundo – é dada por um órgão situado na parte inferior do cérebro: a glândula pineal.

A matemática, ciência universal

Uma ciência que se pretenda universal deve fornecer um fundamento comum e único a todas as ciências particulares. Deve haver, por isso, em todos os ramos da ciência, um mesmo modo de investigar seus objetos específicos.

Essa ciência universal é a *mathesis universalis*, a matemática universal. Esta, porém, não se confunde com as chamadas “matemáticas”, como a álgebra, a aritmética ou a geometria, que são antes as manifestações mais perfeitas da própria *mathesis universalis*. Mas, por isso mesmo, o estudo das matemáticas serve, segundo Descartes, como exercício preparatório à ciência universal.

As investigações matemáticas do próprio Descartes já indicam o caráter desses “exercícios”. Nesse campo, sua principal realização é o que mais tarde receberia o nome de “geometria analítica”, isto é, a conversão de grandezas e de propriedades geométricas em fórmulas algébricas. O quadrado e o cubo, por exemplo, podem ser representados pelas expressões a^2 e a^3 , o que possibilita relacioná-los num mesmo sistema de cálculo. Mas isso também significa que a^2 ou a^3 não evocam necessariamente as figuras de quadrado e de cubo: são apenas quantidades de grandezas diferentes, reduzidas a uma mesma medida comum.

Reduzir a diversidade das coisas à medida comum, a fim de possibilitar a relação entre elas e torná-las comparáveis, é um dos elementos da *mathesis universalis*. Para isso, segundo Descartes, é preciso dividir as partes de que se compõe um todo até chegar a um elemento simples, que sirva de medida. Esse procedimento, denominado análise, verifica-se, por exemplo, na redução de equações de grau superior a outras, mais simples.

Deve-se, em seguida, realizar a operação inversa: a síntese, pela qual o que foi dividido é recomposto segundo uma ordem que vai, aos poucos, do simples ao complexo. Por esse procedimento, que encadeia ordenadamente os elementos já conhecidos, chega-se a um novo conhecimento. Mas também é preciso verificar se essa série ordenada do simples ao complexo não omitiu nada, pois a ausência de qualquer um dos elementos pode comprometer a conclusão. Essa verificação de que nada foi omitido chama-se enumeração.

Resta, no entanto, uma dificuldade: como saber que a decomposição, realizada pela análise, atingiu de fato o elemento mais simples? O critério é o da evidência, dada pela intuição, de idéias claras e distintas, como é o caso do *cogito* e dos princípios matemáticos, que não são passíveis de nenhuma dúvida (a não ser que se aceite a existência do gênio maligno enganador). Tais idéias, como a do próprio *cogito*, estão desde sempre presentes no *cogito*. São idéias inatas e, se não

se apresentavam como evidentes, é porque se encontravam misturadas com outras, antes de ser isoladas pela análise.

Essas regras, que fixam os procedimentos que todas as investigações científicas devem seguir, constituem a própria *mathesis universalis*, o método científico, de alcance universal, que, segundo o subtítulo definitivo de *Discurso do Método*, serve “para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas coisas”.

Os homens, senhores da natureza

Conhecer as coisas do mundo implica, então, estabelecer-lhe uma nova ordem que não exatamente aquela que os sentidos captam, mas a que a razão impõe. No homem, por exemplo, os sentidos fornecem primeiro a existência do corpo, mas a razão evidencia antes a certeza do *cogito*.

Como, porém, é possível o conhecimento do mundo (e do corpo), se o *cogito* que conhece e as coisas que são conhecidas são de naturezas distintas? Em outras palavras, como encadear numa ordem de razões a coisa pensante (*res cogitans*) e a coisa extensa (*res extensa*), se ambas não apresentam uma medida comum? A única solução possível é transformar as coisas em idéias dessas coisas, de tal modo que a cadeia de razões seja constituída pelo pensamento e as coisas pensadas. Substituir a ordem “real” pela ordem das razões corresponde exatamente a essa transformação das coisas em objetos do conhecimento.

A operação que converte as coisas em objetos é a representação, cujo suporte – isto é, o sujeito – é precisamente o *cogito*. A ciência é possível, pois baseia-se na certeza inabalável do *cogito*, que, tendo como guia seguro o método produzido a partir de si mesmo, reduz o mundo à sua medida. Mas, com isso, a identidade e a harmonia entre o mundo e o homem - buscadas desde a Antigüidade – são rompidas. O homem torna-se sujeito, o “eu que pensa”, e o mundo, seu objeto. Ele já pode pensar a si próprio como aquele que efetivamente reordena e reorganiza o mundo à sua maneira. Os homens se tornam, segundo o *Discurso do Método*, “como que senhores e possuidores da natureza”.

Descartes morre em 1650, um ano depois de publicar *As Paixões da Alma* e de transferir-se para Estocolmo a convite da rainha Cristina, da Suécia, com quem mantinha correspondência.



RENÉ DESCARTES

(1596 – 1650)

Livro: Os Filósofos. J. Herculano Pires

Quando analisamos, em confronto, as figuras de Abelardo e de Descartes, vemos que é possível estabelecer entre elas alguns paralelos curiosos. Não obstante as profundas diferenças que os marcam, Descartes pode ser considerado, em certo sentido, o sucessor de Abelardo. As diferenças começam no temperamento e no tipo físico. As semelhanças, na origem aristocrática e na ligação com as armas. Começam, apenas. Porque, se quisermos aprofundar umas e outras, veremos que dos dois lados há muito que dispor.

Mas o que realmente os aproxima é a posição filosófica. São ambos, homens do futuro, irremediavelmente presos na armadilha do presente. E esse presente quer dizer a escolástica, enquanto o futuro a que eles se lançam, por inclinação do espírito e por amplitude mental, é a época das luzes.

Descartes não era filho de senhor feudal, como Abelardo, mas seu pai era conselheiro do Parlamento da Bretanha e senhor de propriedades rurais. Graças a isso, o filósofo pôde dispor de uma herança regular em imóveis, que vendeu e converteu em renda anual, para se dedicar ao estudo. Antes, no período que vai de 1604 a 1612, foi aluno dos jesuítas no Colégio de La Flèche. Quando deixou o colégio, não acreditava no que lhe haviam ensinado e queria verificar por si mesmo a realidade das coisas. Vai a Paris, onde se demora pouco, pois logo se alista no exército holandês. Participa, a seguir, sob as ordens do Duque da Baviera, da Guerra dos Trinta Anos. Em 1620, participou do Cerco de Praga e da Batalha da Montanha Branca.

Nascera Descartes no último dia de março de 1596, em La Haye, na Turena. Sua mãe faleceu poucos dias depois, vítima de tuberculose. Herdou, assim, não apenas os haveres do pai, mas também a doença da mãe, que o acabaria vitimando. Durante toda a vida lutou com a debilidade física. Uma tosse seca e uma extrema palidez o acompanharam até os vinte anos. Não tinha, pois, a beleza apolínea de Abelardo, nem o seu temperamento romântico. Mas era mais corajoso e sobretudo mais puro, de uma pureza espiritual que jamais lhe permitiria o drama de Heloísa e a perfídia a Fulbert.

Desde cedo o pai o chamava de filósofo, diante das incessantes perguntas do menino sobre todas as coisas. Não era à toa que esse menino, ao deixar La Flèche, perguntava a si mesmo se havia aprendido alguma coisa. E para verificar, resolve deixar os livros de lado e ler diretamente no grande livro do mundo, segundo suas próprias expressões. Sua carreira militar, se é que se pode chamá-la carreira, terminou em 1621, depois da Campanha da Hungria.

Mas das suas andanças militares ainda há o que nos interessa. Ao alistar-se no exército holandês, Descartes ficou sob as ordens do Príncipe Maurício de Nassau, que tão bem conhecemos, por sua ligação histórica com o nosso país. Foi então acusado de servir aos protestantes. Nesse período, goza dois anos de tregua, que passa em Breda, de 1617 a 1619.

Nassau gostava de cercar-se de sábios, e estavam em moda os torneios científicos. Os sábios de Breda, como mais tarde se dirá, entre eles os matemáticos Dordrecht e Bechmann, propõem questões difíceis aos colegas. Descartes intervéem e resolve as questões com tal facilidade, que os assombra, alcançando assim os seus primeiros êxitos no mundo dos sábios, a que realmente pertence, por inalienável direito espiritual.

Descartes deixa o serviço de Nassau em julho de 1619 e segue para Francforte, onde assiste à coroação de Fernando II, imperador da Alemanha. É depois que se alista na Baviera e participa da Campanha da Boêmia. Estamos no inverno de 1619, um inverno histórico, da mais alta importância na história do pensamento. Descartes se encontra solitário e se refugia na sua estufa, para meditar. Essa meditação o leva a compreender que já leu bastante no grande livro do mundo, e que agora deve pô-lo de lado, porque há outro livro, muito mais importante, para ser lido e estudado: o do seu próprio espírito, o livro de si mesmo.

Nesse recolhimento hibernal Descartes vai ter, como Paulo na estrada de Damasco, a revelação do seu destino. Diriam certos psicólogos modernos, sempre prontos a aplicar seus esquemazinhos de matéria plástica aos grandes fatos do espírito, que Descartes teve alucinações ou entregou-se a delírios voluntários. Diriam os teólogos que ele recebeu a graça, mas não soube se fazer digno dela.

A verdade é que no dia 10 de novembro de 1619, em seu retiro de Ulma, o jovem René Descartes chega ao momento decisivo da sua vida. Primeiro, é tomado por um período de agitações tão intensas, que o seu cérebro parece incendiar-se. O Abade Baillet, seu maior biógrafo, diz que ele, por fim, “se entregou a uma espécie de entusiasmo, dispondo de tal maneira do seu espírito já cansado, que o pôs em estado de receber as impressões dos sonhos e das visões”.

Foi nesse estado que Descartes se deitou e adormeceu, sobrevivendo-lhe nada menos de três sonhos. Mas estes sonhos já lhe haviam sido preditos pelo demônio, que a exemplo do que se passava com Sócrates o advertira de coisas por acontecer. Esse demônio ou gênio, diz Descartes, de maneira confusa, devia ter-se criado no seu próprio íntimo. Era, pois, uma entidade que se confundia com a sua própria consciência. Entretanto, não era esta. Seu aparecimento se dera precedido de um fenômeno que pode ser taxado de visionário ou metapsíquico, dependendo da disposição mental do observador. O certo é que Descartes viu uma grande luz, tão intensa que mal pôde suportá-la, e essa luz foi seguida “do projeto de uma ciência admirável”.

Tão intensos foram esses fatos, que Descartes chegou a aceitar que havia sido inspirado pelo Espírito da Verdade. Sua mente se esclareceu, a respeito de todos os problemas que o preocupavam. Pôde ver então, nitidamente, que podia pulverizar a falsa ciência dogmática que lhe haviam impingido, para criar uma nova. Sentiu-se profundamente emocionado e rogou a Deus que o amparasse, que o confirmasse na idéia de um método para a boa direção do entendimento. Rogou também a Nossa Senhora do Loreto que o protegesse, e fez uma promessa, que mais tarde cumpriu – o que mostra a seriedade e a importância de todos esses fatos –, de uma peregrinação ao seu santuário.

Esse visionário, entretanto, é o fundador da filosofia moderna. É o homem que abrirá uma brecha definitiva no arcabouço da velha escolástica, rasgando novas perspectivas ao pensamento. Sua amizade com a Rainha Cristina e a Princesa Elisabete, da Suécia, é bem conhecida. A rainha conseguiu, afinal, levar Descartes para Estocolmo.

No outono de 1649 ele embarcava num navio de guerra, enviado especialmente para buscá-lo. Foi recebido na corte com todas as honras. Deram-lhe aposentos magníficos e largas possibilidades de estudo. Mas Descartes já chegava ao termo de sua vida.

A 11 de março de 1650, com 54 anos, depois de nove dias de doloroso sofrimento, faleceu. Seus assistentes mostraram-se admirados com sua resignação, e Chanut escreveu a Périer estas palavras emocionantes: “A 11 de março último perdemos M. Descartes. Choro ainda ao vos escrever, pois a sua doutrina e o seu espírito estavam ainda abaixo de sua candura, de sua bondade e da inocência de sua vida”.

ENTRE DOIS MUNDOS

Durante toda a sua vida, que vai de 1596 a 1650, na fase de transição da ordem feudal para a ordem burguesa, do mundo medieval europeu para o mundo moderno, Descartes será obrigado a manter-se numa posição difícil. Mais do que Abelardo, ele sentirá o vazio das fórmulas que tem de seguir, e muitas vezes perguntará a si mesmo se de fato elas são vazias ou um gênio maligno o engana. Mais do que Abelardo, sentirá a atração do futuro, mas compreenderá que não o pode alcançar.

Para sustentar essa posição, não se escravizando ao passado, que no caso é o próprio presente, nem se aventurando a um futuro que ainda mal se delineia aos seus olhos, vê-lo-emos numa batalha constante. Máxime Leroy nos dá bem uma idéia dessa luta: “Descartes escapa; se esconde; dissimula um segredo; em toda a sua vida, preocupa-se com as *cifras*; pretende, mesmo, escrever à Princesa Palatina, usando esse meio de segurança”.

Até os quarenta anos, não publicara nenhuma obra. Desde 1626 trabalhava num tratado, as famosas *Regras Para a Direção do Espírito*, exposição minuciosa do seu método de pesquisa da verdade. Eram as regras resultantes da memorável noite de 10 de novembro de 1619, destinadas à construção de uma ciência admirável. Mas as *Regras* lhe pareciam, ora demasiado extensas, ora demasiado minuciosas. Além disso, não lhe parecia certo apresentar as regras sem demonstrar previamente a sua validade. O mundo dos cânones absolutos, das verdades feitas, não receberia sem remques aquelas novas regras.

Em 1626, começa a escrever as suas *Meditações Metafísicas*, para provar a existência de Deus e a distinção entre a alma e o corpo humanos. Interrompe-as, porém, para trabalhar no *Tratado do Mundo e da Luz*. Sua imaginação se exalta, seu espírito percebe os lindes luminosos de um novo universo, que está bem próximo, e no entanto tão distante. Como Tântalo, curtirá a sede, em desespero.

Num momento de entusiasmo, escreve ao seu amigo e confidente, o Padre Nersene, dizendo que, com o *Tratado* pretende “dar um mundo ao Mundo”. Em 1633 conclui essa obra, em que expõe, em linguagem acessível a todos – a linguagem da época das luzes –, as leis naturais e alguns fenômenos da terra e do céu. Está prestes a publicá-lo, quando surge a notícia da condenação de Galileu, em Roma, pelo Tribunal do Santo Ofício.

Esse episódio é dos mais significativos, na sua biografia. Galileu fora condenado por afirmar, com base na teoria heliocêntrica de Copérnico, que a Terra gira ao redor do sol. Tremenda heresia para o mundo escolástico, embora os próprios pré-socráticos já houvessem percebido isso. Ora, no *Tratado do Mundo e da Luz*, Descartes afirmava a mesma coisa. E o fazia de tal maneira, que não podia retirar a afirmação herética, sem prejuízo da estrutura e do sentido da obra.

André Cresson comenta a situação do filósofo e conclui: “Descartes prefere não publicar o tratado, para não atrair a cólera da Igreja”. Leroy penetra mais fundo no momento angustioso: “Temeroso, assustado, ele abandona o seu Mundo e fala mesmo em queimar o manuscrito. O desencorajamento é profundo, mas o seu gênio é mais forte. E ele volta ao trabalho, mas a um trabalho menos perigoso, desta vez sobre o método.”

A 8 de junho de 1637, em Leida, aparece afinal a primeira obra de Descartes. É o *Discurso do Método*. Vem seguido dos trabalhos que demonstram a eficiência das novas regras: *Dióptrica*, os *Meteoros* e a *Geometria*. O *Discurso* é um resumo do seu anterior tratado das regras, numa exposição mais clara do método. Descartes o publica em francês e não em latim. Deseja atingir o povo, formar opinião além do círculo estreito dos doutos. A obra sai anônima. Todos sabem, porém, a sua procedência. E o fato de tê-la escrito em francês não representa apenas uma tentativa de sondagem de opinião. É mais do que isso. É parte da tarefa de demolição dos velhos cânones. Descartes rompe a praxe erudita de escrever Filosofia em latim. Inaugura a nova era, prestigiando a língua nacional francesa. Com essa audácia, podemos dizer que Descartes arriscou um pé no mundo futuro.

Ninguém, talvez, mais que o medievalista Gilson, compreendeu melhor o drama do filósofo: “A partir do momento em que a divulgação da sua física lhe parece perigosa, senão impossível, Descartes é um filantropo, diante de uma humanidade que ele quer beneficiar e que se recusa a receber o seu benefício. Por uma singular inversão da ordem, ele se vê obrigado a oferecer aos homens, com mil precauções, e quase se desculpando, aquilo que eles deviam implorar-lhe como o maior dos bens. Mas por uma contradição mais singular ainda, esse gênio altivo se vê obrigado a implorar aos homens a graça de deixá-lo trabalhar tranqüilo, pela felicidade deles”.

Outros não tiveram e não têm essa compreensão do drama de Descartes. Acusaram-no de poltrão, de hipócrita, de monge travestido. Leroy o considera um homem que “viveu mascarado depois dos 21 anos”. A verdade é que ele usou de cautela, e muitas vezes de habilidade, mas sustentando sempre os seus ideais reformistas. Sabia que era inútil enfrentar o mundo e ser por ele devorado. Nunca se

viu maior consciência da tarefa a cumprir, e da necessidade absoluta de cumpri-la, senão em seu sucessor Espinosa.

Cuidava da saúde e poupava as forças, para realizar a sua obra, e usava o bom senso para não prejudicá-la com provocação inútil da intolerância imperante. Lembrando que, durante o século XVII, houve um fortalecimento do Absolutismo em França, Porter assinala: “Na vida do filósofo, em 1619, foi queimado em Tolosa o conhecido humanista Vanini”. Ora, Vanini pertencia ao grupo dos chamados libertinos, a que Descartes esteve ligado, como veremos mais adiante.

Galileu condenado, Vanini queimado. Demonstrações de brutal intolerância por todos os lados. O próprio Descartes sentia a hostilidade incessante em seu redor. Nem mesmo no mundo dos sábios havia sabedoria. Os cânones estabelecidos pareciam fechar as consciências em verdadeiras carapaças de ferro. Mesmo na Holanda, então considerada país da liberdade, a filosofia cartesiana não é bem recebida.

Na Academia de Utreque desencadeia-se uma verdadeira luta entre Régio, discípulo de Descartes, e o teólogo Vétio. Este chega ao extremo da tentativa de agressão corporal ao filósofo, que reprova com acusações nada teológicas, ou pelo menos nada religiosas, atingindo-lhe inclusive a reputação pessoal. O Senado de Utreque, como informa Cresson, vê-se obrigado a intervir no caso, suspendendo o curso de Régio.

Além desses incidentes em Utreque, surgem outros em Leida, onde a própria Universidade acusa Descartes de blasfemo. A intolerância escolástica rugiu ao seu redor como um mar enfurecido. O embaixador de França tem de intervir para salvá-lo de maiores conseqüências. O filósofo percebe que nem mesmo na Holanda pode viver em paz. Terá de redobrar de cautela, de usar cada vez mais o bom senso, para não dar um passo em falso, não precipitar as coisas.

De nada valeria ser condenado. O que ele deseja é destruir o mundo de falso saber que o rodeia. Se acontecer o contrário, se esse mundo o destruir ou o inutilizar, a causa estará perdida. A única maneira de vencer é realizar a sua obra, é provar com o seu trabalho que tudo está errado. É necessário, pois, que se poupe, se resguarde. Seus olhos estão voltados para o futuro. Descartes adota um sistema de mudanças contínuas. Ora está em La Haye, ora em Egmont-du-Hoef, ora em Le Crévis. Torna-se mais arredo, mergulha mais fundo no seu trabalho.

Em 1644 vai publicar os *Princípios* e está cheio de esperanças. O Padre Mesland lhe prometera expor a sua metafísica em Paris. Era, sem dúvida, uma grande oportunidade. As vestes sacerdotais do amigo serviriam de resguardo aos possíveis perigos. Mas eis que Mesland é enviado ao Canadá, do outro lado do Atlântico, e exatamente “por causa da estreita relação que mantinha com M. Descartes”.

Até os amigos correm perigo. Ele vai se tornando uma espécie de leproso, de que todos devem fugir. O seu contato torna os outros imundos, sujeitos a condenações, a punições. Mas em meio a tudo isso, apenas um pensamento o sustém: é preciso prosseguir, concluir a obra, realizar a sua tarefa. Terrível insistência, que o eleva à altura dos iluminados e quase o coloca entre os fanáticos. Talvez por isso não se casou, evitando compromissos que o embaraçariam, embora tenha tido uma filha em condições obscuras, mas sem nenhuma espécie de crime.

Cresson nos relata ainda um episódio bastante significativo. Em 1647, Descartes vai a Paris, porque lhe fizeram a promessa de uma pensão. Lá chegando, percebe logo que cometera uma imprudência. Apesar de toda a sua cautela, essas coisas ainda aconteciam. Ele mesmo escreve que os responsáveis pela sua ida não queriam senão ver o seu rosto. E acrescenta "... de maneira que estou inclinada a crer que eles só me queriam ter em França como um elefante ou uma pantera, por causa da raridade, e não porque eu pudesse ser útil a qualquer coisa".

O FILÓSOFO ESPADACHIM

Se Abelardo utilizava táticas de cavalaria para conquistar o mundo do seu tempo, vamos encontrar em Descartes a habilidade, a cautela e a audácia do espadachim. Péguy disse que Descartes conduzia o seu pensamento como uma espada. E assim era, realmente. No Colégio de La Flèche, o aluno René du Perron não aprendera apenas as disciplinas intelectuais, mas também as maneiras de um gentil-homem, ao gosto da época.

A propósito, escreve Barié: "Descartes se preparou em La Flèche em todos os exercícios físicos em moda, especialmente na esgrima, sobre a qual escreverá mais tarde um tratado, como também se tornou hábil na comédia e no *ballet*, então em voga..."

A *Arte da Esgrima*, segundo informa Baillet, teria sido um dos primeiros trabalhos de Descartes. O manuscrito desapareceu, mas o biógrafo o menciona de maneira segura, acrescentando que "a maior parte das lições dadas por Cartésio, nesse tratado, são apoiadas em sua própria experiência pessoal". Leroy critica a biografia de Baillet, chamando-a de lenda de São Descartes, mas respeita os seus dados objetivos.

Barié faz ironia, advertindo que Descartes aparece, na obra do bom abade, dotado de todas as virtudes possíveis. Mas, por sua vez, critica os exageros da censura de Leroy. A verdade é que, não obstante os entusiasmos e o excesso de afeição de Baillet, os episódios da vida de Descartes, por ele relatados, não são postos em dúvida, pelo menos de maneira séria.

Isso nos autoriza a lembrar um episódio curioso, contado por Baillet. Acontece que Descartes se achava na Dinamarca, de partida para a Holanda. Embarcou num batel que deveria deixá-lo na Frigia Oriental. Em pleno mar, percebeu que os homens da tripulação combinavam assaltá-lo. Supunham que ele só falasse francês, pois somente nessa língua o tinham ouvido falar, e sabiam-no estrangeiro. Descartes pôde, assim, acompanhar toda a trama, em silêncio, como se nada percebesse. De repente, sacou da espada e, segundo a expressão do abade, "falando na própria língua deles, num tom que os assustou, ameaçou trespassá-los no mesmo instante, se ousassem agredi-lo".

O que hoje pode nos parecer fantástico, nesse episódio, era natural e comum na época. Por outro lado, não devemos esquecer-nos de que Descartes fazia, nesse tempo, a sua carreira militar. Havia combatido, assistido a batalhas, participado de aventuras guerreiras. Seu físico pouco favorável e sua saúde periclitante nunca o impediram de agir segundo os impulsos da mocidade. E podemos mesmo dizer que, em certas ocasiões, ele se esquecia das regras de prudência. Suas relações com os libertinos é um exemplo disso, e principalmente o episódio, que muito serviu para as acusações e calúnias dos adversários, de haver hospedado, em sua casa na Holanda, Valle du Debarreau, o príncipe dos dissolutos e dos ateus.

Esses momentos de imprudência, se de certa maneira comprometem o seu programa de cautela e bom senso, servem, por outro lado, para contestar as acusações de covardia que lhe fizeram. Leroy desmente a lenda da impassibilidade do filósofo. Sua descrição incisiva do temperamento de Descartes merece ser transcrita: “Ele é nervoso. Tem o nosso nervosismo. É irritável. Digamos, numa palavra, que ele é apaixonado”. Nada mais justo que esse temperamento impulsivo, apesar de controlado por um raciocínio poderosamente organizado, levasse para a arena filosófica a sua habilidade e a sua audácia de espadachim.

Para não passarmos violentamente do espadachim ao filósofo, coloquemos entre ambos o escritor, que é um dos mais representativos da literatura francesa. Barié teve o cuidado de verificar a permanência de expressões típicas da arte de esgrima na correspondência de Descartes. Aliás, já acentuamos a maneira por que Descartes entrou no terreno literário, com a publicação do *Discurso*. Verdadeiro golpe de esgrima. Escondendo-se no anonimato e “desfechando” o tratado em francês, Descartes, por assim dizer, atacou e se defendeu.

Quanto às expressões, Barié observa: “Retornam sempre mesmo no Descartes maduro, e ao tratar de assuntos puramente científicos, expressões que são próprias de quem tem familiaridade com a arte de esgrima: *alguns geômetras de Paris quiseram servir-lhe de padrinhos, ou como são aqueles que se recusam a bater-se em duelo contra os que não consideram da sua mesma classe social*. Trata-se de expressões de cartas a Mersene. Barié comenta: “Ninharias, mas frases que, entretanto, não se encontram com frequência, na literatura filosófica, e menos ainda na Matemática”.

No *Discurso*, como nas demais obras, podemos anotar passagens semelhantes, como estas: ... *posso dizer que não passam de seqüências e dependências de cinco ou seis principais dificuldades que superei, e que conto como outras tantas batalhas, em que tive a sorte do meu lado*.

Ou ainda: *Não receio mesmo dizer que penso não ter necessidade de ganhar senão mais duas ou três semelhantes, para chegar ao termo dos meus intentos*.

Frases assim, imagens e expressões incomuns na literatura filosófica e científica, principalmente da época, podem ser colhidas em quantidade nos textos cartesianos, demonstrando a constante da influência da esgrima no estilo do filósofo.

Leroy escreveu um livro curioso, mas injusto, ou pelo menos falso em suas conclusões, *Descartes, le Philosophe au Masque*, em que apresenta o filósofo como mascarado. Barié assinala que Descartes é ali apresentado “como um grande cientista, um grande filósofo, mas também um grande impostor”. Para Leroy, Descartes tinha sempre “um pensamento oculto por trás da frente”. Mas o próprio Leroy adverte: “Descartes se sente em perigo e se defende como pode”. Noutro trecho afirma, contra a sua própria tese: “Dados estes fatos, podemos assegurar, mesmo *a priori*, que será falsa toda imagem do filósofo que pretenda reduzi-lo a um traço essencial”.

Não, Descartes não era um mascarado. Já o vimos no caso de suas ligações com os libertinos, de suas imprudências e audácias. E é ele mesmo, numa carta a Régio, quem coloca muito bem o problema, nestes termos: “Aprovo o que tem a prudência de calar, em certas ocasiões, e não dar a público tudo o que pensa. Mas

escrever, sem necessidade, qualquer coisa contrária aos seus próprios sentimentos, e querer persuadir a esse respeito os leitores, considero uma baixeza e um verdadeiro crime”. Leroy entende que este trecho confirma a sua tese. Mas parece evidente que não. Descartes apenas reafirma o seu princípio de prudência, ao mesmo tempo que define o seu conceito de sinceridade filosófica e literária.

A ESGRIMA FILOSÓFICA

Admitindo-se a posição sincera e leal de Descartes, numa contingência histórica bastante complexa, não será difícil compreender-se a série de dificuldades da sua luta. Descartes começa pela dúvida, não a metódica, que só mais tarde aparecerá, mas a intuitiva. Ele duvida da solidez e da veracidade dos conhecimentos que lhe deram em la Flèche. Aliás, Gilson é de opinião que a dúvida e o próprio método de Descartes começaram a nascer ainda no interior do colégio. É essa dúvida que o leva a pôr os livros de lado, para correr mundo e ver as coisas com os seus próprios olhos.

A seguir, Descartes percebe a ilusão dos sentidos. Também o livro do mundo o pode enganar, como tem enganado a tantos. Mas o curioso é que ele não põe em dúvida aquilo que é a própria base do mundo falso em que se encontra: a fé. Landormy entende que se trata de timidez, mas admite que o filósofo seja sincero. O que nos parece é que Descartes, cujo temperamento espiritual ficou bem demonstrado no caso da memorável noite dos sonhos, possuía arraigado sentimento religioso. Sua dúvida, portanto, não podia atingir esse ponto de certeza que havia em seu espírito, e que também se esclareceu no *cogito*.

Começa aí sua primeira dificuldade filosófica. De que maneira resolverá ele a situação. De um lado, está a incerteza de todas as coisas; de outro lado, a certeza da fé. O filósofo-espadaachim não faz mais do que se pôr em guarda. Firma os pés em terreno conhecido, aceitando a divisão escolástica de duas hipóstases de verdade, e conclui: “... as verdades reveladas estão acima da nossa inteligência, e não ousarei submetê-las à fragilidade dos meus raciocínios”. Atitude perfeita do espadaachim consciente, que delimita o seu campo de ação, medindo com os olhos o alcance de seus golpes.

Alia-se, porém, a esse gesto prático, alguma coisa de irônico, que parece brotar-lhe do subconsciente, e justifica as desconfianças de Leroy. Ele afirma, e vemos sem querer um sorriso voltaireano em seus lábios, que “há homens, e há aqueles que são mais do que homens”. Aos primeiros, aos quais ele pertence, compete construir laboriosamente o conhecimento. Os outros recebem a revelação divina.

Mas com essa atitude, com esse *mettre em garde* de esgrimista, que ainda não é senão preparação para a luta, Descartes já fez o que Abelardo não conseguira nem poderia conseguir: separou a Filosofia da Teologia, rompeu a subordinação escolástica. Dali por diante, embora respeitando aqueles que são “mais do que homens” e possuem a ciência revelada, o filósofo cuidará da sua tarefa terrena com inteira liberdade. A Ciência, por sua vez, poderá desenvolver-se livremente, nas mãos dos “homens simplesmente homens”, enquanto os problemas da Religião continuarão nas mãos dos “mais do que homens”.

Feita, porém, essa separação. Descartes se encontra numa situação perigosa. Pôs-se habilmente em guarda e delimitou com segurança o seu campo de ação, mais lhe falta a espada. Como esgrimir agora? Sim, pois a Filosofia e a Ciência,

sem a base da Revelação, flutuam no vácuo. Tudo é incerto ao seu redor. Resta-lhe a fé, é verdade, mas esta nada tem mais a ver com os problemas da razão e do sensível. A fé lhe dá somente a segurança do transcendente, daquilo que não lhe compete. Descartes deve pois encontrar a sua espada, para continuar esgrimindo. E para encontrá-la, traça conscientemente o caminho da dúvida metódica.

Acusá-lo-ão de fingir que duvida. Como pode duvidar, se conserva no coração a certeza da fé? Mas é o próprio Descartes quem coloca o problema, em sua meditação primeira: “Eis por que penso que não farei mal se, tomando com propósito deliberado um sentimento contrário, eu me engano a mim mesmo e finjo por algum tempo que todas essas opiniões são inteiramente falsas e imaginárias, até que, enfim, tendo igualmente equilibrado os meus preconceitos antigos e novos, de maneira que eles não façam pender a minha opinião mais de um lado que do outro, meu julgamento não seja mais dominado por maus usos e desviado do caminho reto que o pode conduzir ao conhecimento da verdade”. Como se vê, o que importa é descobrir o “caminho reto”, seguro, límpido, sem sombras de dúvidas e enganos. Um espírito arbitrário poderá sustentar que isso é fingimento. Mas um espírito sensato compreende o método do filósofo e a sua posição.

Toda a cultura tradicional se assentava em hipóteses, em suposições, em afirmações dogmáticas. O mundo da Escolástica era o mundo da certeza absoluta em todos os setores. A certeza, porém, vinha do passado e da revelação. As Escrituras e Aristóteles, eis as fontes da certeza, ou pelo menos as suas bases principais.

Descartes sabia que na estrutura de certezas desse mundo havia, de fato, muito coisa certa. Mas como discernir essas coisas, se estavam misturadas a tantos erros? Sua atitude, segundo, aliás, uma de suas próprias imagens, foi a do homem sensato que, para separar num cesto as coisas úteis das inúteis, põe todas elas para fora. Era mesmo necessário fingir que duvidava de tudo, para que tudo fosse submetido à verificação.

A RECONSTRUÇÃO DO MUNDO

Assim, pela dúvida metódica, Descartes consegue destruir não somente o mundo da Escolástica, mas o próprio mundo exterior, em todos os seus pormenores. E embora guardando um respeito cauteloso pelo transcendente acaba invadindo também a área sagrada, para submetê-la ao critério da dúvida. Nem mesmo Deus escapará desse dia de juízo.

Descartes começa por duvidar do conhecimento obtido através dos sentidos, pois é evidente que os sentidos nos enganam a respeito de muitas coisas. Dúvida, depois, das percepções, dos juízos, e afinal da própria razão, pois verifica que em todos esses campos podemos enganar-nos. É assim que não podemos ter certeza de nada, nem mesmo da existência das coisas exteriores, da existência do mundo. Mas depois da negação geral, uma coisa subsiste, único ponto de certeza em meio às ruínas do Cosmos: *Se eu duvido, eu não posso pelo menos duvidar que duvido; e se duvido é porque penso; e se penso é porque existo.*

Por esse processo, Descartes chega à sua fórmula básica: *Cogito, ergo sum*: penso, logo existo. O *cogito* se torna então uma área de certeza, o ponto em que Arquimedes poderia firmar a alavanca para mover o mundo. Descartes se firma nesse ponto. Mas, com isso, se encontra isolado.

Tem certeza de sua própria existência, mas não tem nenhuma outra. Há um abismo entre o ser que pensa no centro do *cogito*, e o universo exterior.

Como solucionar o problema da passagem do eu para o Universo? Descartes mergulha no *cogito*, aprofunda-o, pois não há outro caminho a seguir. E é no próprio *cogito* que ele de repente se surpreende diante de Deus. Descobre assim, que não está sozinho. Deus está com ele. Dessa constatação lógico-psicológica podemos partir para a consequência teológica de que Deus está no Homem, ou como dizem os místicos, se oculta no mais profundo da criatura.

Mas o que interessa a Descartes não é isso. É, pelo contrário, reconstruir a Ciência na base da certeza. A primeira certeza foi atingida, com a evidência da existência individual. Dessa, surgiu a segunda, que é a existência de Deus. Vejamos melhor como isso acontece: posso enganar-me a respeito de tudo, inclusive do meu corpo, supondo que o possuo e na realidade não o possuindo; mas não posso enganar-me, de maneira alguma, quanto à realidade de que estou pensando, pois do contrário não haveria pensamento. Há, pois, no pensamento, uma verdade intrínseca, que se impõe por si mesma, que é evidente. Essa será a primeira regra do método: só aceitar o que é evidente.

Resta saber como foi que Descartes descobriu Deus no *cogito*. É que o pensamento, sendo verdadeiro, também a sua autoconsciência terá de sê-lo. Ora, o pensamento conhece a si mesmo e sabe que é imperfeito, entretanto abriga uma idéia de perfeição, que não se encontra nele mesmo. Essa idéia é a do Ser Supremo, que tem de existir como fundamento do ser pensante. Ela é tão evidente quanto a existência do próprio pensamento.

Descartes desenvolve então a teoria das provas da existência de Deus. A primeira prova, como vimos, é a idéia da perfeição, existente no *cogito*; a segunda é a própria evidência da existência da alma; a terceira é o princípio de causalidade, que, aplicado, às duas primeiras, demonstra logicamente a existência de Deus. Mas há uma quarta prova, chamada argumento ontológico, e que tem suas raízes em Santo Anselmo. É a idéia de Deus em si mesma, por sua própria evidência, existente no Homem. Da mesma maneira por que a idéia do triângulo implica a existência de suas propriedades geométricas, a idéia de Deus implica a existência da suprema perfeição.

E assim, a passagem do eu para o Mundo está assegurada. Provada a existência de Deus, chegamos à fonte e raiz da realidade, verificando ao mesmo tempo que ela é interior e exterior. A verdade procede naturalmente de Deus, pois é uma consequência de sua própria e necessária perfeição. Surge ainda uma hipótese duvidosa: se Deus quisesse nos iludir, ele poderia enganar-nos quanto a uma realidade falsa. Nesse caso, porém, ele não seria Deus, mas um Gênio Maligno.

Este é um dos golpes mais impressionantes do espadachim, hipótese da mais pura esgrima intelectual, e que se destina a salvar, ao mesmo tempo, a perfeição de Deus e a retidão do pensamento humano. Pois se Deus é perfeito, não pode abrigar imperfeição. Ele é a garantia da certeza da nossa faculdade de conhecer. Basta que usemos bem essa faculdade, e teremos a certeza da realidade.

Está assim reconstruído o mundo da certeza. Agora, sim, podemos afirmar que existimos, que Deus existe e que o mundo existe. Mas o Universo reconstruído apresenta algumas dificuldades sérias, que vão constituir a problemática da escola cartesiana. A principal dificuldade, a fundamental, resulta do dualismo dessa

concepção do mundo. Existem naturalmente dois mundos justapostos, um do pensamento e outro material. Descartes os chama: *res cogitans* e *res extensa*, ou, coisa pensante e coisa extensa. São as substâncias do mundo.

Entretanto, essa dualidade se mostra rígida. Não há permeabilidade em sua estrutura. Não há passagem de uma substância para outra. O pensamento será sempre pensamento, a matéria sempre matéria. Descartes se consola com o fato de ambas as substâncias se encontrarem em Deus, e também no Homem, que por seu pensamento pode conhecer e analisar a matéria. Mas o problema subsistirá e vai tentar soluções futuras.

Pierre Gassend, o epicurista, lembrará que o mundo epicureano não apresentava essa dificuldade, e proclamará que o Atomismo é mais coerente e mais científico que a doutrina das substâncias inconciliáveis. Pascal se rebelará contra o racionalismo absolutista de Descartes, proclamando os direitos do coração. Geulinx, discípulo holandês de Descartes, procura resolver o problema das substâncias, e Nicolas Malebranche faz o mesmo. Ambos recorrem à fonte comum das substâncias, Deus, como o meio de ligação entre elas. Surge, porém, a pergunta embaraçosa: Deus pode conter matéria em sua perfeição? Malebranche recorre ao platonismo: em Deus não há matéria, mas as idéias das coisas materiais.

O Cartesianismo exerceu, entretanto, influência decisiva nos rumos do pensamento. Realmente superou o mundo escolástico e abriu as portas da mais completa renovação espiritual e intelectual da Humanidade. Descartes conseguiu a vitória desejada. Suas incongruências, como acentua Bertand Russel, foram tão fecundas como os seus acertos. Os problemas criados pela sua filosofia a salvaram de se anquilosar em novo escolasticismo. Descartes, o filósofo-espadaachim, tornou-se o pai do mundo moderno. Não somente a Ciência e a Filosofia contemporâneas decorrem do seu pensamento, tão dificilmente construído num mundo hostil, mas a própria estrutura da nossa civilização se enraíza nele.

Tem ainda, o Cartesianismo, a seu favor – um dos maiores acontecimentos da história do pensamento: Espinosa. Esse reelaborador do sistema cartesiano está para Descartes como Aristóteles para Platão. Começou atacando o problema das substâncias, para demonstrar a impossibilidade da equação cartesiana.

A substância, afirmou Espinosa, só pode ser uma. Não há nem pode haver mais de uma, pois então não seriam independentes, e com isso não seriam substâncias. A matéria e o pensamento são apenas atributos da substância única. E tanto Descartes como os ocasionistas já haviam intuído isso, quando falavam da união das substâncias em Deus.

Espinosa é o sistematizador do Panteísmo. Deus, substância única, é o próprio Universo. Pensamento e matéria são atributos eternos e infinitos dessa substância. Os seres e as coisas são afecções ou modos dos atributos. Assim, o Homem, por seu corpo, é um modo da *res extensa*, e por seu pensamento, um modo da *res cogitans*.

A teoria do paralelismo dos atributos resolve o problema da interação. Alma e corpo, por exemplo, são modalidades paralelas da substância, através dos seus atributos. Mas a realidade única e absoluta é a de Deus, substância infinita. Espinosa o afirma no seu tratado, *Ética*, extraordinário monumento que encerra a sua doutrina: “Além da substância e dos modos, nada existe, e os modos nada mais são do que as afecções dos atributos de Deus”.



Blaise Pascal. (1623-1662)

PASCAL: A RAZÃO É FRÁGIL

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

“Não posso perdoar Descartes; bem quisera ele, em toda a sua filosofia, passar sem Deus, mas não pôde evitar de fazê-lo dar um piparote (Pequena pancada com a cabeça do dedo médio ou do indicador, que, momentaneamente apoiados ao polegar, dele se soltam com força) para pôr o mundo em movimento: depois do que, não precisa mais de Deus.”

Esse violento ataque é de Blaise Pascal e consta da sua obra póstuma, *Pensamentos*. É quase como afirmar que Descartes é trapaceiro: Deus só foi invocado para servir de avalista de uma concepção do mundo que o *cogito*, abandonado a si mesmo, era incapaz de sustentar. Matemático e físico, mas também fervoroso cristão que segue o jansenismo – um movimento católico fundado pelo holandês Cornélio Jansênio, suspeito de heresia –, Pascal baseia-se em suas práticas científicas e religiosas para criticar as pretensões do racionalismo cartesiano.

Filho de um alto magistrado e encarregado dos impostos, Blaise Pascal nasce em 1623 em Clermont-Ferrand, França. Segundo sua irmã, Gilberte, aos 12 anos ele consegue deduzir sozinho, sem nenhum conhecimento prévio, as 32 proposições geométricas de Euclides. A afirmação é duvidosa, mas o talento científico precoce de Pascal é inegável. Aos 16 anos, escreve *Ensaio sobre as Cônicas* (Cônica: Geom. Intersecção de um cone do segundo grau com um plano que não contém o vértice); aos 19, projeta a “máquina aritmética” (a primeira calculadora mecânica); aos 23, passa a investigar o fenômeno da pressão atmosférica e interessa-se pelo jansenismo.

A doutrina formulada por Jansênio (1585-1638) retoma com rigidez o pensamento de Santo Agostinho, segundo o qual a salvação depende unicamente da graça divina, concedida apenas aos eleitos. Na França, os jansenistas, sob a direção de Saint-Cyran (1581-1643), sediam-se na abadia de Port-Royal, nas proximidades de Paris, onde se consagram ao retiro espiritual e ao ensino. Seu principal adversário são os jesuítas e sua doutrina do livre-arbítrio, adotada oficialmente pela Igreja. Por isso, vários papas condenam sucessivamente o jansenismo, vendo nele uma perigosa heresia, comparável ao protestantismo. Além disso, a atitude jansenista de indiferença frente ao mundo – decorrente de sua teologia da graça – faz com que a monarquia francesa veja nesse movimento um germe de insubordinação. Em 1637 o abade Saint-Cyran é preso. Diante dessas perseguições, Port-Royal passa à ofensiva, contando para isso com um polemista implacável: Pascal.

Publicada entre 1656 e 1657, a série de *Cartas Provinciais*, de Pascal, é uma contundente defesa do jansenismo. Mais do que isso, ele ataca violentamente os jesuítas, ridicularizando-lhes os costumes e os malabarismos retóricos para justificar qualquer situação. Mas a condenação definitiva do jansenismo pelo papa Alexandre VII obriga-o a se calar. Dedicou-se então a escrever *Apologia da Religi-*

ão *Cristã*, cujos fragmentos seriam publicados postumamente sob o título *Pensamentos*.

O coração tem razões...

“O coração tem suas razões, que a razão não conhece.” A frase de *Pensamentos*, freqüentemente tomada como um indicativo da oposição entre a razão e o sentimento, nada tem a ver com a idéia que a tornou famosa. Na verdade, as “razões do coração” não se referem aos sentimentos, mas aos princípios, como os da geometria, que não são demonstráveis. Escapam à razão, mas não os admitir como verdades impossibilitaria qualquer raciocínio.

Por ter realizado cuidadosas pesquisas científicas, Pascal sabe que certos conhecimentos não se obtêm pela dedução, numa cadeia de razões a partir de alguns princípios, mas pelos resultados de experimentos. Sabe também que para cada tipo de problema deve-se elaborar um método adequado, e não utilizar um único método.

Isso significa que a *mathesis universalis* não tem nada de universal e que a sua validade só se aplica à matemática. Autor de importantes obras nesse campo – como os estudos sobre o cálculo de probabilidades –, Pascal conhece bem os procedimentos dessa ciência e reconhece a evidência de suas demonstrações. Mas isso nada tem a ver com o “bom-senso”, que Descartes acredita estar presente em todos os homens. Ao contrário, segundo Pascal, a maioria das pessoas não possui o “espírito de geometria” e, por “falta de hábito”, não se volta para os princípios matemáticos, que são “palpáveis, mas afastados do uso comum”.

O que é “do uso comum” são os princípios do “espírito de finura”, que requer apenas “boa vista”, capaz de, “num instante, ver a coisa num só golpe de vista, e não pela marcha do raciocínio”. A cadeia de razões, que progride segundo a ordem e a medida, não se presta a esse espírito de finura de pessoas “sutis”. Estas “não podem ter a paciência de descer até os primeiros princípios das coisas especulativas e de imaginação, que nunca viram no mundo e que estão completamente fora de uso”.

Como se não bastasse o fato de a matemática não poder se pretender o modelo de conhecimento ou o exemplo mais perfeito da *mathesis universalis*, o que dizer das idéias claras e distintas, as únicas que Descartes admite como fora de qualquer dúvida e sobre as quais constrói a cadeia de razões? São realmente inquestionáveis ou não passam de idéias-limites, que devem ser aceitas como evidências, já que a razão é impotente para demonstrá-las? Nesse caso, as idéias claras e distintas indicam a força da razão que delas tudo deduz, mas a sua fraqueza, por assentar-se sobre bases indemonstráveis: “Ardemos no desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela edificar uma torre que se erguerá até o infinito; porém, os alicerces ruem e a terra se abre até o abismo”.

Além disso, que certeza pode haver no espírito humano, perturbado “pelo primeiro barulho que se faça em volta dele? Não vos espanteis se não raciocina bem agora; uma mosca zumbe aos seus ouvidos: é o bastante para torná-lo incapaz de conselho. (...) Poder das moscas: ganham batalhas, impedem nossa alma de agir, comem-nos o corpo”, diz Pascal. E acrescenta: “Como gosto de ver essa soberba razão humilhada e suplicante!”

Mas Pascal não é irracionalista. Se critica o “espírito da geometria”, de uso limitado e que, além disso, se apóia sobre princípios frágeis, é para nele denunciar a extrema presunção do ser universal, fonte de todas as certezas. Que mal há em não conseguir a universalidade ou em não obter a completa certeza das coisas?

A própria geometria supõe que o espaço seja divisível ao infinito. Mas é tão certo que essa idéia de divisão ao infinito seja clara e distinta? Ela não é, ao contrário, inteiramente obscura, incompreensível e inconcebível? No entanto, é necessária. Não tanto porque seja verdadeira – isso não podemos saber -, mas por servir à geometria, que a utiliza em suas demonstrações, estas sim evidentes. Em suma, para provar a força da matemática não é preciso a pretensão de que nela tudo é certo e verdadeiro.

O místico que fazia ciência

É comum dividir-se a biografia de Pascal numa primeira fase, a do cientista, e numa segunda, a do “místico-religioso” seguidor do jansenismo, retirado do mundo. Na realidade, porém, Pascal nunca abandonou a ciência. Em 1658, em plena “fase mística”, realizou estudos geométricos sobre a ciclóide. Tampouco se afastou completamente do mundo: em 1662, no ano de sua morte, abriu uma empresa de linha regular de carruagens para vários passageiros, pioneiro sistema de ônibus urbano. O cientista e o “místico” coexistem, ou melhor, há em Pascal um pensamento original que se nutre desses dois aspectos de sua vida, ao mesmo tempo que lhes dá fundamentação.

Um exemplo do método científico de Pascal é a famosa investigação sobre a pressão atmosférica, inspirada em uma experiência realizada em 1644 por Evangelista Torricelli (1608-1647). Segundo essa experiência, o mercúrio, colocado num tubo fechado em uma das extremidades e virado em uma cuba também contendo mercúrio, desce até um certo nível, que se mantém sempre constante. Por que o mercúrio não desce mais? E o que contém o espaço aparentemente vazio entre a extremidade do tubo e a coluna de mercúrio, se nada ali foi introduzido? À primeira questão, Torricelli formulou a hipótese de que a pressão do peso do ar sobre a superfície do mercúrio na cuba contrabalançaria o peso do mercúrio no tubo, equilibrando a coluna naquele nível. A segunda questão, porém, ficaria sem resposta: Aristóteles já havia estabelecido que “a natureza tem horror ao vácuo”; por isso, aquele espaço deveria conter algo. Mas o quê?

Pascal encarrega-se de examinar essas questões. Se o espaço vazio contiver um vapor, como sustentavam alguns, então a coluna do líquido deve ser tanto mais baixa quanto mais volátil for a substância empregada, devido à pressão do vapor que exala. Pascal testa o vinho e a água, e os resultados não confirmam a hipótese: a coluna do vinho, mais volátil do que a água, é mais alta.

E se a hipótese do peso do ar for correta? Nesse caso, o nível da coluna deve ser tanto mais baixo quanto maior for a altitude em que a observação se realize, pois em lugares elevados o peso do ar deve ser menor. Realizada a experiência, em 1648, na planície e no alto de uma montanha, a hipótese é confirmada: no alto da montanha, a coluna de mercúrio é mais baixa.

Registrados em obras como *Novas Experiências sobre o Vácuo*, *Tratado do Equilíbrio dos Licores* e *Tratado da Gravidade da Massa de Ar*, esses experimentos abrem caminho para o uso do barômetro – instrumento baseado no tubo de Torricelli – na medição da altitude e das condições meteorológicas. Também i-

nauguram a hidrostática, que analisa a pressão dos fluidos em geral. Além disso, mostram como a explicação de certos fenômenos não pode ser deduzida de princípios, numa cadeia de razões. Em experimentos desse tipo, o “espírito de geometria” de nada vale, é preciso o “espírito de finura” para perceber que para determinado problema existem certos procedimentos – e só esses.

Mas Pascal não é um apressado adepto da certeza. Para ele, a única certeza é a evidência da falsidade, como ocorreu na hipótese da presença de vapor no espaço do tubo. Mas dessa constatação não decorre necessariamente a confirmação da hipótese do vácuo. Ela é apenas mais provável do que supor a existência de um misterioso corpo. Mesmo quando a experiência confirma a hipótese, isso não significa a certeza da verdade, mas que ela é mais provável, pois as outras conduzem a absurdos.

O mesmo critério aplica-se às questões religiosas. A transmissão do pecado original, por exemplo, é incompreensível, mas “sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos”. Como compreender o homem – situado entre o infinito e o nada, ser contraditório que reúne fraqueza e grandeza – a não ser pela doutrina que afirma a existência do homem no estado de graça e sua queda posterior? Certamente, o pecado original não é uma idéia clara e evidente, ao contrário. Mas é preciso admiti-lo como provável para que a condição humana adquira sentido.

Esses argumentos não pretendem provar a existência de Deus, que está sempre oculto. O que Pascal propõe é antes um convite para experimentar esse algo provável. Já que Deus se esconde, por que não admitir por princípio a sua existência e viver de acordo com esse princípio, isto é, de modo cristão?

Se o homem apostar na inexistência de Deus e perder, o castigo será a condenação eterna. Mas, se apostar na existência de Deus e perder, na verdade nada perderá. E, se ganhar a aposta, o lucro será infinito, pois se ganha a vida eterna. Por que esperar, então? Pascal conclama: “Apostai, pois (...), sem hesitar”.

A condição humana, para Pascal, é limitada e precisa reconhecer-se assim. Esse é, talvez, um dos momentos em que aparece com mais nitidez a relação indissociável entre o cientista e o religioso. O que é o homem? “Nada”, diz Pascal, “em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada (...). Conheçamos, pois, nossas forças; somos algo e não tudo; o que temos de ser priva-nos do conhecimento dos primeiros princípios que nascem do nada; e o pouco que temos de ser impede-nos a visão do infinito.”

Que altivez auto-suficiente é então essa, a do homem e sua razão, que pretende abarcar todas as coisas e até mesmo arvorar-se em demonstrar a existência de Deus? É preciso que se admita a limitação do homem e que se reconheça que, para ele, Deus é completamente incompreensível, está e sempre estará oculto. Por isso, Pascal não faz metafísica nem teologia: os princípios e Deus não são concebíveis, muito menos passíveis de demonstração.

Estranha defesa da fé, caso se leve em conta que toda a tradição cristã procurava provar a existência de Deus. Mas, ao mostrar as insuficiências da razão, ao apontar para as limitações do homem, Pascal restitui a força da fé: é preciso crer, não compreender. E, por não ser demonstrável, o conteúdo da fé é uma aposta: “Incompreensível? Nem tudo o que é incompreensível deixa de existir”.



Nicolas Malebranche (1638-1715)

MALEBRANCHE: A RAZÃO É DEUS

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

Se Pascal apostava num “Deus dos cristãos” contraposto ao “Deus dos filósofos”, Malebranche radicaliza as posições e unifica as duas visões de Deus numa só. A razão é Deus, e Deus é racional. A investigação científica vai do simples ao complexo, numa cadeia de razões, porque a ordem e a medida são também o modo pelo qual Deus criou o mundo.

Na verdade, Malebranche procura identificar o pensamento cartesiano ao cristianismo. Mas, para isso, depura do pensamento de Descartes aspectos alheios ao cristianismo, de modo a reafirmar a doutrina cristã. As noções de “visão em Deus” e de “causa ocasional” cumprem uma função fundamental nesse esforço.

Nicolas Malebranche, membro de uma família nobre, nasce em 1638, em Paris. Recebe uma rígida educação religiosa. Estuda filosofia e teologia na Sorbonne. Em 1660, ingressa na Congregação do Oratório e, em 1664, ordena-se sacerdote. Conta-se que nesse mesmo ano, ao ler *Tratado do Homem*, de Descartes, foi tomado de tamanha emoção que se “converteu” à filosofia. Desde então dedicou-se aos estudos e escreveu obras como *Da Investigação da Verdade*, em três volumes, *Tratado da Natureza e da Graça*, *Tratado Moral*, *Tratado do Amor de Deus* e outras, que provocaram acirradas e prolongadas polêmicas, envolvendo teólogos e cartesianos. Morre em 1715.

Em sua busca da conciliação entre a razão e a fé, a filosofia e o cristianismo, ele desloca o centro do pensamento de Descartes do *cogito* para Deus. Para Malebranche, as idéias claras e distintas – as únicas que podem verdadeiramente constituir o conhecimento – equivalem-se às idéias no sentido platônico: são modelos. O conhecimento sobre uma coisa não é, então, o conhecimento direto dessa coisa, mas da idéia que a representa.

A idéia do corpo como coisa extensa, que não se confunde com a alma, é um exemplo. Só podemos conhecer este ou aquele corpo (limitação da extensão) porque temos antes a idéia de extensão. E se são os corpos que delimitam a extensão, essa idéia prévia só pode ser a de extensão infinita. A idéia de infinito, porém, jamais poderia ser representada pelo *cogito*, que é finito. Além disso, a própria alma não pode ser conhecida. Mesmo assim, concebemos as idéias como distintas da alma. Desse modo, se o *cogito* é incapaz de representar a idéia de infinito, mas a compreende como distinta da alma, essa idéia, então, só pode estar em Deus. A alma conhece as coisas por meio de suas idéias somente na medida em que se une a Deus. Conhecer o mundo é aproximar a alma das idéias que Deus contém na sua essência – e nisso consiste a teoria do conhecimento pela visão de Deus.

A supremacia de Deus também se manifesta na teoria de Malebranche sobre o movimento. Qual é a causa do movimento, se a idéia de extensão – que define os corpos – não contém a de movimento? Ela só pode estar fora do corpo, em Deus. Descartes já havia formulado a concepção de que Deus é a causa eficiente (ou motriz) de todo movimento, mas, para dar conta dos movimentos incessantes, teve de admitir que Deus renova a todo momento a sua ação sobre o mundo. Para Malebranche, porém, isso é inaceitável. O Deus da ordem e da medida, de verdades perfeitas e eternas, apenas estabelece leis universais e imutáveis; nunca poderia ser causa de movimentos particulares. Se estes ocorrem é porque são variações (mas não mudanças) dessas leis em casos particulares. São ocasiões em que elas se manifestam. Cada movimento se explica pela causa ocasional, que, no entanto, obedece às leis universais e divinas.

O alcance da doutrina da causa ocasional é duplo. De um lado, ao mostrar que as causas de cada movimento estão subordinadas às leis universais, ela assegura a própria universalidade da ciência, sem o que só haveria conhecimentos particulares de coisas particulares. De outro lado, recusando às coisas a possibilidade de ser a causa de seu movimento, novamente confirma a soberania de Deus todo-poderoso sobre suas criaturas.

O engano dos homens

Qual é a origem do engano dos homens? Malebranche aborda essa questão, propriamente metodológica, em âmbitos teológicos e cristãos. Conclui que há duas fases na condição humana: antes do pecado original e depois dele. Antes do pecado, a alma, apesar de unida ao corpo, estava mais associada a Deus, e por isso havia o predomínio do entendimento, que colocava os sentidos e a imaginação a Seu serviço. Depois do pecado, no entanto, verifica-se exatamente o contrário: a alma afasta-se de Deus e se une mais ao corpo, tornando-se dependente deste. Os sentidos, a imaginação e as paixões, nessa medida, desviam o entendimento para coisas particulares e não para as idéias universais que estão em Deus.

O método que evita tais erros coincide então com a moral cristã. No plano moral, deve-se abandonar as inclinações da alma que a fazem serva do corpo e dirigi-la para o bem universal, perfeito e imutável, isto é, a ordem. Do mesmo modo, o conhecimento verdadeiro só pode ser alcançado se a alma recuperar a ordem natural, isto é, sua união com Deus, afastando-se do corpo. “O amor à ordem”, escreve Malebranche, “não é apenas a principal das virtudes morais, mas é a única virtude; é a virtude-mãe, fundamental, universal.”

As regras do método que decorrem do “amor à ordem” não são muito diferentes das de Descartes. Malebranche propõe que só devem ser admitidas como certas as proposições que apareçam “tão evidentemente verdadeiras”, de tal modo que não as aceitar seria fazer mau uso da liberdade de escolha. Além disso, prescreve, como Descartes, a delimitação clara de um problema, a sua divisão em partes, a eliminação do desnecessário, a procura de idéias que sirvam de medida comum e a progressão do simples ao complexo.

Em outros aspectos, porém, Malebranche afasta-se do pensamento cartesiano. Para ele, as únicas idéias claras e distintas são as de extensão e de número, o que significa que as demonstrações racionais só são possíveis na física e na matemática. Além disso, a alma – o *cogito* – também perde o privilégio de ser a primeira idéia clara e distinta. Ela é, ao contrário, algo bem obscuro. “A alma mesma”, afirma Malebranche, “não se conhece de modo nenhum; só tem o sentimento

de si mesma e de suas modificações.” Desqualificando o *cogito*, ele reitera a necessidade da união da alma com Deus, que não é apenas a garantia das certezas do *cogito*. Se este consegue chegar a algumas verdades é porque o faz pela visão em Deus, pois só Deus contém em sua essência todas as idéias verdadeiras.

*



BARUCH ESPINOSA (1632-1677)

ESPINOSA: DEUS É NATUREZA

Livro: *Historiada Filosofia. Os Pensadores*

A grande virada da filosofia, na época, é dada por Espinosa. Seu pensamento acarretou-lhe críticas, censura pública, excomunhão, banimento. A tudo ele resistiu. Não abriu mão, nem mesmo por um momento, da liberdade de pensar, falar, escrever. Teve a “ousadia” de demonstrar, contra as idéias correntes, que a imagem de um Deus senhor e soberano, superior a tudo e separado de todos (transcendente), origina e justifica o poder político que submete e domina os homens.

Em *Tratado Teológico-Político*, Espinosa submete a Bíblia a uma rigorosa crítica, baseada na análise gramatical da língua hebraica e na história do povo judeu. A conclusão é a de que o conteúdo bíblico não se refere à verdade, mas apenas estabelece os preceitos da conduta humana, o que reduz o esforço da teologia a nada. Por exemplo, se Deus tivesse realmente se revelado a Moisés, os Dez Mandamentos conteriam a verdade eterna e não a lei de apenas um povo.

Mas, mesmo admitindo o valor prático da religião, Espinosa vai mais longe e examina o significado histórico desses preceitos. No caso de Moisés, os Dez Mandamentos possibilitariam a unificação de ex-escravos, fugidos do Egito, como um povo que se acreditou “eleito” e que imaginou se submeter a um poder acima dos homens.

A esses argumentos, que desvendam a natureza do poder político-religioso, Espinosa associa uma concepção sobre Deus, o homem e o mundo exposta principalmente em *Ética* (“demonstrada à maneira dos geômetras”, diz o subtítulo, tamanho é seu rigor). Para Espinosa, conceber Deus como um ser transcendente significa separar Deus e o mundo como duas substâncias distintas. E isso é impossível pela própria definição de substância, que não admite nenhuma outra substância a não ser Deus. O mundo, então, só pode ser constituído de infinitos modos dos atributos que estão em Deus. Em outras palavras, Deus é causa, mas causa imanente: causa e efeito estão em Deus.

Como então entender a relação entre causa e efeito? Certamente, não como Criação: Deus não é um ser imperfeito e carente que precisou criar o mundo com a finalidade de alcançar sua maior glória. Conceber Deus como Criador e causa final do mundo é projetar as carências humanas na esfera divina. É imaginar um Deus à imagem e à semelhança do homem e de suas imperfeições.

Contra a idéia de Criação e de causa final, Espinosa propõe a de produção. Deus, causa de si, livre e imanente, produz a si mesmo e, com isso, todas as coisas, que são modos de seus infinitos atributos. Isso não se dá no tempo, pois imaginar um antes e um depois da produção é concebê-la como Criação. A autoprodução de Deus efetiva-se na eternidade, fora do tempo e sempre atual.

Na produção, a causa e o efeito não são exteriores entre si, mas duas faces complementares e simultâneas de uma mesma atividade produtora. Para Espinosa, por exemplo, a definição de circunferência – tradicionalmente tida como conjunto de pontos equidistantes do centro – toma a figura como já dada, exterior ao intelecto, e apenas descreve uma de suas propriedades. A verdadeira definição deve conter a essência, isto é, a causa. Assim, a circunferência (ou o círculo) é, como se faz com um compasso, a “figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e outra móvel”. Disso se deduzem todas as propriedades dessa figura, inclusive a da equidistância dos pontos ao centro. Nessa definição, o ato de produzir e o produto não se separam.

Essa relação imanente, não separada, entre a causa e o efeito, chama-se expressão. O produto expressa o produtor, e este se exprime no produto. Da mesma maneira, Deus produz na extensão e no pensamento – os dois atributos conhecidos da substância -, efeitos que são, cada qual no seu modo, expressões de sua autoprodução.

Com isso, Espinosa dá solução à grande dificuldade de Descartes. Para este, uma vez que a *res cogitans* (alma) é essencialmente distinta da *res extensa* (corpo), o conhecimento só era possível pela representação, que converte as coisas em idéias dessas coisas. Mas, para isso, Descartes também teve de elaborar uma complicada teoria sobre a relação entre a alma e o corpo humanos.

Para Espinosa não é preciso nada disso. A noção de expressão assegura que pensar ordenadamente é conhecer a ordem necessária das coisas. Além disso, a própria relação, no homem, entre a alma e corpo, explica-se como relação expressiva. O corpo e a alma expressam-se mutuamente e constituem a unidade imanente do homem.

Aquilo que é contrário à imanência Espinosa dá o nome significativo de servidão. A separação entre a causa e o efeito cria uma hierarquia que faz o efeito depender da causa. É o que ocorre com os homens, quando neles se produzem efeitos cuja causa imaginam ser externa. A idéia de um Deus transcendente, criador e soberano, a quem o homem deve obediência, é exatamente um exemplo político dessa servidão. Nesta, a liberdade só pode existir como algo negativo: a desobediência.

Para Espinosa, porém, a liberdade define-se positivamente. Na qualidade de modo, o homem também expressa, como causa adequada, a causa livre, autoprodutora de Deus. Ser causa adequada significa conhecer clara e distintamente que os efeitos verificados no homem (e fora dele) decorrem de sua natureza que, por sua vez, é um modo necessário da natureza divina. Nessa medida, o homem é também autoprodutor (causa adequada) de suas ações. A liberdade não é mais a desobediência a uma autoridade transcendente, mas a obediência à necessidade imanente da natureza divina.

Por isso, Espinosa reivindica a liberdade de pensamento e de expressão contra as condenações e a censura de autoridades que lhe são exteriores e trans-

cedentes. A respeito, escreve a filósofa brasileira Marilena Chauí: “Se pensar é agir, pondo-se no movimento imanente das idéias verdadeiras, pensar já é prática da liberdade”.

“Herege e sacrilégio”, mas livre

Filho de imigrantes judeus de origem hispano-portuguesa, que se transferiram para a Holanda por causa das perseguições religiosas, Baruch (ou Bento, em português) de Espinosa nasce em Amsterdam, em 1632. Educa-se segundo a tradição judaica, mas também recebe influências de correntes dissidentes do judaísmo, da escolástica, do platonismo renascentista e do cartesianismo, o que o afasta cada vez mais da ortodoxia. Por esse motivo, em 1656 é acusado de “horrrível heresia e sacrilégio” e excluído da comunidade judaica de Amsterdam – cidade que também tem de abandonar. Desde então, vive em várias cidades holandesas, ganhando a vida como polidor de lentes, ao mesmo tempo que estuda e escreve.

Longe da comunidade judaica, Espinosa integra-se à sociedade holandesa, calvinista e burguesa, livre e tolerante. Mas essa tolerância tem seus limites: de todas as obras de Espinosa, apenas duas (*Princípios da Filosofia Cartesiana* e seu apêndice, *Pensamentos Metafísicos*) puderam ser publicadas. *Tratado Teológico-Político* circulou anonimamente, e *Ética* só seria publicada após a morte do autor, em 1677, em Haia.

Sua defesa intransigente da liberdade revela-se também na recusa do convite para lecionar na Universidade de Heidelberg: “Creio que teria de deixar de promover a filosofia se me dedicasse a ensinar os jovens. Além disso, não sei a que limites teria de sujeitar a liberdade de filosofar, para que não parecesse desejar subverter a religião estabelecida”. Essa precaução, porém, não lhe poupou a fama de filósofo maldito. Judeu e ateu, para os cristãos, e herege excomungado, para a comunidade judaica, Espinosa, mesmo vivendo na “liberal” Holanda, carregou esses estigmas por toda a vida. Mas sem jamais renunciar à liberdade de pensamento.

Um pensamento que, para ele, dispensa o *cogito* de Descartes. “(...) não podemos pôr em dúvida as idéias verdadeiras pelo fato de que talvez exista algum Deus enganador (...)”, escreve. Um gênio maligno, mesmo que existisse, não seria capaz de fazer duvidar, por exemplo, que a soma dos ângulos internos do triângulo é igual a dois retos. Em outras palavras, “para a certeza da verdade não precisamos de nenhum outro sinal senão ter uma idéia verdadeira”.

Se as idéias verdadeiras são claras e distintas por elas mesmas, não requerem a garantia de um Deus bom e veraz, como havia imaginado Descartes. Nessa medida é que a certeza do *cogito* é dispensada. É inútil imaginar que, se duvido, penso, e que, se “penso, logo existo”, pois, diz Espinosa, “não é necessário, para que eu saiba, que saiba que sei”.

Mais do que isso, a certeza do *cogito*, que, segundo Descartes, nasce da dúvida, é equivocada. Para Espinosa, a dúvida só conduz ao erro, pois ela existe “por outra idéia que não é tão clara e distinta”. Por isso, “alguém proceder corretamente, investigando o que se deve investigar primeiro, não interrompendo jamais a concatenação das coisas (...), nunca terá senão idéias certíssimas, isto é,

claras e distintas, pois a dúvida nada mais é que a suspensão da alma (...). Donde se vê que a dúvida sempre nasce do fato de serem as coisas investigadas sem ordem”.

Espinosa separa-se de Descartes exatamente porque com este compartilha a exigência do método que prescreve a ordem, e a cadeia de razões. Se a dúvida é a falta de ordem, ela não pode ser o ponto de partida, nem tampouco o *cogito*, que decorre da dúvida.

A ordenação metódica deve partir de uma idéia da qual tudo se deduz, mas que, por isso mesmo, não é deduzida de nenhuma outra. Tal idéia corresponde à substância, que, segundo *Ética*, principal obra de Espinosa, é “o que existe em si e por si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado”.

Mas a substância de Espinosa não é o Deus da religião. “Por Deus entendo”, diz o filósofo, “o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” Atributo da substância designa aquilo que constitui a sua essência, e infinitos atributos é tudo. Isso inclui a extensão. Escândalo: Deus é também extensão, que tradicionalmente era atributo do corpo e da matéria! Mas, declara Espinosa, “desconheço a razão pela qual a matéria seria indigna da natureza divina”.

E se Deus, por definição, contém todos os atributos, então, da “necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos”. Deus é a causa primeira e eficiente de todas as coisas. Mas isso não significa que seja o Criador, pois, sendo Deus a única substância, nada pode existir fora dele. É por isso que a extensão não pode ser uma substância exterior a Deus, mas um de seus infinitos atributos.

Todas essas considerações conduzem a uma surpreendente conclusão: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”. Deus é a causa do mundo, mas o mundo existe em Deus, que é, por isso, causa imanente, isto é, causa que produz efeito em si mesma. Em outras palavras, Deus é o mundo: “Deus, ou seja, Natureza” (*Deus sive Natura*). Novamente o escândalo: Espinosa é suspeito de panteísmo, que vê Deus em tudo.

Livre e sem livre-arbítrio

Mas entre Deus como causa de si e Deus como efeito de si há diferenças. Ao primeiro, Espinosa dá o nome de *Natura naturans* (Natureza naturante) e, ao segundo, de *Natura naturata* (Natureza naturada). A Natureza naturante é “o que existe em si e é concebido por si, ou, por outras palavras, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado causa livre”. A Natureza naturada, por sua vez, é “tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus (...), isto é, todos os modos dos atributos de Deus”.

De um lado, causa livre e atributos da substância; de outro, resultado da necessidade da natureza divina e modos dos atributos de Deus. Em que consiste essa diferença? O termo “modo” (*modus*) designa as modificações, ou as “afecções” da substância, isto é, “o que existe noutra coisa pela qual também é concebido”. A água, por exemplo, apresenta-se e é concebida de várias maneiras, mas estas são apenas modos de uma mesma coisa, a água. A diversidade das coisas

corresponde então à diversidade dos modos, que, como afecções dos atributos da substância, não têm existência por si, mas decorrem de Deus e existem em Deus.

Por isso, tudo o que existe, existe como resultado necessário da natureza divina. Ser necessário (ou coagido) significa, para Espinosa, “o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira”. Por essa definição, somente Deus não é necessário: é a única causa livre.

Mas causa livre não significa que Deus possa ter deixado de dar existência a alguns modos dos seus atributos. Espinosa é radicalmente contrário à noção de livre-arbítrio, pois, para ele, ser livre significa “o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir”. Deus não tem o livre-arbítrio para fazer com que a soma dos ângulos internos do triângulo deixe de ser igual a dois retos – fazê-lo seria contrariar a necessidade da sua natureza -, mas é livre porque essa necessidade não depende de nenhuma causa que lhe seja exterior.

O mundo como Natureza naturada, constituído de modos dos atributos da substância, é, por isso, infinito, eterno, imutável e inteiramente determinado pela necessidade da natureza divina. Isso significa que as leis da natureza são constantes e necessárias, inteiramente racionais. Conhecer as leis é conhecer pela causa, e causa é razão: “Causa, ou seja, razão” (*causa sive ratio*), diz Espinosa.

Mas qual é a possibilidade de o homem alcançar o conhecimento dessas leis? Natureza naturada, o homem é corpo e alma, que são modos finitos de dois atributos conhecidos de Deus: a extensão e o pensamento. E se a alma é um modo do pensamento de Deus, então a “alma humana é uma parte da inteligência divina”. Nessa medida, “todas as idéias, enquanto se referem a Deus, são verdadeiras”. As idéias falsas – que Espinosa também denomina “inadequadas e confusas” – só ocorrem quando não se referem a Deus, isto é, na medida em que se ignora sua verdadeira causa.

Um exemplo de idéia inadequada e confusa é a de liberdade: “Os homens enganam-se”, diz Espinosa, “quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados”. Do mesmo modo que havia negado o livre-arbítrio em Deus, Espinosa critica a idéia de vontade livre dos homens. E como poderia ser diferente, se só Deus é causa livre, mas livre porque existe e age pela necessidade de sua natureza?

Mas Espinosa também condena a noção de liberdade porque esta e outras idéias inadequadas fazem do homem escravo das paixões. Amor e ódio, esperança e temor são paixões que nascem de idéias inadequadas, cujas causas não são conhecidas clara e distintamente e que, por isso, aparecem como situadas fora do homem, dominando-o. De certo modo, isso é inevitável: é da natureza do ser (e do homem) o esforço “por perseverar no seu ser”, e, nesse esforço – que Espinosa denomina *conatus* -, o homem imagina coisas que possam favorecer ou desfavorecer a sua conservação, às quais associa as idéias de alegria ou de tristeza. Quando a alma imagina uma causa externa da alegria, nasce o amor; o ódio, ao contrário, é o resultado da associação da idéia de tristeza a uma causa imaginada como externa. As demais paixões também nascem da mesma maneira.

As paixões podem ser positivas, quando aumentam o *conatus*, ou negativas, quando o enfraquecem. Por isso, se é impossível ao homem desembaraçar-se

das paixões, ele pode, ao menos, valer-se das paixões positivas, principalmente o amor, para ampliar o *conatus*, isto é, afirmar-se mais e mais como a causa (adequada) dos efeitos que ocorrem nele e fora dele.

Afirmar-se como causa adequada é também conhecer clara e distintamente as coisas, formando a seu respeito idéias adequadas, que existem em Deus de modo necessário: “A alma compreende que todas as coisas são necessárias e que são determinadas a existir e a operar por um encadeamento infinito de causas; e, por conseguinte, nessa mesma medida consegue sofrer menos por parte dos afetos que nascem destas coisas”. Conhecer as causas é compreender que as coisas imaginadas como exteriores não passam de idéias inadequadas.

Nisso consiste, segundo Espinosa, a verdadeira liberdade: conhecer a causa necessária das coisas e agir de acordo com essa necessidade. A liberdade é o conhecimento da necessidade; e o amor intelectual de Deus, um amor que é do intelecto e não da imaginação.

Nos passos da democracia

A liberdade assim definida é também o fortalecimento do *conatus*. O choque entre cada *conatus*, isto é, a luta entre os homens por sua autopreservação e por estender a outros o seu domínio, dá origem ao Estado. Produto dessa violência entre os homens, o Estado também é violência, que busca frear os conflitos na sociedade. Mas disso surge uma nova luta, entre o *conatus* do Estado e o dos indivíduos, e que pode desembocar em tiranias e revoluções. Diante disso, como estabelecer o equilíbrio?

Não se trata de buscar um Estado racionalmente ideal, pois a essência do Estado é a violência e nada tem a ver com a razão. Por isso, o que importa é descrever as condições da estabilidade do Estado, levando em conta que este se baseia em dois desejos opostos: o de autopreservação e o de domínio. Num extremo, o desejo de autopreservação, isto é, de segurança, faz com que o governante receba todos os poderes. Em outro, o desejo de dominar produz um governo em que todos sejam governantes e, por isso, livres. Que conjunto de instituições equacionaria segurança e liberdade?

Numa monarquia, por exemplo, o rei não pode estar só, pois isso fortaleceria grupos que ameaçariam a própria segurança. Ele deve então buscar o apoio do povo, concedendo-lhe eleições e, principalmente, armas. E, como a censura pode gerar descontentamentos e rebeliões, o governante deve assegurar a liberdade de expressão, cuja condição básica é a separação entre o Estado e a religião.

Participação do povo mediante eleições e formação de exército popular; separação entre Estado e religião; liberdade de pensamento e de expressão: esses elementos, na realidade, minam as bases da própria monarquia e de qualquer outro regime baseado no governo de poucos. Estado seguro e livre: o que Espinosa implicitamente esboça é a democracia.



Gottfried Wilhelm Leibniz

(1646-1716)

LEIBNIZ E A BUSCA DA HARMONIA

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

Seria possível conciliar as diferenças existentes no mundo? Leibniz acreditava que sim. Por isso, procurava encontrar harmonia entre elementos aparentemente díspares: o mundo natural e o mundo moral, a causa eficiente e a causa final, o corpo e a alma, Platão e Aristóteles, a escolástica e o racionalismo de inspiração cartesiana. A busca da harmonia era quase uma obsessão, que o levou à matemática, à física e, daí, à metafísica. Desse modo, ele acabou trilhando um caminho que foi do cálculo infinitesimal à descrição da lei divina que rege o universo.

Interessante é observar que harmonia era algo inexistente na Alemanha de 1646, quando nasce Gottfried Wilhelm Leibniz, em plena Guerra dos Trinta Anos (A **Guerra dos Trinta Anos (1618-1648)** foi uma série de conflitos religiosos e políticos ocorridos especialmente na **Alemanha**, nos quais rivalidades entre **católicos** e **protestantes** e assuntos constitucionais germânicos foram gradualmente transformados em uma luta européia. Apesar de os conflitos religiosos serem a causa direta do conflito, ele envolveu um grande esforço político da **Suécia** e da **França** para procurar diminuir a força da **dinastia dos Habsburgos**, que governavam a **Áustria**. A guerra causou sérios problemas **econômicos** e **demográficos** na **Europa Central**). O conflito termina oficialmente em 1648, pelos **Tratados de Vestfália**, mas resulta na dispersão da Alemanha em centenas de Estados, cada qual professando um dos credos rivais – catolicismo, luteranismo e calvinismo -, que encobrem os mais diversos interesses políticos e econômicos. Em meio às ruínas provocadas pela guerra, Leipzig, cidade natal de Leibniz, é uma das poucas que mantêm certa estabilidade econômica.

Filho de um professor universitário, Leibniz desde cedo lê obras filosóficas na biblioteca do pai. Aos 15 anos de idade, ingressa na Universidade de Leipzig. Depois transfere-se para as de Iena e Altdorf. Nesta última, em 1666, obtém o título de doutor.

Embora convidado a lecionar em Altdorf, Leibniz prefere seguir carreira política e diplomática. Consegue ser admitido na corte do arcebispo de Mogúncia, que em 1672, o encarrega de uma missão diplomática na França. Ali, conhece as principais figuras do mundo intelectual da época, como Malebranche e o jansenista Arnaud, e estuda escritos matemáticos de Pascal, que tiveram certa influência na formulação do cálculo infinitesimal, em 1676. (O **Cálculo Diferencial e Integral**, também chamado de **cálculo infinitesimal**, ou simplesmente **Cálculo** é um ramo importante da **matemática**, desenvolvido a partir da **Álgebra** e da **Geometria**, que se dedica ao estudo de taxas de variação de grandezas (como a inclinação de uma recta) e a acumulação de quantidades (como a área debaixo de uma curva ou o volume de um sólido). Onde há movimento ou crescimento e onde forças variáveis agem produzindo aceleração, o cálculo é a matemática a ser empregada).

Nesse mesmo ano, aceita o cargo de bibliotecário do duque de Hanôver, e, a serviço deste, realiza várias missões diplomáticas, às quais associa um sonho pessoal: reunificar os cristãos, harmonizando e conciliando o protestantismo e o catolicismo. Tais tentativas, porém, dão em nada. No final da vida, Leibniz, que havia acumulado grande prestígio e influência nos meios políticos e científicos de toda a Europa, cai no esquecimento. Quando de sua morte, em 1716, em Hanôver, apenas a Academia das Ciências de Paris presta-lhe homenagem.

Paralelamente às obrigações político-diplomáticas, Leibniz desenvolve intensas atividades científicas e de caráter filosófico. Contribui para a criação de condições institucionais de pesquisa e de difusão da ciência, fundando, em 1682, a publicação *Acta Eruditorum* e, em 1700, a Sociedade de Ciências de Berlim, da qual foi presidente. Também foi membro da Royal Society, de Londres, a principal sociedade científica da época, e manteve uma rica correspondência com várias personalidades do mundo científico e filosófico de seu tempo.

Esses esforços associam-se ao ideal de Leibniz: o de harmonizar todo o conhecimento humano em um vasto sistema de “enciclopédia universal”, projeto que já aparecia em *Dissertação sobre a Arte Combinatória*, de 1666. Nesta obra, Leibniz preconizava a aplicação da análise combinatória na constituição de uma “característica universal”, ou seja, uma espécie de alfabeto que, pela combinação de caracteres, possibilitaria não apenas expor toda a ciência até então acumulada como também descobrir novos conhecimentos.

De certo modo, esse ideal ficou prejudicado por polêmicas em que Leibniz se envolveu, principalmente com os amigos de Isaac Newton, que reivindicavam para esse físico e matemático inglês a primazia de ter formulado o cálculo infinitesimal. Hoje sabe-se que Newton, anos antes de Leibniz, havia chegado a conclusões semelhantes às do “rival”, sem no entanto as divulgar. Por outro lado, enquanto a fórmula de Newton destinava-se a suas investigações astronômicas e apresentava, por isso, um alcance limitado, a de Leibniz era universal e exprimia-se por um sistema de notação empregado até hoje.

Esse episódio mostra a dificuldade (ou a impossibilidade) da constituição de uma “ciência universal”, e não apenas por razões teóricas. Mas Leibniz, mesmo abandonando a utopia da “característica universal”, nunca deixou de buscar uma explicação sistemática e coerente da totalidade das coisas – preocupação constante em todos os seus escritos. A maioria, porém, permaneceria inédita por muito tempo. Foram poucas as obras que o próprio Leibniz publicou: pequenos ensaios como *Discurso de Metafísica* (1686) e *A Monadologia* (1714), ou tratados de maior fôlego, como *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* (1701-1704) – crítica a *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, do filósofo inglês John Locke -, e *Ensaio de Teodicéia* (1710).

Da física à metafísica

“Suponhamos, por exemplo, que alguém lance ao acaso muitos pontos sobre o papel (...). Digo que é possível encontrar uma linha geométrica cuja noção seja uniforme e constante segundo uma certa regra, de maneira a passar esta linha por todos estes pontos e na mesma ordem em que a mão os marcara.”

Palavras de Leibniz, para quem o método consiste não tanto em raciocinar ordenadamente, mas em buscar a ordem inscrita nas coisas. Isso, porém, é feito como no cálculo infinitesimal (ou diferencial e integral), de que Leibniz foi um

dos formuladores: dada uma curva, é possível calcular a sua direção a partir de qualquer um de seus pontos, pois estes exprimem, cada um em si, o conjunto.

A rigor, não é o ponto que exprime o todo de uma curva, mas a tangente, que é uma linha. Para Leibniz, a linha não se define como o conjunto de infinitos pontos; é formada de linhas infinitamente pequenas, isto é, linhas infinitesimais. Isso significa que na geometria não há grandeza última, indivisível. Do mesmo modo, a natureza: “Cada porção da matéria”, escreve Leibniz, “pode ser concebida como um jardim cheio de plantas e como um lago cheio de peixes. Mas cada ramo de planta, cada membro de animal, cada gota de seus humores é ainda um jardim ou um lago”.

A realidade é, então, um todo contínuo, sem interrupções, que não se esgota em alguma de suas partes, por ínfimas que sejam. Não há, portanto, o vazio, e Leibniz, que nisso segue Descartes, não admite a existência do vácuo. Mas, exatamente porque esse todo pode ser subdividido em partes, Leibniz, ao contrário de Descartes, não considera a extensão como substância. Esta, por definição, deve ser simples, isto é, sem partes, enquanto a extensão sempre pode ser concebida como formada de partes, que, por sua vez, contêm partes ainda menores e assim indefinidamente.

A extensão também não pode ser substância, pois, se assim fosse, ficaria inexplicável o próprio objeto da física: o movimento. Este havia sido deduzido, por Descartes, como um dos atributos da *res extensa*, e equivaleria ao deslocamento de um corpo que, chocando-se com outro, o substitui. A direção do movimento seria definida instantaneamente no momento desse choque e, neste, a quantidade do movimento – que Descartes identificou com a noção de força – seria sempre constante.

Para Leibniz, porém, essa concepção é inaceitável. Isso porque, segundo o princípio da continuidade da realidade, não pode haver uma alteração instantânea do movimento. Num choque, cada ínfima parte do corpo deve perder gradativa e sucessivamente o movimento até readquiri-lo em sentido oposto. Além disso, Descartes confunde a quantidade do movimento com a força – o que Leibniz mostra indicando a diferença entre os movimentos de dois corpos em queda livre (calculados de acordo com a lei de Galileu) e sua força. A constância não está na quantidade do movimento, mas na força (que se expressa na fórmula mv , sendo m a massa e v , a velocidade).

A distinção entre força e movimento é fundamental, mesmo porque, a rigor, “o movimento (...) não é coisa inteiramente real, e, quando vários corpos mudam de situação entre si, é impossível determinar (...) a qual dentre eles se deve atribuir o movimento ou o repouso”. A força, ao contrário, é “mais real”: atributo do corpo, é ela a causa interna do movimento. O corpo, por isso, não se define apenas como extensão e seus atributos – tamanho, figura e movimento. É também dotado, interiormente, de uma força dinâmica.

Com essas considerações, Leibniz passa da física à metafísica. Para ele, a força, na medida em que se distingue dos atributos corpóreos e geométricos, é um princípio metafísico sobre o qual se apóia a própria física. A força é a “primeira entelúquia” – termo empregado por Aristóteles para designar a perfeição de uma coisa, atualizada por uma atividade que lhe é intrínseca e própria.

Mas atividade própria exatamente a quê, se os corpos podem ser subdivididos em partes? É preciso, então, supor a substância, a unidade sem partes e indivisível, de que tudo é composto e agregado. E, como “na Natureza nunca há dois seres perfeitamente idênticos”, é também preciso conceber uma multiplicidade de substâncias, cada qual com qualidades distintas, de modo que a agregação delas resulte em seres individuais também distintos. Enquanto Espinosa supunha apenas uma substância (Deus) e Descartes, três (Deus, *res cogitans* e *res extensa*), Leibniz propõe um número infinito de substâncias, a que dá o nome de mônadas (do grego *monas*, isto é, “unidade”).

O mundo completo das mônadas

Indivisíveis, sem partes, as mônadas não podem ser materiais. São, então, da ordem espiritual; são idéias e expressam (ou representam – Leibniz não distingue a expressão da representação). Mas expressam o quê? Leibniz responde: “E, assim como a mesma cidade parece outra e se multiplica perspectivamente sendo observada de diversos lados, o mesmo sucede quando, pela infinita quantidade das substâncias simples, parece haver outros tantos universos diferentes, que, no entanto, são apenas as perspectivas de um só, segundo os diferentes pontos de vista de cada mônada”. Desse modo, cada mônada expressa a totalidade das coisas segundo os pontos de vista; é, portanto, “um espelho vivo e perpétuo do universo”. O mundo físico e corporal é, então, composto de representações das mônadas.

O ato pelo qual as mônadas representam o universo chama-se percepção. Esta, porém, não é fixa: cada mônada tende para representações perfeitas, e o princípio interno (a força) que provoca tal tendência recebe o nome de apetência. As mônadas distinguem-se entre si por graus diferentes de perfeição da percepção, que as distribuem em uma série hierarquizada, desde as “mônadas nuas”, em que as representações são confusas, até as “superiores”, em que a percepção é acompanhada de apercepção, isto é, de auto-representação ou consciência.

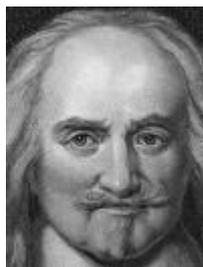
Cada mônada é “como um mundo completo” e, além disso, dotada de uma força dinâmica que a faz tender para a perfeição da representação. Isso significa que as mônadas são propriamente enteléquias, “pois contêm em si uma certa perfeição, e têm uma suficiência a torná-las fontes de suas ações internas”. Em outras palavras, as mônadas são independentes entre si, isto é, cada uma delas não sofre nenhuma ação exterior da outra. Por isso, diz Leibniz numa célebre frase: “As mônadas não têm janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair”.

Fechadas em si mesmas, incomunicáveis entre si e incapazes de agir uma sobre a outra, as infinitas mônadas, porém, constituem uma série ordenada de graus de perfeição. Cada mônada, segundo a famosa imagem usada por Leibniz, é como um relógio que marca a mesma hora que os demais, mesmo funcionando independentemente. Ou então é como a linha infinitesimal que exprime a linha de uma curva em sua totalidade, embora esta não possa ser conhecida por estender-se até o infinito.

Mas a idéia de relógios que marcam a mesma hora ou de linhas que exprimem o todo impossível de conhecer, requer que algo tenha ajustado os relógios ou que possua conhecimento da linha como um todo. Esse algo não pode ser uma substância entre outras mônadas, pois estas representam o universo de um ponto de vista particular e, por isso, finito. Cada uma delas também tende ao máximo grau de perfeição que lhe é possível, mas isso também significa que são imperfeitas. E seres finitos e imperfeitos não são capazes de ordenar as infinitas mônadas.

Essa ordenação, que se faz segundo o que Leibniz denomina harmonia preestabelecida, só pode ser criada por uma substância infinita e perfeita, que contenha como infinitas representações as percepções de todas as mônadas. Essa substância deve ser separada das outras. Mais do que isso, deve ser a criadora das mônadas, que dela dependem. Deus é o nome dado a essa substância infinita, perfeita, criadora de todas as coisas e da harmonia preestabelecida.

*



Thomas Hobbes (1588-1679)

HOBBS, O HOMEM SEM ILUSÕES

Que ninguém se engane: os homens não são irmãos. Ao contrário, são inimigos, capazes de matar um ao outro. O homem, na verdade, é o lobo do homem.

Nem por isso, porém, a humanidade obrigatoriamente, exterminará a si mesma. Há uma alternativa, que pode instituir a paz e mantê-la. E é precisamente essa saída que se desenha na obra de Thomas Hobbes.

A “devoradora” natureza humana – ou o homem no estado de natureza – constitui o ponto de partida das reflexões políticas desse inglês nascido em 1588 em Westport, próximo a Malmesbury, no condado de Wiltshire. Aquele era um tempo marcado pela revolução. O Parlamento inglês, na qualidade de representante do povo, disputa o poder com o rei, negando-lhe o aumento de impostos e o comando do exército – o que desemboca na guerra civil (1642-1648). Em 1649, o rei Carlos I é decapitado, ao mesmo tempo que se proclama a República (Commonwealth), levando Oliver Cromwell ao governo, com plenos poderes.

Eis o fundo da reflexão de Hobbes. Ele se nutre desses acontecimentos a fim de examinar a natureza do Estado, em qualquer tempo e lugar. Não é à toa que, no final de *Leviatã*, haja a seguinte conclusão: “E assim cheguei ao fim de meu discurso sobre o governo civil e eclesiástico, ocasionado pelas desordens dos tempos presentes, sem parcialidade, sem servilismo, e sem outro objetivo senão colocar diante dos olhos dos homens a mútua relação entre proteção e obediência, de que a condição da natureza humana e as leis divinas (...) exigem um cumprimento inviolável”.

Para Hobbes, a origem do poder político e do Estado deve ser procurada não em Deus, mas na natureza, mesmo que esta seja o resultado da criação divina. Define a natureza como corpos em movimento, inteiramente descritos por leis mecânicas – e nada além disso. Não há, então distinção entre corpo e alma, como pretendia Descartes: a coisa pensante é, antes de mais nada, coisa, que deve ser corpórea, um “corpo sutil” também submetido a leis mecânicas.

O próprio conhecimento não foge a esse rígido mecanicismo. Segundo Hobbes, o movimento dos objetos exteriores ao homem afeta os órgãos dos sentidos, que o transmitem aos nervos, estes ao cérebro, e, depois, ao coração. Neste se produz uma reação voltada para o exterior, e disso resulta a sensação, que não é o próprio objeto, mas sua aparência ou ilusão.

A sensação permanece mesmo quando o objeto exterior deixa de afetar os sentidos, pois o movimento tende a se conservar. A sensação que perdura, no entanto, vai diminuindo, pois é obscurecida por novas sensações. “Esta sensação diminuída”, afirma Hobbes, “quando queremos exprimir a própria coisa (isto é, a

própria ilusão), denomina-se imaginação (...); mas, quando queremos exprimir a diminuição e significar que a sensação é evanescente, antiga e passada, denomina-se memória.”

O homem pode evitar a diminuição e a perda das sensações com o uso de um instrumento: a linguagem. Embora sejam meras convenções, as palavras servem para fixar a imaginação e a memória, além de possibilitar a comunicação entre os homens. A linguagem também possibilita realizar as operações de associação e de decomposição dos elementos da imaginação e da memória, cujo resultado é o conhecimento. Este, no entanto, depende inicialmente das sensações: “(...) não há”, declara Hobbes, “nenhuma concepção no espírito do homem que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos”.

A sensação e a imaginação também constituem a origem de certos movimentos internos, que Hobbes denomina “voluntários”. Por exemplo, andar, falar ou lutar requerem, antes de se manifestar, um pensamento - e, portanto, uma imaginação - que indique o sentido do movimento a ser dado. Esse início do movimento voluntário, embora imperceptível, já é, por si, movimento: é *conatus*, esforço.

Quando o esforço se volta para algum objeto, chama-se apetite ou desejo, e o movimento contrário é aversão. Amor e ódio, alegria e tristeza, esperança e medo - em suma, todas as paixões - são modos diferentes de considerar os movimentos de desejo e de aversão.

O que aparece como objeto do desejo é denominado bom, e o da aversão, mau. Mas essas palavras, acrescenta Hobbes, “são sempre usadas em relação às pessoas que as usa”, e, por isso, o “bem e o mal são nomes que significam nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens”. Assim, bem e mal propriamente não existem: não há objetos que sejam bons ou maus por si mesmos.

O grande teórico da soberania

Thomas Hobbes estuda em Oxford, onde se forma em 1608. Nesse mesmo ano torna-se preceptor de um filho do futuro conde de Devonshire, o que lhe possibilita prosseguir os estudos e conhecer a França, a Alemanha e a Itália. Após o casamento de seu aluno, trabalha como secretário de Francis Bacon. Visita novamente a França em 1629 e, depois, em 1634, quando passa a frequentar o círculo do padre Mersenne, amigo de Descartes. Vai também à Itália, onde conhece Galileu.

Nessa época, já é um pensador maduro e projeta um sistema filosófico completo, composto de três partes: *Corpus*, que trataria dos corpos em geral; *Homo*, sobre o corpo humano em estado natural; e *Civis*, abordando o corpo político, isto é, o homem em sociedade.

Em 1640, quando se agrava o conflito entre o rei Carlos I e o Parlamento, um manuscrito circula na Inglaterra: *Elementos da Lei*, obra que mais tarde seria subdividida em *Natureza Humana* e *Sobre o Corpo Político*. O autor é Hobbes, que, desse modo, antecipava as duas últimas partes de sua doutrina e condenava a divisão dos poderes pretendida pelo “partido parlamentar”. Temendo represálias, ele se refugia na França.

No exílio, compõe a maior parte de suas obras. A pedido de Mersenne, escreve algumas das “Objeções” a *Meditações Metafísicas* de Descartes, publica *Sobre o Cidadão* e, em 1651, *Leviatã*, ao mesmo tempo que prepara *Sobre o Corpo*, a primeira parte de sua doutrina. Além disso, torna-se preceptor do futuro rei Carlos II, que restauraria a monarquia em 1660. Antes disso, volta à Inglaterra, em 1652. Morre em 1679.

No final da vida, Hobbes escapa por pouco da condenação de ateísmo. Na França, por essa mesma suspeita, sua relação com a corte monárquica, também no exílio, é difícil. Para o “partido parlamentar”, Hobbes é monarquista – versão que mais tarde evolui para a de um dos principais teóricos do absolutismo. Na verdade, porém, Hobbes é o grande teórico da soberania – a “saída” que ele constrói na tentativa de ver resolvidos os conflitos característicos do estado de natureza.

Para Hobbes, todos os homens se igualam em suas paixões, isto é, no esforço de satisfazer o desejo e de afastar o indesejável. Mesmo as eventuais diferenças de força física ou de inteligência não devem ser levadas em conta: “(...) o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros (...)”.

Esse exemplo é significativo, pois revela a natureza da igualdade: os homens são iguais como inimigos. Isso porque todas as “ações voluntárias e as inclinações dos homens não tendem apenas para conseguir, mas também para garantir uma vida satisfeita”, e essa garantia é, no limite, a eliminação dos obstáculos ao desejo, isto é, o aniquilamento e a morte do outro. O estado de natureza é o estado de “guerra de todos contra todos”.

Mas a própria guerra, que é fruto do desejo de segurança para a autopreservação de cada um, é também fonte de insegurança generalizada e de medo da morte. Isso faz com que os homens procurem, pela razão, os meios para melhor afastar o medo e assegurar a autopreservação. Esses meios racionais são o que Hobbes denomina leis de natureza, e a primeira delas afirma: “Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra”. Na natureza, a paz só é buscada quando se apresentar mais vantajosa do que a guerra.

Para selar a paz, os homens devem, de acordo com a segunda lei de natureza, “renunciar a seu direito a todas as coisas”, desistindo, cada um, de ser obstáculo à autopreservação do outro. Essa renúncia mútua é o contrato, e a promessa de seu cumprimento chama-se pacto. Todas as demais leis de natureza – cumprir o pacto, castigar quem não o cumpre – deduzem-se dessas considerações.

Um monstro em favor da paz

Mas essa paz, ditada apenas pelo medo da morte, é instável, pois sempre corre o risco de se desfazer, uma vez dissipado o medo. É preciso então um poder e uma vontade mais fortes do que os homens para obrigá-los à paz. De quem seria tamanho poder, se todos são iguais por natureza? A solução é sair da natureza, instituindo um homem artificial.

Isso se faz por um novo pacto, dessa vez definitivo, “de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as tuas decisões”. Nesse pacto, a renúncia é total a favor desse homem artificial,

que passa a concentrar todas as forças, todas as vontades e todos os poderes de cada homem, transformando-os em uma só força, uma só vontade, um só poder, que são de um único corpo, artificial: o corpo político, isto é, o Estado.

Hobbes sabe que esse Estado é monstruoso. Compara-o ao monstro bíblico Leviatã – nome que dá título à sua principal obra. Mas o Estado é um monstro não tanto pelo poder absoluto que detém sobre os homens – aspecto do pensamento de Hobbes que, segundo muitos intérpretes, justificaria o absolutismo. O que há de monstruoso no Estado é seu caráter artificial: quem o ocupa pode ser um homem ou vários deles, mas não na qualidade de indivíduos naturais, pois são antes de mais nada representantes de uma única vontade consolidada pelo pacto entre todos. O Estado está acima dos indivíduos, mas como criação destes e como sua representação.

É certo que o Estado detém o poder ilimitado, monopolizando o recurso à violência. Mas a violência do Estado é distinta da situação de guerra no estado de natureza, pois seu objetivo é evitar a guerra, garantindo paz e segurança. O Estado representa, nessa medida, o fim do estado de natureza e a inauguração da sociedade civil.

É também certo que, nessa passagem, o homem perde a liberdade natural de que dispunha. Mas esta era fonte de guerra e do medo da morte. A instituição do Estado é então a superação do medo pela esperança, a garantia da segurança e do direito à vida. E o que se encontra na base disso tudo senão a idéia de soberania?



John Locke (1632-1704)

LOCKE: CRIME E CASTIGO

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

A análise que John Locke faz do homem é bem mais condescendente do que a de Hobbes. Na verdade, Locke está para a chamada Revolução Gloriosa de 1688, assim como Hobbes está para a guerra civil e a efêmera República inglesa. Para Hobbes, o que importa é a soberania indivisível que garanta a paz, e não se ela é representada por Carlos I, com pretensões absolutistas, ou por Cromwell, com poderes quase ditatoriais. Mas Locke é testemunha de acontecimentos posteriores.

A restauração da monarquia como solução de compromisso entre a Coroa e o Parlamento não eliminou o conflito entre ambos; Jaime II, irmão e sucessor de Carlos II, é deposto em 1688. O trono é entregue a Guilherme de Orange e à sua esposa Maria, mas sob a condição de que se submetam ao Parlamento. Era o início da monarquia constitucional, tal como existe até hoje, consagrando a divisão de poderes e a supremacia do Parlamento. O pensamento político de Locke é quase como o programa dessa “Revolução Gloriosa” – “gloriosa” porque vitoriosa sem que o país tivesse de passar por uma nova guerra civil.

John Locke nasce em Wrington, perto de Bristol (Somerset), em 1632. Estuda em Oxford, preparando-se para a carreira religiosa, mas seus interesses logo se voltam para a medicina e ele passa a colaborar com as pesquisas do médico Thomas Sydenham (1624-1689). Em Oxford, conhece o químico Robert Boyle (1627-1691), precursor da teoria de elementos químicos. Em 1667, torna-se médico particular e conselheiro político de lorde Ashley, futuro conde de Shaftesbury, que se destacaria no Parlamento como líder da oposição ao rei Carlos II. O conde, por causa das acusações de traição, refugia-se na Holanda, destino que Locke, também perseguido, seguiria em 1683. Em 1689, após a “Revolução Gloriosa”, Locke retorna à Inglaterra.

As novas condições políticas permitem-lhe publicar, em 1690, duas de suas principais obras: *Dois Tratados sobre o Governo Civil e Ensaio acerca do Entendimento Humano*. Também escreve *Alguns Pensamentos Referentes à Educação* (1693) e *Racionalidade do Cristianismo* (1695). Enquanto cuida da publicação dessas obras, Locke assume cargos públicos, como o de comissário da Câmara de Comércio. Também é convidado a servir como embaixador em Brandenburgo, mas recusa o posto. Morre em 1704.

Experiência, fonte do conhecimento

Para ele, a experiência é a única fonte das idéias. Elas não são inatas. Uma criança sabe, por experiência, que “doce não é amargo”, e só mais tarde pode chegar (ou não) à conclusão geral de que “é impossível para uma mesma coisa ser e

não ser”. Se é assim, o que dizer dos princípios morais, também tidos como inatos, mas que dependem dos costumes e das conveniências, isto é, da experiência?

Nesse sentido, Locke é empirista. Para ele, a mente humana é, no início, algo como um “gabinete ainda vazio”, um “papel branco” – uma tábula rasa -, que aos poucos é preenchido pelos dados da experiência.

Mas a noção de experiência não se refere apenas à sensação dada aos órgãos dos sentidos por coisas exteriores. Caso se limitasse a isso, haveria na mente apenas um agregado caótico de idéias oriundas da sensação, mas não o conhecimento. É preciso então que a mente realize certas operações a partir dessas idéias. A experiência interior (reflexão), pela qual a mente percebe suas próprias operações, também é fonte de idéias – como as de pensamento, raciocínio, dúvida -, embora estas não se refiram às coisas exteriores e sim a essas atividades interiores.

O conhecimento é o resultado das operações que a mente realiza com as idéias, tanto da sensação como da reflexão, procurando perceber o acordo ou o desacordo entre elas. “De fato, quando sabemos que branco não é preto, o que fazemos além de perceber que estas duas idéias não concordam?” Para que isso seja melhor esclarecido, Locke realiza um complexo e minucioso exame de todos os tipos de idéias e de operações da mente. Também dedica particular atenção à linguagem, pois as palavras, na condição de sinais artificiais das idéias, constituem um instrumento indispensável ao conhecimento.

O resultado desse exame é a classificação dos tipos de conhecimento e a demarcação das possibilidades e dos limites de cada um. O conhecimento intuitivo, pelo qual “a mente percebe o acordo ou o desacordo de duas idéias imediatamente por elas mesmas”, é o que proporciona o grau máximo de certeza e evidência. Quem pode duvidar da proposição como “branco não é preto”? E, se tenho a sensação das coisas exteriores e a reflexão das operações interiores da mente, como não ter a evidência e a certeza de que “eu existo”?

Mas, quando o acordo ou o desacordo entre duas idéias não é imediato e evidente por elas mesmas, é preciso relacioná-las a outras idéias. Esse é o conhecimento demonstrativo, cujo modelo clássico é a matemática. Mas, para Locke, as questões morais e a existência de Deus também constituem objeto desse tipo de conhecimento. Na moral, as idéias, embora não sejam inatas, são criações da própria mente, isto é, representam apenas a si mesmas e não algo que lhes seja exterior, do mesmo modo como as idéias de círculo ou de triângulo, na matemática, prescindem da existência real dessas figuras.

Assim como não há idéias inatas, também não há o poder inato supostamente conferido por Deus a um só indivíduo. Se os homens decidiram se unir e constituir a sociedade civil, essa decisão tem origem na experiência, que os levou à conclusão de que seria melhor obedecer a um governo do que correr os riscos do estado de natureza.

Do estado de natureza ao corpo político

Para ele, os homens, por natureza, são livres, iguais e independentes. Mas liberdade não é licenciosidade, pois todos estão sujeitos à lei de natureza, isto é, à razão: cada um é livre para dispor de seu corpo, mas ninguém deve abusar dessa liberdade para prejudicar os demais. Nem há por que atentar contra a liberdade dos outros, pois, no estado de natureza, a terra e seus frutos são abundantes e sufi-

cientes para a sobrevivência de cada um. Se a todos está assegurada a preservação, como alguém pode cobiçar o que é dos outros?

Locke afirma que a lei de natureza autoriza a matar um agressor, do mesmo modo como se mata um lobo ou um leão. Para ele, a agressão tem um caráter insensato e irracional. Quem a pratica são homens que, abandonando os “princípios da natureza humana” e renunciando à razão, tornam-se “depravados”. Por causa desses homens contrários à razão e à natureza – e não por influência destas últimas – inicia-se o estado de guerra.

Por isso, Locke, ao examinar o estado de natureza, não se detém na descrição de uma eventual vida paradisíaca e feliz. O que lhe importa nesse estado é o direito que cada um tem de fazer valer a lei de natureza: quem prejudica o outro é transgressor dessa lei, um criminoso, e todos os homens têm o direito de castigá-lo, isto é, de condená-lo à morte e a outras penas menores.

De um lado, o transgressor da lei que se declara em estado de guerra. De outro, o guardião e executor da lei, que, por isso, tem o direito de guerra de castigar o malfeitor. O criminoso e a vítima inocente: não se trata de “guerra de todos contra todos”, mas de alguns (contrários à razão) contra os demais (dotados de razão). No estado de guerra assim descrito, a paz não pode ser alcançada por um acordo, mas pela rendição do criminoso e, mais do que isso, pela reparação dos danos causados. Se é o transgressor que inicia a guerra, esta, no entanto, só termina quando o último dos criminosos for castigado.

Na prática, isso perpetua o estado de guerra. A evidência da lei de natureza não previne que ela seja ignorada ou desprezada, e o criminoso sempre pode prosseguir. O castigo tampouco impede a reincidência do criminoso. Além disso, num estado em que todos são juízes e executores da lei em causa própria, como evitar o julgamento parcial, a sentença injusta e o castigo excessivo?

Tantos são os inconvenientes desse estado que os homens decidiram renunciar à sua liberdade natural, principalmente ao direito de executar a lei de natureza com as próprias mãos, entregando-o ao corpo político formado nesse mesmo ato de renúncia. Esse é o pacto que dá origem à sociedade ou política (que Locke também denomina comunidade), isto é, um único corpo, político, representado pelo governo.

De acordo com o pacto firmado, o governo pode ser de um só indivíduo ou de vários. O que importa é sua finalidade: a de concentrar o direito de julgar e de castigar os criminosos, de modo a assegurar a toda a comunidade e a cada um de seus membros, a segurança, o conforto e a paz.

Para isso, o governo desdobra-se em vários poderes. O principal é o Poder Legislativo, isto é, o de estabelecer leis fixas para que todos possam conhecê-las. Mas tais leis não podem ser mais do que especificações da lei de natureza, pois foi para seu melhor cumprimento que os homens decidiram, pelo pacto, unir-se em comunidade. O Legislativo não deve aplicar e executar as leis, para não legislar em causa própria. Em princípio, portanto, o Poder Legislativo deve ser distinto do Poder Executivo.

Outro é o Poder Federativo, pelo qual a sociedade, na condição de um único corpo, relaciona-se com outras comunidades ou homens que não aderiram ao pacto, declarando-lhes guerra ou paz e estabelecendo alianças e intercâmbios de todo tipo. Esse poder, embora teoricamente distinto do executivo, não é, na práti-

ca, separado deste, pois não convém que essas duas forças estejam sob comandos diferentes. Isso pode gerar desordem e ruína.

Esses poderes não são ilimitados. Os poderes executivo e federativo subordinam-se ao legislativo, que tem seu poder limitado pela lei de natureza. Além disso, o legislativo deve sua origem ao pacto entre os homens, que, por maioria, consentiram em atribuir-lhe o poder de estabelecer leis. Sem esse consentimento da maioria não há lei, legítima e válida, mas apenas arbitrariedade.

Por isso, Locke é adversário ferrenho do absolutismo. Para ele, o monarca absoluto, cujo poder não tem limites nem se baseia no consentimento, não participa da sociedade: encontra-se fora dela, no estado de natureza, e, pior, com os recursos de que dispõe, declara guerra aos homens. Em tal situação, não há lei a não ser a de natureza, que autoriza a castigar o agressor. A rebelião contra o absolutismo é legítima, e isso abre a possibilidade do pacto para inaugurar a verdadeira sociedade.

Para Hobbes, o estado de natureza, em que a liberdade de cada um não tem limites, era sinônimo de guerra. Por isso, os homens, pelo medo da morte e em busca da paz, selavam o pacto e instituía um poder ilimitado, que ao menos lhes assegurasse o direito à vida. O que estava em jogo era guerra e paz, sendo a paz preferível à liberdade. Mas, para Locke, a questão é a de crime e castigo. O estado de natureza, em que a liberdade de um indivíduo não pode, pela razão, prejudicar o outro, significaria paz, não fossem os “depravados”. Estes devem ser castigados, e somente pela renúncia à liberdade natural – por um pacto, que concentre em um só corpo político o direito de estabelecer leis e penas, e, também, o de punir – é que se pode, contra os criminosos, assegurar a paz e o gozo da liberdade.

*

SEGUNDA PARTE

DO ILUMINISMO

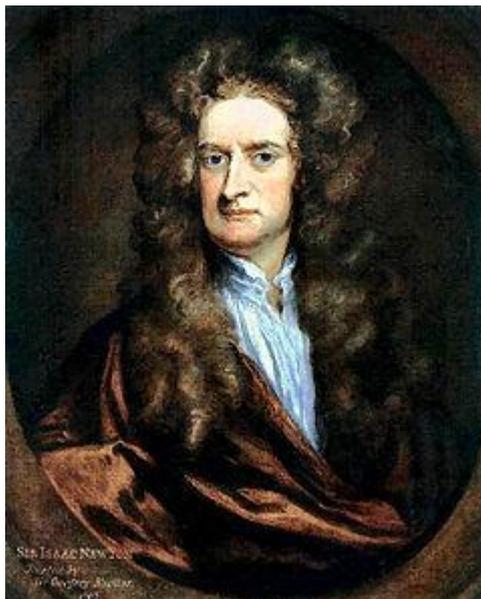
(de BERKELEY até HEGEL)

1 - O SÉCULO DAS LUZES

Iluminar, ilustrar, esclarecer, fornecer as luzes: a Luz, metáfora da razão desde Platão, torna-se no século XVIII – o Século das Luzes – a grande palavra de ordem. Na Inglaterra, na Itália, na França e na Alemanha, proliferam idéias em seu nome, que, se não se agrupam em um só movimento, têm a mesma intenção: combater o seu oposto, as trevas e o obscurantismo, seja ele filosófico, religioso, moral ou político.

NEWTON E A TEORIA GERAL DO UNIVERSO

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores



Newton retratado por Godfrey Kneller 1689

(1643-1727)

A peste assolava a Europa, espalhando morte e medo. Casas eram abandonadas, estabelecimentos comerciais cerravam suas portas, multidões tentavam fugir das regiões mais atingidas. Na Inglaterra, a Universidade de Cambridge entrou em recesso. Corria o ano de 1665, e o estudante Isaac Newton decidiu buscar refúgio em sua cidade natal.

Abençoado retiro. Foi exatamente nessa época, e dentro desse panorama social tenebroso, que Newton desenvolveu a base do que viria a ser a grande revolução da física. Mais tarde, em 1687, ao publicar *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, ele consegue realizar aquilo que, segundo Pablo Rubén Mariconda, professor de filosofia da Universidade de São Paulo, é o grande objetivo da pesquisa científica de seu tempo: a construção de uma teoria física unificada, pela qual torna-se possível explicar *todos* os fenômenos da natureza.

Essa teoria, que recebe o nome de *teoria da gravitação universal*, mostra que o universo físico está sujeito à mesma lei de gravitação e às mesmas leis de movimento. Isso significa que todos os objetos ou fenômenos físicos encontrados numa região do universo têm alguma influência sobre os outros, localizados em regiões diferentes. O universo, assim, forma um sistema *cósmico*, em que as partes estão interligadas. Nesse sentido, a teoria da gravitação representa a síntese matemática das realizações científicas (mais precisamente, mecânicas e astronô-

micas) de Copérnico, Galileu, Brahe e Kepler – e a isso se costuma chamar *síntese newtoniana*.

Segundo Newton, as leis do movimento reduzem-se a três. A *lei da inércia* estabelece que qualquer corpo permanece indefinidamente em repouso ou em movimento retilíneo, a menos que sofra uma ação externa. A segunda lei prescreve que a aceleração de um corpo é proporcional à força externa que a provoca, com direção e sentido iguais aos dessa força. A terceira é a *lei da ação e reação*, segundo a qual a toda ação corresponde uma reação igual e em sentido contrário. Dessas leis se segue uma fórmula geral: um corpo atrai outro na razão direta de suas massas e inversamente proporcional ao quadrado da distância que os separa. Essa é síntese da teoria da gravitação universal.

Mas o que vem a ser gravitação? Que um corpo atue sobre outro, num choque, é fácil compreender. Como, porém, explicar uma força que se exerce a distância? Alquimista (alquimia: nome dado à química medieval, que se empenhava em buscar a pedra filosofal, capaz de transformar em ouro ou prata todos os outros metais, e a Panacéia e o Elixir da Longa Vida, capazes de curar todas as enfermidades; A **pedra filosofal** (ou **mercúrio dos filósofos**) era o principal objetivo dos **alquimistas**. Segundo a lenda, era um objeto que poderia aproximar o homem de Deus. Com ela o alquimista poderia **transmutar** qualquer metal inferior em ouro, como também obter o Elixir da Longa Vida, que permitiria prolongar a vida indefinidamente. O trabalho relacionado com a pedra filosofal era chamado pelos alquimistas de "**A Grande Obra**" ("**Opus Magna**").) influenciado pela tradição do hermetismo (hermetismo: doutrina esotérica baseada nos escritos atribuídos à inspiração do deus Hermes Trimegisto; na Idade Média e na Renascença, doutrina oculta dos alquimistas), Newton concebe a atração entre os corpos como *relação de simpatia*. Ao mesmo tempo, porém, evita considerações metafísicas sobre a causa dessa atração simpática: para ele, basta que se determine a equação matemática que descreve tal relação entre os corpos.

Como mera descrição dos fenômenos observáveis, a teoria da gravitação também não dá conta da origem das coisas. O movimento dos astros, por exemplo: a posição e a velocidade de cada um são de tal ordem que a atração mútua entre eles os faz girar em órbitas elípticas, perfeitamente calculáveis. Mas, se a posição e a velocidade não fossem essas, os corpos celestes entrariam em choque uns com os outros por causa da própria atração gravitacional. Qual, então, a origem dessa disposição dos astros que assegura o equilíbrio de seu movimento? A resposta escapa ao âmbito da física. Newton, que evita a metafísica como fonte de explicação das causas e das origens, é, por isso, levado diretamente à teologia: Deus criou o Universo e deu-lhe o impulso inicial.

Nascido em 1642 em Woolsthorpe, Lincolnshire, Newton já era uma personalidade consagrada quando da publicação, em 1704, de *Óptica*, obra que sucedeu *Princípios Matemáticos*. Em 1689 foi eleito membro do Parlamento; em 1695, nomeado diretor da Casa da Moeda; em 1703, tornou-se presidente da Royal Society. Sua importância na história da ciência é fundamental. Todo o desenvolvimento posterior da física não fez senão confirmar a exatidão das leis desse homem que, pouco antes da morte (em 1727), dedicou-se principalmente a assuntos teológicos. Essas leis só seriam suplantadas (mas não invalidadas) no século XX pela teoria da relatividade e pela mecânica quântica.

A lógica da filosofia experimental

Newton, de certo modo, conclui o programa racionalista da *mathesis universalis*. Mas, para isso, ele percorre um caminho inverso ao do racionalismo.

Duvida, como Locke, da evidência de idéias tidas como inatas; tomá-las como ponto de partida é raciocinar por hipóteses.

Contra isso, Newton usa a arma do empirismo. “Tudo o que não é deduzido dos fenômenos”, diz, “deve ser chamado uma hipótese; e as hipóteses, quer metafísicas ou físicas, quer de qualidades ocultas ou mecânicas, não têm lugar na filosofia experimental. Nessa filosofia as proposições particulares são inferidas dos fenômenos, e depois tornadas gerais pela indução”.

Mas, precisamente por isso, a realização do programa racionalista pelo avesso, isto é, por via empirista, também impõe um limite à *mathesis universalis*. Na ciência total e completa de Newton estão insinuadas, muitas vezes, concepções metafísicas que ele não explicita, fiel a seu projeto de manter-se apenas no âmbito dos fenômenos, tratados com rigor matemático. A ciência dissocia-se metodologicamente da metafísica.

O ideal de *mathesis universalis*, então, fracassa exatamente ao se realizar. A partir de Newton, o mundo pode ser explicado de modo sistemático e universal, desde que esse sistema universal permaneça restrito ao mundo físico dos fenômenos.

Locke já havia advertido sobre os limites do entendimento humano. Mas o que os pensadores do século XVIII fazem é tomar essa advertência de Locke e a ciência universal (dentro de certos limites) de Newton como sinais de libertação do peso da exigência de tudo explicar numa cadeia de razões. Ramificam-se as investigações, sem a preocupação de esclarecer tudo. O Iluminismo também fala em nome da razão – a luz -, mas esta já não é mais a recriação da razão divina preestabelecida. A razão torna-se uma aventura humana: a capacidade de descobrir.

*



George Berkeley (1685-1753)

BERKELEY: NA CONTRA CORRENTE

Livro: Historiada Filosofia. Os Pensadores

George Berkeley é um homem religioso. E impõe a si mesmo a missão de glorificar Deus. Opõe o senso comum das pessoas simples às discussões metafísicas dos filósofos porque vê, nessas intermináveis controvérsias, o risco do ceticismo, que, para ele, ameaça a religião e a fé. De certo modo, Berkeley está na contracorrente de seu tempo.

Ele, porém, não é um nostálgico sonhando com o passado. Para se contrapor aos que denomina “filósofos de ninharias”, não recorre à tradição nem aos argumentos de autoridade, mas aos temas, aos raciocínios e à linguagem dos próprios adversários. Nessa medida, também participa das inquietações da época, que

procuram novos modos de reflexão, e que, para isso, ajustam contas com a metafísica tradicional.

De origem inglesa, George Berkeley nasce em Kilkenny, Irlanda, em 1685. Aos 15 anos, ingressa no Trinity College, em Dublin, ordenando-se sacerdote da Igreja Anglicana em 1710. Nesse ano, publica *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, sua principal obra, e, em 1713, *Três Diálogos entre Hílas e Filonous*, em que expõe sua doutrina de modo mais acessível.

Em 1728, após uma série de viagens, instala-se na colônia de Rhode Island, na América do Norte. Dali, pretendia organizar um colégio missionário nas Bermudas. Mas, sem obter recursos, retorna à Inglaterra em 1731. Três anos depois, é nomeado bispo de Cloyne, na Irlanda. Morre em 1753, deixando uma série de obras polêmicas, como *Sobre o Movimento* (1721), contra Newton e Leibniz, e *Alciphron ou Filósofo das Ninharias* (1732), uma denúncia dos chamados “livrespensadores”, que só aceitam, da religião, o que estiver de acordo com a razão.

Para ele, os filósofos criam apenas dúvidas e incertezas. “Parece-me que a maior parte, senão todas as dificuldades que até agora detiveram os filósofos e barraram o caminho do conhecimento, nós as provocamos, levantando a poeira e depois queixando-nos de não ver”, diz. “Poeira”, no caso, é a suposição da existência da matéria como substância, isto é, uma coisa que subsiste por si, independentemente da alma e exterior a esta. Isso acarreta a intrincada discussão sobre a natureza da relação entre a matéria e a alma (Descartes e os racionalistas), e, no limite, a posição que admite que há na matéria um “não-sei-quê” inacessível ao conhecimento (Locke) – o que já é um passo para o ceticismo.

Se os filósofos se embaraçam com tais questões é porque consideram que as idéias abstratas, sobre as quais discutem, referem-se a coisas reais. Mas, a rigor, essas idéias não existem, a não ser na linguagem: é somente como nome que, por exemplo, a palavra “homem” pode existir sem indicar nenhuma particularidade desse ou daquele homem. Ao confundir a idéia, o nome e a coisa, os filósofos buscam esse “não-sei-quê” do homem isento de qualidades sensíveis, sempre em vão.

E para que tanta complicação? A maioria dos homens não precisa de nada disso para viver; acredita no que sente e percebe, e isso lhe basta. Para eles, a operação de abstração é uma atividade muito difícil. “Um bom pedaço de pão sensível”, declara Berkeley por intermédio de seu personagem Filonous, “daria a meu estômago muito maior regalo do que dez mil vezes essa mesma porção daquele pão insensível, ininteligível, mas real, de que me tendes falado.”

O “pão sensível”, as coisas sensíveis são as que existem. E existir é ser percebido, ou seja, ser idéia. O equívoco dos filósofos foi ter imaginado a matéria, uma substância exterior à percepção, fazendo dessa ficção objeto de suas investigações. E encontram dificuldades e dúvidas porque discutem a respeito do que simplesmente não existe.

Esse imaterialismo de Berkeley, porém, não contradiz exatamente o senso comum, que ele pretende resgatar contra os filósofos? Não é perfeitamente possível pensar em uma árvore solitária, plantada num lugar isolado, onde não há ninguém para percebê-la? Para Berkeley, pensar em uma árvore nessa situação já é atribuir-lhe a existência como idéia de árvore isolada. Quando se discute a exis-

tência de uma coisa, ela existe porque se pensa nela; a questão não se pensa, a questão da existência nem se coloca.

Como ser percebido, esse ser não existe por si, não é substância. Ele existe na dependência de outra coisa, que também deve ser existente: o espírito (ou alma, mente). Essa é a verdadeira e única substância, enquanto as idéias, isto é, os seres percebidos só existem como objetos desse sujeito. Em outras palavras, as idéias são passivas, mas o espírito é ativo e dotado de vontade; é a causa das idéias. Por exemplo, eu quero mover o dedo, e o resultado dessa vontade é o movimento do dedo que percebo.

Há, porém, idéias que não resultam da vontade do espírito, como as de árvore, de mesa. Essas idéias devem, por isso, ter causa fora do espírito. Mas, como não há nada além de seres percebidos e do ser que percebe, elas só podem ter sido causadas por outro espírito: Deus. Ele é a causa de todas as idéias, daquilo a que se costuma dar o nome de natureza do mundo. As chamadas leis da natureza, nessa medida, correspondem à ordem pela qual Deus tornou suas idéias perceptíveis aos espíritos finitos, isto é, os homens.

Uma árvore num local deserto existe, mesmo quando ninguém pensa nela, como idéia de Deus. Um astro ainda não descoberto e de que nenhum homem pode, por isso, ter idéia, existe pela mesma razão. O mundo e as coisas que o constituem têm existência real como coisas sensíveis, isto é, idéias de Deus perceptíveis aos homens. Não há de que duvidar, e o senso comum, que não se perde nas inúteis especulações dos filósofos, jamais se engana: percebe o mundo tal como é.

A abstração não existe

A influência do empirismo de Locke e de Newton é óbvia em Berkeley, para quem “é uma loucura (...) desprezar os sentidos; sem eles, o espírito não pode atingir nenhum saber, nenhum pensamento”.

Loucura, então, é acreditar que há coisas e idéias dissociadas dos sentidos. E essa crítica atinge até mesmo Locke, para quem a mente humana realiza a operação de abstração, que consiste em separar, das idéias das coisas, os aspectos particulares. Abstraindo, por exemplo, a estatura, a cor da pele etc. de homens particulares obtém-se a idéia abstrata de homem. Mas pergunta Berkeley, é realmente possível conceber um homem abstrato sem uma certa estatura, sem uma cor da pele e assim por diante? O movimento pode ser pensado abstratamente, sem levar em conta um corpo que se move em linha reta ou curva e a uma determinada velocidade, rápida ou lenta?

O que dizer então da distinção, estabelecida pelos cientistas e por Locke, entre qualidades secundárias (cor, cheiro, sabor etc.), que constituem os dados dos sentidos, e qualidades primárias (extensão, forma, solidez etc.), inerentes às coisas e independentes dos sentidos? Por exemplo, a extensão: como ela seria independente dos sentidos se um corpo pequeno para o homem pode parecer grande para um animal minúsculo? Pode-se, porém, argumentar que isso corresponde apenas à extensão sensível e não à extensão real, absoluta, que abstrai as variações dos sentidos. Mas, nesse caso, a extensão absoluta também não passa de uma idéia abstrata que, a rigor, não existe.

A água de uma bacia pode ser quente ou fria, de acordo com quem a percebe. Um objeto que para um animal é duro pode ser mole para outro, mais forte. O que para uns é doce, é amargo para outros. Quente e frio, duro e mole, doce e

amargo só podem existir como percepção do sujeito que percebe – a que Berkeley dá o nome de mente, espírito, alma ou eu. Mas e o calor do fogo, que todos percebem como quente, a ponto de dele afastar a mão? Mesmo nesse caso, o “quente” está na mente e não no fogo, assim como a dor provocada na pele por um alfinete não pode existir no alfinete mas somente no espírito.

Isso não significa que, por exemplo, o fogo exista independentemente do calor, isto é, fora da mente. Como pensar em fogo sem levar em conta que ele é quente? Fogo em si, independentemente da percepção, não existe; o fogo só existe na mente como percepção e idéia. Do mesmo modo, todas as coisas: não há nada exterior à mente. *Esse est percipere et percipi*: ser é perceber e ser percebido. Para Berkeley tudo se reduz à percepção e à mente que a percebe. Por que, então, discutir em vão sobre uma suposta natureza intrínseca das coisas, que não se dá aos sentidos? Melhor fazer como as pessoas comuns, para quem o mundo é exatamente o que sentem e percebem.

BERKELEY

Livro: Os Filósofos. José Herculano Pires

A História da Filosofia dá-nos às vezes a vertigem do mito de Sísifo (Os deuses tinham condenado Sísifo a empurrar sem descanso um rochedo até ao cume de uma montanha, de onde a pedra caía de novo, em conseqüência do seu peso. Tinham pensado, com alguma razão, que não há castigo mais terrível do que o trabalho inútil e sem esperança) que Camus aplicou à condição humana. De Pitágoras aos nossos dias, os filósofos rolam continuamente a pesada pedra pela encosta da montanha, até o cume, e lá chegando ela se despenha de novo. Mas quando a encaramos na irreduzível dualidade dos seus problemas fundamentais, ela nos lembra a águia de Prometeu (Após Zeus ter retirado o fogo aos Humanos, Prometeu secretamente devolveu-o por formas ocultas, enganando mais uma vez Zeus. Quando este descobriu que tinha sido enganado, a sua cólera foi terrível. Criou Pandora, a fonte da queda dos Humanos e acorrentou Prometeu a uma montanha. Para agravar o castigo, todos os dias uma águia atacava Prometeu e arrancava-lhe o fígado. Como Prometeu era imortal, o fígado voltava a nascer todas as noites e voltava a ser arrancado pela águia num tormento que parecia interminável. O castigo de Prometeu terminou quando Hércules se colocou simbolicamente no seu lugar, e reconciliou-se com Zeus), transformada também numa imagem alada do desespero. É como se a águia, para atingir o fígado do herói que roubou o fogo do céu, tivesse de atravessar uma série de desfiladeiros, entre as montanhas do Cáucaso. Entalada nas rochas de uma garganta, mal escapa dali para cair imediatamente nas tenazes de outra.

Não se trata de um mito ou de uma simples alegoria. Platão tinha razão: há coisas que não se podem explicar senão através do poder expressivo das imagens. A partir de Pitágoras, que arrancava o pensamento do mundo órfico (O **Orfismo** era uma religião de mistérios no antigo mundo grego, difundido a partir dos séculos VII e VI a.C. Seu fundador teria sido o poeta Orfeu, que desceu ao Hades –Inferno - e retornou. Os órficos também reverenciam **Perséfone** (que descia ao Hades a cada inverno e voltava a cada primavera) e **Dioniso** ou **Baco** (que também desceu e voltou do Hades). Como os **mistérios de Elêusis**, os *mistérios órficos* prometiam vantagens no além-vida. Esses cultos de mistérios, que prometiam uma vida melhor após a morte, parecem ter influenciado o início do cristianismo) para levá-lo à luz da razão, a Filosofia é como a águia presa entre as rochas da razão e da fé. Depois vemos-na a se debater entre a imutabilidade eleática e a instabilidade heraclitiana.

E a tortura continua, através dos séculos: Sócrates e Protágoras a seguram entre a verdade e a dúvida; Platão a prende na dialética do inteligível e do sensível; Aristóteles a comprime entre forma e matéria; os neoplatônicos e os medievais novamente a prendem entre a razão e a fé; Descartes a entala no desvão das suas substâncias; Espinosa a encrava entre a substância e os atributos; Locke a enrosca novamente entre o sensível e o inteligível, mas em garganta ainda mais estreita que a platônica; e Berkeley, por fim, tentando libertá-la, prende-a outra vez na vertigem de um desfiladeiro que se eleva até o céu, entre a mente de Deus e a frágil mente humana.

Dessas alturas, a águia atônita vai lançar-se no abismo agnóstico de Hume, para continuar depois entre as gargantas das categorias kantianas, da dialética hegeliana e marxista, do Espaço e Tempo bergsonianos (Para Bergson, a vida interior é de natureza temporal e não espacial. Na psique, a multiplicidade qualitativa dos estados psicológicos se modifica o tempo todo numa sucessão contínua e solidária; se algo parece solidificar-se e fragmentar-se é porque se representa, ilusoriamente, a consciência como se existisse num tempo homogêneo e espacial. Na raiz do problema está a confusão que se faz entre tempo e espaço quando não se percebe que os estados psicológicos e toda vida psíquica são de natureza exclusivamente temporal. A partir dessa confusão, tem-se a representação de um eu superficial e de uma multiplicidade quantitativa dos estados psicológicos como se fossem de natureza física, como o fez a psi-

cofísica, porque se concebe a vida psíquica existindo num ilusório tempo espacial.), do Ser e do Nada sartreanos, e assim até o infinito. Sim, porque não há esperança de libertação para essa águia indomável. A cada novo arranco no espaço, uma nova garganta a espera.

Berkeley é um momento curioso nessa cadeia de desesperos. Ainda bastante jovem, parece querer libertar a Filosofia de suas terríveis contradições, através de um golpe genial, mas temerário. O resultado foi o que já vimos acima: precipitou a águia às maiores alturas, para lançá-la depois no mais pavoroso abismo. Só os jovens podem fazer dessas loucuras. Tanto assim que Berkeley, depois da sua audácia juvenil, tornou-se um bispo anglicano, tipicamente prudente, e como diz maldosamente Bertrand Russel, “trocou a Filosofia pela água de alcatrão, a que atribuía maravilhosas propriedades medicinais”.

Em geral, ao tratar-se do sistema de Berkeley, costuma dizer-se que é a filosofia de um bispo. Mas a verdade é que o filósofo só se tornou Bispo de Cloyne em 1734, quando suas obras principais já estavam escritas há muito: *Ensaio Sobre Uma Nova Teoria da Visão*, em 1709; *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, em 1710; *Três Diálogos Entre Hilas e Filonous*, em 1713; e mesmo *Alcifron*, já de segunda importância, em 1732. Somente *Siris*, onde a luz ardente de Berkeley treme nos seus últimos lampejos, aparece em 1744, como produto eventual de seus ócios no bispado de Cloyne, ou de suas viagens constantes entre Londres e a sede da diocese. Toda a sua força Berkeley a gastou na temerária façanha da juventude. Mas a façanha bastou para inscrever o seu nome, de maneira definitiva, na história torturada do pensamento moderno.

Berkeley, tanto por seu extremado idealismo, quanto pela sua audácia e mesmo pelo aspecto formal de sua obra, é uma espécie de redemoinho platônico na correnteza do pensamento filosófico. Sua maneira de redigir tratados técnicos, como para o ensino escolar da doutrina, e diálogos em estilo poético, para a sua divulgação, mostra a legitimidade de sua linhagem platônica. Depois do curioso episódio de Plotino, seríamos tentados a dizer que Berkeley é um novo avatar (encarnação) do mestre da Academia, prolongando uma sucessão temporal e semelhante à do Buda através dos Lamas do Tibete.

Seja como for, a luz de Platão, embora atenuada pela distância, se renova na juventude do futuro Bispo de Cloyne. E somente assim, remontando-se ao sol ateniense, que projeta sua luz através da escarpa da História, podemos compreender o papel desse jovem irlandês que proclama, entre as sombras da caverna do empirismo inglês, a realidade suprema e única do mundo das idéias.

Com Francis Bacon, a Filosofia havia encontrado na Inglaterra de Jaime I o caminho perdido da Escola de Mileto. Voltava à Física, em busca do poder sobre o mundo sensível. Bacon repeliu a ciência demonstrativa de Aristóteles, como estéril e responsável pela estagnação do conhecimento no mundo artificial da Escolástica, e proclamou o valor renovador da indução, como método fecundo da conquista do real. Ao velho *Organum* aristotélico opunha audaciosamente o seu *Novum Organum Scientiarum*. Thomas Hobbes desenvolve a tese de Bacon, procurando explicar de maneira definitiva que todo o processo do conhecimento depende da sensação. Como vemos, a Filosofia continua a se debater na dualidade platônica do inteligível-sensível.

A linhagem empirista, que se inicia com Bacon, desenvolve-se com John Locke, filósofo em que o critério sensorio atinge a mais acabada expressão. Locke

afirma que o saber humano deriva da experiência imediata, cujos sinais vão sendo gravados na alma como os traços da escrita numa *tabula rasa* (lousa em branco), ou numa folha em branco. Esse objetivismo extremo vai resultar, entretanto, num extremo subjetivismo, pelo processo de abstração de que se formará o conhecimento. Porque a mente reelabora os dados do sensível, joga indefinidamente com os sinais gravados pela sensação, e através da memória, dos processos associativos e comparativos, e por fim da generalização abstrata, constrói o seu próprio mundo. A mente é como um demiurgo platônico: encontrando a matéria do mundo, constrói com ela um novo universo.

Locke percebe o perigo e procura salvar-se através dos princípios racionalistas de substância e causa, formulando a teoria das causas primárias e secundárias: percebemos nos objetos as suas qualidades reais de grandeza, extensão, forma, movimento, etc., mas as sensações nos dão outra série de percepções, que dependem da estrutura dos nossos órgãos sensoriais, e não dos objetos. São estas as qualidades secundárias, de ordem subjetiva: a cor, o sabor, o som, o odor, etc. Voltamos assim à dualidade fatal em que se debate o pensamento filosófico.

É então que surge Berkeley. E formula a pergunta que precipita Locke no perigo de que ele tentara fugir. Esse dualismo de objetivo e subjetivo, de causa e efeito, de substância e predicado, não contraria o próprio postulado fundamental do Empirismo, enunciado por Locke em seu *Essay*, de que não conhecemos as coisas imediatamente, mas apenas pelas idéias que delas possuímos? Admitido as qualidades primárias, Locke admitira um conhecimento direto do mundo exterior. O empirismo de Locke ficou abalado em seus fundamentos.

Se podemos conhecer diretamente as coisas externas, então o nosso conhecimento não é conseqüente das idéias. E como podemos conciliar a contradição que resulta da comparação entre um conteúdo de consciência e uma realidade exterior? Berkeley se socorre de seus conhecimentos de ótica, para mostrar que as qualidades primárias de Locke não oferecem nenhuma garantia de realidade. Pelo contrário, são tão variáveis quanto as secundárias. Basta vermos o problema da extensão. Não sabemos, por nossa experiência diária, que a extensão das coisas varia na proporção da distância em que as vemos? Assim, a própria extensão é uma qualidade subjetiva, uma idéia, e não uma realidade exterior. A solidez, a forma, o movimento, dependem todos da nossa percepção. São qualidades subjetivas.

A conseqüência dessas afirmações de Berkeley é a negação da matéria. A única realidade está na mente. Pois o próprio Locke não disse que só podemos conhecer através das idéias? Ora, se assim é, como falar de coisas que existem fora da mente? As idéias são a única realidade, pois constituem a nossa única forma de conhecer. Berkeley se torna então mais realista que o rei, mais platônico do que Platão. Sustenta que não podemos deduzir das idéias a existência de coisas exteriores.

Dessa maneira, Berkeley parece cair novamente na situação de isolacionismo em que Descartes se encontrara dentro do *cogito*. E o curioso é que a única saída possível vai ser exatamente a de Descartes. Para não ficar prisioneiro de si mesmo, vivendo isolado no mundo das próprias idéias, Berkeley vai ter de apelar para Deus. É nesse momento que ele atira a Filosofia à mais alta garganta da História, e se liberta do isolamento, fazendo-a prisioneira de uma espantosa dualidade

subjetiva: a mente divina e a mente humana, em silencioso colóquio na eternidade.

EXISTIR É SER PERCEBIDO

Analisando o conteúdo do conhecimento, vemos que ele é apenas um conhecimento do conteúdo da consciência. Nossa experiência, pois, não é das coisas exteriores, mas das idéias. Disso resulta uma consequência importante: a existência das idéias é a sua própria percepção, ou aquilo que Berkeley chama o *ser percebido*. De tal maneira que: “Toda a abóboda celeste e tudo quanto a terra contém, numa palavra, todas as coisas que compõem a gigantesca estrutura do mundo, tudo isso não tem subsistência, sem uma consciência cognoscente: seu Ser (*esse*) é ser percebido ou conhecido”.

Berkeley antecipa, assim, em face do empirismo de Locke, a atitude de Marx em referência à dialética de Hegel. Inverte os termos da gnosiologia de Locke, como Marx inverteu os da dialética. Mas, também, com relação ao episódio marxista, a atitude de Berkeley é inversa. Marx dizia ter posto em pé a dialética hegeliana, quando na verdade a virou de cabeça para baixo, mergulhando-a na matéria. O filósofo irlandês, sim, virou de cabeça para cima a doutrina de Locke, levantando-a do chão para erguê-la até as nuvens, ou ainda além.

Por outro aspecto de sua doutrina, Berkeley é para Locke o que Espinosa é para Descartes. Tomou em suas mãos as duas substâncias cartesianas de Locke e transformou-as na substância única espinosiana, dando-lhe também duas espécies de atributos, como logo mais veremos. Tenhamos cuidado, porém, nestes paralelos, que servem para nos orientar, mas não devem ir muito além disso. Há profundas diferenças entre a substância espinosiana e a berkeleyana.

Para Locke, as sensações providas da matéria eram a essência do pensamento, e a matéria, por isso mesmo, a força exterior que agia sobre o espírito, dando-lhe os elementos do conhecimento através da experiência. Daí o Empirismo. Para Berkeley, tudo se passa ao contrário: se o conhecimento vem da sensação como de fato vem, não é a matéria que o produz, mas o espírito, pois só ele é capaz de *perceber*. Assim, o espírito não só produz o conhecimento, como produz a própria matéria. Pois, como vimos, *existir é ser percebido*.

Essa negação absoluta da matéria coloca o problema da existência ou não do mundo exterior em Berkeley. A impressão que se tem é a de que o filósofo não admite o mundo, só admite a mente. Esta mente percebe, e assim cria a existência. Mas percebe o quê, se nada existe além dela ou fora dela? É a impressão que deixam, ainda hoje, vários resumos da doutrina de Berkeley. E é por isso que, durante muito tempo, o filósofo foi considerado como simples curiosidade filosófica, autor de um sistema artificial e engenhoso, sem maiores consequências na história do pensamento. De tal maneira, que a descoberta de Berkeley, da coerência e da importância da sua doutrina, é fato recente na história filosófica. Foi muito fácil explicar-se a atitude berkeleyana como consequência de sua posição eclesiástica. Mas com essa facilidade furtou-se ao pensamento um dos capítulos mais emocionantes da sua história, que felizmente está sendo restabelecido em toda a sua grandeza.

A verdade é que Berkeley, negando a matéria, não nega a existência do mundo exterior. E o que é mais curioso, como aliás já entrevimos acima, não nega nem mesmo a extensão. Embora, para ele, como para Espinosa, a substância seja

apenas uma, podemos dizer que o problema da substância extensa subsiste no seu pensamento, como subsistiu no Espinosismo, em forma de atributo. O que ele não admite, e com isso se coloca admiravelmente no centro do pensamento moderno, é a dualidade, ou mais precisamente, o Dualismo. Seu pensamento é o avanço para o Monismo, e num processo indiscutivelmente coerente. Acentua muito bem González Vicén: “... seu pensamento é um momento essencial da dialética do espírito europeu, numa de suas direções especificamente *modernas*”.

Para que isso possa se tornar claro, temos de colocar primeiro o problema fundamental do Empirismo. Se o conhecimento é de origem empírica, vem da experiência, através das sensações – admitida essa tese, que é a de Locke -, então é indispensável saber o que é que percebemos. Para Locke, esse problema foi resolvido simplesmente com a aceitação da substância extensa, da existência de coisas fora da mente, mas de natureza diferente e oposta à da mente. Locke aceitou, assim, o postulado baconiano da realidade objetiva. E justificou-o com os próprios resultados da experiência, afirmando que, se podemos operar sobre as coisas exteriores, com base em nossas percepções, obtendo os resultados previstos em nossos cálculos, como acontece na vida prática e na pesquisa científica, isso prova que podemos captar o real e a sua própria forma de ser.

Berkeley não aceita essa solução simplista. Na verdade, Bacon e Locke não construíram sobre o terreno sólido da Filosofia, mas sobre a areia movediça da opinião comum. Essa aceitação do mundo exterior com fundamento na prática é a do homem vulgar, é a de toda gente, mas não a do filósofo. Este deve perguntar *como* pode haver o trânsito do objetivo para o subjetivo. Como se pode sincronizar, por assim dizer, coisas heterogêneas como a matéria e o pensamento.

Berkeley entende que isso é impossível, pois, segundo afirma: “uma idéia só pode ser semelhante a outra idéia, da mesma maneira por que uma cor ou uma forma só podem ser semelhantes a outra cor e outra forma”. A confusão de Bacon e de Locke provém, pois, de um erro, que é a teoria da abstração. As chamadas “idéias abstratas”, que seriam imagens gerais das coisas que afetam nossos sentidos, e seu uso na linguagem, são a fonte do engano, que levou os empiristas a formularem a tese contraditória da existência do mundo material, e portanto da própria matéria.

A verdade é que não percebemos idéias de objetos, mas sensações isoladas, que unificamos na mente porque a experiência nos mostra que elas estão sempre juntas, e a esses conjuntos damos então certos nomes. A um conjunto de sensações que habitualmente recebemos denominamos maçã ou laranja, a outro conjunto denominamos pedra, e a outro denominamos árvore. Mas nada nos autoriza a afirmar que existem essas coisas numa realidade exterior, como objetos de natureza diversa da percepção ou do nosso conteúdo mental.

É, com efeito, uma opinião extranhamente dominante entre os homens – diz Berkeley, no seu Tratado do Conhecimento -, a de que casas, montanhas, rios, numa palavra, todos os objetos sensíveis, possuem uma existência natural ou real, distinta do seu ser percebido pelo entendimento. E acrescenta: Se examinarmos com atenção esta crença, talvez cheguemos à conclusão de que, no fundo, sua origem está na doutrina das idéias abstratas. Pode, com efeito, chegar a abstração de alguma sutileza maior, do que a de distinguir a existência dos objetos sensíveis do seu ser percebido, concebendo-a como existente fora da percepção?

Compreendemos assim que Berkeley não estava simplesmente jogando com palavras, inventando uma doutrina fantasiosa, engendrando um sistema engenhoso, mas realmente procurando a solução de um problema fundamental do conhecimento. E quando entendemos bem a sua posição, admiramo-nos da facilidade com que tantos opositores, e tantos críticos do Empirismo, ainda hoje, não vacilam em dizer que Berkeley defendia apenas a sua religião e a sua posição eclesiástica. Os leitores encontrarão essa perfídia a todo momento. Mas a obra de Berkeley é o maior desmentido a essas aleivosias. Seu sistema é uma construção teórica de impressionante coerência, marcando de fato um dos momentos fundamentais do desenvolvimento do pensamento europeu.

O “erro fatal” – como o chama Berkeley – das generalizações abstratas, levou os homens ao “erro geral” da concepção da matéria como substância. Resaltamos novamente o platonismo de Berkeley: os homens estão, em face de sua percepção das sensações, como os escravos da caverna diante das sombras projetadas na parede. Confundem as silhuetas com a realidade. Vejamos um argumento curioso. O que é a extensão? Não é uma idéia? Então, como pode existir fora da mente uma substância inerte?

Assim também é muito fácil dizermos que há uma idéia geral de mesa, que constitui uma abstração das sensações que as mesas objetivas nos dão. Mas quem nos assegura que existem essas mesas objetivas, uma vez que a nossa única via de conhecimento são as próprias idéias? A única coisa que podemos afirmar, coerentemente, é que existem feixes de sensações que percebemos com a forma de mesas. E se, na prática, lidamos com esses feixes como se lidássemos com mesas, isso não prova nada a favor da objetividade das mesas. Da mesma maneira por que o fato de os escravos da caverna lidarem com as sombras, como se elas fossem reais, não prova a realidade das sombras, mas apenas o engano dos escravos.

Berkeley analisa com aguda penetração essa posição enganosa: “enquanto despendemos os maiores esforços para conceber a existência de coisas exteriores, o que fazemos, durante todo o tempo, é contemplar as nossas próprias idéias”. A mente se ilude a si própria, quando supõe que pode conceber coisas que existam “sem serem pensadas, ou sem a mente”. É verdade que percebemos continuamente uma sucessão de coisas, um mundo de sensações. Há de haver, portanto, uma causa desse fato.

Berkeley não pode fugir do dilema de causa e efeito, ou de substância e causa. Mas uma vez que a substância não é a matéria, e uma vez que não pode ser de natureza estranha ou contrária à natureza da mente, então se torna claro que só há uma solução: *a causa das idéias é uma substância ativa incorpórea, ou espírito*.

A LINGUAGEM DE DEUS

Chegado a esse momento decisivo da sua perquirição, Berkeley realmente parece passar do plano da Filosofia para o da Mística. Mas os que o julgaram dessa maneira precipitaram-se lamentavelmente. Porque é agora, mais do que nunca, que ele vai provar o seu extraordinário vigor filosófico, a sua capacidade de andar nas bordas do abismo, sem mergulhar nas suas profundidades insondáveis.

Gonzague Truc entende que a Filosofia, condenada a jamais solucionar os seus problemas, só pode levá-los à solução de uma instância final e superior, que é a Mística. Mas Berkeley não pensou assim. Apesar de tudo o que disseram dele,

enganados por uma posição religiosa, o filósofo irlandês procurou solucionar filosoficamente os problemas da Filosofia.

Estabelecido que a causa das idéias é uma substância ativa incorpórea, ou espírito, Berkeley assinala que existem duas categorias de idéias. Separa-as em dois gêneros, como Locke fez com as qualidades. Na primeira série estão as idéias provenientes da sensação, que são mais nítidas, fortes, bem ordenadas e duráveis; na segunda, as que provêm da reflexão ou memória. As condições diferentes dessas duas categorias são suficientes para revelar-lhes a origem, e de certa maneira confirmarem a tese berkeleyana. As idéias da primeira categoria são mais fortes e duráveis porque provêm da substância espiritual exterior, da mente incorpórea que as transmite ao homem, e que só pode ser o Espírito Supremo ou Deus.

Mas não é a Teologia, nem a Mística, que resolve este problema, e sim a Filosofia. Porque a Teologia envereda pelos caminhos da revelação, apoiada no dogma, e a Mística se entrega à iluminação da fé. Mas Berkeley não chega à sua solução por nenhum desses caminhos. Ele a atinge através da razão, pelo trabalho árduo da reflexão filosófica. Assim como Descartes encontrou a Deus no *cogito*, de maneira filosófica, e não teológica ou mística, assim Berkeley encontra Deus na sensação. Isto pode provar, ou pelo menos sugerir, que por qualquer das nossas vias de percepção podemos chegar a Deus: quer mergulhando em nós mesmos, como Descartes, quer mergulhando no mundo sensório, como Berkeley.

Estamos, pois, diante de um universo duplo, como o de Locke, constituído por um mundo interior e outro exterior, mas por uma substância única, a espiritual, que liga na sua homogeneidade indissolúvel as duas categorias de idéias. Nosso universo berkeleyano é inteiramente mental: de um lado, temos a nossa mente, com as suas idéias fracas e instáveis; de outro, a mente divina, com suas poderosas idéias, tão fortes e estáveis que chegamos a criar a seu respeito a ilusão de uma substância estranha e material.

Deus pensa, e o mundo existe. Nós percebemos o mundo, as suas idéias, e as repensamos em nossa mente. Mas nada disso é fictício. O mundo mental não é menos real que o material. Pelo contrário, é infinitamente mais real, pois é o verdadeiro mundo. As leis naturais, descobertas pela Ciência, não precisam ser revogadas. Elas existem. São as leis da ordem ideal na qual Deus nos apresenta as suas idéias. Só precisamos aprofundar o assunto, para dar a essas leis o seu verdadeiro sentido, reconhecer-lhe a natureza espiritual.

Assim estabelecida a unidade espiritual do Cosmos, Berkeley vai agora estabelecer o mais extraordinário diálogo que se possa imaginar. Ibn Kaldun dizia que Deus ouve as nossas palavras e os nossos silêncios. Berkeley mostrará que Deus nos fala pelo silêncio das coisas. Nesse mundo espiritual sem sombras, de que a Filosofia banuiu as silhuetas ilusórias da caverna platônica, Deus a mente suprema, usa uma linguagem de signos, para falar à mente dos homens. Nossos órgãos sensórios são como receptores telegráficos, cuja função é captar os sinais da misteriosa linguagem.

Berkeley estuda minuciosamente o assunto em seu *Ensaio Para Uma Nova Teoria da Visão*, e volta a desenvolvê-lo no *Tratado*. Então nos oferece esta mecânica divina da transmissão dos signos, que vale ao mesmo tempo por um primor de raciocínio e um salmo à grandeza de Deus:

As idéias de visão e de tato constituem duas espécies completamente distintas e heterogêneas. As primeiras são signos e prognósticos das segundas. As idéias de visão são a linguagem pela qual o Espírito, regente supremo, do qual dependemos, nos informa das idéias de tato, que imprimirá em nós, caso provoquemos este ou aquele movimento em nossos corpos.

A distinção entre as idéias de visão e tato levam Berkeley a propor a revisão do conceito de Geometria como ciência abstrata. Pelo contrário, trata-se de uma ciência baseada em realidades concretas, entendendo-se sempre o concreto como realidade espiritual. Isso se prova quando examinamos o problema da distância, pois vemos então que a extensão revelada pela visão é variável e imprecisa, diferindo segundo as circunstâncias, as disposições orgânicas e outros fatores. Somente a extensão revelada pelo tato é permanente e comporta medidas fixas.

Assim, os objetos visíveis se apresentam a nós com duas dimensões ou magnitudes diferentes, com duas espécies de extensão: a visual e a tátil. Essa aparência nos é sugerida “por certas idéias visíveis e certas sensações que acompanham a visão, as quais, entretanto, em sua própria natureza, não têm nenhuma espécie de semelhança ou relação com a distância ou com as coisas situadas a distância”. Verificado isso, Berkeley conclui: “Só uma conexão ensinada pela experiência faz que aquelas idéias e sensações signifiquem para nós e nos sugiram a distância e as coisas situadas a distância, da mesma maneira por que as palavras de cada idioma nos sugerem as idéias que elas representam”.

Malebranche havia estabelecido a doutrina da participação da nossa mente nas idéias de Deus. Berkeley aceita a tese, mas lhe dá uma forma diferente. Transforma a “visão de Deus”, de Malebranche, na própria “existência em Deus”, do apóstolo Paulo. Podemos dizer que Berkeley volta diretamente a Platão, suprimindo a fase intermediária do pensamento agostiniano, que serve de fundamento a Malebranche. E afasta também de sua doutrina o artifício das *causas ocasionais*, pelo qual é Deus que se insere em nós para que possamos nos mover. Berkeley escapa ao misticismo de Malebranche para repensar o problema das relações entre Deus e o Homem em termos filosóficos, dentro do mais estrito rigor lógico.

Graças a essa posição, Berkeley pode tratar do mundo exterior como realmente exterior. Alguns autores vêem nisso uma contradição e condenam o filósofo por crimes que ele não cometeu. Padovani, por exemplo, entende que “por motivos práticos, morais e religiosos, ele conserva no seu empirismo os conceitos de substância, causa e espírito, isto é, os conceitos de substância e causa espiritual”. A essa crítica do Padre Padovani, opõe-se a do materialista Posner, que acusa Berkeley de incoerente, por não ter reconhecido “como única realidade do mundo, o indivíduo que discorre sobre ele”. Como vemos, partindo de posições opostas, Padovani e Posner acusam Berkeley porque ele não caiu na tautologia, nem no solipsismo. Berkeley entende que toda a realidade é do espírito, mas não do *seu* espírito; entende que não há causa diferente do efeito, o que seria absurdo.

Vejamos como ele mesmo responde a essas críticas:

Quando digo que os corpos não têm existência fora da mente, seria entender-me mal, se cressem que me refiro a esta ou àquela mente singular, sendo que na verdade me refiro a toda mente, qualquer que ela seja.

Em suas respostas às objeções de seus contemporâneos, Berkeley insiste no esclarecimento de que o seu sistema não implica a derrogação das conquistas

da ciência materialista, ou uma tentativa de perturbá-la. Bastaria a essa ciência renunciar à matéria, substituindo, para o seu próprio bem, para maior clareza de seus conceitos e maior eficiência de suas pesquisas, essa noção errônea por outra, como a de espírito ou mesmo a de *idéia tátil*. Neste ponto, Berkeley antecipou as mais recentes concepções da física moderna, que transformam o nosso universo material num universo energético. Compton, físico-nuclear, chega mesmo a supor que as descobertas contemporâneas nos levam a perceber alguma coisa por trás da energia, e que essa coisa se assemelha muito ao pensamento.

O que poderia parecer contraditório em Berkeley é a sua afirmação de que a extensão não existe fora da mente, e que esta é inextensa. Mas Berkeley sustenta que a extensão é uma *idéia*. Ora, as *idéias* são próprias da mente. Conseqüentemente, explica-se a existência da extensão no inextenso. Isto se assemelha um pouco à solução dada pelos ocasionalistas ao problema da existência de matéria em Deus: o que n'Ele existiria não seria mais do que o princípio imaterial da matéria.

Mas Berkeley não cai na mesma posição, pois afirma a existência da extensão como realidade ideal, e não apenas como princípio ideal de uma realidade estranha. “As *idéias* impressas nos sentidos – diz ele – são coisas reais, ou que realmente existem”. E vai mais longe, lembrando que as nossas noções atuais de matéria e extensão decorrem de um vício de interpretação da realidade. Por causa desse mesmo vício, consideramos abstrato o mundo ideal, que na realidade é o próprio mundo em que vivemos.



David Hume (1711-1776)

O ABISMO DE HUME

Livro: Os Filósofos. J. Herculano Pires.

Berkeley entende ainda que a concepção “viciada” de matéria como substância extensa é a responsável pelo Ceticismo. A suposição, diz ele, de que existem coisas exteriores, no sentido de oposição às do pensamento, tem dado motivo aos argumentos do Ceticismo. Sua explicação é clara:

Enquanto atribuirmos existência real a coisas não-pensantes, distintas do seu ser percebido, não somente nos será impossível conhecer com evidência a natureza de algum ser real não-pensante, senão até mesmo saber se ele existe.

Vem daí encontrarmos filósofos que desconfiam dos seus sentidos e duvidam da existência do céu e da terra, de tudo o que vêem e sentem, inclusive dos seus próprios corpos. E depois de todo o seu trabalho e de todos os seus esforços mentais, vêem-se forçados a confessar que não podemos chegar a nenhum conhecimento evidente ou provado da existência de coisas sensíveis.

Mas um terrível escocês, David Hume, apresentando-se como continuador do Empirismo, vai demonstrar que também do absolutismo espiritualista berkeleyano podemos chegar ao Ceticismo. E, com isso, ele encerrará o episódio empirista. Encravará o carro de Bacon numa rua sem saída. E, como já dissemos atrás, lançará a águia desesperada da Filosofia, não mais numa garganta estreita, mas num profundo abismo. Dali, só o gênio de Kant a poderá retirar, para lançá-la de novo nos rumos angustiados do seu destino, entre os desfiladeiros do futuro.

Hume aplica à substância espiritual de Berkeley argumentos semelhantes aos que serviram ao irlandês para destruir a substância material de Locke. E mostra que a substância berkeleyana não é mais resistente que a outra. Além disso, ataca também o princípio de causalidade, que Berkeley deixara de pé, e de que até mesmo se servira.

Para Hume, não existe substância, mas apenas séries de idéias simples, que chamamos por essa vazia denominação. Os pensamentos nada mais são do que agregados de idéias simples, e estas, por sua vez, cópias ou reflexos vagos das sensações.

O que são as idéias simples, ele as explica dizendo que partem das impressões simples, diretas, das coisas. As idéias complexas são misturas de impressões simples. Tudo depende das impressões, pois basta ver que um cego de nascença não tem idéia de cores. O que sabemos, portanto, vem exclusivamente da experiência, e é desta também que deduzimos, por força do hábito, a chamada lei de

causalidade. Vemos as coisas se sucederem e entendemos que umas procedem das outras, mas nada nos assegura que assim seja de fato.

No tocante à idéia do *Eu*, entende Hume que se trata de simples equívoco. Não havendo impressão do *Eu*, também não pode haver a sua idéia. O *Eu* não é nada além de um agregado de estados de consciência, de representações: um feixe de percepções. Os homens, portanto, são apenas “feixes de percepções, as quais se sucedem umas às outras com inconcebível rapidez, mantendo-se num fluxo perpétuo”.

Bertrand Russel entende que essa conclusão é importante, por libertar a Metafísica dos resíduos da noção de substância, e a Teologia, do conhecimento da alma, e por mostrar, na análise do conhecimento, que a categoria de sujeito e de objeto não importam. Windelband lembra que Hume omitiu essa idéia sobre o *Eu*, enunciada no *Tratado da Natureza Humana*, ao reelaborar sua doutrina nos *Ensaaios*, mas jamais se retratou dela.

O ceticismo de Hume abre assim um abismo a que a Filosofia se lança, no momento mesmo em que a corrente empirista chega ao fim do seu desenvolvimento. Windelband entende que a melhor denominação para o sistema de Hume seria o de Ceticismo Empirista. Com isso se salvam os aspectos positivos de sua filosofia, que realmente constitui um grandioso sistema. Hume nega a possibilidade da Metafísica, mas também põe em dúvida a possibilidade das ciências empíricas, preferindo o caminho de um probabilismo empírico para a continuidade da experiência científica. Nega a possibilidade de harmonia entre a razão e a fé. Nega a possibilidade de qualquer elaboração de uma religião científica. Admite, entretanto, que o mundo oferece a impressão de ser dirigido por uma inteligência suprema, e concede que nela se possa crer, *mas apenas crer*. Essa concessão pragmática será talvez o gérmen da religião prática de Kant, e muito mais tarde, dos princípios do pragmatismo americano sobre o mesmo problema.

É curioso vermos a maneira por que a filosofia inglesa na era moderna, a partir do entusiasmo renovador de Bacon, se precipita no abismo negativista que se abre com Hume. Do alegre sensualismo do homem que subitamente descobrira a arma da experiência, para dominar o mundo, proclamando que “saber é poder”, vemo-la correr para o utilitarismo egoísta de Hobbes, deslizar para o materialismo contraditório de Locke, subir inesperadamente a rampa do sensualismo angélico de Berkeley, e então, como num balanço de trampolim, atirar-se ao torvelinho negativista de Hume.

Desse torvelinho, tanto mais perigoso pela profundidade do gênio que o produz, só um anjo a poderá salvar. Mas esse anjo não está na Inglaterra. Embora de ascendência escocesa, encontra-se na Prússia, e é dali que virá. (Nossa nota: Emmanuel Kant é esse anjo).



AS INVESTIGAÇÕES DE HUME

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

David Hume nasce em Edimburgo, na Escócia, em 1711. Faz estudos jurídicos na Universidade de Edimburgo, mas sem pretensão de seguir a carreira. Entre 1734 e 1736, vive na França, onde escreve *Tratado da Natureza Humana*, com que esperava obter fama. Publicada em 1739, a obra, no entanto, não causou o impacto esperado.

Embora desgostoso, ele continua a escrever. Em 1741, publica *Ensaaios Morais e Políticos*, abordando em pequenos textos os mais variados assuntos, inclusive os de sua época; em 1748, é editado *Ensaaios Filosóficos sobre o Entendimento Humano*, sua principal obra, que receberia o título definitivo de *Investigações acerca do Entendimento Humano* a partir da segunda edição, de 1751. Ainda nesse ano, publica *Investigação sobre os Princípios da Moral*, e, em 1752, *Discursos Políticos*.

Hume leva adiante o programa empirista de não admitir hipóteses. Locke já havia descartado a possibilidade de conhecer a substância, mas conservou o “não-sei-quê”. Berkeley sustentou que a única substância é o espírito. Mas a mesma objeção que ele faz a respeito da existência da substância material pode também ser levantada contra a existência do espírito. E é isso que Hume faz.

O que é o espírito, ou eu? Como pode ser substância, isto é, aquilo que é estável, imutável, sempre idêntico a si mesmo, se o que percebemos desse eu são apenas impressões e idéias em constante variação? Certamente, continuaremos empregando palavras como “espírito”, “mente”, “eu” para designar esse fluxo de diversas impressões e idéias; mas o espírito, no sentido de substância, não existe. Com a destruição dessa última hipótese de substância, Hume chega ao extremo do programa empirista.

Se não existe o eu no sentido metafísico, há, no entanto, a natureza humana. Ela, que não é substância, refere-se às maneiras pelas quais as idéias são natural e espontaneamente associadas pela mente. O que importa, nessa medida, é investigar tais modos de associação de idéias.

Essa investigação é um verdadeiro inquérito – a palavra inglesa *enquiry* traduz-se tanto por “investigação” como por “inquérito”. Hume pergunta sobre “qual a natureza de todos os nossos raciocínios sobre os fatos”. A resposta é: “eles se fundam na relação de causa e efeito”. Nova pergunta: “qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões sobre essa relação?”. Resposta: “a experiência”. Mas “qual é o fundamento de todas as conclusões derivadas da experiência?”.

A questão é decisiva. “Os filósofos”, desafia Hume, “que se dão ares de sabedoria superior e suficiência, têm uma tarefa difícil quando se defrontam com

pessoas com disposições inquisitivas, que os desalojam de todos os esconderijos em que se refugiam (...). O que era ingenuamente explicado como relação de causa e efeito, ou, na incerteza desta, como evidências da experiência, torna-se pelo inquérito objeto de suspeita.

Como sabemos, por exemplo, que o fogo é causa do calor? Pela experiência? Ela, porém, nunca revela que “há fogo, portanto calor”, mas apenas “há fogo e calor”. Fogo, calor e todos os fatos são exteriores entre si. Neles, não há nada interior e intrínseco que os relacione necessariamente um a outro. A relação de causalidade é uma crença, baseada no hábito, que se expressa por meio de palavras como “portanto”, “logo”, “porque”.

Crença, mas não ficção: ambas se produzem pela imaginação, e, no entanto, as idéias em que se acredita são mais vivas e fortes do que as da ficção. A crença é ainda mais viva quando apoiada na experiência repetida de fatos semelhantes que, pelo hábito, produz a sensação de que os fatos naturais ocorram com regularidade. Isto também permite que se acredite na repetição dos mesmos fatos em experiências futuras. O caráter necessário e universal das leis da natureza baseia-se nessa crença da regularidade da natureza.

Nas questões morais e políticas também prevalecem a prática e a observação, isto é, a experiência. Para Hume, os preceitos da conduta humana não se deduzem de algum suposto Bem em si, mas se referem apenas às paixões humanas, sempre variáveis, que buscam o prazer e rejeitam o desprazer.

Mas isso não significa que os valores morais sejam inteiramente relativos: “Reconheço que (...) a virtude é acompanhada de maior paz de espírito do que o vício e encontra uma recepção mais favorável pela sociedade. Tenho consciência de que, segundo a experiência passada da humanidade, a amizade é a principal alegria da vida humana e a moderação a única fonte de tranqüilidade e felicidade”. Os valores podem variar de pessoa para pessoa, de sociedade para sociedade, de época para época, mas algo permanece sem grandes alterações: exatamente a natureza humana.

Com essa noção, Hume indica que os homens associam idéias e acreditam nessa associação por força do hábito, ou costume. E este não é a repetição de experiências semelhantes por parte de um único indivíduo, mas de muitos. Expressões como “recepção mais favorável da sociedade” ou “experiência passada da humanidade” apontam para o aspecto coletivo do costume. Por isso, se tenho um prazer só meu, mas que os outros reprovam porque contraria ao costume, passo a duvidar desse prazer íntimo e exclusivo.

De nada adianta perguntar qual a origem desse costume. Talvez tenha existido, muito antigamente, um contrato social originário, pelo qual os homens consentiram em se unir em sociedade, instituindo certos valores como morais e justos. Mas, daqueles tempos para cá, houve tantas mudanças de governos – quase todas pela força da usurpação ou da conquista -, que é impossível que tal contrato ainda tenha validade e autoridade. Já nascemos numa família, numa sociedade, num regime político, num sistema jurídico – e o costume estava dado.

Para Hume, então, a questão do poder político desloca-se radicalmente: a hipótese do contrato é interessante, mas é mera hipótese; o que importa é que o governo saiba manter o costume, que é a base da crença de que os valores da justiça e da virtude de uma sociedade se associam ao prazer de seus membros. O

problema do governo não é, para Hume, de legitimidade e de representatividade, mas de credibilidade.

“O costume é, pois, o grande guia da vida humana”, diz Hume. Com essa conclusão, destroem-se todos os raciocínios – científicos, religiosos, morais ou políticos – baseados em hipóteses. Sem o apoio da experiência, eles se tornam dogmáticos. Não à toa, Kant, mais tarde, irá afirmar que Hume o fez despertar de seu “sono dogmático”.

Idéias, cópias das impressões

Para Hume não há, na mente humana, nada que não tenha se originado na percepção. Esta se subdivide em duas espécies. As mais vivas são impressões, que aparecem na mente “quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos”. As mais fracas são idéias (ou pensamentos), que são cópias das impressões e, por isso, menos vivas. Por exemplo, é fácil compreender muito bem o que significa dizer que uma pessoa está amando, mas “nunca posso confundir esta idéia com as desordens e as agitações reais da paixão”.

As idéias abstratas, como a de substância, são as mais pálidas cópias das impressões, confundem-se com outras idéias e, frequentemente, as palavras que as designam não significam nada. Elas não podem jamais servir de ponto de partida para o conhecimento e a certeza.

Para Hume, o conhecimento só pode ser resultado da associação de idéias, isto é, da conexão de várias impressões por meio de suas cópias, formando idéias complexas. Essa associação não se faz a esmo. Até mesmo no maior dos devaneios, uma idéia se liga a outra obedecendo a alguns princípios.

Por exemplo, vemos um retrato e logo pensamos no retrato, pois as idéias se associam por semelhança. A idéia de ouro evoca a de amarelo (e outras), pois elas estão próximas (ou contíguas) e entram em conexão por contigüidade. Uma menção a um ferimento é seguida de idéia de dor, e estas idéias se relacionam como causa (ferimento) e efeito (dor) pelo princípio de causalidade. De acordo com Hume, todos os casos de associações de idéias reduzem-se a esses três princípios.

Como objetos da razão, isto é, da investigação humana, as associações de idéias classificam-se em relações de idéias e relações de fato. As primeiras correspondem às ciências matemáticas, cujas idéias, imediatamente perceptíveis, são claras e distintas. Suas proposições, por isso, são demonstradas pela “simples operação do pensamento e não dependem de algo existente em alguma parte do universo”.

Outro é o caso da relação de fatos, a que correspondem todas as associações de idéias por causalidade. Aqui, o que conta não é o encadeamento lógico das idéias, mas a experiência: quem nunca tenha sofrido um ferimento não poderá jamais lhe associar a idéia de dor, pois na idéia de ferimento não há nada que conduza racional e necessariamente à de dor. Causa e efeito são eventos distintos e não há nenhum termo intermediário que os una em uma relação necessária; cada vez que algo nos feriu tivemos também a impressão de dor. No entanto, temos certeza dessa relação de causa e efeito, e, mais do que isso, também prevemos que o ferimento sempre será – como sempre foi – a causa da dor. O que autoriza essa previsão?

Mais: como sempre, o Sol nasceu hoje; amanhã também nascerá. Para Hume, essa certeza não se fundamenta em nenhum raciocínio ou demonstração, tampouco em intuição – isto é, em todas as operações mentais tradicionalmente admitidas como as únicas válidas para o verdadeiro conhecimento racional. E o que dizer então dessa certeza sobre o futuro, se dele nem sequer podemos ter experiência?

A certeza só pode ser uma crença. Vimos o Sol nascer ontem e hoje, e disso formamos a crença de que nascerá amanhã e sempre. Mas em que se baseia a crença? Para Hume, a resposta é apenas uma: na repetição de experiências semelhantes, isto é, no hábito (ou costume). Habitamo-nos a sentir dor quando nos ferimos e acreditamos que a mesma experiência se repita em todas as ocasiões semelhantes. O mesmo ocorre com todas as afirmações sobre relações de fato, que constituem as ciências da natureza.

O ceticismo torna-se inevitável: o conhecimento científico, que sempre pretendeu guiar-se pela razão e pela evidência da intuição e da demonstração para estabelecer relações de causa e efeito, tem bases não-rationais, como a crença e o hábito.

Mas, para Hume, isso não altera as coisas. A certeza persiste, mesmo que agora se saiba que ela não tem bases racionais. “Não temos necessidade de recear que esta filosofia (...) solape os raciocínios da vida diária e estenda suas dúvidas até o ponto de destruir toda ação como também toda especulação. A natureza manterá eternamente seus direitos e prevalecerá sobre todos os raciocínios abstratos”, afirma o filósofo.

*



GIAMBATTISTA VICO

(1668-1744)

VICO E AS IDADES DO HOMEM

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

Giambattista Vico (1668-1744), natural da cidade italiana de Nápoles, introduz a abordagem histórica nas investigações filosóficas. Filosofia e história devem caminhar juntas para conquistar a “história ideal eterna” – uma Nova Ciência, expressão que dá título à principal obra de Vico.

O instrumento dessa investigação é a filologia (Ciência que estuda uma língua através de seus textos), que, a partir da comparação de materiais de linguagem deixados pelos povos – mitos, fábulas, poemas e narrativas da tradição popular -, reconstitui os modos de viver e de sentir dos homens. Disso resultam os princípios do que Vico denomina “história universal”: todos os povos passam por três estágios (ou idades), cada qual correspondendo a uma forma de organização social, política e jurídica.

A primeira idade é a dos deuses: os homens, pelo temor às forças da natureza – que a imaginação identifica com divindades -, refugiam-se em abrigos. Formam-se as famílias e certas regras de convivência baseadas em rituais religiosos, e acredita-se viver sob o governo direto dos deuses. A linguagem é muda, isto é, feita de gestos, sinais e caracteres.

A idade seguinte é a dos heróis, em que as famílias se unem formando a aristocracia, que domina o restante da população. Cria-se o direito baseado na religião, fundam-se as cidades, e o modo de expressão dessa vida é a linguagem simbólica, repleta de imagens e metáforas (metáfora: figura de linguagem que consiste em transpor o significado de um termo –ou enunciado – para outro termo – ou enunciado – em virtude de uma analogia ou de uma comparação subtendida. Ex. lábios de rubi, que pressupõe a comparação ‘lábios vermelhos como rubi’, assim como *nervos de aço*, *vontade de ferro*), como na poesia de Homero.

A idade dos homens é a última, e nela impera finalmente a razão. O governo assume a forma de república popular ou de monarquia, ambas assegurando a igualdade de direitos para todos. As leis são racionais, e a linguagem se baseia em vocábulos convencionados. Mas, como aconteceu em Roma, os vícios degeneram os homens, e a história encerra um ciclo para reiniciar outro. Segundo Vico, a história é marcada pela eternidade de *corsi e ricorsi*, isto é, de cursos e de suas repetições.

Contra Descartes, Vico sustenta que o conhecimento não se forma apenas de idéias claras e distintas – o que só se verifica na matemática. E se esta apresenta tamanho grau de certeza, isto se deve antes ao fato de ser inteiramente criada pelo homem. Para Vico, só o que foi criado ou feito pode ser conhecido pelo criador: o verdadeiro (*verum*) e o feito ou fato (*factum*) coincidem. Por isso, a história, o conhecimento dos feitos humanos, tem pleno direito de existir como ciência.

*

2 - O ILUMINISMO FRANCÊS

A REPÚBLICA DAS LETRAS

Livro: *Historiada Filosofia. Os Pensadores.*

Eles se autodenominam *les philosophes*, “os filósofos”. Ou cidadãos livres e iguais da “república das letras” – todos são escritores -, o que anula as diferenças da sociedade real francesa, dividida em estados. Voltaire é de origem burguesa, assim como Diderot, La Mettrie e outros; D’Alembert é filho ilegítimo de um general; Holbach e Montesquieu pertencem à nobreza; Condillac ordenou-se padre para nunca exercer o sacerdócio; e Rousseau, filho de um modesto relojoeiro, não tem condição social definida. Procuram a fama, a glória – meios para ser admitidos no fechado círculo de *le monde* (“o mundo”), a elite sócio-cultural dessa França estratificada (dividida em camadas sociais) -, e, claro, uma renda, já que muitos não têm outros recursos a não ser o ofício de escrever. E escrevem muito, sobre os mais diversos assuntos: Enciclopédia é a grande obra de todos eles (ou quase), também chamados, por isso, de “enciclopedistas”.

Mas nessa busca de sucesso não fazem concessões, não bajulam os poderosos. Ao contrário, escrevem para um público novo de não-especialistas, a quem pretendem lançar as “luzes”, mesmo que isso signifique abalar os valores estabelecidos. Por sinal, são, na maioria, anti-religiosos. Não exatamente ateus – alguns o são -, mas consideram a religião, que se impõe pela autoridade de seus dogmas, o símbolo máximo do obscurantismo.

Por essas ousadias, são perseguidos, encarcerados e muitos partem para o exílio; suas obras são censuradas e queimadas em praça pública, mas, editadas fora da França, circulam de mão em mão como panfletos clandestinos. *Les philosophes* tornam-se sinônimo de subversão e pornografia por defender e praticar a liberdade de pensamento, de que resulta uma nova concepção do mundo e do homem.

A vida é simples matéria

Para esses admiradores de Locke, o mundo não se reduz a números e figuras geométricas, mas é antes o espetáculo observável de natureza, que inclui seres vivos. Nesse sentido, Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), autor de *História Natural*, desenvolve uma exaustiva classificação do reino animal em espécies, isto é, grupos de seres fisiologicamente semelhantes e que se reproduzem por acasalamento. Também estabelece semelhanças entre as espécies, distribuindo-as em uma série contínua – o que já prenuncia a teoria da evolução de um organismo para outro. Mais do que isso, Buffon analisa a formação da vida como resultado de processos químicos e físicos da matéria, e, desse modo, dispensa a noção de natureza como criação divina, realizada de acordo com uma providência ou finalidade.

Mas o mundo sem finalidade não seria um amontoado de acasos? “Destruir o acaso”, responde Julien Offroy de la Mettrie (1709-1751), “não é provar a existência de um ser supremo, uma vez que pode haver outra coisa que não seja nem acaso, nem Deus, e por tal coisa eu entendo a Natureza.” Esta dispõe os seres em uma cadeia contínua, desde a matéria inanimada até o homem, cuja alma é também matéria. Desse modo, La Mettrie, autor de *O Homem-Máquina*, defende

um materialismo que considera a natureza uma máquina composta de inúmeros mecanismos, dotados de uma força dinâmica inerente à matéria.

A ciência como linguagem

Se tudo é natureza, o que são a mente humana e as idéias? A essa questão se dedica Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), que, mesmo sem ser propriamente materialista, não se preocupa com a natureza do espírito, mas com a formação das idéias.

Para isso, em seu *Tratado das Sensações*, Condillac imagina uma estátua dotada, inicialmente, apenas do sentido do olfato, e que sente o aroma de uma rosa. A estátua ocupa-se então com a sensação desse cheiro – é a atenção. Se a sensação persistir mesmo tendo desaparecido a rosa, a estátua tem memória; caso ela perceba a diferença entre a sensação da memória e a da presença da rosa, tem-se a comparação; e a percepção da diferença do cheiro da rosa dos demais é o juízo. A estátua também distingue o cheiro agradável do desagradável, e isso se chama imaginação; ela pode sentir a necessidade daquele cheiro agradável de que se lembra e tem então desejo; a persistência deste é paixão e assim por diante.

A mente é composta apenas de sensações transformadas – no caso, do cheiro da rosa -, que têm origem nos sentidos, e, por isso, o que Locke denominava idéias de reflexão, referentes às operações internas da mente, a rigor não existe. O conhecimento é o conjunto das sensações provindas dos cinco sentidos e fixadas pela linguagem; a ciência é, então, uma “linguagem bem-feita”, em que cada palavra tem o mesmo significado que corresponde a um grupo de sensações.

Salve o prazer!

Essa postura empirista também é adotada por Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), para quem tudo no homem se explica por sua “sensibilidade física”. Mas para ele, autor de *Sobre o Espírito* e *Sobre o Homem*, a questão é explicar as diferenças entre os homens, se tal “sensibilidade física” é igual para todos. A resposta é a educação: cada meio, cada sociedade, valoriza certos aspectos da atividade humana, dirigindo as paixões para esses valores. Nesse sentido, a religião educa os homens segundo determinadas paixões, que só atendem aos interesses particulares da casta dos sacerdotes. É preciso então uma nova educação que forme os homens de acordo com o interesse público, isto é, o máximo de felicidade para todos e o mínimo de dor para cada indivíduo.

Também para Paul Heinrich Thiry, barão de Holbach (1723-1789), a religião é um meio de manter o domínio sobre os homens. Em *O Sistema da Natureza* ele defende teses materialistas: as matérias distinguem-se umas das outras por propriedades qualitativamente diferentes, e compõem todos os seres, cuja série ordenada é a natureza. Em tal série não há nenhuma causa final – mera superstição inventada por sacerdotes -, e se os homens buscam certos valores como fim é porque desejam o prazer e rejeitam a dor. Para Holbach, a religião, que impede a realização do prazer, é antinatural; o que importa é, contra isso, reorganizar e reformar a sociedade de tal maneira que cada um possa sentir prazer em desejar o bem-estar dos outros.

A ousadia do conhecimento

Por esses caminhos diversos, cada um a seu modo, *les philosophes* redefinem o homem. Ele faz parte da natureza, mas a observação mostra que é um ser

capaz de modificar o seu curso; é o fruto do meio e, no entanto, pode ser transformado pela educação, pelas Luzes, e capaz de reformar a própria sociedade. Sem providência divina, sem causa final sobrenatural, ele é senhor de seu destino.

Ao interpretar esse período, Kant, que representaria o auge e a superação do Iluminismo alemão, dirá, no final do século, respondendo á pergunta formulada no título de uma de suas obras – *O que é o Iluminismo?*: “A saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. Minoridade, isto é, incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direção de outrem, minoridade pela qual ele é responsável, uma vez que a causa reside não em defeito do entendimento, mas numa falta de decisão e coragem em se servir dele sem a direção de outrem. *Sapere aude!* [Ousai saber!] Tem a coragem de te servir de teu próprio entendimento. Eis a divisa das Luzes”.

*



François-Marie Arouet

(21 de Novembro de 1694, Paris - 30 de Maio de 1778, Paris)

VOLTAIRE, O PANFLETÁRIO

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores.

“Esmaguemos os fanáticos e patifes, suas hipócritas declamações, seus miseráveis sofismas, a história mentirosa, o amontoado de absurdos. Não permitamos que os possuidores de inteligência sejam dominados pelos que não a têm – e a geração futura nos deverá a razão e a liberdade.”

A conclamação é de Voltaire. Sua palavra de ordem é *Écrasez l'infâme!*, esmagar o infame (ou a infame, isto é, a Igreja). Agitador e panfletário, ele é o principal propagandista das Luzes.

Voltaire é o pseudônimo de François Marie Arouet, nascido em Paris, em 1694. Não quer ser advogado, como deseja o pai; pretende ser escritor famoso, para o que não lhe falta talento nem ambição. Precocemente passa a escrever versos e é admitido em salões literários mantidos por ricos burgueses. Em 1717 é encarcerado na prisão da Bastilha, por causa de uma sátira ofensiva ao duque de Orléans, então regente da França. Novamente preso em 1726 por envolver-se num conflito com um nobre, só foi libertado com a condição de exilar-se na Inglaterra.

Para Voltaire, a “ilha da razão” – como denominaria o país que o recebeu – torna-se um grande modelo. Ali, conhece as obras de Locke e de Newton, e o sistema de governo inglês o fascina. Escreve *Cartas Inglesas* (ou *Cartas Filosóficas*), obra publicada em 1734, já de volta à França. O livro é logo condenado como subversivo, e Voltaire, receoso de nova prisão, retira-se para o castelo da marquesa de Châtelet, uma nobre culta, sua amante. Aos poucos retoma os contatos com Paris e, por intermédio de madame Pompadour, a favorita do rei Luís XV, é admitido na corte como historiógrafo oficial, sendo eleito membro da Academia Francesa em 1746.

A marquesa de Châtelet morre em 1749. No ano seguinte, Voltaire transfere-se para a corte do rei Frederico II da Prússia, mas, três anos depois, um desentendimento com o protetor obriga-o a novo exílio. Em 1755, instala-se em Genebra, na Suíça. Ali conclui obras como *O Século de Luís XIV* e artigos para a *Enciclopédia*. Mas, em 1758, é considerado indesejável na capital do calvinismo. Estabelece-se então em Ferney, na fronteira da França com a Suíça.

Ferney tem hoje o nome de Ferney-Voltaire, tamanha foi a influência do filósofo na comunidade local. A cidade se torna um verdadeiro quartel-general para Voltaire. Mesmo proibido de entrar em Paris, dali ele coordena as atividades dos “fiéis” de sua “Igreja” (como gosta de dizer), intervém em favor das vítimas da intolerância religiosa, escreve obras como *Tratado sobre a Tolerância e Dicio-*

nário Filosófico. Finalmente, em 1778, reingressa triunfalmente em Paris, quando da apresentação de *Irene*, uma de suas várias peças teatrais. Morre meses depois

Contra a intolerância e o fanatismo

Entre sério e sarcástico, Voltaire trava o seu combate. Cândido, personagem de um romance com esse mesmo nome, é expulso de um castelo de Vestfália – uma réplica do “melhor dos mundos possíveis”, de Leibniz. E viaja. Aos poucos, livra-se das idéias preconcebidas (isto é, dos preconceitos). Aprende a ver e a sentir o mundo – que, cheio de violências e incongruências, não é o melhor dos lugares. Mas também não é pior do que o castelo, com suas certezas ilusórias. É apenas o mundo, que se dá aos sentidos.

Tampouco é caótico; apresenta regularidade e uniformidade – as leis da natureza – que podem ser descritas cientificamente. Tal ordem deve ter uma causa, e, por isso, Voltaire acredita na existência de um ente “mais potente do que eu, nada mais”. Assim, ele não vê sentido em tantas controvérsias sobre a essência de Deus. “E de que é que isso me serviria” Se o soubesse, seria mais justo? Seria melhor marido, melhor pai, melhor patrão, melhor cidadão?” As questões metafísicas e teológicas não são apenas equivocadas: são inúteis.

Não são inofensivas, porém. O que é a metafísica de Leibniz senão a legitimação do mal e do castigo como elementos indispensáveis para a constituição do “melhor dos mundos possíveis”? E o que dizer de Pascal, para quem a miséria humana decorre do pecado original, o que justifica a condenação do pecador? Leibniz ou Pascal dão cobertura à intolerância e ao fanatismo, que, em nome de Deus e da fé, promovem a censura, a perseguição e a condenação à morte dos adversários.

Contra isso, diz Voltaire: “O homem não é maldoso; torna-se mau tal como se torna doente”. O mal deixa de ser uma questão metafísica e teológica para assumir uma dimensão humana. Além disso, o que é tido como mal não deixa de ter sua utilidade. O amor-próprio – que para Pascal afasta o homem de Deus – assegura a conservação da humanidade. E como existiriam as sociedades se não fossem as paixões, como o orgulho de governar? “A inveja obrigou a preguiça a despertar e afiou o gênio de todo aquele que viu seu vizinho poderoso e feliz. Assim, pouco a pouco, só as paixões reuniram os homens e tiraram do seio da Terra todas as artes e todos os prazeres.”

A história é a cadeia de acontecimentos em que os homens, por suas paixões e necessidades, constroem livremente seu mundo, criando as sociedades e os governos, e desenvolvem a economia, as técnicas, as ciências e as artes. Para Voltaire, a história é a história do progresso, que avança à medida que os homens vão se esclarecendo pelas luzes da razão.

Por isso ele luta contra a religião, a teologia, a metafísica, os dogmas, a superstição, os preconceitos, o fanatismo, a intolerância. Põe-se a favor da tolerância, o único meio, a seu ver, de combater esses obstáculos do progresso. Conto, romance, poesia, peças teatrais, estudos históricos e “textos filosóficos” são as armas de Voltaire, que, por vezes, mostra-se apressado e até incoerente em seus raciocínios.

Mas que importa? “O século XVIII”, diz Merleau-Ponty, “é o melhor exemplo de um tempo que não se exprime bem em sua filosofia. Seus méritos estão

alhures: em seu ardor, em sua paixão de viver, saber e julgar: em seu ‘espírito’.”
Esse comentário vale principalmente para Voltaire.

*



Denis Diderot (1713-1784)

DIDEROT, CONTRA O “SISTEMA”

Denis Diderot (1713-1784), ex-estudante da Universidade de Paris, não tem ocupação regular. Boêmio, vive na miséria, realizando trabalhos esporádicos como professor e tradutor. Em 1746, porém, sua sorte começa a mudar. É contratado por uma editora francesa para traduzir do inglês a *Cyclopaedia*, de Ephraim Chambers, mas consegue fazer com que esse plano seja substituído por outro, muito mais interessante: a obra seria inteiramente reescrita. Colaboradores não lhe faltam: Voltaire, Montesquieu, Rousseau, o barão de Holbach, só para citar os mais famosos. O matemático Jean Le Rond d’Alembert (1717-1783), seu amigo, seria o co-editor.

Em 1751, aparece o primeiro volume da obra, que mais tarde tornar-se-ia famosíssima: a *Enciclopédia*. O texto passa por censuras e proibições, e grande parte das edições circula de maneira clandestina. Muitos colaboradores, entre eles D’Alembert e Voltaire, abandonam os trabalhos. Mas Diderot vai até o fim e, em 1772, vê distribuídos os últimos volumes. A obra sintetiza as Luzes: trata de filosofia, ciências, artes, política, economia, geografia e técnicas, entre outros temas, totalizando dezessete volumes de texto e onze de ilustrações, além de vários suplementos.

A *Enciclopédia* rendeu dinheiro à editora, mas não a Diderot. Ele permaneceu pobre e só no final da vida conseguiu certa estabilidade, graças à proteção de Catarina II, imperatriz da Rússia e grande admiradora dos enciclopedistas, em particular de Diderot.

Na *Enciclopédia*, o verbete “filosofia” define o filósofo como “um homem que quer agradar e se tornar útil”, isto é, um homem de bem. Para isso, ele “não vê pelos olhos dos outros e só se rende à convicção que nasce da evidência”. Deve também combater o “espírito sistemático”, que “constrói planos e forma os sistemas do universo, aos quais quer seguidamente ajustar, bem ou mal, os fenômenos”.

Esse filósofo poderia ser Diderot. Ele, de fato, não escreve nenhum tratado sistemático. Seu pensamento, como o de Voltaire, está disperso em romances, peças de teatro, ensaios sobre a arte e textos filosóficos. “Apressemos-nos em tornar a filosofia popular. Se quisermos que os filósofos caminhem para a frente, aproximemos o povo do ponto onde se encontram os filósofos”, propõe.

Também é avesso ao “espírito do sistema”, pois, como muitos outros iluministas, considera absurda a pretensão de explicar tudo numa cadeia de razões de idéias claras e distintas. Contra essas especulações estéreis, a arma do empirismo, a evidência da experiência sensível: “Uma boa observação”, diz Diderot, “vale mais do que cem teorias”.

A observação revela uma realidade bem distinta daquela descrita pela *mathesis universalis* cartesiana. Uma gota de água contém uma infinidade de seres, e o homem não é a unidade que os filósofos lhe atribuíram – é formado de vários órgãos, “moléculas” e inúmeras partes ainda menores. “Não há”, escreve Diderot em *O Sonho de D’Alembert*, “nada de preciso na natureza... (...) Toda coisa é mais ou menos uma coisa qualquer, ‘mais ou menos terra, mais ou menos água, mais ou menos ar, mais ou menos fogo; mais ou menos de um reino ou de um outro... portanto, nada é da essência de um ser particular... (...) E vós, falais de essências, pobres filósofos!”

A natureza produz a si mesma

O modelo do mundo é a biologia e não mais a matemática. Assim, assemelha-se ao universo descrito por Leibniz. Mas sem essências nem substâncias espirituais, as mônadas. Estas são substituídas pela matéria, dotada de uma força intrínseca que a faz mover-se. Desse movimento surgem as combinações da matéria que, ao longo de milhões de anos, formam os embriões, os seres vivos, a sensibilidade, a inteligência e a cultura.

Nesse materialismo evolucionista não há lugar para a providência divina. Como que antecipando a teoria transformista de Lamarck (1744-1829), diz Diderot: “Os órgãos produzem as necessidades, e reciprocamente as necessidades produzem os órgãos”, isto é, a natureza produz a si mesma, corrigindo seus defeitos e eliminando os seres inviáveis. Um cego de nascença, por exemplo, aprende a “ver” com o tato, enquanto os monstros, essas aberrações da natureza, são eliminados por não ter condições de subsistir. A ordem e a perfeição do mundo, apontadas pela religião como prova da existência de um ser supremo, não passam da forma atual dessa autoprodução da natureza.

Diderot sabe que essa concepção – exposta, entre outras obras, em *Pensamentos Filosóficos* e *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza* – é ainda uma suposição. Não é à toa que a sua versão mais acabada apareça como um imaginário sonho (de D’Alembert).

Para Diderot, a religião, com seus dogmas e doutrinas intolerantes, é uma das principais fontes do mal.

Fazer o bem é natural ao homem, contanto que por “bem” não se entenda algo tão abstrato como o que a teologia e a metafísica prescrevem. “Queres saber”, diz Oru, um nativo de Taiti, em *Suplemento à Viagem de Bougainville*, “(...) o que é bom ou mau? Apega-te à natureza das coisas e das ações; a tuas relações com teu semelhante; á influência de tua conduta sobre tua utilidade particular e o bem geral.”

A religião, que obriga a certas regras em nome do supremo Bem, é antinatural. Todos compreendem racional e naturalmente que ser bom é praticar ações agradáveis e úteis para si e para os outros. Castigos e prêmios têm como finalidade educar os homens segundo as leis da natureza. “E fazei que o bem dos particulares fique tão estreitamente ligado ao bem geral que um cidadão não possa quase prejudicar a sociedade sem prejudicar a si mesmo; assegurai à virtude sua recompensa, como assegurastes à perversidade seu castigo (...)”

O homem pode ser bom e feliz, contanto que se liberte das imposições das autoridades religiosas, metafísicas, filosóficas ou políticas que teimam em contrariar a natureza e a razão. Mas seguir as leis da natureza não significa tornar-se seu

prisioneiro. Pois a razão não é apenas a imitação da natureza, mas a capacidade de criação. “Iluminai os vossos objetos de acordo com o sol de cada um de vós, que não é o da natureza; sede discípulos do arco-íris, não o seu escravo”, aconselha Diderot.

Como outros iluministas, ele critica teorias e práticas consagradas, colocando-se na posição do “outro”. Assim, o sonho delirante de D’Alembert é o outro da metafísica racionalista; o cego, o outro do vidente, o que confunde a evidência dos sentidos com a certeza da razão.

*



Charles Loms de Secondat, barão de Montesquieu (1689-1755)

AS LEIS DE MONTESQUIEU

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

O objetivo de Charles Loms de Secondat, barão de Montesquieu (1689-1755), é claro: destacar e analisar em separado o aspecto propriamente político e social do homem. “Não se deve de modo algum estatuir pelas leis divinas o que deve sê-lo pelas leis humanas, nem regulamentar pelas leis humanas o que deve ser feito pelas leis divinas”, escreve ele, estabelecendo a separação entre a religião e a política. Montesquieu, assim, quer demarcar o domínio próprio da política e de sua ciência, que não se confunde com o da religião ou o da moral: “Pretendi somente mostrar como todos os vícios políticos não são vícios morais, e como todos os vícios morais não são vícios políticos”. Para muitos que o interpretam, ele inaugura a sociologia política.

Para Montesquieu, as religiões, os valores morais e os costumes devem ser analisados não em si mesmos, mas na sua relação com os diversos modos de organização das sociedades. É preciso também verificar as relações que tais sociedades mantêm com os dados naturais, como o clima e o solo.

Nas regiões frias, por exemplo, as “fibras” do corpo comprimem-se, aumentando a força e a energia do homem; nas regiões quentes ocorre o inverso, e por isso seus habitantes são mais fracos e covardes. O clima frio da Europa é propício para a formação de Estados livres, enquanto na Ásia, mais quente, só os grandes impérios despóticos, como o da China, podem assegurar a estabilidade e a unidade da população “efeminada” e “indolente”.

Hoje, esse tipo de análise seria considerado ridículo e preconceituoso. Mas nisso Montesquieu participa dos preconceitos do seu tempo, e mesmo contra sua vontade: os relatos dos viajantes, em que se baseia e acredita, estão carregados de uma visão preconceituosa. Em todo caso, Montesquieu não avalia o chamado “despotismo asiático” segundo critérios morais ou religiosos. Procura, antes, analisar o modo como se organiza esse espírito geral tão peculiar aos olhos de um europeu.

“Muitas coisas governam os homens: o clima, a religião, as leis, as máximas do governo, os exemplos das coisas passadas, os costumes, as maneiras, resultando disso a formação de um espírito geral.” Estudar o homem em uma sociedade é, então, analisar seu espírito geral. Por sinal, a principal obra de Montesquieu, publicada em 1748, denomina-se *Do Espírito das leis*. (Seu primeiro trabalho, *Cartas Persas*, de 1721, ridiculariza os costumes franceses, na pele de dois persas em visita a Paris.)

Para ele, o que importa não é julgar os governos existentes, mas compreender a natureza e o princípio de cada espécie de governo. A natureza do governo

republicano consiste no fato de que o poder soberano pertence ao povo como um todo (democracia) ou a uma parcela dele (aristocracia). Seu princípio, isto é, as paixões humanas que o nutrem e o fazem agir, é a virtude, definida como “amor à pátria”. Só esse amor pelo bem coletivo pode impedir a desagregação da república por interesses particulares.

A natureza da monarquia é a de que “um só governa, mas de acordo com leis fixas e estabelecidas”. Nela, o princípio não é a virtude, mas a honra, isto é, o amor que cada indivíduo tem pelo Estado a que pertence. Na monarquia, as leis fixam e ordenam os Estados de tal forma que a busca da realização de ambições de cada um concorre para o bem comum.

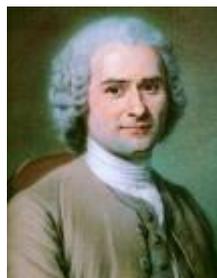
Também no despotismo governa uma só pessoa, mas “sem obedecer a leis e regras”. Sob o déspota, a população inteira reduz-se à escravidão, e, por isso, o princípio que anima esse tipo de governo só pode ser o medo.

A organização social e as leis que regulamentam cada um desses três tipos de governo não são frutos do mero capricho dos governantes. Não podem contrariar os respectivos princípios sob o risco de destruir suas próprias naturezas. Por isso, Montesquieu examina minuciosamente a adequação das leis em relação à natureza, ao princípio e ao espírito geral de cada sociedade e governo. A educação, por exemplo, deve ser primordial na república, para formar cidadãos virtuosos; no despotismo, porém, ela se limita a “introduzir o medo no coração”, valendo-se de noções religiosas. O luxo deve ser coibido na república, mas é necessário na monarquia e no despotismo. A condição das mulheres também varia conforme a natureza e o princípio de cada governo.

A própria liberdade só pode ser definida em função de cada governo e de suas leis: “A liberdade”, afirma Montesquieu, “é o direito de fazer tudo o que as leis permitem”. Trata-se, então, de verificar em que condições é possível o máximo de liberdade – e aí Montesquieu, sempre cuidadoso em permanecer “neutro” em sua análise, revela suas preferências políticas.

Para ele, em qualquer Estado há três tipos de poder: o legislativo, o “poder executivo das coisas que dependem do direito das gentes” (o executivo propriamente dito) e o “executivo das leis que dependem do direito civil” (o judiciário). Tais poderes, que correspondem a funções do Estado, podem ser articulados de várias maneiras. Se cada poder agir por sua própria conta, não há como impedir as arbitrariedades: é o mínimo de liberdade.

No extremo oposto, cada poder interfere nos demais em questões bem definidas, como o veto do executivo às decisões do legislativo, a prestação de contas do executivo perante o legislativo ou certas prerrogativas deste em relação ao judiciário. Não se trata, portanto, de “separação” e “independência” dos três poderes – como mais tarde o pensamento liberal iria reinterpretar Montesquieu –, mas da combinação entre eles de modo a limitar-se mutuamente, formando um equilíbrio. O modelo desse equilíbrio é o governo da Inglaterra. Para Montesquieu, é essa “monarquia moderada”, a forma de governo que propicia o maior grau de liberdade, e, por isso, de prosperidade.



JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778)
ROUSSEAU, O CAMINHANTE SOLITÁRIO
Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

“Para conhecer os homens, é preciso vê-los agir. No mundo dos salões nós os ouvimos falar, eles mostram seus discursos e escondem suas ações; mas na história elas são desmascaradas e nós os julgamos a partir dos fatos.” O mascaramento do ser pelo parecer, manifesto nos salões do século XVIII, choca profundamente o jovem Rousseau, que chega a Paris em 1741, oriundo da província de Genebra. E a aversão pela hipocrisia reinante na vida social da época é tamanha que irá marcar toda a sua obra. Talvez não tenha sido só por esse motivo, mas o fato é que Rousseau usará sempre, em todas as suas obras, um único título: cidadão de Genebra.

Jean-Jacques Rousseau nasce em Genebra, na Suíça, em 1712. Perde a mãe ao nascer e é criado pelo pai, Isaac Rousseau, homem um tanto excêntrico, descendente de uma família calvinista de relojoeiros, de origem francesa. Aos 7 anos, Rousseau lia com o pai romances deixados por sua mãe e obras como *Vidas Paralelas*, de Plutarco, que desde o século XVI era tido como um manual de civismo pelos republicanos. Mais tarde, Rousseau diria que Plutarco foi um dos poucos autores que realmente estimou.

Aos 10 anos, é confiado ao pastor Lamercier, com quem permanece durante dois anos e tem suas primeiras noções de latim. Depois disso, torna-se aprendiz de um gravador, que o maltrata. Aos 16 anos, foge e leva uma vida errante, passando por muitas privações.

Para tentar escapar à fome, procura o auxílio da Senhora Warens, em Annecy. Converte-se ao catolicismo e torna-se amante da protetora. Depois, para ganhar a vida, trabalha como gravador, secretário, lacaio. Resolvido a adquirir uma sólida cultura, começa a ler metodicamente. Estuda música, e, após uma temporada na casa do Senhor Le Maître, no inverno de 1729-30, passa a se apresentar como professor de música. Em 1740, encontra-se em Lyon como preceptor dos filhos do Senhor de Mably, irmão dos filósofos Gabriel Mably e Condillac. No ano seguinte, vai para Paris, onde pretende fazer fortuna com um método de notação musical que inventou e deseja registrar na Academia das Ciências. Seus planos falham: o método é considerado complicado demais. Rousseau, no entanto, descobre um amigo: Denis Diderot, então um jovem escritor, tão desconhecido como ele. Em pouco tempo, começa a frequentar os salões. Escreve uma ópera, *As Musas Galantes*, que consegue fazer representar na Ópera de Paris. O amigo Diderot encomenda-lhe artigos sobre música para a *Enciclopédia* e seu relacionamento com os filósofos enciclopedistas amplia-se.

Em 1745, liga-se a Thérèse Levasseur, uma criada. O casal tem cinco filhos, todos entregues, logo após o nascimento, a orfanatos. (No fim da vida, Rousseau, que se casa com Thérèse, justifica-se alegando que não pôde assumir os filhos por ser pobre e doentio.)

Durante o verão de 1749, quando se dirigia ao castelo de Vincennes para visitar o amigo Diderot, que havia sido encarcerado depois da publicação de *Carta sobre os Cegos*, acusado de ateísmo, Rousseau toma conhecimento de uma questão proposta pela Academia de Dijon e resolve concorrer ao prêmio. Vence o concurso e publica seu primeiro texto filosófico, *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1750). A repercussão da obra obriga Rousseau a polemizar com adversários de suas teses. Torna-se, com isso, célebre. Pouco depois, escreve a ópera *O Adivinho da Aldeia* e *Carta sobre a Música Francesa*. Recusa, orgulhosamente, uma pensão real. Durante uma curta viagem a Genebra, volta á fé protestante, que havia abjurado na juventude.

A pedido de Diderot, escreve em 1755 um importante trabalho para a *Enciclopédia*, o *Discurso sobre a Economia Política*, no qual aprofunda suas teses, passando do plano moral para o político. No mesmo ano, publica o célebre *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, também apresentado à Academia de Dijon, mas que, ao contrário do primeiro *Discurso*, não foi premiado, apesar de sua maior importância. Em 1756, Rousseau passa a morar no Ermitage, uma enorme casa em Montmorency, colocada à sua disposição pela Senhora d'Épinay.

Nesse retiro, começa a escrever o romance epistolar *A Nova Heloísa*, com o qual iria obter enorme prestígio. Na primeira parte do livro, desenvolve o tema da paixão, que, se faz sofrer, também enriquece; e recrimina as convenções sociais que impedem Julie, a heroína, de se casar com Saint-Preux por causa da condição social do amante. Vai além: denuncia a posição humilhante da mulher na sociedade de seu tempo. Na segunda parte, opõe à corrupção da aristocracia das cidades a vida simples do campo. A natureza, vista pelo autor como viva e rica, é tomada como confidente, como fonte de inspiração.

Em 1757 Rousseau deixa o Ermitage e instala-se em Montlouis, onde permanece durante cinco anos. Vive, então, o período mais fértil de sua carreira: termina *A Nova Heloísa*, escreve a *Carta a D'Alembert sobre os Espetáculos* (1758), publica *Emílio* e *Do Contrato Social*, ambos em 1762. Consideradas ofensivas às autoridades, essas obras são incineradas e ordena-se a prisão do escritor. Rousseau tem de sair às pressas de Paris, refugiando-se em Neuchâtel, então sob o domínio de Frederico II da Prússia.

Do exílio, escreve *Carta a Cristophe de Beaumont*, defendendo *Emílio*, e *Cartas Escritas da Montanha*. Em 1764, a pedido de Matteo Bottafuoco, prepara o *Projeto de Constituição para a Córsega*. Pouco depois, começa a escrever *Confissões*, em que procura explicar, em mais de mil páginas, aspectos de sua vida e de sua obra.

Depois que sua casa em Neuchâtel é atacada por fanáticos, dirige-se para a ilha de Saint-Pierre, onde também não pode permanecer. Sabendo de sua difícil situação, o filósofo David Hume oferece-lhe refúgio na Inglaterra. Os delírios persecutórios de que sofria Rousseau, no entanto, logo o fazem desentender-se com o anfitrião.

Ele volta à França, onde passa a viver isolado. Casa-se, em 1767, com Thérèse Levasseur, com quem vivera praticamente toda a vida. A pedido do conde Wielhorski, que pretendia incrementar reformas políticas em seu país, escreve *Considerações sobre o Governo da Polônia* (1771).

Em 1776, sua saúde, que andara abalada, melhora e ele começa a escrever, com mais tranquilidade, *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. A convite do marquês de Girardin, muda-se para o castelo de Ermenonville, ao norte de Paris, em maio de 1778. Passa os dias perambulando pelo parque do castelo, estudando e catalogando plantas. Na manhã de 2 de julho, sente-se mal e, em seguida, falece.

Um contrato social legítimo

“O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão.”

Ao colocar em pauta a questão da legitimidade do pacto que os homens fizeram para sair do estado de natureza e inaugurar o estado civil, Rousseau adota, já neste primeiro parágrafo do capítulo I de sua principal obra, *Do Contrato Social*, uma postura polêmica em relação aos pensadores políticos que o precederam, especialmente Hobbes e Locke.

Os filósofos do século XVII, preocupados em combater a origem divina dos reis, elegeram a passagem do estado de natureza para a sociedade civil como uma questão nuclear. Para Rousseau, no século seguinte, ela é decisiva e minuciosamente desenvolvida no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Permanece como pressuposto em *Do Contrato Social*. Teria sido graças a uma sucessão de acasos que o homem saiu do estado de natureza, no qual era livre e vivia muito bem, para se tornar escravo.

O contrato que teria possibilitado a saída do homem do estado de natureza, tal qual imaginaram Hobbes ou Locke, não é legítimo; constitui uma burla na qual os homens nunca deveriam ter consentido: “(...) os pobres só tendo a perder a liberdade cometeram uma grande loucura ao conceder, voluntariamente, o único bem que lhes restava, para nada ganhar em troca”. Rousseau não aceita a tese de Hobbes de que o contrato põe fim ao estado de guerra e garante a segurança, nem a de Locke, que atribui ao contrato a garantia do usufruto da propriedade privada. Será de um contrato legítimo que Rousseau irá tratar em *Do Contrato Social*, ou seja, um contrato em que a vontade geral se apresente como soberana e no qual a liberdade, entendida como o dom mais precioso do homem, seja preservada.

Para fundamentar sua crítica à sociedade, Rousseau irá se inspirar na natureza, como outros já haviam feito. Na interpretação que faz de seus antecessores, percebe o mesmo deslize que identificara nos salões: o falar serve muito mais para esconder do que para revelar a verdade. Os juristas e até mesmo os filósofos que trataram do estado de natureza transportaram para lá o homem civilizado com suas paixões degeneradas, com seus vícios. Rousseau fará uma crítica radical a essas interpretações e, a partir do homem natural, desenvolverá, hipoteticamente, sua história, para poder compreender como o homem chegou ao estado atual de corrupção.

Contra o despotismo, a liberdade civil

Rousseau explica, em *Do Contrato*, a saída do estado de natureza apelando para uma hipótese: os homens teriam chegado a um ponto em que os obstáculos à sua conservação sobrepujaram as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se. Não têm outra saída, portanto, a não ser se unir, para juntar suas forças. Mas, como a força e a liberdade de cada indivíduo são os instrumentos primordiais de sua conservação no estado de natureza, a solução prevista leva a um impasse: como empenhá-las sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo cada um deve? Para resolver a questão e efetuar o pacto, o homem precisa encontrar “uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”.

Esse pacto exige a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade. Mas “cada um dando-se a todos não se dá a ninguém”, e recebe o equivalente a tudo o que alienou e maior força para conservar o que tem. Todos ganham e ninguém perde, e o homem deixa o estado de natureza para ingressar na sociedade civil, em que são necessárias regras para a sobrevivência.

No momento mesmo em que se efetua o pacto, ou ato de associação, forma-se um corpo moral e coletivo, o corpo político, constituído por todos os membros que participaram da assembleia fundadora. O corpo político ganha, também por consequência imediata do ato de fundação, sua unidade, sua vida e sua vontade. Torna-se uma pessoa pública como a antiga pólis e passa a ser chamado de Estado, quando passivo; Soberano, quanto ativo; e Potência, quando comparado a seus semelhantes (outros Estados). Os associados, por sua vez, recebem o nome de cidadãos, enquanto participantes da autoridade soberana; súditos, enquanto submetidos às leis do Estado; e povo, quando recebem designação coletiva.

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem notáveis mudanças. Precisa, por exemplo, substituir o instinto pela justiça, atribuindo às suas ações uma moralidade que lhe faltava no estado de natureza. Vê-se, então, forçado a adotar outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir as próprias inclinações. Perde a liberdade natural (que era limitada pela força do indivíduo), mas ganha em troca a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. A única restrição acontece quando sua vontade particular, movida por interesses egoístas, choca-se com a vontade geral, que é o fundamento da soberania e se expressa nas leis.

Rousseau acredita ser necessária uma inteligência superior, capaz de avaliar todas as paixões humanas e não participar de nenhuma – ou seja, que não pertença à nossa natureza e ao mesmo tempo a conheça a fundo -, para descobrir as melhores regras para a sociedade. “Seriam necessários deuses para dar lei aos homens”, afirma. Como isso não é possível, Rousseau cerca-se de muitos cuidados para delinear o perfil do legislador, limitando seu poder no interior do Estado. Por exemplo, o legislador não pode, como tal, participar da soberania, nem se converter em magistrado.

Rousseau considera a legislação tão importante porque ela confere movimento (governo) e vontade (leis) ao corpo político – o contrato, sem isso, seria letra morta. Assim, o corpo artificial do Estado encontra no artifício do governo e das leis o instrumento adequado para sua conservação – que é seu fim último.

A REVOLUÇÃO FRANCESA

Costuma-se analisar a Revolução Francesa como a revolução burguesa por excelência. O movimento teria levado a burguesia ao poder político, a fim de se desembaraçar da monarquia absolutista e do Antigo Regime – que, após ter favorecido a consolidação da posição econômica burguesa, transformaram-se em obstáculos a seu livre desenvolvimento. Para isso, a burguesia teria contado com o apoio de outras camadas do “terceiro estado” – camponeses e setores pobres das cidades (os chamados *sans-culottes*) -, além de parcelas do clero e da nobreza. Mas, por isso, é obrigada a disputar o poder com esses aliados, o que explicaria as oscilações da revolução.

A burguesia também possuiria um programa político: os ideais das Luzes, resumidos no lema “Liberdade, Igualdade, Fraternidade”. Estas três palavras significariam a fraternidade entre os burgueses para conquistar a liberdade de empreendimento em igualdade de condições, sem os monopólios ou privilégios que eram concedidos pelo rei a certos grupos.

Não há dúvida de que alguns aspectos do pensamento iluminista autorizam essa identificação com a burguesia. Que os ideais revolucionários se nutrem das Luzes também é fato: “Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”, diz o Artigo 1º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, votada em agosto de 1789 pela Assembléia Constituinte. “A finalidade de toda associação política”, prossegue o documento, “é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são: a liberdade, a prosperidade, a segurança e a resistência à opressão.”

Mas os iluministas reconheceriam os revolucionários como herdeiros? A maioria deles – senão todos – temia as agitações políticas, que tendem a se tornar incontroláveis, e preferia que a difusão das Luzes se fizesse de cima para baixo, por um “déspota esclarecido”. Nesse sentido, a influência das Luzes sobre a Revolução Francesa é menos uma herança do que uma apropriação: são os revolucionários que se reivindicam herdeiros das Luzes, a fim de justificar e legitimar suas práticas – que, por sinal, ramificam-se em várias direções.

Uma delas pode ser considerada burguesa: “Sendo a propriedade”, diz a Declaração dos Direitos, “um direito inviolável e sagrado, dela ninguém pode ser privado (...)”. A igualdade proclamada nesse mesmo documento encontra seu limite na propriedade. Diz Antoine Barnave (1761-1793), um dos líderes da Assembléia Constituinte: “Um passo a mais na linha da igualdade será a destruição da propriedade”.

Mas para os comunistas – e esta palavra já começa a ser empregada -, a igualdade deve ser real, o que só se alcança pela extinção da propriedade privada. Nesse sentido, em 1797, Gracchus Babeuf (1760-1797) organiza uma insurreição, a Conjuração dos Iguais, duramente reprimida. Mesmo antes, o igualitarismo encontra-se difuso entre os *sans-culottes*. Nesses tempos de guerra e penúria, eles reivindicam o tabelamento dos gêneros de primeira necessidade, mesmo que isso restrinja a liberdade dos especuladores, agiotas e exploradores. Liberdade é a livre organização do povo para vigiar e punir esses “inimigos do povo”, o que também requer um governo forte.

O “despotismo da liberdade”

“Talvez seja chegada a hora de organizar temporariamente o despotismo da liberdade para esmagar o despotismo dos reis”, declara Jean-Paul Marat (1743-1793), ao propor em 1793 a criação do Comitê de Salvação Pública, órgão encarregado de enviar à Convenção Nacional as reivindicações populares e de denunciar os supostos “inimigos do povo”. Como tal, torna-se sinônimo do terror.

“Despotismo da liberdade”: essa expressão paradoxal resume um dos grandes dilemas da Revolução Francesa. Liberdade é do povo, pois este, sendo soberano, detém a autonomia e a autodeterminação, e não pode sofrer restrições. Interpretado à maneira de Rousseau, isso significa que o povo, que encarna a vontade geral, deve governar diretamente, sem intermediários. Como então justificar o governo da Convenção Nacional, formada por representantes eleitos, se o próprio Rousseau afirmava que “a soberania não pode ser representada”?

Os jacobinos – facção considerada seguidora de Rousseau e que domina o Comitê de Salvação Pública – afirmam a identidade entre o povo e a Convenção. Esta é soberana porque o povo a elegeu por sufrágio universal; o povo é soberano porque governa por intermédio de seus representantes. O que deve ser evitado a todo custo é, então, o rompimento dessa identidade, ou seja, o surgimento de um poder independente do povo e que passe a agir por conta própria. Tal poder pode ter a melhor das intenções, mas, separado do povo, tende a realizar seus interesses particulares, pondo em risco a vontade geral e a liberdade popular. Por isso, afirma Saint-Just (1767-1794), um dos líderes jacobinos: “O governo é revolucionário, mas as autoridades não o são intrinsecamente; (...) se agissem revolucionariamente por elas mesmas, eis a tirania, eis a infelicidade do povo”.

Contra esse risco, o Terror, a vigilância contínua para identificar e condenar qualquer suspeito. O resultado é a violência generalizada, que, em nome da liberdade, leva à guilhotina tanto os deputados da Convenção, como os membros das organizações populares, e, por fim, os próprios jacobinos que haviam patrocinado do Terror.

As teorias, na prática

Hoje, pode-se concluir que o desfecho da Revolução foi a consolidação da sociedade burguesa e o desenvolvimento da economia capitalista. Mas é possível afirmar que ela continha desde o início esse resultado? No decorrer do movimento, as noções de liberdade e de igualdade não tinham apenas um significado burguês (livre concorrência em igualdade de condições), mas receberam diversas interpretações, a que corresponderam as mais variadas práticas políticas. A revolução foi se constituindo nesse entrelaçamento de propostas e tentativas de realizá-las, e, nesse sentido, é um produto da ação livre dos homens.

Saint-Just já confessava: “A força das coisas nos conduz talvez a resultados que não pensávamos jamais”. Tanto quanto a experiência da liberdade, a revolução é também a constatação da defasagem entre os propósitos, elaborados com maior ou menor grau de racionalidade, e seus resultados. Os homens da época já tomavam consciência de que havia, para além de seus ideais, vontades e ações, uma força maior – a “força das coisas” -, que se impunha com uma necessidade rigorosa.

A própria palavra “revolução” encobre esse paradoxo entre liberdade e necessidade. “Revolução” é, no início, um termo astronômico: indica o movimento

cíclico e necessário dos astros, que se completa quando estes retornam a seu ponto de origem. Na linguagem política, “revolução” significava o retorno a uma origem, a restauração de algo que se perdeu ou se corrompeu. Rousseau emprega a palavra nesse sentido astronômico.

Com a Revolução Francesa, porém, a palavra passou a designar a inauguração, pela ação dos homens, de uma nova era, essencialmente distinta da anterior – e não foi à toa que os revolucionários insistiram em estabelecer um novo calendário, em que se contavam os anos a partir da data da proclamação da República. Mas, ao mesmo tempo, a palavra conservou o significado de um movimento necessário, irresistível, que foge ao controle da vontade dos homens.

A Revolução Francesa torna-se desde então o modelo e o exemplo mais dramático de uma nova concepção de história, que aparece como terreno da realização da liberdade humana, capaz de criar o novo. Mas essa liberdade é também cega, e, no final das contas, o que prevalece é a força irresistível e necessária da história.

Como compreender essa dimensão da realidade, tão humana e no entanto tão sobre-humana, em que a necessidade aparece como a outra face da liberdade, e na qual as teorias e os ideais experimentam a prova da prática? A história, a partir de então, torna-se um dos temas de que se nutrirá o pensamento ocidental.



Marie Jean Antoine Nicolas Caritat

Marquês de Condorcet (1743-1794)

CONDORCET, O ÚLTIMO *PHILOSOPHE*

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

“Comparando a tendência dos espíritos (...) com o sistema político dos governos, podia-se facilmente prever que uma grande revolução não podia deixar de acontecer; e não era difícil julgar que só pudesse ser conduzida de dois modos: ou acontecia que o povo estabelecesse ele mesmo aqueles princípios da razão ou da natureza (...); ou que os governos se apressassem em preveni-lo, e regulassem o seu caminho sobre o da sua opinião. (...) A corrupção e a ignorância dos governos tornaram preferível o primeiro meio; e o triunfo rápido da razão e da liberdade redimiu o gênero humano.”

Em outras palavras, a Revolução Francesa, do modo como se realizou, era inevitável, pois foi a manifestação do progresso do espírito humano. Esse balanço, que também anuncia uma concepção de história, é de Condorcet, considerado o último dos *philosophes*.

Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marquês de Condorcet, nasceu em Ribemont, na Picardia, França, em 1743. Foi aluno dos jesuítas, ferrenhos adversários das Luzes, mas isso não o impediu de se aproximar dos círculos iluministas. Tornou-se amigo de D’Alembert e participou da *Enciclopédia*. Protegido do ministro Turgot (1727-1781), também enciclopedista, foi nomeado diretor da Casa

da Moeda, defendendo nessa condição a liberdade de comércio e o fim da escravidão.

O ministério Turgot caiu em 1786, sem conseguir realizar a reforma tributária de que havia sido incumbido. Três anos depois, o rei convocaria os Estados Gerais... e veio a Revolução.

Nessa situação, era praticamente impossível permanecer simplesmente iluminista. Condorcet participou ativamente da Revolução e, em 1791, foi eleito deputado à Assembléia Legislativa. Ali, propôs, entre outras coisas, o voto feminino, o direito dos ateus e a reforma do ensino, defendendo a escola pública, gratuita e laica, isto é, totalmente desvinculada da religião - proposta que seria adotada quase um século depois.

Era a oportunidade de pôr em prática as Luzes: a instrução propiciaria a liberdade dos homens, retirando-os do domínio das autoridades (políticas e religiosas), o que também contribuiria para promover a igualdade. Além disso, a educação, que esclarece os homens, seria um antídoto contra a tirania.

“A perfectibilidade do homem é realmente infinita; os progressos dessa perfectibilidade, agora independentes da vontade daqueles que desejariam detê-los, não tem outros limites que os da duração do globo em que a natureza nos lançou.” Essa marcha do progresso é a história, e seu curso é inevitável, irreversível. “Sem dúvida, esses progressos poderão seguir um ritmo mais ou menos rápido, mas serão contínuos, e jamais retrógrados (...).”

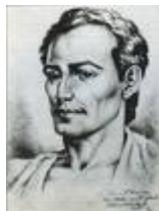
Condorcet não foi o primeiro a formular essa concepção de história, baseada na idéia de progresso. Outros iluministas – entre eles Turgot, autor de *Quadro Filosófico dos Progressos Sucessivos do Espírito Humano* – já haviam concebido a história como a História do progresso da razão (ou das Luzes). Mas foi ele o único a testemunhar, no centro dos acontecimentos, o que supôs ser a prova da realização desse progresso – a Revolução. Para Condorcet, é a Revolução que, como resultado da obra dos homens, tornou realidade a razão, a liberdade e a igualdade.

Quando foi eleito à Convenção Nacional, Condorcet votou pela condenação do rei, mas não à guilhotina. Fazia parte dos girondinos, facção que os jacobinos consideravam “inimiga do povo”. Acusado de traição, fugiu. Escreveu então *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*, publicado postumamente, em que desenvolveu sua concepção de história. Preso em 1794, acabou morrendo, não se sabe se por exaustão ou suicídio. Em todo caso, foi vítima da História, em cujo progresso tanto havia apostado.

*

A REVOLUÇÃO FRANCESA FRANÇA NO SÉCULO XVIII

Livro: A Caminho da Luz (Espírito. Emmanuel)



A independência americana acendera o mais vivo entusiasmo no ânimo dos franceses, humilhados pelas mais prementes dificuldades, depois do extravagante reinado de Luís XV.

O luxo desenfreado e os abusos do clero e da nobreza, em proporções espantosas, haviam ambientado todas as idéias livres e nobres dos enciclopedistas e dos filósofos, no coração torturado do povo. A situação das classes proletárias e dos lavradores caracterizava-se pela mais hedionda miséria. Os impostos aniquilavam todos os centros de produção, salientando-se que os nobres e os padres estavam isentos desses deveres. Desde 1614, não mais se haviam reunido os Estados-Gerais, fortalecendo-se, cada vez mais, o absolutismo monárquico.

De nada valera o esforço de Luís XVI convidando os espíritos mais práticos e eminentes para colaborar na sua administração, como Turgot e Malesherbes. O bondoso monarca, que tudo fazia para reerguer a realeza de sua queda lamentável, em virtude dos excessos do seu antecessor no trono, mal sabia, na sua pouca experiência dos homens e da vida, que uma era nova começava para o mundo político do Ocidente, com transformações dolorosas que lhe exigiriam a própria vida.

Reunidos em maio de 1789 os Estados-Gerais, em Paris, explodiram os maiores desentendimentos entre os seus membros, não obstante a boa-vontade e a cooperação de Necker, em nome do Rei. Transformada a reunião em Assembléia Constituinte, precedida de numerosos incidentes, inicia-se a revolução instigada pela palavra de Mirabeau.

ÉPOCA DE SOMBRAS

Derrubada a Bastilha em 14 de julho de 1789 e após a célebre Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, uma série de reformas se verifica em todos os departamentos da vida social e política da França.

Aquelas renovações, todavia, preludiavam os mais dolorosos acontecimentos. Famílias numerosas aproveitavam a trégua, buscando o acolhimento de países vizinhos, e o próprio Luís XVI tentou atravessar a fronteira, sendo preso em Varenas e reconduzido a Paris.

Um mundo de sombras invadia as consciências da França generosa, chamada, naquela época, pelo plano espiritual, ao cumprimento de sagrada missão junto à Humanidade sofredora. Cobia-lhe tão-somente aproveitar as conquistas inglesas, no sentido de quebrar o cetro da realeza absoluta, organizando um novo processo administrativo na renovação dos organismos políticos do orbe, de acordo com as sábias lições dos seus filósofos e pensadores.

Todavia, se alguns Espíritos se encontravam preparados para a jornada heróica daquele fim de século, muitas outras personalidades, infelizmente, espreitavam na treva o momento psicológico para saciar a sede de sangue e de poder. Foi assim que, depois de muitas figuras notáveis dos primórdios revolucionários, surgiram espíritos tenebrosos, como Robespierre e Marat. A volúpia da vitória generalizou uma forte embriaguez de morticínio no ânimo das massas, conduzindo-as aos mais nefastos acontecimentos.

CONTRA OS EXCESSOS DA REVOLUÇÃO

A Revolução Francesa, desse modo, foi combatida imediatamente pelas outras nacionalidades da Europa, que, sob a orientação de Pitt, Ministro da Inglaterra, sustentaram contra ela, e por largos anos, uma luta de morte.

A Convenção Nacional, apesar das garantias que a Constituição de 1791 oferecia à pessoa do Rei, decretou-lhe a morte na guilhotina, verificando-se a execução aos 21 de janeiro de 1793, no local da atual Praça da Concórdia. Em vão, tenta Luís XVI justificar sua inocência ao povo de Paris, antes que o carrasco lhe decepasse a cabeça. As palavras mais sinceras afluem-lhe aos lábios, suplicando a atenção dos súditos, numa onda de lágrimas e de sentimentos que lhe burburinhavam no coração, não obstante a sua calma aparente. Renovam-se as ordens aos guardas do cadafalso e rufam os tambores com estrépito, abafando as suas afirmativas.

A França atraía para si as mais dolorosas provações coletivas nessa torrente de desatinos. Com a influência inglesa, organiza-se a primeira coligação européia contra o nobre país.

Mas, não somente nos gabinetes administrativos da Europa se processavam providências reparadoras. Também no mundo espiritual reúnem-se os gênios da latinidade, sob a bênção de Jesus, implorando a sua proteção e misericórdia para a grande nação transviada. Aquela que fora a corajosa e singela filha de Domrémy volta ao ambiente da antiga pátria, à frente de grandes exércitos de Espíritos consoladores, confortando as almas aflitas e aclarando novos caminhos. Numerosas caravanas de seres flagelados, fora do cárcere material, são por ela conduzidos às plagas da América, para as reencarnações regeneradoras, de paz e de liberdade.

O PERÍODO DO TERROR

A lei das compensações é uma das maiores e mais vivas realidades do Universo. Sob as suas disposições sábias e justas, a cidade de Paris teria de ser, ainda por muito tempo, o teatro de trágicos acontecimentos. Foi assim que se instalou o hediondo tribunal revolucionário e a chamada junta de salvação pública, com os mais sinistros espetáculos do patíbulo. A consciência da França viu-se envolvida em trevas espessas. A tirania de Robespierre ordenou a matança de numerosos companheiros e de muitos homens honestos e dignos. Erradamente, Carlota Corday entregou-se ao crime na residência de Marat, com o propósito de restituir a liberdade ao povo de sua terra e expiando o seu ato extremo com a própria vida. Ocasionalmente houve em que subiram ao cadafalso mais de vinte pessoas por dia, mas Robespierre e seus sequazes não tardaram muito a subir igualmente os degraus do patíbulo, em face da reação das massas anônimas e sofredoras.

A CONSTITUIÇÃO

Depois de grandes lutas com o predomínio das sombras, conseguem os gênios da França inspirar aos seus homens públicos a Constituição de 1795. Os poderes legislativos ficavam entregues ao "Conselho dos quinhentos" e ao "Conselho dos anciães", ficando o poder executivo confiado a um Diretório composto de cinco membros.

Estabelece-se dessa forma uma trégua de paz, aproveitada na reconstrução de obras notáveis do pensamento. Os centros militares lutavam contra os propósitos de invasão de outras potências européias, cujos tronos se sentiam ameaçados na sua estabilidade, em face do advento das novas idéias do liberalismo, e os políticos se entregavam a uma vasta operosidade de edificação, vingando nesse esforço as mais nobres realizações.

Contudo, a França, depois dos seus desvarios de liberdade, estava ameaçada de invasão e desmembramento. Povos existem, porém, que se fazem credores da assistência do Alto, no cumprimento de suas elevadas obrigações junto de outras coletividades do planeta. Assim, com atribuições de missionário, foi Napoleão Bonaparte, filho de obscura família corsa, chamado às culminâncias do poder.

NAPOLEÃO BONAPARTE

O humilde soldado corso, destinado a uma grande tarefa na organização social do século XIX, não soube compreender as finalidades da sua grandiosa missão. Bastaram as vitórias de Árcole e de Rívoli, com a paz de Campoformio, em 1797, para que a vaidade e a ambição lhe ensombrassem o pensamento.

A expedição ao Egito, muito antes de Waterloo, assinalava para o mundo espiritual a pouca eficácia do seu esforço, considerado o espírito de orgulho e de imperialismo que predominou nas suas energias transformadoras. Assediado pelo sonho de domínio absoluto, Napoleão foi uma espécie de Maomet transviado, da França do liberalismo. Assim como o profeta do Islã pouco se aproximara do Evangelho, que a sua ação deveria validar, também as atividades de Napoleão pouco se aproximaram das idéias generosas que haviam conduzido o povo francês à revolução. Sua história está igualmente cheia de traços brilhantes e escuros, demonstrando que a sua personalidade de general manteve-se oscilante entre as forças do mal e do bem. Com as suas vitórias, garantia a integridade do solo francês, mas espalhava a miséria e a ruína no seio de outros povos. No cumprimento da sua tarefa, organizava-se o Código Civil, estabelecendo as mais belas fórmulas do direito, mas difundiam-se a pilhagem e o insulto à sagrada emancipação de outros, com o movimento dos seus exércitos na absorção e anexação de vários povos.

Sua frente de soldado pode ficar laureada, para o mundo, de tradições gloriosas, e verdade é que ele foi um missionário do Alto, embora traído em suas próprias forças; mas, no Além, seu coração sentiu melhor a amplitude das suas obras, considerando providencial a pouca piedade da Inglaterra que o exilou em Sta. Helena após o seu pedido de amparo e proteção. Santa Helena representou para o seu espírito o prólogo das mais dolorosas e mais tristes meditações, na vida do Infinito.

ALLAN KARDEC

A ação de Bonaparte, invadindo as searas alheias com o seu movimento de transformação e conquistas, fugindo à finalidade de missionário da reorganização

do povo francês, compeliu o mundo espiritual a tomar enérgicas providências contra o seu despotismo e vaidade orgulhosa. Aproximavam-se os tempos em que Jesus deveria enviar ao mundo o Consolador, de acordo com as suas auspiciosas promessas.

Apelos ardentes são dirigidos ao Divino Mestre, pelos gênios tutelares dos povos terrestres. Assembléias numerosas se reúnem e confraternizam nos espaços, nas esferas mais próximas da Terra. Um dos mais lúcidos discípulos do Cristo baixa ao planeta, compenetrado de sua missão consoladora, e, dois meses antes de Napoleão Bonaparte sagrar-se imperador, obrigando o papa Pio VII a coroá-lo na igreja de Notre Dame, em Paris, nascia Allan Kardec, aos 3 de outubro de 1804, com a sagrada missão de abrir caminho ao Espiritismo, a grande voz do Consolador prometido ao mundo pela misericórdia de Jesus-Cristo.

O SÉCULO XIX

DEPOIS DA REVOLUÇÃO

Livro: A Caminho da Luz (Emmanuel, Espírito)

Afastado Napoleão dos movimentos políticos da Europa, adotam-se no Congresso de Viena, em 1815, as mais vastas providências para o ressurgimento dos povos europeus.

A diplomacia realiza memoráveis feitos, aproveitando as dolorosas experiências daqueles anos de extermínio e de revolução. Luís XVIII, conde de Provença, irmão de Luís XVI, é reposto no trono francês, restabelecendo-se naquela mesma época antigas dinastias. Também a Igreja é contemplada no grande inventário, restituindo-se-lhe os Estados onde fundara o seu reino precível.

Um sopro de paz reanima aquelas coletividades esgotadas na luta fratricida, ensejando a intervenção indireta das forças invisíveis na reconstrução patrimonial dos grandes povos.

Muitas reformas, porém, se haviam verificado após os movimentos sanguinolentos iniciados em 89. Mormente na França, semelhantes renovações foram mais vastas e numerosas. Além de se beneficiar o governo de Luís XVIII com as imitações do sistema inglês, vários princípios liberais da Revolução foram adotados, tais como a igualdade dos cidadãos perante a lei, a liberdade de cultos, estabelecendo-se, a par de todas as conquistas políticas e sociais, um regime de responsabilidade individual no mecanismo de todos os departamentos do Estado. A própria Igreja, habituada a todas as arbitrariedades na sua feição dogmática, reconheceu a limitação dos seus poderes junto das massas, resignando-se com a nova situação.

INDEPENDÊNCIA POLÍTICA DA AMÉRICA

A maioria dos povos do planeta, acompanhando o curso dos acontecimentos, procurou eliminar os últimos resquícios do absolutismo dos tronos, aproximando-se dos ideais republicanos ou instituindo o regime constitucional, com a restrição de poderes dos soberanos.

A América, destinada a receber as sagradas experiências da Europa, para a civilização do futuro, busca aplicar os grandes princípios dos filósofos franceses à sua vida política, caminhando para a mais perfeita emancipação. Seguindo o exemplo das colônias inglesas, os quatro vice-reinados da Espanha procuraram lutar pela sua independência. No México os patriotas não toleraram outra soberania além da própria e, no Sul, com a ação de Bolívar e com as deliberações do Congresso de Tucumã, em 1816, proclamava-se a liberdade política das províncias da América Meridional. O Brasil, em 1822, erguia igualmente o seu brado de emancipação com Pedro I, sendo digno de notar-se o esforço do plano invisível na manutenção da sua integridade territorial, quando toda a zona sul do continente se fracionava em pequenas repúblicas, atento à missão do povo brasileiro na civilização do porvir.

ALLAN KARDEC E OS SEUS COLABORADORES

O século XIX desenrolava uma torrente de claridades na face do mundo, encaminhando todos os países para as reformas úteis e preciosas.

As lições sagradas do Espiritismo iam ser ouvidas pela Humanidade sofredora. Jesus, na sua magnanimidade, repartiria o pão sagrado da esperança e da crença com todos os corações.

Allan Kardec, todavia, na sua missão de esclarecimento e consolação, fazia-se acompanhar de uma plêiade de companheiros e colaboradores, cuja ação regeneradora não se manifestaria tão-somente nos problemas de ordem doutrinária, mas em todos os departamentos da atividade intelectual do século XIX. A Ciência, nessa época, desfere os vôos soberanos que a conduziram às culminâncias do século XX. O progresso da arte tipográfica consegue interessar todos os núcleos de trabalho humano, fundando-se bibliotecas circulantes, revistas e jornais numerosos. A facilidade de comunicações, com o telégrafo e as vias férreas, estabelece o intercâmbio direto dos povos. A literatura enche-se de expressões notáveis e imorredouras. O laboratório afasta-se definitivamente da sacristia, intensificando as comodidades da civilização. Constrói-se a pilha de coluna, descobre-se a indução magnética, surgem o telefone e o fonógrafo. Aparecem os primeiros sulcos no campo da radiotelegrafia, encontra-se a análise espectral e a unidade das energias físicas da Natureza. Estuda-se a teoria atômica e a fisiologia assenta bases definitivas com a anatomia comparada. As artes atestam uma vida nova. A pintura e a música denunciam elevado sabor de espiritualidade avançada.

A dádiva celestial do intercâmbio entre o mundo visível e o invisível chegou ao planeta nessa onda de claridades inexprimíveis. Consolador da Humanidade, segundo as promessas do Cristo, o Espiritismo vinha esclarecer os homens, preparando-lhes o coração para o perfeito aproveitamento de tantas riquezas do Céu.

AS CIÊNCIAS SOCIAIS

O campo da Filosofia não escapou a essa torrente renovadora. Aliando-se às ciências físicas, não toleraram as ciências da alma o ascendente dos dogmas absurdos da Igreja. As confissões cristãs, atormentadas e divididas, viviam nos seus templos um combate de morte. Longe de exemplificarem aquela fraternidade do Divino Mestre, entregavam-se a todos os excessos do espírito de seita. A Filosofia recolheu-se, então, no seu negativismo transcendente, aplicando às suas manifestações os mesmos princípios da ciência racional e materialista. Schopenhauer é uma demonstração eloqüente do seu pessimismo e as teorias de Spencer e de Comte esclarecem as nossas assertivas, não obstante a sinceridade com que foram lançadas no vasto campo das idéias.

A Igreja Romana era culpada de semelhantes desvios. Dominando a ferro e fogo, conchegada aos príncipes do mundo, não tratara de fundar o império espiritual dos corações à sua sombra acolhedora. Longe da exemplificação do Nazareno, amontoara todos os tesouros inúteis, intensificando as necessidades das massas sofredoras. Extorquia, antes de dar, conservando a ignorância em vez de espalhar a luz do conhecimento.

A TAREFA DO MISSIONÁRIO

A tarefa de Allan Kardec era difícil e complexa. Competia-lhe reorganizar o edifício desmoronado da crença, reconduzindo a civilização às suas profundas bases religiosas.

Atento à missão de concórdia e fraternidade da América, o plano invisível localizou aí as primeiras manifestações tangíveis do mundo espiritual, no famoso lugarejo de Hydesville, provocando os mais largos movimentos de opinião. A fagulha partira das plagas americanas, como partira igualmente delas a consolidação das conquistas democráticas.

A Europa busca ambientar as idéias novas e generosas, que encontram o discípulo no seu posto de oração e vigilância, pronto a atender aos chamamentos do Senhor. Numerosos cooperadores diretos da sua tarefa auxiliam-lhe o esforço sagrado, desdobrando-lhe as sínteses em gloriosos complementos. O orbe, com as suas instituições sociais e políticas, havia atingido um período de grandiosas transformações, que requeriam mais de um século de lutas dolorosas e remissoras, e o Espiritismo seria a essência dessas conquistas novas, reconduzindo os corações ao Evangelho suave do Cristianismo.

PROVAÇÕES COLETIVAS NA FRANÇA

Cumpre-nos assinalar as dolorosas provas da França, depois dos seus excessos na Revolução e nas campanhas napoleônicas. Depois das revoluções de 1830 e 1848, mediante as quais se efetuam penosos resgates por parte dos indivíduos e das coletividades, surge a guerra franco-prussiana de 1870. A grande nação latina, por causas somente conhecidas no plano espiritual, é esmagada e vencida pela orgulhosa Alemanha de Bismarck, que, por sua vez, embriagada e cega no triunfo, ia fazer jus às dores amargas de 1914 -1918.

Paris, que assistira com certa indiferença às dores dos condenados do Terror, comparecendo aos espetáculos tenebrosos do cadafalso e aplaudindo os opressores, sofre miséria e fome em 1870, antes de cair em poder dos impiedosos inimigos, em 28 de janeiro de 1871. As imposições políticas do imperador Guilherme, em Versalhes, e as amarguras coletivas do povo francês nos dias da derrota, significam o resgate dos desvios da grande nação latina.

PROVAÇÕES DA IGREJA

Aproximando-se o ano de 1870, que assinalaria a falência da Igreja com a declaração da infalibilidade papal, o Catolicismo experimenta provações amargas e dolorosas.

Exaustos de suas imposições, todos os povos cultos da Europa não enxergaram nas suas instituições senão escolas religiosas, limitando-se-lhes as finalidades educativas e controlando-se-lhes o mecanismo de atividades.

Compreendendo que o Cristo não tratara de açambarcar nenhum território do Globo, os italianos, naturalmente, reclamaram os seus direitos no capítulo das reivindicações, procurando organizar a unidade da Itália sem a tutela do Vaticano. Desde 1859, estabelecera-se a luta, que foi por muito tempo prolongada em vista da decisão da França, que manteve todo um exército em Roma para garantia do pontífice da Igreja. Mas a situação de 1870 obrigara o povo francês a reclamar a presença dos guardas do Vaticano, triunfando as idéias de Cavour e privando-se o papa de todos os poderes temporais, restringindo-se a sua posse material.

Começa, com Pio IX, a grande lição da Igreja. O período das grandes transformações estava iniciado, e ela, que sempre ditara ordens aos príncipes do mundo, na sua sede de domínio, iria tornar-se instrumento de opressão nas mãos dos poderosos.

Observava-se um fenômeno interessante. A Igreja, que nunca se lembrara de dar um título real à figura do Cristo, assim que viu desmoronarem-se os tronos do absolutismo com as vitórias da República e do Direito, construiu a imagem do Cristo-Rei para o cume dos seus altares.

*

3 - A ALEMANHA SOB AS LUZES

A AUFKLÄRUNG

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

Ao contrário do que aconteceu com a França, a Alemanha não viveu uma revolução. Para Hegel, filósofo da primeira metade do século XIX, isso se deveu ao fato de que os alemães “estavam reconciliados com a realidade”. Ali, inexistia a inadequação entre os princípios universais da razão e a realidade política – inadequação que exigiria, como na França, uma solução violenta. Na Alemanha, segundo Hegel, o protestantismo já havia conciliado a liberdade interior com o mundo exterior, e o Estado expressava a universalidade da razão por intermédio de um rei, Frederico II.

O que Hegel faz é justificar à sua maneira o “despotismo esclarecido” desse rei, que teria propiciado a irradiação das Luzes na Alemanha. De fato, Frederico II (1712-1786) faz de seu reino um grande centro cultural e político da Europa. Cerca-se de iluministas franceses, entre eles Voltaire, protege artistas, patrocina as ciências e promove uma série de medidas para o desenvolvimento econômico.

Mas a Alemanha, propriamente, não existe ainda. É um aglomerado de Estados. Mesmo a Prússia de Frederico II, embora tenha se tornado uma das principais potências, não passa de um entre esses Estados. Nessa condição, a “universalidade do pensamento”, apontada por Hegel, longe de estar conciliada com a realidade alemã, é uma universalidade abstrata, que só existe no pensamento, como a própria Alemanha – que é, antes, uma realidade cultural.

Trata-se, no entanto, de uma cultura que ainda espera realização. Até mesmo a língua alemã é desprezada nos meios cultos, que preferem o latim ou o francês. É preciso, então, formar e emancipar a cultura alemã, a começar pela promoção da língua. A reivindicação iluminista da liberdade de pensamento passa, na Alemanha, pela liberdade de pensar e de se expressar em alemão. Nesse idioma, Iluminismo se diz Aufklärung, isto é, esclarecimento, elucidação – e como esclarecer e elucidar os homens a não ser na língua da grande maioria?

*



Christian Wolff (1679-1754)

O racionalismo de Wolff

Pioneiro nesse sentido, Christian Thomasius (1655-1728) escreve em alemão um programa de curso para a Universidade de Leipzig. As universidades, por sinal, tornam-se o principal centro do Aufklärung. Para isso, contribui a ação pedagógica de Christian Wolff (1679-1754), professor de Halle e autor de obras em alemão, que seriam adotadas no ensino da filosofia. Ele também fixa a linguagem filosófica em alemão e propõe uma classificação dos diversos ramos que compõem a filosofia.

Wolff define a filosofia como “ciência de todas as coisas possíveis”, isto é, de tudo o que não for contraditório. Por isso, ela é em primeiro lugar ontologia, o estudo do ser e das proposições que se possam formular a seu respeito, obedecendo ao princípio lógico de não-contradição. Segue-se a cosmologia, o estudo do mundo, que seria, na opinião de Wolff, formado de substâncias simples, dotadas intrinsecamente de forças dinâmicas.

Essas idéias, que retomam o pensamento de Leibniz, são formuladas por uma cadeia de demonstrações. Nesse sentido, Wolff e a Aufklärung que o seguiu aproximam-se mais do racionalismo do século XVII do que do empirismo que animou as Luzes da França. De fato, para Wolff, o conhecimento empírico, apesar de indispensável, ocupa um lugar inferior ao conhecimento teórico puro, uma vez que a verdade dos dados empíricos é apenas provável.

O surgimento da estética

Examinar essa dimensão empírica das sensações, tão desprezada pelo racionalismo, é o que propõe Baumgarten, criador da palavra estética, que se define como “ciência do conhecimento sensível” e investiga, nesse plano do conhecimento, o que há de mais análogo à razão: a beleza. A obra de arte – esse objeto singular em que se manifesta a beleza – torna-se desde então um tema específico de reflexão filosófica. É o que desenvolve Winckelmann, que elabora uma concepção de história da arte, entendida como modos sucessivos de manifestação da beleza, cujo modelo mais perfeito são as obras da Antigüidade clássica.

Na verdade, há muito a filosofia se preocupa com a arte. Sócrates já incomodava os atenienses com a embaraçosa pergunta “o que é o belo?”, e Platão, ao fazer do mundo (sensível) uma cópia das Idéias, propunha uma reflexão sobre a arte como imitação. Aristóteles é o autor de Poética, em que discute a natureza da criação artística, em particular da tragédia. No Renascimento, arte e filosofia praticamente coincidem. No Século das Luzes, na França, a discussão sobre arte não é um assunto secundário: Voltaire escreve sobre o “gosto”, tema também abordado por Montesquieu em seu único verbete escrito para a *Enciclopédia*, e Diderot dedica algumas obras à análise da pintura e do teatro.

Mas é na Alemanha que surge a estética, a começar pelo nome: *Aesthetica* (do grego *aistesis*, isto é, sensação), termo criado por Alexander Gottlieb Baumgarten. Nascido em Berlim, capital da Prússia, em 1714, ele estudou na Universidade de Halle e ali passou a lecionar a partir de 1738. Dois anos depois, foi designado professor em Frankfurt an der Oder, onde morreria em 1762. Deixou obras como *Metafísica* e *Ética Filosófica*, muitas delas adotadas como manuais no ensino de filosofia, e, principalmente, *Estética*, em dois volumes, publicados em 1750 e 1758.

Baumgarten concorda com Wolff, seu professor em Halle, a respeito da natureza inferior do conhecimento sensível. Neste, ao contrário do que ocorre no conhecimento lógico, não há certezas inquestionáveis e necessárias. Mas nem por isso Baumgarten descuida dessa forma de conhecimento lógico, não há certezas inquestionáveis e necessárias. Mas nem por isso Baumgarten descuida dessa forma de conhecimento, que, para ele, apresenta à sua maneira um grau de perfeição, embora não seja idêntica à de uma demonstração lógica. Nesse sentido, é análoga à razão, e, como esta, deve ter suas regras próprias.

O conhecimento sensível é, então, uma das vias de acesso à verdade. Não a verdade universal que a razão desvenda por demonstrações, mas aquela que os procedimentos racionais não conseguem alcançar: a verdade das coisas particulares. A arte capta a unidade perfeita – a beleza – de um objeto; é, por isso, o conhecimento vivo dessas coisas singulares e únicas, que constituem o mundo vivo que se dá aos sentidos.

O belo como reflexão filosófica

Baumgarten, no entanto, aborda a arte apenas no que se refere às formas de conhecimento. O desenvolvimento da estética como reflexão sobre a arte propriamente dita cabe a Johann Joachim Winckelmann, que nasceu em Stendal, na Prússia, em 1717. Estudou em Halle, onde Baumgarten ministrava aulas sobre estética, e, depois, na Universidade de Iena. Em 1748, tornou-se bibliotecário do conde de Büneau, e, nessa condição, estudou a cultura da Antigüidade clássica, ao mesmo tempo que passava a participar do círculo dos artistas da corte. Em 1755, publicou *Reflexões sobre a Imitação das Obras Gregas na Pintura e na Escultura*, e, no mesmo ano, transferiu-se para Roma, a capital da arte clássica.

Ali, sob a proteção de membros da alta hierarquia da Igreja, realizou um vasto levantamento de obras da Antigüidade, viajando por várias regiões da Itália. Em 1768, chegou a Trieste com a intenção de embarcar para a Grécia. Mas foi assassinado por um certo Francesco Archangeli, que pretendia roubar-lhe as posses.

Por que o fascínio pela arte da Antigüidade clássica, em particular da Grécia? Que as obras dessa época são belas não há dúvida: ao contemplá-las, todos experimentam o sentimento de beleza. Tal sentimento, porém, não pode ser demonstrado, pois é dado pela intuição sensível, e, nesse sentido, a beleza é indefinível. Mas isso não significa que ela não possa ser explicada.

“A imitação do belo na natureza”, escreve Winckelmann, “refere-se ou a um objeto único, ou reúne traços sugeridos por diversos objetos particulares e deles faz um todo único. O primeiro procedimento se limita a fazer uma cópia semelhante, um retrato (...). O segundo é o caminho que leva ao belo universal e a imagens ideais deste belo: é este que seguiram os gregos.” A superioridade da arte clássica encontra-se nessa distinção entre a imitação artística como mera cópia e como imagem do ideal do belo. Cada obra de arte, apesar de ser um objeto singular e único, apresenta-se como realização do universal.

Mas por que os gregos? Para Winckelmann, que se interessa por aquilo que a arte contém de universal, não importam as “maneiras” particulares de cada artista individual, mas o estilo de uma época e de uma civilização, que se manifesta em um conjunto de obras. O estilo é um fato artístico, mas o é na medida em que se refere à totalidade da vida de um povo em seus múltiplos aspectos (geográficos, sociais, políticos, morais).

Por isso, os gregos. Na Grécia, segundo Winckelmann, o clima era propício para exercícios físicos de jovens desnudos, pois lhes embelezavam o corpo. Tal prática era incentivada pelos costumes que, num clima de liberdade e de igualdade políticas, valorizavam a virtude. Os sentimentos eram serenos, sem arroubos, mas também vigorosos e elevados – “nobre simplicidade e calma grandeza”, segundo a célebre fórmula de Winckelmann -, o que se expressava na arte clássica. O que poderia haver de mais belo?

A arte, então, relaciona-se com a história de um povo, de uma civilização, de uma época. Por isso, ela também tem sua história, que partilha com a do povo de que é expressão. Para Winckelmann, ao contrário de vários iluministas que conceberam a história sempre progressiva da razão, tal história apresenta começo, desenvolvimento, apogeu, decadência e fim, como aconteceu com a civilização grega da Antiguidade e com seus sucessivos estilos artísticos. O belo artístico, nessa medida, só pode surgir quando a civilização a que corresponde está no apogeu.

Na decadência – e o exemplo, sempre grego, corresponde ao período helênico -, os valores se corrompem. A virtude da pólis e a cidadania se perderam, e os homens se recolhem na sua individualidade e em assuntos privados. Os ricos ostentam luxo e riqueza. Na arte, o estilo torna-se artificialmente rebuscado e exagerado.

É o que acontece, segundo Winckelmann, na sua época. Nela, predominam o academicismo, com suas regras sufocantes, e o rococó, com o excesso de ornamentos requintados e figuras humanas exageradamente contorcidas para expressar algum sentimento. Também há o que seria chamado “maneirismo”, em que os artistas procuram marcar sua individualidade com um “estilo próprio”, sua “maneira”. Tudo isso pode ser “bonito”, mas não é jamais belo: não há mais o belo universal.

Mas exatamente a decadência e o fim anunciam um novo começo, pois a arte pode se revigorar. Isso, porém, só será possível quando os homens recuperarem o que os gregos tiveram, na interpretação de Winckelmann, como ideal: uma vida social, política e moral baseada na virtude, na “nobre simplicidade e calma grandeza”. O lema de Winckelmann, “imitar os gregos clássicos”, não é apenas um programa para a arte. É um projeto de construção de uma vida livre e bela.

*



Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)

Lessing: arte e religião

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

Também Lessing, dramaturgo e um dos principais pensadores da Aufklärung, faz da estética um de seus temas centrais. Ele se insurge contra a tradição, estabelecida pelo poeta latino Horácio, de *ut pictura poesis* (a poesia, como a pintura), segundo a qual a pintura – a “poesia muda” – teria a mesma natureza que a da arte poética. Para Lessing, isso é inaceitável: a poesia, formada de sons e palavras sucessivas, descreve, por isso, movimentos no tempo, isto é, as ações, enquanto a pintura (e a escultura), feita de formas e cores, só pode representar objetos dados simultaneamente, os corpos. Por isso, a pintura não deve pretender expressar movimentos bruscos e emoções violentas, do mesmo modo como a poesia deve renunciar à descrição de cenas e paisagens.

Gotthold Ephraim Lessing nasceu em 1729, em Kamenz, pequena localidade da Saxônia. Filho de um pastor protestante, ingressa na Universidade de Leipzig em 1746 para estudar filosofia e teologia. Dois anos depois, deixa a universidade para radicar-se em Berlim, onde, com o reinado de Frederico II e a presença de Voltaire, imperava uma atmosfera iluminista. Começa a estudar Leibniz e Espinosa, e produz seus primeiros trabalhos de caráter teológico, como *Pensamentos sobre os de Herrnhuttrer*, *O Cristianismo Racional* e *Sobre a Origem da Religião Revelada*, além de sua primeira obra teatral importante (*Miss Sara Sampson*) e suas *Cartas sobre a Literatura Contemporânea*, nas quais censura a submissão à literatura francesa e aponta os autores ingleses, especialmente Shakespeare, como mais próximos do “gênio” alemão.

Entre 1760 e 1765, trabalha em Breslau como secretário de um general prussiano. Dedicar-se, então, ao estudo da literatura cristã dos primeiros séculos, e escreve *Laocoonte*, no qual delinea os “limites entre a pintura e a poesia”, mostrando que uma e outra possuem modos de expressão próprios e distintos entre si.

Depois de uma rápida passagem por Berlim (1765-67), quando escreve *Minna von Barnhelm*, transfere-se para Hamburgo. Seu objetivo é criar um teatro nacional alemão; trabalha como crítico e orientador de teatro. Fruto dessa atividade é sua *Dramaturgia de Hamburgo* e *Como Representavam a Morte os Antigos*.

A partir de 1774, começa a publicação de *Fragmentos de um Anônimo* (obra inédita de Reimarus, na qual este autor defendia a religião natural dos ataques de materialistas e cristãos). Por causa dessa publicação, Lessing envolveu-se numa acirrada polêmica com o pastor luterano Goeze.

No fim da vida, apresenta duas de suas mais importantes obras, o drama *Nathan, o Sábio* (1779) e *A Educação do Gênero Humano* (1780). Morre em 1781, quando se encontrava no centro do “debate sobre o panteísmo”, provocado pela divulgação de suas idéias sobre Espinosa.

Na Alemanha, marcada pelo protestantismo, as Luzes não se voltam contra a igreja, mas procuram verificar se a razão e a revelação são incompatíveis, como afirmava Lutero. Para Lessing, não há incompatibilidade entre a razão e a revelação, mas elas devem ser tomadas como manifestações da verdade em momentos distintos da humanidade. A razão corresponde à fase atual, em que o homem, de modo autônomo, procura a verdade. Não importa que tal busca nunca se realize plenamente. Vale mais esse esforço em pensar livremente e tornar públicas as idéias, sem recorrer às autoridades. Essa é a atitude do autêntico Aufklärung, o homem esclarecido. “Talvez minhas idéias sejam sempre um tanto díspares, ou que até pareçam se contradizer entre si”, escreve por isso Lessing, “basta que se-

jam idéias em que os leitores encontrem material que os incite a pensar por eles mesmos.”

*



IMMANUEL KANT (1724-1804)

KANT E O JULGAMENTO DA RAZÃO

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

Numa época de revisão geral, em que valores são contestados, reavaliados, substituídos e muitas vezes recriados, a crítica tem papel preponderante. Essa, de fato, é uma das principais características das Luzes, que, recusando as verdades ditadas por autoridades, submetem tudo ao crivo da crítica. Entretanto, ninguém foi tão longe, nesse aspecto, quanto Kant, que colocou a própria razão sob julgamento. Mais do que isso, com ele a crítica assume um sentido preciso e se torna uma atitude sistemática.

Radical, Kant não poupa a metafísica, que pretendeu construir uma concepção completa sobre Deus, a alma e o mundo. Nesta, a situação é de impasse. Proliferam doutrinas, cada uma sustentando a sua “verdade”, mas que se perdem no dogmatismo, isto é, em raciocínios sobre idéias produzidas apenas pela razão, sem indagar se a própria razão tem capacidade para isso. Por isso, Kant recomenda aos pretendentes a metafísicos: “É incontornavelmente necessário pôr de lado provisoriamente seu trabalho, considerar tudo o que aconteceu até agora como não acontecido e antes de todas as coisas formular primeiramente a pergunta: se algo como a metafísica é simplesmente possível”.

Suspender a investigação até que se decidam questões preliminares – é o que a crítica exige. Pois criticar é pôr em crise: em grego, *krisis* significa ato de distinguir, separar e decidir. Por isso, Kant propõe que a razão “estabeleça um tribunal que, ao mesmo tempo que assegure suas legítimas aspirações, rechace todas as que sejam infundadas, e não o fazendo mediante arbitrariedades, mas segundo suas leis imutáveis”. Nesse tribunal, a própria razão encontra-se no banco dos réus. Mas é a razão, também, o juiz, pois só ela tem competência para o autojulgamento.

Os empiristas já haviam criticado a pretensão da metafísica, mas o resultado, como em Hume, foi o ceticismo. Além disso, o dogmatismo e o ceticismo coincidem ao menos em um aspecto fundamental: ambos falam de coisas. Mas, en-

quanto o dogmatismo tem a certeza sobre as coisas, o ceticismo faz delas o resultado da crença baseada no hábito.

Kant supera essas duas alternativas, que no fundo se reduzem a uma só, com sua famosa “revolução copernicana”. Assim como Copérnico, que para superar os impasses – a crise – da astronomia concebeu o modelo heliocêntrico, invertendo o geocentrismo, Kant inverte a questão tradicional da metafísica: em vez de procurar conhecer as coisas, é preciso examinar antes o próprio conhecimento e suas possibilidades.

Com essa inversão, ele propõe um campo de investigação, que denomina transcendental. Por esse termo, o pensamento escolástico designava tudo o que pudesse ser dito a respeito de um sujeito, mas sem que nada fosse acrescentado a esse mesmo sujeito. Por isso, para Kant, “transcendental” refere-se ao que já está, desde sempre, contido no sujeito – no caso, o sujeito do conhecimento.

Trata-se então de analisar esse sujeito na sua pureza, isto é, sem acréscimos que, como tais, são-lhe necessariamente posteriores. O que é posterior (*a posteriori*) ao sujeito é experiência sensível (ou empírica), e, por isso, a investigação transcendental deve examinar o sujeito puro, *a priori*, isto é, anterior a toda e qualquer experiência. Tal exame é indispensável para verificar se o sujeito puro, por si só, é capaz do conhecimento *a priori*, independentemente da experiência, pois é exatamente isso que a metafísica pretende realizar. “Denomino transcendental”, define Kant, “todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos, na medida em que este deve ser possível *a priori*.”

O conhecimento formula-se por proposições ou juízos. Uma proposição do tipo “A é A” ou “A não é não-A”, que obedece tão-somente ao princípio lógico de não-contradição, é um juízo *a priori*, pois não depende de nenhuma experiência. Mas esses juízos – que Kant chama de juízos analíticos – apenas analisam o que já estava dito. Nada acrescentam ao conhecimento.

Os juízos sintéticos, ao contrário, ampliam o conhecimento, pois realizam sínteses, isto é, a composição ou unificação de vários elementos. Assim é o juízo do tipo “esta flor é vermelha”, em que se acrescenta ao sujeito (“esta flor”) um predicado (“vermelha”) que ele não continha. Nesse exemplo, o juízo sintético depende da experiência sensível e é, portanto, *a posteriori*. Mas esse conhecimento ampliado refere-se apenas a um sujeito singular (“esta flor”); não apresenta caráter universal nem necessário.

Haveria juízos universais e necessários, como os analíticos, e que também ampliassem o conhecimento, como os sintéticos? Tais juízos seriam sintéticos *a priori*, formulados independentemente da experiência empírica. São, no entanto, possíveis?

A matemática, por exemplo. Acreditou-se que sua universalidade e sua necessidade se devessem ao fato de seus juízos serem todos analíticos. Mas, se assim fosse, não haveria nenhum acréscimo de conhecimento, o que é refutado pelo evidente progresso da matemática.

Uma proposição como “ $7 + 5 = 12$ ”, é, sem dúvida, universal e necessária. Mas seria analítica? Ou seja, “12” já estaria contido na expressão “ $7 + 5$ ”? Essa expressão designa a união de “7” e “5”, mas, por mais que seja decomposta analiticamente, o resultado é sempre “união de 7 e 5”, jamais “12”. Em outras palavras,

“12” é um acréscimo e independe de qualquer experiência sensível; a proposição “ $7 + 5 = 12$ ” só pode ser um juízo sintético *a priori*.

Kant fornece outro exemplo: “A linha reta é a (distância) mais curta entre dois pontos”. “Linha reta” refere-se a uma qualidade e nada diz sobre a grandeza (quantidade). Há, portanto, um acréscimo (“mais curta”) à expressão “linha reta”, e isso é obtido de modo universal e necessário, sem que seja preciso medir empiricamente as distâncias de retas compreendidas entre infinitos grupos de dois pontos. Os juízos sintéticos *a priori* são, então, possíveis.

Para Kant, o conhecimento começa com a experiência, mas nem por isso origina-se nela. Isso porque a experiência pressupõe o sujeito como condição de sua possibilidade, sem o que a palavra “experiência” nem teria sentido. O sujeito, então, deve apresentar capacidades ou faculdades que possibilitem a experiência e o próprio conhecimento.

A primeira dessas faculdades é a sensibilidade, definida como “a capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos (...)”. Na sensibilidade, essas representações se dão de modo imediato pela intuição. Esta é empírica quando se referir às sensações, isto é, aos efeitos causados na sensibilidade ao ser afetada pelos objetos. Mas e antes disso?

“Mediante o sentido externo (uma propriedade da mente)”, diz Kant, “representamo-nos objetos fora de nós e todos juntos no espaço (...)” Por isso, não é possível intuir um objeto a não ser representando-o no espaço, exterior ao sujeito (“fora de nós”). Mas o espaço não é fruto da abstração de dados empíricos, como propunha o empirismo. Para este, há, por exemplo, “esta casa”; imaginando, por abstração, que ela não exista, resta o lugar – o “espaço” – que ocupava. Mas, para Kant, mesmo esse lugar pressupõe o espaço “fora de nós”. Sem isso, como representar os próprios lugares em que se situam os objetos da intuição empírica? O espaço, portanto, é a condição *a priori* de possibilidade da intuição empírica.

Raciocínio semelhante pode ser feito a respeito do tempo. “A simultaneidade ou a sucessão nem sequer se apresentariam à percepção se a representação do tempo não estivesse subjacente *a priori*. Somente a pressupondo pode-se representar que algo seja num e mesmo tempo (simultâneo) ou em tempos diferentes (sucessivo)”. O tempo é, então, uma representação imediata que, como o espaço, torna possíveis as intuições empíricas; como tal, só pode ser uma intuição pura.

Da intuição ao conceito

Kant desenvolve essas questões em *Crítica da Razão Pura*, sua obra mais célebre – escrita, como as demais, na cidade prussiana de Königsberg, onde ele nasceu, em 1724, e onde veio a falecer, em 1804. Nesses oitenta anos, Kant jamais saiu da terra natal. Estudou na universidade local e ali lecionou, chegando a assumir o cargo de reitor. Conta-se que foi excelente professor.

A evolução do pensamento kantiano até sua forma acabada foi lenta. A *Crítica da Razão Pura*, escrita após vários textos considerados “pré-críticos”, só apareceu em 1781, e sua versão definitiva em 1787. Nesta obra decisiva, Kant já anuncia que seu propósito é “não a ampliação dos próprios conhecimentos, mas apenas sua retificação (...)”. Esse objetivo também aparece em *Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Vir a Ser Considerada como Ciência*, em

1783, em que ele retoma os principais aspectos da obra anterior, mas dando-lhes uma nova forma de exposição.

Segue-se a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1785, em que Kant não aborda de imediato a filosofia moral (a “metafísica dos costumes”), mas sua fundamentação. No caso, essas bases, consolidadas, destinam-se à *Crítica da Razão Prática*, de 1788, que também não estabelece a classificação dos deveres (morais) do homem, mas antes os “princípios de sua possibilidade, de sua extensão e limites”. Finalmente, a *Crítica do Juízo*, de 1790, busca a unidade entre as duas Críticas anteriores, isto é, entre a teoria e a prática, o universal e o particular, a necessidade e a liberdade. A chamada “filosofia crítica” de Kant tem como alicerce estas três Críticas, sobre as quais se erguem várias outras obras, como partes de um único edifício que permanecerá inacabado.

Na primeira das Críticas, Kant afirma que o conhecimento só pode provir da intuição, que representa o objeto de modo imediato, e dos conceitos, com os quais as representações são pensadas. No conhecimento empírico, as intuições empíricas representam objetos, e os conceitos a que correspondem são unificados em juízos sintéticos *a posteriori*. Mas de onde provêm os conceitos na matemática dita “pura”, que prescinde da intuição empírica?

A resposta só pode ser uma: mediante a construção de conceitos. “Construir um conceito”, diz Kant, “significa apresentar *a priori* a intuição que lhe corresponde”. Tal intuição pura é possível, como prova a intuição pura do espaço e do tempo. É também possível intuir partes do espaço, sem que para isso seja necessário “preenchê-lo” com sensações. A partir dessa intuição, que é *a priori*, pode-se construir, por exemplo, o conceito de triângulo e, de intuição em intuição, proceder à síntese dos vários conceitos construídos, acrescentando novos conhecimentos sobre o triângulo.

Se, desse modo, os conceitos da geometria são construídos a partir da intuição do espaço, a “aritmética constrói seus conceitos de números através da adição sucessiva de unidades no tempo (...)”. Ambas as ciências, portanto, são constituídas de juízos sintéticos *a priori*, o que possibilita tanto o acréscimo de conhecimento quanto a universalidade e a necessidade de suas proposições.

Do conceito à experiência

O espaço e o tempo, como condições *a priori* de possibilidade da intuição empírica, constituem a receptividade que define a sensibilidade. São como “receptáculos”, ou seja, puras formas, que previamente, não contêm nada. O conteúdo (ou a matéria), isto é, aquilo que corresponde à sensação, só pode provir *a posteriori* e é ordenado segundo certas relações – as do espaço e do tempo. Por isso, o objeto só pode ser intuído no tempo e no espaço e constitui-se naquilo que Kant denomina fenômeno, isto é, “objeto indeterminado de uma intuição empírica”.

“Objeto indeterminado” porque aparece na sensibilidade como múltiplo: diversas representações são dadas juntas no espaço e no tempo, de modo sucessivo. Determinar o objeto é ligar (sintetizar), numa certa unidade, as diversas representações desse múltiplo. Na proposição “o calor dilata os corpos”, por exemplo, as representações “calor” e “dilatação dos corpos” são ligadas num juízo.

Mas se o objeto dado na intuição empírica é indeterminado, então a síntese, que o determina, não pode estar nele. Nem na sensibilidade, pois é nesta que o objeto indeterminado aparece como tal, no espaço e no tempo. A síntese, portanto,

pressupõe uma faculdade do sujeito do conhecimento cuja ação seja exatamente a de sintetizar.

Essa faculdade é o entendimento, que Kant define como “faculdade de pensar”. O pensamento é o conhecimento mediante conceitos, que são sintetizados por juízos. Estes não se formulam ao acaso, mas de acordo com certas regras e princípios da lógica, como tais, são dados *a priori*; são condições de possibilidade dos próprios juízos.

Kant, na “Analítica Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*, enumera todas as formas possíveis de juízo segundo sua função. Os juízos podem se referir à quantidade e são universais, particulares ou singulares; em relação à qualidade, são afirmativos, negativos ou infinitos e assim por diante. Tal enumeração é possível *a priori*, pois os juízos não apresentam nenhum conteúdo empírico e referem-se apenas à forma do entendimento.

Dadas as formas possíveis de juízo, pode-se também estabelecer *a priori* os possíveis conceitos que os juízos formulam. Esses conceitos – por exemplo, substância, causa, necessidade, realidade etc. – são puros, e Kant os denomina categorias. Sem estas seria impossível “compreender algo do múltiplo na intuição, isto é, pensar um objeto dela”.

A proposição “o Sol aquece a pedra”, por exemplo, unifica as intuições empíricas “Sol” e “aquecimento da pedra”. A partir dessas intuições, apenas, só seria possível formular o que Kant denomina “juízo da percepção”: “o Sol brilha e a pedra se aquece”. É preciso então que outro elemento, *a priori*, subordine as intuições empíricas para que sejam pensadas. No caso, esse elemento *a priori* é a categoria de causa. “O Sol aquece a pedra” implica uma relação de causalidade, e isso só pode ser pensado mediante o conceito de causa.

Isso esclarece a possibilidade da física como ciência. Ela é constituída a partir de categorias do entendimento e formula leis da natureza – por exemplo, “tudo o que acontece é sempre determinado por uma causa segundo leis constantes” -, que são juízos sintéticos *a priori* e, por isso, sempre universais e necessários. O múltiplo da intuição empírica é então pensado sob tais categorias e leis, que o subordinam e sintetizam por uma ação do entendimento, a subsunção.

Em outras palavras, não é a experiência que torna possível os conceitos a que correspondem os objetos da física. Ao contrário, são os conceitos (puros do entendimento) que tornam possível toda a experiência. Propriamente falando, “experiência” não se refere à sensação causada quando a sensibilidade é afetada por um objeto, mas àquilo que se torna possível pelo entendimento, que é, por isso, seu autor. Do mesmo modo, “objeto da experiência” corresponde ao fenômeno – “o objeto indeterminado de uma intuição empírica” – que pode ser determinado e subsumido sob regras *a priori* e categorias do entendimento.

A possibilidade do conhecimento objetivo ou da objetividade do conhecimento é, portanto, dada pelo entendimento, que determina o campo da experiência possível e de seus objetos, cuja totalidade se chama natureza. A física é a ciência da natureza porque determina *a priori* seus próprios objetos, sobre os quais formula juízos universais e necessários.

Por tudo isso, o sujeito do conhecimento é legislador: ele torna possível a representação (no espaço e no tempo) do fenômeno; impõe, a este, determinações que o constituem como objeto da experiência, subsumindo-o a leis da natureza; e

legítima o conhecimento desse objeto como universal e necessário. “A razão tem que ir à natureza”, diz Kant, “(...) não porém na qualidade de um aluno que se deixa ditar tudo o que o professor quer, mas na de um juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe.” Também nesse sentido a razão é tribunal.

Idéias puras: simples ilusões

Mas se o objeto da experiência é apenas o que o sujeito constitui como tal, o que é, antes disso, o objeto em si mesmo? A resposta é impossível. Pois só se pode conhecer o que aparece ao sujeito como fenômeno, isto é, o múltiplo no espaço e no tempo e que é subsumido sob categorias. A coisa em si – que Kant denomina númeno (do grego *noumenon*), em oposição a fenômeno – não pode ser conhecida, pois está aquém de toda a experiência possível.

Não seriam, no entanto, possíveis os juízos sintéticos *a priori* sobre a coisa em si? Essa é a pretensão da metafísica. E é o que ela faz, concebendo idéias que não se referem a nenhuma experiência. A capacidade de conceber idéias é a faculdade da razão propriamente dita, cuja ação é sintetizar as categorias do entendimento.

Para que as representações do entendimento sejam reunidas em uma unidade – pois sem isso não haveria síntese –, é preciso pressupor a condição de possibilidade de tal unidade, isto é, o sujeito do conhecimento. Mas qual seria a condição de possibilidade desse sujeito? Só poderia ser outro sujeito, mas já sem condições, um incondicionado, que subsiste em si e por si: uma substância, que a metafísica denomina alma. Ou então a causa – sob esse conceito, o entendimento liga um objeto a outro, possibilitando o conhecimento de um acontecimento; a partir disso, a razão concebe a série completa de causas e acontecimentos, isto é, o mundo. Finalmente, a razão também pode conceber uma condição incondicionada de todos os possíveis (alma ou mundo): Deus. Essas são as idéias puras da razão propriamente dita, e Kant as examina com minúcia na “Dialética Transcendental” de sua *Crítica da Razão Pura*.

Kant define a “dialética” como “uma lógica da ilusão”. De fato, a razão tem a “ilusão de tomar a possibilidade lógica do conceito (já que ele não se contradiz a si mesmo) pela possibilidade transcendental das coisas (...)”. É o que ocorre com a idéia metafísica de alma. O sujeito, que não se confunde com nenhum “eu” individual e empírico, é apenas a condição formal de conhecer algum objeto como substância, e, como tal, não pode ser substância. É forma (lógica) do conhecimento e não seu conteúdo; é sujeito transcendental.

Tal ilusão conduz também ao que Kant denomina “antinomias da razão pura”, em que os juízos se contradizem em teses e antíteses, sem que uma e outra apresentem falhas lógicas de raciocínio. Pode-se então afirmar racionalmente que o mundo tem um limite no espaço e no tempo, ou, ao contrário, que é ilimitado; que cada substância que o compõe reduz-se a partes simples, ou que tudo é composto; que nele há uma causa última sem causa – causa livre ou liberdade –, ou que o mundo é inteiramente regido por causas necessárias; que existe um ser absolutamente necessário como causa do mundo, ou que tal ser não existe. Do mesmo modo, todas as provas da existência de Deus enfrentam dificuldades semelhantes.

As idéias puras da razão são ilusões, pois pretendem transformar o transcendental em transcendente (aquilo que ultrapassa toda experiência possível). O transcendental – as formas da intuição (espaço e tempo) e do entendimento (categorias) – é apenas a forma da objetividade e não o próprio objeto; é vazio de conteúdo e nada significa em si. A ilusão da razão consiste em conferir *a priori* um significado a esse vazio, transformando-o em um objeto transcendente, fora do alcance da experiência possível. A metafísica, então, não é nem sequer falsa ou fictícia: é propriamente ilusão, esse vazio do não-conhecimento, que é produzido pelo uso ilegítimo dos conceitos. É por tal ilegitimidade que a metafísica deve ser condenada no tribunal da razão.

Mas, segundo Kant, “nossa capacidade cognitiva [de conhecimento] sente uma necessidade bem mais alta do que simplesmente soletrar fenômenos segundo uma unidade sintética para poder lê-los como experiência (...)”. Em outras palavras, o que deve ser condenado não são os metafísicos, que foram levados a conceber suas doutrinas por essa necessidade inerente à própria razão, mas o mau uso, ilegítimo, da razão, o que os levou à pretensão de constituir a metafísica como ciência.

As necessidades da razão, no entanto, não são necessariamente as do conhecimento, isto é, as de ordem teórica. Elas se situam antes na esfera da ordem prática, e a metafísica, no fundo, propõe certas regras morais. Por que então permanecer na ilusão da possibilidade de uma ciência, em vez de tomar as idéias da razão não mais como conhecimento, mas como idéias reguladoras da prática dos homens? “Crítica” também significa escolha: no caso, um novo ponto de vista para abordar a metafísica.

*



IMMANUEL KANT (1724-1804)

Livro: Os Filósofos. J. Herculano Pires.

O anjo prussiano que vai salvar a Filosofia do abismo agnóstico de Hume nasceu do pietismo alemão (**Pietismo** foi um movimento surgido no final do século XVII durante o **Luteranismo**, como oposição à negligência da **ortodoxia luterana** para com a dimensão pessoal da religião. Foi importante na influência do **Protestantismo** e do **Anabatismo**. O Pietismo combinava o Luteranismo do tempo da reforma (como o **Calvinismo**) e o **Puritanismo**, enfatizando a piedade do indivíduo e uma vigorosa vida cristã). Viveu numa das épocas mais intensas da História; mas como os anjos não partilham as aflições e das ambições humanas, permaneceu confinado em seu torrão natal, a cidade de Königsberg. Dali assistiu, solitário, às batalhas do seu tempo; a Guerra dos Sete Anos (A **Guerra dos Sete Anos** foram conflitos internacionais que ocorreram entre 1756 e 1763, durante o reinado de Luís XV, entre a França, a Áustria e seus aliados (Saxônia, Rússia, Suécia e Espanha), de um lado, e a Inglaterra, a Prússia e Hannover, de outro. Vários fatores desencadearam a guerra: a preocupação das potências européias com o crescente prestígio e poderio de Frederico II, o Grande, Rei da Prússia; as disputas entre a Áustria e a Prússia pela posse da Silésia, província oriental alemã, que passara ao domínio prussiano em 1742 durante a **guerra de sucessão austríaca**; e a disputa entre a Grã-Bretanha e a França pelo controle comercial e marítimo das colônias das Índias e da América do Norte.), a Revolução Francesa e o início da conquista do mundo por Napoleão. E dali também assistiu ao incêndio filosófico que lavrava lá fora, principalmente na Inglaterra e na França, assinalando a época das luzes. Foi, aliás, atingido em cheio pelos clarões do Iluminismo, e sem sair de onde estava, tornou-se ao mesmo tempo a sua mais alta expressão e o seu capítulo final.

Essa curiosa posição de Emmanuel Kant lembra o episódio, que muito o preocuparia, no qual o seu xará Emmanuel Swedenborg, sem sair da mesa de um jantar em Gotenborg, veria o incêndio de sua própria casa e de todo o quarteirão, em Estocolmo, a trezentas milhas de distância. Swedenborg viu e relatou o que via, com perfeita exatidão, e teve como testemunhas nada menos de dezesseis pessoas, que com ele jantavam. Kant, de seu retiro em Königsberg viu também o incêndio que lavrava a distância, e soube dominá-lo melhor do que as pessoas que se encontravam mais próximas.

A vidência de Swedenborg devia exercer grande influência na vida do filósofo. Swedenborg era um dos homens mais instruídos do seu tempo, e escreveu uma cosmologia fantástica, baseada em suas experiências de vidente. Kant foi um dos poucos leitores desse livro, e tomou a cosmologia do vidente como ponto de partida e de confronto para a crítica da metafísica tradicional. Considerava Swedenborg “realmente sublime” – e é bom lembrar que *sublime*, para Kant, tem uma significação especial – e acreditava que todos os planetas são habitados, como ensinava o vidente.

Vemos assim que Kant, na época das luzes, aparece ligado a dois movimentos anti-rationais: o Pietismo e o Swedenborguismo. Ao primeiro ele se liga pelo nascimento e pela formação. Seu pai era um seleiro de origem escocesa, e a família, luterana, seguia o movimento pietista de reavivamento religioso, iniciado pelo pastor Spener. A mãe do filósofo uma boa e fervorosa mulher, exerceria grande influência no seu espírito, começando por levá-lo ao Colégio Fredericianum, dirigido pelo Prof. Schultz, onde Kant aprenderia a mais rígida disciplina moral e religiosa.

O anjo pietista foi assim preparado para enfrentar o abismo agnóstico de Hume e dele salvar a água torturada da Filosofia. Swedenborg é o socorro empírico a essa dogmática religiosa. Nele, Kant terá a oportunidade de encontrar, apesar de seus vãos de imaginação, uma base de fatos, e portanto de experiências concretas para reforçar a sua formação espiritual.

É graças a essa conjugação do Pietismo com a influência de Swedenborg, que Kant irá salvar a Filosofia do agnosticismo (Doutrina que considera o absoluto inacessível ao espírito humano e que preconiza a recusa de toda solução aos problemas metafísicos. As **bases filosóficas** do **agnosticismo** foram assentadas no século XVIII por Immanuel Kant e David Hume, porém só no século XIX que o termo **agnosticismo** seria formulado. Seu autor foi o biólogo britânico Thomas Henry Huxley - avô paterno do escritor Aldous Huxley (autor do romance distópico *Admirável Mundo Novo*) - numa reunião da *Sociedade Metafísica*, em 1876. Ele definiu o agnóstico como alguém que acredita que a questão da existência ou não de um poder superior (Deus) não foi nem nunca será resolvida.) de Hume, mas é graças às influências iluministas que ele não a lançará novamente no abismo oposto, o do dogmatismo metafísico. O Iluminismo o envolveu na Universidade de Königsberg, através de sua forma alemã, o racionalismo leibniziano. Seu professor de Filosofia, Martin Knutzen, era discípulo de Wolff, que por sua vez era de Leibniz. Assim, a primeira grande influência filosófica sobre Kant é exercida pelo *monadismo* leibniziano.

Mas, na própria Universidade, Kant irá sofrer o impacto do iluminismo inglês, através de seu professor de Física, Teske, que o inicia no naturalismo de Newton (A heurística – uma regra que ajuda a procurar algo - de seguir pelo que já se conhece é muito antiga, mas a heurística de preferir uma explicação naturalista é recente. Newton postulou que a Terra atraía a Lua e a Lua atraía a Terra. Mas como explicar que um objeto inanimado conseguisse agarrar e puxar outro a uma distância tão grande? Para Newton era Deus que o fazia. Não só tratava da gravitação universal, mas também dava um jeitinho de vez em quando para evitar que todas aquelas atrações descambassem em caos. A física de Newton era assumidamente sobrenatural). A seguir o naturalismo de Rousseau (... Mas seria um grave erro confundir o "naturalismo" de Rousseau com o dos filósofos das luzes. Na realidade, a moral e a filosofia de Rousseau, tais como se encontram em seu romance *A Nova Heloísa* (1761) e na *Profissão de fé do Vigário saboiano*, peça mestra do *Emílio* (1762), recaem nos temas do espiritualismo mais tradicional. É certo que a profissão de fé do Vigário suscitou as iras dos poderes públicos e das igrejas constituídas. A obra será solenemente queimada, um mês apenas após sua publicação, em Paris e em Genebra. O arcebispo de Paris condená-lo-á em célebre ordenação (perseguido por toda parte, Rousseau só encontra refúgio na Inglaterra, junto a Hume, com quem, aliás, se desentenderá pouco depois). É censurado por escolher a religião natural (aquela que o homem encontra no próprio cora-

ção) e rejeitar a religião revelada. Não há dúvida de que ele declara que todas as religiões são boas e que cada crente pode conseguir a salvação na sua (o que é contrário ao que, na época, era pensado nas igrejas católicas e protestantes) dominará o seu espírito, e o agnosticismo de Hume (*Bases históricas*). A definição de Huxley viria possibilitar diferentes concepções do agnosticismo. O propriamente filosófico seria o que limita o conhecimento ao âmbito puramente racional e científico, negando esse caráter à especulação metafísica. Tais concepções, que podem ser rastreadas já nos sofistas gregos, tiveram formulação precisa, no século XVIII, nas teses empiristas do inglês David Hume, que negava a possibilidade de se estabelecer leis universais válidas a partir dos conteúdos da experiência, e no idealismo transcendental do alemão Immanuel Kant, que afirmou que o intelecto humano não podia chegar a conhecer o númeno ou coisa-em-si, isto é, a essência real da coisa. O positivismo lógico do século XX levou ainda mais longe essas afirmações, negando não só que seja possível demonstrar as proposições metafísicas, mas também que elas tenham significado).o assustará de tal maneira que, segundo sua própria expressão, o acordará do sono dogmático, para uma atitude crítica em face ao problema do conhecimento.

O Criticismo é, pois, a forma acabada da filosofia moderna. Kant conseguiu enfeixar em seu método as constantes fundamentais do pensamento moderno, que, a partir da revolução cartesiana, se opunha ao dogmatismo escolástico e a toda a metafísica tradicional. A impotência revelada por esse pensamento, diante dos formidáveis enigmas que se sobrelevavam à razão, é subitamente transformada em espantosa energia, nas mãos desse pequenino e metódico, solitário e desconhecido pensador da Prússia Oriental.

Descartes se contentara com a descoberta do *cogito*, dando por resolvido o problema do Ser e do Mundo; Espinosa aceitara o dogma cartesiano, procurando apenas aperfeiçoá-lo; Bacon se deixara empolgar pelas possibilidades da ciência experimental, reduzindo a Filosofia a uma questão de busca do poder (saber?); mas já em Locke e Berkeley o impulso baconiano se transforma em fecundo tateio na estrutura do conhecimento, para afinal encontrar em Hume, apesar de seus aspectos negativos, uma colocação exata do Empirismo.

Não obstante, o Empirismo se tornava, ao mesmo tempo, uma confissão de impotência. O *Eu* cartesiano voltava a descobrir a sua irremediável solidão. Isolado no *cogito*, era obrigado a reconhecer de novo a sua impossibilidade de se comunicar, quer com o exterior, quer com o próprio Deus. Kant descobre, porém, que ao pensamento moderno faltava aquilo que ele mais desejava e proclamava: a liberdade de pensar. O pensamento moderno se iludira a si mesmo, criara o seu próprio dogmatismo, e por isso caíra num círculo vicioso.

Descartes e Bacon haviam tido a intuição da necessidade fundamental: o método. Mas se contentaram com a formulação de regras. Kant irá direto ao alvo. Criará o verdadeiro método, reintegrará a Filosofia no seu legítimo campo de ação, submeterá o pensamento e o seu processo, a função mental e a sua estrutura, ao rigor da análise crítica.

O Iluminismo se opunha ao obscurantismo medieval. O Racionalismo se opunha ao dogmatismo escolástico. O Empirismo se opunha aos delírios da Metafísica. Mas Kant, no seu retiro de Koenigsberg, como novo Descartes isolado no fundo do *cogito*, percebe que todas essas posições são apenas periféricas. Falta-lhes, na verdade, conteúdo. Falta-lhes a verdadeira compreensão do problema fundamental, que é o do *como conhecemos e até onde podemos conhecer*. Sem esse conhecimento, o próprio conhecimento é impossível.

Daí o agnosticismo de Hume. O grande escocês compreendera o impasse do pensamento moderno, chegara aos limites da experiência e da razão, e dera a última volta na chave do conhecimento.

Mas Kant descobre o segredo da fechadura. E é por isso que a sua filosofia crítica reabrirá a porta e acenará ao pensamento com as mais amplas perspectivas futuras. Curioso notar-se como o Homem avança aos poucos, tateando, muitas vezes voltando atrás e retomando caminhos perdidos, no campo do pensamento. Locke, por exemplo, voltou aos sofistas, ao sustentar que *nada existe no intelecto que não tenha passado pelos sentidos*. Leibniz, entretanto, levantou uma objeção socrática, ao advertir: *menos o intelecto*. E somente em Kant essa advertência vai adquirir a plenitude de sua significação.

A História nos apresenta, às vezes, certas semelhanças, que bem justificam o aforismo (sentença, axioma, máxima, provérbio) de que ela se repete. Kant não é somente o filósofo solitário de Königsberg, porque é também o filósofo difícil, nebuloso, obscuro. Windelband assinala que nele não se encontra, ao contrário dos demais pensadores, “uma idéia teórica básica”, que servisse de chave para a porta central do gigantesco edifício do seu sistema. Tudo isso nos lembra, numa distância de milênios, a figura de Heráclito, o obscuro, tão isolado em Éfeso quanto o próprio Kant, em sua cidade natal; tão difícil de compreender quanto ele, tão dado à linguagem oracular – como acentua Burnet – quanto o filósofo prussiano aos rodeios metafísicos. Até mesmo o interesse de Kant por Swedenborg tem qualquer coisa das ligações de Heráclito com os oráculos. E o perpétuo fluir do Universo não é, por acaso, um despertar do “sono dogmático” para a constante reavaliação das coisas?

O leitor pode estranhar que esse filósofo obscuro tenha realizado o que chamamos atrás: a forma acabada da filosofia moderna. Mas a estranheza desaparecerá, se pensar que a filosofia moderna é um intermúndio, uma fase de transição, em que tanto encontramos a clareza das proposições matemáticas da filosofia atual, quanto a nebulosidade das disputas teológicas medievais. No próprio Descartes, que proclamou a república das *idéias claras e distintas*, ainda encontramos os resíduos do império nebuloso da Teologia.

Kant assimila em seu mundo filosófico o império e a república, para triturá-los no moinho impiedoso da crítica, deles extraindo apenas a essência. E desse imenso trabalho de moleiro é que vai sair a mais fina essência da filosofia alemã, com o idealismo de Fichte, Schelling, e, por último, Hegel, este Proteu filosófico, espécie de moderno Protágoras, de cuja dialética tanto sairão a esquerda como a direita, balizando a história contemporânea.

O MUNDO MORAL

Emmanuel Kant nasceu em Königsberg, a 22 de abril de 1724. Já vimos que descendia de uma família de operários, de origem escocesa. A pobreza familiar não o impediu de seguir a carreira intelectual, e muito contribuiu para isso a posição pietista da família. Kant encontrou apoio na ordem religiosa, para ingressar na escola e tentar a carreira eclesiástica. No Colégio Fredericianum, em que iniciou seus estudos, aprofundou-se, antes de mais nada, no conhecimento do mundo moral, submetendo-se à rigorosa disciplina espiritual, que o prepararia para a realização futura de sua grande obra filosófica.

Em 1740, Kant entra para a Universidade de Königsberg, a fim de estudar Teologia. Sua mãe desejava ardentemente que o filho se tornasse um grande teólogo. Mas é ali que o vemos encontrar-se ao mesmo tempo com Knutzen, que o inicia em Leibniz, e com Teske, que o familiariza com Newton. Em 46 vemo-lo abandonar a Universidade, renunciando para sempre à carreira eclesiástica, para dedicar-se ao magistério.

A princípio, durante nove anos, dedica-se ao ensino particular. Ao mesmo tempo, aprofunda-se de tal maneira no estudo das ciências naturais, que parece destinado a tornar-se um cientista. Escreve seu primeiro trabalho: *Pensamentos Sobre a Verdadeira Avaliação das Forças Vivas*, e em 55 lança a sua famosa *História Geral da Natureza e Teoria do Céu*, obra que contém a chamada teoria Kant-Laplace (**Pierre Simon, Marquis de Laplace** (Beaumont-en-Auge, 23 de março de 1749 — Paris, 5 de março de 1827) foi um matemático, astrônomo e físico francês que organizou a astronomia matemática, resumindo e ampliando o trabalho de seus predecessores nos cinco volumes do seu *Mécanique Céleste* (Mecânica celeste - 1799-1825). Esta obra-prima traduziu o estudo geométrico da mecânica clássica usada por Isaac Newton para um estudo baseado em cálculo, conhecido como mecânica física), superando a mecânica celeste de Newton e projetando-se no futuro.

Ainda em 55, Kant apresenta sua tese de doutoramento: um tratado sobre o fogo. A polarização heraclitiana a que nos referimos atrás se acentua neste momento. Mas Kant revela novamente o seu gênio, antecipando conquistas modernas da Ciência, com suas indagações sobre os imponderáveis. Mais tarde, publica sua *Monadologia Física*, logo seguida por um pequeno trabalho intitulado *Novo Conceito do Movimento do Repouso*.

O isolamento filosófico de Kant não quer dizer misantropia (que tem horror à criatura humana; aversão à sociedade). Ele viveu o seu tempo, ligado aos homens e aos seus problemas. Tornou-se mesmo uma espécie de oráculo moderno, em cuja palavra os contemporâneos buscavam a explicação e a orientação para os momentos críticos. Quando, por exemplo, o terremoto de Lisboa abalou o mundo, com profundas repercussões em toda a Europa, Kant escreveu dois trabalhos sobre o fato.

A vida de Kant apresenta assim uma curiosa dualidade. O solitário de Königsberg não vive em solidão. Afastado dos grandes centros culturais, da convivência dos grandes pensadores da época, ele convive com os seus concidadãos, partilha-lhes as preocupações, as angústias e as alegrias. Na Guerra dos Sete Anos, Königsberg foi ocupada pelos russos. Em 1758, vagou-se uma cátedra da Universidade local, mas o general russo que dominava a cidade não permitiu que o filósofo a ocupasse. Só em 1770, convidado ao mesmo tempo para ocupar cadeiras em Erlanger e Iena, o que mostra o seu triunfo além dos limites da terra natal, Kant é também nomeado para a sua cadeira, de Königsberg. Inicia, então, o seu ensino na cadeira e a sua nova filosofia.

Todo o transcorrer de sua existência nos parece hoje admiravelmente sereno e ordenado. Kant parece haver planejado a sua vida nos mínimos detalhes, traçando um esquema de que não se afastou, nem mesmo sob o fascínio da glória, com que muitas vezes lhe acenaram do exterior. É conhecida a anedota segundo a qual os moradores de Königsberg acertavam o relógio, pela sua passagem nas ruas, em seus passeios invariáveis.

Sua atitude perante a vida é a de um perfeito estóico (firme, senhor de si mesmo, inabalável, impassível, austero. **Estoicismo**: doutrina filosófica da Antigüidade, fundada por Zenão, que condicionava a felicidade a uma atitude de coragem impassível diante da dor e do mal). Certa vez, quando o Ministro Wollner intensificava a censura religiosa na Prússia, Kant foi proibido de ensinar a sua filosofia. Tranqüilamente esperou que o tempo corresse, e quando, em 1797, a proibição foi levantada, o filósofo já estava alquebrado, mas tinha em mãos o que oferecer ao mundo. Desde 1770 ele trabalhava incansavelmente na sua obra, e mesmo sob a tirania não deixou um só instante de construí-la.

Sua grande obra, *Crítica da Razão Pura*, apareceu em 1781. Mas tão grande confusão causou nos espíritos, que Kant teve de publicar, dois anos mais tarde, uma explicação da obra, sob o título *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*. (Prolegômenos: preâmbulo, preliminar, prólogo, introdução). Em 1787 Kant lançou a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, mas de tal forma refundida, que iria suscitar dali por diante verdadeira polêmica filosófica sobre o valor de uma e de outra edição. As diferenças, assinaladas por Schelling, Jacobi, Schopenhauer e Rosenkranz, relacionam-se entretanto, como assinala Windelband, com o desenvolvimento de pensamentos apenas enunciados na primeira edição, e a que Kant deu, mais tarde, a amplitude que julgava necessária.

De 1785 a 1795, num decênio, portanto, Kant publicou numerosas obras, completando o seu vasto sistema filosófico. Dessas obras se destacam a *Crítica da Razão Prática*, em 1788; a *Crítica do Juízo*, em 1790; *O Começo Provável da História Universal*, em 1786; *O Fim de Todas as Coisas*, em 1794; e *Projeto Filosófico Para Uma Paz Perpétua*, em 1795.

Com este projeto, Kant se apresenta como o profeta da Federação Mundial, prevendo a reunião dos Estados Livres num organismo superior, cuja principal finalidade é a proibição da guerra entre os povos. Já no fim da vida, e presenciando o fracasso da Revolução Francesa com o império do Terror, Kant procura, entretanto, salvar a fé na Razão, cujo domínio mundial se imporá através de um governo internacional que agisse segundo os seus ditames. Esta obra tornará Kant um dos condenados do Nazismo, na Alemanha dos nossos dias.

Vemos assim que a razão kantiana não é apenas a *razão pura*, mas também a *razão prática*, porque não basta o raciocínio para assegurar a felicidade humana, mas é também necessário o sentimento. Kant, o racionalista, não se afasta de Kant, o sentimentalista. As heranças pietista e swendenborguista exerceram poderosa influência em toda a sua vida. O mundo de Kant, portanto, não apenas o mundo em que ele vive, mas, num admirável exemplo de coerência entre teoria e prática, também o seu mundo filosófico, é sobretudo um mundo moral. As leis da Moral regulam esse mundo, como as leis físicas regulam o mundo material.

O pensador solitário de Koenigsberg, que por um lado se polariza no tempo e no espaço com o pensador solitário e obscuro de Éfeso, por outro lado sintoniza o seu espírito agudo com o de Sócrates, e, como este, prefere não deixar Atenas, para poder viver melhor e mais intensamente a sua vida moral, no seu mundo moral.

Pode parecer estranho que o mundo moral de Kant, na realidade da sua existência, tenha sido o mundo do celibatário. Mas não parece que o foi de maneira proposital. Consta que, pelo menos duas vezes, o filósofo pretendeu casar-se. Entretanto, como nada fazia sem primeiro pensar fundamente a respeito, não chegou

a consumir essa pretensão. Justifica-se assim o adágio: quem pensa não casa. E a verdade é que, mesmo solteiro, levou a vida metódica e pura do mais honesto pai de família.

Ao falecer, a 12 de fevereiro de 1804, próximo dos 80 anos, não pediu mais luz, como Goethe, nem recomendou que seguissem os seus dogmas, como Epicuro. Apenas, com a tranqüilidade do homem que cumpriu o seu dever e realizou a sua obra, exclamou: “Es ist gut”, ou seja, “Está bem”. E realmente estava.

O PROBLEMA DO CONHECIMENTO

Já vimos que Kant havia descoberto o vazio das oposições filosóficas, notando que faltava, às doutrinas opostas, um verdadeiro conteúdo. Todas elas, por assim dizer, lutavam no vácuo. O Racionalismo, por exemplo, tornara-se tão dogmático quanto a Escolástica: a partir da suposta realidade do pensamento, reconstruía toda a Metafísica, sem primeiro provar aquela realidade, estudar a sua Natureza e examinar o problema de suas relações com o mundo das coisas. O Empirismo, por sua vez, voltara às teorias protagóricas do conhecimento, pondo toda a sua ênfase no problema das relações entre o pensamento e as coisas, mas não conseguira estabelecer a validade das coisas. Assim, estabelecera também uma forma de dogmatismo, que alcançara sua expressão acabada no extremado mentalismo de Berkeley, para afinal encontrar o beco sem saída do agnosticismo de Hume. Tudo isso, porque ambos não tinham conteúdo. Partiam de suposições e não de verificações. Kant se propõe a descobrir a maneira de encher o continente vazio do Empirismo, e é por isso que meditará e escreverá a sua *Crítica da Razão Pura*.

Leibniz havia percebido esse problema, quando fez a advertência socrática, que supõe inevitavelmente um sorriso nos lábios: *menos o intelecto*. Sim, pois nada existe no intelecto sem que tenha passado pelos sentidos, como queria Locke, mas é evidente que, para isso, existia o intelecto. A proposição de Locke e a advertência de Leibniz são o golpe de florete e o seu contragolpe, no duelo entre o Empirismo e o Racionalismo.

Kant vai ser o juiz desse duelo, e começa por avisar que, para as sensações se harmonizarem e se organizarem no intelecto, este deve possuir alguma coisa. Não será, por certo, a simples *tabula rasa* do Empirismo, nem a misteriosa *substância pensante* do Cartesianismo. O que será, então? Para Kant, é a consciência, ou seja, o plano interior em que se processa a relação da experiência, a relação do sujeito com o objeto do conhecimento. Eis, pois as duas formas vazias, do Racionalismo e do Empirismo. De um lado, a consciência, e de outro a experiência.

É na forma da consciência que a matéria das sensações vai ser organizada, e por assim dizer, fundida. Mas essa forma geral contém, no seu interior, as formas diversas da experiência. E as duas formas primárias da experiência são as categorias do espaço e tempo, ou seja, as intuições de espaço e tempo. Nessas formas, toda a experiência é modelada. As sensações se acomodam nessas categorias, e adquirem a unidade e a estabilidade necessárias para que se realize o processo do conhecimento, da maneira semelhante à da água que se acomoda nos recipientes. Espaço e tempo não são, pois, fatos exteriores, mas formas *a priori* do pensamento, pelas quais a consciência modela a realidade exterior, graças às sensações.

A forma da consciência não é apenas receptiva, mas também ativa, uma vez que constrói a realidade com os dados dos sentidos. Assim, o espírito imagina o mundo exterior, ou seja, elabora uma imagem desse mundo, com as sensações que dele recebe, mas servindo-se de suas próprias categorias, de suas formas receptivas. Entretanto, não existe o problema do extremo subjetivismo, que levaria ao solipsismo (solipsismo: do lat. *solus*, só + *ipsis*, mesmo; concepção segundo a qual o eu individual, de que se tem consciência, com suas modificações subjetivas, constitui a única realidade existente de que se tem certeza), pois as formas da consciência não são individuais, mas comuns aos seres pensantes.

Realmente, a consciência se manifesta por duas maneiras diversas. A primeira, é a da reflexão subjetiva, através da qual cada indivíduo se identifica a si mesmo, diferenciando-se dos outros. A segunda, é a reflexão profunda, pela qual os seres pensantes se identificam como tal e se comunicam entre si. Esta maneira é a que Kant chama *consciência normal*, ou seja, normativa, pois contém a lei geral ou a norma universal dos juízos. É nessa maneira da consciência que temos a visão ou intuição do espaço e tempo.

Essas duas maneiras da consciência correspondem também a duas maneiras de relações entre sujeito e objeto, ou seja, a duas espécies de juízos: os analíticos e os sintéticos. Os juízos analíticos são aqueles em que sujeito e objeto se confundem, se identificam, como a consciência subjetiva no processo da auto-reflexão. Os juízos sintéticos são aqueles em que o objeto se acrescenta ao sujeito, pela operação de síntese do juízo.

Pelo que acabamos de examinar, vemos logo que o instrumento do conhecimento é o juízo sintético. Isso quer dizer que conhecemos por um processo de síntese. Porque, de fato, o processo de análise, na exposição kantiana, não permite transição. O pensamento auto-reflexivo só se conhece a si próprio. Se a consciência só possuísse essa maneira de ser, a auto-reflexiva, não haveria conhecimento, e conseqüentemente, nem Filosofia. Mas como a consciência possui também a segunda maneira, que podemos chamar de perceptiva ou comunicativa, então existe o conhecimento e conseqüentemente o problema da sua natureza, que temos de resolver.

Kant entende, assim, que o problema fundamental, na crítica do processo do conhecimento, é o de se saber como são possíveis os juízos sintéticos. Entretanto, se estes juízos dependem, não apenas da experiência sensível ou das sensações, como queriam os empiristas, mas também, e fundamentalmente, das condições *a priori* da própria mente, o que temos de saber é como são possíveis os *juízos sintéticos a priori*.

Já vimos que a consciência possui duas formas fundamentais de modelagem da experiência sensível, que são as intuições inatas, universais, de espaço e tempo. Vimos também como essas formas recebem e modelam a matéria das sensações, dando-lhes unidade e estabilidade. E eis descoberto o grande momento em que o mundo nasce dentro de nós, a gênese psíquica ou espiritual do Universo. Esse processo genético começa pelo aparecimento do objeto.

Mas como se dá esse aparecimento? Precisamente através da modelagem das sensações nas formas conscienciais de espaço e tempo. A multiplicidade, a variedade instável e inapreensível das sensações, esse fluir constante e rápido dos reflexos das coisas em nossa sensibilidade, esse fluxo imponderável é amoldado pe-

la nossa imaginação nas categorias de tempo e espaço. Então, elas se ordenam e se estabilizam, adquirem seqüência e forma, tornam-se *objetivas*.

Vemos, pois, que o objetivo não é propriamente o que está fora de nós, mas o que, dentro de nós, em nossa consciência, adquire espacialidade e temporalidade. Criamos, pois, o nosso mundo, não um mundo individual para cada um de nós, mas o mundo geral dos seres pensantes, graças às leis gerais do pensamento. E ao mesmo tempo que verificamos isso, temos de compreender que existe uma irreduzível dualidade em nosso processo cognitivo. Porque de um lado estão os *objetos*, essas elaborações da nossa consciência, e de outro lado estão as coisas que provocaram ou produziram as sensações de que nos servimos, para a nossa modelagem mental. Enfim: de um lado estão os *fenômenos*, que são as aparências das coisas reais, aquilo unicamente que percebemos e podemos perceber; e de outro lado estão os *númenos*, as *coisas em si*, existindo fora das modalidades de espaço e tempo da nossa consciência.

Mas espaço e tempo não são as únicas formas pelas quais passamos a matéria das sensações, como já vimos. Existem ainda as *categorias* ou *conceitos a priori*, pelas quais modelamos a experiência. Kant as divide em doze e as dispõe em quatro séries de três: 1 – os conceitos de quantidade que são: *unidade, pluralidade e totalidade*; 2 – os conceitos de qualidade, que são: *realidade, negação e limitação*; 3 – os conceitos de relação, que são: *substância-e-acidente, causa-e-efeito e reciprocidade*; 4 – os conceitos de moralidade, que são: *possibilidade, existência e reciprocidade*.

São essas as leis universais do processo cognitivo. Todos os seres pensantes aplicam-nas ao material da experiência, isto é, os dados da sensação, e com elas constroem o mundo que conhecemos e no qual vivemos. Quando, entretanto, queremos aplicar as intuições de espaço e tempo, ou as categorias, a coisas que não podemos experimentar, caímos infalivelmente nas *antinomias*, que nos levam ao erro e à confusão.

Entre os exemplos de antinomia dados por Kant está o da afirmação e negação das limitações do mundo. Quando dizemos que o mundo tem um início temporal e uma limitação espacial, chocamo-nos com a idéia contrária, de que o mundo é infinito no tempo e no espaço. Por esse mesmo motivo, não podemos aplicar nossas intuições e nossas categorias a Deus, à imortalidade e à liberdade. Porque essas *coisas* não são percebidas pelos sentidos, não constituem conceitos intelectuais, mas são *idéias de razão*.

Isso quer dizer que o intelecto é uma faculdade da consciência, que modela os conceitos e nos dá o conhecimento, e a razão é outra faculdade, que se relaciona com as idéias puras, os númenos, as *coisas em si*, inacessíveis à experiência. Eis uma nova dualidade com que a Crítica se defronta. Um novo aspecto da natureza antinômica do processo cognitivo, essa natureza de que Hegel irá derivar mais tarde as leis de contradição do seu sistema dialético.

Essa distinção entre intelecto e razão corresponde ao velho dualismo de corpo e alma, e nos leva de volta ao mito platônico da caverna. Mas é evidente que Kant a colocou em termos claros e precisos, anulando os motivos de confusão, as imprecisões, que a tornavam objeto de disputas intermináveis e negações tão infundadas quanto as afirmações a que se opunham.

Já dissemos que as incompreensões em torno da *Crítica da Razão Pura* levaram Kant a escrever o *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*. As incompreensões continuam, apesar dos *Prolegômenos*. Há mesmo quem veja contradições em Kant, por entender que o filósofo destruiu Deus, a imortalidade da alma e o livre-arbítrio humano, naquele livro, para depois os admitir na *Crítica da Razão Prática*. Há também quem o apresente como um demolidor arrependido, que habilmente reconstrói o mundo destruído das certezas morais.

Devemos precaver-nos contra essas fáceis interpretações ou engenhosas maquinações. Kant é um pensador admiravelmente coerente. Quando surpreendermos nele uma incoerência, desconfiemos antes do nosso próprio senso, e examinemos melhor o problema.

Realmente, para Kant, como vimos, Deus não pode ser compreendido nas limitações de espaço e tempo das nossas básicas intuições intelectivas, nem apreendido pelas categorias mentais. Nem a imortalidade da alma ou o princípio de liberdade podem caber nessas medidas do intelecto. Porque nem Deus, nem a imortalidade, nem a liberdade são entidades fenomênicas, perceptíveis através dos sentidos orgânicos por meio das sensações. Em vez de sombras na parede da caverna, defrontamo-nos aí com *idéias*, com realidades pertencentes ao mundo da luz, para o qual os nossos olhos mortais se mostram cegos. Essas são, na realidade, *coisas em si*, númenos, que escapam ao intelecto, uma vez que este só opera no plano dos fenômenos.

Há, pois, o racional e o intelectual, equivalentes ao inteligível e ao sensível platônico. A Ciência, ou o conhecimento, aquilo enfim que entendemos pela nossa capacidade de perceber e dominar o mundo, e que despertou em Bacon a ambição do supremo domínio da Natureza, nada mais é que a ordenação do sensível dentro das leis fundamentais da consciência. Mas fora e além, acima mesmo do sensível, do mundo fenomênico, existe a realidade que escapa ao poder da Ciência, exatamente por não ser sensível.

É com isto e por isto que Kant se torna o que se costuma chamar “o fundador do idealismo alemão”. E é por isso que ele, como um anjo, mergulha no abismo de Hume e salva a Filosofia do Agnosticismo, librando (equilibrando) suas asas para os novos vãos ao longo do eterno desfiladeiro das contradições humanas.

A RAZÃO PRÁTICA

Uma das coisas que impressionam em Kant, e que muito concorrem para torná-lo mais obscuro e difícil, é a constante inversão que ele faz de nossos conceitos habituais. Mas, por outro lado, esse aspecto formal serve para reafirmar o sentido revolucionário de sua doutrina. O próprio Kant se incumbiu de mostrar esse sentido, considerando-se, na Filosofia, em posição idêntica á de Copérnico na Ciência.

Quando ouvimos falar de *razão pura* e *razão prática*, imaginamos que, na primeira, devemos pairar no plano da pura abstração, e na segunda, no plano do concreto. E assim é, de fato, mas não da maneira habitual por que entendemos abstrato e concreto. A razão pura, segundo a própria definição de Kant, é “a faculdade de conhecer mediante princípios *a priori*”, o que vale dizer que é o nosso intelecto em função de apreender o concreto. A razão prática é a nossa faculdade de orientar a ação segundo os imperativos da consciência moral.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant investiga o problema do conhecimento como forma de experiência sensível ou de relação entre o sensível e o inteligível. Na *Crítica da Razão Prática*, investiga o problema da moral como exigência da natureza espiritual do Homem. Não é de admirar, como se vê, que os seus contemporâneos se tenham aturdido. Kant nos dirige a palavra como se falasse do Olimpo, vendo as coisas de cima para baixo, enquanto as vemos de baixo para cima. É um deus que se dirige aos homens. Por isso, precisamos atentar bem nos seus termos, a fim de não entendermos o contrário do que ele diz.

Assim, em vez de partir da razão pura ou teórica para a Metafísica, Kant vai partir da razão prática. É exatamente quando trata das puras idéias, das abstrações mentais com que construímos a nossa teoria da realidade, que o filósofo anda ombro a ombro com os homens. E é quando trata da ação, da atividade prática, da vida cotidiana, que ele arranca os homens da vida prática para elevá-los ao empíreo. Temos às vezes vontade de identificá-lo como o gênio maligno de Descartes, tal a habilidade com que o vemos jogar ao inverso com os nossos conceitos e as nossas posições habituais.

O homem que, na razão pura, nos aparece como um ser submetido a leis inflexíveis, preso ao sensível, semelhante ao escravo platônico no fundo da caverna, vai encontrar a sua libertação quando estudamos a razão prática. Porque verificamos, então, o que nos mostra a nossa própria vida cotidiana, que não estamos apenas sujeitos às leis físicas do sensível, pois há outras leis que agem em nós e que nos dirigem em nossas ações. Essas leis não têm a rigidez, a irrevogabilidade das leis naturais que regulam os fenômenos. São como ordens, diretrizes, mandamentos inscritos em nossa consciência, e aos quais devemos seguir, não para sermos felizes ou gozarmos de prazer, nem tampouco para contribuirmos para o bem comum ou coisa semelhante, mas apenas porque *é necessário* que os sigamos. A obediência, nesse caso, não é obrigatória, mas voluntária. A moral, pois, não decorre de simples obediência a essas leis, mas de conformação com elas, de sua aceitação espontânea por nós.

Kant chama a essas leis: *imperativos*. Sim, são imperativos de nossa consciência, de nossa vontade, do mais profundo do nosso ser, imperativos da própria natureza humana. Por isso, são universais, existem em todos os homens. Há dois tipos de imperativos: os *hipotéticos* e os *categóricos*. Os primeiros são teleológicos, objetivam um fim, um resultado prático: são os que nos conduzem no exercício da habilidade, ou mesmo no exercício moral, mas com um objetivo. A moral epicuriana, por exemplo, era construída sobre essa forma de imperativo: *sê equilibrado para seres feliz*. Os segundos, porém, não comportam nenhuma finalidade extrínseca, pois são a sua própria finalidade. Estes, sim, constituem o verdadeiro fundamento moral. São categóricos porque se impõem através do dever, ou do senso do dever, de maneira clara e terminante, independentes de qualquer promessa de recompensa, e devem ser livremente aceitos pela vontade. Suas características são a necessidade e a universalidade. Independem do indivíduo e da raça, do local e do tempo. Estão acima das imposições do sensível. Pertencem ao inteligível platônico ou ao racional kantiano. Superam a razão pura e as formas do conhecimento. Agem, afinal, como determinações da natureza espiritual, fora do tempo e do espaço.

Partindo, assim, da vida rotineira, da ação normal do homem, dos problemas comuns da sua conduta, Kant reconstrói o princípio da liberdade e vai também reconstruir os de imortalidade e da existência de Deus. Todos os filósofos,

antes dele, fizeram o contrário. Qualquer um de nós, ao pensar sobre Metafísica, segue o caminho clássico, derivando desta os princípios morais. Mas Kant faz outro caminho. É da moral, dos costumes humanos, da conduta do Homem na vida comum, que ele vai tirar a sua metafísica. E embora partindo de bases aparentemente tão frágeis, sua moral é imperativa e universal, supera a fragilidade humana para se erguer sobre o mundo como um reino de leis eternas.

Mais tarde, na época do desenvolvimento entusiástico da Sociologia, essa moral metafísica será submetida a dura prova. Com as medidas precárias do conhecimento empírico, os homens tentarão provar que não existe o imperativo categórico, e que a moral, afinal, não passa de puro convencionalismo, na base de interesses imediatistas. Logo mais, porém, pensadores mais profundos porão em dúvida essa nova tentativa de aniquilamento da concepção do Homem como ser moral. As próprias investigações sociológicas dos costumes dos povos, as pesquisas antropológicas e etnológicas, acabarão mostrando a existência de um senso moral de natureza universal, que pode sofrer, aqui e ali, deturpações na sua aplicação, mas no fundo de todas as normas coincidem no propósito único da moralidade. E Bergson escreverá um dos mais belos tratados de Ética do nosso tempo, para mostrar a diferença entre moral fechada ou de grupo e moral aberta ou universal. Kant, pois, sairá vencedor.

Mas como exprimiremos as regras de moral, se elas são apenas imperativos da razão, situados fora do plano do conhecimento, que pertence ao intelecto? Kant resolve o problema sem dificuldades, pois esses imperativos agem na conduta e portanto operam no plano da experiência. Através da conduta, que é fenomênica, podemos traçar as regras da moral, que são expressas numa tríplice formulação do imperativo categórico, e que podemos traduzir assim:

Age sempre de tal maneira que a norma da tua conduta possa ser transformada em regra universal.

Age sempre encarando a Humanidade como um fim, e nunca como um meio, tanto na tua pessoa como na dos outros.

Age como um ser autônomo, como um ser racional que é expressão individual do humano universal, norma de si mesmo.

A autonomia do ser, ressaltada nesta última formulação, revela ao mesmo tempo a responsabilidade e a dignidade do homem. Kant explica que a vontade é livre e autônoma, aceitando as leis que impõe a si mesma, de acordo com a idéia do Bem. Como se vê, voltamos a Platão, embora de maneira kantiana. É a idéia do Bem, não o bem individual ou convencional, que dirige a vontade. Aliás, neste ponto, encontramos um misto platônico-aristotélico, pois a idéia do Bem age sobre a vontade como o Deus de Aristóteles, por simples atração.

Mas o importante é que a partir do imperativo categórico somos obrigados, por necessidade lógica, a admitir toda a Metafísica (Ramo da Filosofia que investiga as causas primeiras e os primeiros princípios do ser). Porque não podemos admitir a autonomia de um ser, atraído pela idéia do Bem, e que ao mesmo tempo seja perecível. Essa própria atração implica um desígnio de realização, que a morte frustraria. Por outro lado, a liberdade se impõe como condição da própria realização moral. E a existência de Deus se torna tão necessária, nesse universo moral revelado pelo estudo da *razão prática*, como o Bem Supremo para Platão e Aristóteles.

Deus, afinal, é a norma suprema, o modelo a que o ser humano aspira, e ao mesmo tempo a garantia de sua realização moral. O sistema ético de Kant, exposto nos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, completa assim a *Crítica da Razão Prática*, e através dele nos reintegramos na tradição filosófica, mas de maneira nova, com inteira reconstrução de suas bases metafísicas.

A conclusão da Filosofia Crítica nos é dada na *Crítica do Juízo*, publicada em 1790, dois anos após a publicação da *Crítica da Razão Prática* e nove anos após o lançamento da *Crítica da Razão Pura*. O próprio Kant, numa carta a Reinhold, esclarece que nesse último livro do seu sistema consegue completá-lo, descobrindo “uma outra espécie de princípios *a priori*, diversos dos precedentes”. E acrescenta:

Porque as faculdades do espírito são três: a cognitiva, o sentimento de prazer e desprazer, e a volitiva. Os princípios a priori da primeira eu os encontrei na crítica da razão pura (teorética), e os da terceira, na crítica da razão prática. Eu procurava também os da segunda, e embora a princípio considerasse impossível encontrá-los, o procedimento sistemático, que me levava a descobrir no espírito humano as três faculdades referidas, colocou-me sobre essa via. Assim, admito agora três partes na Filosofia, tendo cada uma os seus próprios princípios a priori, que podemos especificar, determinando com certeza os limites do conhecimento possível, da seguinte maneira: Filosofia Teorética, Teleologia e Filosofia Prática, das quais a segunda é por certo a mais pobre de fundamentos a priori.

A *Crítica do Juízo*, portanto, que aparece na ordem prática da construção do sistema como o seu acabamento, na verdade representa o seu centro, ou seja, teoricamente está situada entre as duas primeiras críticas. Se a primeira resolvia o problema dos conhecimentos *a priori*, e a segunda a dos desejos *a priori*, a terceira, que teoricamente será a segunda, vai tratar dos sentimentos *a priori*. Mas, ao tratar dessa nova série de princípios apriorísticos, Kant não apenas descobre uma nova região da mente, como também encontra a solução desejada para o problema do dualismo do seu sistema.

A Filosofia Crítica não deixará para os pósteros, como aconteceu com o Cartesianismo, a unificação das suas substâncias. O mundo racional e o mundo sensível, que se mostraram irreduzivelmente separados – a razão percebendo idéias e o intelecto percebendo sensações e formulando conceitos – mostram-se, entretanto, unidos na ação, na conduta humana. Kant havia encontrado uma solução provisória, que lembra a moral provisória de Descartes, subordinando um mundo ao outro. Mas é na *Crítica do Juízo* que ele vai encontrar a solução definitiva.

O juízo é o nexa natural entre as categorias e as representações sensíveis, a relação natural entre a razão e o intelecto. Não se trata, pois, de uma invenção arbitrária, mas do encontro, da descoberta mesma do nexa, do ponto de unificação do universo kantiano. Na terceira parte da introdução à *Crítica do Juízo*, Kant explica esse problema. Depois de mostrar que a Natureza é submetida à *legislação do intelecto*, enquanto o mundo racional ou das *coisas em si* à *legislação da razão*, acentua:

Mas na família das faculdades cognitivas superiores existe ainda um termo médio, entre o intelecto e a razão. Esse termo médio é o Juízo, do qual podemos presumir, por analogia, que possui também, senão a sua própria legislação, pelo menos um princípio próprio, que age segundo as leis, e que de qualquer maneira seria um princípio a priori puramente subjetivo. Um princípio que, embora

não tivesse domínio sobre nenhum campo objetivo, poderia entretanto ter algum território próprio, constituído de tal maneira que apenas esse princípio fosse vá-lido nele.

Encontramos ainda em Kant algumas expressões estranhas, que devem ser explicadas. Há um momento em que a Filosofia Crítica se torna *Filosofia Transcendental*, porque é encarada como a tentativa de transcender o mundo da experiência sensível, para explicar a própria estrutura do espírito e as suas funções. Nas divisões dessa Filosofia Transcendental encontramos a *Estética Transcendental*, que trata das formas primárias de percepção, nas coordenadas intuitivas do espaço e do tempo; a *Lógica Transcendental*, que estuda as formas do pensamento em si, isoladas do mundo sensível; a *Analítica Transcendental*, parte da Lógica, que estuda os componentes *a priori* dos conceitos, ou seja, as formas mentais sem as quais as sensações “seriam cegas”, na expressão de Kant, ou não teriam sentido; e a *Dialética Transcendental*, também parte da Lógica, que investiga os motivos da ilusão pela qual a razão pura acredita poder tratar dos problemas transcendentais a ela própria.

Temos assim uma visão mais ou menos geral, ou melhor, generalizada, do pensamento de Kant. Muitos o acusaram de haver cometido crimes que nunca lhe passaram pela mente: Hein o apontou como assassino de Deus; muitos teólogos o condenaram como instrumento do Diabo; Frederico da Prússia o proibiu de continuar “solapando e destruindo doutrinas fundamentais” do Cristianismo, e mais tarde Lenine o acusou de tentar conciliar materialismo e idealismo. Não obstante, Engels reconheceu-lhe o mérito de “abrir a primeira brecha na metafísica dos séculos XVII e XVIII”, e foi dele que nasceram a dialética hegeliana e a dialética marxista, por mais que os marxistas o reneguem, como ideólogo burguês e inconseqüente.

Kant realizou sozinho uma obra gigantesca, resolvendo contradições que pareciam insanáveis na filosofia do seu tempo. As contradições que, em geral, são apontadas no seu sistema, decorrem da incompreensão dos comentadores. Esse pequeno e metódico anjo prussiano, que nasceu do sentimentalismo pietista, salvou o mundo do caos do Ceticismo, não por um passe de mágica, mas pelo poder penetrante da cogitação filosófica. E não tentou conciliações impossíveis, nem arranjos arbitrários ou soluções circunstanciais, mas *descobriu* os nexos necessários, entre as partes aparentemente contraditórias da realidade. E realizou, por fim, uma verdadeira façanha de tipo grego, não filosófica, mas heróica, admiravelmente homérica, ao ligar o espírito e a matéria por meio apenas do Juízo.

*



Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

O SABER ABSOLUTO DE FICHTE

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

Johann Gottlieb Fichte era considerado pelos contemporâneos um filósofo difícil, obscuro. Embora não negasse as dificuldades de seu sistema, Fichte sempre reagiu às tentativas de classificá-lo apressada e inadequadamente. Muitos de seus textos apresentam passagens polêmicas.

Durante sua vida, o filósofo publicou apenas uma parte do que escreveu: *Crítica de Toda Revelação* (1792), *Contribuição para a Retificação dos Juízos do Público sobre a Revolução Francesa* (1793), *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência* (1794), *Lições sobre o Destino do Sábio* (1794), *Fundamentos do Direito Natural* (1796) e *Sistema da Moral* (1798), entre outros.

Alguns de seus textos ficaram famosos pelo impacto provocado em seus contemporâneos. É o caso de *O Fundamento de Nossa Crença em uma Divina Providência*, que lhe valeu a acusação de ateísmo e a perda da cátedra de filosofia na Universidade de Iena, e dos *Discursos à Nação Alemã*, motivados pela invasão napoleônica no inverno de 1807-08. Entusiasta da Revolução Francesa, ele denunciou Napoleão como traidor dos ideais revolucionários de liberdade.

Como outros filósofos alemães do século XVIII, Fichte expôs o seu pensamento no magistério universitário – em Iena e, depois, em Berlim. Após sua morte, ocorrida em 29 de janeiro de 1814, seu filho Immanuel Hermann Fichte, organizou uma edição completa de suas obras (1845), na qual se destacam as versões da doutrina-da-ciência.

Fichte se empenhou por “elevar a filosofia à condição de ciência”, como muitos outros já haviam tentado antes dele. Mas as filosofias que precederam a doutrina-da-ciência (nome que atribui à filosofia científica para marcar sua diferença) são por ele consideradas, quando muito, apenas esboços preliminares. E, assim como não é obrigatória a todos os homens a dedicação às ciências, o mesmo valeria para a filosofia, que requer “uma liberdade de espírito, um talento e uma dedicação que apenas se encontram em poucos”. O que não quer dizer, evidentemente, que todo aquele que “pretende ter uma formação espiritual universal” não deva saber o que é filosofia, apesar de não tomar parte em suas investigações. Fichte acredita que “todo homem de boa formação deveria no mínimo, saber o que a filosofia não é, o que ela não visa e o que ela não é capaz de realizar”. Sugere, portanto, a identificação dos limites da doutrina-da-ciência em relação a outros domínios.

Embora a doutrina-da-ciência se eleve acima da visão natural das coisas e do entendimento comum, ela tem sua base firmada no domínio deste último, e parte sempre dele. É nesse domínio que o homem dotado de instrumentos sensoriais são adquire uma provisão de conhecimentos, de fatos e de experiências. Também é capaz de renovar os dados da percepção imediata livremente, meditar sobre

eles e, mantendo o diverso da percepção em confronto, procurar as igualdades e as diferenças dos dados singulares. Basta, portanto, que tenha o entendimento habitual sadio para que seu conhecimento se torne mais claro, determinado e utilizável. Essa meditação – ou qualquer outra – não faculta, porém, a criação de novos objetos.

Não temos, portanto, nada de verdadeiro e real, a não ser a experiência, que é acessível a todos; nada para a vida, a não ser o entendimento comum. “Nada tem valor e significado incondicionados, a não ser a vida; todo o demais, pensamento, invenção, saber, só tem valor na medida em que, de uma maneira qualquer, se refere ao que é vivo, parte dele e visa a refluir para ele.”

A vida nos dá o que é efetivo e não-efetivo. Efetivo é tudo aquilo que nos arrebatava, que nos faz esquecer de nós mesmos em certas determinações. No representar, no trazer de novo à consciência algo já vivido, distinguimos o ato de representar (efetivo), aquilo que está sendo lembrado. Haveria, portanto, certas determinações primeiras e fundamentais, que experimentamos como efetivas. Mas temos a capacidade de nos desvencilhar dessas determinações e atingir uma forma superior de vida e de efetividade. Podemos, por exemplo, pensar-nos e captar-nos como conscientes naquela consciência fundamental. Isso constituiria, para Fichte, a “segunda potência da vida”, caso se considere a outra, a efetiva, como “primeira”. Seria possível, ainda, distinguir uma “terceira” potência, e assim sucessivamente, até infinito. Mas não seria possível encontrar algo semelhante a quem da “primeira” sem cair no “reino do não-ser”. É na esfera da primeira potência, como a esfera das determinações fundamentais de nossa vida, que Fichte vai encontrar o elo da doutrina-da-ciência (a potência suprema da consciência, o saber do saber) com aquilo que se convencionou chamar realidade ou experiência.

(...)

*

4 - ROMANTISMO E IDEALISMO

O SENTIMENTO VENCE A RAZÃO

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

Final do século XVIII e início do XIX: à sombra da Aufklärung, desenvolve-se na Alemanha (e em outras regiões da Europa) uma nova forma de sensibilidade e de valores artísticos. Surge o romantismo, cuja versão conceitual é o idealismo, a busca filosófica da totalidade.

Tudo começou com o Sturm und Drang, revolução literária que a intelectualidade alemã viveria a partir de 1770, aproximadamente. “E assim, nós, os alemães, ficávamos cada dia mais descontentes. (...) Seguíamos ao acaso mil caminhos desviados e tortuosos, e era assim que se preparava de diversos lados essa revolução literária da Alemanha (...)”, diz Goethe, que foi, ao lado de Herder, Schiller e outros, uma das figuras centrais do movimento.

“Tempestades e ímpeto” é uma das traduções possíveis de Sturm und Drang – expressão que dá título a uma peça teatral de Maximilian Klingler (1752-1831), e que passaria a designar esse movimento de jovens poetas alemães. “Pré-romantismo” é outro nome para classificar a corrente literária, que, para muitos, é sinônimo de misticismo, de exaltação das forças da natureza e da vida, e de valorização do instinto e do sentimento em detrimento da razão. O Sturm und Drang seria, então, “irracionalista”, que reage violentamente contra a aridez racionalista da Aufklärung.

Mas se o Sturm und Drang enaltece o sentimento contra a razão, também a Aufklärung não deixou de reabilitar a sensibilidade, destinando-lhe um campo próprio de investigação: a estética. E a crítica de Kant, reorientando a razão para seu uso prático, não legitima um campo inacessível ao conhecimento? Nesse campo, que é o da moral e dos fins últimos do homem, o bem é simbolizado, segundo Kant, pelo belo, esse objeto do prazer puro.

Há, então, uma certa afinidade entre a Aufklärung e o Sturm und Drang, como se as luzes daquela contivessem faces escuras. Fichte escreve a Schiller, comentando a peça *A Filha Natural*, de Goethe: “Clara como a luz e, como ela, insondável, em cada uma de suas partes contraindo-se vivamente em absoluta unidade e ao mesmo tempo espraiando-se pela infinidade, como ela”. Também há, por isso, uma comunicação entre a Aufklärung e o Sturm und Drang: Lessing e Winckelmann são influências decisivas para os jovens poetas alemães, e até hoje hesita-se em classificar personalidades, como Herder, em um ou outro movimento. Ambos florescem quase simultaneamente, como que envolvidos em uma mesma “atmosfera”.

Transformar um povo em nação

A Alemanha, que nessa época ainda não passa de uma idéia, constitui tal “atmosfera”. Goethe diz “nós, os alemães”, “nossa maneira de sentir”, “nossa natureza própria”, e com isso faz eco, por exemplo, a Lessing, que havia reafirmado a “força do nosso sentimento” – no caso, contra a influência da dramaturgia francesa. “Se considerarmos atentamente o que faltava à poesia alemã”, diz também Goethe, “reconheceremos que era um fundo, e um fundo nacional.”

Buscar o que pode ser considerado peculiar aos alemães, um “fundo nacional” para transformar esse povo em nação é o propósito do Sturm und Drang. Um dos principais precursores dessa busca é Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), autor de *A Messiada* e *Odes*, e que descreve em *A Batalha de Armínio* a luta desse antigo guerreiro germânico contra os invasores romanos. Do mesmo modo, muitos outros procuram na tradição popular da Alemanha, com seus deuses, mitos e heróis lendários, o “fundo nacional” para suas obras.

A inspiração na tradição popular tem também uma justificação estética, formulada por Johann Georg Hamann (1730-1788), conhecido como “o Mago do Norte”. Para ele, “a poesia é a língua materna do gênero humano”, o que significa que a linguagem primitiva – da qual a tradição popular é reminiscência – expressava a livre comunhão do homem com as forças vivas e mágicas da natureza, e era, por isso, bela e autenticamente poética.

A partir dessas considerações, os poetas do Sturm und Drang lêem apaixonadamente Rousseau – não o teórico do *Contrato Social*, mas o do “bom selvagem” ainda não corrompido por convenções da sociedade, livre na sua rudeza de sentimentos robustos e viris. Também traduzem, adaptam e imitam Shakespeare, cujas obras lhes parecem um antídoto contra as sufocantes regras das academias. Mas o grande modelo, revelado principalmente por Winckelmann, é a Grécia Antiga, identificada com a “infância da humanidade” e, portanto, com a época poética por excelência. Para a geração Sturm und Drang, Roma Antiga apenas imita os gregos, que – estes sim – realizaram obras plenas de vigor e frescor, livres e sinceras.

Assim como a Grécia clássica correspondeu à juventude da humanidade, a Alemanha é uma nação jovem, a ser formada, rebelde e até mesmo rude, mas pura, autêntica. Numa época em que ela era considerada “bárbara”, sem o “refinamento”, o “bom gosto” e a “elegância” da França, esses poetas ostentam orgulhosamente a sua própria “barbárie”.

Mas o que fazer com essa rebelde irreverência? A Alemanha é apenas uma região dividida em vários Estados, muitos dos quais governados despoticamente, sem liberdade de ação. Se houvesse guerras – como iria acontecer com as invasões napoleônicas -, seria possível despertar o guerreiro germânico cantado por Klopstock, mas na falta delas só resta esse cantar. “Essa atividade”, declararia Goethe, “que não sabia onde se aplicar, precipitou-se como uma torrente na literatura. Já que não se podia agir, escreveu-se, lutou-se violentamente nos romances e nos dramas.”

*



Johann Gottfried Herder (1744-1803)

HERDER, À PROCURA DA ALMA ALEMÃ

“O poeta”, escreve Herder, “é o criador da nação em sua volta.” Ele dá aos homens “um mundo para ver, e mantém suas almas na mão para conduzi-los a esse mundo”. O poeta é o gênio – ideal almejado por artistas e estetas do final do século XVIII. Kant, por exemplo, em sua *Crítica do Juízo*, havia definido o gênio como “talento (dom natural) que dá a regra à arte” e que, por isso não se sujeita a nenhuma regra que lhe seja exterior; é livre e autônomo em sua capacidade legisladora. Para Herder, porém, gênio não é um indivíduo, mas um povo inteiro.

A poesia está no povo, na sua linguagem espontânea, primitiva. Herder escreve, ao imaginar o nascimento da linguagem: “Se as folhas da árvore fazem descer sobre o pobre solitário sua frescura sussurrante, se o zéfiro geme refrescando-lhe as faces, ele tem muito interesse em conhecer esses seres benéficos e sentir-se-á inclinado a nomeá-los (...). A árvore chamar-se-á o sussurrante; o zéfiro, o fremente; o riacho, o murmurador”. O que é isso senão poesia? O povo é poeta, é ele que cria seu mundo, tornando-o nação; o artista é aquele que projeta em obras o valor dessa criação coletiva.

Por isso, Herder pesquisa, coleta e comenta lendas, mitos, narrativas, canções e versos antigos legados pela tradição popular. Não lhe importa se esse material é pouco “refinado”, até mesmo grosseiro, com o emprego de dialetos e termos considerados obscenos. Seu objetivo é apreender a alma, o gênio de cada povo, aquilo que faz com que um povo seja o que é.

Mas essa busca pelo povo concreto – contraposto à abstrata “natureza humana” dos iluministas – também não deixa de ser uma idealização. O que Herder procura é, em última análise, aquilo que ele pretende que o povo seja. Essa atitude talvez tenha contribuído para que Herder, como tantos outros, se tornasse vítima de uma impostura: ele acreditou encontrar em Ossian, um antigo poeta celta, o exemplo do gênio de um povo. Mas Ossian nunca existiu. Foi uma invenção do escocês James Macpherson (1736-1796), que assim forneceu a toda uma geração exatamente o que esta desejava encontrar: um povo mítico e ideal.

Linguagem, história, Humanität

Johann Gottfried Herder nasce em Mohrunen, pequena cidade da Prússia Oriental, em 1744. Estuda grego, latim e hebraico, iniciando-se na leitura de autores clássicos e de poetas alemães, como Klopstock e Lessing. Em 1762, passa a estudar teologia na Universidade de Königsberg, onde assiste, entusiasmado, às aulas de Kant – o que, porém, não o impediria mais tarde de divergir do antigo mestre em *Uma Metacrítica da Crítica da Razão Pura* (1799). De fato, mais decisiva para a formação do pensamento de Herder foi sua amizade com Hamann, que o levou a abordar a linguagem, além de influenciá-lo na elaboração da sua concepção de história – a de que os aspectos não-rationais também determinam a vida dos homens e dos povos.

Em 1764, Herder assume um posto na escola da catedral da cidade de Riga. Cinco anos depois, empreende uma longa viagem a Paris, de que resultaria um de seus primeiros escritos: *Diário de Minha Viagem*. De volta à Alemanha, em 1770, conhece Lessing e Goethe. Em 1776, por intermédio deste e do poeta Christoph Martin Wieland (1733-1813), tradutor de Shakespeare, obtém o cargo de superintendente da Igreja Luterana na cidade de Weimar. Ali morre em 1803.

Sua obra é marcada pela dispersão de temas, apresentados de modo fragmentário. Seu primeiro escrito, de 1767, chama-se, por sinal, *Sobre a Nova Lite-*

ratura Alemã: Fragmentos, em que se destaca a questão da linguagem – “instrumento, receptáculo, substância da literatura” -, tema que seria retomado em *Ensaio sobre a Origem da Linguagem*, de 1772. Com essas obras, Herder faz da linguagem um tema filosófico, e nisso concorda com seu amigo Hamann, para quem “a linguagem é o único órgão e critério da razão”.

Segundo Herder, a linguagem não é apenas um instrumento da comunicação, mas também o próprio pensamento em ato. O conhecimento não se separa da forma lingüística em que se expressa, e por isso a linguagem também constitui o limite, ainda que móvel, do pensamento. Além disso, para Herder, a linguagem não se organiza apenas segundo princípios racionais. As palavras irradiam a capacidade de comunicação para os domínios mais amplos da vida e das forças que a integram, modificam-na e a expressam.

Herder recusa tanto o ponto de vista teológico, segundo o qual a linguagem é uma criação de Deus, como a interpretação naturalista de Condillac, que considerava a linguagem o resultado da imitação dos sons dos animais. Estes não podem jamais desenvolver o complexo sistema de comunicação e de significação, que é um produto do progresso histórico. Precisamente porque os homens vivem no universo histórico, e não no meramente natural, é preciso algo mais do que o instinto animal. O homem, rodeado de objetos históricos, que são a sua própria criação, necessita da inteligência e da reflexão, sem as quais não haveria a percepção nem o desdobramento desse mesmo mundo histórico.

Desse modo, já nas primeiras línguas, não há apenas nomes que expressam determinados conceitos, mas também verbos, que manifestam a ação do homem sobre o mundo natural, transformando-o em cultura. Essa é a razão, segundo Herder, pela qual a linguagem se constitui não apenas como manifestação das formas que refletem necessidades e desejos dos homens na luta para a criação de seu espaço próprio, mas também como um âmbito em que se depositam as experiências humanas, conferindo homogeneidade e memória a cada povo.

A investigação da linguagem proposta por Herder é, então, inseparável de uma concepção de história, exposta em obras como *Outra Filosofia da História para a Educação da Humanidade* (1774) e, principalmente, *Idéias sobre uma Filosofia da História da Humanidade* (1784-91). Herder critica os pensadores iluministas, que conceberam a história como progresso de um homem abstrato, sempre dotado de uma mesma natureza.

Contra tal abstração, nas *Cartas para a Promoção da Humanidade* (1793-97), Herder afirma que as palavras “homem” (em alemão, *Mensch*) e “humanidade” (*Menschheit*) tornaram-se vazias de sentido e que seria preciso substituí-las por uma nova: *Humanität*. Esse neologismo traduz-se também como “humanidade”, mas não no sentido de *Menschheit*. Para Herder, *Humanität* designa aquilo que é exclusivo ao homem, mas que deve ser modelado e desenvolvido, sem o que apenas restariam a animalidade e a brutalidade. *Humanität* é a expressão concreta da história humana, que se particulariza no tempo por ações e impulsos. Do mesmo modo, a história, define Herder, é “um saber do que existe, não daquilo que, de acordo com certas intenções profundas e misteriosas do destino, poderia existir”.

A história, nessa medida, constitui-se desses esforços dos homens que, em cada época, em cada lugar, e de modo concreto, buscam tornar-se *Humanität*, manifestando-se como povos particulares. Não se trata do progresso do homem em

geral, mas da sucessão dos povos, cada qual com sua peculiaridade e força. Ao progredir e atingir a plenitude, eles também entram em declínio. O tempo impede a eternização da plenitude.

*



Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)

GOETHE, A DEMONÍACA FORÇA DA VIDA

Fausto, já velho, reconhece que todos os conhecimentos que havia acumulado foram em vão. Invoca o diabo Mefistófeles e com ele sela um pacto: vende-lhe a alma em troca de rejuvenescimento, e com isso viola o mandamento divino. Mas, por fim, obtém a redenção, graças a seus próprios esforços e méritos.

Nesse enredo de *Fausto*, uma das principais obras de Goethe, o personagem principal é como o Prometeu da mitologia grega, que se rebela contra os deuses, mas como diz Goethe, “pode criar e produzir a despeito de seres superiores (...)”, pois manifesta “essa resistência pacífica, plástica, paciente se fosse necessário, que reconhece a potência superior, mas desejaria igualar-se a ela”. Fausto ou Prometeu já não são como Werther – outro personagem célebre de Goethe -, que se desespera e se suicida por um amor impossível.

Sofrimentos do Jovem Werther, romance que Goethe escreve ainda jovem, é uma das obras representativas do Sturm und Drang e da revolta desesperada, juvenil, do movimento – conta-se que a leitura do texto teria ocasionado muitos suicídios. Goethe, porém, logo superaria essa “época literária”, como ele mesmo diz, “de tão glorioso e tão deplorável renome, na qual uma multidão de moços talentosos se exibiram com todo o ardor e toda a presunção dessa idade, e, pelo emprego de suas forças, causaram muito prazer e fizeram grande bem, e, pelo abuso, muitos sofrimentos e muito mal. (...)”. Ele também se afasta do que é genuinamente germânico para proclamar a retomada do ideal clássico de “humanidade universal”, cuja expressão seria a Weltliteratur (literatura universal).

Goethe confessava não possuir um “órgão apropriado para a filosofia”. Mas esse reconhecimento se refere à incapacidade e ao desagrado que ele nutria por reflexões e exposições sistemáticas, abstratas. Na verdade, sua obra oferece em muitas ocasiões a síntese entre a poesia e a filosofia, na qual o conteúdo filosófico não se isola da forma poética em que se expõe, do mesmo modo como essa forma deve em grande medida sua força à significação conceitual. Goethe é um exemplo de “poeta-filósofo”, cujo pensamento não se expressa em conceitos abstratos, mas em forma imediata, intuitiva, sensorial, reivindicando do leitor uma disposição similar.

Johann Wolfgang von Goethe nasce em Frankfurt am Main, em 1749. De 1765 a 1767 realiza estudos jurídicos na Universidade de Leipzig e, depois, em Estrasburgo, onde conhece Herder. A influência deste foi decisiva: Goethe afasta-

se do modelo francês de literatura e passa a partilhar das inquietações dos jovens poetas alemães – nasce o Sturm und Drang. Nessa época, já de volta a Frankfurt, ele formula sua concepção da humanidade e do universo. Também escreve obras como *Prometeu*, *Ganimesdes* e *Urfaust*, esboço do que seria Fausto.

Em 1775, transfere-se para Weimar, e chega a ocupar o posto de ministro de Estado. Ali, combina as tarefas administrativas na corte de Carlos Augusto com a atividade literária, além de realizar estudos científicos nas mais variadas áreas: mineralogia, geologia, botânica, zoologia e anatomia. Nesses anos, o entusiasmo do Sturm und Drang entra em declínio, e Goethe assume novas posições literárias. Seu ideal clássico seria reforçado durante a viagem à Itália, entre 1786 e 1788. Tomado de um novo impulso para a criação literária, ele escreve obras como *Ifigênia em Táuride* e *Torquato Tasso*, além de tratados científicos como *A Metamorfose das Plantas*.

Em 1794, conhece Schiller, com quem estabelece uma fecunda amizade. Juntos escrevem *Xenien*. Schiller o leva a ler Kant, além de convencê-lo a retomar projetos literários engavetados. Assim, em 1796, apareceria *Os Anjos de Aprendizagem de Wilhelm Meister*, e em 1808 a primeira parte de *Fausto*. Seguiram-se outras, como *Afinidades Eletivas* (1809), a autobiografia *Poesia e Verdade* (1811-31) e *Os Anos de Peregrinação de Wilhelm Meister* (1821). Goethe morre em 1832. No ano seguinte, seria publicada a segunda parte de *Fausto*.

Só o universo vence o homem

Goethe nunca esteve em completa sintonia com as Luzes. De modo sintomático, é um ferrenho crítico de Newton, modelo do Iluminismo. Para Goethe, a luz branca é algo mais puro do que a mera soma de todas as cores, e a escuridão é o oponente da luz, não simplesmente a sua ausência. As cores, então, seriam o resultado dessa luta entre a luz e a escuridão, o que, para Goethe, é perfeitamente verificável pela visão.

Assim também é a natureza, não a que se oculta por trás das equações matemáticas, mas a que se dá à visão. Para Goethe, a visão e a comparação dos dados observáveis permitem concluir intuitivamente que a natureza se apresenta como uma forma viva, cujas partes convergem para o todo. Ele visualiza nos seres existentes as formas primitivas (ou protoformas) que os engendram, impulsionadas por um dinamismo próprio. Tal força criadora manifesta-se como movimentos opostos de contração e expansão, a primeira fixando as formas em tipos, e a segunda ultrapassando-lhes os limites. Desse processo, que é o de formação e de transformação (ou metamorfose), resultam a diversidade e a unidade da natureza.

Em tal unidade da diversidade e diversidade na unidade, cada parte estabelece com outras relações mútuas que não são meramente de ordem mecânica de causa e efeito. São relações de simpatia e antipatia, que Goethe, um aficionado da magia, da astrologia e da alquimia, denomina “afinidades eletivas” - expressão que dá título a um de seus romances. “Eu buscava”, diz ele, relatando sua própria experiência, “libertar-me interiormente de toda influência estranha, observar o mundo exterior com amor e deixar que todos os seres agissem sobre mim, cada um a seu modo (...). Daí resultou um maravilhoso parentesco com cada objeto da natureza e um acordo íntimo, uma harmonia tão perfeita com o conjunto, que toda alteração (...) me afetava profundamente.”

Nessa concepção, que mescla aspectos do pensamento de Espinosa, Leibniz, Kant (da *Crítica do Juízo*) e outros, a relação entre os opostos é fundamental. Luz e escuridão, contração e expansão, e, na ação moral do homem, o bem e o mal – esses opostos, como os dois movimentos do coração, constituem a força dinâmica da vida. Tal força, essa “coisa que não se manifesta senão por contradição”, é o que Goethe denomina demoníaco. “Essa coisa”, prossegue Goethe, “não era divina, visto que parecia irracional; não era humana, uma vez que não possuía inteligência; nem diabólica, porque era benéfica; nem angélica, pois que muitas vezes se manifestava como maldosa. Assemelhava-se ao acaso por não mostrar nenhuma coerência, e tinha um certo ar de Providência por denotar um encadeamento.”

O demoníaco também se manifesta nos homens, dotados de uma força arrebatedora. “Nada pode vencê-los senão o próprio universo, com o qual travaram a luta.” A eles se aplica, segundo Goethe, o dito latino *Nemo contra Deum nisi Deus ipse* (“Ninguém contra Deus a não ser o próprio Deus”). Diante dessa força que dirige o universo, e por isso mesmo temível, Goethe confessa: “Procurei furtar-me a esse ser (...) refugiando-me, segundo o meu costume, por trás de uma figura” – Fausto, Prometeu e tantos outros personagens. Mas esse ser temível não seria ele próprio? (Nota de José Fleuri: Goethe descreve um homem extraordinário, que se nega a venerar deuses ou estar sob submissão de alguém. A partir de então Prometeu ficou conhecido como uma importante figura no Romantismo. Pela negação à submissão divina, e por criar um personagem pronto para viver em liberdade sem nenhuma repressão, Goethe criou uma figura compatível com a ideologia de Karl Marx, que passou a considerar Prometeu como seu herói favorito. Além dos românticos, Prometeu também era um homem modelo de Marx).

*



Johann Christoph von Friedrich von Schiller (1759-1805)

SCHILLER: DA ARTE À LIBERDADE

Johann Christoph von Friedrich von Schiller nasce em Marbach (Württemberg), em 1759. A partir de 1773, estuda na escola militar do Duque Carl-Eugen, famosa por sua disciplina férrea. Nesse período escreve a peça *Os Bandidos* – um manifesto pela liberdade no mais puro espírito de Sturm und Drang -, que, encenada em 1782, desagradaria ao duque. Schiller foge de Württemberg e, de cidade em cidade, prossegue suas atividades literárias, escrevendo obras como *Intriga e Amor* (1784) e *Dom Carlos* (1787).

Em 1787, instala-se em Weimar, onde se torna amigo de Goethe. Entre 1789 e 1799, vive em Iena, assumindo o posto de professor de história da universidade local. Depois, volta a residir em Weimar. Morre em 1805, deixando várias obras, como *Maria Stuart* (1800), a trilogia *Wallenstein* (1796-99) e *Guilherme Tell* (1804), além de tratados como *Cartas sobre a Educação Estética do Homem* (1795).

Schiller, como tantos outros de sua geração, foi um entusiasta da Revolução Francesa. Mas a realização da liberdade que ela prometia degenerou-se no Terror, e Schiller abandona as ilusões revolucionárias. Para ele, os homens ainda não estavam preparados para a liberdade. Na Alemanha – a comparação é inevitável –, a situação é bem pior: o povo é rude e grosseiro, e a aristocracia, mesquinha e sem nenhuma grandeza. Nessa situação, uma revolução na Alemanha é impossível e mesmo indesejável, pois só redundaria em desordens.

É preciso então educar o homem para a liberdade – e essa é a tarefa da arte. Schiller, seguindo Kant, concebe o homem como participante tanto do mundo sensível como do inteligível e, portanto, como dominado por paixões, desejos e inclinações materiais, mas também dotado de autonomia da vontade pura, que só obedece à lei moral e formal. Sensível e inteligível, matéria e forma, necessidade e forma – entre esses opostos é possível, segundo Schiller, um jogo, de caráter lúdico, que os reconcilie. O objeto desse jogo é o belo, que dá ao mundo sensível a forma da moralidade. A arte, nessa medida, prenuncia a possibilidade da realização da liberdade no mundo da necessidade, sensível.

Na Grécia Antiga, essa harmonia entre os opostos – em suma, entre o homem e o mundo – manifestava-se imediata e espontaneamente, ou, na terminologia de Schiller, de modo ingênuo. Era uma época feliz, em que o homem convivia com os deuses e a natureza, sem obedecer cegamente às paixões ou à necessidade das leis naturais, nem simplesmente à sua vontade, mas num jogo de autêntica liberdade.

Esse tempo, porém, se perdeu. A harmonia entre o homem e o mundo se rompeu; os próprios homens se recolheram em suas individualidades. A unidade já não se dá imediatamente, mas de modo mediato, isto é, mediante o trabalho reflexivo da consciência e a expressão estética. Para Schiller, assim é sua época, dilacerada. A arte deve criticar essa situação. O modelo é o mundo grego, cuja ingenuidade, porém, não é mais possível recuperar. Uma nova harmonia deve ser conquistada – e expressá-la é a tarefa educativa da arte. A arte, que não pode mais ser ingênua, deve ser o que Schiller denomina sentimental. Outros dariam à proposta o nome de romântico.

*

FRAGMENTOS DO ABSOLUTO

“Imenso e inesgotável é o mundo da Poesia, como o reino da viva natureza em animais, plantas e criações de toda espécie, forma e cor. (...) O ponto de vista de cada um a seu respeito será verdadeiro e bom, na medida em que também seja, ele, Poesia. Como porém sua poesia é limitada, justamente porque é sua, do mesmo modo a perspectiva que dela possui não pode suportar, sem dúvida porque ele sabe, sem saber, que nenhum homem é apenas um homem, mas pode e deve ser também, ao mesmo tempo, verdadeira e efetivamente toda a humanidade. Por isso, o homem, seguro de que se irá reencontrar, volta-se sempre, de novo, para fora de si mesmo, para obter o complemento de sua mais funda natureza nas profundezas de outrem. O jogo do partilhar e do aproximar-se é a ocupação e a força da vida, uma vez que a completude só existe na morte.”

Este trecho de *Diálogo sobre a Poesia*, de Friedrich Schlegel (1772-1829), é quase um manifesto do Romantismo. Foi publicado em 1800, na revista *Athenaeum* – porta-voz desse movimento literário –, editada em Iena pelo autor do texto e por seu irmão August Wilhelm (1767-1845). Em torno desses irmãos e da revista reuniram-se vários jovens, entre eles o poeta Friedrich von Hardenberg (1772-1801), mais conhecido sob o pseudônimo de Novalis, e o filósofo Friedrich Schelling (1775-1854). O grupo de Iena dispersou-se logo após a morte de Novalis, mas o Romantismo contaminaria outras cidades alemãs – haveria ainda os grupos de Berlim e de Heidelberg –, ao mesmo tempo que surgiam manifestações literárias similares em outras regiões da Europa, principalmente na Inglaterra e na França.

O que é Romantismo? Na origem, “romântico” referia-se à paisagem e aos locais que ambientavam os romances. Goethe empregava o termo nesse sentido e, no entanto, cada vez mais apegado a seu peculiar classicismo, logo passaria a combater o movimento que crescia sob esse nome, caracterizando-o como “enfermo”. Mas muitos poetas tidos como românticos também apresentam aspectos classicistas, o que dificulta a classificação.

Muitos deles, além disso, consideram-se herdeiros de Werther, o personagem suicida de Goethe: “O ato filosófico genuíno”, escreve Novalis, “é [o] suicídio; tal é o real começo de toda filosofia, nessa direção vai todo o carecimento do novato filosófico, e somente esse ato corresponde a todas as condições e características da ação transcendental”. A associação inusitada entre o “transcendental” e o suicídio revela não apenas a influência de Goethe, mas também a retomada, pelos românticos, de temas da Aufklärung, mesmo que de um modo já quase irreconhecível e fragmentário.

O título de um texto de Novalis é, por sinal, *Fragmentos ou Tarefas de Pensamento*. Para ele, essa é a forma que revela aquilo que ainda não pode ser dito por inteiro: “Como fragmento”, diz, “o imperfeito aparece ainda do modo mais suportável (...) e no entanto tem alguns pontos de vista notáveis para dar”. O que não pode ser dito ainda – e que talvez nunca o seja – é a harmonia e a unidade entre o mundo sensível e o mundo inteligível, a necessidade da natureza e a liberdade do homem. Mas essa reconciliação num todo – a totalidade, o infinito, o absoluto, o que Schlegel denomina Poesia – é um ideal cuja realização é sempre postergada. Como poderia ser diferente se o homem é limitado e finito?

Por isso, fragmentos: não há outro meio de fazer vislumbrar a totalidade na própria finitude. É exatamente nessas “frases [que] são átomos”, como disse Frie-

drich Schlegel, que fulgura o absoluto. “Um fragmento”, escreve esse mesmo autor, “tem de ser igual a uma pequena obra de arte, totalmente separado do mundo circundante e perfeito em si mesmo como um porco-espinho.” Não por acaso, esse romantismo praticamente só produz obras inacabadas.

A reflexão pela linguagem

Essa busca fragmentária e irrealizada do absoluto é também a busca da forma de expressá-lo, pois é na expressão que ele se mostra. Nesse sentido, Herder já apontava que pensar e falar não se separam, e tal concepção seria retomada por Wilhelm von Humboldt (1767-1835), amigo de Goethe e Schiller e fundador, em 1809, da Universidade de Berlim. Para Humboldt, a linguagem é o que distingue o ser humano de outros seres da natureza: há, no homem, uma forma inerente de linguagem, uma atitude espiritual em relação a si mesmo e ao mundo, que se manifesta e se realiza na história como línguas particulares de cada povo concreto e real.

Na linguagem insinua-se o absoluto. Por isso, a linguagem deve ser depurada de tudo o que é pessoal e subjetivo. Os românticos ingleses, entre eles William Wordsworth (1770-1850) e Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), procuram uma linguagem popular, que possa ser compartilhada por todos. John Keats (1795-1821), representante da “segunda geração romântica”, vai além e propõe a total supressão da subjetividade e da identidade do próprio poeta. “Um poeta”, escreve, “é a coisa mais impoética de tudo o que existe, porque não tem identidade: está continuamente substituindo e recheando algum outro corpo.”

O Romantismo, no entanto, é geralmente tido como “emocional”, “sentimental” e “subjetivo”, exalando fantasias mórbidas de castelos medievais mal-assombrados, paisagens lúgubres, sombras, ruína e morte. Mas “sentimental” significava para Schiller o ato da reflexão pelo qual o sujeito, ao voltar-se para si mesmo, se reconcilia com a harmonia da totalidade. Nesse sentido, o “sentimental” do Romantismo é, ao menos em seu propósito inicial, a busca da reflexão pela linguagem, para fazer aparecer uma realidade que excede a própria realidade morna do cotidiano. O fantástico, o fantasmagórico, a morte – “uma vitória sobre si”, uma “auto-superação”, no dizer de Novalis – são imagens dessa reflexão.

Mas, na medida em que o absoluto se refugia na linguagem, como não pensar que ele não passa de uma invenção de quem fala, do sujeito, ou, antes, da imposição da própria linguagem ao sujeito da fala? Como ignorar que o absoluto na linguagem é o absoluto da linguagem e que ela é o próprio sujeito? “O que se passa com o falar e escrever”, confessa Novalis, “é propriamente uma coisa maluca; o verdadeiro diálogo é um mero jogo de palavras. Só é de admirar o ridículo erro: que as pessoas julguem falar em intenção das coisas (...) Mas, e se eu fosse obrigado a falar? E se esse impulso a falar fosse o sinal da instigação da linguagem, da eficácia da linguagem em mim? (...)”

A filosofia encontra a poesia

Johann Christian Friedrich Hölderlin

(1770-1843)



Clássico ou romântico? Enquadrar Hölderlin nesses rótulos é correr o risco de empobrecer o pensamento deste poeta-filósofo, cujas idéias se expressam melhor em poesia do que em cerrados argumentos lógicos e sistemáticos.

Johann Christian Friedrich Hölderlin nasceu em 1770. Frequentou os seminários protestantes de Denkendorf e de Mulbronn, ingressando, em 1788, no de Tübingen, onde se tornaria amigo de Schelling e de Hegel. Ali, estudou Kant e Rousseau, escreveu seus primeiros *Hinos* e apresentou, para obter o título de doutor, uma breve *História das Belas-Artes na Grécia*. Nesta obra é visível a influência do clima intelectual predominante naquele seminário, então marcado pelo ideal clássico, pelas leituras de Platão e Kant e pela obra de Espinosa.

Em 1793, Hölderlin abandonou a carreira eclesiástica e, recomendado por Schiller, tornou-se preceptor em uma cidade próxima a Iena. Logo transferiu-se para Weimar, onde conheceu Herder e Goethe, e, depois, em Iena, assistiu às aulas de Fichte. Em 1796, passou a trabalhar como preceptor na família do banqueiro Gontard, em Frankfurt am Main, onde reencontrou Hegel. Nessa época, concluiu o romance *Hyperion* ou o *Eremita na Grécia* e começou a escrever o drama *A Morte de Empédocles*. Mas, em 1798, teve de abandonar a cidade, por ter sido descoberta sua paixão por Suzanne, esposa de Gontard. Mesmo longe, ele iria lhe escrever numerosas cartas, idealizando-a como “Diotima” [importante personagem do diálogo *O Banquete*, de Platão, e que ajuda Sócrates a entender o amor] em seus poemas.

Desde então, Hölderlin levou uma vida errante, viajando por várias cidades alemãs, além de Suíça e França. Por volta de 1803, começou a apresentar sintomas de transtornos psíquicos e alucinações. Nos momentos de lucidez, trabalhou na tradução de obras de Sófocles e na preparação de um volume de poemas sob o título *Cantos Noturnos*; também escreveu *Patmos*, *O Pão e o Vinho* e *O Arquipélago*. Em 1806, foi internado em uma clínica, e, a partir do ano seguinte, passou a viver como pensionista na casa de um carpinteiro, em Tübingen. Ali permaneceu até a morte, em 1843.

Para Hölderlin, o eterno encarna-se no tempo, mas a temporalidade limita, e produz a dor e o dilaceramento. Como manifestação da *physis*, dessa natureza criadora, o homem é infinito, mas individualizado, é finito e ilimitado por outras existências. Como então buscar no temporal e no finito a conexão com o eterno e o infinito? No entanto, o homem tem o anseio da infinitude e a força para se unir à totalidade. Hölderlin também conhece o universo de maneira global e harmônica, mas, antes de mais nada, considera-o belo. Por isso, ele busca a fórmula do Uno-*Todo* – a unidade do cosmos com a divindade e o homem, o que ele denomina *Vereinigungsphilosophie* (“filosofia unitária”, numa tradução aproximada) – na categoria estética da beleza, que deve supor e implicar a liberdade e a moralidade.

Nem a razão nem o entendimento podem fundir as dissonâncias entre o eu e o mundo objetivo, entre o eu limitado e os ilimitados anseios da totalidade. Se em algum lugar se pode encontrar a união, tal lugar é a Beleza: o Uno é o Belo que se manifesta como um todo na variedade das diferenças. Tal Uno-Totalidade se vive e se apreende na existência estética. Se a filosofia pode compreendê-la, isso só se dá depois, como interpretação dessa experiência. Por isso, diz Hölderlin, “a poesia é o princípio e o fim da filosofia”.

Essa experiência estética existiu na Grécia Antiga – e Hölderlin, seguindo Winckelmann, considera que a arte e a filosofia só poderiam ter nascido entre os gregos. Mas, para ele, o que até então foi dito a respeito é apenas uma solução teórica. É preciso ir além, dar plasticidade e ação á solução do Uno-Todo mediante a Beleza, como fizeram os gregos. Profundo conhecedor do mundo grego e do herói trágico, é a isso que Hölderlin se propõe na tragédia *A Morte de Empédocles*.

O trágico é a vida cindida do eu. E em Heráclito e Empédocles, antigos filósofos pré-socráticos, Hölderlin identifica a concepção de que a vida é luta contínua. Mas com eles também aprende que há harmonia na luta, e com *Timeu*, de Platão, que as almas individuais estão em conexão com a alma do mundo. Então, a única maneira de se assemelhar à suprema Beleza do ato criador dos deuses encontra-se em atingir a fusão com a natureza mediante o ato da vontade do eu. De acordo com a lenda, assim fez Empédocles: atirou-se ao vulcão Etna para misturar-se ao fogo e, desse modo, elevar-se aos deuses.

*



Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

(1775-1854)

SCHELLING E A FILOSOFIA DA IDENTIDADE

O pensamento de Schelling é um permanente recomeçar, uma busca obstinada de apreender e expor o absoluto. É como se ele assumisse a instabilidade da própria filosofia, que – como apontaria Heidegger em nossos dias – vê cumprido seu objetivo exatamente “quando seu final vem a ser e permanece o que era seu início: a pergunta”.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling nasceu em Leonberg, Württemberg, em 1775. Aos 15 anos de idade foi admitido no seminário protestante de Tübingen, onde conviveu com Hölderlin e Hegel. Inspirados pela Revolução Francesa, os três procuraram constituir uma filosofia da liberdade, cujo manifesto seria *O Mais Antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*, escrito por um deles. Mas, para Schelling, essa filosofia já se encontra esboçada em Fichte e na sua exaltação da espontaneidade incondicionada e livre do eu – e para mostrá-lo escreve *Do Eu como Princípio da Filosofia* (1795).

Para Schelling, o eu formulado por Fichte poderia ser o absoluto, pois na egoidade está compreendido o não-eu, o mundo. Mas a posição de Fichte é unilateral: não leva em conta o que a ciência da época experimenta nas áreas de química, eletricidade e magnetismo, o que para Schelling é indício da presença de forças e potências criadoras na natureza.

Há em Schelling, porém, outra influência. No panorama cultural alemão da época predomina a chamada “disputa do espinosismo”, suscitada por Jacobi. Este havia declarado que Espinosa é a filosofia, esta é sistema, e o sistema rege-se pela necessidade, isto é, pela negação da liberdade. Como então realizar a filosofia da liberdade, se esta também se pretende “saber absoluto”, cuja forma é a do sistema?

E se fosse possível conceber a filosofia da liberdade como “sistema de liberdade”? Para Schelling, tal possibilidade está dada na doutrina-da-ciência de Fichte: a auto-afirmação do eu livre não apenas não se opõe ao sistema como fornece-lhe o princípio incondicionado ao se pôr como sujeito, que é absoluto na medida em que todo objeto é posto por ele.

Mas Schelling acentua, nesse eu absoluto, mais o absoluto do que o eu. Para ele, considerar o eu como transcendental – como princípio da unidade entre sujeito e objeto – não é suficiente, ainda que isso supere as limitações do eu empírico. É preciso conceber o absoluto como propriamente absoluto, isto é, à maneira de Espinosa, como substância. Nesse sentido, nas *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Cristianismo* (1795), Schelling afirma que, embora do ponto de vista prático, o criticismo (idealismo de Fichte) seja superior ao dogmatismo (realismo de Espinosa), este não pode ser refutado do ponto de vista teórico – o que exige a síntese entre ambos.

Natureza e liberdade

O distanciamento de Schelling em relação a Fichte acentua-se com a elaboração de uma “filosofia da natureza” ou “física especulativa”, exposta pela primeira vez em *Idéias para uma Filosofia da Natureza* (1797) e desenvolvida em obras como *Sobre a Alma do Mundo* (1798) e *Primeiro Esboço de um Sistema de Filosofia Natural* (1799). Essa Naturphilosophie, como ficou conhecida, consolidou a fama de Schelling, que, aos 23 anos, é nomeado professor da Universidade de Iena, cidade em que participaria do círculo romântico.

A Naturphilosophie situa-se na perspectiva aberta por Leibniz e Kant (da *Crítica do Juízo*) e opõe à visão mecanicista uma concepção organicista e teleológica: a natureza é contemplada como uma totalidade orgânica, que, pela polaridade das forças em oposição, vai dando lugar a distintos estágios de um desenvolvimento progressivo. Tais estágios são marcos da emergência, na consciência humana, do “espírito latente” – momentos de uma “pré-história do eu”, do passo do inconsciente ao consciente, da manifestação do sujeito a partir do objeto. Nesse sentido, Schelling inverte a filosofia transcendental de Fichte.

Mas, em *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800), Schelling realiza uma nova inversão, agora na filosofia da natureza. Ele procede à construção do objeto a partir do sujeito, associando a cada estágio do desenvolvimento da autoconsciência a produção necessária do objeto correspondente. Assim, geram-se progressivamente tanto a natureza (parte teórica do sistema) como o mundo da liberdade, isto é, o direito e o Estado (parte prática), culminando com a concepção da obra de arte como síntese entre a natureza e a liberdade.

Schelling entende a filosofia transcendental e a filosofia da natureza como “complementares”. Isso pressupõe que é possível percorrer o caminho em duas direções, isto é, construir a unidade do sujeito-objeto a partir tanto de um pólo como de outro. “É necessário”, diz por isso Schelling, “que a natureza seja o espírito visível, e o espírito, a natureza invisível.”

Considerar assim, no entanto, é mais um problema do que uma solução. De fato, se a unidade complementar entre sujeito e objeto não é meramente pressuposta, então ela deve ter sido posta no mesmo ato de autoposição do eu, que se conhece a si própria como autoconsciência. Esta – e com ela a filosofia transcendental – é, por isso, a condição de possibilidade e de legitimidade da Naturphilosophie, que, desse modo, se subordina àquela, como Fichte não se cansava de repetir.

A solução que Schelling dá a esse impasse é a chamada “filosofia da identidade”, formulada pela primeira vez em *Exposição de Meu Sistema de Filosofia* (1801). Trata-se agora de abandonar definitivamente a perspectiva fichteana, desvinculando o eu do absoluto. Este é a razão, a identidade ou indiferença de sujeito e objeto, liberdade e natureza, infinito e finito.

Tal identidade – o Uno-Todo – está subjacente à cisão sujeito-objeto e a cada ser finito particular. Sejam A o sujeito e B o objeto: todo ser finito pode então ser descrito como $A = B$, e a hierarquia dos seres se estabelece segundo o predomínio quantitativo de um ou outro termo. Assim, a série $A = +B$ determina o âmbito da natureza, enquanto a série $+A = B$, o do espírito.

Ao resolver assim a separação entre o sujeito e o objeto como mera diferença quantitativa, o próprio Schelling reconhece a persistência de um problema:

não há passagem do infinito para o finito; se o Uno-Todo é identidade ($A = A$), como entender a diferença, que determina a pluralidade dos seres finitos e particulares?

O “fundo sem fundo”

Com a filosofia da identidade culmina a época gloriosa de Schelling. A partir de então, sua figura é obscurecida pela de Hegel, que se torna seu rival. Em 1803, Schelling transfere-se para a Universidade de Würzburg; depois, em 1806, abandonando o ensino, passa a viver em Munique. Em 1809, aparece sua última grande obra publicada em vida: *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*, precedida de *Filosofia e Religião* (1804). Cada vez mais inclinado à religião, ele busca solucionar os problemas pendentes, associando-os à retomada da questão da liberdade.

Esse tema deve ser abordado não formalmente, como no idealismo, mas de modo “real e vivo”, como uma “faculdade do bem e do mal”. Com isso, o que Schelling pretende é solucionar o problema da diferença – a pluralidade dos seres finitos – introduzindo-a no interior da própria identidade absoluta. Esta é agora denominada Deus, que tem nele mesmo a diferença entre sua existência e seu fundamento, sua natureza. Diferença na identidade, esse fundamento se destaca do próprio Deus: é o “fundo sem fundo”, o mundo sensível e finito, o homem e sua liberdade – em suma, o mal. Mas, alcançada essa situação, é possível o bem, isto é, o regresso ao absoluto.

Essa talvez seja sua resposta a Hegel, que por outras vias também havia introduzido a diferença no absoluto. Por sinal, Schelling, que desde 1820 voltara a lecionar em Erlangen e, depois, em Munique, foi, em 1841, encarregado pelo governo prussiano de combater os chamados “jovens hegelianos” na Universidade de Berlim.

Em vão. Suas aulas não obtinham a repercussão desejada. Ele continuou escrevendo, mas sem publicar. Essas seriam obras póstumas, que hoje suscitam polêmica. Schelling morreu em 1854.

*



Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

HEGEL E A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE

A revolução abala a França. No seminário de Tübingen, alguns jovens, leitores de Rousseau, acompanham-na com interesse. Têm do movimento uma visão idealizada, que desmorona quando o Terror assume o poder.

Um desses jovens chama-se Georg Wilhelm Friedrich Hegel, de 20 anos. Apesar da decepção com o desenrolar dos acontecimentos na França, ele nunca negaria a grandeza histórica da revolução, que influenciaria suas reflexões sobre o curso da história. O movimento francês, assim como a civilização grega, o Império Romano, as mudanças advindas da revelação cristã e da Reforma protestante, são, para Hegel, meios de compreender o presente. E, para explicá-lo, é preciso dar conta de suas contradições.

Contradições não faltam àquela época. Saudada como a instauração da razão e da liberdade, como a realização da autonomia pregada nos ideais do Iluminismo, a Revolução Francesa transforma-se rapidamente no Terror e, depois, no imperialismo militarista de Napoleão Bonaparte. Os resultados do movimento acabam por negar seus ideais. Por quê? Como eles se articulam, do ponto de vista histórico? A questão intriga Hegel. E é o ponto de partida de seu sistema filosófico.

Hegel nasce em 1770, em Stuttgart, no seio de uma família modesta, cujos antepassados haviam fugido à perseguição católica de outra província alemã. Tem, durante a maior parte da vida, graves problemas materiais. Aos 18 anos, ingressa no seminário protestante de Tübingen, onde conhece Schelling e Hölderlin, iniciando uma amizade que duraria vários anos. Não se torna pastor; prefere ser preceptor, primeiro em Berna, na Suíça, onde permanece de 1793 a 1796, e, depois, em Frankfurt, de 1797 a 1800. Nesse período, escreve suas primeiras obras, que só seriam publicadas postumamente, entre elas *A Positividade da Religião Cristã* e *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*.

Em 1801, ano em que publica *Diferença entre os Sistemas de Fichte e de Schelling*, tomando o partido do ex-colega, torna-se professor da Universidade de Iena. Em 1806, o exército napoleônico invade a cidade, e Hegel, cuja casa é saqueada, foge, salvando alguns pertences, entre os quais o manuscrito de *Fenomenologia do Espírito*, publicada no ano seguinte. Em 1808 e 1816 publica, em duas partes, a *Ciência da Lógica*, e, neste último ano, obtém o cargo de professor da Universidade de Heidelberg. Ali permanece até 1817, quando se transfere para a Universidade de Berlim, ao mesmo tempo que publica a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Em Berlim, desenvolve uma intensa atividade docente, ministrando cursos cujas compilações constituem grande parte de sua obra: *Filosofia do Direito*, *Filosofia da Religião*, *Filosofia da História*, *História da Filosofia e Esté-*

tica. Em 1821, publica *Princípios da Filosofia do Direito*. Morre dez anos depois, de cólera, durante uma epidemia da doença.

O real como processo

O esforço de Hegel, segundo Franklin Leopoldo e Silva, professor de filosofia da Universidade de São Paulo, concentra-se num objetivo muito claro: a compreensão do presente a partir da explicação do sentido do desenvolvimento histórico. “A filosofia hegeliana caracteriza-se, nessa medida, por um intenso compromisso com a realidade”, escreve Silva. Mas o que é a realidade? Ela se caracteriza justamente por seu aspecto mutável em todos os níveis, principalmente no histórico. Uma das questões iniciais do projeto de Hegel é avaliar até que ponto os conceitos formulados por distintos sistemas filosóficos dão conta desse dinamismo, ou, ao contrário, dividem-no em blocos estanques que se mantêm imóveis. Pois a mudança – que a filosofia, de modo geral, denomina devir – sempre foi considerada apenas sob o aspecto dos resultados, isto é, aquilo que manifesta a relativa estabilidade do real em cada momento que se apresenta para o nosso conhecimento.

Esse, porém, não é o ponto que mais interessa a Hegel. Interessa-lhe considerar o aspecto de processo que a mobilidade do real envolve. Para ele, é preciso explicar principalmente a articulação, ou seja, as condições de modificação e o sentido que as mudanças apresentam em todos os aspectos da realidade, desde a percepção sensível até as revoluções políticas. Compreender a realidade significa entender o modo como esse processo transcorre e, se possível, as leis que o regem.

O sentido que esse processo adquire está primeiramente vinculado à apreensão consciente do devir por um sujeito que se situa perante ele e, ao mesmo tempo, dele faz parte. Essa apreensão é, em si, um processo, que se realiza na trajetória da consciência ao desenvolver a tarefa de compreender o mundo e a si própria.

A obra em que Hegel procura expor essa trajetória é a *Fenomenologia do Espírito* (1807), o primeiro livro em que seu sistema aparece plenamente delineado. O objetivo da obra é compreender as etapas pelas quais a consciência, que inicialmente apreende o mundo, encontra a si mesma nesse processo de apreensão e, revelando-se na especificidade dessa relação, reencontra-se finalmente na totalidade, que abarca tanto o sujeito como o objeto.

A pretensão de Hegel é, portanto, atingir o absoluto, isto é, a inserção consciente do espírito na totalidade. Em outras palavras, a consciência, ao se afirmar como distinta daquilo de que originariamente fazia parte, e após percorrer um trajeto marcado por todas as contingências históricas, concretas, reencontra-se novamente nesse todo, mas agora de modo consciente: da indistinção anterior em relação à totalidade, a consciência passa para a ciência da própria totalidade. Resolve-se então a oposição que resultava da primeira afirmação da consciência ante a totalidade.

Mas, para chegar a essa conclusão, é preciso que a consciência tenha cumprido todas as etapas de seu trajeto. Só então a reflexão pode refazê-lo no plano da especulação. Por isso, a tarefa da *Fenomenologia do Espírito* é essencialmente retrospectiva.

Para Hegel, há uma indistinção primitiva em que a consciência e as coisas se confundem. Mas disso surge o primeiro momento da trajetória da consciência, em que esta se afirma perante o todo. Esse é o momento de uma primeira objetivação, ainda no nível da percepção, pela qual a coisa é simplesmente sentida, mas sentida como objeto por uma consciência. Essa afirmação da consciência é também a negação, por ela, da totalidade indiferenciada: a consciência se põe como aquilo que percebe e, nessa medida, como distinto do que é percebido.

As sensações, no entanto, referem-se apenas ao aqui e agora; elas se sucedem umas às outras, negando-se mutuamente. Uma sensação como ‘é dia’ é logo negada por ‘é noite’. Essa insuficiência das sensações para identificar a coisa é superada mediante a evolução da percepção para a representação intelectual. O aqui e agora é então substituído pela determinação conceitual, que não sofre variações, como acontece com as sensações. O resultado dessa superação é a elaboração de leis, que regem os fenômenos.

As ciências da natureza, então, constituem-se pela negação dos dados sensíveis, que são ultrapassados em proveito de determinações gerais. Essa é a etapa em que reina o entendimento, ou seja, a constituição do conhecimento possível, de acordo com a finitude e os limites da consciência naquele momento. A consciência, como sujeito de um conhecimento, que é principalmente a constatação das leis da natureza, reconhece a si mesma como pólo constituinte dessa legalidade. Ela é então aquilo que Hegel denomina consciência *em si*, que, como tal, se opõe à indistinção inicial – o *em si*. Descartes, Newton e Kant podem ser tomados como ilustrações do apogeu dessa fase.

“A dialética do senhor e do escravo”

Nesse processo de constituição da consciência de si, a consciência também constitui os objetos para si, reconhecendo-os como seus. Ela então se descobre como uma instância que pode desejar apropriar-se dos objetos, quaisquer que sejam. O que melhor ilustra esse momento é a experiência da vida social, pois desejar é sempre desejar ser reconhecido pelo outro, testar a minha força em relação a ele.

Aqui se situa a passagem mais famosa da *Fenomenologia do Espírito* e um dos mais conhecidos da filosofia de Hegel: a chamada ‘dialética do senhor e do escravo’. O senhor é senhor porque é vitorioso e assim realiza seu desejo de ser reconhecido como tal pelo escravo, sobre o qual tem poder de vida e morte. Mas a relação senhor-escravo é, como toda relação, dinâmica, e o escravo não é um elemento meramente passivo. É a consciência do escravo que reconhece o senhor como tal; este, por isso, necessita do outro para afirmar-se e se manter como senhor. O escravo, dependente em princípio do senhor. O escravo, torna-se senhor da consciência de seu próprio amo.

Essa relação ilustra o impasse da liberdade subjetiva – uma liberdade que só pode ser desfrutada graças à dominação do outro. Dependente do outro, a liberdade subjetiva nega essa dependência para se manifestar, desinteressando-se pelo mundo objetivo. E compensa a perda do mundo objetivo interiorizando-se na subjetividade do eu. Esse subjetivismo – a liberdade apenas do eu interior – gera o que Hegel denomina consciência infeliz.

Historicamente, esta aparece no âmbito do estoicismo e, em geral, na Idade Média, coincidindo com um sentimento religioso agudo de desvinculação do

mundo. O subjetivismo também produz o formalismo moral, cujo exemplo maior é a moral kantiana, que enseja a separação e o impasse entre o pensar e o agir. O homem, dividido, em parte estranho a si próprio, é prisioneiro da angústia por pressentir que deveria estar onde não está. É necessário que uma etapa posterior venha reconciliar o espírito consigo mesmo para que ele possa reconhecer-se em toda a sua plenitude.

Essa etapa, a terceira na trajetória descrita pela *Fenomenologia do Espírito*, ocorre quando o espírito reencontra o em si, mas num plano superior. Pois, o espírito, percorrendo toda a sua trajetória – que é a sua própria história -, também passou pela prova da práxis, da ação concreta. Isso faz com que esse reencontro não seja um mero retorno à indistinção vazia, mas uma reconciliação com o em si já carregado de significação concreta. O que era oposição entre a consciência de si e o mundo torna-se síntese, e o espírito passa a ser em si e para si, superando a consciência subjetiva, mas permanecendo sujeito, agora absoluto.

Em outras palavras, o absoluto é o resultado de um processo histórico rico de contradições, pelo qual o espírito foi se manifestando. A arte e a religião foram formas, ainda que incompletas, dessa revelação do absoluto, maneiras de tornar o espírito presente no pensamento e na vida dos homens. Mas, para Hegel, cabe à filosofia conferir expressão autêntica à expansão plena do espírito, realizando sua vocação absoluta de abarcar a totalidade.

Nessa trajetória, percebe-se a presença de um elemento que move a história do espírito, mas que os sistemas filosóficos sempre consideraram um caminho proibido para a constituição da verdade: a contradição. No plano da percepção, quando a consciência busca romper com a indistinção de uma totalidade em si, é o jogo da afirmação e da negação que a leva a procurar a identidade conceitual. Pois no nível da percepção e da sensação as determinações não somente mudam, mas se contrariam: antes era dia e agora é noite; o que estava parado agora se move; o que era pequeno torna-se grande; o que existia desapareceu.

Mas como uma coisa pode tornar-se outra se não trazer de alguma forma, em si, aquilo em que se transformará? Se algo pode tornar-se o contrário do que foi é porque a estrutura da realidade comporta a negação no próprio cerne de tudo o que se afirma como existente. Existir, então, é negar-se para tornar-se outro; é um processo de transformação no qual a negação desempenha um papel decisivo. O homem, a natureza e a história constituem existências reais trabalhadas pelo negativo. Na filosofia de Hegel ecoa a velha idéia de Heráclito: a realidade é o movimento dos contrários.

Esse tornar-se outro não segue um caminho aleatório: é um processo ordenado do qual é possível extrair a estrutura formal, ou a lógica, a que obedece. Não, evidentemente, uma lógica do tipo tradicional, baseada na oposição inconciliável da afirmação e da negação. Pois, se assim fosse, a realidade não encontraria as formas que nascem da própria contradição entre os opostos.

A contradição, portanto, não significa duas posições imóveis frente a frente. Como a negação brota da própria afirmação, elas mantêm entre si uma relação dinâmica, de enfrentamento. Este é produtivo, pois dele deriva uma terceira forma que, como produto da contradição, só existe por causa das forças que antes se opunham. Por isso, essa terceira forma de realidade conserva os opostos ao mesmo tempo que os supera, diferenciando-se deles.

A lógica tradicional, binária, é a lógica da imobilidade, pois exige a opção ou pela afirmação ou pela negação, excluindo uma terceira possibilidade, isto é, a de considerá-las partes de um processo. A lógica de Hegel, no entanto, contém três elementos: a afirmação (a tese), a negação (a antítese) e a síntese, que resulta da negação da negação. O último termo, uma dupla negação, é também outra afirmação, mas engendrada pelo confronto dos dois termos anteriores. Hegel chama essa estrutura lógica de dialética.

“A razão, princípio de tudo”

O termo ‘dialética’ havia sido empregado por Platão e Aristóteles. Para o primeiro, ele significa o confronto ou a comparação de opiniões por meio do diálogo, para que dessa relação nasça a verdade. Para Aristóteles, significa a ascensão do sensível ao inteligível por meio da comparação das formas particulares sensíveis, para atingir a generalidade da verdade. Na Idade Média, a dialética torna-se *disputatio*, isto é, um confronto de opiniões, por vezes meramente retórico, em que a produção do melhor argumento para vencer o adversário passa a ser visto como fim em si. O sentido que Hegel atribui à dialética assemelha-se mais ao de Platão, pois inclui a idéia de superação de opiniões opostas para encontrar a verdade.

Mas a dialética, para Hegel, não é apenas uma lógica ou um método. É certo que Hegel é autor da *Ciência da Lógica* (1812-16), o que poderia levar a supor que ele tenha exposto nessa obra o método empregado na *Fenomenologia do Espírito*. Mas a dialética hegeliana é antes uma teoria do ser, uma ontologia. Não é apenas a maneira ‘correta’ de pensar a realidade e sim a própria estrutura da realidade em todos os seus aspectos. Como ele mostra na *Fenomenologia do Espírito*, as diferentes etapas da consciência engendram-se por negação das anteriores, sendo o espírito, no sentido absoluto, a síntese entre o em si indiferenciado, anterior à percepção, e o para si, isto é, a consciência subjetiva. Dialético é, então, o próprio espírito, não o modo de pensá-lo.

Na verdade, o método de Hegel, como indica o título de sua primeira grande obra, é fenomenológico, que consiste simplesmente no estudo dos fenômenos, isto é, daquilo que aparece para ser percebido, pensado e tomado como objeto de reflexão. Mas fenômeno, para Hegel, não é aquilo que Kant opunha à coisa em si, isto é, o lado aparente de uma realidade cuja essência não poderia jamais ser desvendada. Segundo Hegel, o fenômeno é dado em sua integridade, essência e aparência em absoluta continuidade. Desse modo, o estudo dos fenômenos é o estudo das coisas em sua totalidade, tal como experimentada pelo pensamento, e não uma abordagem parcial da realidade.

Mas a experiência dos fenômenos inclui algo que a velha lógica não aceitava: o devir, o incessante processo de transformação. Por isso, a exposição da dialética, extremamente árida, realizada na *Ciência da Lógica*, não se restringe aos aspectos formais do conhecimento. É uma exposição da estrutura do real e de seu movimento, tal qual se revelam a um pensamento atento ao encadeamento dos fenômenos.

A dialética também não é um método, no sentido de um esquema para a interpretação dos fenômenos e de suas formas de ocorrência. O sistema de articulação dos fenômenos não é concebido separadamente da realidade. Ao contrário, é esta, abordada enciclopedicamente, que impõe ao filósofo a única estrutura possível para a compreensão do real.

Nesse sentido, as diversas ciências e manifestações culturais, incluindo a própria filosofia, não são campos para ao exercício da dialética. Compõem a realidade natural e cultural dialeticamente articulada por si mesma, cabendo ao filósofo, pela reflexão e pela retrospectiva, recuperar para o pensamento esses conteúdos, assim estruturados. A lógica é imanente ao real, na medida em que este é essencialmente lógico no sentido dialético. A *Ciência da Lógica* não é, pois, o manual que ensinaria como impor racionalidade às coisas, o triunfo da razão sobre os objetos. A realidade, adequadamente compreendida, já é razão, como afirma a famosa frase de Hegel: ‘O que é racional é real, e o que é real é racional’.

A *Ciência da Lógica* é, então, ciência no pleno sentido: ciência do absoluto. Este é razão. Fichte e Schelling já o haviam intuído, mas se apegaram a uma determinada configuração do absoluto, fixando-o em uma forma. O absoluto, porém, é orgânico, um todo articulado. A *Ciência da Lógica* trata de expor essa articulação no nível abstrato, isto é, independentemente dos conteúdos, mas sem esquecer que o concreto habita cada um de seus momentos – e nisso a exposição segue um caminho diverso de *Fenomenologia do Espírito*.

Esta obra havia buscado o absoluto em suas exteriorizações: o percurso foi necessário, pois a consciência tinha de sair de si para se reencontrar, finalmente, como espírito, encontrando neste o absoluto. Em outras palavras, reencontrou-se como razão, estabelecendo então a diferença entre consciência e razão, pois esta se manifesta em tudo, até mesmo nos seres primitivos e inorgânicos. Isso os românticos, entre eles Schelling, já haviam intuído, mas sem a devida explicitação. Para Hegel, a razão é o princípio das coisas e, como tal, não é a ‘noite escura’ impenetrável ao pensamento. Pois o pensamento humano é também razão, e basta que ele desça à sua profundidade para captar a razão e, assim, o absoluto.

A *Ciência da Lógica*, de certo modo, inverte o percurso: ela é a exposição sistemática do absoluto e de seus desdobramentos, e, nesse sentido, é também metafísica. Como na *Fenomenologia do Espírito*, encontra as mesmas configurações do espírito absoluto, mas sem se ocupar com o caráter fenomênico de suas manifestações. O que importa agora é esclarecer em profundidade o ser de cada uma delas.

O que é então o ser do absoluto? Não se trata de algo que o homem concebe, como pensaram as filosofias ainda prisioneiras da separação entre sujeito e objeto, conceito e coisa, para afirmar a identidade do absoluto. Mas autoconceber-se significa ser sujeito. Para Hegel, no entanto, não se trata mais de um sujeito que se põe como exterior a seu objeto, e sim de um sujeito que se reencontra pelo lado objetivo, incorporando o objeto em uma totalidade que ultrapassa a oposição.

Por isso, a *Ciência da Lógica* – a ciência por excelência – não é saber de outra coisa, de algum objeto, mas saber de si: o espírito reconhecendo-se como totalidade e, pela reflexão, reconciliando consigo próprio. ‘A idéia absoluta’, diz Hegel no final dessa obra, ‘é o único objeto e conteúdo da filosofia’.

“Construindo a liberdade”

Para que o espírito retorne a si na autoconsciência do absoluto, deve se explicitar este ‘único conteúdo’ nos vários momentos do autodesvelamento, que constituem as produções culturais: a ciência natural, a arte, a religião e a filosofia. É preciso examiná-las, pois são esses conteúdos culturais concretos que preen-

chem o arcabouço abstrato do percurso do espírito, revelado em *Ciência da Lógica*.

A *Enciclopédia* (1817) é a retomada da marcha do espírito em seu processo de realização pelo conhecimento, até que este se revele como autoconhecimento. Hegel não pretende organizar uma síntese do saber; interessa-lhe mostrar a estrutura do pensamento aplicado a seus diversos objetos, o estatuto dos conceitos que foram produzidos, os sentidos da organização da atividade humana, o caráter da ordem social e a relação entre a história e as manifestações culturais. Em tudo está presente a estrutura dialética que permite compreender a ordem necessária do desenvolvimento.

Na *Enciclopédia*, Hegel retoma os resultados de reflexões anteriores e antecipa investigações ainda em curso. Assim, na primeira parte, trata da lógica como introdução aos conteúdos da ciência, que serão depois desenvolvidos. A segunda parte refere-se à filosofia da natureza, e nela Hegel procura sistematizar dialeticamente o trabalho dos físicos e dos cientistas naturais, explicitando suas construções teóricas e tentando compreender filosoficamente os caminhos trilhados pela ciência, os obstáculos enfrentados, as mudanças e o desenvolvimento da concepção sobre a natureza. Estuda primeiro a mecânica em seu sentido matemático; em seguida, a física à luz dos processos dinâmicos; e, finalmente, o que denomina ‘física orgânica’, que inclui temas da biologia e da geologia.

A terceira parte da *Enciclopédia* trata da filosofia do espírito e é nela que se revela mais claramente a estrutura dialética do desenvolvimento cultural. Ali, Hegel procura entender o devir do homem e das sociedades humanas, isto é, o processo de construção da liberdade. Primeiro, o espírito se afirma como individualidade e nessa condição desfruta da liberdade: é uma individualidade livre. Mas a liberdade não pode ser desfrutada apenas subjetivamente, no nível do para si. Ela só adquire sentido no plano da intersubjetividade, em que os indivíduos interagem.

A família é a primeira negação da individualidade e, ao mesmo tempo, a realização do indivíduo na interação. Mas, ainda assim, a família se particulariza, pois tem interesses próprios a defender contra outros. É somente no Estado, síntese da individualidade e da coletividade, que se pode assegurar a verdadeira realização do indivíduo. Nele, os interesses familiares se anulam, ao mesmo tempo que a liberdade individual, negada pela família, é recuperada e assegurada pelo direito. Desse modo, o espírito subjetivo torna-se espírito objetivo mediante a inserção do indivíduo na sociabilidade regida pela legalidade do Estado - expressão e garantia da verdadeira liberdade.

A realização do espírito

Mas a esfera do histórico e do social não esgota as manifestações da cultura. O espírito também procura se encontrar na arte e na religião, que expressam, cada uma em seu nível, o saber. Na arte, o saber se configura como expressão sensível do espírito. O homem liberta-se de sua sujeição natural, da finitude entendida como submissão à natureza. O espírito vê-se livre para criar, e essa criação manifesta uma disposição para o absoluto.

Mas a arte, em diferentes graus, é ainda dependente da matéria. Na escultura, arte simbólica por excelência, a liberdade do espírito encontra o limite no material bruto que tem de burilar. Também na arquitetura, a expressão está em

grande parte condicionada pela resistência da matéria. A liberdade já é bem maior na música e na pintura, em que o grau de abstração permite ao espírito uma ampla variabilidade de formas expressivas. Mas é no domínio da palavra que se realiza a liberdade expressiva da arte: a palavra não é som ou grafia, mas o sentido que veicula. Na palavra atinge-se o grau máximo de abstração, e o alcance das construções espirituais é praticamente infinito, pois não são tolhidas pelo elemento sensível em que se apóiam.

Ainda assim, a arte é um momento do espírito, em que este procura se adequar ao elemento sensível – pedra, cor, som e mesmo a palavra – para expressar o saber. Por isso, a arte se realiza na exterioridade: o espírito ainda está fora de si e, em tal momento, encontra a sua realização no objeto.

A religião, ao contrário, corresponde à dimensão do sujeito: a relação com a divindade é uma propriedade subjetiva. Isso, porém, não se manifesta de modo imediato em todas as religiões. Nas mais primitivas, o culto aos ídolos ou às forças da natureza mascara a dimensão subjetiva. Mesmo na religião grega, a relação com o divino está mesclada com o elemento estético, sensível e exterior.

Mas o desenvolvimento histórico vai se encarregando de realizar o que a religião é em essência: contato íntimo com a divindade, experiência pessoal de comunicação com o transcendente. O judaísmo caminha nessa direção ao cultuar um Deus que se revela sem imagens, e o cristianismo manifesta claramente esse teor subjetivo da experiência religiosa. Mas o livre impulso da subjetividade para Deus se realiza, segundo Hegel, no protestantismo: neste, a religião desveste-se de seu caráter ritualístico, tornando-se efetivamente uma experiência íntima de comunicação com a divindade, o que faz do amor a Deus uma possibilidade real integrada na prática humana.

Mas exatamente por se realizar na subjetividade, a religião não permite ao espírito a integração plena no absoluto, que ainda é buscado como transcendência e como destino, não como realidade. Por isso, a religião é também um momento – e, como tal, provisório – do espírito. É o que na lógica corresponde ao para si. A totalidade, o absoluto, no entanto, não pode ser para si. É preciso que uma última etapa venha realizar a síntese entre o em si, imerso na exterioridade (a arte) e o para si recolhido na subjetividade (a religião).

A efetiva atualização do espírito, o pensamento verdadeiramente em ato, mostra que a subjetividade e objetividade são alternativas provisórias. A verdade é inseparável do processo de constituição do verdadeiro. É a filosofia que torna presente a história em sua totalidade, realizando a síntese entre a exterioridade e a interioridade. Tudo emana do espírito e para ele reflui, não porque o tempo, a história e a ação sejam ilusões, mas porque tudo isso nada mais era do que o espírito procedendo à constituição de sua própria idéia. “A idéia eterna, em si e por si, (...) se produz (...) eternamente como espírito absoluto.”

*

TERCEIRA PARTE

FILOSOFIA ESPÍRITA



J. Herculano Pires

FICHA DE IDENTIFICAÇÃO LITERÁRIA

J. HERCULANO PIRES, nasceu em 25/09/1914 na antiga província de Avaré, no Estado de São Paulo e desencarnou em 09/03/1979, filho de José Pires Corrêa e de Da. Bonina Amaral Simonetti Pires. Fez seus estudos em Avaré, Itai e Cerqueira César. Revelou sua vocação literária desde que começou a escrever. Aos 16 anos publicou seu primeiro livro, *Sonhos Azuis* (contos) e aos 18, o segundo livro *Coração* (poemas livres e sonetos). Já colaborava nos jornais e revistas das cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro. Foi um dos fundadores da União Artística do Interior. Mudou-se para Marília em 1940 onde adquiriu o jornal *Diário Paulista* e o dirigiu durante 6 anos. Com José Geraldo Vieira, Zoroastro Gouveia, Osório Alves de Castro, Nichemja Sigal, Anathol Rosenfeld e outros promoveu, através do jornal, um movimento literário na cidade e publicou *Estradas e Ruas* (poemas) que Érico Veríssimo e Sérgio Millet comentaram favoravelmente. Em 1946 mudou-se para São Paulo e lançou seu primeiro romance, *O Caminho do Meio*, que mereceu críticas elogiosas de Afonso Schmidt, Geraldo Vieira e Wilson Martins. Repórter, redator, secretário, cronista parlamentar e crítico literário dos Diários Associados onde manteve, também, por quase 20 anos, a coluna espírita com o pseudônimo de *Irmão Saulo*. Exerceu essas funções na Rua 7 de Abril por cerca de trinta anos. Em 1958 bacharelou-se em Filosofia pela Universidade de São Paulo, e pela mesma Universidade licenciou-se em Filosofia tendo publicado uma tese existencial: *O Ser e a Serenidade*. Autor de *oitenta e um* livros de Filosofia, Ensaios, Histórias, Psicologia, Espiritismo e Parapsicologia sendo a sua maioria inteiramente dedicada ao estudo e à divulgação da Doutrina Espírita, e vários de parceria com Chico Xavier. Lançou, recentemente, a série de ensaios *Pensamento da Era Cósmica* e a série de romances de *Ficção Científica e Paranormal*. Foi diretor-fundador da *Revista de Educação Espírita* publicada pela Edicel. Em 1954 publicou *Barrabás* que mereceu Prêmio do Departamento Municipal de Cultura de São Paulo em 1958, constituindo o primeiro volume da trilogia *Caminhos do Espírito*. Em 1975 publicou *Lázaro* e, com o romance *Madalena*, editado pela Edicel em maio de 1979, a concluiu.

Ao desencarnar, deixou prontos vários originais os quais vêm sendo publicados pelas Editoras Paidéia e Edicel.

*

1 - INTRODUÇÃO À FILOSOFIA ESPÍRITA

J. HERCULANO PIRES

Livro Introdução à Filos. Espírita. Ed. FEESP, 2ª. ed., 1993

PERFIL DA FILOSOFIA ESPIRITA

Introdução

Uma introdução à Filosofia Espírita exige longa pesquisa de suas raízes nas coordenadas da evolução humana: o tempo e o pensamento. A História da Filosofia é um *continuum*, que nasce da primeira indagação do homem sobre a Natureza e depois sobre a vida e sobre ele mesmo. Da Magia à Religião e desta à Filosofia o pensamento se desenrola numa seqüência ininterrupta de formulações pessoais que se encadeiam em processo dialético. Não existe a seqüência tantas vezes apresentada de Magia-Religião-Ciência-Filosofia. O que realmente existe é

um paralelismo de ação mental que parte da primeira tomada de consciência do Mundo pelo homem. Na primeira paralela temos a seqüência Magia-Religião, que se desenvolve no plano da afetividade. Na segunda paralela temos a seqüência Experiência-Ciência-Filosofia, que se desenvolve no plano da razão. Entre as duas, interligando o fluido do sentimento e da razão, temos a faixa de terra da *práxis*, onde o homem opera desenvolvendo a sua capacidade de manusear as coisas e os seres. Desse manuseio nasce o complexo do Conhecimento, delta em que vão desaguar as correntes paralelas para a fusão que dará forma ao dualismo Cultura-Civilização.

Kerchensteiner caracterizou com clareza os dois elementos desse complexo com sua teoria da Cultura Subjetiva e Cultura Objetiva. A primeira é o acúmulo de conhecimentos abstratos de um aglomerado social isolado por contingências geográficas. A segunda é o acervo de obras materiais produzido por esse aglomerado. O desenvolvimento da Técnica vai superando no tempo as distâncias dos aglomerados humanos e promovendo as aproximações que determinam a fusão das culturas isoladas num sistema cultural único, já em vias de conclusão em nosso tempo.

Ernst Cassirer mostrou como as culturas desaparecidas concentram-se nas obras materiais que produziram, das quais renascem ao toque de novas culturas, como aconteceu no Renascimento. Os resíduos válidos de antigas e superadas culturas são então incorporados a novos sistemas culturais. A seqüência aparentemente interrompida se restabelece e a acumulação cultural se agiganta, gerando a Tragédia da Cultura, pois o enorme acervo transcende a capacidade de assimilação da mente humana e determina a fragmentação das especializações. Arnold Toynbee assinalou a relação entre Religião e Civilização, que se caracteriza no desenvolvimento dos ciclos culturais. A teoria dos ciclos vem de longe e teve grande voga entre os gregos. Cada ciclo é uma fase do desenvolvimento cultural, que se encerra para dar início a outro. Do ciclo das Civilizações Agrárias surgiu ciclo gigantesco das Civilizações Orientais, massivas e teocráticas, que se fechou na Pérsia, projetando as suas conquistas na Grécia, onde surgiram as civilizações antípodas de Esparta e Atenas. Roma herdou e desenvolveu ao máximo espólio espartano, em mistura com o florescimento da democracia ateniense, tipicamente filosófica. Plotino deu seqüência ao platonismo, tentou realizar a campanha italiana do sonho da República de Platão. Mas o ciclo da civilização greco-romana chegava ao fim. Duas novas civilizações lutavam para definir-se asfixiadas pelo poder romano: a Judaica, na Ásia, e a Celta, na Europa.

Foi então que surgiu a Síntese Cristã, infiltrando-se na Europa com seus princípios renovadores, minando o Império Romano em suas bases e encontrando ressonância na Cultura Celta, dominante nas Gálias. O Cristianismo iniciava um novo ciclo, que iria desenvolver-se penosa, mas rapidamente, graças à dinâmica social dos seus princípios. O esplendor da Filosofia Grega deixaria na sombra os princípios do Celtismo. Mas Aristóteles já havia advertido que os celtas era o único povo filósofo do mundo. Dois milênios passariam na estruturação dos primórdios da Civilização Cristã, impregnada de resíduos greco-romanos e judeus. Mas as sementes do Druidismo, religião dos celtas, aguardavam no chão da Europa o momento propício à sua germinação. Coube a Allan Kardec um nome druida — revelar a sintonia celta-cristã e anunciar o nascimento de um novo ciclo. Rejeitado pela cultura dominante, como fora Cristo em seu tempo, Kardec enfrentou os poderes da época e proclamou o advento da Era Espírita. Elaborou os seus funda-

mentos, apoiado nas bases tríplexes da Ciência, da Filosofia e da Religião. A Filosofia Espírita definiu-se como o fulcro de um novo ciclo da evolução humana. Não se trata de um fato ocasional ou isolado, mas do resultado de todo o processo histórico do pensamento, ou da razão, como queria Hegel, em seu desenrolar na temporalidade.

*

DO INDIVÍDUO COMO REPRESENTAÇÃO COLETIVA

Na tribo ou na horda, nas civilizações agrárias ou nas civilizações teocráticas, o indivíduo é apenas uma peça da engrenagem social. Funciona segundo as exigências do meio, guiado pelas forças operantes da estrutura sócio-cultural. Denis de Rougemont demonstrou como essas forças determinam a sujeição absoluta do indivíduo à estrutura. Quando ele se reconhece dotado de características próprias, realizando-se na transcendência horizontal da relação social, destaca-se da massa. Corre então o risco da excomunhão. Mas se dispuser de estrutura individual suficientemente unificada (personalidade) poderá elevar-se sobre o meio, iniciando a fase da transcendência vertical. Nesse caso ele se projeta como uma forma de representação coletiva. Será então o chefe, o líder, o guia, integrando o grupo dirigente da comunidade, a sua *inteligência*. Mas assim mesmo estará freado pelos condicionamentos sociais, terá de fazer concessões à moral social, aos sistemas estabelecidos, às crenças vigentes, ao contexto geral da tradição. Se quiser sobrepor-se a esses fatores poderá ser esmagado pela pressão da massa, traduzida nas sanções institucionais. Foi o caso de Sócrates, como foi o caso de Jesus.

Nas civilizações sócio-cêntricas do passado, que se desenvolviam isoladas, esse processo de representação coletiva, que na tribo se dividia entre o cacique e o pagé — o primeiro representando o poder humano, o segundo o poder espiritual, fundiu-se na síntese do Rei-Deus, sagrado e ungido para dirigir e defender o povo. A reação natural à rigidez dessa institucionalização perigosa se fez sentir no campo das manifestações paranormais, através de profetas, oráculos e pitonisas. João Batista degolado por ordem de Herodes é talvez o símbolo mais vigoroso da profecia social como revolta contra a sagração artificial dos reis-deuses. Mas a representação coletiva atingiu o seu ponto máximo na figura do Messias — o sol fecundador das messes após as agruras do inverno, segundo a tese mitológica. Os messias eram os salvadores e ao mesmo tempo os vingadores, os que vinham salvar os humildes e castigar os poderosos. Investidos da sagração divina pelo próprio Deus, centralizavam na sua individualidade privilegiada, os poderes da Terra e do Céu. Os seus ensinamentos constituíam uma revelação divina, pela boca desses arautos falava o próprio Deus.

Kardec analisou esse processo e definiu as revelações messiânicas como *pessoais e locais*, típica das civilizações isoladas, dirigidas a uma comunidade determinada em sua localização geográfica. Nos fins do ciclo de isolamento, quando a síntese sócio-cultural greco-romana tentava abranger o mundo e criava condições novas de vida, o messias judeu, Jesus de Nazaré - que mais tarde seria designado, significativamente, pelo nome do messias grego: Cristo, apresentou-se ainda como revelador pessoal e local, mas já abrindo perspectivas, em seus ensinamentos, para a universalidade que caracterizaria o desenvolvimento do Cristianismo, rompendo ao mesmo tempo o sócio-centrismo judeu e as pretensões romanas de hegemonia. A reação, tanto judaica quanto romana, foi esmagadora, mas não conseguiu deter o fluxo natural da evolução humana. A Igreja Cristã, formada segundo

os modelos judaico e pagão, por força das determinantes históricas, apresenta-se então como curiosa síntese do Templo de Jerusalém e do Capitólio. A Cadeira de São Pedro substitui, ao mesmo tempo, a Cadeira de Moisés e o Trono de César. O Deus-Pai de Jesus se reveste das características de Júpiter Capitolino e Roma volta a dominar o mundo. O Bispo de Roma transforma-se na representação coletiva das massas bárbaras convertidas ao Cristianismo. Na figura do Papa concentram-se os poderes da Terra e do Céu.

Entretanto, no milênio medieval o processo dialético prossegue lento e seguro. Um mundo novo está fermentando nas querelas absurdas e uma nova revelação está sendo elaborada nas suas entranhas psíquicas.

A Filosofia Grega inflama o pensamento cristão, despertando-o para a compreensão dos poderes do homem, do valor intrínseco do *ser humano*. O dogma da encarnação humana de Deus, reflexo das teorias egípcias e indianas do avatar búdico, produz efeitos contraditórios. De um lado, reforça temporariamente o conceito do homem-deus do passado; de outro lado, desperta a atenção dos pensadores para os poderes divinos do homem. A subversão vai se confirmar nessa linha com o desenvolvimento do Humanismo. A Ciência renascerá das cinzas de Aristóteles e o homem se fará o revelador racional dos mistérios encobertos pela mística religiosa.

As revelações pessoais e locais estão definitivamente superadas. Os messias do passado tornam-se místicos ignorantes, incapazes de revestir-se dos poderes da representação coletiva. A Revolução Francesa proclamará a supremacia da razão sobre todo o passado fideísta. Kardec poderá então distinguir dois tipos de revelação, ambos divorciados da mística e do mistério: a revelação científica, feita pelos pesquisadores dos mistérios da Natureza, e a revelação espiritual, feita através da mediunidade e da pesquisa dos fenômenos paranormais, das condições do mundo supra-sensível. A partir desse momento as revelações pessoais, locais ou não, não terão nenhum sentido. A verdade não pertence a ninguém em particular, a nenhum profeta, messias ou vidente. É um patrimônio comum, ao alcance de todos os que se esforçam para descobri-la. A revelação é coletiva.

O indivíduo como representação coletiva existiu e funcionou nas dimensões do passado, como exigência natural de um mundo fechado em si-mesmo, incapaz de superar os condicionamentos sócio-mesológicos de cada civilização isolada, entregue às suas próprias forças. No mundo novo que surgiu da abertura cristã, tendo por paradigma a especulação ateniense e por bússola a mensagem racional do Evangelho, não há mais lugar para a autoridade individual no tocante à problemática da verdade, que brota do real-em-si e não das interpretações individuais, sujeitas a condicionamentos desconhecidos. Nenhum indivíduo transformado em representação coletiva e nenhum colégio de iluminados por sabedoria infusa pode decretar a verdade. A Filosofia dedutiva e sistemática do passado cedia lugar à lógica indutiva, liberta das predeterminações arbitrárias dos sistemas.

2 - FILOSOFIA E ESPIRITISMO



J. Herculano Pires e Virgínia

I – O QUE É FILOSOFIA?

É comum ouvir-se de pessoas que não aceitam o Espiritismo a afirmação de que a Filosofia Espírita não existe. Conhecido professor brasileiro de Filosofia chegou a declarar numa entrevista à imprensa brasileira que “O Livro dos Espíritos” nada tem de filosófico. A mesma coisa acontece com o Marxismo. Papini esforçou-se, em toda a sua vida, para provar que Marx era um economista, e, portanto, não devia ser confundido com um filósofo. Como se um economista não pudesse e até mesmo não precisasse de filosofar. Sartre, pelo contrário, considera o Marxismo a única Filosofia do nosso tempo. As opiniões são contraditórias, mas isso não nos deve impressionar, pois opiniões não passam de palpites, de pontos de vista individuais, sujeitos às idiosincrasias de cada um. E Pitágoras, o criador do termo Filosofia, já afirmava que a Terra é a morada da opinião. Mais tarde, Descartes advertiu que o preconceito e a precipitação, dois vícios comuns da espécie humana, prejudicam o juízo e impedem a descoberta da verdade.

Um filósofo, um professor de filosofia, um pensador honesto e até mesmo uma simples criatura de bom-senso não podem negar a existência da Filosofia Espírita, a menos que não saibam o que essa palavra significa. Muito menos negar a natureza filosófica de “O Livro dos Espíritos”, que é um verdadeiro tratado de Filosofia. Veja-se, por exemplo, como Yvonne Castellan, que não é espírita, encara esse livro em seu estudo sobre o Espiritismo. Consulte-se o “Dicionário Técnico e Científico de Filosofia”, de Lalande. E leia-se o admirável ensaio de Gonzales Soriano, desafiadoramente intitulado “El Espiritismo es la Filosofía”.

São muitas as definições de Filosofia, mas a que subsiste como essencial é ainda a de Pitágoras: “Amor da Sabedoria”. Daí a exatidão daquele axioma: “A Filosofia é o pensamento debruçado sobre si mesmo.” Eis a descrição perfeita de um ato de amor: a mãe se debruça sobre o filho porque o ama e deseja conhecê-lo. A sabedoria é filha do pensamento, que a embala em seus braços, alimentando-a e fazendo-a crescer. Assim, o objeto da Filosofia é ela mesma, não está fora, no exterior, mas dentro dela. Podemos defini-la como a relação entre o pensamento e a realidade. Essa a razão de Gonzales Soriano afirmar que o Espiritismo é a Filosofia. Relação, aliás, que ele demonstra filosoficamente em seu livro. O Espiritismo é, segundo sua definição, “a síntese essencial dos conhecimentos humanos aplicados à investigação da verdade.” É o pensamento debruçado sobre si mesmo para reajustar-se à realidade.

II – O QUE É ESPIRITISMO?

Respondida a pergunta sobre Filosofia devemos tratar ligeiramente da natureza do Espiritismo. E nada mais necessário do que isso, porque nada mais desconhecido em nosso mundo do que ele. Fala-se muito em Espiritismo, mas quase nada se sabe a seu respeito. Kardec afirma, na introdução de "O Livro dos Espíritos", que a força do Espiritismo não está nos fenômenos, como geralmente se pensa, mas na sua "filosofia", o que vale dizer na sua mundividência, na sua concepção da realidade. Mas de onde vem essa concepção? Como foi elaborada?

Os adversários do Espiritismo desconhecem tudo a respeito e fazem tremenda confusão. Os próprios espíritas, por sua vez, na sua esmagadora maioria estão na mesma situação. Por quê? É fácil explicar. Os adversários partem do preconceito e agem por precipitação. Os espíritas, em geral, fazem o mesmo: formularam uma idéia pessoal da Doutrina, um estereótipo mental a que se apegaram. A maioria, dos dois lados, se esquece desta coisa importante: o Espiritismo é uma doutrina que existe nos livros e precisa ser estudada. Trata-se, pois, não de fazer sessões, provocar fenômenos, procurar médiuns, mas de debruçar o pensamento sobre si mesmo, examinar a concepção espírita do mundo e reajustar a ela a conduta através da moral espírita.

Assim, temos alguns dados: o Espiritismo é uma doutrina sobre o mundo, dá-nos a sua interpretação e nos mostra como nos devemos conduzir nele. Mas como nasceu essa doutrina, em que cabeça apareceu pela primeira vez? Dizem que foi na de Allan Kardec, mas não é verdade. O próprio Kardec nos diz o contrário. Os dados históricos nos revelam o seguinte: o Espiritismo se formou lentamente através da observação e da pesquisa científica dos fenômenos espíritas, hoje, parapsicologicamente, chamados de fenômenos paranormais. Os estudos científicos começaram seis anos antes de Kardec, nos Estados Unidos, com o famoso caso das irmãs Fox em Hydesville. Quando Kardec iniciou as suas pesquisas na França, em 1854, já havia uma grande bibliografia espírita, com a denominação de neo-espiritualista, nos Estados Unidos e na Europa. Mas foi Kardec quem aprofundou e ordenou essas pesquisas, levando-as às necessárias conseqüências filosóficas, morais e religiosas.

"O Livro dos Espíritos" nos oferece a súpula do trabalho gigantesco de Kardec. Mas se quisermos conhecer esse trabalho em profundidade temos de ler toda a bibliografia kardeciana: os cinco volumes da codificação doutrinária, os volumes subsidiários e mais os doze volumes da **Revista Espírita**, que nos oferecem o registro minucioso das pesquisas realizadas na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas. E precisamos nos interessar também pelos trabalhos posteriores de Camille Flammarion, de Gabriel Dellane, de Ernesto Bozzano, de Léon Denis (que foi o continuador e o consolidador do trabalho de Kardec).

Veremos, assim, que Kardec partiu da pesquisa científica, originando-se desta a Ciência Espírita; desenvolveu, a seguir, a interpretação dos resultados da pesquisa, que resultou na Filosofia Espírita; tirou, depois, as conclusões morais da concepção filosófica, que levaram naturalmente à Religião Espírita. É por isso que o Espiritismo se apresenta como doutrina de tríplice aspecto. A Ciência Espírita é o fundamento da Doutrina. Sobre ela se ergue a Filosofia Espírita. E desta resulta naturalmente a Religião Espírita. Muitas pessoas se atrapalham com isso e perguntam: "Como uma doutrina pode ser ao mesmo tempo, Ciência, Filosofia e Religião?" Mas essa pergunta revela a ignorância do processo gnoseológico. Porque,

na verdade, o conhecimento se desenvolve nessa mesma seqüência e em todas as formas atuais de conhecimento repete-se o processo filogenético.

No Espiritismo, porém, esse processo aparece bem preciso, bem marcado por suas fases sucessivas, entrosadas numa seqüência lógica. Podem alguns críticos alegar que Kardec não partiu da pesquisa, mas da crença. Alguns chegam a afirmar que foi assim, que ele já acreditava nas comunicações espíritas antes de iniciar o seu trabalho de investigação. Mas essa afirmação é falsa, a suposição é gratuita. Basta uma consulta às anotações íntimas de “Obras Póstumas” e às biografias do mestre para se ver o contrário. Quando lhe falaram pela primeira vez em mesinhas falantes, Kardec respondeu como o fazem os céticos de hoje: “Isso é conversa para fazer dormir em pé”. Só deixou essa atitude cética depois de constatar a realidade dos fenômenos. Então pesquisou, aprofundou a questão e levou-a às últimas conseqüências, como era, aliás, de seu hábito, do seu feitio de investigador. Charles Richet lhe faz justiça (embora discordando dele) em seu **Tratado de Metapsíquica**.

Encarando a obra de Kardec pelo seu aspecto científico, sem os preconceitos que têm impedido a sua justa avaliação, ela nos parece inatacável. Alega-se que o seu método de pesquisa não era científico, mas foi ele o primeiro a explicar que não se podiam usar na pesquisa psíquica os métodos das ciências físicas. O desenvolvimento da Psicologia provaria, mais tarde, que Kardec estava com a Razão. Hoje, as pesquisas parapsicológicas o confirmam. No tocante ao aspecto filosófico, o desenvolvimento atual das investigações mostram a posição acertada do Espiritismo como doutrina assistemática, “livre dos prejuízos de espírito de sistema”, como declara “O Livro dos Espíritos”, utilizando a conjugação dos métodos indutivo e dedutivo para o esclarecimento da realidade em seu duplo sentido: o objetivo e o subjetivo. A Filosofia Espírita se apresenta como antecipação das conquistas atuais do campo filosófico e abertura de perspectivas para o futuro.

*

III – A TRADIÇÃO FILOSÓFICA.

A Filosofia Espírita se apresenta naturalmente integrada na tradição filosófica. Foi por isso que Kardec colocou, sobre o título de “O Livro dos Espíritos”, a indicação: “Filosofia Espiritualista”. Em “O Evangelho Segundo o Espiritismo” ele indica Sócrates e Platão como precursores do Cristianismo e do Espiritismo, sendo este o desenvolvimento histórico daquele. Mas podemos ir mais longe, demonstrando as múltiplas relações da Filosofia Espírita com as mais significativas escolas filosóficas do passado. Na verdade, a Filosofia Espírita se apresenta, para o investigador imparcial como o delta natural em que desemboca no presente toda a tradição filosófica. Essa convergência, porém, não se faz de súbito, não é um “arranjo”, como pretendem os adversários gratuitos do Espiritismo. Podemos ver “com os olhos” o processo de convergência delinear-se na própria História da Filosofia. Dos pitagóricos (com sua simbiose espiritual traduzida na doutrina da metempsicose), aos jônicos (com sua busca da origem única, da substância originária), aos eleatas (com a procura do Ser em seu sentido absoluto), até Plotino (o neoplatonismo investigando a “alma-viajora”), passando pela contribuição da doutrina de forma e matéria, de Aristóteles (antecipação da teoria espírita do perispírito), chegamos ao Renascimento. E é nesta fase que a confluência se define: primeiro com a rebelião de Abelardo, preparando o advento de Descartes; depois, com este, o pai do pensamento moderno, que escreveu o “Discurso do Método”

sob inspiração do Espírito da Verdade; a seguir com Espinosa, que fez da “Ética” um livro precursor (em estrutura, substância e ligações históricas) de “O Livro dos Espíritos”.

A tradição histórica é o terreno vasto e profundo em que podemos descobrir as raízes da Filosofia Espírita. Mas, como vimos, essa tradição se prolonga até o mundo moderno que começou no Renascimento e veio findar na guerra de 1914-18. E depois, no mundo contemporâneo, reencontramos as conotações filosóficas do passado. No mundo moderno podemos lembrar as figuras centrais de Hegel e Kant, o primeiro com sua dialética da idéia (evolução do princípio espiritual através da matéria) e o segundo com sua teoria do númeno e do fenômeno e sua crítica da razão (correspondentes à teoria espírita da alma e matéria e a crítica da fé em Kardec). Na atualidade, as principais escolas filosóficas apresentam relações evidentes com a Filosofia Espírita. Estudaremos essas relações no prosseguimento deste trabalho. Mas convém destacar, desde logo, o paralelismo da corrente filosófica característica do pensamento atual com o Espiritismo. Paralelismo tanto mais evidente quanto se apresenta no tempo e no espaço (contemporaneidade), no método de abordagem dos problemas filosóficos (o enfoque ontológico existencial), e na procura da compreensão racional (humana e não teológica) da problemática da existência. É a corrente das Filosofias da Existência, que surgiu na mesma época do Espiritismo; na Europa, na mesma posição assistemática (Kierkegaard e sua aversão aos sistemas), com o mesmo processo de abordagem do Ser (através do ser humano na existência) e a mesma busca de transcendência na interpretação da natureza humana ou essência do ser.

Mas acontece com o Existencialismo o que Kardec assinalou no tocante às ciências materiais: o paralelismo com o Espiritismo vai até o limite da conceituação da “existência”. Depois desse limite o Espiritismo prossegue sozinho, investigando e aprofundando o problema das relações interexistenciais, que abre possibilidades de comprovação das antigas intuições sobre as existências múltiplas do ser. No Espiritismo essas intuições, que desde a antiga metempsicose egípcia, adotada pelos pitagóricos, até a ressurreição judaica e a teoria católica de ressurreição da carne se mantiveram no plano sobrenatural, transformam-se em conceitos racionais comprovados pela experiência e a investigação científica.

Chegamos, assim, a um ponto de contato da Filosofia Espírita com o panteísmo de Espinosa, que é o da negação do sobrenatural. A Filosofia Espírita não é panteísta, o que está explícito em “O Livro dos Espíritos”. Mas isso não impede que haja entre Espinosa e Kardec a concordância no tocante ao sobrenatural. Para a Filosofia Espírita o sobrenatural, segundo a concepção vigente até nossos dias, é apenas “o natural ainda não conhecido”, pois tudo quanto existe pertence à Natureza e tudo quanto estiver além da Natureza não é acessível ao nosso conhecimento (posição paralela à do criticismo kantiano). Esse conceito de Natureza no Espiritismo é um dos mais significativos da Filosofia Espírita e a coloca numa posição de vanguarda perante o pensamento contemporâneo. Quando as ciências atuais se viram obrigadas a adotar a expressão “paranormal”, como substitutiva da expressão “sobrenatural”, nas investigações sobre a natureza humana, nada mais fizeram do que seguir a orientação firmada pelo pensamento espírita há mais de um século.

Como se vê, desta simples exposição inicial, é inegável a natureza de síntese da Filosofia Espírita. Ela representa um daqueles momentos de confluência de todas as conquistas culturais do homem para um delta comum, a que se refere

Arnold Toynbee nos seus estudos sobre o desenvolvimento das civilizações. Ernst Cassirer, filósofo alemão contemporâneo, em seu ensaio “**A Tragédia da Cultura**”, analisa o processo de evolução cultural do homem através das civilizações sucessivas, demonstrando que as conquistas essenciais de cada época são transmitidas à outra por meio de concretizações, de formas sintéticas de expressão. O Espiritismo, como afirmaram Kardec, Léon Denis, Sir Oliver Lodge, Gustave Geley e Gonzales Soriano, entre outros, é a síntese cultural do nosso tempo. A Filosofia Espírita sintetiza em sua ampla e dinâmica conceituação todas as conquistas reais da tradição filosófica, ao mesmo tempo que inicia o novo ciclo dialético da nova civilização em perspectiva.

*

IV – TEORIA ESPÍRITA DO CONHECIMENTO: Como Conhecemos? O que conhecemos? O processo gnoseológico.

1. - Como conhecemos? Já vimos que o problema do conhecimento é básico em Filosofia. Pois se esta tem por objeto a Sabedoria, o que vale dizer o nosso saber, aquilo que sabemos, é claro que o conhecimento e a maneira pela qual o adquirimos é de importância fundamental em toda a indagação filosófica. Por isso a Teoria do Conhecimento é uma das partes mais complexas e mais debatidas da Filosofia, em todos os tempos. Na Filosofia Espírita ela assume uma importância ainda mais profunda, pois a pergunta “Como conhecemos?” implica a relação espírito-corpo. E essa relação exige a definição dos seus componentes, envolvendo as perguntas “o que é espírito?” e “o que é corpo?”.

Mas antes dessas questões há outra, relacionada com os próprios elementos do ato de conhecer. A tradição filosófica nos mostra duas posições clássicas diante desse problema: a platônica ou socrático-platônica, que envolve a questão da reminiscência, das idéias inatas, e a sofística ou empírica que se refere apenas aos nossos sentidos. Há entre esses dois campos, numerosas escolas e subescolas, mas para o nosso propósito bastam essas duas linhas fundamentais, que permanecem válidas em nossos dias e representam as pontas do dilema de conhecer. Nessas duas linhas, a resposta à pergunta “Como conhecemos?” é dada pela seguinte contradição: 1^a.) “Conhecemos pelo espírito”; 2^a.) “Conhecemos pelos sentidos”. O primeiro a dar uma resposta conciliatória, ao que parece, foi Aristóteles com a sua teoria dos dois espíritos do homem: o **formativo** e o **receptivo**. Esta dualidade é resolvida pela Filosofia Espírita de maneira dialética, como veremos.

Os elementos do conhecer podem ser definidos como a **razão** e o **sensorio**. Nesses dois elementos encontramos os seus respectivos instrumentos, que podemos chamar os **instrumentos do conhecer**. Na razão encontramos os conceitos ou idéias, que Sócrates foi o primeiro a descobrir (escondidos atrás das palavras) e que Kant chamaria mais tarde de categorias. No sensorio encontramos as sensações, que na Psicologia atual podemos chamar de percepções. Assim, o conhecer é um ato de relação. O conhecedor, que é o homem, se põe em relação com alguma coisa, percebe essa coisa e procura identificá-la. Mas identificá-la com o que? Com os conceitos ou idéias, com as chamadas categorias da razão, que não estão nos sentidos mas no espírito. Essa identificação é o próprio ato de conhecer. Captamos pela vista uma forma à distância. Ela nos parece um cavaleiro. Identificamos a forma visual com a idéia ou conceito de um cavaleiro. Mas, ao nos aproximarmos, verificamos que se trata de uma pedra com forma de cavaleiro: refaze-

mos a identificação automaticamente. É assim que um objeto captado pelos nossos sentidos pode enganar-nos, mas a verificação da razão corrige o erro.

Estão aí os dois espíritos da teoria de Aristóteles. O primeiro é o **espírito-formativo**, que para Aristóteles era a própria alma humana procedente do mundo espiritual, não sujeita às influências do mundo exterior. O segundo é o **espírito-receptivo**, uma espécie de matéria em que se imprimem as sensações do mundo exterior, segundo Aristóteles. Isto implica a teoria aristotélica da forma e matéria. As formas do mundo exterior se imprimem na matéria dos sentidos e dão forma a essa matéria. Mas na Filosofia Espírita não é assim. Os sentidos são apenas instrumentos de captação. E esses instrumentos pertencem à condição existencial do homem encarnado, do homem no mundo. O homem é um composto de espírito e corpo. O corpo é o escafandro de que o espírito se serve para mergulhar nas profundidades da matéria. Quando deixamos o escafandro os seus instrumentos não funcionam. Quando deixamos o corpo os seus instrumentos morrem.

Para a Filosofia Espírita, portanto, a dualidade de espíritos da teoria aristotélica não existe. O homem é essencialmente um espírito. Assim, o espírito é a substância do homem e o corpo o seu acidente. A percepção é uma faculdade do espírito e não do corpo. É o escafandrista que vê através dos vidros do escafandro e não este que vê pelos seus vidros. A contradição das teorias platônica e sofística do conhecimento se resolve numa síntese funcional. Essa contradição ainda existe na Filosofia atual. Podemos representá-la pela teoria racional de Kant e a empírica ou sensorial de Locke: a escola racional e empírica do conhecimento. A síntese funcional é a que nos oferece a reunião do racionalismo e do empirismo num sistema de funções. Esse sistema é o processo vital do homem, ou seja, um espírito encarnado, uma razão prisioneira da rede sensorial, funcionando em relação ao mundo através dessa rede.

A percepção, segundo a Filosofia Espírita, é uma faculdade geral do espírito, que abrange todo o seu ser. Veja-se o ensaio teórico sobre as sensações dos espíritos, em “O Livro dos Espíritos”. O espírito não percebe através dos órgãos, não vê pelos olhos nem ouve pelos ouvidos. Vê e ouve por todo o seu ser. Somente quando sujeito ao corpo, tem a sua percepção reduzida ao organismo sensorial. Mas, apesar disso, a sujeição corpórea não é absoluta. O espírito, mesmo encarnado, extravasa dos limites sensoriais e tem percepções extra-sensoriais. Essa a grande “descoberta” da Parapsicologia, que, segundo o próprio prof. Rhine: “só é nova para a Ciência”. Sim, pois os homens sabem, desde todos os tempos, que podem ver sem os olhos e perceber sem os sentidos em todos os campos da percepção.

Mas se os homens podem ver sem os olhos, não de ver também coisas não visíveis para os olhos. Eis a questão, diria Shakespeare. E essa questão nos leva de volta à teoria das reminiscências de Sócrates e Platão. Que teoria é essa? A de que os nossos espíritos, ou seja, nós mesmos, antes de encarnarmos neste mundo já conhecíamos muitas coisas. Esse conhecimento está dentro de nós na forma de reminiscência, de lembrança amortecida pela carne. Por isso Sócrates inventou a **maiêutica**, o processo de tirar o conhecimento das profundezas do ignorante como se tira água do poço. E Platão ensinou, com o famoso mito da caverna, que na terra somos apenas sombras, as projeções passageiras e irrealis de nós mesmos, dos nossos espíritos, que na realidade vivem acima da matéria, transcendem a ela. E hoje, os parapsicólogos mais esclarecidos, mais conseqüentes consigo mesmos – como o casal Rhine, os profs. Soal, Carington, Price, Tichner e outros -, afir-

mam que a mente e o pensamento não são materiais, pertencem a outro plano da natureza, a outro plano da complexa estrutura do Universo. A teoria espírita do conhecimento tem a sanção das últimas conquistas científicas.

Mas voltemos ainda aos **instrumentos do conhecimento** para tratarmos de um deles, que é para a Filosofia Espírita de muita importância. Trata-se da idéia ou conceito de **espírito**. Todas as especulações foram feitas para explicar a existência desse conceito. Conhece-se a teoria da projeção anímica, de Feuerbach, adotada pelo Marxismo: “Não foi Deus quem criou o homem, mas o homem quem criou Deus”, a teoria animista de Taylor; a teoria da imaginação primitiva, de Spencer, que o seu discípulo Ernesto Bozzano ampliou para torná-la espírita. E é em Bozzano “*Popoli Primitivi e Manifestazione Supernormale*” que vamos encontrar a resposta espírita a todas essas hipóteses imaginosas. O conceito de espírito é uma categoria lógica, semelhante às de espaço e tempo, que o homem desenvolveu com a experiência sensível. As pesquisas científicas da Metapsíquica, da chamada Ciência Psíquica Inglesa, da antiga Parapsicologia alemã e da atual Parapsicologia, ao lado das investigações clássicas e modernas da Ciência Espírita confirmam essa teoria. Não foi da imaginação primata (incapaz de tal abstração) que surgiu o conceito de espírito, mas dos fenômenos de aparições, de materializações e de todos os tipos de manifestações paranormais.

2. - O que conhecemos? O espírito é, pois, o conhecedor, é o princípio inteligente da Natureza, cuja faculdade perceptiva se desenvolve através de fases sucessivas. Primeiro, temos a sensibilidade vegetal; depois, a perceptibilidade animal; por fim, a inteligência humana. Uma frase célebre de Léon Denis resume todo esse processo milenar: “A alma dorme na pedra, sonha no vegetal, agita-se no animal e acorda no homem.” O conceito de alma foi estudado por Kardec na introdução de “O Livro dos Espíritos”. A Filosofia Espírita define a alma como o espírito encarnado. O princípio inteligente, quando manifestado na matéria, produz a vida, segundo o nosso restrito conceito de vida. Assim, ele anima a matéria, é a **ânima** dos latinos, a alma das coisas e dos seres. No homem, a alma é o espírito que anima o corpo. Quando o homem morre, sua alma volta ao estado de espírito, liberta-se da função de alma. Não existem **almas do outro mundo**, pois estas, na verdade, são espíritos.

Mas o que é que o conhecedor conhece, o que é que conhecemos através da nossa faculdade perceptiva e da nossa capacidade intelectual? Há o conhecimento das coisas exteriores e o das coisas interiores. Há a percepção objetiva, que estabelece a relação sujeito-objeto, e a percepção subjetiva, que faz do sujeito o seu próprio objeto. Isso quer dizer, em termos epistemológicos (na teoria das ciências) que há Ciência e há Filosofia. Como já vimos, a Ciência investiga os objetos exteriores, a Filosofia investiga a si mesma, é o pensamento debruçado sobre si mesmo. Podemos retornar às explicações de Platão: há o mundo sensível e o mundo inteligível. Temos acesso ao sensível por meio da percepção, captamos, sentimos, percebemos as coisas exteriores. Temos acesso ao inteligível por meio da razão e da intuição. São essas as duas faces da realidade. O verso e o reverso da moeda com que pagamos o direito de saber.

Desde o tempo dos gregos a nossa Civilização Ocidental vem se debatendo entre esses dois campos do conhecimento. Hoje, temos o mundo dividido em duas partes: numa se desenvolve o pensamento materialista como ideologia oficial dos Estados; noutra, o pensamento espiritualista na mesma posição. Nem uma nem outra dessas formas de pensamento, dessas sistematizações do conhecimento,

conseguiu trazer nem poderá trazer ao homem a solução dos seus problemas. A Filosofia Espírita se coloca entre ambas e nos oferece a solução dialética, nos termos da velha e boa dialética de Hegel, mostrando o equívoco desse divisionismo artificial e anunciando o advento da compreensão global da realidade.

Espírito e matéria, ensina a Filosofia Espírita, são os dois elementos constitutivos do universo. Sobre ambos paira o poder unificador que é Deus. Essa, diz “O Livro dos Espíritos”, é a trindade universal. Mas a realidade não se fecha apenas nesse tríptico, nesse esquema geral. Ela é una em essência, mas é múltipla nas suas manifestações. A lei cósmica é a da diversidade da unidade. Querer reduzir o real a um dos seus aspectos, o materialista ou o espiritualista, é simples utopia. A própria História da Filosofia nos mostra a impossibilidade de uma interpretação esquemática da realidade. Os esquemas das diversas escolas filosóficas serviram apenas de muletas do pensamento, em sua busca da verdade. Hoje, os filósofos compreendem que as escolas servem como pontos de observação, como posições estratégicas e não como trincheiras definitivas no campo de batalha do conhecimento. Não mais se formulam grandes sistemas. A época dos sistemas passou. A sistemática foi substituída pela problemática: importam os problemas, não as explicações conclusivas.

A Filosofia Espírita foi uma antecipação dessa nova atitude filosófica. Na mesma época em que surgiam os dois últimos grandes sistemas filosóficos: o Positivismo de Augusto Comte e o Marxismo, os Espíritos diziam a Kardec que era necessário apresentar ao mundo uma Filosofia racional, “livre dos prejuízos do espírito de sistema”. E lhe davam as linhas mestras do novo pensamento através do processo dinâmico do diálogo, que hoje está consagrado em todo o mundo. A forma de perguntas e respostas de “O Livro dos Espíritos”, às vezes considerada antiquada por alguns espíritas sequiosos de novidades, é hoje a forma preferida para a busca de soluções em todos os setores das atividades humanas. O diálogo é a **maieutica** de Sócrates e a **dialética** de Platão e de Hegel ressuscitadas em nosso tempo. É o instrumento mais prático de conhecimento no plano social. E foi através dele que surgiu a Filosofia Espírita, no diálogo mediúnico de Kardec com os Espíritos.

A **mediunidade** se apresenta como a oportunidade do diálogo paranormal. A palavra paranormal é simplesmente uma substituta da palavra sobrenatural. Classifica o fenômeno natural inabitual a que se referia Richet. Na proporção em que os homens avançam na evolução espiritual o diálogo mediúnico se integra na normalidade. Quando Sócrates dialogava com o seu *daimon* (demônio ou espírito protetor) ou quando Joana D’Arc dialogava com as suas vozes, ou quando Abraão Lincoln (à maneira do patriarca bíblico) dialogava com os Espíritos na Casa Branca, em Washington, não estavam fora da Natureza nem de normalidades. Só a ignorância das leis naturais que regem a comunicação interexistencial (a comunicação mediúnica entre os diferentes planos de existência) levou os homens a tratarem o assunto com prevenção e excesso de superstição. O diálogo mediúnico que fez a Donzela de Orléans a empunhar a espada e salvar a França, que levou Sócrates a impulsionar o conhecimento, que fez Lincoln assinar a lei de libertação dos escravos nos Estados Unidos, que orientou Mackenzie King no governo do Canadá, e assim por diante, levou Kardec a formular a Doutrina Espírita e oferecer ao mundo a maior síntese filosófica de todos os tempos, que é a Filosofia Espírita.

3. – O processo gnoseológico. Aplicada ao Espiritismo, na avaliação da totalidade da Doutrina, a Teoria Espírita do Conhecimento nos mostra essa doutrina como a última fase de um processo gnoseológico que abrange toda a evolução humana. Kardec explica, no cap.I de “A Gênese”, os motivos do aparecimento do Espiritismo em meados do século passado (XIX). Era necessário o desenvolvimento das Ciências, a superação racional dos estágios anteriores da evolução, para que o homem se tornasse capaz de compreender o problema espírita. O processo gnoseológico iniciado na era tribal se desenvolve através das fases anímica, mágica, mítica, mística ou religiosa, atingindo a científica ou racional e passando, então, à psicológica ou espírita.

Lembremo-nos rapidamente da lei dos três estados da evolução gnoseológica segundo Augusto Comte. Temos primeiro, o **estado teológico** em que tudo se explica pela intervenção dos deuses; a seguir, o **estado metafísico** das explicações abstratas (o ópio faz dormir porque tem a virtude dormitiva); e depois, o **estado positivo** em que predominam as Ciências. Kardec acrescentou a essa teoria, por sugestão de um leitor da “Revista Espírita” (Veja-se o n. de abril de 1858) o **estado psicológico** iniciado pelo Espiritismo. Vemos hoje o acerto desse acréscimo. As ciências psicológicas dominam o mundo atual e já se abriram para o futuro através da investigação parapsicológica. A Humanidade avança, segundo a observação de Simone de Beauvoir, que não é espírita, “num constante **devenir**”. O homem se liberta da matéria, emancipando-se como espírito.

Mas o Espiritismo não é apenas a fase derradeira do processo gnoseológico em que nos encontramos como componentes da Humanidade terrena. Ele apresenta também, em si mesmo, as características de um processo gnoseológico especial. A Teoria do Conhecimento nos mostra que as fases sucessivas do conhecer se repetem no desenvolvimento do Espiritismo. Através do seu aspecto científico ele nos oferece a captação sensorial do mundo fenomênico, dessa faixa da Natureza em que o espírito se manifesta no sensível, e a captação extra-sensorial do inteligível, da realidade espiritual. Através da Filosofia Espírita, nos mostra a interpretação racional do Universo e do Homem numa visão integral. Através da Religião Espírita, - moral, normativa e jamais ritual, sacramental, destituída de resíduos mágicos – determina a orientação adequada, no plano existencial, à nossa conduta em face da realidade ampla que conseguimos descortinar.

Assim, a Teoria Espírita do Conhecimento explica, ao mesmo tempo, o problema do conhecer em sua expressão mais simples e em sua expressão mais complexa. Aprendemos, graças a ela, que o processo gnoseológico é uma conquista e uma integração. Conquistando pelo conhecimento progressivo o **saber espírita** integramo-nos na realidade multidimensional da era cósmica. Não pensamos mais em termos geocêntricos, organocêntricos ou antropocêntricos e, por isso mesmo, não vivemos mais apegados a temores e superstições. O Espiritismo nos confere a emancipação espiritual de cidadãos do Cosmos. Pertencemos à Humanidade Cósmica.

*

V – FIDEÍSMO CRÍTICO – KARDEC E A CRÍTICA DA FÉ VERSUS KANT E A CRÍTICA DA RAZÃO.

A Teoria Espírita do Conhecimento nos levou da simples sensação até à captação da realidade espiritual. O Espiritismo, como síntese de todo o progresso espiritual da Humanidade, repete, em seu desenvolvimento, o processo filogenéti-

co do conhecer. O Espiritismo aparece, assim, como um novo ser da família do conhecimento. À maneira das crianças que repetem, em sua vida intra-uterina, o processo da evolução animal, o Espiritismo reinicia a descoberta do mundo no campo fenomênico através da sensação e da percepção, passando pelo desenvolvimento racional para atingir o plano metafísico da fé. Mas a fé espírita apresenta-se como **raciocinada** e, portanto, proveniente do raciocínio. É uma filha da razão, e, não obstante, tem como pai o sentimento.

Se nos lembrarmos de que a razão, no plano existencial, procede da sensação, veremos que a imagem do processo filogenético se justifica. Para Kant a razão era um sistema de princípios universais e necessários, que organizava os dados da experiência sensível. Era o espírito humano, dotado do poder de discernir e disciplinar as sensações, que organizava o conhecimento a partir das categorias racionais. Para os neokantianos atuais, na corrente do Relativismo Crítico de Octave Hamelin e René Hubert, as categorias da razão se formam na experiência, são as próprias experiências sensoriais transformadas em elementos dinâmicos do psiquismo. Na Filosofia Espírita esses elementos são apriorísticos, segundo entendia Kant, mas como potencialidades. A experiência sensível os desenvolve e **atualiza**, transforma a potência em ato.

Vemos assim que a sensação excita e desenvolve a razão, mas esta é que dá **sentido** à sensação. O princípio inteligente universal possui os germes da razão, que a experiência sensorial faz desabrochar. No cap. “Progressão dos Espíritos”, de “O Livro dos Espíritos”, itens 114 a 127, vemos que a evolução espiritual (semelhante ao desenvolvimento psíquico das crianças) parte do geral indiferenciado (indiferenciação psíquica) para a diferenciação progressiva dos reinos vegetal, animal e hominal, atingindo neste a plena individualização e buscando conscientemente a perfeição. Os espíritos humanos aparecem no plano existencial dotados de **inteligência** (capacidade de captar o nexos das coisas e das idéias), de **livre-arbítrio** (liberdade de escolha) e da **missão** (obrigação a cumprir) a desenvolver na ordem universal ou na **harmonia do Universo**, aperfeiçoando-se moralmente para se aproximarem de Deus. Isso nos mostra o conhecimento como um processo que vai do finito (o plano fenomênico ou sensorial) ao infinito (Deus) de maneira que sensação, razão e intuição aparecem como simples fases (de desenvolvimento sucessivo mas coexistentes no dinamismo espiritual) da evolução dos seres.

Razão e Fé constituem, portanto, elementos essenciais do espírito, conjugados em torno de um eixo que é a Vontade. Esta, a Vontade, se representa pelo **livre-arbítrio**, o princípio da liberdade, sem o qual a Razão de nada serviria e a Fé não teria sentido. Vê-se claramente a natureza sintética do Espiritismo. Todas as antinomias, todas as contradições se resolvem numa visão mais ampla do problema universal. O racionalismo e o empirismo, o positivismo e o idealismo, o materialismo e o espiritualismo, o ontologismo e o existencialismo, e assim por diante, encontram o seu delta comum numa visão **gestáltica** ou global do Universo. Não há motivo para as intermináveis disputas a respeito de Razão e Fé, pois ambas pertencem à própria substância do ser, que desprovido de uma delas já não poderia ser.

Fé e Razão estão implícitas na própria destinação dos seres e a Razão se desenvolve, ao mesmo tempo, apoiada na Fé e buscando a Fé. Vice-versa, a Fé serve de apoio à Razão e nela encontra o meio de se desenvolver. Para a demonstração desse sincronismo a Filosofia Espírita teve de cumprir a tarefa de explicar a Fé. Isso levou Kardec a realizar a crítica da Fé, como Kant se vira obrigado, para

superar as divergências do empirismo e do racionalismo, a realizar a crítica da Razão. Kardec não faz um trabalho sistematicamente filosófico porque o seu objetivo não é fundar um sistema novo de Filosofia, mas oferecer ao mundo “uma Filosofia Racional, livre dos prejuízos do espírito de sistema”, como já tivemos oportunidade de ver. Mas a sua crítica da Fé penetra na raiz do problema. Depois de mostrar que ela pertence à própria essência do ser, estuda o processo de sua manifestação. Psicologicamente (itens 960 a 962 do L.E.) a fé se apresenta como “o sentimento inato de justiça” que todas as criaturas humanas possuem. Sentimento que se apóia na “idéia inata de Deus”, nessa certeza intuitiva que faz do homem uma criatura naturalmente religiosa, a ponto de nunca haver existido uma tribo ou um povo ateu. Assim, sociologicamente a Fé se manifesta como um elemento de ligação social, o cimento que embasa as estruturas da sociedade e se concretiza nas instituições religiosas. Gnoseologicamente a Fé se traduz na Lei de Adoração, lei natural que dirige todo o processo da evolução humana, individual e coletiva, e que só aparece definida e estudada em “O Livro dos Espíritos”.

No Cap. XIX de “O Evangelho Segundo o Espiritismo” Kardec estuda os aspectos imanente e transcendente da Fé. O imanente é o que ele chama a Fé humana, que consiste na “confiança na realização de alguma coisa, a certeza de atingir um fim”. O transcendente é a fé religiosa. O homem tem fé em si mesmo, na sua força, na sua inteligência, na sua capacidade. Mas tem fé, também, no seu destino, nas forças sobrenaturais e em Deus. Em todos os estágios de sua manifestação, desde as eras primitivas até os nossos dias, a Fé se justifica pela Razão. Mas somente na era espírita, no momento em que o Espiritismo desvenda novas perspectivas à compreensão humana, a fé se confirma pela explicação racional e se demonstra de maneira científica. A Fé cega do passado se transforma, então, na Fé racional e raciocinada do Espiritismo.

A posição crítica de Kardec, em relação à Fé, assemelha-se à de Kant em relação ao problema da Razão. Ambos procuram tirar a Filosofia de um impasse. No século dezoito esse impasse se referia à natureza e aos limites do conhecimento. Ao dogma metafísico da Razão como elemento único do conhecimento, e ao dogma empirista que colocava as sensações nessa mesma posição, sucedera o agnosticismo de Hume, para quem todo conhecimento se tornava impossível e toda verdade ilusória. Kant se propõe a realizar uma crítica profunda da Razão e consegue chegar a uma síntese parcial do processo gnoseológico, superando a contradição racional-empírica. Recorre à Ética e nela se apóia para superar as contradições e oferecer uma nova base à Metafísica destruída pela época das luzes. Kant restabelece o valor da Razão e reconstrói os fundamentos da Fé. A natureza moral do homem lhe oferece os elementos necessários à vitória sobre Hume. De Kant para frente, a existência de Deus se torna uma verdade moral que não depende dos sofismas racionais. Mas a fé, reduzida ao campo ético, fica exposta às controvérsias que logo mais se travarão sobre o próprio valor da Moral e que, ainda hoje conturbam o mundo filosófico.

O grande problema do século dezenove era o da validade da fé. Kardec enfrenta esse problema com a simplicidade do bom-senso cartesiano. Não necessita de entrar na arena das grandes especulações. Dispõe de duas armas excelentes: o bom-senso e a pesquisa científica. O bom-senso lhe oferece o melhor da conquista kantiana: a liberdade de julgar, que prova a natureza transcendente do Homem. A pesquisa científica lhe assegura a prova positiva e até mesmo material dessa transcendência. Fica, pois, dispensado dos circunlóquios infundáveis da argumentação

filosófica. É com essas duas armas que ele responde ao desafio do século. E com elas realiza a crítica necessária, que completa a especulação kantiana, provando a validade universal da fé.

A crítica de Kardec reveste-se das exigências fundamentais do chamado **espírito-crítico**: é genética ou externa, examinando a origem e a manifestação objetiva da Fé no plano social; e é ontológica ou interna, investigando a substância e o significado da Fé em si mesma, como um fato subjetivo. Nada falta, pois, à sua crítica da Fé para ser filosoficamente válida. No item 4 (Questão 4) de “O Livro dos Espíritos”, encontramos a afirmação da existência de Deus como necessidade lógica. A Filosofia Espírita reafirma o postulado cartesiano: “A idéia de Deus está no homem como a marca do obreiro na sua obra.” E completa o pensamento de Descartes de que: “Tirar Deus do Universo seria como tirar o Sol do nosso sistema solar”, com o célebre postulado kardeciano: “Todo efeito inteligente tem uma causa inteligente, e a grandeza da causa corresponde à grandeza do efeito.”

A posição espírita no tocante ao problema da Fé está hoje suficientemente confirmada pela investigação filosófica. O Relativismo Crítico, essa corrente neokantiana a que já nos referimos, estabelece o primado moral das **exigências da razão** no campo do conhecimento. A primeira dessas exigências, para o conhecimento do Universo e o desenvolvimento moral do homem é a existência de Deus. A segunda é a Fé em Deus, a confiança interna, intuitiva, no seu poder e na sua providência, não como uma entidade pessoal, antropomórfica, mas como “a intuição de uma Presença e a identificação a essa Presença”, segundo a expressão final de Hubert em “Esboço de Uma Doutrina da Moralidade”. Por outro lado, a Fé espírita não se enquadra num sistema dogmático e ritual: o seu ambiente natural e necessário é o da liberdade moral. Para Kardec, como para seu mestre Enrico Pestalozzi, a religião verdadeira é a Moralidade, a que leva o homem, não à santidade convencional, mas à sua realização como ser moral. Kant e os neokantianos dizem o mesmo.

O pecado de Kant foi o da dicotomia no plano do conhecimento, negar à Razão a possibilidade da metafísica. Essa posição estimulou, em nossos dias, alguns pensadores que procuram manter-se no campo do empirismo, entendendo que as ciências não podem ir além do sensível. Mas é tão insustentável esse argumento que os próprios filósofos materialistas o têm recusado. John Lewis, filósofo marxista inglês, afirma em seu livro “Ciência, Fé e Ceticismo”, que tal argumento implica a rejeição da realidade objetiva das próprias leis e teorias científicas. Wilhelm Dilthey, o famoso filósofo historicista alemão, estuda a formação da consciência metafísica do Ocidente a partir dos gregos, passando pela Idade Média e eclodindo na Renascença, para concluir que o método experimental das ciências se fundamenta na Fé.

Um trabalho de Alfred North Whitehead, “**A Ciência e o Mundo Moderno**”, põe água na fervura demonstrando que toda a nossa estrutura científica se alicerça numa fé ingênua e jamais demonstrada. Se a religião parte do pressuposto da existência de Deus, de que tanto zombam alguns cientistas, a verdade é que a Ciência faz o mesmo, partindo do pressuposto da ordem universal. Essa ordem, por sua vez, exige um poder mantenedor, uma força ou um conjunto de forças que garanta o controle e a regularidade permanente das funções criadoras e renovadoras da Natureza. O que Kardec chamou de “sentimento intuitivo da existência de Deus”, o filósofo Whitehead chama de “convicção instintiva”. Os termos se equivalem, mas a expressão de Kardec é mais adequada. Ouçamos Whitehead: “Em

primeiro lugar, não pode haver Ciência viva se não estiver difundida a convicção instintiva de uma **ordem das coisas** e, em particular, de uma **ordem da Natureza**.” E acrescenta: “Usei intencionalmente a palavra **instintiva**.” Referindo-se ao agnosticismo da filosofia de David Hume, lembra Whitehead que a Ciência o repeliu e continuou apegada à fé na ordem universal, sem o que voltaríamos à Idade Média.

Uma passagem curiosa de Whitehead nos lembra o Evangelho. Escreve ele: “A fé científica se manteve à altura das circunstâncias e aplainou tacitamente a montanha filosófica.” É uma confirmação histórica e científica de que a fé remove montanhas. Ai das Ciências se assim não fosse! E Whitehead confirma a seguir a teoria de Dilthey: “Minha explicação é que a fé na possibilidade da Ciência, originada antes da teoria científica moderna, é um derivado inconsciente da teologia medieval”. Teríamos de voltar a Dilthey para lembrar que em seu livro **“O Homem e o Mundo”** ele considera a Idade Média como um longo período de treinamento da Razão, durante o qual fermentou na Europa o racionalismo iluminista que deveria eclodir no Renascimento e dar início ao mundo moderno.

Dessa maneira, a Ciência aparece no Renascimento como uma reação da Teologia Medieval contra si mesma. Por isso, Descartes surge como o continuador de Abelardo, cujo racionalismo é levado pelo cartesianismo “sob inspiração do Espírito da Verdade” (segundo as declarações do próprio filósofo) às últimas conseqüências. Os pressupostos metafísicos da ordem universal e das conexões de causa e efeito não puderam ser abandonados nem mesmo pelo Positivismo e o Materialismo Dialético, pois sem esses pressupostos seria impossível qualquer conhecimento e voltaríamos ao agnosticismo destruidor de Hume. A fé científica permitiu o desenvolvimento das Ciências e continua a sustentá-la.

E podemos ir além, acrescentando que neste momento, quando um foguete cósmico é lançado no espaço (façanha que tem servido para novas e ingênuas esperanças de parte dos negadores sistemáticos), o poder da Fé se confirma e se demonstra. Por outro lado, o lançamento de um foguete é um ato de submissão a Deus. Pois o que faz a inteligência humana para conseguir essa realização, senão curvar-se ante a realidade das leis universais e obedecer rigorosamente a essas leis, sob pena de acabar numa catástrofe?

A Filosofia Espírita não é dicotômica, não divide a realidade em duas partes, não abre um abismo entre matéria e espírito. Pelo contrário, sua posição é monista, sua cosmovisão é global. As leis naturais, físicas, psíquicas, morais ou metafísicas são todas leis de Deus. A fé humana do vendedor que confia em si mesmo, a Fé científica do sábio que confia na ordem universal, a Fé mística do crente que confia no seu santo ou no seu Deus são todas manifestações de uma mesma lei, que é estudada em “O Livro dos Espíritos” como **Lei de Adoração**. Essa lei universal levou Pierre Gaspar Chaumette a entronizar a bailarina Candeille no altar da Catedral de Notre Dame como a Deusa Razão; fez o filósofo positivista Augusto Comte cair de joelhos ante a deusa Clotilde de Vaux; obrigou Marx e Engels a proclamarem a classe operária como o Messias da redenção socialista; e só encontrou, apesar de tudo isso, na Filosofia Espírita a sua análise, a sua crítica e a sua explicação racional.

VI — ONTOLOGIA ESPÍRITA

O problema do ser empolga toda a História da Filosofia e podemos considerá-lo como o elo que mantém a união do pensamento religioso com o filosófico. Deixando de lado a Filosofia mística do Oriente, que pertence ainda à fase do sincretismo gnoseológico, na qual a Filosofia e Religião formam um todo confuso, podemos situar o início da cogitação ontológica de Pitágoras. Dele passamos às escolas em contradição dos Eleatas e dos Jônios, atravessamos a era helenística, em que Plotino se destaca no neo-pitagorismo considerando o Ser como a "alma viajora do Infinito", passamos pela Idade Média em que a mística volta a impregnar o pensamento filosófico, pelo Renascimento em que se repete com Descartes o episódio pitagórico, pelo Mundo Moderno em que o problema do Ser vai ser posto em questão e chegamos à época atual, ao Mundo Contemporâneo, em que o Ser se apresenta novamente dominando a Filosofia.

A Filosofia Espírita integra-se perfeitamente nessa tradição filosófica. E cumprindo a sua função de síntese esclarece, como vimos no caso de Fé e Razão, o sincretismo das fases místicas, mostrando o Ser como o Centro natural de todo o processo do conhecimento. A contradição eleata-jônica, que ainda hoje domina o mundo filosófico, encontra a sua solução dialética na Filosofia Espírita. Bem sabemos que esta afirmação é da mais alta gravidade, mas podemos assegurar que já seria um lugar comum se os filósofos que imperam no pensamento atual houvessem examinado sem prevenções a questão espírita. Infelizmente, como escreveu Kardec há mais de cento e vinte anos, ainda hoje podemos repetir que os homens eminentes no campo do saber assumem às vezes atitudes bastante pueris, deixando de lado questões importantes por motivos puramente circunstanciais.

O Ser, para Pitágoras, era representado pelo número 1. E a inefável unidade pitagórica, geralmente considerada como a substância numérica da realidade. Pitágoras, como acentuou Bertrand Russel, é o primeiro filósofo e também o primeiro homem em que Fé e Razão se definem como um par. A Matemática é o processo racional de que ele se serve para esclarecer os problemas da fé no campo da mística. De um lado, Pitágoras é um órfico (ligado à tradição de Orfeu na história religiosa dos gregos) e de outro lado é um jônico (ligado ao desenvolvimento das pesquisas físicas de Tales, na Jônia). Assim, nele se fundem a concepção de Zenão de Eléia e Parmênides (escola eleata) do Ser como imóvel, uma esfera sem qualquer movimento (porque a esfera é a figura geométrica da perfeição e o não-movimento é a imagem ideal da perfeição), e a concepção de Tales de Mileto, do Ser como incessante movimento, a que Heráclito, de Éfeso, dava a condição de constante *devir*, de renovação infinita. Definindo o Ser como a Unidade, o Número Um, Pitágoras o considerava imóvel. Mas admitindo que essa imobilidade podia sofrer abalos, dava-lhe a possibilidade de agitar-se. E era assim que ele explicava a gênese do Universo: um estremecimento de Um produz o Dois e desencadeia a Década, o número 10 que representa o Universo.

O Ser teológico da Mística se transforma assim no Ser racional da Filosofia e se multiplica numa infinidade de seres. Os números são infinitos e o infinito matemático representa a natureza infinita do Universo. Na Filosofia mais recente voltamos a encontrar a posição pitagórica. Para Sartre, o criador do Existencialismo Ateu, o Ser é uma espécie desses ovóides de que nos falamos nos livros de André Luiz (influência eleata), uma consciência fechada em si-mesma, envolta numa espécie de membrana limbosa (segundo a própria expressão sartreana em *L'etre et le Néant*), mas que se projeta na Existência (influência pitagórica) saindo de sua i-

mobilidade e seu isolamento para *existir*. E nas demais correntes da Filosofia contemporânea o Ser continua na posição de problema fundamental. No marxismo e no neopositivismo é o ser humano o que importa. E o que é o ser humano, senão a projeção pitagórica do Ser único e a projeção sartreana do mistério *limboso*? Assim, o Ser é sempre, em qualquer sistema ou concepção, o mistério do Um e do Múltiplo.

Na Filosofia Espírita esse mistério se aclara através da *revelação* e da *cogitação*. A *revelação*, como vimos, pode ser humana ou divina. No caso é divina, pois reservamos para o campo humano a expressão clássica da técnica filosófica: *a cogitação*. Os Espíritos *revelaram* a existência do Ser pela comunicação mediúnica (e a provaram pela fenomenologia mediúnica), mas os homens confirmaram essa existência pela *cogitação*, pela pesquisa mental do problema. Todos conhecemos a expressão de Descartes, *Cogito, ergo sum*; penso, logo existo. Kardec não repetiu Descartes, mas acrescentou um verbo novo ao pensar, ampliando o conceito da presença de Deus no homem. Podemos interpretar assim a posição de Kardec: *Sinto Deus em mim, logo existo*. É o que vemos no cap. 10 de "*O Livro dos Espíritos*", onde a questão é assim colocada no item 6: "O sentimento intuitivo da existência de Deus que trazemos em nós seria efeito da educação e o produto de idéias adquiridas?" A resposta dos Espíritos é esta: "Se assim fosse, porque os vossos selvagens teriam também esse sentimento"?

A essas duas perguntas, a esse duelo que travou com os Espíritos, Kardec acrescenta no comentário ao mesmo item: "Se o sentimento da existência de um Ser supremo fosse apenas o produto de um ensino, não seria universal e só existiria, como as noções científicas, entre os que puderam receber o ensino". O conceito espírita de Deus, portanto, como todos os nossos conceitos, se origina no plano do sentimento, da afetividade humana. O homem, primeiramente, sente que Deus existe. É o caso do selvagem, que Feuerbach acusou de medroso (criando Deus pela imaginação aterrorizada diante da Natureza) e que Spencer dotou de uma capacidade de abstração mental inaceitável, tanto numa apreciação psicológica, como antropológica e histórica. Primeiro sentimos, depois pensamos. Há um livrinho de Emmanuel, "*Pensamento e Vida*", recebido psicograficamente, por Chico Xavier, que explicará bem esse processo para aqueles que desejarem conhecê-lo do ponto de vista espírita.

Talvez agora se torne mais clara a nossa afirmação anterior que a Fé pertence à própria substância do Ser. Ao criar os seres (ou Espíritos) Deus lhes imprimiu sua marca, segundo Descartes, e essa marca é a idéia de Deus, inata no homem. Mas Kardec se refere a um *sentimento intuitivo* que precede à idéia e esse sentimento é que representa a verdadeira marca do obreiro em sua obra. Assim, primeiro sentimos Deus e depois pensamos nele. O Ser está em nós por essa intuição, mas nós também somos seres. Cada criatura humana é um *ser espiritual*, mas é também um *ser físico* ou um *ser corporal*. Esse problema do *Ser físico*, hoje colocado pela chamada Ontologia do Objeto, é puramente verbal e portanto abstrato no plano da Filosofia atual. Mas na Filosofia Espírita é um problema concreto e suscetível de verificação experimental. Encontramo-lo no item 605.a de "*O Livro dos Espíritos*", que assim o coloca: "Se o homem não possui uma alma animal, que por suas paixões o rebaixe ao nível dos animais, tem o seu corpo, que frequentemente o rebaixa a esse nível, porque *o corpo é um ser dotado de vitalidade*, que possui instintos, mas não inteligentes, limitados aos interesses de sua conservação.

Nas experiências de exteriorização da sensibilidade e da motricidade realizadas pelo Cel. Albert de Rochas, diretor do Instituto Politécnico de Paris, foi possível constatar-se a realidade desse *ser vital*, que os antigos conheciam mas tomavam por uma espécie de alma humana, como vemos a partir dos gregos. Também em experiências de desdobramento mediúnico e em sessões de materialização e efeitos físicos vários observadores reconheceram materialmente a existência de uma espécie de corpo fluídico mais denso e pesado que o perispírito, que ao retirar-se do corpo material do médium embaraçava o perispírito e ao mesmo tempo deixava o corpo carnal em estado de morte aparente. É o chamado *corpo vital* de certas doutrinas espiritualistas antigas, um ser que realmente corresponde à natureza animal do nosso corpo e é o responsável direto pelas nossas funções vegetativas. Assim, a Filosofia Espírita satisfaz as exigências atuais de ligação do pensamento filosófico com os dados da investigação científica, o que, aliás, constitui uma de suas características fundamentais.

O ser, portanto, não é apenas o Espírito, é também o perispírito e o *corpo vital*. Isso a partir do desencadeamento da Década, ou seja, da multiplicação do Ser único ou supremo que é Deus. Existe uma idéia geral de *Ser*, um conceito do Ser que foi bem definido em Aristóteles e na Bíblia. Para Aristóteles, o Ser “é aquilo que é”. Na Bíblia é Deus quem fala, embora figuradamente, e se explica: “Eu sou o que é”. Esse conceito desce do plano divino para o humano em Descartes, quando verifica, no *cogito* que ele é porque pensa. Mas o próprio Descartes volta ao conceito divino ao afirmar a existência de Deus no homem, ao encontrar essa existência no fundo do *Cogito*, ou seja, da sua cogitação filosófica. Então, Deus é e se afirma na intuição cartesiana de Um Ser supremo, como se afirma no *sentimento intuitivo* kardeciano. Parmênides, eleata, dizia que o pensamento do Ser é o próprio Ser. E o Ser, para ele, era uma esfera pensante (a esfericidade correspondendo à perfeição) mas como pensante, era ativo em si mesmo. Isso nos lembra a afirmação de Aristóteles de que Deus é o *ato puro*, ou seja, o Ser absoluto em que todas as potencialidades se encontram *atualizadas*, realizadas *em ato*.

Na Filosofia Espírita o conceito do Ser abrange todas as categorias *daquilo que é*, concordando, portanto com o pensamento filosófico antigo e moderno. Mas ela tem as suas peculiaridades. A definição do Ser supremo, por exemplo, nos é dada no item 1.0 de "*O Livro dos Espíritos*" da seguinte maneira: "Deus é a inteligência suprema, causa primária de todas as coisas." Houve quem considerasse essa definição como antropomórfica, pois a inteligência é característica do homem. Essa crítica peca por ignorância: ignora que no Espiritismo o homem é criação de Deus e reflete no finito os seus atributos infinitos. Antes de pertencer ao homem, a inteligência é de Deus. Mas vejamos as proposições que surgem dessa definição: Deus é apresentado como inteligência porque é a causa de efeitos inteligentes; esses efeitos constituem todo o Universo e todos os seres; a inteligência é o aspecto de Deus mais acessível a nossa compreensão e mais suscetível de verificação para nós no plano fenomênico ou existencial. No comentário ao item 5, Kardec explica: "Para crer em Deus é suficiente lançar os olhos às obras da Criação. O universo existe; tem, portanto, uma causa. Duvidar da existência de Deus seria negar que todo efeito tem uma causa e avançar que o nada pode fazer alguma coisa."

Na resposta à pergunta 14 de "*O Livro dos Espíritos*", quando Kardec insiste numa definição mais completa de Deus, vemos a seguinte afirmação dos Espíritos: "Deus existe, não o podeis duvidar e isso é o essencial." Não precisamos

examinar o resto da resposta, pois o exame desta simples sentença coloca-nos em várias pistas. São três proposições que surgem dessa afirmação: 1a.) A afirmação de Deus como realidade absoluta e fundamental; 2.a) A afirmação da existência de Deus, que coloca Deus no plano existencial, como realidade concreta e acessível aos nossos sentidos; 3a.) A afirmação da impossibilidade de se negar Deus, que não apenas é mas também *existe*, e de cujo *ser e existir* somos partícipes.

A primeira proposição é “Deus existe”, mas se desdobra logicamente em duas, afirmando primeiro a realidade de Deus como Ser e a seguir afirmando a existência de Deus. Deus como Ser é essência, como existência se projeta no plano fenomênico. Essa dedução provém do aspecto existencial do Espiritismo, formulado independentemente das chamadas Filosofias da Existência, mas contemporâneo delas. *O existir* de Deus é visível na Natureza, no Universo com suas leis: “Para crer em Deus é suficiente lançar os olhos às obras da Criação”. Isto levou alguns teólogos a acusarem o Espiritismo de panteísmo, mas o próprio “*Livro dos Espíritos*” trata do assunto, repelindo por antecipação a acusação dos teólogos. A *existência* de Deus é reconhecida pelas religiões positivas como *imanência*. Ora, a imanência de Deus na Natureza é a sua própria *existência*, é a sua forma de existir no plano fenomênico. Se o Espiritismo for panteísta, todas as religiões superiores também o são, e isso de maneira irrevogável.

A terceira proposição é a de que não podemos duvidar da *existência* de Deus. Ela reforça as duas anteriores. Não podemos duvidar da existência de Deus porque ela implica a nossa própria *existência* e a do Universo em que *existimos*. Negar Deus seria negar a nós mesmos e negar a toda a realidade que nos cerca. Mas a Filosofia Espírita nos mostra também que não podemos ir além na afirmação dessa realidade suprema. Temos os nossos limites: somos Espíritos encarnados em corpos animais, submetidos a uma experiência sensorial que restringe a nossa percepção e o nosso entendimento. Falta-nos um sentido, diz o item 10 de “*O Livro dos Espíritos*”, para podermos penetrar a natureza íntima de Deus. A tentativa de “entrar num labirinto” para explicar o que nos é inexplicável só poderia levar-nos ao engano e estimular o nosso orgulho. Entretanto, como vimos pela afirmação do item 10, o Espiritismo não é agnóstico. A Filosofia Espírita é evolucionista e sustenta que o homem chegará a compreender Deus em maior amplitude e profundidade, na proporção em que desenvolver as suas potencialidades espirituais.

Mas quando descemos do Ser supremo para os seres múltiplos que povoam o universo o problema se torna mais fácil. Compreendemos sem dificuldade que Deus cria os seres com os elementos constitutivos do Universo. A imagem simbólica do Gênesis: “Deus criou o homem do limo da terra” adquire um sentido profundo e grave. A expressão bíblica se nimba de luz e poesia. Não é mais um absurdo nem uma infantilidade: é a expressão de um processo cósmico de criação. Deus não faz o homem de barro num sentido vulgar, mas é do barro da terra, através da ação progressiva das suas leis que Ele arranca no correr dos milênios os seres da matriz do *não-ser*. Os Espíritos são os seres múltiplos e finitos que Deus cria com o barro simbólico do princípio inteligente, envolvidos na ganga do *fluido universal e do princípio material*. São como sementes mergulhadas na terra para germinar.

Mas a ontologia espírita, como todas as demais, implica ainda os problemas de essência, existência e forma. Os dois primeiros desses problemas obrigam-nos a uma referência histórica. O essencialismo filosófico sofreu um abalo em

nossa época com o desenvolvimento do existencialismo. As chamadas Filosofias da Existência encaram as coisas em sua realidade imediata, ao contrário do clássico procedimento dos essencialistas que buscam a substância das coisas. Na verdade, trata-se de um simples método de abordagem do problema filosófico. Mas na Filosofia Espírita encontramos a síntese dessas posições. Os seres têm essência e essa essência se desenvolve através da evolução: *é o princípio inteligente*. Essa essência se reveste de formas diversas no processo evolutivo: a variedade infinita dos seres forma uma gigantesca escala que as Ciências distribuem em numerosas classificações de espécies, tanto na Mineralogia quanto na Botânica, na Zoologia e na Antropologia. Essência e forma constituem a existência. Tudo o que existe se constitui de uma essência que toma determinada forma e se reveste de matéria. A forma, como Aristóteles já descobrira, não pertence à matéria, mas dela se apossa para amoldá-la. Procede de um elemento intermediário: o fluido universal, que em suas modificações diversas se apresentava como magnetismo, eletricidade, princípio vital. Lemos no item 27 de "*O Livro dos Espíritos*": "Ele se coloca entre o espírito e a matéria; é fluido, como a matéria é matéria, suscetível, em suas inúmeras combinações com esta e sob a ação do Espírito, de produzir infinita variedade de coisas, das quais não conhecemos mais que ínfima parte".

Essa expressão: "é fluido, como a matéria é matéria" mostra que a denominação de fluido tem um sentido hipostático. Espírito, fluido e matéria são as hipóstases (ou as faixas) do real. A realidade ontológica reflete a realidade cósmica. No ser humano essa realidade se apresenta no complexo *espírito, perispírito e matéria*. Entre os dois últimos existe ainda o fluido vital, como já vimos. Toda essa complexidade, entretanto, é simplesmente a expressão pluralista de um monismo fundamental. A essência é que tudo domina. Ela é a realidade última. Mas só através da existência conseguimos atingi-la. Temos de penetrar as camadas existenciais do ser para encontrá-lo na sua realidade essencial. É por isso que o Espiritismo tem o seu aspecto existencialista: vivemos na existência, evoluímos através das existências sucessivas, vemos todas as coisas na perspectiva existencial, mas buscamos em tudo a sua essência, pois sabemos que somente nela iremos encontrar o real.

A ontologia espírita oferece-nos uma visão dialética das coisas e dos seres. Aprendemos que a realidade aparente é ilusória (como a própria Física hoje nos mostra), mas que é também necessária para chegarmos à realidade verdadeira. O ser humano está no ápice da escala evolutiva existencial. Acima dele se abrem as perspectivas de outra existência, a dos Espíritos que superaram o domínio da matéria e que as religiões chamam anjos, deusas, arcanjos e assim por diante. Esses Espíritos conservam sua individualidade após a morte do corpo e a conservam através da evolução nos mundos superiores. Só a parte formal é precíval: o corpo e o perispírito. A essência do Espírito é indestrutível, pois representa a *atualização* das potencialidades do princípio inteligente, uma construção ou criação de Deus para fins que ainda ignoramos. Como a essência é a mesma em todos os Espíritos, encarnados e desencarnados ou encarnados em mundos inferiores ou superiores, a comunicabilidade dos Espíritos é uma lei universal, regida por princípios naturais, como os de afinidade, justiça e amor. Essa lei de comunicabilidade mostra na prática o absurdo da teoria existencial da incomunicabilidade proposta por Kierkegaard. As dificuldades da comunicação humana decorrem do estágio evolutivo da Terra, mas já estão sendo superadas por todas as formas de desenvolvimento material e psíquico, particularmente pelo desabrochar progressivo da per-

cepção extra-sensorial, no processo de aprimoramento mediúnic do homem terreno.

Um problema difícil é o da transição do princípio inteligente para o reino hominal, após a evolução nos reinos inferiores. Em "*O Livro dos Espíritos*" Kardec se esquivou a esse problema, embora os Espíritos o tenham colocado em algumas passagens. É em *A Gênese*, o volume final da Codificação, que ele resolve enfrentá-lo através de comunicações com Galileu, dadas na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritos pelo médium Camille Flammarion. Ali se define, no n.º 19 do cap. VI do referido livro, como uma *iluminação divina* esse momento decisivo. O Espírito então recebe, com o livre-arbítrio e a consciência, a noção dos seus altos destinos. E a comunicação acentua: "Unicamente a datar do dia em que o Senhor lhe imprime na fronte o seu augusto selo o Espírito toma lugar no seio da Humanidade."

Há uma espécie de seres que não figura na ontologia espírita: a dos seres condenados para sempre ou voltados eternamente ao mal. A Filosofia Espírita não admite essa concepção aberrante da justiça e do amor de Deus. Há diversidades no processo de evolução dos Espíritos, em virtude do livre-arbítrio, indispensável ao desenvolvimento da responsabilidade espiritual. Mas não há nem pode haver seres maus por natureza, pois isso estaria em contradição com o princípio da criação de todos os seres por Deus. Durante um século o Espiritismo foi acusado de demoníaco por negar a existência de espíritos eternamente maus. Agora, a própria teologia católica se modifica em suas bases para, graças a alguns pensadores corajosos, aproximar-se da concepção espírita. É conhecido o livro revolucionário de Giovanni Papini sobre o Diabo e suas conclusões favoráveis à posição espírita. Menos conhecida é a posição do padre Teilhard de Chardin, que não avançou tanto como Papini mas acabou afirmando que o condenado não fica excluído da ordem divina. Aliás, em linhas gerais, Chardin é uma espécie de aproximação conceptual do Espiritismo, um referendun católico à Doutrina Espírita.

A *escala espírita* que figura em "*O Livro dos Espíritos*", a partir do n.º 100, oferece-nos um esquema ontológico da evolução do homem. Não se trata, como lembra Kardec, de um esquema rígido, mas de uma simples classificação em linhas gerais, para orientação dos estudiosos. Encontramos ali as diversas ordens e graus dos Espíritos, encarnados e desencarnados, com que nos defrontamos neste mundo. E uma classificação espiritual que tem a sua aplicação psicológica no tocante aos encarnados, oferecendo-nos uma curiosa tipologia que muito nos auxiliará nas relações sociais. A Psicologia Espírita, hoje em desenvolvimento, mostrará a validade e o interesse da *escala espírita* na orientação dos estudos de tipologia e caracteriologia. Como se vê, andam enganados os que pensam que o Espiritismo é uma espécie de fuga à realidade. Além de mostrar-nos as dimensões ocultas do real, ele nos oferece possibilidades de maior compreensão e controle da realidade aparente ou existencial que enfrentamos na vida terrena.

*

VII - EXISTENCIALISMO ESPIRITA

A natureza existencial da Filosofia Espírita se revela na sua *ecstase*, ou seja, na sua posição dentro do mundo, enfrentando os problemas do homem na existência. Por isso mesmo o Espiritismo não pode ser confundido com o Existencialismo, mas não há dúvida que encontramos na sua investigação ontológica uma fase existencialista. E é essa fase que chamamos Existencialismo Espírita, a arena

filosófica em que o Espiritismo se defronta com o Existencialismo protestante de Kierkegaard, com o Existencialismo Católico de Gabriel Marcel, com o Existencialismo ateu de Jean Paul Sartre e assim por diante, armado dos mesmos instrumentos conceituais e colocado na mesma posição de pesquisa das diversas correntes existenciais da Filosofia Contemporânea.

Nicola Abbagnano, existencialista italiano, entende que as Filosofias da Existência podem ser divididas em três grupos, tomando-se como critério o sentido e o emprego que dão à categoria filosófica do *possível*. Esta categoria implica todas as possibilidades do homem como um Ser na Existência. Abbagnano estabelece a seguinte divisão: a) — Grupo da *impossibilidade do possível*, formado por Kierkegaard, Martin Heidegger, Karl Jaspers e Jean Paul Sartre, como figuras exponenciais; b) — Grupo da *necessidade do possível*, com Louis Lavelle, Rene Le Senne e Gabriel Marcel; c) — *Grupo da possibilidade do possível*, iniciado pelo próprio Abbagnano. Embora o grupo (a) constitui a área espiritualista, o Existencialismo Espírita se aproxima mais da posição de Abbagnano, dadas as relações evidentes dessa posição com a natureza científica da conceituação existencial espírita.

Tentemos uma explicação deste problema. Para o primeiro grupo as possibilidades humanas são irrealizáveis; para o segundo grupo são realizáveis, e mais do que isso, necessariamente se realizam graças ao Absoluto, ao Transcendente que supera a Existência (aceitação dos conceitos metafísicos do Ser e do Valor numa perspectiva religiosa); para o terceiro grupo, as possibilidades são o que são, ou seja, possíveis em si-mesmas, de maneira que não podem tornar-se *impossíveis*, nem apresentar-se como *necessidades*. A frustração de um *possível* não o anula, pois ele continua como possível, da mesma maneira por que uma hipótese pode ser submetida a uma experiência negativa, mas continuar válida e posteriormente se comprovar. A posição de Abbagnano representa uma síntese, uma solução dialética dos impasses em que caíram os dois grupos anteriores. E por isso mesmo se aproxima da posição espírita.

Ao mencionar a *ecstase* da Filosofia Espírita estamos reconhecendo nela uma estrutura ontológica. A Filosofia Espírita é um Ser conceptual, como todos os sistemas filosóficos, mas livre dos prejuízos do espírito de sistema, porque sua estrutura é dinâmica e aberta, sem nenhuma ossatura dogmática. Expliquemos: os dogmas da Filosofia Espírita são princípios de razão e não postulados de fé, são os filamentos de uma estrutura lógica e por isso mesmo flexíveis. Assim, podemos discernir nessa estrutura as suas hipóstases ou regiões ontológicas: 1.º) a *ecstase*, no sentido berkeleyano de relação inicial, em que o ser permanece fechado em si-mesmo; é o momento em que a Filosofia Espírita nasce do sensível, do concreto, pelo processo científico da indução, a partir do exame dos fenômenos; o momento em que ela se fecha na *existência* como um *ser no mundo*; 2.º) — a *ecstase* em que ela se abre na própria indução em direção à transcendência, na formulação de seus princípios metafísicos; 3.º) — a *ecstase*, em que ela se define como uma nova concepção do Ser, uma nova cosmovisão, que partiu de um ponto existencial terreno para abranger todo o Universo.

Assim, o que chamamos de Existencialismo Espírita é a Filosofia Espírita da Existência, a parte dessa Filosofia que encara o homem no mundo, da mesma maneira que o *ser aí* a que se referia Heidegger. Até o aparecimento do Espiritismo o pensamento espiritualista era platônico: admitia o pressuposto de uma realidade metafísica da qual decorria toda a realidade física. O Espiritismo assumiu a

posição aristotélica: buscar na realidade concreta a sua essência possível e dela partir para as induções metafísicas. "*O Livro dos Espíritos*" começa com a afirmação da existência de Deus, mas já vimos que essa existência se prova na própria existência do mundo, que Deus pode ser encontrado num simples *lançar de olhos sobre a natureza*. Temos de figurar Kardec-educador, a estudar o *ser humano* para poder educá-lo; Kardec-magnetizador, a estudar a influência magnética do homem e entre os homens para poder conhecê-los melhor; Kardec-cientista, a observar os fenômenos físicos em sessões mediúnicas e posteriormente a investigar os problemas do desprendimento espiritual durante o sono, numa série de experimentações rigorosamente controladas, para podermos compreender a posição existencial do Espiritismo na abordagem do problema do Ser.

Os problemas comuns das Filosofias da Existência são precisamente os problemas espíritas: o Homem como um *ser no mundo*; a Existência como uma forma peculiar da vivência humana, uma *atualização* absoluta (segundo Bochenski) e um constante refazer-se no tempo; o ser humano como um *projeto* que atravessa a Existência, que nela aparece *feito* (a facticidade humana se constituindo de subjetividade, afetividade e liberdade), de maneira que o homem é um ser atirado ao mundo com o nascimento, para avançar em direção à morte, através do desespero, da angústia, da dor. As Filosofias da Existência procuram resolver esses problemas pela investigação fenomenológica, a partir dos dados do *existir*, que é, na verdade, a própria vivência do mundo. Essa vivência se caracteriza pela percepção da fragilidade humana que gera o desespero e a angústia do homem. Nas correntes espiritualistas, como em Marcel, a angústia é substituída pela esperança conferida pela fé, mas essa solução metafísica não consegue repercutir nos demais pensadores. Heidegger considera o homem como ser *para a morte*, mas essa definição pessimista é atenuada pela sua afirmação de que *o ser se completa na morte*.

Toda essa temática existencial está presente na Filosofia Espírita. Bastaria lembrarmos, por exemplo, o livro famoso de Léon Denis, um clássico do pensamento espírita e continuador da obra de Kardec, intitulado "*O Problema do Ser, do Destino e da Dor*", para vermos como a posição existencial da Filosofia Espírita se entrosa na corrente existencial da atualidade. Mas "*O Livro dos Espíritos*", contemporâneo das obras de Kierkegaard, o iniciador dessa moderna corrente filosófica, já coloca os problemas existenciais de maneira precisa, como veremos a seguir.

Começemos pelo problema da facticidade. Com o nascimento, o homem aparece *feito no mundo*. Sua Facticidade se compõe do seu corpo e do seu psiquismo (corpo e espírito), de sua afetividade e sua liberdade (sua capacidade de percepção e seu livre-arbítrio) e esta facticidade está carregada de *possíveis*, das possibilidades que irão se desenvolver na *existência*. O homem parte, como uma flecha, do ventre materno para o berço, deste para a vivência do mundo (atravesando a *existência* como um projétil) para atingir o seu alvo na morte. Numa perspectiva puramente existencial o homem, na sua facticidade, não tem mais do que possibilidades, mas estas possibilidades vão se *atualizar* na existência, nos limites permitidos pelas circunstâncias. Não há, portanto, uma essência no homem, considerado o homem como *o existente*, mas apenas possibilidades. Sartre define a essência do homem como *um suspenso na sua existência*, pois a essência humana vai ser elaborada através da sua vivência no mundo. Essa essência, portanto, só se completa com a morte, com o fim da existência. Isto nos lembra a imortalidade memorial do Positivismo de Comte. O que o homem fez na existência

é que constitui a sua essência. Com a morte o homem se acaba e sua essência permanece no mundo como um simples fato cultural. Não obstante, a vida do homem é *uma paixão inútil*, um esforço constante de superação, de transcendência. O animal vive, mas o homem *existe*, e esse existir se caracteriza pela paixão, pelo impulso de transcendência conscientemente dirigido. Só *existe* o homem que segue esse impulso.

É fácil compreender que as filosofias da Existência, à maneira do que Kardec dizia das Ciências, avançam paralelas ao Espiritismo até certo ponto e depois se detêm, perplexas diante do mistério. O momento em que elas se detêm é o limiar da interexistência, esse intermúndio em que *o ser se completa na morte*, mas no qual se passam também fatos da mediunidade. É nesse momento que o Existencialismo se transcende a si-mesmo para transformar-se em Interexistencialismo. A Filosofia Espírita da Existência não se limita ao *existir no mundo*, como um fato simplesmente fenomênico, mas graças ao conceito de *mediunidade* oriundo da investigação científica objetiva e nela desenvolvido descobre *o existir no intermúndio* (que os gregos já conheciam como o existir dos deuses) e descobre ainda *o suceder das existências no mundo* como um processo palingênico inerente a toda a Natureza (que os gregos também conheciam).

Assim, a Filosofia Espírita, em sua *ecstase* existencial, ilumina os problemas obscuros do Existencialismo. A facticidade misteriosa se explica pelo *fazer* anterior do Ser, através do desenvolvimento do princípio inteligente e sua projeção na existência como *ser humano*. Atravessando *a existência*, como um projétil (*o projeto* existencial) o homem completa na morte não o seu próprio Ser, mas o *ser* do corpo que chegou aos limites de suas possibilidades, nem a sua própria essência, mas apenas a essência de uma existência, através da vivência das experiências necessárias ao seu *atualizar* progressivo.

Para a Filosofia Espírita o corpo não é uma instância ontológica, mas uma instância existencial. Da existência material o ser passa para a existência espiritual, mudando de instância existencial: substitui o corpo físico pelo corpo energético do perispírito. E na existência espiritual encontramos ainda o problema existencial da facticidade com todas as suas implicações. O Espírito aparece *feito* no plano espiritual, dotado de um corpo que foi elaborado anteriormente, de um psiquismo que se desenvolveu na vivência mundana, com sua afetividade e sua intelectualidade preparadas nas existências sucessivas e consumadas na derradeira existência material. Não obstante, e até por isso mesmo, a existência espiritual é uma transcendência da existência material, é o momento em que a síntese do *em-si* e do *para-si*, que Sartre considera impossível, se realiza no *em si-para-si*, ou seja, na *existência espiritual* que, para os gregos, era divina e os levava a chamar os Espíritos de deuses.

Mas o conceito de mediunidade ilumina também a existência terrena, dando-lhe uma nova dimensão. *O existente ou homem no mundo* adquire a condição espírita de *interexistente* ou *homem no intermúndio*. O avanço das Ciências Psicológicas está comprovando essa realidade já demonstrada pelo Espiritismo e sustentada pela Filosofia Espírita. A descoberta da percepção extra-sensorial provou que os rígidos limites existenciais não correspondem à realidade existencial. Há, na própria existência terrena, corporal, mundana, uma realidade psíquica superando e envolvendo a realidade puramente vital do homem. E quando Heidegger se refere ao *ser no mundo*, como *Mitsein* (ser com outros, o ser social) e à *Mitdasein*, ou coexistência (vida social), temos de acrescentar a esses dois conceitos a dimen-

são mediúnicas das *testemunhas* de que falava o apóstolo Paulo, dos *outros* espirituais que nos envolvem e, portanto, da convivência espiritual que experimentamos através da existência.

Para a Filosofia Espírita da Existência o *existente* se define pela mediunidade. Esta consiste na faculdade normal (nem sobrenatural nem paranormal) de percepção extra-sensorial e, portanto, de comunicação com os *existentes* do intermúndio. A dinâmica e a mecânica dessa comunicação são estudadas em "*O Livro dos Médiuns*", que é um desenvolvimento dos problemas mediúnicos de "*O Livro dos Espíritos*". O *existente* atualiza as suas possibilidades mediúnicas que lhe ampliam a consciência de si-mesmo e da sua natureza existencial, através do desenvolvimento mediúnico, que não é apenas o sentar-se à mesa de sessões para *receber espíritos*, mas principalmente aguçar a visão espiritual, entendendo-se por visão todo o complexo da percepção extra-sensorial. Esse aguçamento equivale a um transcender dos limites existenciais, pois é um liberar progressivo da percepção global do espírito, um escapar da prisão sensorial orgânica para outras dimensões da realidade. O *existente*, com essa *atualização* dos seus *possíveis* espirituais, torna-se um *interexistente*, um *ser no intermúndio*. Mas o *intermúndio* não é um conceito espacial e sim um conceito hipostático, não é quantitativo, mas qualitativo. A intuição grega dos deuses se converte na realidade espírita dos Espíritos e a do intermúndio espacial na realidade do intermúndio psíquico.

O *interexistente* não é apenas intuição, nem apenas hipótese, ou formulação teórica. Pelo contrário, o *interexistente* é uma realidade histórica, antropológica, que podemos encontrar em todos os tempos e lugares. Foram *interexistentes* os videntes e profetas de todas as épocas, os xanãs e pagés das tribos selvagens, os oráculos, as pitonisas, os taumaturgos de todas as religiões. São *interexistentes* os médiuns e os paranormais de hoje, os gênios de todas as épocas, os fundadores e propagadores de religiões. A História da Filosofia oferece-nos as figuras de Sócrates, Platão, Plotino, Descartes e Bergson como *interexistentes*. Na História da Psicologia temos o caso recente de Karl Jung. Na História Política e Militar as figuras de Joana D'Arc, Abraão Lincoln, Makenzie King (do Canadá), Lord Dowding (Comandante da RAF na defesa de Londres durante a última guerra mundial), e assim por diante. Os casos famosos de Francisco Cândido Xavier e José Pedro de Freitas (Arigó) foram objeto de estudos numerosos, inclusive um estudo do primeiro como *interexistente*, publicado no livro "Chico Xavier, quarenta anos no mundo da mediunidade", de Roque Jacintho. O conceito espírita de *interexistente* se comprova na realidade histórica e na realidade cotidiana das nossas próprias existências, quando não em nós mesmos.

O problema da comunicação, que a partir de Kierkegaard o Existencialismo colocou de maneira dramática — Kierkegaard rompeu o noivado porque não podia comunicar-se nem mesmo com a noiva, considerando como única forma de comunicação a do homem com Deus (o outro, segundo sua expressão) — esse problema é amplamente resolvido pela Filosofia Espírita da Existência. A *comunicação* é uma categoria filosófica do Espiritismo que tem amplitude cósmica. Vemos em "*O Livro dos Espíritos*" que o fluido universal é o veículo do pensamento, assim como o ar é o veículo da palavra. O homem pode comunicar-se às maiores distâncias. Daí a validade da prece, que é forma de comunicação. As experiências atuais de telepatia à distância confirmaram essa tese espírita, a ponto de levarem os cientistas soviéticos, materialistas, a se empenharem nas pesquisas telepáticas.

O aguçamento da visão espiritual pelo desenvolvimento mediúnico implica um problema filosófico de comportamento. A Filosofia Espírita da Existência coloca esse problema em termos de moralidade. Opõe-se assim aos sistemas orientais de desenvolvimento artificial das faculdades psíquicas, por entender que esses sistemas perturbam o equilíbrio existencial do homem. Só a moralidade, a evolução moral do ser e, portanto, o desenvolvimento de suas potencialidades espirituais pode permitir à criatura humana o aguçamento de sua visão espiritual. Cada existência é um processo condicionado pelas anteriores e pela preparação do Ser no mundo espiritual. Tem o seu plano e os seus limites, sendo estes determinados pelo grau de desenvolvimento real do Ser e pelos compromissos que o liga às circunstâncias terrenas. Qualquer tentativa de fuga a esses determinismos existenciais — o que pode ser feito em virtude do livre-arbítrio — atenta contra o equilíbrio moral do Ser. Assim, a Filosofia Espírita da Existência revela mais uma vez sua natureza de síntese do Conhecimento: coloca-se entre as posições contrárias ao edonismo materialista ou existencialista, de um lado, e do absenteísmo religioso ou místico, de outro lado, postulando a obediência às leis naturais, o que, no caso da concepção existencial, equivale ao respeito pela *existência* e seus fins.

*

VIII — COSMOSSOCIOLOGIA ESPÍRITA

A Filosofia Espírita foi a primeira a apresentar uma concepção cosmo-sociológica de ordem científica. Emile Durkheim trataria mais tarde de um tipo de cosmo-sociologia anímica ao referir-se às cidades gregas do período arcaico, em que deuses e homens conviviam em estreita comunhão com a Natureza (L'Évolution Pédagogique en France, v.I, págs. 138-9), e René Hubert esclarece: "As cidades gregas. estão ainda muito próximas de suas origens culturais para haverem rompido o complexo de interações que ligam a vida social e a vida cósmica, bem como a vida psíquica individual e a vida social; o indivíduo forma corpo com a cidade e esta com o meio que a envolve; as divindades politeístas simbolizam ao mesmo tempo as grandes forças da Natureza. (*Traité de Pédagogie Générale*) págs. 24 e 25). Mas é no Espiritismo que a Cosmo-sociologia se define como uma realidade nova, marcando um avanço decisivo no processo do Conhecimento. Não se trata apenas da relação simbólica da fase mitológica, mas de uma relação positiva que se afirma em termos concretos e se confirma na investigação científica.

Os críticos e adversários do Espiritismo, que em geral o desconhecem, não vacilariam em contestar essa afirmação, recusando às pesquisas espíritas o caráter científico. Mas já agora teriam de enfrentar também as conclusões da Ciência em outros campos, como o da Física, onde os conceitos evoluíram para uma verdadeira Parafísica; da Astronomia, onde a teoria da pluralidade dos mundos habitados entrou para o domínio das possibilidades incontestáveis; da Biologia, onde o problema da vida rompeu a estreiteza da concepção organocêntrica; da própria Teologia, que passou a admitir, sob a influência científica, além da existência dos seres invisíveis a possibilidade de outras humanidades planetárias; e particularmente da Psicologia, que através das pesquisas parapsicológicas acabou provando cientificamente as relações humanas pela percepção extra-sensorial e admitindo a existência de entidades extrafísicas em relação com o nosso plano. Assim, as investigações espíritas e as provas que apresentam no tocante às possibilidades cosmo-sociológicas estão hoje referendadas pelo desenvolvimento das Ciências. Negá-las e contestá-las com apoio em conceitos científicos superados é simplesmente recusar-se a aceitar as novas dimensões culturais do nosso tempo.

Mas, para uma exposição metodológica do problema, devemos partir de um exame geral da Cosmologia Espírita. E a primeira verificação que temos a fazer é a da existência de uma Cosmogonia Espírita, uma teoria genética do Cosmos que se enraíza na concepção bíblica. Os três primeiros capítulos de *"O Livro dos Espíritos"* nos apresentam essa parte cosmogônica de tipo religioso, que nem por isso, entretanto, se afasta do campo filosófico. Pelo contrário, enquadra-se perfeitamente na tradição filosófica e nas fases históricas mais recentes da Filosofia. Encontramos a afirmação de que o Universo foi criado por Deus no item 37 do cap. III. A seguir, nos itens 38 e 39, os esclarecimentos possíveis dessa criação, que resumimos no seguinte: *Deus criou o Universo pela sua vontade e os mundos se formam pela condensação da matéria espalhada no Espaço.*

Temos assim mais uma prova da natureza sintética do Espiritismo, no sentido de síntese histórica segundo a teoria de Arnold Toynbee a que já nos referimos. Toda a cosmogonia bíblica se encerra nesta simples afirmação: *Deus criou o Universo pela sua vontade.* E, logo mais passamos à Cosmologia científica, que começa por esse esclarecimento, hoje confirmado pela própria Física nuclear: *os Mundos se formam pela condensação de matéria.* Daí por diante, a Cosmologia Espírita se desenvolve na linha puramente científica, apresentando os seis dias da Criação como seis períodos geológicos, a formação dos seres vivos como um processo evolutivo, a figura bíblica de Adão e Eva como simples alegoria, o aparecimento do homem em diversos pontos da Terra (o que determinou a variedade das raças), e o Universo como um sistema de mundos habitados de acordo com as condições específicas de cada um. Tudo isso hoje admitido no campo das teorias científicas. O cap. III se encerra com a explicação do dilúvio bíblico como uma catástrofe parcial e local, o que foi posteriormente confirmado pelas pesquisas arqueológicas de Sir Charles Leonard Woolley no delta do Tigre e do Eufrates.

O cap. IV, que encerra a primeira parte de *"O Livro dos Espíritos"*, é dedicado aos problemas, ontológicos que já estudamos. A segunda parte ou Livro II se inicia com os problemas da origem e desenvolvimento espiritual do Homem, passando logo a seguir ao campo da Sociologia Espírita que começa no plano espiritual. Isso porque o Homem é primeiramente Espírito e o Mundo Espiritual é o verdadeiro, "normal e primitivo", do qual deriva o Mundo Corporal. É assim que passamos insensivelmente da Cosmogonia à Cosmologia e desta à Sociologia. A *escala espírita*, simples esquema de classificação tipológica dos Espíritos, em seu processo evolutivo, que começa no item 100 de *"O Livro dos Espíritos"*, é ao mesmo tempo um elemento da Ontologia, da Psicologia, da Caracteriologia e da Sociologia Espíritas. Podemos aplicá-las tanto aos Espíritos em sua vida espiritual quanto aos homens ou Espíritos encarnados no Mundo Corporal.

Abrem-se no cap. II do Livro II as perspectivas da Sociologia Espírita em toda a sua amplitude. Compreendemos então a razão de Emmanuel haver declarado, em "O Consolador", que "O Espiritismo é o iniciador da Sociologia". Realmente, aquilo que podemos chamar de Sociologia num sentido lato só apareceu até agora nas páginas de *"O Livro dos Espíritos"*. Porque somente esse livro nos propõe toda a extensão e complexidade do *fato social* e ao mesmo tempo nos mostra que esse *objeto* (como queria Durkheim que ele fosse encarado) é um objeto cósmico e não apenas terreno. A Sociedade Humana se projeta no infinito e se desdobra em sucessivas estruturas espirituais, angélicas, arcangélicas etc., rompendo até mesmo o conceito esferocêntrico ainda dominante em nossos dias (o da possibilidade de vida apenas em esferas planetárias) como resíduo do velho geo-

centrismo. Porque os Espíritos vivem não somente nas existências planetárias, como a nossa, mas no Espaço, ou seja, nas amplidões do Infinito, em hipóstases do Universo que não podemos sequer chamar de regiões, pois na verdade não sabemos como são, que aspecto apresentam.

Assim, a Sociologia Espírita entranha-se na própria ordem cósmica. Um fato social terreno está ligado ao Universo, determinado por leis universais. É, portanto, um *fato cósmico*. Há duas ordens de fenômenos que nos permitem verificar esse entrosamento no próprio mundo sensorial: a *palingenesia* e a *mediunidade*. A primeira (que não é apenas reencarnação, pois não se aplica somente à vida orgânica) mostra-nos aquilo que "*O Livro dos Espíritos*" afirma constantemente: *tudo se encadeia no Universo*. Verificamos através dela que tudo desaparece e reaparece, ou seja, que *tudo se faz, se desfaz e se refaz, no eterno suceder das coisas e dos seres, como Heráclito já havia intuído*, mas não em forma cíclica, em inútil e constante repetição, mas num processo de desenvolvimento regido pela lei de evolução. É o que vemos nesta admirável frase do fim do item 540 do L. E: "Tudo se encadeia na Natureza, desde o átomo primitivo até o Arcanjo, pois ele mesmo começou pelo átomo.

A segunda ordem fenomênica acima referida, a *mediúnica*, mostra-nos a unidade fundamental do Universo e a sua diversidade instrumental. O fato social terreno é de ordem instrumental, ocorre no campo das relações corporais (os corpos como instrumentos do Espírito). Mas esse fato é produzido pelos Espíritos e regido pela *lei da mediunidade*, lei básica das relações espírito-matéria em todo o Universo. Além disso, as leis universais de afinidade, justiça e amor estão implicadas nele e o determinam. Uma consulta ao Livro III de "*O Livro dos Espíritos*" dedicado ao estudo das Leis Morais, poderia ajudar-nos a esclarecer a natureza cósmica dos mais diversos *atos sociais* terrenos. A lei física de causa e efeito aplica-se no plano moral como lei de ação e reação, a lei cármica das religiões indianas. A lei universal da migração de Espíritos, da transferência de Espíritos de um mundo para outro, segundo a necessidade, projeta os antecedentes do *fato social* a distâncias inimagináveis.

Os fins da vida social são os mesmos, no Mundo Espiritual e no mundo Corporal: o desenvolvimento das potencialidades do Espírito, a sua realização moral. A palingenesia tem verso e reverso: nascemos e renascemos nos dois planos. As existências sucessivas são portanto intercaladas: a cada existência corporal sucede uma espiritual. E nessas duas existências as relações sociais constituem formas necessárias da evolução espiritual: na existência corporal as relações sociais são objetivas e condicionadas ao processo de exteriorização do Espírito; na existência espiritual as relações são subjetivas e sua interiorização condiciona o aproveitamento da experiência corporal. Exemplo: na existência corporal a exteriorização do Espírito determina a sua ligação com outros e estabelece os laços de família, que resumem os elementos de aglutinação da sociedade, os liames sociais (itens 773 a 775 do L.E.). A família se constitui em célula básica da sociedade. Mas os antecedentes da ligação familiar continuam a determinar ações e reações em cadeia, que se manifestam nos interesses objetivos: os interesses psicológicos estudados pela Psicologia comum. Na existência espiritual a interiorização do Espírito determina o confronto do seu comportamento existencial terreno com os fins da vida social, que na sua consciência estão marcados em forma de exigências morais. Esse confronto irá determinar o seu destino, as suas condições existenciais em nova encarnação.

A individualização do princípio inteligente é um processo psicocêntrico. Todo o psiquismo se concentra progressivamente na formação da consciência, na definição do Ser. O Ser, uma vez determinado, é um ego, uma unidade psíquica, segundo vemos no item 92 do L.E., comentário de Kardec. Essa unidade, pela própria necessidade de manter-se integrada, é egocêntrica e portanto egoísta. A socialização é um processo de descentralização psíquica, não no sentido de desagregação mas de expansão das potencialidades do ego, que se abre na vida social como a semente ao germinar ou a flor que desabrocha. Essa a razão porque a caridade é o princípio espírita da vida social: através dela o homem se abre para os outros, o egoísmo se transforma em altruísmo. No plano sociológico podemos esquemematizar esse processo da seguinte maneira:

O selvagem isolado é o Narciso da lenda que ama a si mesmo. Esse amor (Adão gozando sozinho o Paraíso) entretanto não lhe basta. A sua insatisfação o leva à procura de um objeto exterior que é arrancado por Deus do seu próprio Ser (Eva tirada da sua costela durante o sono, um sonho que se concretiza, uma potencialidade que se atualiza). Surge assim a primeira família e dela o primeiro clã. As ligações sociais se ampliam na tribo, na raça, na nação. Forma-se o primeiro organismo gregário e o egoísmo se transforma em sócio-centrismo. Mas desenvolve-se a Civilização: com ela, o gregarismo se transforma em sociabilidade. O indivíduo gregário se torna um ser social e as relações sociais o levam à expansão e atualização de suas potencialidades morais. O ser social atinge pouco a pouco a plenitude do ser moral. Mais um pouco e ele se liberta da roda palingenésica dos renascimentos, tornando-se um Ser Espírita. Toda essa seqüência pode ser observada na Escala Espírita.

A Sociologia Espírita, abrangendo todo esse processo de desenvolvimento ontológico, pode ser dividida em duas partes: a Parassociologia e a Cosmo-sociologia. Trata-se de uma divisão puramente metodológica que tentaremos explicar da seguinte maneira:

PARASSOCIOLOGIA é a parte da Sociologia Espírita que trata das relações sociais na existência corporal. Divide-se em:

1) *Psicossociologia Anímica* — Estudo do processo de interação social pelas relações psíquicas de natureza anímica: funções sociais da chamada percepção extra-sensorial hoje estudada pela Parapsicologia.

2) *Psicossociologia Mediúnica* — Estudo do processo de interação social pelas relações psíquicas de natureza mediúnica: funções sociais da mediunidade, ação dos Espíritos sobre os Homens e vice versa, determinando mudanças nas relações sociais.

COSMOSSOCIOLOGIA é a parte da Sociologia Espírita que trata das relações sociais na existência espiritual. Divide-se em:

1) *Metassociologia* — Estudo das relações sociais de ordem espiritual, que tanto se processam na vida de vigília como durante o sono, com o desprendimento do Espírito e sua participação na vida espiritual ou sua atividade oculta ou ostensiva na própria vida corporal.

2) *Astrossociologia* — Estudo das relações sociais de ordem espiritual entre os diversos Mundos: migrações de Espíritos, manifestações de Espíritos de outros planetas na Terra e vice-versa, possibilidade da percepção anímica ou extra-sensorial nas relações interplanetárias e interespaiais em geral.

A Parassociologia está bem exposta em "*O Livro dos Espíritos*" nos Caps. VIII e IX do Livro II.

A cosmossociologia se encontra nos caps. IV, V e VI do Livro II. Os caps. X e XI do mesmo Livro II completam a Cosmossociologia Espírita estudando as ocupações e missões cósmicas dos Espíritos e as suas atividades telúricas na vida planetária.

O "*Livro dos Médiuns*" é o compêndio básico para o estudo dos vários tipos de relações da Parassociologia e da Cosmossociologia.

O "*Evangelho Segundo o Espiritismo*" é o código moral da vida espírita e portanto o livro em que os princípios normativos da Sociologia Espírita se encontram definidos e explicados.

O problema das relações interplanetárias, hoje colocado pelas pesquisas astronômicas, figura no cap. III da primeira parte de "*O Livro dos Espíritos*", itens 55 a 58, sob o título de "Pluralidade dos Mundos". O astrônomo Camille Flammarion, que era médium psicógrafo e trabalhava com Kardec na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas publicou uma obra sobre o mesmo assunto. As relações astronômicas, entretanto, só poderão efetivar-se entre Mundos semelhantes quanto à densidade física de sua constituição. Na pergunta 56 "*O Livro dos Espíritos*" coloca o problema da diferença da constituição física dos diversos planetas, e conseqüentemente da diferença dos organismos corporais de seus habitantes. Nada impede, entretanto, que os Mundos mais diversos se comuniquem entre si pelas vias mediúnicas, pois o Espírito é sempre o mesmo em toda parte.

Os Mundos nascem e morrem. Lemos no item 41 do L. E. "Deus renova os Mundos, como renova os seres vivos." A Escala dos Mundos nos mostra que eles evoluem. E o item 185 do L. E. esclarece: "Os Mundos também estão submetidos à lei do progresso. Todos começaram como o vosso, por um estado inferior, e a própria Terra sofrerá uma transformação semelhante, tornando-se um paraíso terrestre quando os homens se fizerem bons." Assim, os Mundos formam uma coletividade cósmica. Estão ligados entre si pela rede das leis universais, pelas incessantes comunicações dos Espíritos através do Cosmos, pelas migrações individuais e coletivas dos seres no processo evolutivo. O item 176 do L. E. afirma: "Todos os mundos são solidários".

A solidariedade dos Mundos é uma decorrência natural da unidade e organicidade do Cosmos. A concepção espírita do Universo é monista. Há na Terra muitos homens, em diversos graus de evolução (item 176.a) que nela se encontram pela primeira vez, e nem por isso se diferenciam dos outros. O Espírito humano é um só e tem a flexibilidade necessária para conformar-se, em cada Mundo, às suas exigências e ao seu tipo específico de cultura. Dessa maneira não há razão para os temores que certas pessoas revelam no tocante à possibilidade de criaturas de outros planetas invadirem a Terra. Na verdade, elas estão constantemente invadindo, como nós, os terrícolas, também invadimos outros Mundos. A Humanidade é cósmica e as leis universais equilibram a sua distribuição nos diferentes Mundos.

As distâncias espaciais, como antigamente as distâncias entre os continentes na Terra, só podem ser vencidas por criaturas que tenham alcançado elevado grau de evolução. As naves interplanetárias que chegarem à Terra só podem ser tripuladas por criaturas de uma civilização superior à nossa. É o nosso primarismo

que nos leva a imaginar invasões interplanetárias destruidoras. À proporção que superamos os nossos conflitos na Terra nos tornaremos mais aptos a compreender a harmonia do Universo, a unidade espiritual das criaturas e a solidariedade dos Mundos. Então estaremos em condições de receber os nossos irmãos de outros planetas, que poderão trazer-nos, como fazemos hoje entre os países civilizados, as contribuições de suas diferentes culturas para enriquecerem a nossa.

*

BIBLIOGRAFIA

EMMANUEL (Espírito). Psicografia de Francisco Cândido Xavier. A Caminho da Luz. Federação Espírita Brasileira. RJ. 20ª. edição. 1994.

OS PENSADORES. História da Filosofia. Nova Cultural. SP. 1999.

PIRES, J. Herculano. Os Filósofos. Edições FEESP, 1ª. edição. 2000.

Introdução à Filosofia Espírita. Edições FEESP, 2ª. edição, 1993.

CONTRA-CAPA
SELECIONAR TEXTO.

*

PRIMEIRA DOBRA DO LIVRO

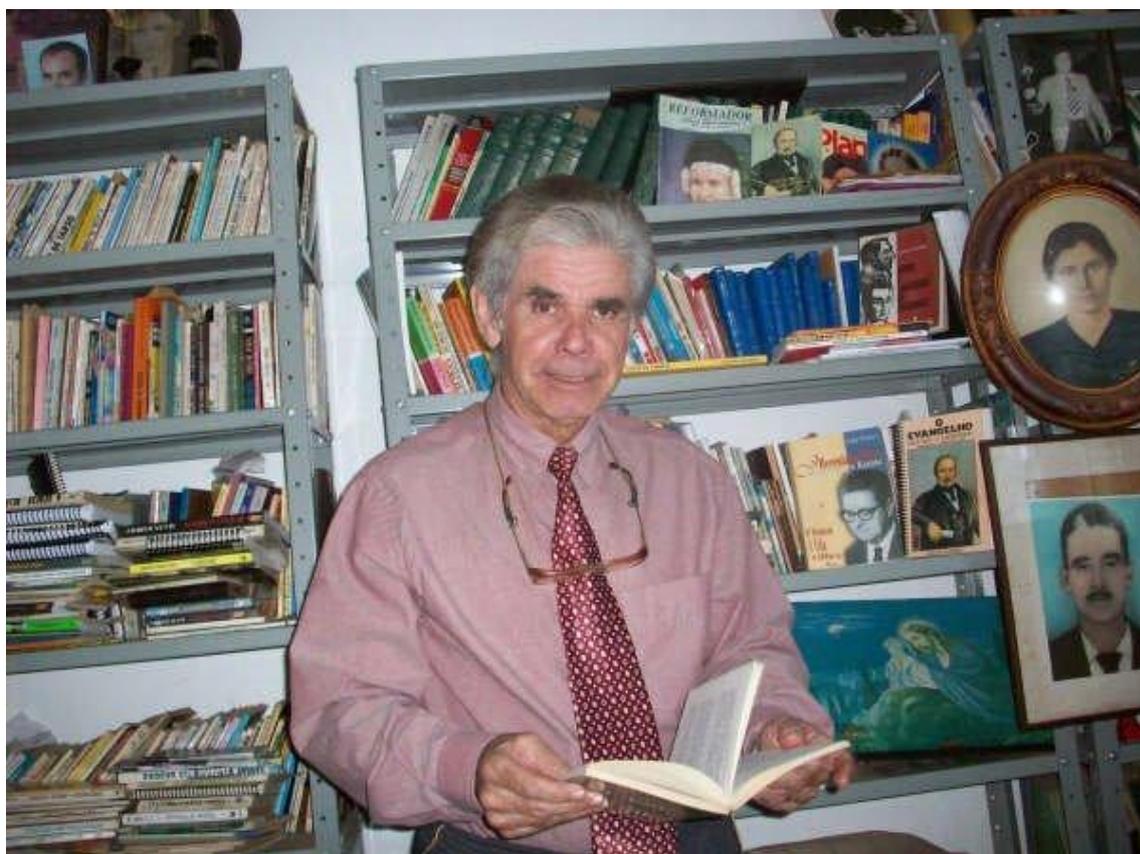
Ou contra-capa

DADOS BIOGRÁFICOS

Dados biográficos do autor

José Fleurí Queiroz, nascido na cidade de Buri-SP, aos 16/10/1941 é Auditor Fiscal da Receita Federal do Brasil, aposentado em 1991; bacharel em Ciências Contábeis e Atuariais pela Faculdade de Ciências Econômicas de São Paulo – Fundação Álvares Penteadó (1966); bacharel em Direito pela Faculdade FKB, de Itapetininga (1973). Pós-graduado em Direito Penal – lato sensu -, pela FMU-SP – Faculdades Metropolitanas Unidas – (1996); Mestre em Filosofia do Direito e do Estado – scicto sensu -, pela PUC-SP – Pontifícia Universidade Católica – (1998). Advogado criminalista e professor universitário, a partir de 1998, nas cadeiras de Direito Penal, Instituições de Direito Público e Privado, Filosofia Geral, Filosofia do Direito e do Estado, Filosofia e Ética Profissional, nas Faculdades de Direito de Itapetininga-SP (FKB) e de Administração de Itapeva-SP (FAIT).

*



JOSÉ FLEURÍ QUEIROZ

PRIMEIRA DOBRA DO LIVRO

Na qualidade de Mestre em Filosofia do Direito e do Estado (PUC-SP, 1998), Pós-graduado em Direito Penal – Especialização – (FMU-SP, 1996), Advogado Criminalista, Auditor Fiscal da Receita Federal do Brasil (aposentado, 1991), espírita atuante desde 1975 (de 1975 a 1990, junto à Federação Espírita do Estado de São Paulo, na capital paulista), dirigente do Liceu Allan Kardec (ainda embrião) e do Centro Espírita ‘Sinhaninha’, ambos em Buri-SP, e tendo já lançado os seguintes livros: 1) A Educação Como Direito e Dever à Luz da Filosofia e do Direito Natural (Dissertação de Mestrado – 2.003); 2) Código de Direito Natural Espírita (2.006); 3) Suicídio É Ou Não É Crime? (2.007); 4) Ciência Médica e Medicina Espírita – Mediunidade Curadora (2.009); 5) Pena de Duração Indeterminada (2.009), todos pela mesma Editora Mundo Jurídico, Leme-SP, colocamo-nos sob o dever peremptório de dar prosseguimento à divulgação da maravilhosa Doutrina Espírita, através dos expoentes já fartamente mencionados, que sublimaram a figura incomparável de ALLAN KARDEC, cuja obra, tendo por fundamento os ensinamentos de JESUS CRISTO, jamais será superada.

*