BERTRAND RUSSELL



História da filosofia ocidental

Tradução de
BRENNO SILVEIRA

COMPANHIA EDITORA NACIONAL

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe ***Le Livros*** e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O ***Le Livros*** e seus parceiros disponibilizam conteúdo de dominio publico e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: ***LeLivros.site*** ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."

DO ORIGINAL INGLÊS:

H1STORY OF WESTERN PHILOSOPHY

★

HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL

LIVRO PRIMEIRO
A FILOSOFIA ANTIGA

LIVRO SEGUNDO
A FILOSOFIA CATÓLICA

LIVRO TERCEIRO
A FILOSOFIA MODERNA

LIVRO QUARTO
A FILOSOFIA MODERNA

1957
Direitos para a língua portuguesa adquiridos pela
COMPANHIA EDITORA NACIONAL
Rua dos Gusmões, 639 – São Paulo
Que se reserva a propriedade desta tradução.

Impresso nos Estados Unidos do Brasil
Printed in the United States of Brazil

ÍNDICE

PREFÁCIO
INTRODUÇÃO

LIVRO PRIMEIRO
A Filosofia Antiga

PRIMEIRA PARTE – OS PRÉ-SOCRÁTICOS
CAPÍTULO I
O Nascimento da civilização Grega
CAPÍTULO II
A Escola de Mileto
CAPÍTULO III
Pitágoras
Capítulo IV
Heráclito
CAPÍTULO V
PARMÊNIDES
CAPÍTULO VI
Empédocles
CAPÍTULO VII
Atenas e a Cultura
CAPÍTULO VIII
Anaxágoras
CAPITULO IX
Os Atomistas
CAPÍTULO X
Protágoras

SEGUNDA PARTE – SÓCRATES, PLATÃO E ARISTÓTELES

CAPÍTULO XI
Sócrates
CAPÍTULO XII
A Influência de Esparta
CAPÍTULO XIII
A Fonte das idéias de Platão
CAPÍTULO XIV
A Utopia de Platão
CAPÍTULO XV
A Teoria das idéias
CAPÍTULO XVI
A Teoria de Platão Sobre a Imortalidade
CAPÍTULO XVII
A Cosmogonia de Platão
CAPÍTULO XVIII
Conhecimento e Percepção Em Platão
CAPÍTULO XIX
A Metafísica de Aristóteles
CAPÍTULO XX
A Ética de Aristóteles
CAPITULO XXI
A Política de Aristóteles
CAPÍTULO XXII
A Lógica de Aristóteles
CAPÍTULO XXIII
A Física de Aristóteles
CAPÍTULO XXIV
As Matemáticas e a Astronomia Gregas Primitivas

TERCEIRA PARTE – A FILOSOFIA ANTIGA DEPOIS DE ARISTÓTELES
CAPÍTULO XXV
O Mundo Helenístico

CAPÍTULO XXVI
Cínicos e Céticos
CAPÍTULO XXVII
Os Epicuristas
CAPÍTULO XXVIII
O Estoicismo
CAPÍTULO XXIX
O Império Romano em Relação com a Cultura
CAPÍTULO XXX
Plotino

HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL
Livro Segundo
INTRODUÇÃO

LIVRO SEGUNDO
A Filosofia – Católica

PRIMEIRA PARTE – OS PADRES DA IGREJA
CAPÍTULO I
O DESENVOLVIMENTO RELIGIOSO DOS JUDEUS
CAPÍTULO II
O CRISTIANISMO DURANTE OS QUATRO PRIMEIROS SÉCULOS
CAPÍTULO III
TRÊS DOUTORES DA IGREJA
CAPÍTULO IV
A FILOSOFIA E A TEOLOGIA DE SANTO AGOSTINHO
CAPÍTULO V
OS SÉCULOS QUINTO E SEXTO
CAPÍTULO VI
SÃO BENEDITO E GREGÓRIO O GRANDE

SEGUNDA PARTE – OS ESCOLÁSTICOS
CAPÍTULO VII
O PAPADO NA ERA DO OBSCURANTISMO
CAPÍTULO VIII
JOÃO SCOTO ERÍGENA
CAPÍTULO IX
A REFORMA ECLESIÁSTICA NO SÉCULO XI
CAPÍTULO X
A CULTURA E A FILOSOFIA MAOMETANAS
CAPÍTULO XI
O SÉCULO XII
CAPÍTULO XII
O SÉCULO XIII
CAPÍTULO XIII
SANTO TOMAS DE AQUINO
CAPÍTULO XIV
OS ESCOLÁSTICOS FRANCISCANOS
CAPÍTULO XV
O ECLIPSE DO PAPADO

LIVRO TERCEIRO
A Filosofia Moderna

PRIMEIRA PARTE – DA RENASCENÇA ATÉ HUME
CAPÍTULO I
CARACTERÍSTICAS GERAIS
CAPÍTULO II
A RENASCENÇA ITALIANA
CAPÍTULO III
MAQUIAVEL
CAPÍTULO IV

ERASMO E SIR THOMAS MORE
CAPÍTULO V
A REFORMA E A CONTRA-REFORMA
CAPÍTULO VI
A ASCENSÃO DA CIÊNCIA
CAPÍTULO VII
FRANCIS BACON
CAPÍTULO VIII
O LEVIATÃ DE HOBBES
CAPÍTULO IX
DESCARTES
CAPÍTULO X
SPINOZA
CAPÍTULO XI
LEIBNIZ
CAPÍTULO XII
O LIBERALISMO FILOSÓFICO
CAPÍTULO XIII
A TEORIA DO CONHECIMENTO DE LOCKE
CAPÍTULO XIV
A FILOSOFIA POLÍTICA DE LOCKE
CAPÍTULO XV
A INFLUÊNCIA DE LOCKE
CAPÍTULO XVI
BERKELEY
CAPÍTULO XVII
HUME

LIVRO QUARTO
A Filosofia Moderna

SEGUNDA PARTE – DESDE ROUSSEAU ATÉ O PRESENTE

CAPÍTULO XVIII
O MOVIMENTO ROMÂNTICO
CAPÍTULO XIX
ROUSSEAU
CAPÍTULO XX
KANT
CAPÍTULO XXI
CORRENTES DO PENSAMENTO NO SÉCULO XIX
CAPÍTULO XXII
HEGEL
CAPÍTULO XXIII
BYRON
CAPÍTULO XXIV
SCHOPENHAUER
CAPÍTULO XXV
NIETZSCHE
CAPÍTULO XXVI
OS UTILITÁRIOS
CAPÍTULO XXVII
KARL MARX
CAPÍTULO XXVIII
B E R G S O N
CAPÍTULO XXIX
WILLIAM JAMES
CAPÍTULO XXIX
JOHN DEWEY
CAPÍTULO XXXI
A FILOSOFIA DA ANÁLISE LÓGICA

BERTRAND RUSSELL

HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL

LIVRO PRIMEIRO

Tradução
BRENNO SILVEIRA

Criação ePub
RELÍQUIA

COMPANHIA EDITORA NACIONAL
SÃO PAULO

PREFÁCIO

Algumas palavras de desculpa e de explicação são aqui necessárias, para que este livro não depare com uma crítica ainda mais severa do que aquela que indubitavelmente merece.

Devo apresentar minhas desculpas tanto aos especialistas das várias escolas, como aos filósofos, individualmente. Com a possível exceção de Leibniz, todos os outros filósofos de que trato são mais familiares a algumas outras pessoas do que a mim. Todavia, para que possa escrever-se livros que abranjam um amplo campo, é inevitável, já que não somos imortais, que aqueles que escrevem tais obras dediquem menos tempo a cada uma de suas partes do que o indivíduo que se limita unicamente a um autor ou a um breve período. Certos eruditos de inflexível austeridade hão de julgar, certamente, que os livros que abrangem amplo campo não deveriam, de modo algum, ser escritos, mas que, se o fossem, deveriam consistir de monografias redigidas por grande número de autores. Na cooperação, porém, de muitos autores, algo de essencial se perde. Para que haja unidade no movimento da história, para que haja relação íntima entre o que aconteceu antes e o que vem depois, é necessário que, em tal exposição, os períodos anteriores e os que lhes sucedem sejam sintetizados num único espírito. O estudante de Rousseau poderá ter dificuldade em fazer justiça quanto à relação existente entre ele e a Esparta de Platão e de Plutarco; o historiador de Esparta pode não ter, profeticamente, consciência de Hobbes, Fichte e Lenin. Tornar patentes tais relações constitui um dos propósitos deste livro – e esse propósito somente uma ampla perspectiva poderia realizar.

Há muitas histórias da filosofia, mas nenhuma delas, que eu saiba, tem a mesma finalidade da minha. Os filósofos são, ao mesmo tempo, causa e efeito: efeito de suas circunstâncias sociais e da política e instituições de sua época; causa (quando afortunados) de crenças que modelam a política e as instituições de épocas posteriores. Na maioria das histórias da filosofia, cada filósofo aparece como se estivesse no meio de um vácuo; suas idéias são expostas sem conexão, exceto, quando muito, quanto ao que se refere aos filósofos anteriores. Eu procurei, ao contrário, apresentar cada filósofo, tanto quanto a verdade o permite, como um produto de seu milieu, *um homem em quem se cristalizaram e concentraram pensamentos e sentimentos que, de maneira vaga e difusa, eram*

comuns à comunidade a que pertencia.

Isso exigiu a inserção de certos capítulos de história puramente social. Ninguém pode compreender os estóicos e os epicuristas sem possuir certos conhecimentos da época helenística, nem entender os escolásticos sem saber alguma coisa do desenvolvimento da Igreja, desde o século V ao século XIII. Expus, pois, brevemente, aquelas partes dos principais momentos históricos que, na minha opinião, maior influência exerceram sobre o pensamento filosófico, tendo-o feito, da maneira mais completa possível, nos pontos em que a história talvez possa ser menos familiar a alguns leitores — como, por exemplo, ao referir-me ao começo da Idade Média. Excluí, todavia, rigorosamente, desses capítulos históricos, tudo o que me pareceu ter pouca ou nenhuma relação com a filosofia contemporânea ou subsequente.

O problema de seleção, num livro como este, é muito difícil. Sem pormenores, um livro torna-se árido e desinteressante; com demasiados pormenores, corre o risco de tornar-se intoleravelmente extenso. Procurei encontrar um meio termo, tratando apenas dos filósofos que me parecem ter considerável importância, mencionando, em relação a eles, certos pormenores que, embora destituídos de importância fundamental, tem valor, devido a certas qualidades vivas e esclarecedoras.

A filosofia, desde tempos remotos, não tem sido apenas um tema das escolas ou uma discussão entre um punhado de homens cultos. Tem constituído uma parte integral da vida da comunidade, e foi como tal que procurei encará-la. Se existe algum mérito neste livro, é deste ponto de vista que certamente deriva.

Este livro deve sua existência ao Dr. Albert C. Barnes, tendo sido elaborado originalmente e apresentado, em parte, em forma de conferências, proferidas na Fundação Barnes, na Pensilvânia.

Como na maior parte de minha obra publicada desde 1932, minha esposa, Patrícia Rtissell, me prestou grande assistência, não só na parte de pesquisas, como, também, de muitas outras maneiras.

INTRODUÇÃO

Os conceitos da vida e do mundo que chamamos “filosóficos” são produto de dois fatores: um, constituído de fatores religiosos e éticos herdados; o outro, pela espécie de investigação que podemos denominar “científica”, empregando a palavra em seu sentido mais amplo. Os filósofos, individualmente, tem diferido amplamente quanto às proporções em que esses dois fatores entraram em seu sistema, mas é a presença de ambos que, em certo grau, caracteriza a filosofia.

“Filosofia” é uma palavra que tem sido empregada de várias maneiras, umas mais amplas, outras mais restritas. Pretendo empregá-la em seu sentido mais amplo, como procurarei explicar adiante.

A filosofia, conforme entendo a palavra, é algo intermediário entre a teologia e a ciência. Como a teologia, consiste de especulações sobre assuntos a que o conhecimento exato não conseguiu até agora chegar, mas, como ciência, apela mais à razão humana do que à autoridade, seja esta a da tradição ou a da revelação. Todo conhecimento *definido* — eu o afirmaria — pertence à ciência; e todo *dogma,* quanto ao que ultrapassa o conhecimento definido, pertence à teologia. Mas entre a teologia e a ciência existe uma Terra de Ninguém, exposta aos ataques de ambos os campos: essa Terra de Ninguém é a filosofia. Quase todas as questões do máximo interesse para os espíritos especulativos são de tal índole que a ciência não as pode responder, e as respostas confiantes dos teólogos já não nos parecem tão convincentes como o eram nos séculos passados. Acha-se o mundo dividido em espírito e matéria? E, supondo-se que assim seja, que é espírito e que é matéria? Acha-se o espírito sujeito à matéria, ou é ele dotado de forças independentes? Possui o universo alguma unidade ou propósito? Está ele evoluindo rumo a alguma finalidade. Existem realmente leis da natureza, ou acreditamos nelas devido unicamente ao nosso amor inato pela ordem? É o homem o que ele parece ser ao astrônomo, isto é, um minúsculo conjunto de carbono e água a rastejar, impotentemente, sobre um pequeno planeta sem importância. Ou é ele o que parece ser a Hamlet? Acaso é ele, ao mesmo tempo, ambas as coisas? Existe uma maneira de viver que seja nobre e uma outra que seja baixa, ou todas as maneiras de viver são simplesmente inúteis? Se há um modo de vida nobre, em que consiste ele, e de que maneira realizá-lo? Deve o bem ser eterno, para merecer o valor que lhe atribuímos, ou

vale a pena procurá-lo, mesmo que o universo se mova, inexoravelmente, para a morte? Existe a sabedoria, ou aquilo que nos parece tal não passa do último refinamento da loucura? Tais questões não encontram resposta no laboratório. A teologia tem pretendido dar respostas, todas elas demasiado concludentes, mas a sua própria segurança faz com que o espírito moderno as encare com suspeita. O estudo de tais questões, mesmo que não se resolva esses problemas, constitui o empenho da filosofia.

Mas por que, então, — poderíeis perguntar — perder tempo com problemas tão insolúveis? A isto, poder-se-ia responder como historiador ou como indivíduo que enfrenta o terror da solidão cósmica.

A resposta do historiador, tanto quanto me é possível dá-la, aparecerá no decurso desta obra. Desde que o homem se tornou capaz de livre especulação, suas ações, em muitos aspectos importantes, tem dependido de teorias relativas ao mundo e à vida humana, relativas ao bem e ao mal. Isto é tão verdadeiro em nossos dias como em qualquer época anterior. Para compreender uma época ou uma nação, devemos compreender sua filosofia e, para que compreendamos sua filosofia, temos de ser, até certo ponto, filósofos. Há uma relação causal recíproca. As circunstâncias das vidas humanas contribuem muito para determinar a sua filosofia, mas, inversamente, sua filosofia muito contribui para determinar tais circunstâncias. Essa ação mútua, através dos séculos, será o tema das páginas seguintes.

Há, todavia, uma resposta mais pessoal. A ciência diz-nos o que podemos saber, mas o que podemos saber é muito pouco e, se esquecemos quanto nos é impossível saber, tomamo-nos insensíveis a muitas coisas sumamente importantes. A teologia, por outro lado, nos induz à crença dogmática de que temos conhecimento de coisas que, na realidade, ignoramos e, por isso, gera uma espécie de insolência impertinente com respeito ao universo. A incerteza, na presença de grandes esperanças e receios, é dolorosa, mas temos de suportá-la, se quisermos viver sem o apoio de confortadores contos de fadas. Não devemos também esquecer as questões suscitadas pela filosofia, ou persuadir-nos de que encontramos, para as mesmas, respostas indubitáveis. Ensinar a viver sem essa segurança e sem que se fique, não obstante, paralisado pela hesitação, é talvez a coisa principal que a filosofia, em nossa época, pode proporcionar àqueles que a estudam.

A filosofia, ao contrário do que ocorreu com a teologia, surgiu, na Grécia, no século VI antes de Cristo. Depois de seguir o seu curso na antiguidade, foi de

novo submersa pela teologia quando surgiu o Cristianismo e Roma se desmoronou. Seu segundo período importante, do século XI ao século XIV, foi dominado pela Igreja Católica, com exceção de alguns poucos e grandes rebeldes, como, por exemplo, o imperador Frederico II (1195-1250). Este período terminou com as perturbações que culminaram na Reforma. O terceiro período, desde o século XVII até hoje, é dominado, mais do que os períodos que o precederam, pela ciência. As crenças religiosas tradicionais mantém sua importância, mas se sente a necessidade de que sejam justificadas, sendo modificadas sempre que a ciência torna imperativo tal passo. Poucos filósofos deste período são ortodoxos do ponto de vista católico, e o Estado secular adquire mais importância em suas especulações do que a Igreja.

A coesão social e a liberdade individual, como a religião e a ciência, acham-se num estado de conflito ou difícil compromisso durante todo este período. Na Grécia, a coesão social era assegurada pela lealdade ao Estado – Cidade; o próprio Aristóteles, embora, em sua época, Alexandre estivesse tomando obsoleto o Estado-Cidade, não conseguia ver mérito algum em qualquer outro tipo de comunidade. Variava grandemente o grau em que a liberdade individual cedia ante seus deveres para com a Cidade. Em Esparta, o indivíduo tinha tão pouca liberdade como na Alemanha ou na Rússia modernas; em Atenas, apesar de perseguições ocasionais, os cidadãos desfrutaram, em seu melhor período, de extraordinária liberdade quanto a restrições impostas pelo Estado. O pensamento grego, até Aristóteles, é dominado por uma devoção religiosa e patriótica à Cidade; seus sistemas éticos são adaptados às vidas dos cidadãos e contem grande elemento político. Quando os gregos se submeteram, primeiro aos macedônios e, depois, aos romanos, as concepções válidas em seus dias de independência não eram mais aplicáveis. Isto produziu, por um lado, uma perda de vigor, devido ao rompimento com as tradições e, por outro lado, uma ética mais individual e menos social. Os estóicos consideravam a vida virtuosa mais como uma relação da alma com Deus do que como uma relação do cidadão com o Estado. Prepararam, dessa forma, o caminho para o Cristianismo, que, como o estoicismo, era, originalmente, apolítico, já que, durante os seus três primeiros séculos, seus adeptos não tinham influência no governo. A coesão social, durante os seis séculos e meio que vão de Alexandre a Constantino, foi assegurada, não pela filosofia nem pelas antigas fidelidades, mas pela força — primeiro a força dos exércitos e, depois, a da administração civil. Os exércitos romanos, as estradas romanas, a lei romana e os funcionários romanos, primeiro criaram e depois preservaram um poderoso Estado centralizado. Nada se pode atribuir à

filosofia romana, já que esta não existia.

Durante esse longo período, as idéias gregas herdadas da época da liberdade sofreram um processo gradual de transformação. Algumas das velhas idéias, principalmente aquelas que deveríamos encarar como especificamente religiosas, adquiriram uma importância relativa; outras, mais racionalistas, foram abandonadas, pois não mais se ajustavam ao espírito da época. Desse modo, os pagãos posteriores foram se adaptando à tradição grega, até esta poder incorporar-se na doutrina cristã.

O Cristianismo popularizou uma idéia importante, já implícita nos ensinamentos dos estóicos, mas estranha ao espírito geral da antiguidade, isto é, a idéia de que o dever do homem para com Deus é mais imperativo do que o seu dever para com o Estado.{1} A opinião de que "devemos obedecer mais a Deus que ao homem", como Sócrates e os Apóstolos afirmavam, sobreviveu à conversão de Constantino, porque os primeiros cristãos eram arianos ou se sentiam inclinados para o arianismo. Quando os imperadores se tornaram ortodoxos, foi ela suspensa temporariamente. Durante o Império Bizantino, permaneceu latente, bem como no Império Russo subsequente, o qual derivou do Cristianismo de Constantinopla.{2} Mas no Ocidente, onde os imperadores católicos foram quase imediatamente substituídos (exceto em certas partes da Gália) por conquistadores bárbaros heréticos, a superioridade da lealdade religiosa sobre a lealdade política sobreviveu e, até certo ponto, persiste ainda hoje.

A invasão dos bárbaros pôs fim, por espaço de seis séculos, à civilização da Europa Ocidental. Subsistiu, na Irlanda, até que os dinamarqueses a destruíram no século IX. Antes de sua extinção produziu, lá, uma figura notável, Scotus Erigena. No Império Oriental, a civilização grega sobreviveu, em forma dissecada, como num museu, até à queda de Constantinopla, em 1453, mas nada que fosse de importância para o mundo saiu de Constantinopla, exceto uma tradição artística e os Códigos de Direito Romano de Justiniano.

Durante o período de obscuridade, desde o fim do século V até a metade do século XI, o mundo romano ocidental sofreu algumas transformações interessantes. O conflito entre o dever para com Deus e o dever para com o Estado, introduzido pelo Cristianismo, adquiriu o caráter de um conflito entre a Igreja e o rei. A jurisdição eclesiástica do Papa estendia-se sobre a Itália, França, Espanha, Grã-Bretanha e Irlanda, Alemanha, Escandinávia e Polônia, A princípio, fora da Itália e do sul da França, foi muito leve o seu controle sobre

bispos e abades, mas, desde o tempo de Gregório VII (fins do século XI), tomou-se real e efetivo. Desde então o clero, em toda a Europa Ocidental, formou uma única organização, dirigida por Roma, que procurava o poder inteligente e incansavelmente e, em geral, vitoriosamente, até depois do ano 1300, em seus conflitos com os governantes seculares. O conflito entre a Igreja e o Estado não foi apenas um conflito entre o clero e os leigos; foi, também, uma renovação da luta entre o mundo mediterrâneo e os bárbaros do Norte. A unidade da Igreja era um reflexo da unidade do Império Romano; sua liturgia era latina, e os seus homens mais proeminentes eram, em sua maior parte, italianos, espanhóis ou franceses do sul. Sua educação, quando esta renasceu, foi clássica; suas concepções da lei e do governo teriam sido mais compreensíveis para Marco Aurélio do que para os monarcas contemporâneos. A Igreja representava, ao mesmo tempo, continuidade com o passado e com o que havia de mais civilizado no presente.

O poder secular, ao contrário, estava nas mãos de reis e barões de origem teutônica, os quais procuravam preservar, o máximo possível, as instituições que haviam trazido das florestas da Alemanha. O poder absoluto era alheio a essas instituições, como também era estranho, a esses vigorosos conquistadores, tudo aquilo que tivesse aparência de uma legalidade monótona e sem espírito. O rei tinha de compartilhar seu poder com a aristocracia feudal, mas todos esperavam, do mesmo modo, que lhes fosse permitido, de vez em quando, uma explosão ocasional de suas paixões em forma de guerra, assassínio, pilhagem ou rapto. É possível que os monarcas se arrependessem, pois, eram sinceramente piedosos e, afinal de contas, o arrependimento era em si mesmo uma forma de paixão. A Igreja, porém, jamais conseguiu produzir neles a tranquila regularidade de uma boa conduta, como a que o empregador moderno exige e, às vezes, consegue obter de seus empregados. De que lhes valia conquistar o mundo, se não podiam beber, assassinar e amar como o espírito lhes exigia? E por que deveriam eles, com seus exércitos de altivos, submeter-se às ordens de homens letrados, dedicados ao celibato e destituídos de forças armadas? Apesar da desaprovação eclesiástica, conservaram o duelo e a decisão das disputas por meio das armas, e os torneios e o amor cortesão floresceram. Às vezes, num acesso de raiva, chegavam a matar mesmo eclesiásticos eminentes.

Toda a força armada estava do lado dos reis, mas, não obstante, a Igreja saiu vitoriosa. A Igreja ganhou a batalha, em parte, porque tinha quase todo o monopólio do ensino e, em parte, porque os reis viviam constantemente em guerra uns com os outros; mas ganhou-a, principalmente, porque, com muito

poucas exceções, tanto os governantes como o povo acreditavam sinceramente que a Igreja possuía as chaves do céu. A Igreja podia decidir se um rei devia passar a eternidade no céu ou no inferno; a Igreja podia absolver os súditos do dever de fidelidade e, assim, estimular a rebelião. Além disso, a Igreja representava a ordem em lugar da anarquia e, por conseguinte, conquistou o apoio da classe mercantil que surgia. Na Itália, principalmente, esta última consideração foi decisiva.

A tentativa teutônica de preservar pelo menos uma independência parcial da Igreja manifestou-se não apenas na política, mas, também, na arte, no romance, no cavalheirismo e na guerra. Manifestou-se muito pouco no mundo intelectual, pois o ensino se achava quase inteiramente nas mãos do clero. A filosofia explícita da Idade Média não é um espelho exato da época, mas apenas do pensamento de um grupo. Entre os eclesiásticos, porém — principalmente entre os frades franciscanos — havia alguns que, por várias razões, estavam em desacordo com o Papa. Na Itália, ademais, a cultura estendeu-se aos leigos alguns séculos antes de se estender até ao norte dos Alpes. Frederico II, que procurou fundar uma nova religião, representa o extremo da cultura antipapista; Tomás de Aquino, que nasceu no reino de Nápoles, onde o poder de Frederico era supremo, continua sendo até hoje o expoente clássico da filosofia papal. Dante, cerca de cinquenta anos mais tarde, conseguiu chegar a uma síntese, oferecendo a única exposição equilibrada de todo o mundo ideológico medieval.

Depois de Dante, tanto por motivos políticos como intelectuais, a síntese filosófica medieval se desmoronou. Teve ela, enquanto durou, uma qualidade de ordem e perfeição de miniatura: qualquer coisa de que esse sistema se ocupasse, era colocada com precisão em relação com o que constituía o seu cosmo bastante limitado. Mas o Grande Cisma, o movimento dos Concílios e o papado da renascença produziram a Reforma, que destruiu a unidade do Cristianismo e a teoria escolástica de governo que girava em torno do Papa. No período da Renascença, o novo conhecimento, tanto da antiguidade como da superfície da terra, fez com que os homens se cansassem de sistemas, que passaram a ser considerados como prisões mentais. A astronomia de Copérnico atribuiu à terra e ao homem uma posição mais humilde do que aquela que haviam desfrutado na teoria de Ptolomeu. O prazer pelos fatos recentes tomou o lugar, entre os homens inteligentes, do prazer de raciocinar, analisar e construir sistemas. Embora a Renascença, na arte, conserve ainda uma determinada ordem, prefere, quanto ao que diz respeito ao pensamento, uma ampla e fecunda desordem. Neste sentido, Montaigne é o mais típico expoente da época.

Tanto na teoria política como em tudo o mais, exceto a arte, a ordem sofre um colapso. A Idade Média, embora praticamente turbulenta, era dominada, em sua ideologia, pelo amor da legalidade e por uma teoria muito precisa do poder político. Todo poder procede, em última análise, de Deus; Ele delegou poder ao Papa nos assuntos sagrados, e ao Imperador nos assuntos seculares. Mas tanto o Papa como o Imperador perderam sua importância durante o século XV. O Papa tornou-se simplesmente um dos príncipes italianos, empenhado no jogo incrivelmente complicado e inescrupuloso do poder político italiano. As novas monarquias nacionais na França, Espanha e Inglaterra tinham, em seus próprios territórios, um poder no qual nem o Papa nem o Imperador podiam interferir. O Estado nacional, devido, em grande parte, à pólvora, adquiriu uma influência sobre o pensamento e o modo de sentir dos homens, como jamais exercera antes — influência essa que, progressivamente, destruiu o que restava da crença romana quanto à unidade da civilização.

Essa desordem política encontrou sua expressão no *Príncipe,* de Maquiavel. Na ausência de qualquer princípio diretivo, a política se transformou em áspera luta pelo poder. O *Príncipe* dá conselhos astutos quanto à maneira de se participar com êxito desse jogo. O que já havia acontecido na idade de ouro da Grécia, ocorreu de novo na Itália renascentista: os freios morais tradicionais desapareceram, pois eram considerados como coisa ligada à superstição; a libertação dos grilhões tomou os indivíduos enérgicos e criadores, produzindo um raro florescimento do gênio; mas a anarquia e a traição resultantes, inevitavelmente, da decadência da moral, tornou os italianos coletivamente impotentes, e caíram, como os gregos, sob o domínio de nações menos civilizadas do que eles, mas não tão destituídas de coesão social.

Todavia, o resultado foi menos desastroso do que no caso da Grécia, pois as nações que tinham acabado de chegar ao poder, com exceção da Espanha, se mostravam capazes de tão grandes realizações como o havia sido a Itália.

Do século XVI em diante, a história do pensamento europeu é dominada pela Reforma. A Reforma foi um movimento complexo, multiforme, e seu êxito se deve a numerosas causas. De um modo geral, foi uma revolta das nações do Norte contra o renovado domínio de Roma. A religião fora a força que subjugara o Norte, mas a religião, na Itália, decaíra: o papado permanecia como uma instituição, extraindo grandes tributos da Alemanha e da Inglaterra, mas estas nações, que eram ainda piedosas, não podiam sentir reverência alguma para com os Bórgias e os Médices, que pretendiam salvar as almas do purgatório em troca de dinheiro, que esbanjavam no luxo e na imoralidade. Motivos nacionais,

motivos econômicos e motivos religiosos conjugaram-se para fortalecer a revolta contra Roma. Além disso, os príncipes logo perceberam que, se a Igreja se tomasse, em seus territórios, simplesmente nacional, eles seriam capazes de dominá-la, tomando-se, assim, muito mais poderosos, em seus países, do que jamais o haviam sido compartilhando o seu domínio com o Papa. Por todas essas razões, as inovações teológicas de Lutero foram bem recebidas, tanto pelos governantes como pelo povo, na maior parte da Europa Setentrional.

A Igreja Católica procedia de três fontes. Sua história sagrada era judaica; sua teologia, grega, e seu governo e leis canônicas, ao menos indiretamente, romanos. A Reforma rejeitou os elementos romanos, atenuou os elementos gregos e fortaleceu grandemente os elementos judaicos. Cooperou, assim, com as forças nacionalistas que estavam desfazendo a obra de coesão nacional que tinha sido levada a cabo primeiro pelo Império Romano e, depois, pela Igreja Romana. Na doutrina católica, a revelação divina não terminava na sagrada escritura, mas continuava, de era em era, através da Igreja, à qual, pois, era dever do indivíduo submeter suas opiniões pessoais. Os protestantes, ao contrário, rejeitaram a Igreja como veículo da revelação divina; a verdade devia ser procurada unicamente na Bíblia, que cada qual podia interpretar à sua maneira. Se os homens diferissem em sua interpretação, não havia nenhuma autoridade designada pela divindade que resolvesse tais divergências. Na prática, o Estado reivindicava o direito que pertencera antes à Igreja — mas isso era uma usurpação. Na teoria protestante, não devia haver nenhum intermediário terreno entre a alma e Deus.

Os efeitos dessa mudança foram importantes. A verdade não mais era estabelecida mediante consulta à autoridade, mas por meio da meditação íntima. Desenvolver-se, rapidamente, uma tendência para o anarquismo na política e misticismo na religião, o que sempre fora difícil de se ajustar à estrutura da ortodoxia católica. Aconteceu que, em lugar de um único Protestantismo, surgiram numerosas seitas; nenhuma filosofia se opunha à escolástica, mas havia tantas filosofias quantos eram os filósofos. Não havia, no século XIII, nenhum Imperador que se opusesse ao Papa, mas sim um grande número de reis heréticos. O resultado disso, tanto no pensamento como na literatura, foi um subjetivismo cada vez mais profundo, agindo primeiro como uma libertação saudável da escravidão espiritual, mas caminhando, depois, constantemente, para um isolamento pessoal, contrário à solidez social.

A filosofia moderna começa com Descartes, cuja certeza fundamental é a existência de si mesmo e de seus pensamentos, dos quais o mundo exterior deve

ser inferido. Isso constitui apenas a primeira fase de um desenvolvimento que, passando por Berkeley e Kant, chega a Fichte, para quem tudo era apenas uma emanação do eu. Isso era uma loucura, e, partindo desse extremo, a filosofia tem procurado, desde então, evadir-se para o mundo do senso comum cotidiano.

Com o subjetivismo na filosofia, o anarquismo anda de mãos dadas com a política. Já no tempo de Lutero, discípulos inoportunos e não reconhecidos haviam desenvolvido a doutrina do anabatismo, a qual, durante algum tempo, dominou a cidade do Münster. Os anabatistas repudiavam toda lei, pois afirmavam que o homem bom seria guiado, em todos os momentos, pelo Espírito Santo, que não pode ser preso a fórmulas. Partindo dessas premissas, chegam ao comunismo e à promiscuidade sexual. Foram, pois, exterminados, após uma resistência heroica. Mas sua doutrina, em formas mais atenuadas, se estendeu pela Holanda, Inglaterra e Estados Unidos; historicamente, e a origem do "quakerismo". Uma forma mais feroz de anarquismo, não mais relacionada com a religião, surgiu no século XIX. Na Rússia, Espanha e, em menor grau, na Itália, obteve considerável êxito, constituindo, até hoje, um pesadelo para as autoridades americanas de imigração. Esta versão moderna, embora anti-religiosa, encerra ainda muito do espírito do protestantismo primitivo; difere principalmente dele devido ao fato de dirigir contra os governos seculares a hostilidade que Lutero dirigia contra os Papas.

A subjetividade, uma vez desencadeada, já não podia circunscrever-se aos seus limites, até que tivesse seguido seu curso. Na moral, a atitude enfática dos protestantes, quanto à consciência individual, era essencialmente anárquica. O hábito e o costume eram tão fortes que, exceto em algumas manifestações ocasionais, como, por exemplo, a de Münster, os discípulos do individualismo na ética continuaram a agir de maneira convencionalmente virtuosa. Mas era um equilíbrio precário. O culto do século XVIII à "sensibilidade" começou a romper esse equilíbrio: um ato era admirado não pelas suas boas consequências, ou porque estivesse de acordo com um código moral, mas devido à emoção que o inspirava. Dessa atitude nasceu o culto do herói, tal como foi manifestado por Carlyle e Nietzsche, bem como o culto byroniano da paixão violenta, qualquer que esta seja.

O movimento romântico, na arte, na literatura e na política, está ligado a essa maneira subjetiva de julgar-se os homens, não como membros de uma comunidade, mas como objetos de contemplação esteticamente encantadores. Os tigres são mais belos do que as ovelhas, mas preferimos que estejam atrás de grades. O romântico típico remove as grades e delicia-se com os saltos

magníficos com que o tigre aniquila as ovelhas. Incita os homens a imaginar que são tigres e, quando o consegue, os resultados não são inteiramente agradáveis.

Contra as formas mais loucas do subjetivismo nos tempos modernos tem havido várias reações. Primeiro, uma filosofia de semi-compromisso, a doutrina do liberalismo, que procurou delimitar as esferas relativas ao governo e ao indivíduo. Isso começa, em sua forma moderna, com Locke, que é tão contrário ao "entusiasmo" — o individualismo dos anabatistas — como à autoridade absoluta e à cega subserviência à tradição. Uma rebelião mais extensa conduz à doutrina do culto do Estado, que atribui ao Estado a posição que o Catolicismo atribuía à Igreja, ou mesmo, às vezes, a Deus. Hobbes, Rousseau e Hegel representam fases distintas desta teoria, e suas doutrinas se acham encarnadas, praticamente, em Cromwell, Napoleão e na Alemanha moderna. O comunismo, na teoria, está muito longe dessas filosofias, mas é conduzido, na prática, a um tipo de comunidade bastante semelhante àquela de que resulta a adoração do Estado.

Durante todo o transcurso deste longo desenvolvimento, desde 600 anos antes de Cristo até aos nossos dias, os filósofos tem-se dividido entre aqueles que querem estreitar os laços sociais e aqueles que desejam afrouxá-los. A esta diferença, acham-se associadas outras. Os partidários da disciplina advogaram este ou aquele sistema dogmático, velho ou novo, chegando, portanto, a ser, em menor ou maior grau, hostis à ciência, já que seus dogmas não podiam ser provados empiricamente. Ensinavam, quase invariavelmente, que a felicidade não constitui o bem, mas que a "nobreza" ou o "heroísmo" devem ser a ela preferidos. Demonstravam simpatia pelo que havia de irracional na natureza humana, pois acreditavam que a razão é inimiga da coesão social. Os partidários da liberdade, por outro lado, com exceção dos anarquistas extremados, procuravam ser científicos, utilitaristas, racionalistas, contrários à paixão violenta, e inimigos de todas as formas mais profundas de religião. Este conflito existiu, na Grécia, antes do aparecimento do que chamamos filosofia, revelando-se já, bastante claramente, no mais antigo pensamento grego. Sob formas diversas, persistiu até aos nossos dias, e continuará, sem dúvida, a existir durante muitas das eras vindouras.

É claro que cada um dos participantes desta disputa — como em tudo que persiste durante longo tempo — tem a sua parte de razão e a sua parte de equívoco. A coesão social é uma necessidade, e a humanidade jamais conseguiu, até agora, impor a coesão mediante argumentos meramente racionais. Toda comunidade está exposta a dois perigos opostos: por um lado, a fossilização,

devido a uma disciplina exagerada e um respeito excessivo pela tradição; por outro lado, a dissolução, a submissão ante a conquista estrangeira, devido ao desenvolvimento da independência pessoal e do individualismo, que tornam impossível a cooperação. Em geral, as civilizações importantes começam por um sistema rígido e supersticioso que, aos poucos, vai sendo afrouxado, e que conduz, em determinada fase, a um período de gênio brilhante, enquanto perdura o que há de bom na tradição antiga, e não se desenvolveu ainda o mal inerente à sua dissolução. Mas, quando o mal começa a manifestar-se, conduz à anarquia e, daí, inevitavelmente, a uma nova tirania, produzindo uma nova síntese, baseada num novo sistema dogmático. A doutrina do liberalismo é uma tentativa para evitar essa interminável oscilação. A essência do liberalismo é uma tentativa no sentido de assegurar uma ordem social que não se baseie no dogma irracional, e assegurar uma estabilidade sem acarretar mais restrições do que as necessárias a preservação da comunidade. Se esta tentativa pode ser bem-sucedida, somente o futuro poderá demonstrá-lo.

LIVRO PRIMEIRO

A Filosofia Antiga

PRIMEIRA PARTE – OS PRÉ-SOCRÁTICOS

CAPÍTULO I

O Nascimento da civilização Grega

Em toda a história, não há nada tão surpreendente nem tão difícil de explicar como o repentino aparecimento da civilização na Grécia. Muito do que constitui uma civilização já havia existido, milhares de anos antes, no Egito e na Mesopotâmia, estendendo-se aos países vizinhos. Mas faltavam certos elementos que foram fornecidos pelos gregos. O que estes realizaram na arte e na literatura é conhecido de toda a gente, mas o que realizaram no campo puramente intelectual é ainda mais excepcional. Inventaram as matemáticas{3}, a ciência e a filosofia; foram os primeiros a escrever histórias, em lugar de meros anais; especularam livremente sobre a natureza do mundo e as finalidades da vida, sem que se achassem acorrentados a qualquer ortodoxia herdada. Foi tão espantoso o que ocorreu que, até recentemente, os homens se contentavam em ficar boquiabertos e a falar misticamente do gênio grego. É possível, porém, compreender o desenvolvimento da Grécia em termos científicos, e vale bem a pena fazê-lo.

A filosofia começa com Tales, que, afortunadamente, pode ser situado cronologicamente devido ao fato de haver predito um eclipse que, segundo os astrônomos, ocorreu no ano 585 antes de Cristo. A filosofia e a ciência — que, a princípio, não se achavam separadas — nasceram, pois, juntas, no começo do século VI. Que é que havia acontecido na Grécia e nos países vizinhos antes dessa época?

Qualquer resposta tem de ser, em parte, conjetural, mas a arqueologia, em nosso século, nos proporcionou muito mais conhecimentos do que os que possuíam os nossos avós.

A arte de escrever foi inventada no Egito cerca do ano 4 000 antes de Cristo, e, não muito mais tarde, na Mesopotâmia. Em cada um dos países, a escrita começou com desenhos dos objetos que se queria designar. Esses desenhos se

tornaram logo convencionais, de modo que as palavras eram representadas por ideogramas, como ainda o são na China. No decurso de milhares de anos, esse incômodo sistema se transformou na escrita alfabética.

O início do desenvolvimento da civilização no Egito e na Mesopotâmia foi devido ao Nilo, ao Tigre e ao Eufrates, que tomaram a agricultura muito fácil e bastante produtiva. A civilização era, em muitos aspectos, semelhante à que os espanhóis encontraram no México e no Peru. Havia um rei, um rei divinizado, com poderes despóticos; no Egito, todas as terras lhe pertenciam. Havia uma religião politeísta, com um deus supremo com o qual o rei tinha relação particularmente íntima. Existia uma aristocracia militar, bem como uma aristocracia sacerdotal. Esta última conseguia, com frequência, usurpar o poder real, se o rei era fraco ou estivesse empenhado numa guerra difícil. Os cultivadores do solo eram servos, pertencentes ao rei, à aristocracia ou ao clero.

Havia diferença considerável entre a teologia egípcia e a babilônica. Os egípcios preocupavam-se com a morte, e acreditavam que as almas dos mortos desciam a um mundo subterrâneo, onde eram julgadas por Osíris segundo a sua maneira de viver terrena. Acreditavam que a alma voltaria finalmente ao corpo; isso conduziu à mumificação e à construção de túmulos esplêndidos. As pirâmides foram construídas por vários reis no fim do quarto milênio antes de Cristo, e no começo do terceiro. Depois desse tempo, a civilização egípcia tornou-se cada vez mais estereotipada, e o conservantismo religioso tornou impossível o progresso. Cerca de 1 800 anos antes de Cristo, o Egito foi conquistado pelos semitas chamados hicsos, que governaram o país durante cerca de dois séculos. Não deixaram vestígio permanente no Egito, mas a sua presença lá deve ter contribuído para que a civilização egípcia se estendesse à Síria e à Palestina.

A Babilônia teve um desenvolvimento militar maior do que o do Egito. A princípio, a raça dominante não era a semita, mas a dos “sumérios”, cuja origem é desconhecida. Inventaram a escrita cuneiforme, que os conquistadores semitas adotaram. Houve um período em que existiam várias cidades independentes que lutavam entre si, mas, no fim, a Babilônia conquistou a supremacia, criando um império. Os deuses das outras cidades tiveram de subordinar-se, e Marduk, o deus da Babilônia, adquiriu uma posição como a que mais tarde teve Zeus no panteão grego. Ocorrera o mesmo no Egito, mas em tempos muito mais remotos.

As religiões do Egito e da Babilônia, como outras religiões antigas, foram originalmente cultos à fecundidade. A terra era feminina; o sol, masculino. O touro era considerado, em geral, como encarnação da fertilidade viril, sendo comuns os deuses-touros. Na Babilônia, Ishtar, a deusa da terra, era a mais alta das divindades femininas. Em toda a Ásia Ocidental, a Grande Mãe era adorada sob vários nomes. Quando os colonizadores gregos da Ásia Menor fundaram templos em sua honra, chamaram-na Ártemis e adotaram o culto existente. Esta é a origem da “Diana dos Éfesos”.{4} O Cristianismo transformou-a na Virgem Maria, e um Concilio, em Éfeso, legitimou o título de “Mãe de Deus” aplicado a Nossa Senhora.

Nos lugares em que uma religião estava ligada ao governo de um império, motivos políticos contribuíram muito para transformar o seu caráter primitivo. Se um deus ou uma deusa estivessem associados ao Estado, tinham de proporcionar não apenas uma colheita abundante, mas vitória na guerra. Uma rica casta sacerdotal elaborava o ritual e a teologia, e reunia num panteão as diversas divindades das regiões que compunham o império.

Através de sua ligação com o governo, os deuses associavam-se também com a moralidade. Os legisladores recebiam seus códigos de um deus; dessa maneira, uma infração da lei se transformava numa impiedade. O código legal mais antigo que se conhece é o de Hammurabi, rei da Babilônia, cerca de 2 100 A. C. O rei afirmou que esse código lhe fora entregue por Marduk. A conexão existente entre a religião e a moralidade se tornou cada vez mais estreita nos tempos antigos.

A religião da Babilônia, ao contrário da do Egito, preocupava-se mais com a prosperidade neste mundo do que com a felicidade no outro. A magia, a profecia e a astrologia, embora não fossem tipicamente babilônicas, desenvolveram-se muito mais lá do que em qualquer outro lugar, e foi principalmente através da Babilônia que se transmitiram à antiguidade posterior. Procedem da Babilônia

algumas coisas que pertencem à ciência: a divisão do dia em vinte e quatro horas, bem como a do círculo em 360 graus, além do descobrimento de um círculo de eclipses, que permitiu predizer-se com segurança os eclipses lunares, e com certa probabilidade os eclipses solares. Este conhecimento babilônico, como veremos, foi adquirido por Tales.

As civilizações do Egito e da Mesopotâmia eram agrícolas, e as das nações vizinhas, a princípio, pastoril. Um novo elemento entrou com o desenvolvimento do comércio, que era, no começo, quase que inteiramente marítimo. As armas, até cerca do ano 1 000 A. C., eram feitas de bronze, e as nações que não tinham em seus territórios os metais necessários eram obrigados a obtê-los por meio do comércio ou da pirataria. A pirataria era um expediente temporário, e onde as condições sociais e políticas eram bastante estáveis, o comércio se tornava mais proveitoso. Parece que, no comércio, a ilha de Creta foi pioneira. Durante onze séculos, aproximadamente, isto é, do ano 2 500 A. C. Ao ano 1 400 A. C., uma cultura artisticamente avançada, chamada Minoana, floresceu em Creta. O que sobrevive da arte cretense dá uma impressão de alegria e de um luxo quase decadente, muito diferente da melancolia aterradora dos templos egípcios.

Quase nada se sabia dessa importante civilização antes das escavações de Sir Arthur Evans e outros. Era uma civilização marítima, em estreito contato com a do Egito (exceto durante o tempo dos hicsos). Pelas pinturas egípcias, vê-se, claramente, que uma parte considerável do comércio entre o Egito e Creta era realizada pelos navegantes cretenses. Esse comércio atingiu o auge cerca do ano 1 500 A. C. A religião cretense parece ter tido certas afinidades com as religiões da Síria e da Ásia Menor, mas na arte havia mais afinidade com o Egito, embora a arte cretense fosse mais original e extraordinariamente cheia de vida. O centro da civilização cretense era o chamado “palácio de Minos”, em Cnosso, do qual ficaram recordações nas tradições da Grécia clássica. Os palácios de Creta eram magníficos, mas foram destruídos no fim do século XIV antes de Cristo, provavelmente por invasores vindos da Grécia. A cronologia da história cretense baseia-se em objetos egípcios encontrados em Creta, e em objetos cretenses encontrados no Egito. Nossos conhecimentos baseiam-se apenas em provas arqueológicas.

Os cretenses adoravam uma deusa, ou, talvez, várias deusas. Dentre estas, a mais segura era a “Senhora dos Animais”, que era caçadora e, provavelmente, a fonte da Ártemis clássica.[{5}] Ao que parece, era ela também mãe; a única deidade masculina, à parte o “Senhor dos Animais”, era o seu pequeno filho. Há

certas provas de fé numa outra vida, na qual, como na crença egípcia, as ações praticadas na terra recebem recompensa ou castigo. Mas, em seu todo, parece que os cretenses foram um povo alegre, não muito oprimido por superstições sombrias. Apreciavam corridas de touros, nas quais toureiros não apenas masculinos, mas, também, femininos, realizavam surpreendentes proezas acrobáticas. Sir Arthur Evans achava que as corridas de touros constituíam celebrações religiosas, e que os participantes pertenciam à mais alta nobreza, mas esta opinião não é aceita por todos. As pinturas que sobreviveram são cheias de movimento e realismo.

Os cretenses possuíam uma escrita linear, mas esta não foi decifrada. No lar, eram tranquilos, e suas cidades não possuíam muralhas; eram defendidos, sem dúvida, pela força naval.

Antes da destruição da cultura minoana, esta se estendeu, no ano de 1 600, aproximadamente, pelo continente grego, onde sobreviveu, através de fases graduais de modificação, até cerca do ano 900 A. C. Esta civilização do continente se chamava micênica; é conhecida através dos túmulos dos reis e das fortalezas situadas nos cumes dos montes, os quais revelam mais receio da guerra do que o que existia em Creta. Tanto os túmulos como as fortalezas continuaram a impressionar a imaginação da Grécia clássica. Os produtos mais antigos da arte, existentes nos palácios, pertencem realmente ao artesanato cretense ou são muitíssimos semelhantes aos de Creta. A civilização micênica, vista através das brumas da lenda, é a que foi descrita por Homero.

Há muita incerteza quanto ao que se refere aos micenenses. Deviam acaso sua civilização ao fato de terem sido conquistados pelos cretenses? Falavam grego, ou pertenciam a uma raça indígena anterior? Estas perguntas não comportam nenhuma resposta precisa, mas há indícios de que foram, provavelmente, conquistadores que falavam o grego, e de que pelo menos a aristocracia consistia de invasores loiros do Norte, que trouxeram consigo o idioma grego{6}. Os gregos chegaram à Grécia em três ondas sucessivas; primeiro os jônios, depois os aqueus e, finalmente, os dórios. Os jônios, embora conquistadores, parecem ter adotado quase inteiramente a civilização da Grécia. Mas os jônios foram perturbados e, em grande parte, despojados pelos seus sucessores, os aqueus. Sabe-se, pelas inscrições encontradas em Boghaz-Keui, que os aqueus tinham um grande império organizado no século XIV A. C. A civilização micênica, que havia sido debilitada pela guerra dos jônios e aqueus, foi praticamente destruída pelos dórios, os últimos invasores gregos. Enquanto que os invasores anteriores

haviam adotado, em grande parte, a religião minoana, os dórios conservaram a religião indo-europeia de seus ancestrais. A religião dos tempos micênicos, todavia, persistiu, principalmente nas classes inferiores, sendo que a religião da Grécia clássica era uma mistura de ambas. Algumas das deusas clássicas eram, com efeito, de origem micênica.

Embora a descrição acima pareça provável, devemos lembrar-nos de que *não sabemos* se os micenenses eram gregos ou não. O que sabemos é que sua civilização decaiu, que, na época em que chegou ao fim, o ferro substituiu o bronze e que, durante algum tempo, a supremacia marítima passou aos fenícios.

Tanto durante a última parte da época micênica como depois de seu término, alguns dos invasores se estabeleceram e tomaram-se agricultores, enquanto outros seguiram para diante, penetrando primeiro nas ilhas da Ásia Menor e, depois, na Sicília e no sul da Itália, onde fundaram cidades que viviam do comércio marítimo. Foi nessas cidades marítimas que os gregos realizaram, qualitativamente, contribuições novas à civilização; a supremacia de Atenas veio mais tarde, e achava-se igualmente associada, quando surgiu, ao poder naval.

O território grego é montanhoso e, na maior parte, estéril. Há, porém, muitos vales férteis, com fácil acesso ao mar, mas as montanhas impedem uma comunicação terrestre fácil entre uns e outros. Nesses vales, cresceram pequenas comunidades isoladas, que viviam da agricultura e se centralizaram ao redor de uma cidade, em geral perto do mar. Em tais circunstâncias era natural que, logo que a população de qualquer localidade se tornasse demasiado grande para os seus recursos internos, os que não podiam viver em terra se entregassem à navegação. As cidades do continente fundaram colônias, muitas vezes em lugares onde era muito mais fácil encontrar-se meios de subsistência do que na terra natal. Assim, no período histórico mais remoto, os gregos da Ásia Menor, da Sicília e da Itália eram muito mais ricos do que os do território grego.

O sistema social era muito diferente em regiões diversas da Grécia. Em Esparta, uma pequena aristocracia subsistia graças ao trabalho de servos oprimidos de uma raça diferente; nas regiões agrícolas mais pobres, a população consistia principalmente de agricultores que cultivavam suas terras com o auxílio de suas próprias famílias. Mas, nos lugares em que o comércio e a indústria floresciam, os cidadãos livres enriqueciam mediante o emprego de escravos: os homens nas minas, e as mulheres na indústria têxtil. Esses escravos, na Jônia, provinham da população bárbara vizinha, sendo geralmente adquiridos, a princípio, na guerra. Com o aumento crescente da riqueza, as mulheres

respeitáveis foram-se isolando cada vez mais, até que, em épocas posteriores, pouco participaram dos aspectos civilizados da vida grega, exceto em Esparta e em Lesbos.

Houve uma evolução bastante geral, primeiro da monarquia à aristocracia; depois, a tirania e a democracia se alternavam. Os reis não eram absolutos, como os do Egito e da Babilônia; eram dirigidos por um Conselho de Maiores, e não podiam transgredir impunemente os costumes. "Tirania" não significava, necessariamente, mau governo, mas apenas o governo de um homem cujo direito ao trono não era hereditário. "Democracia" significava governo por todos os cidadãos, entre os quais não eram incluídos escravos nem mulheres. Os primeiros tiranos, como os Medicis, adquiriram o seu poder por serem os membros mais ricos de suas respectivas plutocracias. Frequentemente, a fonte de sua riqueza era a posse de minas de ouro e prata, que se tomaram ainda mais proveitosas devido à nova instituição da cunhagem de moedas, que procedia do reino da Lídia, adjacente à Jônia{7}. A cunhagem de dinheiro parece ter sido inventada pouco antes do ano 700 A. C.

Um dos resultados mais importantes, para os gregos, do comércio ou pirataria — a princípio as duas coisas mal se distinguiam — foi a aquisição da arte de escrever. Embora a escrita tivesse existido durante milhares de anos no Egito e na Babilônia, e os cretenses minoanos tivessem um sistema de escrever (que ainda não foi decifrado), não há nenhuma prova concludente de que os gregos possuíssem uma escritura alfabética antes do século X A. C. Aprenderam essa arte dos fenícios, os quais, como os outros habitantes da Síria, se achavam expostos a influências não só egípcias como babilônicas, e que mantiveram a supremacia no comércio marítimo até o aparecimento das cidades gregas da Jônia, Itália e Sicília. No século XIV, ao escrever a Ikhnaton (o rei herético do Egito), os sírios ainda empregaram a escrita cuneiforme babilônica: mas Hiram de Tiro (969-936) usava o alfabeto fenício, que talvez proviesse da escrita egípcia. Os egípcios usaram, a princípio, uma escritura constituída inteiramente de imagens; aos poucos, as imagens, muito convencionais, chegaram a representar sílabas (as primeiras sílabas dos nomes dos reis representados) e, por fim, letras isoladas. Assim, por exemplo, "A era um arqueiro que atirou numa rã".{8} Este último passo, que não foi dado por completo pelos próprios egípcios, mas, sim, pelos fenícios, teve como resultado o alfabeto, com todas as suas vantagens. Os gregos, tomando-o dos fenícios, modificaram o alfabeto, para que este se adaptasse ao seu idioma, realizando a importante inovação de

acrescentar-lhe vogais, em lugar de empregar somente consoantes. Não há dúvida de que a aquisição de um método conveniente de escrever contribuiu grandemente para apressar o desenvolvimento da civilização grega.

O primeiro produto notável da civilização helênica foi Homero. Tudo que se relaciona a Homero é conjetural, mas há um ponto de vista, bastante aceito, segundo o qual se trata de uma série de poetas, ao invés de um único indivíduo. De acordo com aqueles que mantém essa opinião, demorou cerca de duzentos anos para se terminar a *Ilíada* e a *Odisseia.* Alguns afirmam que isso se deu entre 750 e 550 A. C.,{9} enquanto outros dizem que o "Homero" já estava quase terminado em fins do século VIII.{10} Os poemas homéricos, em sua forma atual, foram levados a Atenas por Pisístrato, que reinou (com interrupções), de 560 a 527 A. C. Dessa época em diante, os jovens atenienses aprendiam Homero de cor, sendo essa a parte mais importante de sua educação. Em algumas partes da Grécia, principalmente em Esparta, Homero não teve o mesmo prestígio senão muito mais tarde.

Os poemas homéricos, como os romances cortesãos da Idade Média, representam o ponto de vista de uma aristocracia civilizada que, sendo plebeia, ignora várias superstições ainda muito disseminadas entre a população. Em tempos muito posteriores, muitas dessas superstições surgiram novamente. Guiados pela antropologia, muitos autores modernos chegaram à conclusão de que Homero, longe de ser primitivo, era um expurgador, uma espécie de pensador racionalista do século VIII diante dos mitos antigos, mantendo o ideal de uma classe superior urbana e esclarecida. Os deuses olímpicos, que representam, em Homero, a religião, não eram apenas objeto de adoração entre os gregos, nem em sua época, nem posteriormente. Havia outros elementos mais obscuros e selvagens na religião popular, acossados pelo que havia de melhor no intelecto grego, mas que se mantinham à espreita, a fim de dar o golpe em momentos de fraqueza ou de terror. Na época da decadência, as crenças que Homero havia rejeitado provaram que ainda persistiam, meio soterradas, durante todo o período clássico. Este fato explica muitas coisas que, de outro modo, parecem contraditórias e surpreendentes.

A religião primitiva, em toda a parte, era mais tribal do que pessoal. Realizavam-se certos ritos que, através da magia, tinham por finalidades favorecer os interesses da tribo, principalmente com respeito à fertilidade, vegetal, animal e humana. O solstício de inverno era o tempo em que se tornava mister animar o sol, a fim de que o seu vigor não diminuísse; a primavera e a

colheita também exigiam cerimônias adequadas. Estas eram, com frequência, festas tendentes a produzir grande excitação coletiva, na qual os indivíduos perdiam a sua sensação de isolamento, sentindo-se integrados no resto da tribo. No mundo todo, durante certa fase da evolução religiosa, animais sagrados e criaturas humanas eram mortos e comidos em certas cerimônias. Em regiões diferentes, isso ocorreu em épocas diversas. O sacrifício humano, em geral, durou mais do que as cerimônias em que se sacrificavam e comiam criaturas humanas; na Grécia, isso persistia ainda no começo dos tempos históricos. Os ritos da fertilidade, sem esses aspectos cruéis, eram comuns em toda a Grécia; os mistérios de Elêusis, particularmente, eram essencialmente agrícolas em seu simbolismo.

Deve-se admitir que a religião, em Homero, não é muito religiosa. Os deuses são inteiramente humanos, diferindo dos homens apenas quanto à imortalidade e por possuírem poderes sobre-humanos. Moralmente, nada se pode dizer em seu favor, e é difícil de compreender-se como podiam inspirar tanto pavor. Em algumas passagens, que se supõe posteriores, são eles tratados com uma irreverência voltairiana. O sentimento genuíno religioso que se encontra em Homero tem menos que ver com os deuses do Olimpo do que com seres nebulosos, tais como os Fados, a Necessidade e o Destino, aos quais o próprio Zeus tem de submeter-se. Os Fados exerciam grande influência sobre todo o pensamento grego, sendo talvez uma das fontes de que se derivou a crença nas leis da natureza.

Os deuses homéricos eram deuses de uma aristocracia conquistadora, e não os úteis deuses da fertilidade daqueles que realmente amanhavam a terra. Diz Gilbert Murray:{11}

“Os deuses da maioria das nações pretendem haver criado o mundo. Os do Olimpo, não. O máximo que faziam, era conquistá-lo … E, após conquistar seus reinos, que é que faziam? Atendiam ao governo? Incentivavam a agricultura? Praticavam o comércio ou a indústria? De modo algum. Por que haveriam de trabalhar honestamente? Achavam mais fácil viver dos impostos e aterrorizar com trovões aqueles que não os pagavam. Eram chefes conquistadores, piratas reais. Lutavam, realizavam festas, divertiam-se e faziam música; bebiam muito e riam-se às gargalhadas do pobre diabo que os servia. Não temiam coisa alguma, exceto o seu próprio rei. Jamais mentiam, exceto no amor e na guerra”.

Os heróis humanos de Homero também não se comportam muito bem. A família principal é a Casa de Pélope, mas não conseguiu dar exemplo de uma

vida familiar feliz.

“Tântalo, o fundador asiático da dinastia, começou sua vida com uma ofensa direta contra os deuses; segundo alguns, procurando enganá-los para que comessem carne humana — a de seu filho Pélope. Pélope, tendo voltado miraculosamente à vida, também, por sua vez, os injuriou. Venceu a sua famosa corrida de carros contra Oinomaos, rei de Pisa, mediante conivência com o próprio condutor do rei, Myrtilos, livrando-se depois de seu cúmplice, a quem prometera uma recompensa, jogando-o ao mar. A maldição recaiu sobre seus filhos, Atreo e Thyestes, na forma do que os gregos chamavam *at*, um impulso forte, realmente irresistível, para o crime. Thyestes corrompeu a esposa de seu irmão, conseguindo roubar, assim, a “sorte” da família, o famoso carneiro do tosão de ouro. Atreo, por sua vez, conseguiu que o irmão fosse desterrado e, chamando-o de volta, sob pretexto de reconciliação, ofereceu-lhe uma festa, na qual lhe deu a comer a carne de seus próprios filhos. A maldição foi então herdada pelo filho de Atreo, Agamenon, o qual ofendeu a Ártemis matando um cervo sagrado; sacrificou sua própria filha Ifigênia para aplacar a deusa e obter a passagem segura de sua frota para Tróia, e que foi, por sua vez, assassinado pela sua infiel esposa Clitemnestra e o amante desta, Aigisthos, um filho sobrevivente de Thyestes. Orestes, filho de Agamenon, vingou, por sua vez, o pai, matando sua mãe e Aigisthos”.{12}

Homero, como realização perfeita, foi um produto da Jônia, isto é, de uma parte da Ásia Menor helênica e das ilhas adjacentes. Em certa época, em fins do século VI, os poemas homéricos adquiriram sua forma atual. Foi durante esse século que a ciência, a filosofia e as matemáticas gregas começaram. Ao mesmo tempo, estavam ocorrendo acontecimentos de suma importância em outras regiões do mundo. Confúcio, Buda e Zoroastro, se é que existiram, pertenceram, provavelmente, a esse mesmo século.{13} Em meados do século, o Império Persa foi estabelecido por Ciro; em seus últimos anos, as cidades gregas da Jônia, às quais os persas haviam concedido uma autonomia limitada, iniciaram uma rebelião frustrada, que foi dominada por Dario, sendo os seus melhores homens exilados. Vários filósofos desse período eram refugiados que andavam de cidade em cidade nas regiões ainda não subjugadas do mundo helênico, disseminando a civilização que, até então, se limitara principalmente à Jônia. Eram tratados com simpatia em suas perambulações. Xenófanes, que floresceu na última metade do século VI, e que era um dos refugiados, conta: “Isto é o que devíamos dizer junto à lareira, no inverno, deitados em leitos macios, após uma boa refeição,

bebendo vinho doce e comendo grãos-de-bico: De que país é o senhor e que idade tem, meu bom amigo? E quantos anos tinha quando chegaram os medos?” O resto da Grécia conseguiu manter a sua independência nas batalhas de Salamina e Platéia, depois das quais a Jônia foi libertada durante algum tempo. {14}

A Grécia era dividida em grande número de pequenos estados independentes, consistindo em cada qual de uma cidade cercada de um território agrícola. O nível de civilização era muito diferente nas diversas regiões do mundo grego, sendo que somente uma minoria de cidades contribuía para o conjunto total da realização helênica. Esparta, da qual muito terei que dizer posteriormente, era importante no sentido militar, mas não culturalmente. Corinto era rica e próspera, um grande centro comercial, mas não deu muitos grandes homens.

Existiam, também, comunidades rurais puramente agrícolas, tais como a proverbial Arcádia, que os homens da cidade imaginavam como sendo idílica, mas que, na realidade, estava cheia de antigos e bárbaros horrores.

Os habitantes adoravam Hermes e Pã, e tinham uma multidão de cultos à fecundidade, nos quais, frequentemente, um simples pilar quadrado fazia o papel da estátua de algum deus. A cabra era o símbolo da fertilidade, pois os camponeses eram muito pobres para possuir touros. Quando o alimento era escasso, a estátua de Pã era agredida a pancadas. (Coisas semelhantes verificam-se ainda hoje em remotas aldeias chinesas). Havia um clã que se supunha constituído de homens transformados em lobos, o qual se entregava, provavelmente, ao canibalismo e ao sacrifício de seres humanos. Acreditava-se que a pessoa que provasse da carne de uma vítima humana sacrificada se transformaria em lobo. Existia uma caverna sagrada consagrada a Zeus Lykaios (o Zeus-lobo), na qual ninguém tinha sombra. Aquele que nela entrava morria dentro de um ano. Todas essas superstições ainda floresciam nos tempos clássicos.{15}

Pã, cujo nome original era (segundo alguns afirmam) “Paon”, o que significa aquele que alimenta ou pastor, adquiriu o nome pelo qual é melhor conhecido, e que é interpretado como Deus Universal, quando os atenienses adotaram o seu culto no século V, depois da guerra da Pérsia.{16}

Existia, porém, na Grécia antiga, muita coisa como a que podemos hoje entender por religião. Isso se relacionava não com os Olímpicos, mas com Dionísio, ou Baco, ao qual consideramos, muito naturalmente, como sendo o deus irrefutável do vinho e da embriaguez. A maneira pela qual surgiu, dessa

adoração, um misticismo profundo, que influenciou grandemente a muitos filósofos, contribuindo mesmo para dar forma à teologia cristã, é notável, e deve ser compreendida por toda pessoa que deseje estudar o desenvolvimento do pensamento grego.

Dionísio, ou Baco, era originalmente um deus da Trácia. Os trácios eram muito menos civilizados do que os gregos, que os consideravam bárbaros. Como todos os agricultores primitivos, eles tinham cultos à fertilidade, bem como um deus que a proporcionava. O nome desse deus era Baco. Nunca ficou muito claro se Baco tinha a forma de homem ou de touro. Quando descobriram a maneira de se fabricar cerveja, passaram a considerar a embriaguez como uma coisa divina, e prestaram honras a Baco. Mais tarde, quando conheceram o vinho e aprenderam a bebê-lo, consideraram-no um deus ainda melhor. Suas funções como promotor da fertilidade em geral ficaram um tanto subordinadas às suas funções quanto ao que dizia respeito à uva e à loucura divina produzida pelo vinho.

Não se sabe em que data o seu culto passou da Trácia para a Grécia, mas parece ter sido pouco antes do começo dos tempos históricos. O culto a Baco encontrou hostilidade entre os ortodoxos, mas, não obstante, se estabeleceu. Continha muitos elementos bárbaros, como, por exemplo, cortar os animais em pedaços e comê-los crus. Encerrava, também, um curioso elemento de feminismo. Matronas e donzelas respeitáveis, em grandes grupos, passavam noites inteiras nuas, nas colinas, entregues a danças que estimulavam o êxtase, num estado de embriaguez que talvez fosse, em parte, alcoólico, mas, principalmente, místico. Os maridos achavam tal prática aborrecida, mas não ousavam opor-se à religião. Tanto a beleza como a selvageria desse culto são descritas nas *Bacantes,* de Eurípides.

O êxito de Dionísio na Grécia não é nada surpreendente. Como todas as comunidades que se civilizaram rapidamente, os gregos, ou, pelo menos, uma parte deles, revelavam amor pelo que era primitivo, bem como uma ânsia por uma maneira de viver mais instintiva e apaixonada do que a sancionada pela moral corrente. Para o homem ou a mulher que, por coerção, é mais civilizado no procedimento do que no sentimento, a razão é uma coisa incômoda, e a virtude uma carga e uma escravidão. Isto conduz a uma reação de pensamento, sentimento e conduta. É a reação quanto ao que se refere ao pensamento o que nos interessa particularmente, mas é preciso que antes se diga algo a respeito da reação do sentimento e da conduta.

O homem civilizado distingue-se do selvagem principalmente pela *prudência*, ou, para empregar um termo um pouco mais amplo, pela *previsão*. Está disposto a sofrer dores momentâneas tendo em vista prazeres futuros, mesmo que os prazeres futuros se achem bastante distantes, este hábito começou a tornar-se importante com o advento da agricultura; nenhum homem ou animal trabalharia na primavera para ter alimento no próximo inverno, salvo em algumas formas puramente instintivas de ação, como, por exemplo, as abelhas fabricando o mel ou os esquilos enterrando nozes. Nestes casos, não há previsão; há um impulso direto para um ato que, para o espectador humano, iria, evidentemente, ser útil mais tarde. A verdadeira previsão só aparece quando o homem realiza algo sem que nenhum impulso o obrigue, porque sua razão lhe diz que isso lhe será proveitoso mais tarde. A caça não requer previsão, pois é agradável; mas o amanho do solo constitui trabalho, e é coisa que não se faz por impulso espontâneo.

A civilização sofreia o impulso não apenas mediante a previsão, que constitui um freio voluntário, mas também por meio da lei, da moral e da religião. Herda este freio do barbarismo, mas torna-o menos instintivo e mais sistemático. Certos atos são considerados criminosos — e são punidos; outros, embora não sejam punidos pela lei, são considerados maus, expondo os culpados à desaprovação social. A instituição da propriedade privada traz consigo a sujeição da mulher e, em geral, a criação de uma classe escrava. Por outro lado, os propósitos da comunidade são impostos ao indivíduo e, por outro lado, o indivíduo, tendo adquirido o hábito de encarar a sua vida como um todo, cada vez sacrifica mais o seu presente em benefício do futuro.

É evidente que este processo pode ser levado demasiado longe, como, por exemplo, no caso do avaro. Mas, mesmo sem chegar a tais extremos, a prudência pode facilmente acarretar a perda de algumas das melhores coisas da vida. Os adoradores de Dionísio reagem contra a prudência. Na embriaguez, física ou espiritual, readquirem uma intensidade de sentimento que a prudência destruiu; o mundo parece-lhes cheio de delícias e de beleza, e sua imaginação se liberta, subitamente, da prisão das preocupações cotidianas. O ritual báquico produzia o que se chamava “entusiasmo”, o que significa, etimologicamente, que o deus penetrava no adorador, o qual acreditava que ele e o deus se tornavam um único ser. Muitas das maiores coisas produzidas pelo homem contem certo elemento de embriaguez,{17} um afastamento da prudência pela paixão. Sem o elemento báquico, a vida seria desinteressante; com ele, é perigosa. A luta entre a prudência e a paixão é um conflito que se estende por toda a história. Não é um

conflito no qual devamos colocar-nos deste ou daquele lado.

Na esfera do pensamento, a civilização sóbria é, o mais das vezes, sinônimo de ciência. Mas a ciência pura não é satisfatória; os homens precisam também de paixão, arte e religião. A ciência pode estabelecer limites quanto ao conhecimento, mas não quanto à imaginação. Entre os filósofos gregos, como entre os dos tempos posteriores, havia os que eram principalmente científicos e os que eram principalmente religiosos; estes últimos deviam muito, direta ou indiretamente, à religião de Baco. Isto se aplica, principalmente, a Platão e, através dele, às filosofias posteriores que foram, finalmente, incorporadas à teologia cristã.

O culto a Dionísio, em sua forma original, era selvagem e, sob muitos aspectos, repulsivo. Não foi nessa sua forma que exerceu influência sobre os filósofos, mas na forma espiritualizada atribuída a Orfeu, que era asceta, e substituía a embriaguez física pela mental.

Orfeu é uma figura vaga, mas interessante. Alguns afirmam que era uma personagem real; outros, que era um deus ou um herói imaginário. Segundo a tradição, veio da Trácia, como Baco, mas parece mais provável que viesse (ele ou o movimento ligado ao seu nome) de Creta. É certo que as doutrinas de Orfeu contém muitas idéias que parecem ter sua origem no Egito, e foi principalmente através de Creta que o Egito exerceu influência sobre a Grécia.

Afirma-se que Orfeu era um reformador que foi destroçado por mênades frenéticas, instigadas pela ortodoxia báquica. Seu amor pela música não se destaca tanto, nas versões antigas da lenda, como foi ressaltado mais tarde. Foi, principalmente, sacerdote e filósofo.

Quaisquer que tenham sido os ensinamentos de Orfeu (se é que existiu), os que hoje se conhecem são os ensinamentos dos órficos. Acreditavam na transmigração das almas; ensinavam que a alma podia desfrutar, no outro mundo, de uma bem-aventurança eterna ou passar por tormentos temporários, segundo a sua maneira de viver na terra. Tinham por aspiração tornar-se “puros”, quer em parte, mediante cerimônias de purificação, quer evitando certas espécies de contaminação. Os mais ortodoxos entre eles se abstinham de alimentos animais, exceto em ocasiões rituais, quando os comiam como sacramento. O homem, afirmavam, é feito metade de terra, metade de céu; mediante uma vida pura, a parte celestial aumenta, diminuindo a parte terrena. No fim, o homem poderá tornar-se uno em Baco, e ser chamado “Baco”. Havia uma teologia cuidadosamente elaborada, segundo a qual Baco nascera duas vezes, uma de sua

mãe Semeie, e outra de uma coxa de seu pai Zeus.

O mito de Dionísio contém muitas formas. Numa delas, Dionísio é filho de Zeus e Perséfona; quando ainda menino, foi feito em pedaços pelos Titãs, que lhe comeram a carne, menos o coração. Outros dizem que o coração foi dado por Zeus a Semeie; outros, ainda, que Zeus o engoliu. Em ambos os casos, isso deu lugar ao segundo nascimento de Dionísio. Dilacerar animais selvagens e comer-lhes a carne crua significava, para os báquicos, a repetição do dilaceramento e da devoração de Dionísio pelos Titãs, sendo que o animal, em certo sentido, representava uma encarnação do deus. Os Titãs eram nascidos da terra, mas, depois de devorar o deus, ficavam possuídos de uma centelha de divindade. Assim, o homem é, em parte, feito de terra e, em parte, divino. Quanto aos ritos báquicos, procuravam torná-lo quase inteiramente divino.

Eurípides põe na boca de um sacerdote órfico a seguinte instrutiva confissão: {18}

> Senhor dos confins tírios da Europa,
> Filho, de Zeus, que prostras a teus pés
> As cem cidadelas de Creta,
> Eu te busco desde o obscuro sacrário,
>
> Coberto pela Viga lavrada
> Pelo aço de Chalyb e o sangue do touro selvagem,
> Unidos pela impecável madeira de ciprestes
> Solidificados. Numa corrente pura
>
> Transcorreram os meus dias. Eu, sou o servo
> Iniciado do Júpiter de Ida;{19}
> Onde o Zagreus{20} da meia-noite vagueia, eu vagueio;
> Suportei o seu grito, como o do trovão;
>
> Cumpri suas festas rubras e sangrentas;
> Sustive a chama da montanha da Grande Mãe,

Fui libertado e chamam-me pelo nome
De Baco os Sacerdotes que usam cotas de malha.

Vestido de branco imaculado, mantive-me puro
Do nascimento vil do homem e do barro do ataúde,
Desterrando sempre de meus lábios
O contato de toda carne onde antes houve Vida.

Foram encontradas, em túmulos, inscrições órficas, dando instruções à alma da pessoa morta sobre a maneira de encontrar o seu caminho no outro mundo e o que devia dizer para provar que era digna de salvação. Essas inscrições se acham partidas e incompletas; a mais completa (a tábua de Petélia) diz:

Encontrarás à esquerda da Casa de Hades, uma fonte,
E, a seu lado, um branco cipreste.
Não te aproximes desse manancial.
Mas encontrarás um outro junto ao Lago da Memória,
De onde fluem águas frescas e, diante do qual, há guardiães.
Diz-lhes: “Sou um filho da terra e do céu estrelado;
Mas minha raça é do céu (somente). Vós próprios o sabeis.
E — Ai de mim! — Estou ressequido de sede, e pereço. Dai-me rapidamente
A água fresca que flui do Lago da Memória”.
E eles mesmos te darão de beber do manancial sagrado,
E, desde então, tu dominarás entre os outros heróis …

Outra tábua diz:

> “Salve, tu que sofreste o sofrimento … De homem, tu te converteste em Deus”.

E outra diz o seguinte:

“Ó feliz e bendito, tu serás Deus em lugar de um mortal”.

O manancial do qual a alma não deve beber é o Letes, que produz o esquecimento; a outra fonte é Mnemosyne, a recordação. Para que a alma, no outro mundo, consiga a salvação, é preciso que não esqueça, devendo, ao contrário, adquirir uma memória que vá além do que é natural.

Os órficos eram uma seita de ascetas; o vinho, para eles, era apenas um símbolo, como, mais tarde, no sacramento cristão. A embriaguez que buscavam era a do “entusiasmo”, da união com o deus. Julgavam adquirir, desse modo, um saber místico que não conseguiriam obter por meios comuns. Este elemento místico entrou na filosofia grega com Pitágoras, que era um reformador do orfismo, como Orfeu foi um reformador da religião de Dionísio. Através de Pitágoras, elementos órficos entraram na filosofia de Platão e, através de Platão, na maior parte da filosofia posterior de índole religiosa.

Certos elementos tipicamente báquicos sobreviveram onde quer que o orfismo tivesse influência. Um deles era o feminismo, do qual havia muito em Pitágoras, e que, em Platão, chegou a ponto de reivindicar completa igualdade política para as mulheres. “As mulheres, como sexo — diz Pitágoras — são, por natureza, mais propensas à piedade”. Outro elemento báquico consistia no respeito pela emoção violenta. A tragédia grega nasceu dos ritos de Dionísio. Eurípides, principalmente, adorava os dois deuses principais do orfismo: Dionísio e Eros. Não sente respeito algum pelo homem frio e de proceder correto, o qual, em suas tragédias, quase sempre é levado à loucura ou sofre qualquer outro castigo dos deuses, devido à sua atitude blasfema.

A tradição convencional, com respeito aos gregos, é a de que eles revelavam uma serenidade admirável, que lhes permitia contemplar a paixão de fora, percebendo toda a sua beleza, mas mantendo-se calmos e olímpicos. Esta é uma opinião bastante unilateral. Talvez seja certa quanto ao que diz respeito a Homero, Sófocles e Aristóteles; mas é positivamente falsa quanto ao que se refere aos gregos que eram tocados, direta ou indiretamente, por influências báquicas ou órficas. Em Elêusis, onde os mistérios desse mesmo nome constituíam a parte mais sagrada da religião estatal ateniense, cantava-se o seguinte hino:

Com a tua taça de vinho erguida no ar,
E a tua orgia enlouquecedora,

Ao florido vale de Elêusis
Tu chegas. Salve Baco! Salve Pã!

Nas *Bacantes*, de Eurípides, o coro das mênades revela uma combinação de poesia e de selvageria que é precisamente o contrário da serenidade. Celebram a delícia de destroçar, membro por membro, um animal selvagem, comendo-o cru de vez em quando.

Ó que alegria, que alegria,
Desmaiar, exausta, nas Montanhas,
Quando o fauno sagrado nos envolve E tudo o mais se desvanece!
Para a alegria das rápidas fontes rubras,
O sangue do cabrito montês dilacerado,
A glória das fúrias do animal selvagem,
Onde o dia surpreende o cume do monte.
Aos montes de Frigia e de Lídia,
É Bromios{21} que indica o caminho.

A dança das mênades na fralda das montanhas não era apenas selvagem; era uma evasão dos fardos e preocupações da civilização para um mundo de beleza não humana e a liberdade do vento e das estrelas. Num estado de espírito menos frenético, cantam:

Virão de novo a mim, algum dia,
As danças infindáveis, infindáveis,
Que prosseguem na escuridão até que as estrelas empalidecem?
Sentirei o orvalho em minha garganta, e a corrente
Do vento em meus cabelos? Brilharão nossos brancos pés
Nos escuros espaços?
Oh, os pés dos faunos correm pelo bosque,
Sozinhos, na relva e na beleza;
O salto do perseguido, já sem terror,
Além das armadilhas e da perseguição mortal.

No entanto, uma voz na distância ainda soa,
Uma voz e um temor e uma matilha de cães.
Oh, a fadiga insana, a fuga veloz
Junto ao rio e pelo estreito vale …
É a alegria ou o terror o que move os rápidos pés?
Em direção dos campos queridos e solitários, não perturbados pelos homens.

Onde nenhuma voz se ouve, e entre o verde sombrio,
Vivem as pequenas coisas ignoradas dos bosques.

Antes de se repetir que os gregos eram “serenos”, procuremos imaginar as matronas de Filadélfia procedendo dessa maneira, mesmo numa peça de Eugene O’Neill.

O órfico não é mais “sereno” que o impenitente adorador de Dionísio. Para o órfico, a vida neste mundo é sofrimento e enfado. Estamos ligados a uma roda que gira interminavelmente em tomo do nascimento e da morte; nossa vida verdadeira está nas estrelas, mas achamo-nos atados à terra. Somente pela purificação, pela renúncia e por uma vida ascética, podemos escapar a essa roda e alcançar, finalmente, o êxtase da união com Deus. Esta não é a opinião de criaturas para as quais a vida é fácil e agradável. Assemelha-se mais à canção dos negros:

Vou contar a Deus todos os meus sofrimentos
Quando chegar em casa.

Nem todos os gregos, mas sim uma grande parte deles, eram apaixonados, infelizes, em conflito consigo mesmos, conduzidos, de um lado, pelo intelecto e, de outro, pelas paixões, com imaginação suficiente para conceber o céu e a auto asserção deliberada que cria o inferno. Tinham a máxima “nada em excesso”, mas eram, na realidade, excessivos em tudo: no pensamento puro, na poesia, na religião e no pecado. Era a combinação de paixão e intelecto que os tornou grandes, enquanto o foram. Nenhum desses dois elementos, por si só, teria

transformado o mundo para todos os tempos vindouros, como eles o transformaram. Seu protótipo na mitologia não é o Zeus Olímpico, mas Prometeu, que trouxe o fogo do céu e foi castigado com o tormento eterno.

Contudo, se tomássemos como característica dos gregos, em conjunto, o que acabamos de dizer, essa seria uma opinião tão unilateral como a que afirma que os gregos se caracterizavam pela "serenidade". Havia, com efeito, duas tendências na Grécia: uma, apaixonada, religiosa, mística, voltada para o além; outra, jovial, empírica, racionalista, interessada em conhecer a diversidade dos fatos. Heródoto representa esta última tendência, o mesmo acontecendo com os primeiros filósofos jônios e, até certo ponto, com Aristóteles. Beloch (*op. Cit.*, I, I, p. 434), após descrever o orfismo, diz:

"Mas a nação grega era demasiado cheia de vigor juvenil para que fosse aceita, de maneira geral, uma crença que nega este mundo e transfere a vida real para o Além. Por conseguinte, a doutrina órfica permaneceu limitada ao círculo relativamente estreito dos iniciados, sem adquirir a menor influência sobre a religião do Estado, nem mesmo nas comunidades em que, como Atenas, introduzira a celebração dos mistérios no rito oficial, sob proteção legal. Um milênio inteiro haveria ainda de passar antes que essas idéias — em roupagens ideológicas muito diversas, é verdade — pudessem sair vitoriosas no mundo grego".

Isto poderia parecer um exagero, principalmente quanto ao que diz respeito aos mistérios de Elêusis, os quais se achavam saturados de orfismo. Falando-se de um modo geral, porém, aqueles que eram de temperamento religioso se voltavam para o orfismo, enquanto que os racionalistas o desprezavam. Poder-se-ia estabelecer um paralelo entre a situação do orfismo e do metodismo na Inglaterra, em fins do século XVIII e começos do século XIX.

Sabemos mais ou menos o que um grego culto aprendia de seu pai, mas muito pouco do que, em seus primeiros anos, aprendia da mãe, que era, em alto grau, excluída da civilização que tão grande entusiasmo despertou nos homens. Parece provável que os atenienses cultos, mesmo em seu melhor período, por mais racionalistas que pudessem ter sido em seus métodos mentais explicitamente conscientes, conservavam da tradição e da infância uma maneira de pensar e sentir mais primitiva, que predominava sempre em ocasiões de tensão. Por isso, nenhuma análise simples da ideologia grega tende a ser adequada.

A influência da religião, principalmente da religião não olímpica, sobre o pensamento grego, não foi devidamente reconhecida senão há pouco tempo. Um

livro revolucionário. *Prolegômenos ao Estudo da Religião Grega,* de Jane Harrison, ressaltou tanto os elementos primitivos como os dionisíacos na religião dos gregos em geral. *Da Religião à Filosofia,* de F. M. Cornford, propõe-se a mostrar aos estudantes de filosofia a influência da religião sobre os filósofos, mas não pode ser inteiramente aceito como digno de fé em muitas de suas interpretações, como, por exemplo, na parte que se refere à antropologia.{22} A opinião mais equilibrada que conheço é exposta em *A Filosofia Grega Primitiva,* de John Bumet, principalmente no capítulo II, "Ciência e Religião". O conflito entre a ciência e a religião surgiu, diz ele, "do renascimento religioso que se verificou na Hélade no século VI A. C.", bem como da mudança de cenário da Jônia para o Ocidente. "A religião da Hélade continental — prossegue ele — se desenvolveu de maneira inteiramente diferente da Jônia. Principalmente o que se refere à adoração de Dionísio, que veio da Trácia, e à qual Homero mal se refere, e que continha o germe de uma maneira inteiramente nova de se encarar a relação existente entre o homem e o mundo. Seria certamente um erro querer-se atribuir aos próprios trácios idéias muito exaltadas; mas não pode haver dúvida que o fenômeno do êxtase sugeriu que a alma era algo mais do que a outra parte débil do ser, e que somente "fora do corpo" é que revelava a sua verdadeira natureza …

Dir-se-ia que a religião grega estava prestes a entrar na mesma fase a que já haviam chegado as religiões do Oriente; e, não fora o aparecimento da ciência, dificilmente se compreenderia o que poderia haver detido tal tendência. É comum dizer-se que os gregos foram salvos de uma religião de tipo oriental por não possuir uma casta sacerdotal; mas isso seria confundir o efeito com a causa. Os sacerdotes não criam dogmas, embora os conservem, uma vez existentes; e, nas primeiras fases de seu desenvolvimento, os povos orientais não tinham uma classe sacerdotal nesse sentido. Não foi tanto a ausência de uma classe sacerdotal como a existência de escolas científicas o que salvou a Grécia.

"A nova religião — pois, num sentido era ela nova, embora noutro fosse tão velha como a humanidade — atingiu o ponto culminante de seu desenvolvimento com a fundação das comunidades órficas. Tanto quanto nos é dado constatar, o seu país originário era a Ática; mas estenderam-se com extraordinária rapidez, principalmente na Itália Meridional e na Sicília. Eram, antes de mais nada, associações para a adoração de Dionísio; mas distinguiam-se por características novas entre os helênicos. Encaravam a revelação como sendo a fonte da autoridade religiosa, e achavam-se organizados como comunidades artificiais. Os poemas que continham sua teologia eram atribuídos ao Orfeu da

Trácia, que havia descido, ele próprio, ao Hades, e que era, portanto, um guia seguro em meio dos perigos que perseguiam, no outro mundo, as almas desencarnadas".

Burnet prossegue dizendo que há extraordinária semelhança entre as crenças órficas e as que prevaleceram na Índia mais ou menos na mesma época, embora afirme que não pode ter havido nenhum contato entre ambas. Chega, depois, à significação original da palavra "orgia", que era empregada pelos órficos no sentido de "sacramento", e que tinha por fim purificar a alma do crente, permitindo-lhe escapar à roda do nascimento. Os órficos, ao contrário dos sacerdotes dos cultos olímpicos, fundaram o que poderíamos chamar "igrejas", isto é, comunidades religiosas às quais qualquer pessoa, sem distinção de raça ou sexo, poderia ser admitida por iniciação, e de sua influência surgiu a concepção da filosofia como um modo de vida.

CAPÍTULO II

A Escola de Mileto

Em toda história da filosofia para estudantes, a primeira coisa que se diz é que a filosofia começou com Tales, que disse que tudo era feito de água. Isso desanima o principiante, que está lutando — talvez de maneira não muito árdua — por sentir respeito pelo currículo que dele se espera. Há, porém, amplas razões para se sentir respeito por Tales, embora talvez mais como homem de ciência do que como filósofo, no sentido moderno da palavra.

Tales era natural de Mileto, na Ásia Menor, uma cidade comercial florescente, em que havia uma grande população escrava, bem como uma luta de classe ferrenha entre os ricos e os pobres pertencentes à população livre. “Em Mileto, o povo saiu primeiro vitorioso, e assassinou as esposas e os filhos dos aristocratas; depois, os aristocratas prevaleceram e queimaram vivos os seus adversários, iluminando os espaços abertos da cidade com tochas vivas”.{23} Condições idênticas prevaleciam na maioria das cidades gregas da Ásia Menor, na época de Tales.

Mileto, como outras cidades comerciais da Jônia, passou por importante desenvolvimento econômico e político durante os séculos VII e VI. A princípio, o poder político estava nas mãos de uma aristocracia rural, proprietária de terras, mas foi passando, aos poucos, para uma plutocracia de comerciantes. Esta, per sua vez, foi substituída por um tirano que (como era habitual) chegou ao poder com o apoio do partido democrático. O reino da Lídia estava situado a leste das cidades gregas costeiras, mas permaneceu em bons termos com elas até à queda de Nínive (606 A. C.). Isso permitiu à Lídia voltar a atenção para o oeste, mas Mileto conseguiu manter as suas relações amistosas principalmente com Creso, o último rei dos lídios, que foi derrotado por Ciro no ano 546 A. C. Manteve também relações importantes com o Egito, onde o rei dependia dos mercenários gregos, e havia aberto certas cidades ao comércio grego. A primeira colônia

grega no Egito foi um forte ocupado por uma guarnição milésia, mas a mais importante, durante o período 610-560 A. C., foi Dalne. Aqui, Jeremias e muitos outros fugitivos judeus se refugiaram, fugindo de Nabucodonosor (Jeremias, XLIII, 5 e seg.); mas, embora o Egito haja, indubitavelmente, influenciado os gregos, os judeus não o fizeram, e não podemos supor que Jeremias sentisse senão horror quanto ao que dizia respeito aos céticos jônios.

Quanto à época em que Tales viveu, o melhor dado, como vimos, é que foi famoso por haver predito um eclipse que, segundo os astrônomos, deve ter ocorrido no ano 555 A. C. Outro indício, por assim dizer, concorda em situar as suas atividades mais ou menos nessa época. Não é prova de um gênio extraordinário de sua parte haver predito um eclipse. Mileto era aliada da Lídia, e esta mantinha relações culturais com a Babilônia, cujos astrônomos haviam descoberto que os eclipses ocorrem em ciclos de cerca de dezenove anos. Sabiam predizer os eclipses da lua com bastante segurança, mas, com respeito aos eclipses solares, depararam com obstáculos, devido ao fato de serem eles visíveis num lugar e não em outro. Por conseguinte, podiam apenas saber que nesta ou naquela data era de se esperar que houvesse um eclipse — e isto é, provavelmente, tudo o que Tales sabia. Nem ele nem os outros sabiam qual a razão desse ciclo.

Conta-se que Tales viajou pelo Egito, e que de lá levou aos gregos a ciência da geometria. O que os egípcios sabiam de geometria eram, principalmente, coisas rudimentares, não havendo razão para se acreditar que Tales haja chegado a provas dedutivas, como as que foram, posteriormente, descobertas pelos gregos. Parece que ele descobriu como se calcula a distância de um navio no mar, por meio de observações feitas em dois pontos situados em terra, bem como a maneira de se calcular a altura de uma pirâmide pelo comprimento de sua sombra. Muitos outros teoremas geométricos lhe são atribuídos, mas, talvez, erroneamente.

Foi um dos Sete Sábios da Grécia, cada um dos quais se tornou famoso por haver proferido um dito sábio; o seu foi, como erroneamente se supõe, “a água é melhor”.

Segundo Aristóteles, achava ele que a água é a substância original da qual são formadas todas as outras; e afirmava que a terra descansa sobre a água. Aristóteles também diz que Tales acreditava que o ímã tinha alma, porque fazia mover o ferro; e, ainda, que todas as coisas estavam cheias de deuses.[{24}]

A afirmação de que tudo é feito de água deve ser encarada como uma

hipótese científica e, de modo algum, como uma tolice. Há vinte anos, a idéia geralmente aceita era a de que tudo era feito de hidrogênio, que é dois terços de água. Os gregos eram temerários em suas hipóteses, mas a escola de Mileto, pelo menos, estava preparada para demonstrá-las empiricamente. Muito pouco se sabe de Tales para que se possa reconstruí-lo satisfatoriamente, mas de seus sucessores de Mileto se sabe mais, e é razoável supor-se que algo de sua visão provinha dele. Tanto sua ciência como sua filosofia eram primitivas, mas bastavam para estimular o pensamento e a observação.

Existem muitas lendas sobre ele, mas não me parece que se *saiba* mais do que os poucos fatos a que me referi. Algumas dessas histórias são agradáveis, como, por exemplo, a que foi contada por Aristóteles em sua *Política* (1259ª): "Censuravam-no pela sua pobreza, porque esta demonstrava que a sua filosofia não servia para nada. Segundo a lenda, ele sabia, pelo conhecimento que tinha das estrelas, quando era ainda inverno, que iria haver uma grande colheita de azeitonas no ano seguinte; assim, tendo um pouco de dinheiro, arrendou armazéns para uso de todas as prensas de azeitonas de Quio e Mileto, as quais foram por ele alugadas a baixo preço por não haver ninguém que as desejasse. Quando chegou a época da colheita, e todos as queriam ao mesmo tempo, ele as alugou pelo preço que quis, e ganhou muitíssimo dinheiro. Mostrou, assim, ao mundo, que os filósofos, se quiserem, podem enriquecer facilmente, mas que a sua ambição era de outra natureza".

Anaximandro, o segundo filósofo da escola de Mileto, é muito mais interessante do que Tales. As datas que lhe dizem respeito são incertas, mas supõe-se que contava sessenta e quatro anos de idade em 546 A. C., e há razões para se acreditar que isso se aproxima da verdade. Afirmava ele que todas as coisas provinham de uma única substância primária, mas esta não era a água, como dizia Tales, nem qualquer outra das substâncias conhecidas. Era uma substância infinita, eterna e sem idade, "e envolvia todos os mundos" — pois considerava o nosso mundo apenas um entre muitos. Essa substância primária é transformada nas várias substâncias que conhecemos, sendo estas, por sua vez, transformadas umas nas outras. A este respeito, faz uma afirmação importante e curiosa:

"De onde as coisas se originaram, passam elas a uma outra coisa, como é ordenado, pois efetuam a reparação e a compensação mútua por suas injustiças conforme a ordem do tempo".

A idéia de justiça, tanto cósmica como humana, desempenhou, na religião e

na filosofia gregas, um papel que não é muito fácil aos modernos compreenderem; a nossa palavra “justiça”, com efeito, expressa muito mal o que então isso queria dizer, mas é difícil encontrar-se outra que fosse preferível. A idéia que Anaximandro aí manifesta parece ser a seguinte: devia haver uma certa proporção de fogo, de terra e de água no mundo, mas cada elemento (concebido como deus) procura, incessantemente, alargar o seu império. Existe, porém, uma espécie de necessidade ou lei natural que restitui constantemente o equilíbrio; onde antes havia fogo, há cinza, que é terra. Essa concepção de justiça — de não ultrapassar os limites eternamente fixados — era uma das mais profundas crenças gregas. Os deuses estavam tão sujeitos à justiça como os homens, mas esse poder supremo não era pessoal, nem um deus supremo.

Anaximandro tinha um argumento para demonstrar que a substância primária não podia ser a água, ou qualquer outro elemento. Se um desses elementos fosse anterior, conquistaria os outros. Segundo Aristóteles, Anaximandro dizia que esses elementos conhecidos estavam em luta uns com os outros. O ar é frio, a água é úmida, o fogo é quente. “Portanto, se qualquer um deles fosse infinito, os outros já não existiriam”. A substância primária, portanto, deve ser neutra nessa luta cósmica.

Havia um movimento eterno, no curso do qual se produziu a origem dos mundos. Os mundos não foram criados, como na teologia judaica ou cristã, mas evoluíram. Essa evolução também se verificou no reino animal. As criaturas humanas surgiram do elemento úmido, quando este se evaporou devido ao sol. O homem, como todos os outros animais, provinha dos peixes. Devia proceder de animais de uma espécie diferente, pois, devido à sua longa infância, não teria sobrevivido, originalmente, como é hoje.

Anaximandro era cheio de curiosidade científica. Afirma-se que foi o primeiro homem a fazer um mapa. Afirmava que a terra tem a forma de um cilindro. Segundo fontes diversas, teria ele dito que o sol era tão grande como a terra, ou vinte e sete ou vinte e oito vezes maior do que ela.

É sempre original em suas afirmações; sempre científico e racionalista.

Anaxímenes, o último do trio de Mileto, não é tão interessante como Anaximandro, mas fez várias contribuições importantes. As datas que a ele se referem são muito incertas. Foi, seguramente, posterior a Anaximandro, tendo vivido, com toda a certeza, antes do ano 494 A. C., já que, nesse ano, Mileto foi destruída pelos persas, quando estes sufocavam a revolta dos jônios.

A substância fundamental, disse ele, é o ar. A alma é ar; o fogo, ar rarefeito;

quando condensado, o ar transforma-se primeiro em água e, depois, se condensa ainda mais, em terra, e, por fim, em pedra. Esta teoria tem o mérito de estabelecer diferenças quantitativas entre substâncias diferentes, dependendo inteiramente do grau de condensação.

Acreditava que a terra tem a forma de uma mesa redonda, e que o ar envolve tudo: “Assim como a nossa alma, sendo ar, nos sustenta, assim também a respiração e o ar envolvem o mundo todo”. Dir-se-ia que o mundo respira.

Anaxímenes foi mais admirado, na antiguidade, do que Anaximandro, embora hoje ocorra o contrário em quase todo o mundo civilizado. Exerceu ele grande influência sobre Pitágoras, bem como sobre as especulações filosóficas posteriores. Os pitagóricos descobriram que a terra é esférica, mas os atomistas aderiram à opinião de Anaxímenes, de que ela tem a forma de um disco.

A escola de Mileto é importante não tanto pelo que realizou, como pelo que tentou. Surgiu devido ao contato do espírito grego com a Babilônia e o Egito. Mileto era uma cidade comercial rica, em que os preconceitos e as superstições primitivos foram atenuados pelo trato com muitas outras nações. A Jônia, até à época em que foi subjugada por Dario, no começo do século V, era, culturalmente, a parte mais importante do mundo helênico. Quase não foi tocada pelo movimento religioso ligado a Dionísio e Orfeu; sua religião era olímpica, mas parece que não lhe deram muita importância. As especulações de Tales, Anaximandro e Anaxímenes devem ser consideradas como hipóteses científicas, sendo que raras vezes revelam qualquer intrusão indevida de desejos antropomórficos ou idéias morais. Os problemas que apresentavam eram importantes, e seu vigor inspirou os investigadores subsequentes.

A fase seguinte da filosofia grega, associada às cidades gregas do sul da Itália, é mais religiosa e, em particular, mas órfica, sendo, sob certos aspectos, mais interessante e admirável em sua realização, mas de espírito menos científico que o dos filósofos de Mileto.

CAPÍTULO III

Pitágoras

Pitágoras, cuja influência nos tempos antigos e modernos constitui o tema deste capítulo, foi, intelectualmente, um dos homens mais importantes que já existiram, tanto quando era sábio, como quando não o era. A matemática, como argumento dedutivo-demonstrativo, começa com ele e, nele, está ligada a uma forma peculiar de misticismo. A influência das matemáticas sobre a filosofia, em parte devida a ele, tem sido, desde então, tão profunda quanto funesta.

Comecemos com o pouco que sabemos de sua vida. Nasceu na ilha de Samos e floresceu cerca do ano 532 A. C. Alguns dizem que era filho de um cidadão abastado, Mnesarcos; outros, que era filho do deus Apolo. O leitor que escolha entre essas duas alternativas. Na época em que viveu, Samos era governada pelo tirano Polícrates, um velho patife que se tornou imensamente rico e que possuía uma imensa frota.

Samos era a rival comercial de Mileto; seus comerciantes chegavam até à Tartéside, na Espanha, que era famosa pelas suas minas. Polícrates tornou-se tirano de Samos no ano 535, aproximadamente, e reinou até 515 A. C. Não o perturbavam muito os escrúpulos morais; desfez-se de seus dois irmãos, os quais, a princípio, compartilhara de sua tirania, e usava a sua esquadra principalmente para a pirataria. Valeu-se do fato de Mileto ter-se submetido, recentemente, à Pérsia. A fim de impedir qualquer nova expansão dos persas para o oeste, aliou-se a Amasis, rei do Egito. Mas quando Cambises, rei da Pérsia, dedicou todas as forças à conquista do Egito, Polícrates viu que este tinha possibilidade de vencer, e passou-se para o outro lado. Enviou uma frota, composta de seus inimigos políticos, para atacar o Egito; mas suas tripulações se amotinaram e voltaram a Samos para atacá-lo. Conseguiu, todavia, dominá-los, mas caiu, por fim, vítima de uma armadilha traiçoeira preparada pela sua própria avareza. O Sátrapa persa de Sardes fingiu que tencionava rebelar-se contra o

Grande Rei, e que pagaria enormes somas pelo auxílio de Polícrates. Este seguiu para o continente a fim de realizar uma entrevista — e foi aprisionado e crucificado.

Polícrates era patrono das artes, e embelezou Samos com notáveis obras públicas. Anacreonte era o poeta de sua corte. Pitágoras, porém, não apreciava o seu governo, e deixou Samos. Afirma-se, com visos de probabilidade, que Pitágoras visitou o Egito, adquirindo lá uma grande parte de sua sabedoria. Seja como for, o certo, porém, é que ele, finalmente, se radicou em Crotona, no sul da Itália.

As cidades gregas do sul da Itália eram, como Samos e Mileto, ricas e prósperas; além disso, não estavam expostas ao perigo dos persas.{25} As duas maiores eram Síbaris e Crotona. Síbaris tornou-se famosa pelo luxo; sua população, segundo Diodoro, chegou a 300.000 habitantes, embora esta cifra seja, sem dúvida, exagerada. Crotona tinha o mesmo tamanho de Síbaris. As duas cidades viviam da importação de mercadorias jônias para a Itália, em parte para consumo neste país, em parte para a reexportação, pela costa ocidental, à Gália e Espanha. As várias cidades gregas da Itália lutavam encarniçadamente entre si; quando Pitágoras chegou a Crotona, esta acabava de ser derrotada por Lócrida. Logo depois de sua chegada, porém, Crotona obteve completa vitória na guerra contra Síbaris, que foi quase toda destruída (510 A. C.). Síbaris estivera intimamente ligada, pelo comércio, a Mileto. Crotona era famosa pela medicina: um certo Democedes de Crotona foi médico de Polícrates e, depois, de Dario.

Em Crotona, Pitágoras fundou uma sociedade de discípulos, a qual, durante algum tempo, gozou de prestigio na cidade. Mas, no fim, os cidadãos voltaram-se contra ele, e teve de seguir para Metaponto (também no sul da Itália), onde morreu. Transformou-se logo numa figura lendária, à qual se atribuíam milagres e poderes mágicos, mas foi, também, fundador de uma escola de matemáticos. {26} Assim, duas tradições opostas disputaram sua memória, e é difícil de se desemaranhar a verdade.

Pitágoras é uma das figuras mais interessantes e desconcertantes da história. Não só as tradições que se referem a ele são uma mistura quase inexplicável de verdade e fantasia, como, também, em sua forma menos discutível e nua, nos apresentam uma psicologia sumamente curiosa. Pode ser descrito, em poucas palavras, como uma combinação de Einstein e Mrs. Eddy. Fundou uma religião cujos dogmas principais eram a transmigração das almas{27} e a abstenção de se

comer favas. Sua religião estava contida numa ordem religiosa que, aqui e ali, assumiu o controle do Estado e estabeleceu uma regra dos santos. Mas os não regenerados ansiavam por feijão e, mais cedo ou mais tarde se rebelaram.

Eis aqui algumas das regras da ordem de Pitágoras:

1. Abster-se de favas.
2. Não apanhar o que caiu.
3. Não tocar em galo branco.
4. Não partir o pão.
5. Não passar por cima de uma viga.
6. Não atiçar o fogo com ferro.
7. Não comer de uma broa de pão inteira.
8. Não apanhar uma grinalda.
9. Não sentar sobre uma medida de um quarto.
10. Não comer coração.
11. Não andar pelas estradas.
12. Não deixar que as andorinhas se aninhem no telhado da própria casa.
13. Quando se tira a panela do fogo, não deixar a sua marca nas cinzas, mas remexê-las.
14. Não olhar no espelho ao lado de uma luz.
15. Ao levantar da cama, enrolar as cobertas e alisar a marca deixada pelo corpo.{28}

Cornford *(Da Religião à Filosofia*) diz que, na sua opinião, “a escola de Pitágoras representa a corrente principal dessa tradição mística, que pusemos em contraste com a tendência científica”. Considera Parmênides, a quem chama “o descobridor da lógica”, como um produto do pitagorismo, e o próprio Platão como tendo encontrado na filosofia italiana a fonte principal de sua inspiração. O pitagorismo, diz ele, foi um movimento de reforma no orfismo, e o orfismo foi um movimento de reforma no culto a Dionísio. O contraste entre o racional e o místico, que se estende por toda a história, aparece primeiro, entre os gregos, como uma oposição entre os deuses olímpicos e os outros deuses menos civilizados, que tinham mais afinidade com as crenças primitivas de que tratam os antropólogos. Nesta divisão, Pitágoras estava do lado do misticismo, embora seu misticismo fosse de uma espécie particularmente intelectual. Atribuía a si

mesmo um caráter semidivino, e parece haver dito: “Há homens e deuses, e seres como Pitágoras”. Todos os sistemas que inspirou, diz Cornford, “tem uma tendência ultraterrena, dando todo valor à unidade invisível de Deus, e condenando o mundo visível como falso e ilusório, um meio túrbido no qual os raios da luz celestial se quebram e se transformam em bruma e escuridão”.

Dicaiarco afirma que Pitágoras ensinava “primeiro, que a alma é uma coisa imortal, e que se transforma em outras espécies de coisas vivas; ademais, tudo o que nasce torna a nascer nas revoluções de um determinado ciclo, nada sendo absolutamente novo; e que todas as coisas que nascem com vida devem ser tratadas como coisas afins”.{29} Conta-se que Pitágoras, à semelhança de São Francisco, pregava aos animais.

Na sociedade que fundou, homens e mulheres eram admitidos em igualdade de condições; a propriedade era comum, e havia uma maneira de viver comum. Mesmo as descobertas científicas e matemáticas eram consideradas coletivas e, num sentido místico, devidas a Pitágoras, mesmo depois de sua morte. Hippasos de Metaponto, que violou esta regra, naufragou, castigado por Deus pela sua impiedade.

Mas que é que tudo isto tem que ver com as matemáticas? Está ligado a elas por meio de uma ética que louvava a vida contemplativa. Burnet resume essa ética da seguinte maneira:

Somos estrangeiros neste mundo, e o corpo é o túmulo da alma; não obstante, não devemos tentar fugir por meio do suicídio, pois somos rebanho de Deus, que é nosso pastor, e, sem que ele o ordene, não temos o direito de desaparecer. Nesta vida, há três espécies de homens, assim como há três espécies de pessoas que vão aos jogos olímpicos. A classe mais baixa é constituída daqueles que vão comprar e vender; a classe que vem logo acima é composta daqueles que vão competir. Mas a melhor de todas é aquela constituída de pessoas que vão apenas assistir ao espetáculo. A maior purificação de todas, portanto, é a ciência desinteressada, e é o homem que se dedica inteiramente a ela, o filósofo verdadeiro, o que se liberta mais efetivamente da “roda do nascimento”.{30}

As mudanças que se verificam no sentido das palavras são, com frequência, muito instrutivas. Referi-me, há pouco, à palavra “orgia”; desejo, agora, falar sobre a palavra “teoria”. Era, originalmente, uma palavra órfica, interpretada por Cornford como “contemplação apaixonada simpática”. Nesse estado, diz ele, “o espectador se identifica com o Deus que sofre, morre a sua morte e renasce novamente com o seu nascimento”. Para Pitágoras, a “contemplação apaixonada

simpática” era intelectual, tendo como resultado o conhecimento das matemáticas. Dessa maneira, através do pitagorismo, a palavra “teoria” adquiriu, pouco a pouco, o seu sentido moderno; mas, para todos os que foram inspirados por Pitágoras, conservou um elemento de revelação estática. Para aqueles que, relutantemente, aprenderam na escola um pouco de matemática, isto poderá parecer estranho; mas, para aqueles que experimentaram a deliciosa embriaguez da súbita compreensão que as matemáticas proporcionam, de quando em quando, aos que a amam, o ponto de vista de Pitágoras parecerá perfeitamente natural, mesmo que não seja certo. Poderia parecer que o filósofo empírico é escravo de seu material, mas que o matemático puro, como o músico, é criador livre de seu mundo de beleza ordenada.

É interessante observar-se, na descrição que Burnet faz da ética de Pitágoras, a oposição aos valores modernos. Os homens de nessa época, por exemplo, num jogo de futebol, consideram os jogadores mais importantes do que os espectadores. O mesmo acontece com respeito ao Estado: admiram mais os políticos, que são os que participam do jogo, do que os simples espectadores. Esta mudança de valores está relacionada com a mudança que se verificou no sistema social: o guerreiro, o aristocrata, o plutocrata e o ditador tem, cada qual, as suas próprias normas para julgar o que é bom e o que é verdadeiro. O aristocrata teve um certo conhecimento da teoria filosófica por estar associado com o gênio grego, porque a virtude da contemplação adquiriu a aprovação teológica, e porque o ideal da verdade desinteressada dignificou a vida acadêmica. O aristocrata deve ser definido como um indivíduo pertencente a uma sociedade de iguais que vive do trabalho de escravos ou, em todo caso, do trabalho de homens cuja inferioridade é indiscutível. Conviria observar que esta definição inclui o santo e o sábio, porquanto a vida desses homens é mais contemplativa do que ativa.

As definições modernas da verdade, tais como as do pragmatismo e do instrumentalismo, que são mais práticos do que contemplativos, são inspiradas pelo industrialismo, em lugar da aristocracia.

Pense-se o que se quiser de um sistema social que tolera a escravidão, é à aristocracia, no sentido descrito acima, que devemos as matemáticas puras. O ideal contemplativo, já que conduziu à criação das matemáticas puras, foi a fonte de uma atividade útil; isto aumentou o seu prestígio e assegurou-lhe um êxito na teologia, na ética e na filosofia, que de outra maneira não teria desfrutado.

O mesmo se pode dizer como explicação dos dois aspectos de Pitágoras:

como profeta religioso e como matemático puro. Em ambos os sentidos, exerceu influência incomensurável, e esses dois campos não se achavam tão separados como pode parecer ao espírito moderno.

A maior parte das ciências esteve ligada, a princípio, a alguma forma de crença, falsa, que lhes dava um valor fictício. A astronomia achava-se ligada à astrologia, a química à alquimia. As matemáticas achavam-se associadas a um tipo mais refinado de erro. O conhecimento matemático parecia ser certo, exato, e aplicável ao mundo real; ademais, podia ser adquirido por meio de simples raciocínio, sem necessidade de observação. Por conseguinte, acreditava-se que proporcionava um ideal, do qual o conhecimento empírico cotidiano ficava muito longe. Supunha-se, com base na matemática, que o pensamento é superior aos sentidos, e a intuição, à observação. Se o mundo dos sentidos não se ajusta às matemáticas, tanto pior para o mundo dos sentidos. Procurou-se, de várias maneiras, métodos que permitissem ao homem aproximar-se do ideal do matemático, e as sugestões que daí resultavam foram a fonte de muitos erros na metafísica e na teoria do conhecimento. Esta forma de filosofia começa com Pitágoras.

Pitágoras, como todos sabem, afirmou que “todas as coisas são números”. Esta afirmação, interpretada à maneira moderna, é logicamente um disparate, mas o que Pitágoras queria dizer não o era de todo. Descobriu ele a importância dos números na música, e a ligação por ele estabelecida entre a música e a aritmética sobrevive nos termos matemáticos “média harmônica” e “progressão harmônica”. Imaginava os números como figuras, tal como aparecem nos dados e nos baralhos. Ainda hoje falamos dos quadrados e dos cubos dos números, termos esses que devemos a Pitágoras. Também falamos de números oblongos, números triangulares, números piramidais, e assim por diante. Eram estes os números de seixos (ou, como diríamos com mais naturalidade, grãos de chumbo) necessários para fazer as formas em questão. Ele considerava o mundo, provavelmente, como atômico, e os corpos feitos de moléculas compostas de átomos dispostos de várias formas. Esperava, assim, fazer da aritmética o estudo fundamental para a física e a estética.

A maior descoberta de Pitágoras, ou de seus discípulos imediatos, foi a proposição referente a triângulos retângulos, de que a soma dos quadrados dos catetos é igual ao quadrado da hipotenusa. Os egípcios já sabiam que um triângulo cujos lados são 3, 4, 5 tem ângulo reto, mas, ao que parece, os gregos foram os primeiros a observar que $3^2+4^2 =5^2$ e seguindo esta sugestão, a

descobrir uma prova da proposição geral.

Infelizmente para Pitágoras, seu teorema conduziu imediatamente à descoberta dos incomensuráveis, os quais pareciam refutar toda a sua filosofia. Num triângulo retângulo isósceles, o quadrado da hipotenusa é o dobro do quadrado de cada cateto. Suponhamos que cada cateto mede uma polegada; que comprimento tem, pois, a hipotenusa? Suponhamos que o seu comprimento seria de *m/n* polegadas; tem-se, então, m/n^2 =*2*. Se m e n tem um fator comum, faça-se a divisão e, então, *m* ou n tem de ser ímpares. Agora m^2 =$2n^2$, portanto m^2 *é* par, portanto *m* é par e n é ímpar. Suponhamos que *m* =*2p*. Temos, então, $4p^2$ =$2n^2$, portanto n^2 =$2p^2$ e, portanto, *n* é par, contra *hip*. Por conseguinte, nenhuma fração de *m/n* medirá a hipotenusa. Esta prova está, substancialmente, em Euclides, Livro x.{31}

Este argumento provou que, qualquer que seja a unidade de comprimento que possamos adotar, há comprimentos que não tem relação numérica exata com a unidade, no sentido de que não há dois inteiros *m*, n, de modo que *m* vezes o comprimento em questão seja *n* vezes a unidade. Isso convenceu os matemáticos gregos de que a geometria deve ser estabelecida independentemente da aritmética. Existem passagens nos Diálogos de Platão que provam que o tratamento independente da geometria já estava bastante adiantado em sua época. Euclides aperfeiçoou-a. No Livro II, Euclides prova, geometricamente, muitas coisas que nós naturalmente demonstraríamos por meio da álgebra, como, por exemplo, $(a+b)^2 - a^2+2ab+b^2$. Foi devido à dificuldade dos incomensuráveis que ele considerou necessário este método. O mesmo se aplica às proposições relativas à proporção, nos Livros V e VI. Todo o sistema é logicamente delicioso e antecipa o rigor dos matemáticos do século XIX. Enquanto não existia nenhuma teoria aritmética adequada dos incomensuráveis, o método de Euclides era o melhor possível na geometria. Quando Descartes introduziu a geometria coordenada, com a qual tomou de novo a aritmética suprema, supôs a possibilidade de uma solução do problema dos incomensuráveis, embora em sua época tal solução não tivesse sido encontrada.

A influência da geometria sobre a filosofia e o método científico foi profunda. A geometria, tal como foi estabelecida pelos gregos, começa com axiomas que são (ou estão condenados a ser) evidentes em si mesmos, e prossegue, por meio de raciocínios dedutivos, até teoremas que estão muito longe de ser por si mesmos evidentes. Os axiomas e teoremas são considerados como certos quanto ao que se refere ao espaço real, que é algo que pode ser dado pela experiência.

Assim, parecia ser possível descobrir-se coisas do mundo real verificando-se primeiro o que é evidente por si mesmo, e empregando-se, depois, a dedução. Este ponto de vista influenciou Platão e Kant, bem como a maioria dos filósofos das épocas intermediárias. Quando a Declaração da Independência diz "consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas", tem por modelo a Euclides. A doutrina do século XVIII referente aos direitos naturais é uma busca de axiomas euclidianos no campo da política.{32} A forma dos *Principia*, de Newton, apesar de seu material reconhecidamente empírico, é inteiramente dominada por Euclides. A teologia, em suas formas escolásticas exatas, nutre-se da mesma fonte. A religião pessoal deriva-se do êxtase; a teologia, da matemática — e ambas são encontradas em Pitágoras.

A matemática é, creio eu, a fonte principal da crença na verdade exata e eterna, bem como num mundo supersensível e inteligente. A geometria trata de círculos exatos, mas nenhum objeto sensível é *exatamente* circular; por mais cuidadosos que sejamos no uso de nosso compasso, haverá sempre certas imperfeições e irregularidades. Isto sugere a idéia de que todo raciocínio exato compreende objetos ideais, em contraposição a objetos sensíveis; é natural ir-se além e arguir que o pensamento é mais nobre do que os sentidos, e os objetos do pensamento mais reais do que aqueles que percebemos através dos sentidos. As doutrinas místicas quanto as relações do tempo com a eternidade são também fortalecidas pela matemática pura, porque se os objetos, tais como os números, são reais, são eles eternos, e não colocados no tempo. Tais objetos eternos podem ser concebidos como pensamentos de Deus. Daí a doutrina de Platão, de que Deus é um geômetra, e a crença de Sir James Jeans, de que Ele ama a aritmética. A religião racionalista, em contraposição à religião apocalíptica, foi sempre, de Pitágoras em diante e, principalmente, desde Platão, completamente dominada pelas matemáticas e pelo método matemático.

A combinação das matemáticas e da teologia, que começou com Pitágoras, caracterizou a filosofia religiosa na Grécia, na Idade Média, e, nos tempos modernos, até Kant. O orfismo, antes de Pitágoras, era análogo às religiões asiáticas de mistérios. Mas em Platão, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza e Leibniz, há uma fusão íntima de religião e raciocínio, de aspiração moral a par de admiração lógica pelo que é eterno, que vem de Pitágoras, e distingue a teologia intelectualizada da Europa do misticismo mais direto da Ásia. Foi somente em época bastante recente que se tornou possível dizer-se claramente onde Pitágoras incorria em erro. Não conheço nenhum outro homem que haja exercido como ele tanta influência na esfera do pensamento.

Digo-o porque aquilo que nos parece platonismo é, quando analisado, essencialmente pitagorismo. Toda a concepção do mundo eterno, revelada ao intelecto, mas não aos sentidos, deriva dele. Se não fosse por ele, os cristãos não teriam considerado Cristo como sendo o Verbo: se não fosse por ele, os teólogos não teriam procurado *provas* lógicas da existência de Deus e da imortalidade. Mas, em Pitágoras, tudo isso permanece ainda explícito. Como isso se tornou explícito, veremos mais adiante.

CAPÍTULO IV

Heráclito

Duas correntes opostas são comuns, hoje em dia, com respeito aos gregos. Uma, praticamente desde a Renascença até época bastante recente, considera os gregos com uma adoração quase supersticiosa, como os inventores de tudo o que há de melhor e como homens de gênio sobre-humano, com os quais os modernos não podem esperar comparar-se. A outra atitude, inspirada pelos êxitos da ciência e por uma crença otimista no progresso, considera a autoridade dos antigos como um incubo, e afirma que a maior parte de suas contribuições ao pensamento deveria agora ser esquecida. Quanto a mim, não me é possível adotar nenhuma dessas posições extremas; cada uma delas, diria eu, tem a sua parte de razão e a sua parte de erro. Antes de entrar em qualquer pormenor, procurarei dizer que espécie de sabedoria podemos ainda extrair do estudo do pensamento grego.

Quanto à natureza e estrutura do mundo, várias hipóteses são possíveis. O progresso na metafísica, enquanto existiu, consistiu de um refinamento gradual de todas essas hipóteses, um desenvolvimento de suas implicações e uma nova formulação de cada uma delas para enfrentar as objeções levantadas pelos partidários de hipóteses rivais. Aprender a conceber o universo segundo cada um desses sistemas é uma delícia para a imaginação e um antídoto contra o dogmatismo. Ademais, mesmo que nenhuma das hipóteses possa ser demonstrada, há um conhecimento verdadeiro na descoberta do que faz com que cada uma delas esteja de acordo consigo mesma e com os fatos conhecidos. Ora, quase todas as hipóteses que dominaram o filósofo moderno foram, a princípio, formuladas pelos gregos, sua força imaginativa em matérias abstratas jamais poderá ser suficientemente elogiada. Tudo o que direi dos gregos procederá, principalmente, deste ponto de vista. Considerá-los-ei como criadores de teorias que tiveram vida e desenvolvimento independentes, e que, embora, a princípio, um tanto infantis, demonstraram ser capazes de sobreviver e desenvolver-se

durante mais de dois mil anos. Os gregos contribuíram, é verdade, com algo que demonstrou ser de valor mais permanente para o pensamento abstrato: descobriram as matemáticas e a arte do raciocínio dedutivo. A geometria, em particular, é uma invenção grega, sem a qual seria impossível a ciência moderna. Mas, com relação às matemáticas, evidencia-se a unilateralidade do gênio grego; raciocinava dedutivamente partindo do que parecia ser evidente por si mesmo, e não dedutivamente partindo do que tinha sido observado. Seus êxitos surpreendentes no emprego deste método induziram a erro não somente o mundo antigo, mas, também, a maior parte do mundo moderno. Foi só muito lentamente que o método científico, que procura chegar aos princípios indutivamente, mediante a observação de determinados fatos, substituiu a crença helênica na dedução partindo de axiomas luminosos extraídos da mente do filósofo. Por esta razão, entre outras, é um erro tratar-se os gregos com reverência supersticiosa. O método científico, embora tenham sido eles os que primeiro o vislumbraram, é, em seu todo, alheio ao seu espírito, e a tentativa de glorificar os gregos diminuindo o progresso intelectual dos últimos quatro séculos, tem um efeito paralisador sobre o pensamento moderno.

Existe, no entanto, um argumento mais geral contra tal reverência, tanto com respeito aos gregos como a outros. Ao estudar-se um filósofo, a atitude correta consiste em não se experimentar nem reverência nem desprezo, mas, desde o começo, uma espécie de simpatia hipotética, até que seja possível saber se deve crer em suas teorias, sendo que somente então deve manifestar um renascimento da atitude crítica, a qual deve assemelhar-se, tanto quanto possível, ao estado de espírito de uma pessoa que abandona as opiniões que até então professava. O desprezo impede a primeira parte deste processo; a reverência, a segunda.

Duas coisas devem ser lembradas: primeiro, que um homem cujas opiniões e teorias são dignas de estudo deve ter possuído uma certa inteligência, mas que é provável que nenhum homem haja chegado à verdade completa e definitiva sobre qualquer matéria. Quando um homem inteligente manifesta uma opinião que nos parece evidentemente absurda, não deveríamos procurar que ela, de certo modo, é verdadeira, mas deveríamos procurar compreender como foi que ela chegou a *parecer* verdadeira. Este exercício de imaginação histórica e psicológica amplia, ao mesmo tempo, o escopo de nosso pensamento, e nos ajuda a compreender quão tolos muitos de nossos preconceitos mais caros parecerão a uma época de espírito diverso.

Entre Pitágoras e Heráclito, dos quais nos ocuparemos neste capítulo, houve um outro filósofo de menor importância — Xenófanes. São incertas as datas

referentes à sua vida; baseiam-se, principalmente, no fato de Pitágoras e Heráclito terem-se referido a ele. Era jônio de nascimento, mas viveu a maior parte de sua vida no sul da Itália. Acreditava que todas as coisas são feitas de terra e água. Com respeito aos deuses, era um livre-pensador bastante acentuado. “Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo o que é vergonhoso e infortunado entre os mortais: roubos, adultérios e falsidades … Os mortais julgam que os deuses são gerados como eles próprios, usam roupas e tem voz e formas como as deles … Se os bois, cavalos e leões tivessem mãos, e produzissem obras de arte como os homens, os cavalos pintariam os seus deuses com formas de cavalo, os bois com formas de boi, formando os seus corpos à imagem dos da sua própria espécie. Os etíopes fazem os seus deuses negros e de nariz chato; os deuses dos trácios tem olhos azuis e cabelos ruivos.” Ele acreditava num Deus único, diferente dos homens em forma e pensamento, que “sem esforço movia todas as coisas pela força de sua mente”. Xenófanes zombava da doutrina pitagórica da transmigração. “Afirmam que, certa vez, ele (Pitágoras) estava passando por um lugar onde alguém maltratava um cão. “Pára, não lhe batas! É a alma de um amigo! Reconheci-o logo que lhe ouvi a voz!” Xenófanes achava que era impossível certificar-se a gente da verdade em questões de teologia. “A verdade absoluta é que não existe homem algum que saiba, ou que venha a saber, a respeito dos deuses e de todas as coisas de que falo. Sim, mesmo que, por acaso, alguém diga algo profundamente acertado, ainda assim não o saberá; não existe nada em coisa alguma, a não ser suposições.”{33}

Xenófanes tem o seu lugar entre os nacionalistas que se opunham às tendências místicas de Pitágoras e outros, mas, como pensador independente, não é de primeira plana.

A doutrina de Pitágoras, como vimos, é muito difícil de desentranhar-se da de seus discípulos, e embora o próprio Pitágoras seja muito anterior, a influência de sua escola é posterior à de vários outros filósofos. Destes, o primeiro a inventar uma teoria que ainda exerce influência foi Heráclito, que floresceu cerca do ano 500 A. C. Pouco se sabe de sua vida, exceto que era cidadão aristocrata de Éfeso. Foi famoso na antiguidade principalmente pela sua doutrina de que tudo se acha num estado fluente, mas isto, como veremos, constitui apenas um aspecto de sua metafísica.

Heráclito, embora jônio, não pertencia à tradição científica da escola de Mileto.{34} Era um místico, mas pertencente a uma classe especial. Considerava

o fogo como substância fundamental; tudo, como a chama no fogo, nasce da morte de alguma outra coisa. “Os mortais são imortais, e os imortais são mortais; uns vivem a morte de outros e morrem a vida de outros”. Há unidade no mundo, mas é uma unidade composta de uma combinação de elementos opostos. “Todas as coisas procedem de uma, e esta uma de todas as coisas”; mas as muitas coisas têm menos realidade do que uma só, que é Deus.

A julgar pelo que sobreviveu de seus escritos, ele não parece ter sido uma criatura de caráter amável. Era desdenhoso, sendo exatamente o oposto de um democrata. Referindo-se aos seus concidadãos, diz ele: “Fariam bem os efésios se enforcassem, pelo menos os homens adultos, deixando a cidade para os rapazes imberbes, pois desterraram a Hermodoro, o melhor dentre eles, dizendo: “Não teremos ninguém que seja superior a nós; se há alguém assim, que o seja em outra parte e entre outros”. Fala mal de todos os seus predecessores eminentes, com uma única exceção. “Homero devia ser tirado das listas e chicoteado”. “De todos os discursos que ouvi, não há nenhum que compreenda que a sabedoria é alheia a todos”. “O conhecimento de muitas coisas não significa entendimento, pois, se assim fosse, teria ensinado a Hesíodo e a Pitágoras, a Xenófanes e a Hecateo”. “Pitágoras … considerava como sua própria sabedoria o que não era senão um conhecimento de muitas coisas e uma arte para o embuste”. A única exceção em suas sentenças condenatórias é Teutamo, que é por ele considerado como “mais importante que o resto”. Quando procuramos a razão de tal elogio, verificamos que Teutamo afirmou que “os homens, em sua maioria, são maus”.

Seu desprezo pela humanidade levou-o a pensar que somente a força os obrigará a agir em seu próprio benefício. Diz: “Todo animal é levado ao pasto a chicotadas”. E, ainda: “Os asnos prefeririam a palha ao ouro”.

Como se poderia esperar, Heráclito acreditava na guerra: “A guerra é o pai de tudo e o rei de todas as coisas; fez de certas criaturas deuses e de outros homens; umas, livres e, outras, escravas”. E também: “Homero estava errado ao dizer: “Oxalá desapareça a luta entre deuses e homens!” Não via que estava rezando pela destruição do universo, pois, se sua prece fosse ouvida, todas as coisas desapareceriam”. E em outra passagem: “Devemos compreender que a guerra é comum a todos, e a luta é justiça, e que todas as coisas nascem e morrem por meio de luta”.

Sua ética é uma espécie de ascetismo orgulhoso, muito semelhante à de Nietzsche. Considera a alma como uma mistura de fogo e água; o fogo é nobre e

a água ignóbil. A alma que possui mais fogo, ele a designa como “seca”. “A alma seca é a mais sábia e a melhor”. “É um prazer para as almas tornarem-se úmidas”. “Quando um homem se embebeda, é conduzido por um rapaz imberbe, que tropeça, sem saber onde pisa, pois tem a alma úmida”. “Umedecer-se é a morte da alma”. “É difícil lutar-se contra o desejo do coração. O que quer que o coração deseje, consegue-o à custa da alma”. “Não é bom para o homem conseguir tudo que deseja”. Pode-se dizer que Heráclito aprecia o poder obtido mediante autodomínio, e que despreza as paixões que distraem o homem de suas ambições centrais.

A atitude de Heráclito para com as religiões de sua época, pelo menos quanto ao que se refere à religião báquica, é grandemente hostil, mas não é a hostilidade de um racionalista científico. Tem a sua própria religião e, em parte, interpreta a teologia corrente, a fim de adaptá-la à sua doutrina, em parte a rejeita com bastante desdém. Foi chamado báquico (por Cornford), e considerado como um intérprete dos mistérios (por Pfleiderer). Não creio que os fragmentos correspondentes a este tema justifiquem esta opinião. Diz ele, por exemplo: “Os mistérios praticados entre os homens não são mistérios sagrados”. Isto sugere que ele tinha em mente mistérios que não eram “não sagrados”, mas que seriam muito diferentes daqueles que existiam. Se não houvesse desdenhado tanto o vulgar a ponto de empreender uma propaganda, teria sido um reformador religioso.

São os seguintes os trechos existentes de Heráclito que se referem à sua atitude diante da teologia da sua época: “O Senhor, que possui o oráculo de Delfos, não profere nem oculta o que pretende dizer, mas o revela por um sinal.

E a Sibila, que com lábios delirantes profere coisas tristes, sem adornos e sem perfume, abrange mais de mil anos com a sua voz, graças ao deus que há nela.

As almas cheiram mal no Hades.

As mortes maiores obtêm partes maiores (Os que morrem destas mortes se transformam em deuses).

Sonâmbulos, mágicos, sacerdotes de Baco, e sacerdotisas do tonel de vinho, traficantes em mistérios.

Os mistérios praticados entre os homens não são mistérios sagrados.

E rezam a essas imagens, como se alguém falasse com a casa de um homem, sem saber o que são deuses ou heróis.

Porque se não fosse por Dionísio, para quem fazem uma procissão e cantam vergonhosos hinos fálicos, estariam agindo da maneira mais desavergonhada.

Mas o Hades é o mesmo que Dionísio, em cuja honra enlouquecem e celebram a festa do tonel de vinho.

Purificam-se em vão, maculando-se de sangue, como se alguém que caminhasse na lama lavasse os pés na própria lama. Qualquer homem que o visse agir assim, considerá-lo-ia louco".

Heráclito acreditava que o fogo era o elemento primordial, do qual todas as coisas haviam surgido. Tales, como o leitor recordará, achava que todas as coisas eram feitas de água; Anaxímenes considerava o ar como o elemento primitivo; Heráclito preferia o fogo. Por fim, em pédocles sugeriu um compromisso diplomático, permitindo quatro elementos: terra, ar, fogo e água. A química dos antigos parou neste ponto. Nenhum novo progresso se verificou na ciência até que os alquimistas maometanos se entregaram à busca da pedra filosofal, o elixir da vida, e um método para converter os metais em ouro.

A metafísica de Heráclito é suficientemente dinâmica para satisfazer ao mais inquieto dos modernos:

"Este mundo, que é o mesmo para todos, não foi feito nem pelos deuses nem pelos homens; mas sempre foi, é e será um Fogo eterno, com unidades que se acendem e unidades que se apagam".

"As transformações do Fogo são, antes de tudo, os mares; e o mar é metade terra, metade turbilhão".

Em tal mundo, era de esperar-se uma transformação perpétua, e era nessa transformação perpétua que Heráclito acreditava.

Tinha, porém, outra doutrina, à qual se entregava mais do que à fluxo perpétuo: era a teoria da mistura de coisas opostas. "Os homens não sabem — diz ele — de que maneira o que não concorda está de acordo consigo mesmo. É uma harmonia de tensões opostas, como a do arco e a lira". Sua crença na luta está ligada a esta teoria, pois, na luta, os opostos se combinam para produzir um movimento que é harmonia. Há unidade no mundo, mas é uma unidade resultante de diversidade.

"As coisas pares são coisas inteiras e não inteiras, o unido e o separado, o harmonioso e o discordante. O uno é feito de todas as coisas, e todas as coisas provêm do uno".

Fala, às vezes, como se a unidade fosse mais fundamental do que a diversidade:

"O bem e o mal são uma única coisa".

“Para Deus, todas as coisas são justas, boas e corretas, mas os homens consideram certas coisas erradas e outras certas”.

“Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, saciedade e fome; mas Ele adota várias formas, como o fogo, que, quando é misturado a especiarias, é chamado segundo o sabor de cada uma delas”.

Não obstante, não haveria unidade, se não existissem antagonismos que combinar: “É o oposto que é bom para nós”.

Esta doutrina contém o gérmen da filosofia de Hegel, que procede mediante uma síntese de contrários.

A metafísica de Heráclito, como a de Anaximandro, é dominada por uma concepção de justiça cósmica, que impede que a luta de opostos termine com a vitória completa de uma das partes.

“Todas as coisas podem transformar-se em Fogo, e o Fogo em todas as coisas, o mesmo que a mercadoria em ouro e o ouro em mercadoria”.

“O Fogo vive a morte do ar, e o ar vive a morte do Fogo; a água vive a morte da terra, a terra a da água”.

“O sol não ultrapassará a sua medida; se o fizer, as Eríneas, servas da Justiça, o perseguirão”.

“Devemos saber que a guerra é comum a tudo, e que a luta é justiça”.

Pleráclito fala repetidamente de “Deus”, distinguindo-o de “os deuses”. “O homem não possui sabedoria, mas Deus a possui … Deus chama ao homem criança, como o homem chama ao menino … O homem mais sábio é um macaco comparado a Deus, assim como o macaco mais belo é feio comparado ao homem”.

Não há dúvida de que Deus é a encarnação da justiça cósmica.

A doutrina de que tudo se acha num estado fluente é a mais famosa das opiniões de Heráclito e a que seus discípulos mais ressaltam, como se vê no *Teeteto*, de Platão.

“Não se pode pisar duas vezes nos mesmos rios, pois as águas novas estão sempre fluindo sobre ti”.{35}

“O sol é novo cada dia”.

Sua crença na transformação universal, segundo se supõe comumente, foi manifestada na frase “todas as coisas fluem”, mas isso é, provavelmente, apócrifo, como a sentença de Washington: “Pai, não posso mentir”, ou a de Wellington: “A postos, guardas, e a eles!” Suas palavras, como as de todos os

filósofos anteriores a Platão, são apenas conhecidas através de citações, em grande parte feitas por Platão e Aristóteles em suas refutações. Se pensarmos no que aconteceria a qualquer filósofo moderno, se fosse apenas conhecido através das polêmicas de seus rivais, teremos uma idéia de quão admiráveis deviam ter sido os pré-socráticos, já que mesmo em meio da névoa de malícia estendida pelos seus inimigos eles ainda nos parecem grandes. Seja como for, Platão e Aristóteles concordam em que Heráclito ensinava que “nada é, pois tudo se está fazendo” (Platão) e que “nada é constante” (Aristóteles).

Voltarei à consideração desta doutrina em relação a Platão, que se empenha muito em refutá-la. Por ora, não investigarei o que a filosofia tem a dizer a respeito, mas unicamente o que os poetas sentiram e os homens da ciência ensinaram.

A busca de algo permanente é um dos instintos mais profundos que levam os homens à filosofia. Deriva-se, sem dúvida, do amor do lar e do desejo de um refúgio contra o perigo; vemos, por conseguinte, que essa busca é mais apaixonada naquelas cujas vidas se acham mais expostas a catástrofes. A religião procura a permanência de duas maneiras: Deus e imortalidade. Em Deus, não há variação nem sombra de mudança; a vida, depois da morte, é eterna e invariável. A jovialidade do século XIX fez com que os homens se voltassem contra tais concepções estáticas, e a teologia liberal moderna acredita que haja progresso no céu e evolução na mente de Deus. Mas mesmo nesta concepção há algo permanente: o próprio progresso e o seu objetivo imanente. E é possível que muitas desgraças possam fazer com que os homens se voltem de novo para as suas crenças supra terrenas: se a vida não apresentar mais esperança, é somente no céu que se poderá procurar a paz.

Os poetas têm lamentado o poder do Tempo, que varre todos os objetos de seu amor.

> O tempo transforma a flor da juventude,
> E acentua as linhas paralelas na fronte da beleza;
> Nutre-se do que há de raro na verdade da natureza
> E nada resiste aos golpes de sua foice.

Acrescentam, geralmente, que os seus próprios versos são indestrutíveis.

E, no entanto, meus versos esperam resistir ao tempo,
Louvando teu valor, apesar de sua mão cruel.

Mas isto não passa de uma vaidade literária convencional.

Os místicos com tendências filosóficas, incapazes de negar que tudo o que é temporal é transitório, inventaram uma concepção de eternidade no sentido de uma não persistência pelo tempo infinito, mas uma existência fora de todo o processo temporal. A vida eterna, segundo certos teólogos, como, por exemplo, Dean Inge, não significa existência durante cada momento do tempo futuro, mas um modo de ser inteiramente independente do tempo, no qual não há nem antes nem depois e, portanto, nenhuma possibilidade lógica de mudança. Este ponto de vista foi poeticamente expresso por Vaughan:

Vi, ontem à noite, a Eternidade,
Como um grande círculo de luz pura e infinita,
Tudo tão calmo como brilhante;
E, redonda, embaixo dela, o Tempo em horas, dias, anos,
Dirigido pelas esferas
Como uma grande sombra se movia; nele, o mundo
E tudo o que ele arrasta ia lançado.

Vários dos mais famosos sistemas filosóficos procuraram expor esta concepção em prosa sóbria, exprimindo que a razão, pacientemente procurada, nos obrigará, por fim, a crer.

O próprio Heráclito, apesar de toda a sua crença na transformação, admitiu *alguma coisa* duradoura. A concepção de eternidade (oposta à de duração infinita), que provém de Parmênides, não se encontra em Heráclito, mas em sua filosofia o fogo central jamais se extingue: o mundo “sempre foi, é e será um Fogo de vida eterna”. Mas o fogo é algo que varia incessantemente, e a sua permanência é antes a de um processo do que a de uma substância — embora não se deva atribuir esta opinião a Heráclito.

A ciência, como a filosofia, procurou evadir-se da doutrina do fluxo perpétuo, encontrando algum substrato permanente entre os fenômenos de transformação. A química parecia satisfazer a esse desejo. Verificou-se que o fogo que parece

destruir, apenas transmuda: os elementos se combinavam novamente, mas cada átomo que existia antes da combustão ainda existe quando o processo se completa. Acreditou-se devido a isso, que os átomos eram indestrutíveis, e que toda mudança no mundo físico consistia simplesmente numa nova disposição de elementos persistentes. Esta opinião prevaleceu até à descoberta da radioatividade, quando se verificou que os átomos podiam desintegrar-se.

Sem desanimar, os físicos inventaram unidades novas e menores, chamadas elétrons e prótons, das quais se compõem os átomos. Durante alguns anos, julgou-se que essas unidades possuíam a indestrutibilidade atribuída antes aos átomos. Infelizmente, parecia que os elétrons e prótons podiam chocar-se e explodir, formando não uma nova matéria, mas uma onda de energia que se estendia pelo universo com a velocidade da luz. A energia tinha de substituir a matéria quanto à permanência. Mas a energia, ao contrário da matéria, não é o refinamento da noção vulgar de uma “coisa”; é simplesmente uma característica de processos físicos. Poderia ser, arbitrariamente, identificada com o Fogo de Heráclito, mas se trata da ação de arder, e não do que arde. “O que arde” desapareceu da física moderna.

Passando do pequeno ao grande, a astronomia já não nos permite que consideremos os corpos celestes como permanentes. Os planetas procedem do Sol, e o Sol de uma nebulosa. Durou e durará ainda mais — mas, mais cedo ou mais tarde, provavelmente dentro de um milhão de milhões de anos, explodirá, destruindo todos os planetas. Pelo menos assim o afirmam os astrônomos. Talvez, à medida que se aproxime o dia fatal, descubram algum erro em seus cálculos.

A doutrina do fluxo perpétuo, tal como a ensinou Heráclito, é dolorosa, e a ciência, como vimos, nada pode fazer para refutá-la. Uma das principais ambições dos filósofos foi reviver esperanças que a ciência parecia haver matado. Os filósofos, portanto, procuram, com grande persistência, algo que não esteja sujeito ao império do Tempo. Essa busca começa com Parmênides.

CAPÍTULO V

PARMÊNIDES

Os gregos não eram partidários da moderação, nem na teoria, nem na prática. Heráclito afirmava que *tudo* muda; Parmênides replicou que *nada* muda.

Parmênides nasceu em Eléia, no sul da Itália, e floresceu na primeira metade do século V antes de Cristo. Segundo Platão, Sócrates, em sua juventude (ou seja, no ano 450 A. C., aproximadamente), avistou-se com Parmênides, que já era velho, e aprendeu muito com ele. Quer esta entrevista seja ou não histórica, podemos pelo menos inferir, como é de qualquer modo evidente, que o próprio Platão foi influenciado pelas doutrinas de Parmênides. Os filósofos do sul da Itália e da Sicília eram mais inclinados ao misticismo e à religião do que os da Jônia, que eram, em geral, científicos e céticos em suas tendências. As matemáticas, porém, sob a influência de Pitágoras, floresceram mais na Magna Grécia do que na Jônia; no entanto, os matemáticos, nessa época, emaranharam-se no misticismo. Parmênides foi influenciado por Pitágoras, mas a extensão dessa influência é conjetural. O que torna Parmênides historicamente importante é ter ele inventado uma forma de argumento metafísico que, desta ou daquela forma, é encontrado na maioria dos físicos posteriores, incluindo Hegel. Dele, diz-se, com frequência, ter sido o inventor da lógica, mas o que realmente inventou foi a metafísica baseada na lógica.

A doutrina de Parmênides foi exposta num poema intitulado *Da Natureza*. Considerava os sentidos como enganadores, e condenava, como mera ilusão, a multidão de coisas sensíveis. O único ser verdadeiro é “o Único”, que é infinito e indivisível. Não é, como em Heráclito, uma união de opostos, já que não há opostos. Ao que parece, achava, por exemplo, que “frio” significava apenas “não quente”, e “escuro” apenas “não claro”. O “Único” não é concebido, por Parmênides, como concebemos Deus; parece que o imaginou como sendo material e extenso, pois fala dele como de uma esfera. Mas não pode ser

dividido, porque o conjunto está presente em toda a parte.

Parmênides divide seus ensinamentos em duas partes, chamadas, respectivamente, “o caminho da verdade” e “o caminho da opinião”. Não há necessidade de que nos ocupemos desta última. Quando se refere ao caminho da verdade, no que nos ficou de seus ensinamentos, diz, em seus pontos essenciais, o seguinte:

“Não podes saber o que não é — isso é impossível — nem o manifestar; porque é a mesma coisa que pode ser pensada e existir”.

“Como pode, então, o que *é* vir a ser no futuro? Ou como poderia vir a ser? Se vem a ser, então não é; tão pouco o é, se vai ser no futuro. Assim, o *tornar-se* desaparece, e o *passar* não se percebe.

“A coisa que pode ser pensada, e aquilo pelo qual existe o pensamento, é o mesmo; porque não podes encontrar uma idéia sem algo que é, e a respeito do qual ela se manifesta”.{36}

A essência deste argumento é: quando pensas, pensas *em* algo; quando empregas um nome, tem de ser o nome *de* algo. Portanto, o pensamento e a linguagem requerem objetos externos. E já que podes pensar numa coisa e falar dela tanto num momento como noutro, tudo o que pode ser pensado e de que se pode falar tem de existir em todos os tempos. Por conseguinte, não pode haver mudança, pois que a mudança consiste em que as coisas venham a ser ou deixem de ser.

Este é o primeiro exemplo, na filosofia, de um argumento sobre o pensamento e a linguagem com referência ao mundo em geral. Não pode, naturalmente, ser aceito como válido, mas vale a pena ver-se o elemento de verdade que encerra.

Podemos expor o argumento da seguinte maneira: se a linguagem não carece de sentido, as palavras devem significar alguma coisa e, de um modo geral, não devem significar apenas outras palavras, mas sim algo que existe, quer falemos ou não disso. Suponhamos, por exemplo, que se fale de George Washington. Se não houvesse uma personagem histórica que tivesse esse nome, o nome (assim nos pareceria) careceria de sentido, e as frases que contivessem tal nome seriam absurdas. Parmênides afirmava que George Washington não somente deveria ter existido no passado, mas que, de certo modo, deveria ainda existir, já que podemos empregar o seu nome com sentido. Isto não nos parece, evidentemente, certo, mas de que maneira poderemos contornar o argumento?

Tomemos, por exemplo, uma personagem imaginária: Hamlet. Examinemos a afirmação: “Hamlet era príncipe da Dinamarca”. Em certo sentido, isto é verdade, mas não no sentido histórico absoluto. A afirmação correta é; “Shakespeare diz que Hamlet era príncipe da Dinamarca”, ou, de maneira ainda mais explícita, “Shakespeare diz que havia um príncipe da Dinamarca chamado Hamlet”. Aqui já não há nada imaginário. Shakespeare e a Dinamarca e o ruidoso “Hamlet” são todos reais, mas o ruidoso “Hamlet” não é realmente um nome, posto que ninguém realmente se chamou “Hamlet”. Se dissermos: “Hamlet é o nome de uma pessoa imaginária”, isso não é estritamente correto; dever-se-ia dizer: “Supõe-se que “Hamlet” é o nome de uma pessoa real”.

Hamlet é um indivíduo imaginário; os unicórnios são uma espécie imaginária. Certas frases em que aparece a palavra “unicórnio” são certas, enquanto outras são falsas, mas, em cada caso, não de modo direto. Vejamos, por exemplo: “um unicórnio tem um único corno” e “uma vaca tem dois cornos”. Para comprovar a última frase, basta olhar uma vaca; não basta que se diga em alguns livros que a vaca tem dois cornos. Mas a prova de que os unicórnios têm apenas um corno se encontra somente em livros; na realidade, a afirmação correta é: “Certos livros afirmam que há animais com um corno, chamados unicórnios”. Todas as afirmações sobre os unicórnios são, na realidade, sobre a *palavra* “unicórnio”, assim como todas as afirmações sobre Hamlet se referem à *palavra* “Hamlet”.

Mas é evidente que, na maioria dos casos, não falamos de palavras, mas do que as palavras significam. E isto nos leva de volta ao argumento de Parmênides, que se uma palavra pode ser usada com sentido deve significar *algo*, e não nada, e, portanto, o que a palavra significa deve, em certo sentido, existir.

Que dizer-se, então, de George Washington? Parece que só há duas alternativas: uma, dizer-se que ele ainda existe; a outra, dizer-se que, quando *nós*

empregamos as palavras “George Washington”, não estamos realmente falando do homem que teve esse nome. Tanto uma como outra parecem um paradoxo, mas a última o é menos, e tentarei mostrar um sentido em que é verdadeira.

Parmênides supõe que as palavras têm um significado constante; esta é realmente a base do argumento, que para ele era indiscutível. Mas, embora o dicionário ou a enciclopédia deem o que se pode chamar o significado oficial e socialmente sancionado de uma palavra, não há duas pessoas que, empregando a mesma palavra, tenham a mesma idéia em sua mente.

O próprio George Washington poderia usar o seu nome e a palavra “eu” como sinônimos. Podia perceber seus pensamentos e os movimentos de seu corpo, podendo, pois, empregar o seu nome com um sentido mais amplo do que o que seria possível a qualquer outra pessoa. Seus amigos, quando em sua presença, poderiam perceber os movimentos de seu corpo e adivinhar-lhe os pensamentos; para eles, o nome “George Washington” denotava ainda algo de concreto em sua própria experiência. Depois de sua morte, tiveram de substituir as percepções pela memória, o que trazia consigo uma mudança dos processos mentais que se verificavam cada vez que mencionavam o seu nome. Para nós, que não o conhecemos, os processos mentais são ainda diferentes. Podemos pensar em seu retrato e dizer para nós mesmos: “Sim, este é o homem”. Podemos pensar:

“O primeiro presidente dos Estados Unidos”. Se formos muito ignorantes, ele poderá ser, para nós, simplesmente, “o homem que se chamou George Washington”. O que quer que seja que o nome nos sugira, não será o próprio homem, pois que jamais o conhecemos, mas algo que está presente no sentido, na lembrança ou no pensamento. Isto demonstra o erro do argumento de Parmênides.

Esta mudança perpétua na significação das palavras é oculta pelo fato de que, em geral, a mudança não faz diferença quanto à verdade ou à falsidade das proposições em que as palavras ocorrem. Se tomarmos qualquer frase verdadeira em que apareça o nome “George Washington”, ela, regra geral, permanecerá certa, se o substituirmos por “o primeiro presidente dos Estados Unidos”. Há exceções a essa regra. Antes da eleição de Washington, alguém poderia dizer: “Espero que o primeiro presidente dos Estados Unidos será o primeiro presidente dos Estados Unidos”, a menos que tivesse uma paixão incomum pelo princípio de identidade. Mas é fácil estabelecer uma regra para a exclusão desses casos excepcionais, e, nos que permanecem, podemos usar, em lugar de George Washington, qualquer frase descritiva que se aplique somente a ele.

Parmênides afirma que, já que agora não podemos saber o que se considera comumente como passado, este não pode ser realmente o passado, mas deve, em certo sentido, existir agora. Daí, infere ele que não existe o que chamamos mudança. O que vimos falando a respeito de George Washington coincide com este argumento. Pode-se dizer, em certo sentido, que não temos conhecimento do passado. Quando nos lembramos, as lembranças nos ocorrem agora, e não são idênticas ao acontecimento lembrado. Mas a lembrança nos fornece uma *descrição* do acontecimento passado e, para a maioria dos fins práticos, não é necessário distinguir entre a descrição e aquilo que é descrito.

Todo este argumento mostra como é fácil tirar-se deduções metafísicas da linguagem, e como o único meio de evitar argumentos falsos desta espécie é levar o estudo lógico e psicológico da linguagem mais além do que tem sido feito pela maioria dos metafísicos.

Creio, porém, que, se Parmênides pudesse reviver e ler o que venho dizendo, consideraria isso muito superficial. “Como sabe o senhor — perguntaria ele — que as suas afirmações sobre George Washington se referem a um tempo passado? Segundo suas próprias palavras, a referência direta diz respeito a coisas presentes; suas recordações, por exemplo, ocorrem agora, e não no tempo de que o senhor julga que se lembra. Se aceitamos a memória como fonte de conhecimento, o passado deve estar agora diante da mente, devendo, portanto, em certo sentido, ainda existir.”

Não procurarei responder agora a este argumento, pois o mesmo requer uma discussão sobre a memória, o que constitui tema difícil. Coloquei aqui o argumento para lembrar ao leitor que as teorias filosóficas, se importantes, podem, em geral, ser revividas em uma nova forma, após terem sido refutadas na forma originalmente manifestada. As refutações raras vezes são definitivas; na maioria dos casos, são apenas um prelúdio para novos refinamentos.

O que a filosofia posterior, até os tempos modernos, aceitou de Parmênides, não foi a impossibilidade de toda mudança — o que era um paradoxo por demais violento — mas a indestrutibilidade da *substância.* A palavra *substancia* não ocorre em seus sucessores imediatos, mas o *conceito* já se acha presente em suas especulações. Supunha-se que uma substância era o sujeito persistente de predicados variáveis. E assim se tornou e permaneceu, durante mais de dois mil anos, uma das concepções fundamentais da filosofia, psicologia, física e teologia. Mais tarde terei muito que dizer a respeito. Por ora, estou interessado apenas em observar que ela foi introduzida como uma maneira de se fazer justiça

aos argumentos de Parmênides, sem negar fatos evidentes.

CAPÍTULO VI

Empédocles

A mistura de filósofo, profeta, homem de ciência e charlatão, que já encontramos em Pitágoras, manifesta-se de maneira mais completa em Empédocles, que viveu em redor do ano 440 A. C., e que foi, assim, um contemporâneo, mais jovem, de Parmênides, embora sua doutrina tenha, de certo modo, mais afinidade com a de Heráclito. Foi um cidadão de Acragas, na costa sul da Sicília; era um político democrático que, ao mesmo tempo, reivindicava para si a qualidade de Deus. Na maioria das cidades gregas e, principalmente, nas da Sicília, havia uma luta constante entre a democracia e a tirania; os líderes do partido que fosse, no momento, vencido, eram executados ou exilados. Os que eram exilados raramente sentiam escrúpulos em entrar em negociações com os inimigos da Grécia: a Pérsia, a leste, e Cartago, a oeste. Empédocles, também, foi exilado, mas parece que, depois de seu desterro, preferiu a vida de sábio à de refugiado intrigante. Parece provável que tenha sido, na juventude, mais ou menos órfico; que, antes de seu exílio, combinasse a política com a ciência, e que somente mais tarde, quando desterrado, se tornou profeta.

A lenda tem muito que contar a respeito de Empédocles. Segundo se supunha, realizava milagres, ou o que parecia tal, às vezes por meio de magia, outras vezes mediante o seu conhecimento científico. Sabia dominar os ventos, conforme nos contam; restaurou à vida uma mulher que parecia morta há já trinta dias e, finalmente, morreu por saltar à cratera do Etna, a fim de provar que era deus, como o dizem as palavras do poeta:

> O grande Empédocles, essa alma ardente,
> Saltou no Etna e foi totalmente torrado.

Matthew Arnold escreveu um poema sobre este tema, mas, embora seja um

de seus piores, não contém os versos acima.

Como Parmênides, Empédocles escreveu em verso. Lucrécio, que foi por ele influenciado, louvou-o muito como poeta, mas, a este respeito, as opiniões se acham divididas. Como sobreviveram somente fragmentos de seus escritos, seu mérito poético deve ficar em dúvida.

É necessário tratar separadamente sua ciência e sua religião, pois não tem relação entre si. Examinarei primeiro sua ciência, depois sua filosofia e, finalmente, sua religião.

Sua contribuição mais importante à ciência foi a descoberta do ar como substância à parte. Isto foi por ele provado pela observação de que quando um balde ou outro objeto semelhante é colocado na água, com o fundo para cima, a água não entra no balde. Diz ele:

“Quando uma menina, brincando com uma clepsidra de metal brilhante, coloca o orifício do tubo em sua bela mão, submergindo a clepsidra na massa cedente de água prateada, a corrente não penetra em seu interior, mas o volume de ar que se acha dentro, fazendo pressão sobre as perfurações abundantes, a mantém afastada, até que a menina destape a corrente comprimida; mas então o ar escapa e entra um volume igual de água”.

Esta passagem aparece numa explicação sobre a respiração.

Também descobriu pelo menos um exemplo de força centrífuga; se girar, na extremidade de uma corda, uma xícara com água, a água não sai.

Sabia que as plantas têm sexo, e tinha uma teoria (um tanto ou quanto fantástica, deve-se admitir) a respeito da evolução e sobrevivência dos mais aptos. Originalmente, “inumeráveis tribos de mortais esparramaram-se pelo mundo, dotadas das mais diversas formas: uma verdadeira maravilha”. Havia cabeças sem pescoços, braços sem ombros, olhos sem testas, membros soltos procurando uma articulação. Essas coisas se uniram arbitrariamente, por puro acaso; havia criaturas desajeitadas, com inúmeras mãos; criaturas com caras e peitos voltados em direções opostas; criaturas com caras de boi e corpos humanos. Havia hermafroditas que eram, ao mesmo tempo, homens e mulheres, mas estéreis. No fim, certas formas sobreviveram.

Quanto à astronomia: sabia que a lua brilha por refletir a luz, e pensava o mesmo do sol; disse que a luz leva certo tempo para percorrer distâncias, mas tão pouco tempo que não podemos observar; sabia que os eclipses solares são produzidos pela interposição da lua, fato este que parece ter aprendido de Anaxágoras.

Foi o fundador da escola italiana de medicina, e a escola médica que dele se originou exerceu influência tanto sobre Platão como sobre Aristóteles. Segundo Buraet (p. 234), influiu sobre todas as tendências do pensamento científico e filosófico.

Tudo isto revela o vigor científico de seu tempo, que não foi igualado nas épocas posteriores da Grécia.

Falarei, agora, de sua cosmologia. Foi ele, como já dissemos, que estabeleceu os quatro elementos: a terra, o ar, o fogo e a água (embora a palavra "elemento" não fosse por ele empregada). Todos eram permanentes, mas poderiam misturar-se em diferentes proporções e produzir, assim, as substâncias complexas mutáveis que encontramos no mundo. Eram unidas pelo Amor e separadas pela Luta. O Amor e a Luta eram, para Empédocles, substâncias primitivas, tais como a terra, o ar, o fogo e a água. Havia períodos em que o Amor predominava, e outros em que a Luta era mais poderosa. Houve uma idade de ouro em que o Amor saiu completamente vitorioso. Nessa época, os homens veneravam somente a Afrodite de Chipre (fr. 128). As transformações que se verificam no mundo não são governadas por nenhuma finalidade, mas unicamente pelo Acaso e pela Necessidade. Há um ciclo: quando os elementos foram misturados profundamente pelo Amor, a Luta, aos poucos, os desune; depois que a Luta os separou, o Amor os torna a reunir, gradativamente. Assim, toda substância composta é temporal; somente os elementos, juntamente com o Amor e a Luta, são eternos.

Existe nisso certa analogia com Heráclito, mas muito ligeira, posto que não é somente a Luta, mas o Amor e a Luta, juntos, que produzem a mudança. Platão, no *Sofista* (242), combina as idéias de Heráclito e Empédocles.

"Há jônios e, mais recentemente, sicilianos — diz ele — que chegaram à conclusão de que a união dos dois princípios (o do Único e o dos Muitos) é mais segura, e dizem que o ser é um e muitos, e que estes estão unidos pela inimizade e a amizade, que sempre se separam e sempre tomam a unir-se, como o afirmam as Musas mais severas, enquanto as mais gentis não insistem em que há continuamente luta e paz, mas admitem um afrouxamento e uma alternação entre elas; a paz e a unidade às vezes prevalecem sob o cetro de Afrodite, e então há de novo pluralidade e guerra, por razão de um princípio de luta."

Empédocles afirma que o mundo material é uma esfera; que na Idade do Ouro a Luta estava fora e o Amor dentro; depois, aos poucos, a Luta entrou e o Amor foi expulso, até que, no pior momento, a Luta estará inteiramente dentro e o

Amor completamente fora da esfera. Então — embora a razão disso não seja muito clara — começa um movimento contrário, até que volte a Idade do Ouro, mas não para sempre. Repete-se, então, todo o ciclo. Poder-se-ia supor que qualquer um dos extremos fosse estável, mas essa não é a opinião de Empédocles. Queria explicar o movimento levando em conta o argumento de Parmênides, e não desejava chegar, em fase alguma, a um universo que não mudasse.

As opiniões de Empédocles a respeito da religião são, principalmente, pitagóricas. Num fragmento que, com toda a probabilidade, se refere a Pitágoras, diz ele: “Havia entre eles um homem de extraordinários conhecimentos, muito hábil em toda a espécie de obras sábias, um homem que havia alcançado a máxima riqueza da sabedoria, pois, sempre que submeteu à tensão o seu espírito, viu com facilidade tudo de todas as coisas que há em dez ou, mesmo, vinte vidas humanas”. Na Idade do Ouro, como já mencionamos, os homens adoravam apenas Afrodite, “e o altar não estava manchado com o sangue do boi puro, pois se considerava a maior das abominações, entre os homens, comer os membros, depois de tirar a vida aos animais”.

A certa altura, fala de si mesmo, de maneira exuberante, como de um deus:

“Amigos que habitais a grande cidade que contempla o rochedo amarelo de Acragas, próximo da cidadela, empenhada em boas obras, porto de honra para o forasteiro: homens incapazes de mesquinharias, saúdo-vos a todos. Ando entre vós como deus imortal, não mortal agora, honrado entre todos, coroado de fitas e grinaldas de flores. Logo que entro com elas, em minha comitiva, nas cidades florescentes, tanto os homens como as mulheres me rendem culto; seguem-me multidões incontáveis, perguntando-me qual caminho devem tomar; alguns desejam oráculos, enquanto que outros, atormentados há muito, por toda a espécie de enfermidades, desejam ouvir de mim a palavra que cura …, mas por que me detenho eu a falar nestas coisas, como se tivesse grande importância o fato de eu ultrapassar os homens mortais e perecíveis?”

Em outra ocasião, sente-se grande pecador, e sofre a expiação de sua impiedade:

“Existe um oráculo da Necessidade, uma antiga ordem dos deuses, eterna e selada por profundos juramentos, que diz que sempre que um dos demônios, cuja parte está na extensão dos dias, polui, pecadoramente, as suas mãos com sangue, ou empreende uma luta e comete perjúrio, deve caminhar três vezes dez mil anos, partindo da morada dos abençoados e carregando, através do tempo, toda a

espécie de formas mortais, trocando um caminho penoso da vida por outro. Pois o poderoso Ar a empurra para o Mar, e o Mar o faz girar de volta para a Terra firme; a Terra lança-o aos raios do Sol ardente, e este o atira de novo aos redemoinhos do Ar. Um o arranca de outro, e todos o rejeitam. Um deles sou eu agora, um desterrado e errante dos deuses, pois ponho a minha confiança numa luta insensata".

Qual tenha sido o seu pecado, não o sabemos; talvez nada que considerássemos muito grave. Porque ele diz:

"Ah, ai de mim, que o dia implacável da morte não destruiu antes que eu cometesse ações terríveis com os meus lábios! …

"Aparta-te inteiramente do laurel …

"Miseráveis, grandíssimos miseráveis, afastai vossas mãos das favas!"

É possível, pois, que não haja feito nada pior do que mastigar alguns louros e engolir umas favas.

A passagem mais famosa de Platão, na qual ele compara este mundo a uma caverna em que vemos apenas sombras das realidades do luminoso mundo que existe em cima, já fora empregada por Empédocles; sua origem se acha no ensinamento dos órficos.

Há criaturas — provavelmente as que se abstém do pecado durante muitas encarnações — que obtém, por fim, a felicidade imortal na companhia dos deuses:

"Mas, no fim, eles aparecem{37} entre os mortais como profetas, autores de cantos, médicos e príncipes; e daí se elevam como deuses exaltados com honras, compartilhando da terra e da mesma mesa dos outros deuses, livres dos sofrimentos humanos, a salvo do destino, invulneráveis".

Em tudo isto, parece haver muito pouco que já não estivesse contido nos ensinamentos do orfismo e do pitagorismo.

A originalidade de Empédocles, à parte a ciência, consiste na doutrina dos quatro elementos, e no emprego dos princípios do Amor e da Luta para explicar a mudança.

Rejeitou o monismo e considerou o curso da natureza como regulado pela casualidade e a necessidade, e não por uma finalidade. A este respeito, sua filosofia foi mais científica do que as de Parmênides, Platão e Aristóteles. Quanto ao mais, recaiu, sem dúvida, nas superstições vulgares; mas, nisto, não foi pior do que muitos homens de ciência modernos.

CAPÍTULO VII

Atenas e a Cultura

A grandeza de Atenas começa na época das duas guerras pérsicas (490 A. C. E 480-79 A. C.). Antes dessa época, a Jônia e a Magna Grécia (as cidades gregas do sul da Itália e da Sicília) produziram grandes homens. A vitória de Atenas contra o rei persa Dario em Maratona (490) e a vitória das frotas gregas unidas contra seu filho e sucessor Xerxes (480), sob comando ateniense, deram grande prestígio a Atenas. Os jônios, nas ilhas e em parte do continente da Ásia Menor, rebelaram-se contra a Pérsia, e a sua libertação se efetuou por meio de Atenas, depois que os persas foram expulsos do território grego. Os espartanos, que se interessavam apenas pelo seu próprio território, não participaram dessa operação. Assim, Atenas tornou-se a parte predominante na aliança contra a Pérsia. Segundo a constituição da aliança, todo Estado participante devia contribuir com um número determinado de navios, ou o equivalente ao custo dos mesmos. A maioria escolheu esta alternativa e Atenas adquiriu, desse modo, supremacia naval sobre os outros aliados, e transformou, aos poucos, a aliança num Império Ateniense. Atenas tornou-se rica, prosperando sob a sábia direção de Péricles, que governou, por livre escolha dos cidadãos, durante cerca de trinta anos, até à sua queda, no ano 430 antes de Cristo.

A época de Péricles foi a mais feliz e gloriosa da história de Atenas. Esquilo, que lutara nas guerras pérsicas, iniciou a tragédia grega; uma de suas obras, os “Persas”, deixando de lado o costume de escolher-se temas homéricos, trata da derrota de Xerxes. Foi logo seguido por Sófocles, e Sófocles por Eurípides. Ambos se estendem pelos dias sombrios da Guerra do Peloponeso que se seguiram à queda e morte de Péricles, sendo que Eurípides reflete em suas obras o ceticismo do último período. Seu contemporâneo Aristófanes, o poeta cômico, zomba de todos os “ismos”, do ponto de vista de um senso comum rude e limitado; censura, em particular, a Sócrates, por negar a existência de Zeus e dedicar-se a mistérios profanos e pseudocientíficos.

Atenas havia sido capturada por Xerxes, e os templos da Acrópole destruídos pelo fogo. Péricles dedicou-se à sua reconstrução. O Parthenon e outros templos, cujas ruínas perduram e impressionam a nossa época, foram construídos por ele. Fídias, o escultor, foi encarregado, pelo Estado, de talhar estátuas colossais de deuses e deusas. No fim desse período, Atenas era a cidade mais bela e esplêndida do mundo helênico.

Heródoto, o pai da história, nasceu em Halicarnasso, na Ásia Menor, mas viveu em Atenas, foi encorajado pelo Estado ateniense e escreveu o seu relato das guerras pérsicas do ponto de vista ateniense.

As realizações de Atenas, ao tempo de Péricles, são, talvez, as mais surpreendentes de toda a história. Até então, Atenas havia sido superada pelas outras cidades gregas; nem na arte, nem na literatura, produzira qualquer grande homem (exceto Solon, que era, antes de tudo, um legislador). Súbito, sob o estímulo da vitória, da riqueza e da necessidade de reconstrução, arquitetos, escultores e dramaturgos, que até hoje ainda não foram superados, realizaram obras que dominaram, até hoje, o futuro. Isto é tanto mais surpreendente quando se considera o pequeno número de seus habitantes. Atenas, ao atingir o auge de seu prestígio, no ano 430 A. C., aproximadamente, contava, segundo se calcula, cerca de 230.000 almas (incluídos os escravos), sendo que o território que a cercava, da Ática rural, continha, provavelmente, uma população ainda menor. Nunca antes, nem depois, a mesma proporção de habitantes, em qualquer lugar do mundo, se mostrou capaz de realizar obras de tão elevada qualidade.

Na filosofia, Atenas contribuiu com dois «mandes nomes: Sócrates e Platão. Platão pertence a um período um tanto mais tardio, mas Sócrates passou a juventude e parte da sua idade madura sob o governo de Péricles. Os atenienses interessavam-se o bastante pela filosofia para escutar avidamente os mestres de outras cidades. Os sofistas eram procurados pelos jovens que desejavam aprender a arte da disputa; em *Protágoras*, o Sócrates platônico faz uma descrição satírica divertida dos ardentes discípulos presos à palavra do visitante eminente. Péricles, como veremos, trouxe Anaxágoras para Atenas, do qual Sócrates dizia haver aprendido a preeminência do espírito na criação.

A maioria dos diálogos de Platão devia ser considerada, segundo ele próprio o disse, como tendo se verificado durante a época de Péricles, e oferecem uma descrição agradável da vida entre os ricos. Platão pertencia a uma família aristocrática de Atenas, e criou-se na tradição do período anterior à guerra, antes que a democracia destruísse a riqueza e a segurança das classes superiores. Os

jovens, que não tinham necessidade de trabalhar, passavam a maior parte das suas horas de lazer em busca da ciência, das matemáticas e da filosofia; conhecem Homero quase de cor, e são juízes críticos dos méritos dos recitadores profissionais de poesia. A arte do raciocínio dedutivo tinha acabado de ser descoberta, e proporcionava o estímulo das teorias novas, falsas e verdadeiras, a todo o campo do conhecimento. Era possível, nessa época, como em poucas outras, ser, ao mesmo tempo, inteligente e feliz e, o que é mais, feliz devido à inteligência.

Todavia, o equilíbrio de forças que produziu essa idade de ouro era precário. Era ameaçado tanto por dentro como por fora: por dentro, pela democracia; por fora, por Esparta. Para se compreender o que aconteceu depois de Péricles, temos de tratar, brevemente, do começo da história da Ática.

A Ática, no início do período histórico, era uma região agrícola que bastava a si mesma; Atenas, sua capital, não era grande, mas continha uma população crescente de artesãos e artífices hábeis, os quais desejavam dispor de seus produtos no estrangeiro. Verificou-se, aos poucos, que era mais vantajoso o cultivo de vinhas e olivais do que de cereais, importando-se o grão, principalmente da costa do Mar Negro. Esta forma de cultivo requeria maior capital do que o cultivo de cereal, e os pequenos agricultores ficaram endividados. A Ática, como outros Estados gregos, fora, na época de Homero, uma monarquia, mas o rei tornou-se mero funcionário religioso, sem poder político. O governo caiu nas mãos da aristocracia, que oprimia tanto os agricultores rurais como os artesãos urbanos. Um compromisso no sentido democrático foi efetuado por Solon no começo do século VI, sendo que uma grande parte da sua obra perdurou na época subsequente de tirania, sob o governo de Pisistrato e seus filhos. Quando esse período chegou ao fim, os aristocratas, como oponentes da tirania, inclinaram – se para a democracia. Até à queda de Péricles, os processos democráticos deram poder à aristocracia, como ocorreu na Inglaterra no século XIX. Nos últimos anos da vida de Péricles, porém, os líderes da democracia ateniense começaram a exigir uma participação maior no poder político. Ao mesmo tempo, sua política imperialista, à qual estava ligada a prosperidade econômica de Atenas, causou um atrito cada vez maior com Esparta, levando, por fim, à Guerra do Peloponeso (431-404), na qual Atenas foi completamente derrotada.

Apesar do colapso político, o prestígio de Atenas sobreviveu e, durante quase um milênio, a filosofia teve nela o seu centro. Alexandria eclipsou Atenas nas matemáticas e na ciência, mas Platão e Aristóteles haviam assegurado a

supremacia de Atenas na filosofia. A Academia, onde Platão ensinou, sobreviveu a todas as outras escolas, e perdurou, como uma ilha de paganismo, até dois séculos depois da conversão do Império Romano ao Cristianismo. Por fim, no ano 529 da era cristã, foi fechada por Justiniano, devido ao fanatismo religioso deste imperador, e a Idade das Trevas desceu sobre a Europa.

CAPÍTULO VIII

Anaxágoras

O filósofo Anaxágoras, embora não esteja à altura de Pitágoras, Heráclito e Parmênides, tem, não obstante, considerável importância histórica. Era jônio e continuou a tradição científica racionalista da Jônia. Foi o primeiro a introduzir a filosofia em Atenas e a sugerir o espírito como causa primária de mudanças físicas.

Nasceu em Clazomene, na Jônia, cerca do ano 500 A. C., mas passou trinta anos de sua vida em Atenas, de 452 a 432 A. C., aproximadamente. Foi Péricles, provavelmente, quem o induziu a ir para Atenas, pois que se empenhava em civilizar os seus compatriotas. Talvez Aspásia, que veio de Mileto, o haja apresentado a Péricles. Platão, em *Fedro,* diz:

"Parece que Péricles se interessou por Anaxágoras, que era um homem de ciência; e ocupando-se da teoria das coisas em nível elevado, e tendo atingido o conhecimento da natureza verdadeira do intelecto e da loucura, que eram os temas principais de Anaxágoras, tirou dessa fonte tudo o que pudesse contribuir para o seu adiantamento na arte do discurso".

Diz-se que Anaxágoras também exerceu influência sobre Eurípides, mas isto é mais duvidoso.

Os cidadãos de Atenas, como os de outras cidades em outras épocas e continentes, revelavam certa hostilidade para com aqueles que tentavam introduzir um nível mais elevado de cultura do que aquele a que estavam acostumados. Quando Péricles estava envelhecendo, seus adversários iniciaram uma campanha contra ele, começando por atacar os seus amigos. Acusaram Fídias de haver guardado para si uma parte do ouro que devia ser empregado em suas estátuas. Criaram uma lei permitindo a denúncia dos que não praticavam a religião e ensinavam teorias sobre "coisas do alto". Baseados nessa lei, moveram um processo contra Anaxágoras, que foi acusado de ensinar que o Sol era uma

pedra incandescente e que a Lua era terra. (Essa mesma acusação foi repetida pelos perseguidores de Sócrates, que zombou deles, chamando-os de antiquados). Não se sabe com certeza o que aconteceu, exceto que Anaxágoras teve de deixar Atenas. Parece provável que Péricles o tirou da prisão e o ajudou a partir. Voltou à Jônia, onde fundou uma escola. De acordo com o seu testamento, o aniversário de sua morte foi mantido como feriado escolar.

Anaxágoras afirmava que tudo é infinitamente divisível, e que mesmo a menor partícula de matéria contém algo de cada elemento. As coisas parecem ser aquilo que contem mais. Assim, por exemplo, tudo contém um pouco de fogo, mas somente podemos chamar fogo aquilo em que este elemento predomina. Como Empédocles, argui contra o vazio, dizendo que a clepsidra ou uma pele cheia de vento mostram haver ar onde parece não haver nada.

Difere de seus predecessores quanto ao que se refere ao espírito (*nous*) como substância que entra na composição das coisas vivas, distinguindo-as, assim, da matéria morta. Em todas as coisas — diz ele — há uma porção de tudo, exceto espírito, sendo que certas coisas também contêm espírito. O espírito tem poder sobre todas as coisas que possuem vida; é infinito e regido por si mesmo, e não se mistura com nada. Exceto quanto ao que diz respeito ao espírito, todas as coisas, por pequenas que sejam, contem porções de todos os opostos, tal como o frio e o calor, o branco e o preto. Afirmava que a neve é negra (em parte).

O espírito é a fonte de todo movimento. Produz uma rotação, que se estende, aos poucos, pelo mundo inteiro, fazendo com que as coisas mais leves vão para a circunferência, e as mais pesadas caiam na direção do centro. O espírito é uniforme, e vale tanto nos animais como nos homens. A superioridade aparente do homem se deve ao fato de ele possuir mãos; todas as diferenças aparentes da inteligência são devidas, na realidade, a diferenças corporais.

Tanto Aristóteles como o Sócrates platônico se queixam de que Anaxágoras, depois de introduzir o espírito, o emprega muito pouco. Aristóteles ressalta que ele somente introduz o espírito como causa quando não encontra outra. Sempre que pode, dá uma explicação mecânica. Rejeita a necessidade e o acaso como causas da origem das coisas; não obstante, não existe “Providência” em sua cosmologia. Parece não haver pensado muito a respeito de ética ou religião; era, provavelmente, ateu, como o afirmavam os seus perseguidores. Todos os seus predecessores o influenciaram, com exceção de Pitágoras. A influência de Parmênides foi, em seu caso, a mesma que a de Empédocles.

Anaxágoras teve grande mérito na ciência. Foi quem primeiro explicou que a

lua brilha com luz reflexa, embora haja um fragmento críptico em Parmênides que também sugere que ele o sabia. Anaxágoras deu a teoria correta dos eclipses, e sabia que a lua se acha abaixo do Sol. O Sol e as estrelas, disse ele, são pedras ardentes, mas não sentimos o calor das estrelas porque elas estão muito distantes. O Sol é maior do que o Peloponeso. A Lua tem montanhas e (achava ele) habitantes.

Anaxágoras, segundo se diz, pertenceu à escola de Anaxímenes; não há dúvida de que manteve viva a tradição racionalista e científica dos jônios. Nele, não se encontra a preocupação ética e religiosa que, passando dos pitagóricos a Sócrates, e de Sócrates a Platão, levou algo da tendência obscurantista à filosofia grega. Embora não seja absolutamente de primeira plana, é uma figura importante, por ter sido o primeiro a levar a filosofia a Atenas, e como uma das influências que ajudaram a formar o espírito de Sócrates.

CAPITULO IX

Os Atomistas

Foram dois os fundadores do atomismo: Leucipo e Demócrito. É difícil distingui-los, pois são, em geral, mencionados juntos e, ao que parece, certas obras de Leucipo foram, posteriormente, atribuídas a Demócrito.

Leucipo, que parece ter vivido cerca do ano 440 A. C.,{38} provinha de Mileto, trazendo consigo a filosofia científica racionalista ligada ao nome dessa cidade. Foi muito influenciado por Parmênides e Zeno. Sabe-se tão pouco dele que Epicuro (adepto posterior de Demócrito) negou, ao que se diz, a sua existência, sendo que alguns modernos reviveram essa teoria. Há, porém, em Aristóteles, numerosas alusões a ele, parecendo impossível que estas (as quais incluem citações textuais) tivessem ocorrido, se ele tivesse sido simplesmente um mito.

Demócrito é uma figura muito mais definida. Nasceu em Abdera, na Trácia; quanto à época em que viveu, afirmou que era jovem quando Anaxágoras era velho, ou seja, cerca do ano 432 A. C., devendo, pois, ter produzido as suas obras ao redor do ano 420 A. C. Viajou muito, por terras do Sul e de leste, em busca de conhecimento. É provável que haja passado longa temporada no Egito, tendo visitado, certamente, a Pérsia. Voltou, depois, a Abdera, onde permaneceu. Zeller considera-o “superior a todos os filósofos anteriores e contemporâneos em riqueza de conhecimentos, e, a muitos deles, quanto à penetração e correção lógica do pensamento”.

Demócrito era contemporâneo de Sócrates e dos sofistas, e deveria, por razões puramente cronológicas, ser tratado um tanto posteriormente em nossa história. A dificuldade está em que é difícil separá-lo de Leucipo. Por isso, ocupo-me dele antes de Sócrates e dos sofistas, embora parte de sua filosofia se destinasse a ser uma réplica a Protágoras, aos seus concidadãos e ao mais eminente dos sofistas. Protágoras, quando visitou Atenas, foi recebido

entusiasticamente; Demócrito, de sua parte, diz: “Fui para Atenas e ninguém me conheceu”. Durante muito tempo, sua filosofia foi ignorada em Atenas. “Não se tem certeza — diz Bumet — de que Platão soubesse algo a respeito de Demócrito … Aristóteles, por outro lado, conhecia-o bem, pois também era um jônio do Norte”.{39} Platão jamais o mencionou nos Diálogos, mas Diógenes Laércio diz que Platão o odiava tanto que desejava que todos os seus livros fossem queimados. Heath tem-no em alto apreço como matemático.{40}

As idéias fundamentais da filosofia comum de Leucipo e Demócrito foram devidas ao primeiro, mas é difícil separá-los quanto à elaboração; de qualquer maneira, para a nossa finalidade, não é importante tentar fazê-lo. Leucipo, se não Demócrito, foi levado ao atomismo tendo em vista encontrar um meio entre o monismo e o pluralismo, tal como os representara Parmênides e Empédocles, respectivamente. Seu ponto de vista assemelha-se, surpreendentemente, com o da ciência moderna, tendo evitado muitas das falhas a que a especulação grega era propensa. Acreditavam que tudo se compunha de átomos, os quais são fisicamente, mas não geometricamente, indivisíveis; que entre os átomos existe um espaço vazio; que os átomos são indestrutíveis; que sempre estiveram, e sempre estarão, em movimento; que há um número infinito de átomos e, mesmo, de espécies de átomos, e que as diferenças dizem respeito à forma e ao tamanho. Aristóteles{41} afirma que, segundo os atomistas, os átomos também diferem quanto ao calor, e que os átomos esféricos, que compõem o fogo, são os mais quentes; quanto ao peso, cita Demócrito, como tendo dito: “Quanto maior é o indivisível, tanto mais pesa”. Mas a questão de se saber se os átomos possuíam, originariamente, peso, nas teorias dos atomistas, é ponto de controvérsia.

Os átomos estavam sempre em movimento, mas há desacordo entre os comentaristas quanto ao caráter do movimento original. Alguns, principalmente Zeller, afirmam que os átomos eram considerados como estando sempre a cair, e que os mais pesados caíam mais depressa; assim, quando estes arrastavam os mais leves, havia sempre impactos, e os átomos defletiam como bolas de bilhar. Esta era, certamente, a opinião de Epicuro, que, sob muitos aspectos, baseou suas teorias nas de Demócrito, embora procurasse, de maneira pouco inteligente, levar em conta a crítica de Aristóteles. Há, porém, razões ponderáveis para se crer que o peso não era uma propriedade original cios átomos de Leucipo e Demócrito. Parece mais provável que, segundo a opinião de ambos, os átomos se movessem, a princípio, ao acaso, como na moderna teoria cinética dos gases. Demócrito disse que não havia alto nem baixo no vazio infinito, e comparou o

movimento dos átomos na alma às partículas de poeira num raio de sol, quando não há vento. Este é um ponto de vista muito mais inteligente que o de Epicuro, e penso que podemos supor tenha sido o de Leucipo e Demócrito.{42}

Como resultado de colisões, os grupos de átomos chegavam a formar vórtices. O resto procedia como diz Anaxágoras, mas constitui um progresso explicar os vórtices mecanicamente, e não como resultado de uma ação do espírito.

Era comum, na antiguidade, censurar-se os atomistas, por atribuírem tudo à casualidade. Eram, ao contrário, deterministas rigorosos, que acreditavam que tudo acontece de acordo com as leis naturais. Demócrito negava explicitamente que alguma coisa possa ocorrer por acaso.{43} Leucipo, embora sua existência seja duvidosa, disse, segundo se sabe, uma coisa: "Nada acontece por nada, mas tudo ocorre por uma razão e por necessidade". É verdade que não explicou por que razão o mundo, originalmente, devia ter sido como era; isto talvez possa ter sido atribuído à casualidade. Mas, uma vez que o mundo passou a existir, seu desenvolvimento interior foi fixado inalteravelmente por princípios mecânicos. Aristóteles e outros censuravam-no e a Demócrito por não levarem em conta o movimento original dos átomos, mas nisto os atomistas eram mais científicos do que os seus críticos. A causa tem de partir de algo e, origine-se onde quer que seja, não se pode atribuir uma causa ao dado inicial. Pode-se atribuir o mundo a um Criador, mas mesmo assim o Próprio Criador não pode ser explicado. A teoria dos atomistas, com efeito, aproximava-se mais da ciência moderna do que qualquer outra teoria da antiguidade.

Os atomistas, ao contrário de Sócrates, Platão e Aristóteles, procuravam explicar o mundo sem introduzir a noção de "propósito" ou "causa final". A "causa final" de uma ocorrência é um acontecimento no futuro por causa da qual a ocorrência se verifica. Nas coisas humanas, esta concepção é aplicável. Por que o padeiro faz pão? Porque as pessoas terão fome. Por que são construídas estradas de ferro? Porque as pessoas desejarão viajar. Em tais casos, as coisas são explicadas pelo fim a que se destinam. Quando perguntamos "por quê? A respeito de uma ocorrência, podemos referir-nos a uma ou outra dessas duas coisas. Podemos querer dizer: "Para que fim serve esta ação?", ou: "Que circunstâncias anteriores causaram este acontecimento?" A resposta à primeira pergunta é uma explicação teológica, ou uma explicação por causas finais; a resposta à segunda é uma explicação mecanicista. Não compreende como se poderia saber de antemão qual dessas duas perguntas a ciência deveria fazer, ou

se deveria fazer ambas. Mas a experiência demonstrou que a pergunta mecanicista conduz ao conhecimento científico, enquanto que a teológica não. Os atomistas fizeram a pergunta mecanicista, e deram uma resposta mecanicista. Seus sucessores, até à Renascença, interessaram-se mais pela questão teológica, conduzindo assim a ciência a um beco sem saída.

Com respeito a ambas as questões, existe uma limitação frequentemente ignorada, tanto no pensamento popular como na filosofia. Nenhuma dessas perguntas pode ser feita, de maneira inteligível, com respeito à realidade como um todo (incluindo Deus), mas somente sobre partes dela. Quanto à explicação teológica, chega logo, geralmente, a um Criador, ou ao menos a um Artífice, cujos objetivos se realizam no curso da natureza. Mas se um homem é tão obstinadamente teológico a ponto de continuar a perguntar que fim tem em vista o Criador, sua pergunta se torna, evidentemente, ímpia. Ademais, isso carece de sentido, já que, para dar-lhe significado, teríamos de supor que o Criador fosse criado por algum Super-criador, a cujos fins Ele servisse. A concepção da finalidade, portanto, é somente aplicável dentro da realidade, e não à realidade como um todo.

Um argumento semelhante se aplica às explicações mecanicistas. Um acontecimento é causado por outro, o outro por um terceiro, e assim por diante. Mas se perguntarmos a causa do todo, somos levados de novo ao Criador, o qual não deve ter causa. Todas as explicações causais, portanto, devem ter um começo arbitrário. Eis aí porque não constitui um erro da teoria dos atomistas ter deixado de explicar os movimentos originais dos átomos.

Não se deve supor que as razões para suas teorias fossem *inteiramente* empíricas. A teoria atômica foi revivida, nos tempos modernos, para explicar os fatos da química, mas estes fatos não eram conhecidos pelos gregos. Não havia uma distinção nítida, nos tempos antigos, entre observação empírica e argumento lógico. Parmênides, é verdade, tratou com desprezo os fatos observados, mas Empédocles e Anaxágoras costumavam combinar grande parte de sua metafísica com as observações em clepsidras e cubos em rotação. Até à época dos sofistas, nenhum filósofo parece ter duvidado de que uma metafísica completa e uma cosmologia podiam ser estabelecidas mediante uma combinação de muito raciocínio e alguma observação. Os atomistas depararam, por acaso, com uma hipótese cuja comprovação se verificou mais de dois mil anos depois, mas sua crença nela, mesmo na sua época, não deixava de ter fundamento sólido.[{44}]

Como os outros filósofos de sua época, Leucipo estava interessado em

descobrir um meio de reconciliar os argumentos de Parmênides com os fatos evidentes do movimento e da mudança. Como diz Aristóteles:{45}

"Embora essas opiniões (as de Parmênides) pareçam ter uma sequência lógica numa discussão dialética, seria, no entanto, quase loucura acreditar-se nelas, considerando-se os fatos. Porque, com efeito, nenhum demente está a tal ponto privado de seus sentidos que possa supor que o fogo e o gelo são uma "única" coisa: entre o que é *certo* e o que *parece* certo devido ao costume, somente alguns são suficientemente loucos para não estabelecer diferença".

Leucipo, porém, julgava possuir uma teoria que se harmonizava com a percepção dos sentidos, e que não abolia nem o que ia ser, nem o que estava passando, ou o movimento e multiplicidade das coisas. Fez essas concessões aos fatos da percepção; por outro lado, concedeu aos monistas que não poderia haver movimento dentro do vazio. O resultado é uma teoria que ele expõe da seguinte maneira: "O vazio é um *não-ser;* porque o que *é*, no sentido estrito da palavra, é um pleno absoluto. Este pleno, porém, não é uma *unidade*: é, pelo contrário, uma *multiplicidade* infinita em número e invisível, devido à pequenez de seu tamanho. A *multiplicidade* move-se no vazio (pois existe um vazio) e, juntando-se, produz um *vir a ser,* enquanto que, separando – se, produz um *passar.* Ademais, atuam e sofrem a ação onde quer que se encontrem e estabeleçam, por acaso, contato (pois não são *unos),* e produzem-se ao juntar-se e entrelaçar-se. Do genuinamente *uno,* por outro lado, não poderia jamais provir uma multiplicidade, nem da genuína multiplicidade saiu um *único: é* impossível".

Veremos que havia um ponto em que todos estavam até então de acordo, isto é, que não poderia haver movimento num pleno. Quanto a isto, todos eles estavam enganados. Pode haver movimento *cíclico* num pleno, contanto que este haja sempre existido. A idéia era de que uma coisa não podia mover-se num espaço vazio, e que, num pleno, não há espaços vazios. Poder-se-ia contestar, talvez validamente, que o movimento não poderia jamais *começar* num pleno, mas não seria acertado afirmar que não pudesse ocorrer de modo algum. Os gregos, porém, acreditavam que se tem de aceitar o universo imutável de Parmênides, ou, então, admitir-se o vazio.

Ora, os argumentos de Parmênides contra o não-ser pareciam logicamente irrefutáveis com respeito ao vazio, e foram reforçados pela descoberta de que parecia não existir nada no ar. (Este é um exemplo da confusa mistura de lógica e observação que era comum). Podemos apresentar a posição de Parmênides da seguinte maneira: "Dizes que há o vazio; portanto, o vazio não é um nada;

portanto não é o vazio". Não se poderia dizer que os atomistas responderam a esse argumento; eles simplesmente afirmaram que preferiam ignorá-lo, por ser o movimento um fato da experiência, *devendo*, portanto, existir um vazio, por mais difícil que seja concebê-lo.{46}

Vejamos agora a história subsequente do problema. A primeira e a mais evidente maneira de evitar-se a dificuldade lógica é distinguir entre *matéria* e *espaço*. Segundo este ponto de vista, o espaço não é um nada, mas possui a natureza de um receptáculo, que pode ou não ter uma parte cheia de matéria. Aristóteles diz (*Física*. 208 b): "A teoria de que o vazio existe implica na existência de lugar: porque se definiria o vazio como um lugar privado de corpo". Esta idéia é expressa, da maneira mais explícita possível, por Newton, que afirma a existência de um espaço absoluto e, assim, distingue o movimento absoluto do relativo. Na controvérsia de Copérnico, ambas as partes (por pouco que o hajam percebido) concordaram com esta opinião, pois acreditavam que havia uma diferença entre dizer-se que "o céu gira de leste a oeste" e "a terra gira de oeste a leste". Se todo movimento é relativo, essas duas afirmações constituem simplesmente maneiras diferentes de dizer a mesma coisa, como "João é o pai de Jaime" e "Jaime é o filho de João". Mas se todo movimento é relativo e o espaço é não-substancial, fica-nos nas mãos o argumento de Parmênides contra o vazio.

Descartes, cujos argumentos são exatamente da mesma espécie que os dos filósofos gregos primitivos, disse que a extensão é a essência da matéria e que, portanto, há matéria em toda a parte. Para ele, extensão é um adjetivo, e não um substantivo; seu substantivo é a matéria e, sem o seu substantivo, ela não pode existir. O espaço vazio, para ele, é tão absurdo como a felicidade sem a existência de um ser que a sinta. Leibniz, por razões um tanto diferentes também acreditava no pleno, mas afirmava que o espaço é simplesmente um sistema de relações. Sobre este tema, houve uma famosa controvérsia entre ele e Newton, este último representado por Clarke. A controvérsia permaneceu sem solução, até que surgiu Einstein, cuja teoria deu definitivamente a vitória a Leibniz.

O físico moderno, embora ainda acredite que a matéria é, em certo sentido, atômica, não acredita no espaço vazio. Onde não existe matéria, há ainda *alguma coisa*, notadamente as ondas de luz. A matéria já não ocupa o alto lugar que adquiriu na filosofia devido aos argumentos de Parmênides. Não é substância invariável, mas simplesmente uma maneira de agrupar acontecimentos. Certos acontecimentos pertencem a grupos que podem ser considerados como coisas

materiais: outros, tais como as ondas de luz, não. São os acontecimentos que constituem a substância do mundo, e cada um deles é de breve duração. A este respeito, os físicos modernos são partidários de Heráclito contra Parmênides. Mas estavam do lado de Parmênides até que chegaram Einstein e a teoria do *quantum.*

Com respeito ao espaço, a opinião moderna é a de que não é nem substância, como o afirmou Newton, e como deviam ter dito Leucipo e Demócrito, nem um adjetivo dos corpos extensos, como pensava Descartes, mas um sistema de relações, como Leibniz afirmava. Não está de modo algum claro se este ponto de vista é compatível com a existência do vazio. Talvez, como matéria de lógica abstrata, possa não estar em desacordo com o vazio. Poder-se-ia dizer que, entre duas coisas quaisquer, há uma distância um tanto maior ou um tanto menor, e que a distância não implica na existência de coisas intermediárias. Não é possível, porém, empregar-se tal ponto de vista na física moderna. Desde o aparecimento de Einstein, a distância é entre *acontecimentos, e* não entre as coisas, compreendendo tanto o tempo como o espaço. É, essencialmente, uma concepção causal, sendo que na física moderna não há ação a distância. Tudo isso, porém, se baseia mais em razões empíricas do que lógicas. Além disso, o ponto de vista moderno não pode ser exposto senão em termos de equações diferenciais, o que seria incompreensível para os filósofos da antiguidade.

Dir-se-ia, pois, que o desenvolvimento lógico das idéias dos atomistas é a teoria de Newton sobre o espaço absoluto, o qual depara com a dificuldade de atribuir realidade ao não-ser. Para esta teoria, não há objeções *lógicas.* A principal objeção é que o espaço absoluto é absolutamente incognoscível, e não pode, portanto, ser uma hipótese necessária numa ciência empírica. A objeção mais prática é a de que a física pode prescindir dela. Mas o mundo dos atomistas permanece logicamente possível, tendo mais afinidade com o mundo verdadeiro do que o mundo de qualquer outro dos filósofos da antiguidade.

Demócrito elaborou suas teorias de maneira bastante pormenorizada, e algumas dessas elaborações são interessantes. Cada átomo, diz ele, é impenetrável e indivisível porque não contém vazio. Quando se usa uma faca para cortar uma maçã, a faca tem de encontrar espaços vazios onde penetrar; se a maçã não contivesse vazio, seria infinitamente dura e, portanto, fisicamente indivisível. Cada átomo é interiormente invariável e, com efeito, uma unidade parmenidiana. A única coisa que os átomos fazem é mover-se e chocar-se uns com os outros, e, às vezes, combinar-se, quando, por acaso, tem formas que podem ajustar-se. Têm toda a espécie de formas; o fogo é composto de pequenos

átomos esféricos, do mesmo modo que a alma. Os átomos, por colisão, produzem vórtices, os quais geram corpos e, por último, mundos.{47} Existem muitos mundos, uns em crescimento, outros em decadência; talvez alguns não tenham sol nem lua; outros possuem vários. Cada mundo tem um princípio e um fim. Um mundo pode ser destruído por colisão com outro mundo maior. Esta cosmologia pode ser resumida nas palavras de Shelley:

Mundos após mundos estão sempre rolando
Desde sua criação até seu fim,
Como as borbulhas num rio,
Brilhando, rompendo-se, levadas embora.

A vida originou-se do limo primevo. Há fogo em todas as partes do corpo vivente, mas principalmente no cérebro e no peito. (Quanto a isto, as autoridades diferem). O pensamento é uma espécie de movimento e, assim, pode causar movimento em outra parte. A percepção e o pensamento são processos físicos. Há duas espécies de percepção: uma, dos sentidos; outra, da inteligência. As percepções desta última espécie dependem também de nossos sentidos e, por isso, podem ser enganadoras. Como Locke, Demócrito afirmava que qualidades tais como o calor, o gosto e a cor, não estão realmente no objeto, mas são devidas aos nossos órgãos do sentido, enquanto que o peso, a densidade e a dureza pertencem realmente ao objeto.

Demócrito era um materialista completo; para ele, como vimos, a alma se compunha de átomos, e o pensamento era um processo físico. Não havia finalidade no universo; havia apenas átomos governados por leis mecânicas. Não acreditava na religião popular, e argumentava contra o *nous* de Anaxágoras. No campo da ética, considerava a alegria como o objetivo da vida, e encarava a moderação e a cultura como a melhor maneira de consegui-la. Detestava tudo que fosse violento e apaixonado; era contra o sexo, porque, dizia ele, acarretava a preponderância do prazer sobre o consciente. Dava valor à amizade, mas pensava mal das mulheres e não desejava ter filhos, pois a educação dos mesmos interferiria em sua filosofia. Assemelhava-se, em tudo isso, a Jeremy Benthan, bem como em seu amor ao que os gregos chamavam democracia.[{48}]

Demócrito — ao menos na minha opinião — é o último dos filósofos gregos a libertar-se de uma certa falha que comprometeu todo o pensamento antigo posterior, bem como o medieval. Todos os filósofos de que tratamos até aqui, empenharam-se num esforço desinteressado para compreender o mundo. Acharam muito mais fácil compreendê-lo do que na realidade o é, mas sem este otimismo não teriam tido a coragem de dar o primeiro passo. Sua atitude, em geral, era genuinamente científica, sempre que não representava simplesmente os preconceitos de sua época. Mas não era *somente* científica; era imaginativa, vigorosa e cheia do prazer da aventura. Interessavam-se por tudo: meteoros e eclipses, peixes e redemoinhos, religião e moralidade; a um intelecto penetrante

uniam um entusiasmo infantil.

Deste ponto em diante, há, primeiro, certas sementes de decadências, apesar das inigualadas realizações anteriores e, depois, uma decadência gradual. O que está errado, mesmo nos melhores filósofos posteriores a Demócrito, é uma ênfase indevida com respeito ao homem em comparação com o universo. Primeiro surge o ceticismo, com os sofistas, levando ao estudo de *como* chegamos ao conhecimento, em lugar de uma tentativa no sentido de adquirir novos conhecimentos. Depois, com Sócrates, a ênfase recai sobre a ética; Platão rejeita o mundo dos sentidos em favor de um mundo de pensamento puro criado, criado pelo homem, individualmente. Aristóteles manifesta a crença na finalidade como a concepção fundamental da ciência. Apesar do gênio de Platão e Aristóteles, suas idéias tinham defeitos que demonstraram ser infinitamente prejudiciais. Depois de sua época, houve uma decadência de vigor e, aos poucos, uma recrudescência da superstição popular. Uma perspectiva parcialmente nova surgiu como resultado da vitória da ortodoxia católica; mas não foi senão na Renascença que a filosofia readquiriu o vigor e a independência que caracterizam os predecessores de Sócrates.

CAPÍTULO X

Protágoras

Os grandes sistemas pré-socráticos de que estivemos tratando depararam, na última metade do século V, com um movimento cético, do qual a figura mais importante foi Protágoras, o cabeça dos sofistas. A palavra “sofista’’ não tinha, a princípio, sentido pejorativo; significava, bastante aproximadamente, o que hoje chamamos “professor”. Um sofista era um homem que ganhava a vida ensinando aos jovens certas coisas consideradas úteis na vida prática. Como o Estado não proporcionava tais estudos, os sofistas ensinavam somente àqueles que dispunham de meios, ou cujos pais eram pessoas de posses. Isso, de certo modo, contribuía para que eles constituíssem uma classe, acrescentando-se a isto as circunstâncias políticas da época. Em Atenas e em muitas outras cidades, a democracia triunfava politicamente, mas nada se fizera para diminuir a riqueza dos que pertenciam às velhas famílias aristocráticas. Eram os ricos, em geral, que encarnavam o que hoje nos aparece como cultura helênica: tinham educação e lazer, as viagens haviam aplainado as arestas de seus preconceitos tradicionais, e o tempo que haviam passado a discutir lhes aguçara a inteligência. A chamada democracia não se envolvia na instituição da escravidão, que permitia ao rico desfrutar de sua riqueza sem oprimir os cidadãos livres.

Em muitas cidades, porém, — e, de modo particular, em Atenas — os cidadãos mais pobres sentiam dupla hostilidade contra os ricos: a da inveja e a do tradicionalismo. Os ricos eram considerados — às vezes com razão — como ímpios e imorais; estavam subvertendo as antigas crenças e, provavelmente, procurando destruir a democracia. A democracia política achava-se, pois, associada ao conservantismo cultural, enquanto aqueles que eram inovadores culturais tendiam a ser reacionários políticos. Situação um tanto semelhante existe na América de hoje, onde a Tammany, como organização principalmente católica, está empenhada na defesa da teologia tradicional e dos dogmas éticos contra os assaltos da ilustração. Mas os esclarecidos são, nos Estados Unidos,

politicamente mais fracos do que o eram em Atenas, pois não conseguiram fazer causa comum com a plutocracia. Todavia, existe uma classe importante e altamente intelectual encarregada da defesa da plutocracia, isto é, a dos advogados de corporações. Em *certos* aspectos, suas funções são semelhantes às que, em Atenas, eram realizadas pelos sofistas.

A democracia ateniense, embora tivesse a grave limitação de não incluir escravos nem mulheres, era, sob certos aspectos, mais democrática do que qualquer sistema moderno. Os juízes e a maioria dos altos funcionários executivos eram escolhidos por sorteio, e serviam durante breves períodos; eram, pois, cidadãos comuns, como os nossos jurados, com os preconceitos e a falta do profissionalismo característicos dos cidadãos médios. Em geral, havia um grande número de juízes para ouvir cada causa, O acusador e o acusado compareciam em pessoa, e não mediante advogados profissionais. Naturalmente, o êxito ou o fracasso dependiam, em grande parte, da habilidade oratória em apelar para os preconceitos populares. Embora o indivíduo tivesse de fazer o seu próprio discurso, podia contratar os serviços de um profissional para que o escrevesse, ou, como muitos preferiam, podia pagar o ensino que lhe proporcionasse a arte necessária para conseguir êxito nas cortes de justiça. Segundo se supõe, tal arte era ensinada pelos sofistas.

A época de Péricles, na história de Atenas, é análoga à época vitoriana na história da Inglaterra. Atenas era rica e poderosa, pouco perturbada por guerras, e possuía uma constituição democrática administrada por aristocratas. Como vimos em relação a Anaxágoras, uma oposição democrática a Péricles foi, pouco a pouco, adquirindo vigor, atacando, um a um, os seus amigos. A Guerra do Peloponeso irrompe no ano 431 A. C.{49}; Atenas (bem como muitos outros lugares) foi devastada pela peste; a população, que fora de cerca de 230.000 habitantes, ficou grandemente reduzida, jamais voltando ao seu nível antigo (Bury, *História da Grécia*, I, p. 444). O próprio Péricles, em 430 A. C., foi destituído de seu posto e multado por apropriação indébita de dinheiros públicos, sendo, depois, reempossado. Seus dois filhos legítimos morreram da peste, e ele próprio faleceu no ano seguinte (429). Fídias e Anaxágoras foram condenados; Aspásia foi processada por impiedade e por má conduta em sua casa, mas foi absolvida.

Em semelhante comunidade, era natural que os homens que tinham probabilidade de incorrer na hostilidade de políticos democráticos desejassem adquirir habilidade forense. Porque Atenas, embora muito dada à perseguição,

era, sob certo aspecto, mais liberal do que a América de hoje, já que os acusados de impiedade e de corromper os jovens podiam cuidar da sua própria defesa.

Isto explica a popularidade dos sofistas no seio de uma classe e a sua impopularidade por parte de outra. Mas, na realidade, serviam a fins menos pessoais, e é evidente que muitos deles se interessavam verdadeiramente pela filosofia. Platão entregou-se à tarefa de caricaturá-los e envilecê-los, mas não devemos julgá-los pelas suas polêmicas. De gênero mais ligeiro é a seguinte passagem de *Eatidemo*, na qual dois sofistas, Dionisodoro e Eutidemo, procuram desconcertar um indivíduo de espírito simples, chamado Clesipo. Dionisodoro começa:

– Dizes que tens um cachorro?

– Sim, um cachorro vulgar — respondeu Clesipo.

– Tem filhotes?

– Tem, e os filhotes parecem-se muito com ele.

– E o cachorro é o pai deles?

– É — respondeu ele — pois eu bem vi quando ele e a mãe dos cachorrinhos se encontraram.

– E ele não é teu?

– Claro que é.

– Então ele é o pai e é teu; portanto, é teu pai, e os cachorrinhos são teus irmãos.

Tomemos o diálogo chamado *O Sofista*, de veia mais séria. É uma discussão lógica da definição, que usa o sofista como exemplo. No momento, não é a sua lógica que nos interessa; a única coisa que desejo, por ora, mencionar, com respeito a este diálogo, é a conclusão final:

"A arte de contradizer, procedente de uma espécie falsa de arremedo, que procura formar semelhanças, provém da confecção de imagens, distinguidas como uma parte não divina, mas humana, da produção, que apresenta um jogo de sombras com as palavras — eis aí o sangue e a linhagem que se pode, com absoluta certeza, atribuir ao sofista autêntico". (Tradução de Cornford).

Há uma história a respeito de Protágoras, sem dúvida apócrifa, que ilustra a relação existente entre os sofistas e as cortes de justiça na mente popular. Conta-se que ele instruiu um jovem sobre as condições em que devia cobrar seus honorários, se o jovem ganhasse a sua primeira causa, mas não de outra maneira, e que a primeira causa foi movida por Protágoras, para poder receber seus

honorários.

É hora, porém, de abandonar estes preliminares e ver o que realmente se sabe sobre Protágoras.

Protágoras nasceu cerca do ano 500 A. C., em Abdera, a cidade de onde Demócrito provinha. Visitou duas vezes Atenas, sendo que sua segunda visita se verificou antes do ano 432 A. C. Elaborou, em 444-3 A. C., um código para a cidade de Thurii. Segundo se diz, foi processado por ser ímpio, mas isto parece ser falso, apesar do fato de haver escrito um livro, S*obre os Deuses,* que começa assim: "Com respeito aos deuses, não me é possível ter certeza se existem ou não, nem que aspecto tem, pois há muitas coisas que impedem o conhecimento seguro: a obscuridade do tema e a brevidade da vida humana".

Sua segunda visita a Atenas é descrita, de maneira um tanto satírica, no *Protágoras,* de Platão, e suas doutrinas são discutidas, seriamente, no *Theeteto.* Destaca-se, principalmente, pela sua doutrina de que "o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são o que são, e das coisas que não são o que não são". Isto é interpretado como significando que *cada* homem é a medida de todas as coisas, e que, quando os homens diferem, não há nenhuma verdade objetiva em virtude da qual um tenha razão e o outro esteja errado. A doutrina é essencialmente cética, baseando-se, presumivelmente, no lato de serem os sentidos "enganadores".

Um dos três fundadores do pragmatismo, F. C. S. Schiller, tinha o hábito de dizer-se discípulo de Protágoras. Isso, creio eu, porque Platão, no *Theeteto,* sugere, como uma interpretação de Protágoras, que uma opinião pode ser *melhor* do que outra, embora não possa ser *mais verdadeira.* Quando alguém, por exemplo, tem icterícia, tudo parece amarelo. Não tem sentido dizer-se que as coisas não são realmente amarelas, mas sim da cor com que são vistas por um homem são; podemos dizer, porém, que, desde que a saúde é melhor do que a enfermidade, a opinião do homem que tem saúde é melhor do que a do homem que tem icterícia. Este ponto de vista, evidentemente, tem afinidade com o pragmatismo.

A falta de crença numa verdade objetiva transforma a maioria das pessoas, praticamente, em árbitros daquilo em que se deve acreditar. Partindo daí, Protágoras foi levado a defender a lei, a convenção e a moralidade tradicional. Embora, como vimos, não soubesse se os deuses existiam, estava convencido de que deviam ser adorados. Este ponto de vista é, evidentemente, adequado ao homem cujo ceticismo teórico é profundo e lógico.

Protágoras passou a idade adulta numa espécie de viagem de conferências contínuas pelas cidades da Grécia, ensinando, a troco de honorários “a todo aquele que desejasse possuir capacidade prática e uma cultura mental mais elevada” (Zeller, p. 1299). Platão objeta — de maneira um tanto pedante, segundo as noções modernas — que os sofistas cobravam dinheiro pela instrução. Platão possuía meios próprios suficientes, sendo incapaz, ao que parece, de compreender as necessidades daqueles que não tinham essa boa sorte. É curioso que os professores modernos, que não veem razão para recusar um salário, hajam repetido com tanta frequência os juízos de Platão.

Há, porém, um outro ponto no qual os sofistas diferiam da maioria dos filósofos seus contemporâneos. Era comum, exceto entre os sofistas, que um professor fundasse uma escola, com características semelhantes às de uma irmandade; existia uma vida em comum mais ou menos extensa, às vezes algo que se parecia a normas monásticas e, geralmente, uma doutrina esotérica não proclamada em público. Tudo isto era natural sempre que a filosofia provinha do orfismo. Entre os sofistas, não havia nada disso. O que tinham a ensinar, achavam eles, não se relacionava com a religião ou a virtude. Ensinavam a arte de arguir e todo o conhecimento que pudesse ser-lhe útil. Falando-se de modo geral, estavam preparados, como os advogados modernos, para mostrar de que maneira se argumenta contra ou a favor de qualquer opinião, sem procurar defender suas próprias idéias. Aqueles para quem a filosofia constituía um meio de vida, estreitamente ligado à religião, mostravam – se, naturalmente, chocados; para eles, os sofistas pareciam frívolos e imorais.

Até certo ponto — embora seja impossível dizer-se até onde — o ódio suscitado pelos sofistas, não só entre o público em geral, mas, também, quanto ao que se refere a Platão e aos filósofos subsequentes, foi devido ao seu mérito intelectual. A busca da verdade, quando inteiramente sincera, deve ignorar as considerações de ordem moral; não podemos saber de antemão se a verdade acabará sendo o que se julga edificante, em determinada sociedade. Os sofistas estavam preparados para seguir um argumento aonde quer que os pudesse levar. Às vezes, ela os conduzia ao ceticismo. Um deles, Górgias, afirmava que nada existe; que se alguma coisa existe é incognoscível; e que, mesmo concedendo-se que ela existisse e pudesse ser conhecida por qualquer homem, este jamais poderia comunicá-la a outrem. Não sabemos quais eram os seus argumentos, mas bem posso imaginar que tinham uma força lógica que obrigava seus adversários a refugiar-se no que era edificante. Platão está sempre interessado em defender idéias que tornem as pessoas, segundo sua maneira de ver,

virtuosas; quase nunca é honesto intelectualmente, pois se permite julgar as doutrinas pelas suas consequências sociais. E mesmo nisto não é honesto; pretende seguir o argumento e estar julgando segundo padrões puramente teóricos, quando, na realidade, está torcendo a discussão, para levá-la a um fim virtuoso. Introduziu vício na filosofia, onde persistiu desde então. Foi, provavelmente, a sua grande hostilidade contra os sofistas que deu esse caráter aos seus diálogos. Um dos defeitos de todos os filósofos, desde Platão, é que suas investigações éticas procedem da suposição de que já conhecem as conclusões a que devem chegar.

Parece que havia homens, em Atenas, no fim do século V, que ensinaram doutrinas políticas que pareciam imorais aos seus contemporâneos, como também o parecem às nações democráticas de nossos dias. Trasímaco, no primeiro livro da *República,* argui que não há justiça, exceto o interesse do mais forte; que as leis são feitas pelos governos para sua própria vantagem; e que não existe qualquer padrão impessoal ao qual apelar-se nas contendas pelo poder. Callicles, segundo Platão (em *Górgias),* defendeu uma doutrina parecida. A lei da natureza, disse ele, é a lei do mais forte; mas, por conveniência, os homens estabeleceram instituições e preceitos morais para refrear o forte. Tais doutrinas conseguiram maior aplauso em nossa época do que na antiguidade. E, pense-se o que se quiser delas, não são características dos sofistas.

Durante o século V, — qualquer que seja a parte que os sofistas possam ter tido na mudança, — verificou-se, em Atenas, uma transformação, passando-se de uma certa e rigorosa simplicidade puritana a um cinismo engenhoso e um tanto cruel, em conflito com a defesa pouco sagaz e igualmente cruel de uma ortodoxia que se desmoronava. No começo do século, surge a direção ateniense das cidades da Jônia contra os persas, e a vitória de Maratona, em 490 A. C. No fim, verifica-se a derrota de Atenas por Esparta, no ano 404 A. C., e a execução de Sócrates, em 399 A. C. Depois dessa época, Atenas deixou de ser politicamente importante, mas adquiriu, indubitavelmente, supremacia cultural, que conservou até à vitória do Cristianismo.

É essencial conhecer-se alguma coisa da história de Atenas no século V para compreender Platão e todo o pensamento grego posterior. Na primeira guerra com os persas, a glória principal coube aos atenienses, devido à vitória decisiva de Maratona. Na segunda guerra, dez anos depois, os atenienses foram ainda os melhores combatentes no mar, mas em terra a vitória foi devida, principalmente, aos espartanos, que eram os líderes reconhecidos do mundo helênico.

Os espartanos, porém, eram estreitamente provincianos em sua visão das coisas, e deixaram de opor-se aos persas, quando foram expulsos da Grécia europeia. A chefia dos gregos asiáticos, bem como a libertação das ilhas que haviam sido conquistadas pelos persas, foi empreendida, com grande êxito, por Atenas. Esta cidade se tornou a principal potência marítima, e adquiriu considerável domínio imperialista sobre as ilhas jônias. Sob a direção de Péricles, que era democrata moderado e imperialista também moderado, Atenas prosperou. Os grandes templos, cujas ruínas são ainda a glória de Atenas, foram construídos por sua iniciativa, a fim de substituir os que haviam sido destruídos por Xerxes. A riqueza da cidade aumentou rapidamente, bem como a cultura e, como acontece, invariavelmente, em tais ocasiões, principalmente quando a riqueza é devida a comércio exterior, a moral e as crenças tradicionais decaíram.

Havia, nessa época, em Atenas, um número extraordinariamente grande de homens geniais. Os três grandes dramaturgos — Ésquilo, Sófocles e Eurípides — pertenceram todos ao século V. Ésquilo combateu em Maratona e presenciou a batalha de Salamina. Sófocles era ainda religioso ortodoxo em questões religiosas. Mas Eurípides foi influenciado por Pitágoras e pelo espírito livre-pensador da época. Sua maneira de tratar os mitos é cética e subversiva. Aristófanes, o poeta cômico, zombou de Sócrates, dos sofistas e dos filósofos, mas, não obstante, pertenceu ao seu círculo; no *Symposium*, Platão o representa como estando em muito boas relações de amizade com Sócrates. Fídias, o escultor, como vimos, pertencia ao círculo de Péricles.

Nesse período, Atenas se destacou mais artística do que intelectualmente. Nenhum dos grandes matemáticos ou filósofos do século V era ateniense, com exceção de Sócrates, e este não era escritor, mas um homem que se limitava a discussões orais.

A irrupção da Guerra do Peloponeso, em 431 A. C., e a morte de Péricles, em 429 A. C., iniciaram um período sombrio da história ateniense. Os atenienses eram superiores no mar, mas os espartanos tinham supremacia em terra, e ocuparam a Ática repetidamente (exceto Atenas) durante o verão. O resultado foi que Atenas ficou superpovoada e sofreu grandemente com a peste. Em 414 A. C., os atenienses enviaram uma grande expedição à Sicília, na esperança de capturar Siracusa, que era aliada de Esparta, mas a tentativa malogrou. A guerra transformou os atenienses em gente feroz e perseguidora. Em 416 A. C., conquistaram a ilha de Meios, mataram todos os homens em idade militar e

escravizaram os outros habitantes. *As Mulheres de Tróia,* de Eurípides, é um protesto contra tal barbárie. O conflito tinha um aspecto ideológico, pois Esparta era defensora da oligarquia e Atenas da democracia. Os atenienses tinham razão para alimentar suspeitas de traição por parte de alguns membros de sua própria aristocracia, os quais segundo geralmente se considerava, haviam desempenhado certo papel na derrota naval final, por ocasião da batalha de Agospótamos, em 405 A. C.

No fim da guerra, os espartanos estabeleceram, em Atenas, um governo oligárquico, conhecido como o dos Trinta Tiranos. Alguns dos Trinta, incluindo Crítias, seu chefe, haviam sido discípulos de Sócrates. Eram, merecidamente, impopulares, sendo destituídos dentro de um ano. Com a aquiescência de Esparta, a democracia foi restaurada, mas era uma democracia rancorosa, impedida, por uma anistia, de uma vingança direta contra os seus inimigos externos, mas que se valia alegremente de qualquer pretexto, não coberto pela anistia, para persegui-los. Foi nessa atmosfera que se verificaram, no ano 399 A. C., o julgamento e a morte de Sócrates.

SEGUNDA PARTE – SÓCRATES, PLATÃO E ARISTÓTELES

CAPÍTULO XI

Sócrates

Sócrates constitui um tema muito difícil para o historiador. Há muitos homens a respeito dos quais a certo que sabemos pouca coisa, e muitos outros a respeito dos quais é certo que sabemos muito; mas, no caso de Sócrates, a dúvida consiste em saber se conhecemos muito pouco ou muitíssimo. Era, indubitavelmente, um cidadão ateniense de posses moderadas, que passava o tempo a discutir e a ensinar filosofia aos jovens, mas não por dinheiro, como os sofistas. Foi, seguramente, julgado, condenado à morte e executado em 399 A. C., quando contava cerca de setenta anos de idade. Foi, sem dúvida, uma figura muito conhecida em Atenas, já que Aristófanes o caricaturou em *As Nuvens.* Mas, além deste ponto, vemo-nos envoltos em controvérsias. Dois de seus discípulos, Xenofonte e Platão, escreveram amplamente sobre ele, mas disseram coisas muito diferentes. Mesmo quando estão de acordo, julga Burnet que Xenofonte está copiando Platão. Quando discordam, há quem acredite num, quem acredite no outro, e quem não acredite em nenhum. Numa disputa assim tão perigosa, não me atrevo a tomar qualquer partido, mas exporei brevemente os vários pontos de vista.

Comecemos com Xenofonte, que era militar, dotado não muito liberalmente de inteligência e, de um modo geral, convencional em sua maneira de ver as coisas. Xenofonte mostra-se condoído ante o fato de Sócrates ter sido acusado como ímpio e corruptor da juventude; afirma, pelo contrário, que Sócrates era eminentemente piedoso e exercia influência inteiramente benéfica sobre os que se submetiam aos seus ensinamentos. Suas idéias, ao que parece, longe de serem subversivas, eram, antes, moderadas e comuns. Esta defesa vai demasiado longe, pois deixa sem explicação a hostilidade que Sócrates provocou. Como diz Bumet *(De Tales a Platão,* p. 149): “A defesa de Sócrates, por Xenofonte, é demasiado bem-sucedida. Ele jamais teria sido condenado à morte, se fosse daquele modo”.

Houve uma certa tendência para se acreditar que tudo que Xenofonte diz deve ser verdade, pois que ele não tinha espírito suficiente para pensar algo que fosse inverídico. Este é um argumento bastante frouxo. A descrição de um tolo sobre as idéias de um homem inteligente nunca é exata, porque traduz inconscientemente aquilo que ouve em algo que lhe seja possível compreender. Eu preferiria ser interpretado pelo meu mais ferrenho inimigo, entre os filósofos, a sê-lo por um amigo que não conheça filosofia. Não podemos, pois, aceitar o que Xenofonte diz, quanto ao que se refere a qualquer ponto importante de filosofia ou a um argumento que prove que Sócrates foi injustamente condenado.

Não obstante, algumas reminiscências de Xenofonte são bastante convincentes. Diz (como Platão também o faz) como Sócrates se ocupava continuamente do problema de encontrar homens competentes para os postos de comando. Costumava fazer perguntas como esta: “Se eu quiser que me consertem os sapatos, a quem devo recorrer?” Ao que algum jovem ingênuo responderia: “A um sapateiro, ó Sócrates!”. Depois, referia-se a carpinteiros, caldeireiros, etc., e, finalmente, perguntava: “Quem deve consertar a nave do Estado?” Quando entrou em conflito com os Trinta Tiranos, Crítias, líder do grupo, que o conhecia bem porque havia estudado com ele, proibiu-o de continuar a ensinar os jovens, acrescentando: “Melhor seria que te ocupasses de teus sapateiros, carpinteiros e caldeireiros. Teus sapatos devem estar com os saltos bastante gastos, a julgar pelo uso que deles fizeste” (Xenofonte, *Memorabilia.* Livro I, cap. Ii). Isto aconteceu durante o breve governo oligárquico estabelecido pelos espartanos no fim da Guerra do Peloponeso. Mas, a maior parte do tempo, Atenas foi democrática, tanto que até os generais eram escolhidos por sorteio. Sócrates encontrou um jovem que queria ser general e o persuadiu de que lhe seria útil conhecer algo da arte da guerra. O jovem, então, se retirou e fez breve curso de estratégia. Quando voltou, Sócrates, após alguns elogios satíricos, o mandou de volta, a fim de que continuasse estudando (*ibid*., livro Ⅲ, cap. I). Outro jovem foi por ele estimulado a aprender os princípios das finanças. Procurou agir dessa mesma forma com muita gente, inclusive o ministro da guerra; mas ficou decidido que era mais fácil silenciá-lo por meio da cicuta do que sanar os males de que ele se queixava.

Com respeito ao que Platão diz de Sócrates, a dificuldade é inteiramente diferente da que se apresenta no caso de Xenofonte, isto é: muito difícil julgar-se até que ponto Platão queria retratar o Sócrates histórico, e até onde pretendia que a pessoa chamada “Sócrates” fosse, em seus diálogos, simplesmente o porta-voz de suas próprias idéias. Platão, além de filósofo, era um escritor imaginativo, de

grande gênio e encanto. Ninguém supõe, nem ele o pretende seriamente, que as conversações de seus diálogos hajam ocorrido como ele as registra. Não obstante, ao menos nos seus primeiros diálogos, a conversação é inteiramente natural e os caracteres bastante convincentes. É precisamente a alta qualidade de Platão como escritor que lança dúvida sobre a sua pessoa como historiador. Seu Sócrates é uma figura coerente e extraordinariamente interessante, muito além do que a capacidade da maioria dos homens teria podido inventar. Mas creio que Platão *poderia* tê-lo inventado. Se realmente o fez, constitui, por certo, uma outra questão.

O diálogo que se considera, em geral, como o mais histórico, é a *Apologia.* Pretende ser o discurso que Sócrates proferiu em sua própria defesa durante o julgamento — não, certamente, um relato taquigráfico, mas o que ficou na memória de Platão vários anos depois do acontecimento, reunido e elaborado literariamente. Platão estava presente ao julgamento, e parece bastante razoável que o que está escrito é *aquilo* de que Platão se lembrava de Sócrates haver dito, e que a intenção é, falando-se de maneira geral, histórica. Com todas as suas limitações, isso é suficiente para dar um retrato bastante nítido do caráter de Sócrates.

Os fatos principais do julgamento de Sócrates não oferecem dúvida. A instauração do processo baseava-se na acusação de que “Sócrates era um malfeitor e uma pessoa curiosa, que vivia a indagar de coisas subterrâneas e de coisas que se achavam além do céu; um indivíduo que fazia com que as coisas más parecessem boas, e que ensinava tudo isso aos outros”. A verdadeira razão da hostilidade que despertou foi, quase com certeza, a suposição de que se achava ligado ao partido aristocrático; a maioria de seus discípulos pertencia a esta facção e alguns deles, ocupando postos oficiais, tinham agido de maneira sumamente perniciosa. Mas este motivo não poderia ser provado, devido à anistia. Foi declarado culpado por uma maioria, sendo-lhe depois concedido, segundo a lei ateniense, que solicitasse uma pena menor que a de morte. Os juízes tinham de escolher, se julgassem o acusado culpado, entre a pena exigida pela acusação e o castigo sugerido pela defesa. Era, pois, do interesse de Sócrates sugerir um castigo material, que o tribunal pudesse aceitar como adequado. Ele, porém, propôs uma multa de trinta minas, pela qual alguns de seus amigos (entre eles, Platão) estavam dispostos a responder. Era um castigo tão pequeno que causou indignação ao tribunal, que o condenou à morte por uma maioria ainda mais numerosa do que a que o havia declarado culpado. Ele, indubitavelmente, previu tal resultado. É claro que não desejava evitar a pena de

morte mediante concessões que pudessem dar a impressão de que reconhecia a sua culpa.

Os acusadores eram Anyto, político democrata; Meleto, um poeta trágico, "jovem e desconhecido, de cabelo escorrido, barba escassa e nariz em forma de gancho"; e Lykon, um retórico obscuro. (Vide Burnet, *De Tales a Platão*, pg. 180). Afirmaram que Sócrates era culpado de não adorar os deuses que o Estado cultuava e de introduzir outras divindades novas, além de corromper os jovens com seus ensinamentos.

Sem que nos preocupemos de novo com a questão insolúvel da relação existente entre o Sócrates platônico e o homem real, vejamos o que Platão faz com que ele diga em resposta a essa acusação.

Sócrates começa por acusar de eloquência aos seus acusadores, repelindo essa mesma acusação quanto à sua pessoa. A única eloquência de que é capaz, diz ele, é a da verdade. E não devem indispor-se contra ele se fala como está habituado, e não "numa oração elaborada, convenientemente adornada de palavras e frases".{50} Tem mais de setenta anos e jamais compareceu, antes, a qualquer corte de justiça; devem, pois, perdoar-lhe a maneira de falar pouco jurídica.

Prossegue dizendo que, além de seus acusadores legais, existe um grande número de acusadores gratuitos, que, desde o tempo em que os juízes eram crianças, vinham por aí "a falar de um tal Sócrates, um sábio que especulava sobre os céus e indagava dos mundos subterrâneos, fazendo com que o que era mau parecesse bom". Julga-se que tais homens não acreditam na existência dos deuses. Esta antiga acusação pela opinião pública é mais perigosa do que a acusação legal, tanto mais quanto não se sabe quais são as pessoas de que ela procede, exceto no caso de Aristófanes.{51} Assinala, em resposta a essas antigas razões de hostilidade, que ele não é um homem de ciência — "nada tenho que ver com as especulações físicas" — que não é professor, e que não recebe dinheiro pelos seus ensinamentos. Continua zombando dos sofistas e negando-lhes os conhecimentos que eles pretendem ter. Qual é, pois, "a razão por que sou chamado sábio e por que tenho tão má fama?"

O oráculo de Delfos, ao que parece, foi certa vez consultado, para se saber se existia algum homem que fosse mais sábio do que Sócrates — e respondeu que não existia. Sócrates declara que ficou inteiramente intrigado, uma vez que nada sabia — e, no entanto, um deus não pode mentir. Procurou, pois, o convívio de homens reputados sábios, para ver se podia convencer o deus de seu erro.

Dirigiu-se primeiro a um político, “que era considerado sábio por muitos e ainda mais sábio por ele próprio”. Verificou, logo, que o homem não era sábio, e disse-lhe isso delicada, mas firmemente, “e o resultado foi que ele passou a odiar-me”. Dirigiu-se, então, aos poetas, e pediu-lhes que lhe explicassem trechos de seus escritos, mas eles não foram capazes de o fazer. “Fiquei então sabendo que não é por sabedoria que os poetas escrevem, mas por uma espécie de gênio e inspiração”. Depois, foi aos artesãos, mas os achou também decepcionantes. Enquanto isso, diz ele, fez muitos inimigos perigosos. Concluiu, finalmente, que “somente Deus é sábio, e que, com a sua resposta, pretende mostrar que a sabedoria dos homens vale pouco ou nada; não está falando de Sócrates; usa-lhe apenas o nome à guisa de ilustração, como se dissesse: “oh, homens, o mais sábio é aquele que como Sócrates, sabe que a sua sabedoria, na verdade, nada vale”. A tarefa de educar os pretendentes à sabedoria tomou-lhe todo o tempo, deixando-o em extrema pobreza, mas achava que era seu dever vindicar o oráculo.

Os jovens das classes mais ricas, diz ele, não tendo muito que fazer, gostam de ouvir suas explicações sobre os indivíduos, pondo-se a fazer o mesmo e aumentando, assim, o número de seus inimigos. “Pois não gostam de confessar que sua pretensão de ser sábios foi descoberta”.

O mesmo podia dizer-se quanto à primeira classe de acusadores.

Sócrates passa, depois, a examinar o seu acusador Meleto: “aquele homem bom e verdadeiro amante de sua pátria, como ele próprio se diz”. Pergunta quais são as pessoas que contribuem para o aperfeiçoamento dos jovens. Meleto menciona primeiro os juízes; depois, sob pressão, é levado, passo a passo, a dizer que todo ateniense, exceto Sócrates, educa bem os jovens. Diante disso, Sócrates se congratula com a cidade pela sua boa sorte. A seguir, ressalta que os homens bons devem viver melhor entre eles do que os maus, e que, portanto, ele não pode ser tão tolo a ponto de corromper os seus concidadãos *intencionalmente;* mas se o faz sem má intenção, então Meleto, ao invés de acusá-lo, devia instruí-lo.

A acusação havia dito que Sócrates não apenas negava os deuses do Estado, como, ainda, introduzira outros deuses próprios. Meleto, porém, afirma que Sócrates é completamente ateu, e acrescenta: “Diz que o Sol é uma pedra e a Lua terra”. Sócrates replica que Meleto parece crer que está acusando Anaxágoras, cujas opiniões podem ser escutadas no teatro por uma dracma (provavelmente nas obras de Eurípides). Sócrates assinala que esta nova acusação de completo

ateísmo está em contradição com as anteriores, e passa, então, a considerações de caráter mais geral.

O resto da *Apologia* é feito em tom essencialmente religioso. Ele fora soldado e permanecera em seu posto, como lhe haviam ordenado. Agora "Deus me ordena que cumpra a missão do filósofo, da busca em mim mesmo e nos outros homens", e seria tão vergonhoso desertar o seu posto agora como no momento da batalha. O medo da morte não é sabedoria, já que ninguém sabe se a morte não será, afinal de contas, o mais alto bem. Se lhe oferecessem a vida sob condição de deixar de especular, como fizera até então, responderia: "Homens de Atenas, eu vos respeito e amo, mas obedecerei antes a Deus do que a vós,{52} e enquanto tiver vida e forças não deixarei jamais de praticar e ensinar a filosofia, exortando a todos os que encontre em meu caminho … pois sei que este é o mandado de Deus; e creio que jamais houve melhor coisa no Estado que o meu serviço a Deus". E prossegue:

"Tenho algo mais a dizer — algo que talvez desperte vossos protestos, mas creio que o ouvir-me vos será um bem e, portanto, rogo-vos não me interrompais. Desejaria que soubésseis que, se matardes uma criatura como eu, fareis maior mal a vós mesmos do que a mim. Nada me causará dano; nem Meleto, nem Anyto podem fazer-me qualquer mal, pois um homem mau não pode ferir outro melhor do que ele. Não nego que Anyto possa talvez matá-lo, ou desterrá-lo, ou privá-lo de seus direitos civis; e ele talvez possa imaginar, como os demais, que está infligindo um grande dano ao outro; mas não estou de acordo. Porque o mal de agir como está agindo — o mal de tirar, injustamente, a vida a outro homem — é muitíssimo maior".

É pelos juízes, diz ele, e não em seu próprio benefício, que se defende. Ele é um moscardo, enviado ao Estado por Deus, e não será fácil encontrar outro homem como ele. "Ouso dizer que talvez vos sintais irritados (como uma pessoa que é despertada subitamente de seu sono) e penseis que vos seria fácil matar-me, como Anyto aconselha, e que depois poderíeis dormir o resto de vossas vidas, a menos que Deus, em sua providência, vos mande um outro moscardo".

Por que falava apenas de coisas pessoais e não públicas? "Já me ouvistes falar, em várias ocasiões e em diversos lugares, de um oráculo ou signo que me aparece, e que é a divindade que Meleto ridiculiza em sua acusação. Esse signo, que é uma espécie de voz, começou a aparecer-me quando eu era criança; sempre me proíbe, mas nunca me ordena fazer algo que vou fazer. Eis aí o que me impede de ser político. Prossegue dizendo que, na política, nenhum homem

honesto pode viver muito. Dá dois exemplos de casos em que se viu, inevitavelmente, metido em questões públicas; no primeiro, opôs-se à democracia; no segundo, aos Trinta Tiranos, sempre que as autoridades procediam ilegalmente.

Assinala que, entre os presentes, se acham muitos de seus antigos discípulos, bem como pais e irmãos de seus alunos; nenhum deles foi apresentado pela acusação a fim de testemunhar que ele corrompe os jovens. (Este é quase o único argumento na *Apologia* que um advogado de defesa sancionaria). Recusa-se a seguir o costume de apresentar ao tribunal filhos chorosos, a fim de abrandar o coração dos juízes; tais cenas, diz ele, tomam tanto o acusado como a própria cidade ridículos. Compete-lhe convencer os juízes, e não lhes pedir um favor.

Depois do veredicto, e tendo-lhe sido negado, como alternativa, o pagamento das trinta minas (que é o momento em que Sócrates se refere a Platão como um dos fiadores e presente na corte) pronuncia o seu discurso final:

“E agora, ó homens que me condenastes, eu vos faço umas profecias, pois vou morrer e, na hora da morte, os homens são dotados de poder profético. E eu vos profetizo, a vós que sois meus assassinos, que, imediatamente após minha partida, um castigo muito mais grave do que o que me infligistes vos aguardará … Se pensais que, matando homens, podeis evitar que alguém vos censure pela vossa má vida, estais enganados; esta não é uma maneira de fuga possível nem honrosa; o modo mais fácil e nobre não é eliminar os outros, mas fazer com que vós próprios vos eleveis”.

Volta-se aos juízes que haviam votado pela sua absolvição e diz-lhes que, em tudo o que ele fizera naquele dia, seu oráculo jamais se lhe opôs, embora em outras ocasiões o haja detido, com frequência, no meio de um discurso. “É um sinal de que o que me aconteceu é bom, e que aqueles dentre nós que consideram a morte como um mal estão equivocados”. Porque ou a morte é um sono sem sonhos — o que é francamente bom — ou a alma emigra para outro mundo. E “que não daria um homem para conversar com Orfeu e Museo, Hesíodo e Homero? Ora, se isso é certo, deixai que eu morra muitas mortes”. No outro mundo, ele conversará com outros que sofreram morte injusta e, além de tudo, continuará a sua busca do conhecimento. “No outro mundo, não condenam um homem à morte por fazer perguntas: seguramente não. Pois, além de mais felizes do que nós, são imortais, se o que se diz é certo …”

“A hora da partida chegou, e seguimos nosso caminho: eu a morrer, e vós a viver. Qual o melhor, só Deus o sabe!”

A *Apologia* apresenta um retrato perfeito de um homem de determinado tipo: um homem muito seguro de si mesmo, de espírito elevado, indiferente aos êxitos mundanos, que acreditava ser guiado por uma voz divina e estava persuadido de que o raciocínio claro constitui o requisito mais importante para uma vida reta. Exceto nesse último ponto, assemelha-se a um mártir cristão ou a um puritano. Na passagem final, ao considerar o que acontece depois da morte, é impossível não se sentir que ele acreditava firmemente na imortalidade, e que a sua professada incerteza era apenas fingida. Não se mostra perturbado, como os cristãos, por receios do tormento eterno: não duvida que sua vida, no outro mundo, será feliz. No *Fédon*, o Sócrates platônico apresenta as razões de sua fé na imortalidade; se estas eram as razões que influenciaram o Sócrates histórico é coisa impossível de dizer-se.

Parece não haver a menor dúvida de que o Sócrates histórico se dizia guiado por um oráculo ou *daimón.* Se isto era análogo ao que o cristão chamaria a voz da consciência, ou se lhe aparecia como uma voz *verdadeira, é* impossível de se saber. Joana D'Arc era inspirada por vozes, sintoma comum de loucura. Sócrates era sujeito a transes catalépticos; ao menos esta parece ser a explicação natural de um incidente ocorrido quando ele prestava serviço militar:

Uma manhã, meditava ele sobre algo que não conseguia resolver; não quis ceder e continuou a pensar desde o amanhecer até ao meio-dia — inteiramente concentrado em seus pensamentos. Ao meio-dia, sua atitude já havia chamado a atenção dos demais, correndo o rumor, entre a multidão perplexa, de que Sócrates estava ali a pensar algo desde o romper da alvorada. Por fim, à noite, depois da ceia, alguns jônios, por curiosidade (eu diria que isto ocorreu não no inverno, mas no verão) trouxeram suas esteiras e dormiram ao ar livre, a fim de poder observá-lo e ver se ele ficaria de pé a noite inteira. E lá permaneceu ele até à manhã seguinte; ao voltar a luz do dia, elevou uma oração ao Sol e retirou-se (*Symposium*, 220).

Coisas como essa, em menor escala, ocorriam frequentemente a Sócrates. No começo do *Symposium,* Sócrates e Aristodemo vão juntos a um banquete, mas Sócrates fica para trás, absorto. Quando Aristodemo chega, Agáthon, o anfitrião, pergunta: "Que fizeste de Sócrates?" Aristodemo é tomado de perplexidade, ao ver que Sócrates não está em sua companhia; um escravo é enviado à sua procura e encontra-o junto ao pórtico de uma casa das vizinhanças. "Lá está ele imóvel — informa o escravo, ao voltar — e quando o chamei não se moveu". Os que o conhecem bem explicam que "ele tem o costume de parar em qualquer lugar e ficar perdido sem qualquer razão". Deixam-no sozinho, e quando entra a

festa já está na metade.

Todos estavam de acordo em que Sócrates era muito feio; tinha nariz chato e o ventre bastante proeminente; era “mais feio do que todos os silenos do drama satírico” (Xenofonte, *Symposium).* Trajava sempre roupas puídas e velhas e ia descalço a toda a parte. Sua indiferença ante o calor e o frio, a fome e a sede, surpreendia a todos. Alcebíades, no *Symposium,* descrevendo Sócrates por ocasião do serviço militar, diz:

“Sua resistência era simplesmente maravilhosa quando isolados de nossos suprimentos, éramos obrigados a ficai sem alimento. Nessas ocasiões, frequentes em tempo de guerra, era superior não só a mim, mas a todos: não havia ninguém que se lhe comparasse sua fortaleza para suportar o frio era espantosa. Fazia frio intenso, pois o inverno, naquela região, é realmente tremendo, e todos ficavam em casa ou, se saíam, vestiam uma quantidade enorme de roupas, usavam bons calçados e envolviam os pés em feltro e panos de lã. Em meio de tudo isso. Sócrates, com os pés nus sobre o gelo e com suas vestes comuns, marchava melhor do que os soldados que usavam sapatos e o olhavam com raiva, porque ele parecia desprezá-los”.

Seu domínio sobre todas as paixões do corpo é constantemente ressaltado. Raramente bebia vinho, mas, quando o fazia, podia beber mais do que qualquer outra pessoa, embora ninguém jamais o visse embriagado. No amor, mesmo diante das mais fortes tentações, permanecia “platônico”, se é que Platão fala a verdade. Era o perfeito santo órfico: no dualismo entre a alma celestial e o corpo terreno, adquiriu completo domínio da alma sobre o corpo. Sua indiferença diante da morte, por fim, é a prova final desse domínio. Ao mesmo tempo, não é um órfico ortodoxo; aceita somente as doutrinas fundamentais, e não as superstições e cerimônias de purificação.

O Sócrates platônico se antecipa tanto aos estóicos como aos cínicos. Os estóicos mantinham que a virtude constitui o bem supremo, e que um homem não pode ser privado da virtude devido a causas externas; esta doutrina está implícita na afirmação de Sócrates, de que os seus juízes não podem causar-lhe dano. Os cínicos desprezavam os bens do mundo, e demonstravam esse seu desprezo rejeitando os confortos da civilização. É o mesmo ponto de vista que fazia com que Sócrates andasse descalço e malvestido.

Parece bastante certo que as preocupações de Sócrates eram de caráter mais ético que científico. Na *Apologia*, como vimos, diz ele: “Nada tenho que ver com especulações físicas”. Os primeiros diálogos de Platão, considerados, em

geral, como os mais socráticos, tratam principalmente da busca de definições de termos éticos. O *Charmides* trata da definição da temperança ou moderação; o *Lysis*, da amizade; o *Laches*, da coragem. Em todos eles, não se chegou a nenhuma conclusão, mas Sócrates explica que acha importante o exame de tais questões. O Sócrates platônico afirma, com insistência, que nada sabe, sendo apenas mais sábio do que os outros por saber que nada sabe; mas não considera o conhecimento inatingível. Ao contrário, acha que a busca do conhecimento é da máxima importância. Afirma que nenhum homem peca intencionalmente e que, portanto, os homens só necessitam de conhecimento para ser completamente virtuosos.

A estreita relação entre a virtude e o conhecimento é característica de Sócrates e Platão. Até certo grau, existe em toda a filosofia grega, ao contrário da do Cristianismo. Na ética cristã, um coração puro é essencial, e isso é pelo menos tão fácil de encontrar-se tanto entre os ignorantes como entre as pessoas de cultura. Esta diferença entre a ética grega e a cristã persiste até hoje.

A dialética, isto é, o método de se procurar o conhecimento por meio de perguntas e respostas, não foi inventada por Sócrates. Parece haver sido praticada primeiro, sistematicamente, por Zeno, discípulo de Parmênides; no diálogo *Parmênides*, de Platão, Zeno submete Sócrates à mesma espécie de tratamento a que, em outra passagem de Platão, Sócrates submete os outros. Mas há bastante razão para supor-se que Sócrates praticou e desenvolveu esse método. Como vimos, ao ser condenado à morte. Sócrates reflete, feliz, que no outro mundo pode continuar a fazer perguntas para sempre, não podendo ser condenado à morte, por ser imortal. Certamente, se é que praticou a dialética da maneira descrita na *Apologia*, pode-se explicar facilmente a hostilidade de que se tornou alvo: todos os charlatães de Atenas se uniram contra ele.

O método dialético presta-se a algumas questões, mas não se presta a outras. Talvez isto haja contribuído para determinar o caráter das perguntas de Platão, as quais eram, em sua maior parte, de uma índole que permitia esse tratamento. Através da influência de Platão, a maior parte da filosofia subsequente esteve sujeita a limitações resultantes de seu método.

Certas matérias, evidentemente, não podem ser tratadas dessa maneira — como, por exemplo, a ciência empírica. É certo que Galileu empregava diálogos para defender suas teorias, mas isso apenas para vencer preconceitos: as bases positivas de seus descobrimentos não poderiam ser inseridas num diálogo, exceto de maneira sumamente artificial. Sócrates, nas obras de Platão, pretende

sempre que está apenas desentranhando conhecimentos que já pertenciam ao homem que ele está interrogando; ele próprio se compara, por isso, a uma parteira. Quando, no *Fedón* e no *Meno,* aplica seu método a problemas geométricos, tem de fazer perguntas que qualquer juiz desaprovaria. O método harmoniza-se com a doutrina da reminiscência, segundo a qual aprendemos lembrando-nos do que já sabíamos numa existência anterior. Contra este ponto de vista, considere-se qualquer descoberta feita por meio do microscópio, como, por exemplo, a disseminação de doenças por meio de bactérias. Dificilmente poderia dizer-se que tal conhecimento poderia ser conseguido de uma pessoa anteriormente ignorante, pelo método de pergunta e resposta.

Os temas adequados ao método socrático são aqueles de que já possuímos conhecimento suficiente para chegar a uma conclusão acertada, mas que não alcançamos por confusão de espírito ou por falta de análise, e da qual não tiramos proveito. Uma pergunta, por exemplo, como “que é a justiça?” é sumamente adequada para discussão num diálogo platônico. Nós todos empregamos livremente as palavras “justo” e “injusto” e, examinando a maneira pela qual as empregamos, podemos chegar, indutivamente, à definição que melhor se adapta ao uso. Basta-nos, para isso, saber de que maneira as palavras em questão são empregadas. Mas, terminado o nosso inquérito, percebemos que fizemos apenas uma descoberta linguística, e não uma descoberta de sentido ético.

Podemos, porém, aplicar o método, de maneira vantajosa, a uma classe um tanto mais amplo de casos. Sempre que aquilo que se discute é mais lógico que efetivo, a discussão constitui um bom método de se verificar a verdade. Suponhamos que alguém afirme, por exemplo, que a democracia é boa, mas que a pessoa que manifeste essa opinião esteja proibida de votar. Neste caso, podemos convencê-la dessa incompatibilidade e provar que ao menos uma das suas duas asserções deve ser mais ou menos errônea. Os erros lógicos são, penso eu, de maior importância prática do que muita gente crê, pois permitem àqueles que os cometem manter, por sua vez, uma opinião sobre qualquer tema que se discuta. Toda doutrina logicamente coerente é, com toda a certeza, contrária aos preconceitos correntes. O método dialético — ou, de maneira mais geral, o hábito da discussão sem entraves — tende a proporcionar congruência lógica, sendo, desse modo, útil. Mas de nada serve quando se trata de descobrir fatos novos. Talvez pudesse definir-se a “filosofia” como sendo a soma total das indagações que podem ser investigadas mediante os métodos de Platão. Mas se esta definição é adequada, deve-se tal fato à influência de Platão sobre os

filósofos posteriores.

CAPÍTULO XII

A Influência de Esparta

Para se compreender Platão e, com efeito, muitos dos filósofos posteriores, é necessário saber-se alguma coisa de Esparta. Esta cidade teve duplo efeito sobre o pensamento grego: através da realidade, e através do mito. As duas coisas são importantes. A realidade permitiu aos espartanos derrotar Atenas na guerra; o mito exerceu influência sobre a teoria política de Platão e a de inumeráveis escritores posteriores. O mito, plenamente desenvolvido, pode ser encontrado na *Vida de Licurgo,* de Plutarco; os ideais que defende tiveram grande papel na formação das doutrinas de Rousseau. Nietzsche e do Nacional Socialismo.{53} O mito é ainda mais importante, historicamente, do que a realidade. Não obstante, começaremos com esta última. Porque a realidade foi a fonte do mito.

A Lacônia, da qual Esparta, ou Lacedemônia, era a capital, ocupava o sudeste do Peloponeso. Os espartanos, que eram a raça dominante, haviam conquistado o país ao tempo da invasão dória pelo Norte, reduzindo a população que lá encontraram à condição de servos. Estes servos eram chamados ilotas. Nos tempos históricos, toda a terra pertencia aos espartanos, que estavam, no entanto, proibidos, pela lei e pelo costume, de a cultivar eles próprios, sob alegação de que tal trabalho era degradante e, ainda, a fim de que pudessem estar livres para o serviço militar. Os servos não eram comprados nem vendidos, mas permaneciam ligados à terra, que era dividida em lotes, um ou mais para cada espartano adulto. Estas parcelas de terra, como os ilotas, não podiam ser compradas nem vendidas, e passavam, legalmente, de pai a filho. (Podiam, porém, ser legadas). O proprietário recebia do ilota que a cultivava a soma de setenta medimnos (cerca de 105 *bushels)* de cereal para si, doze para a esposa e uma determinada quantidade anual de vinho e fruta.{54} Tudo que passasse disso pertencia ao ilota. Os ilotas eram gregos, como os espartanos, e ressentiam-se amargamente dessa condição servil. Quando lhes foi possível, rebelaram-se. Os

espartanos tinham um corpo de polícia secreta que se encarregava de conjurar tal perigo, mas, além desta precaução, valiam-se ainda de outra: uma vez por ano, declaravam guerra aos ilotas, de modo que seus jovens pudessem matar todos aqueles que parecessem insubordinados, sem incorrer, por isso, na culpa de homicídio. Os ilotas podiam ser emancipados pelo Estado, mas não pelos seus amos; eram emancipados, mas muito raramente, por bravura excepcional no campo de batalha.

Em certa época do século VIII antes de Cristo, os espartanos conquistaram o país vizinho de Messênia, reduzindo quase todos os seus habitantes à condição de ilotas. Havia falta de *Labensraum* (espaço vital) em Esparta, mas o novo território removeu, durante algum tempo, essa fonte de descontentamento.

Esses lotes de terras se destinavam à economia comum dos espartanos; a aristocracia possuía propriedades rurais próprias, enquanto que essas outras terras eram destinadas pelo Estado à comunidade.

Os habitantes livres de outras partes da Lacônia, chamados “periecos”, não compartilhavam do poder político.

A única ocupação do cidadão espartano era a guerra, para a qual era adestrado desde o berço. Os meninos doentios eram abandonados, depois de examinados pelos chefes das tribos. Somente os que eram considerados vigorosos chegavam à maioridade. Até à idade de vinte anos, todos os rapazes eram educados numa grande escola. A finalidade da educação era torná-los rijos, indiferentes à dor, submissos à disciplina. Não se perdia tempo com educação cultural ou científica: o único objetivo era formar bons soldados, inteiramente devotados ao Estado.

À idade de vinte anos, começava o verdadeiro serviço militar. O casamento era permitido a todos os maiores de vinte anos, mas, até aos trinta, cada homem tinha de viver na “casa dos homens”, dirigindo o seu casamento como se fosse uma aventura ilícita e secreta. Depois dos trinta, era um cidadão completo. Cada cidadão pertencia a um departamento e comia com os outros membros; tinha de fazer uma contribuição em espécie, proveniente de sua porção de terra. Segundo a teoria do Estado, nenhum cidadão espartano devia ser pobre ou rico. Esperava-se que cada um vivesse do produto de sua propriedade, que não podia ser alienada, exceto por livre legado. Ninguém podia possuir ouro ou prata, e o dinheiro era feito de ferro. A simplicidade espartana tomou-se proverbial.

A posição das mulheres, em Esparta, era peculiar. Não eram recluídas, como as mulheres respeitáveis no resto da Grécia. As moças recebiam a mesma educação física ministrada aos rapazes. O que é ainda mais notável, rapazes e

moças faziam ginástica juntos, completamente nus. Desejava-se (cito o *Licurgo*, de Plutarco, na tradução de North) “que as donzelas enrijecessem o corpo com exercícios de corridas, lutas, lançamento de dardo, a fim de que o fruto que pudessem conceber se alimentasse de um corpo forte e vigoroso, tivesse bom desenvolvimento e melhorasse a raça, e para que o fortalecimento conseguido mediante tais exercícios fizesse com que suportasse melhor as dores do parto … E embora as jovens se mostrassem assim, completamente nuas, não se via nisso nada de indecoroso; não havia propostas desonestas, mas, ao contrário, todos os divertimentos e desportos se verificavam sem que houvesse qualquer licenciosidade”.

Os homens que não casavam eram considerados “infames pela lei”, sendo obrigados, mesmo no tempo mais frio, a andar nus de um lado para outro *fora* do lugar onde os jovens realizavam seus exercícios.

As mulheres não podiam manifestar qualquer emoção que não fosse proveitosa para o Estado. Podiam demonstrar desprezo por um covarde, sendo elogiadas se tratasse de seu próprio filho; mas não podiam demonstrar sofrimento se o filho recém-nascido era condenado à morte devido à sua debilidade, ou se seus filhos fossem mortos em combate. Eram consideradas, pelos outros gregos, como mulheres excepcionalmente castas; ao mesmo tempo, uma mulher casada sem filhos não fazia nenhuma objeção se o Estado lhe ordenasse que procurasse algum outro homem que fosse mais bem-sucedido que o marido em gerar-lhe filhos. A legislação encorajava a procriação de filhos Segundo Aristóteles, o pai de três filhos ficava isento de serviço militar, e o pai de quatro de todos os deveres para com o Estado.

A constituição de Esparta era complicada. Havia dois reis, pertencentes a duas famílias diferentes, que se sucediam por herança. Um ou outro dos reis comandava o exército em tempo de guerra, mas, em tempos de paz, seus poderes eram limitados. Nas festas comunais, recebiam o dobro do alimento servido aos demais, e quando um deles morria era decretado luto geral. Eram membros do Conselho de Maiores, um corpo constituído de trinta homens (incluindo os reis); os outros vinte e oito deviam ter mais de sessenta anos, e eram escolhidos, de maneira vitalícia, pela totalidade dos cidadãos, mas só provinham de famílias aristocráticas. O Conselho julgava os casos criminais e preparara os assuntos que deviam ser submetidos à apreciação da Assembleia. Este organismo (a Assembleia) consistia de todos os cidadãos; não lhe era dado iniciar coisa alguma, mas podia votar a favor ou contra qualquer proposta que lhe fosse apresentada. Nenhuma lei podia ser aprovada sem seu assentimento. Mas seu

assentimento, embora necessário, não bastava: os maiores e magistrados tinham de proclamar a decisão para que esta se tornasse válida.

Além dos reis, do Conselho dos Maiores e da Assembleia, havia um quarto ramo do governo, peculiar a Esparta. Eram os cinco éforos. Estes eram escolhidos, entre a totalidade dos cidadãos, por um método que Aristóteles considerava "demasiado infantil", e que, segundo Bury, não passava de um sorteio. Constituíam o elemento "democrático" da constituição,{55} destinado, ao que parece, a estabelecer o equilíbrio com os reis. Todos os meses os reis juravam respeitar a constituição, e os éforos, por sua vez, juravam defender os reis enquanto estes se mantivessem fiéis ao seu juramento. Quando um dos reis participava de uma expedição bélica, dois éforos o acompanhavam, a fim de observar seu procedimento. Os éforos constituíam a corte civil suprema, tendo ainda jurisdição criminal sobre os reis.

A constituição espartana, segundo se supunha na antiguidade, era obra de um legislador chamado Licurgo, que, conforme se dizia, promulgara suas leis no ano 885 A. C. O sistema espartano, com efeito, desenvolveu-se pouco a pouco, e Licurgo foi um personagem mítico, originariamente um deus. Seu nome significava "o que expulsa os lobos", sendo que ele procedia da Arcádia.

Esparta despertou entre os gregos uma admiração que nos parece, hoje, um pouco estranha. No começo, havia entre ela e as outras cidades gregas menos diferença do que mais tarde; em seu início, produziu poetas e artistas tão bons como os de qualquer outra parte. Mas, no século VII antes de Cristo, aproximadamente, ou talvez um pouco mais tarde, sua constituição (falsamente atribuída a Licurgo) cristalizou-se na forma que vimos; tudo era sacrificado ao êxito na guerra, e Esparta deixou de ter qualquer participação naquilo com que a Grécia contribuiu para a civilização do mundo. Para nós, o Estado espartano parece um modelo em miniatura do Estado que os nazistas teriam estabelecido, se vitoriosos. Mas os gregos o encaravam de outra maneira. Diz Bury:

"Um forasteiro vindo de Atenas ou de Mileto, no século V, que visitasse as aldeias disseminadas que formavam essa cidade despretensiosa, sem muralhas, deveria ter a impressão de ser transportado a uma época muito remota, em que os homens eram mais valentes, melhores e mais simples, ainda não estragados pelas riquezas nem perturbados pelas idéias. Para um filósofo como Platão, que especulava sobre a ciência política, o Estado espartano era quase ideal. O grego comum encarava-o como uma estrutura de severa e simples beleza, uma cidade dórica imponente como o templo dórico, muito mais nobre que sua própria

morada, mas não tão confortável para se viver.{56}

Uma das razões para a admiração que os outros gregos sentiam por Esparta, era a sua estabilidade. Todas as outras cidades gregas tinham revoluções, mas a constituição espartana permaneceu invariável durante séculos, exceto quanto a um aumento gradual do poder dos éforos, que se processou por meios legais, sem violência.

Não se pode negar que, durante longo período, os espartanos foram bem-sucedidos em seu objetivo principal: a criação de uma raça de guerreiros invencíveis. A batalha das Termópilas (480 A. C.), embora tecnicamente uma derrota, constitui, talvez, o melhor exemplo de sua coragem. As Termópilas eram uma passagem estreita através das montanhas, onde se esperava poder deter o exército persa. Trezentos espartanos, com tropas auxiliares, repeliram todos os ataques frontais. Mas, por fim, os persas descobriram um desvio por entre as colinas e conseguiram atacar os gregos, simultaneamente, por ambos os lados. Todos os espartanos morreram em seu posto. Dois homens tinham estado ausentes, com permissão, por estarem sofrendo de uma doença dos olhos que acarretava quase uma cegueira temporária. Um deles insistiu para que o seu ilota o conduzisse à batalha, onde pereceu; o outro, Aristodemo, achou que estava muito doente para combater, e permaneceu ausente. Quando voltou a Esparta, ninguém lhe dirigiu a palavra; apodaram-no de “o covarde Aristodemo”. Um ano mais tarde, acabou com essa desgraça, morrendo bravamente na batalha de Platéia, onde os espartanos saíram vitoriosos.

Depois da guerra, os espartanos erigiram um monumento no campo de batalha das Termópilas, cuja inscrição dizia apenas: “Estrangeiro, conta aos lacedemônios que aqui jazemos, em obediência às suas ordens”.

Durante longo tempo, os espartanos foram invencíveis em terra. Mantiveram sua supremacia até ao ano 371 A. C., quando foram derrotados pelos tebanos na batalha de Leuctra. Este foi o fim de sua grandeza militar.

Fora da guerra, a realidade de Esparta jamais correspondeu de todo à teoria. Heródoto, que viveu na época de sua grandeza, observa, de maneira que nos surpreende, que nenhum espartano sabia resistir ao suborno. E isto apesar do fato de o desprezo pelas riquezas e amor pela vida simples ser uma das coisas principais inculcadas pela educação espartana. Contam-nos que as mulheres espartanas eram castas; no entanto, aconteceu várias vezes que os que eram considerados herdeiros do reino tiveram de ser afastados por não serem filhos dos maridos de suas mães. Contam-nos que os espartanos eram patriotas

inquebrantáveis; no entanto, o rei Pausânias, o vencedor de Platéia, acabou como traidor, a serviço de Xerxes. À parte tais fatos, flagrantes, a política de Esparta sempre foi provinciana e mesquinha. Quando Atenas libertou os gregos da Ásia Menor e das ilhas adjacentes, os quais se achavam sob domínio persa, Esparta permaneceu arredia; enquanto o Peloponeso foi considerado seguro, o destino dos outros gregos lhe foi indiferente. Toda tentativa no sentido de uma confederação do mundo helênico se viu frustrada pelo particularismo de Esparta.

Aristóteles, que viveu depois da queda de Esparta, nos dá uma versão bastante hostil de sua constituição.{57} O que ele diz é tão diferente do que os outros contam que é difícil de acreditar que se trata do mesmo lugar. Por exemplo: “O legislador queria tornar o Estado rijo e sóbrio, e levou avante sua intenção quanto ao que se refere aos homens, mas descuidou das mulheres, que vivem entregues a toda a espécie de excessos e de luxo. O resultado é que nesse Estado se dá demasiado valor à riqueza, principalmente se os cidadãos se acham sob o domínio de suas mulheres, como ocorre com muitas raças guerreiras … mesmo quanto ao que se refere à coragem, que de nada vale na vida cotidiana, e de que só se necessita na guerra, a influência das mulheres lacedemônias foi sumamente nociva. Essa licenciosidade das mulheres lacedemônias existiu desde tempos remotos — e não se poderia esperar outra coisa. Porque quando Licurgo, segundo nos diz a tradição, quis submeter as mulheres às suas leis, elas resistiram, e ele abandonou tal propósito”.

Acusa, depois, os espartanos de avareza, que atribui à distribuição desigual da propriedade. Embora as porções de terra não possam ser vendidas, diz ele, podem ser doadas ou legadas. Dois quintos de todas as terras pertencem às mulheres. A consequência disso é uma grande diminuição no número dos cidadãos: havia antes, segundo se afirmava, dez mil, mas, na época da derrota por Tebas, existiam menos de mil.

Aristóteles critica todos os pontos da constituição espartana. Diz que os éforos são, com frequência, muito pobres e, portanto, fáceis de subornar. Seu poder é tão grande que até mesmo os reis são obrigados a cortejá-los, de modo que a constituição se transformou numa democracia. Os éforos tem demasiada liberdade e vivem de modo contrário ao espírito da constituição, enquanto que o rigorismo nas relações entre os cidadãos comuns é tão intolerável que estes se refugiam em uma indulgência ilícita, secreta, dos prazeres sensuais.

Aristóteles escreveu quando Esparta já estava em decadência, mas, em alguns pontos, diz expressamente que o mal a que se refere existia desde tempos

remotos. Seu tom é tão seco e realista que é difícil não se acreditar nele, e está de acordo com toda a experiência moderna quanto aos resultados de uma severidade excessiva das leis. Mas não foi a Esparta de Aristóteles que permaneceu na imaginação dos homens: foi a Esparta mítica de Plutarco, bem como a idealização filosófica de Esparta tal como aparece na *República* de Platão. Século após século, os jovens leem essas obras e ardem de desejo de converter-se em Licurgos, ou reis-filósofos. A união resultante de idealismo e amor do poder tem desencaminhado repetidamente os homens, como ainda está ocorrendo em nossa época.

Para os leitores medievais e modernos, o mito de Esparta foi fixado principalmente por Plutarco. Quando ele escreveu, Esparta já pertencia ao passado romântico; sua grande época já estava tão distante de seu tempo como a de Colombo o está de nossa época. O que ele diz deve ser examinado com muita cautela pelo historiador das instituições, mas para o historiador do mito é de extraordinária importância. A Grécia influiu sempre no mundo através de seu efeito sobre a imaginação, os ideais e as esperanças dos homens, e não devido, diretamente, ao seu poder político. Roma abriu caminhos que ainda hoje sobrevivem, e leis que são a fonte de muitos códigos modernos, mas foram os exércitos de Roma que tornaram essas coisas importantes. Os gregos, embora lutadores admiráveis, fizeram poucas conquistas, pois desencadearam sua fúria militar principalmente entre si próprios. Coube ao semibárbaro Alexandre disseminar o helenismo por todo o Oriente Próximo, transformando o grego na língua literária do Egito, da Síria e das regiões interiores da Ásia Menor. Os gregos jamais teriam podido realizar tal cometimento, não por falta de força militar, mas devido à sua incapacidade para a coesão política. Os veículos políticos do helenismo sempre foram não – helênicos; mas o gênio grego inspirou de tal forma as nações estrangeiras, que estas disseminaram a cultura dos que haviam sido por elas vencidos.

O que interessa ao historiador universal não são as pequenas guerras entre as cidades gregas, ou as sórdidas disputas pelo predomínio deste ou daquele partido, mas as memórias conservadas pela humanidade após o término desse breve episódio, como a lembrança de um radiante amanhecer nos Alpes, enquanto o alpinista luta com um áspero dia de vento e neve. Essas lembranças, ao se desvanecerem pouco a pouco, deixaram no espírito dos homens as imagens de certos cumes que cintilaram com brilho peculiar em meio à primeira claridade matinal, mantendo viva a idéia de que, além das nuvens, perdurava ainda um esplendor que poderia, a qualquer momento, manifestar-se. Dentre eles, Platão

foi o mais importante, nos primeiros tempos do Cristianismo, e Aristóteles na Igreja medieval; mas quando, após a Renascença, os homens começaram a dar valor à liberdade política, era para Plutarco, sobretudo, que se voltavam. Exerceu ele profunda influência sobre os liberais ingleses e franceses do século XVIII, bem como sobre os fundadores dos Estados Unidos; influiu no movimento romântico na Alemanha e continuou, principalmente através de canais indiretos, a influir no pensamento alemão até aos nossos dias. Sob certos aspectos, sua influência foi benéfica; sob outros, má. Com respeito a Licurgo e Esparta, foi má. O que tem a dizer-nos de Licurgo é importante, e darei um breve resumo, mesmo à custa de repetição.

Licurgo — assim o diz Plutarco — tendo resolvido dar leis a Esparta, viajou muito, a fim de estudar as diferentes instituições. Gostava das leis de Creta, que eram "muito retas e severas",{58} mas não apreciava as da Jônia, onde havia "coisas supérfluas e vaidades". No Egito, aprendeu a vantagem de separar os soldados do resto do povo e, mais tarde, após regressar de suas viagens, "introduziu essa prática em Esparta", onde se estabeleceram comerciantes, artífices e trabalhadores, tendo cada qual alguma coisa de seu, e fundou uma nobre comunidade". Fez uma divisão igual de terras entre todos os cidadãos de Esparta, a fim de "banir da cidade a pobreza, a inveja, a avareza, as delícias e, ainda, toda riqueza e pobreza". Proibiu as moedas de ouro e prata, permitindo somente as de ferro, de tão pequeno valor que, "para reunir o valor de dez minas, seria preciso ocupar toda a adega de uma casa". Eliminou, desse modo, "todas as ciências supérfluas e de pouco proveito", já que não havia dinheiro bastante para pagar os que as praticavam. Com essa mesma lei, tornou impossível todo o comércio exterior. Retóricos, alcoviteiros e joalheiros, como não gostassem de dinheiro de ferro, evitavam Esparta. Ordenou, depois, que todos os cidadãos comessem juntos, e que todos tivessem o mesmo alimento.

Licurgo, como outros reformadores, considerava a educação das crianças como "o principal e o mais importante assunto que um reformador de leis deveria resolver"; e como todos os que aspiram, antes de tudo, ao poder militar, mostrava-se ansioso por manter elevada a média da natalidade. "Os jogos, os esportes e as danças, que as jovens praticavam nuas diante dos rapazes, constituíam uma provocação para arrastá-los ao casamento, não por razões geométricas, como disse Platão, mas pelo amor e pelo gosto". O hábito de tratar o casamento, durante os primeiros anos, como se fosse um assunto clandestino, "estimulava de parte a parte um amor sempre ardente e um desejo sempre novo". Eis aí, pelo menos, a opinião de Plutarco. Explica ele, ainda, que não se pensava

mal de um velho, casado com mulher jovem, se permitisse que um outro jovem gerasse filhos em sua esposa. “Era legal também que um homem honrado que amasse a mulher de um outro, rogasse ao marido que lhe permitisse deitar a seu lado, gozando com ela e lançando, desse modo, a semente de filhos sãos”. Não eram tolerados ciúmes tolos, pois “Licurgo não queria que os filhos pertencessem aos pais, mas sim que se tornassem propriedade da comunidade, para bem de todos; por essa razão, queria também que aqueles que devessem tornar-se cidadãos não fossem gerados por qualquer homem, mas somente pelos homens mais honestos’. Prossegue em sua explicação, dizendo ser esse o princípio que os fazendeiros aplicam ao seu gado.

Quando nascia uma criança, o pai a levava à presença dos membros mais velhos da família, para que a examinassem; se era saudável, devolviam-na ao pai, para ser criada; se não, jogavam-na a um poço profundo. As crianças, desde cedo, eram submetidas a um severo processo de enrijecimento, sob certos aspectos bom; não eram, por exemplo, metidas em faixas e cueiros. Aos sete anos de idade, os meninos eram afastados de casa e postos num internato, onde os dividiam em grupos, cada qual sob as ordens de um de sua classe, escolhido por sua inteligência e coragem. “Com respeito ao estudo, aprendiam apenas o que lhes convinha; o resto do tempo, passavam-no aprendendo a obedecer, a suportar a dor, a aguentar o trabalho e a portar-se bem na luta”. Brincavam nus, juntos, a maior parte do tempo; depois de completar doze anos, não usavam agasalhos; andavam sempre “sujos e desleixados”, e só tomavam banho em certos dias do ano. Dormiam em camas de palha, misturada, no inverno, com cardo. Eram ensinados a roubar e punidos quando apanhados em flagrante — não por roubar, mas pela estupidez.

O amor homossexual, senão entre as mulheres ao menos entre os homens, era um costume reconhecido em Esparta, constituindo uma parte reconhecida na educação do adolescente. O amante de um adolescente tinha boa ou má fama, segundo o comportamento do rapaz; Plutarco conta que, certa vez, tendo um rapaz chorado, por ter sido ferido numa luta, seu amante foi multado pela covardia do menino.

Havia pouca liberdade em qualquer fase da vida de um espartano.

A disciplina e a vida ordenada continuavam mesmo depois que o indivíduo se tornava adulto, pois não era legal viver cada qual como desejasse. Achavam-se em sua cidade como num acampamento, onde cada homem sabia o que fazer e as obrigações que tinha de cumprir. Em suma: todos estavam convencidos que

não haviam nascido para viver sua própria vida, mas para servir o seu país. Uma das melhores coisas que Licurgo levou à sua cidade foi o grande descanso e lazer a que obrigou os seus cidadãos, proibindo-lhes apenas que se entregassem a ocupações vis ou baixas. Quanto a estes, tampouco tinham necessidade de preocupar-se em adquirir grandes riquezas, num lugar onde os bens não eram nem estimados, nem vantajosos. Porque os ilotas, que eram homens convertidos em escravos pelas guerras, lhes cultivavam a terra, entregando-lhes certa renda anual.

Plutarco conta a história de um ateniense condenado por ociosidade, a qual, ouvida por um espartano, fez com que este exclamasse: “Mostra-me o homem condenado por viver nobremente e como um senhor”.

Licurgo — prossegue Plutarco — “acostumou seus cidadãos de modo a que não vivessem nem pudessem viver sós, mas sim como homens ligados entre si, sempre juntos, como as abelhas ao redor da rainha”.

Os espartanos não tinham permissão para viajar, nem os forasteiros eram admitidos em Esparta, exceto a negócios, pois se receava que os costumes estrangeiros corrompessem a virtude dos lacedemônios.

Plutarco conta que havia uma lei segundo a qual os espartanos podiam matar ilotas sempre que o desejassem, mas recusa-se a acreditar que uma coisa tão abominável possa ter sido devida a Licurgo. “Porque não posso convencer-me de que Licurgo jamais inventasse ou instituísse uma lei tão má e perversa como essa. Porque, pela clemência e justiça que o vemos praticar em todos os seus outros atos, eu o imagino como tendo sido uma criatura de natureza amável e bondosa”. Exceto neste ponto, Plutarco não tem senão palavras de louvor para com a constituição de Esparta.

A influência de Esparta sobre Platão, de quem nos ocuparemos agora particularmente, ressaltará do relato de sua *Utopia*, tema do capítulo seguinte.

CAPÍTULO XIII

A Fonte das idéias de Platão

Platão e Aristóteles foram, dentre todos os filósofos antigos, medievais ou modernos, os que maiores influências exerceram; e, dos dois, foi Platão o que teve maior influência sobre as épocas posteriores. Digo-o por duas razões: primeiro, porque o próprio Aristóteles é um produto de Platão; e, em segundo lugar, porque a teologia e a filosofia cristãs, ao menos até o século XIII, foram muito mais platônicas do que aristotélicas. É necessário, pois, que, numa história das idéias filosóficas, se trate de Platão e, em grau menor, de Aristóteles, mais amplamente do que de qualquer um de seus predecessores ou sucessores.

As obras mais importantes da filosofia de Platão são: primeiro, sua *Utopia*, que foi a primeira de uma longa série; segundo, sua teoria das idéias, que representa uma tentativa de pioneiro no sentido de tratar do problema ainda insolúvel dos universais; terceiro, seus argumentos a favor da imortalidade; quarto, sua cosmogonia; quinto, sua concepção do conhecimento mais como reminiscência do que percepção. Antes, porém, de tratar de qualquer desses temas, direi algumas palavras sobre as circunstâncias de sua vida e as influências que determinaram suas idéias políticas e filosóficas.

Platão nasceu em 428 A. C., nos primeiros anos da Guerra do Peloponeso. Era um aristocrata abastado, aparentado com várias pessoas que participaram do governo dos Trinta Tiranos. Era jovem quando Atenas foi vencida, e pôde atribuir a derrota à democracia, que talvez lhe merecesse desprezo devido à sua situação social e relações de família. Foi discípulo de Sócrates, por quem sentia profundo afeto e respeito; e Sócrates foi condenado à morte pela democracia. Não é, pois, de estranhar, que se voltasse para Esparta em busca de um modelo para a sua comunidade ideal. Platão possuía a arte de disfarçar de tal modo as sugestões antiliberais, que enganou as épocas futuras, as quais admiraram a *República* sem jamais perceber o que continham as suas propostas. Sempre foi

moda elogiar-se Platão sem que se o compreendesse. Este é o destino comum dos grandes homens. Meu objetivo é o oposto. Desejo compreendê-lo, mas tratá-lo de maneira tão pouco reverente como se ele fosse um inglês ou americano contemporâneo partidário do totalitarismo.

As influências de índole puramente filosóficas experimentadas por Platão eram de molde a predispô-lo a favor de Esparta. Essas influências, de modo geral, foram: Pitágoras, Parmênides, Heráclito e Sócrates.

De Pitágoras (quer através de Sócrates ou não), Platão derivou os elementos órficos de sua filosofia: a tendência religiosa, a crença na imortalidade, o outro mundo, o tom sacerdotal e tudo o que a metáfora da caverna encerra — bem como o seu respeito pelas matemáticas e a sua maneira de entrelaçar estreitamente o intelecto com o misticismo.

De Parmênides, derivou a crença de que a realidade é eterna e intemporal, e que, logicamente, toda mudança tem de ser ilusória.

De Heráclito, derivou a doutrina negativa de que não há nada permanente no mundo sensível. Isso tudo, combinado com a doutrina de Parmênides, o levou à conclusão de que o conhecimento não é derivado dos sentidos, mas algo que somente se consegue atingir por meio do intelecto. Esta maneira de pensar se adaptava, por sua vez, ao pitagorismo.

De Sócrates, aprendeu, provavelmente, a refletir sobre os problemas éticos, bem como a tendência para procurar antes explicações teológicas do que mecânicas do mundo. “O bom” dominava mais as suas idéias do que a dos pré-socráticos, e é difícil deixar de atribuir-se tal fato à influência de Sócrates.

De que maneira ligar tudo isso ao autoritarismo na política?

Em primeiro lugar, a bondade e a realidade não estão sujeitas ao tempo e, portanto, o melhor Estado é aquele que quase chega a copiar o modelo celeste, tendo um mínimo de mudança e um máximo de perfeição estática. Seus governantes devem ser aqueles que melhor compreendam o Bem eterno.

Em segundo lugar, Platão, como todos os místicos, tem, em suas crenças, um núcleo de certezas essencialmente incomunicável, exceto no modo de viver. Os pitagóricos tinham procurado estabelecer regras para os iniciados, e isto, no fundo, era o que Platão desejava. Para que um homem seja um bom estadista, deve conhecer o Bem; e isto ele só poderá fazer mediante uma combinação de disciplina intelectual e moral. Se aqueles que não passaram por tal disciplina tiverem participação no governo, inevitavelmente o corromperão.

Em terceiro lugar, toma-se mister educação apurada para formar um bom

governante, segundo os princípios de Platão. Não nos parece sensato haver ele ensinado geometria ao jovem Dionísio, tirano de Siracusa, a fim de torná-lo bom rei, mas, do ponto de vista de Platão, isso era essencial. Era suficientemente pitagórico para pensar que, sem as matemáticas, não era possível uma verdadeira sabedoria. Esta opinião implica em oligarquia.

Em quarto lugar, Platão, como a maioria dos filósofos gregos, considerava o ócio essencial à sabedoria, que não será encontrada, portanto, entre aqueles que tem de trabalhar para ganhar a vida, mas só entre os que dispõem de meios suficientes para ser independentes, ou entre os que o Estado livrou de preocupações quanto à sua subsistência, este ponto de vista é essencialmente aristocrático.

Duas questões gerais surgem ao confrontar-se Platão com as idéias modernas. A primeira é: existe uma "sabedoria"? A segunda é: supondo-se que exista, poder-se-á elaborar uma constituição que lhe dê poder político?

A "sabedoria", nesse sentido, não seria nenhuma espécie da habilidade especializada, como a que possuem o sapateiro, o médico ou o estrategista militar. Deve ser algo mais generalizado do que isso, já que a sua possessão, segundo se supõe, dá à homem capacidade para governar sabiamente. Penso que Platão teria dito que consiste no conhecimento do bem, acrescentando a esta definição a doutrina socrática de que nenhum homem peca voluntariamente, de onde se segue que todo aquele que conhece o bem faz o que é certo. Para nós, essa opinião parece estar longe da realidade. Diríamos, com mais naturalidade, que há interesses divergentes, e que o estadista deveria chegar ao melhor acordo possível. Os membros de uma classe ou de uma nação podem ter interesses comuns, mas estes poderão estar em conflito com os interesses de outras classes ou de outras nações. Há, sem dúvida, interesses comuns a toda a humanidade, mas não bastam para determinar a ação política. Talvez isso aconteça no futuro, mas não, certamente, enquanto houver muitos Estados soberanos. Mas, mesmo então, a parte mais difícil da ação a favor dos interesses comuns consistiria em chegar-se a acordos entre determinados interesses, reciprocamente hostis.

Mas, mesmo supondo-se que exista uma "sabedoria", há alguma forma de constituição que dê o governo aos sábios? É claro que as maiorias, como os conselhos gerais, podem errar, e assim tem ocorrido. As aristocracias nem sempre são sábias; os reis são, muitas vezes, tolos; os Papas, apesar da sua infalibilidade, têm cometido graves erros. Advogaria alguém a entrega do governo a homens de educação universitária ou, mesmo, a doutores em teologia?

Ou a homens que, tendo sido pobres, fizeram grandes fortunas? É evidente que nenhuma seleção legalmente definível de cidadãos tem probabilidade de ser mais sábia, na prática, do que todo o corpo estatal.

Poder-se-ia sugerir que se desse aos homens sabedoria política mediante educação adequada. Mas surgiria a questão: em que consiste uma educação adequada? E isto acabaria por se transformar numa questão de partido.

O problema de encontrar um grupo de homens “sábios” e entregar-lhes o governo é, pois, insolúvel. Eis aí a razão definitiva a favor da democracia.

CAPÍTULO XIV

A Utopia de Platão

O diálogo mais importante de Platão, a *República*, consiste, de um modo geral, de três partes. A primeira (até quase o final do Livro V) refere-se à constituição de uma comunidade ideal; é a primeira das Utopias.

Uma de suas conclusões é que os governantes devem ser filósofos. Os livros VI e VII procuram definir a palavra "filósofo". Esta discussão constitui a segunda parte.

A terceira consiste, principalmente, de uma discussão sobre espécies de constituições reais, seus méritos e defeitos.

O propósito principal da *República* é definir a "justiça"'. Mas, logo de início, afirma que, já que tudo é mais fácil de ver-se em ponto grande do que pequeno, será melhor averiguar o que faz com que um Estado seja justo do que o que faz com que um indivíduo seja justo. E, posto que a justiça deva figurar entre os atributos do melhor Estado imaginável, é preciso que se esboce primeiro um tal Estado, decidindo-se depois qual de suas perfeições deve chamar-se "justiça".

Descrevamos primeiro a Utopia de Platão em grandes traços, e depois consideremos os pontos que vão surgindo.

Platão começa dizendo que os cidadãos devem ser divididos em três classes; a gente comum, os soldados e os guardiães. Só estes últimos devem ter poder político. Devem ser em menor número do que os pertencentes às duas outras classes. Em primeira instância, ao que parece, devem ser escolhidos pelo legislador; depois, suceder-se-ão, normalmente, por hereditariedade, mas, em casos excepcionais, uma criança promissora poderá ascender de uma das classes inferiores, enquanto que, entre os filhos dos guardiães, uma criança ou um jovem que não seja satisfatório pode ser degradado.

O problema principal, como Platão o percebe, é fazer com que os guardiães executem as intenções do legislador. Para isso, faz várias propostas de caráter

educativo, econômico, biológico e religioso. Nem sempre fica claro até que ponto essas propostas se aplicam às outras classes; é evidente que algumas delas se aplicam aos soldados, mas, de modo geral, Platão se ocupa somente dos guardiães, que elevem constituir uma classe à parte, como os jesuítas no velho Paraguai, os clérigos nos Estados da Igreja até 1870, e o Partido Comunista na U. R. S. S. Até os nossos dias.

A primeira coisa a considerar é a educação. Esta se divide em duas partes: música e ginástica. Cada uma tinha um sentido mais amplo do que hoje: "música" significava tudo que estivesse dentro da província das musas, e "ginástica" tudo o que se relacionava com o adestramento e a capacidade física. "Música" tinha um significado quase tão amplo como o que chamamos "cultura", e "ginástica" um sentido um tanto mais extenso do que o "atletismo" moderno.

A cultura deve dedicar-se a transformar os homens em *gentlemen*, no sentido que, em grande parte devido a Platão, tem esse termo na Inglaterra. A Atenas de sua época era, sob certo aspecto, semelhante à Inglaterra do século XIX: em ambas havia uma aristocracia que desfrutava de riqueza e de prestígio social, mas sem monopólio sobre o poder político; em ambas, a aristocracia tinha de assegurar todo o poder que lhe fosse possível por meio de uma conduta que impressionasse. Na Utopia de Platão, porém, a aristocracia governa soberana.

A gravidade, o decoro e a coragem parecem ser as principais qualidades que a educação deve cultivar. Deve haver rigorosa censura, desde os primeiros anos, quanto à literatura a que os jovens têm acesso e as músicas que podem ouvir. As mães e amas devem contar às crianças somente histórias autorizadas. Homero e Hesíodo, por muitas razões, não devem ser lidos. Primeiro porque, às vezes, representam os deuses como procedendo mal, o que não e edificante; os jovens devem aprender que as coisas más jamais procedem dos deuses, pois Deus não é o autor de todas as coisas, mas somente das boas. Em segundo lugar, há coisas em Homero e Hesíodo ditas com a intenção de que o leitor receie a morte, enquanto que, na educação, se deve procurar, por todos os modos, fazer com que os jovens se mostrem dispostos a morrer na batalha. Nossos rapazes devem ser ensinados a achar a escravidão pior do que a morte e, portanto, não devem ler histórias em que homens bons choram e se lamentam, mesmo no caso da morte de amigos. Em terceiro lugar, o decoro exige que não se ria jamais a gargalhadas — e, não obstante, Homero se refere à "gargalhada sem fim dos deuses abençoados". Como pode um professor combater eficazmente a hilaridade, se os jovens podem citar essa passagem? Em quarto lugar, há trechos,

em Homero, em que são louvadas as ricas festas, e outros que descrevem os prazeres dos deuses. Tais trechos desencorajam a temperança. (O deão Inge, autêntico platônico, manifesta-se contra um verso do famoso hino: “Seus gritos eram de triunfo, seu canto, de festa”, que aparece numa descrição das alegrias celestiais). Tampouco devem ser lidas histórias em que os maus são felizes e os bons infortunados. Por todos esses motivos, os poetas devem ser condenados.

Platão passa a apresentar um curioso argumento a respeito do drama. Os bons, diz ele, não deviam querer imitar os maus; ora, a maioria das peças teatrais contém vilãos; portanto, o dramaturgo e o ator que desempenha o papel de vilão tem de imitar gente culpada de vários crimes. Não somente os criminosos, mas, também, de modo geral, mulheres, escravos e inferiores, não deviam ser imitados por homens superiores. (Na Grécia, como na Inglaterra elisabetana, os papéis femininos eram representados por homens). As peças teatrais, portanto, se permitidas, não devem conter senão personagens heróicos, masculinos, de alto nascimento. A impossibilidade disso é tão evidente que Platão resolve banir de sua cidade todos os dramaturgos:

“Quando um desses senhores pantomímicos, tão vivos que sabem imitar tudo, nos visitar, propondo-nos uma exibição de si próprio e de sua poesia, cairemos de joelhos e o adoraremos como algo sagrado, doce e maravilhoso; mas devemos também informá-lo de que, em nosso Estado, não se permite, por lei, a existência de semelhantes criaturas.

E, depois de untar-lhe o corpo de mirra e colocar-lhe à cabeça uma coroa de lã, mandá-lo-emos a outra cidade”.

Chegamos, depois, à censura da música (no sentido moderno). As harmonias lídias e jônias devem ser proibidas, as primeiras porque exprimem tristeza, as segundas porque são decadentes. Somente a dórica (pela sua coragem) e a frigia (pela temperança) são permitidas. Os ritmos permissíveis devem ser simples, exprimindo uma vida corajosa e harmoniosa.

A educação física deve ser austera. Ninguém deve comer peixe nem carne, não sendo esta assada, ficando proibidos os molhos e os doces. As pessoas criadas com este regime não terão necessidade de médicos.

Até uma certa idade, os jovens não devem ver nada de feio nem vicioso. Mas, num momento adequado, devem ser expostos a “encantamentos”, tanto na forma de terrores, que não devem aterrorizá-los, como na de prazeres baixos, que não devem seduzir-lhes a vontade. Somente depois de terem passado por estas provas é que serão julgados aptos para o posto de guardiães.

Os meninos, antes da idade adulta, devem ver a guerra, embora não devam combater.

Quanto à economia, Platão propõe um completo comunismo para os guardiães e, penso eu, também para os soldados, embora isto não seja muito claro. Os guardiães terão pequenas casas e farão uso de alimentos simples; viverão como num acampamento, comendo juntos, em grupos; não devem ter propriedade privada, além do absolutamente necessário. O ouro e a prata são proibidos. Embora não sejam ricos, não há razão para que não se sintam felizes; todavia, o objetivo da cidade é o bem de todos, conjuntamente, e não a felicidade de uma única classe. Tanto a riqueza como a pobreza são prejudiciais e, na cidade de Platão, não existirá nem uma coisa, nem outra. Há um argumento curioso com relação à guerra: o de que será fácil comprar aliados, já que nossa cidade não deseja participar de modo algum dos despojos da vitória.

Com fingida relutância, o Sócrates platônico põe-se a aplicar o seu comunismo à família. Os amigos, diz ele, devem ter todas as coisas em comum, inclusive mulheres e filhos. Admite que isto apresenta certas dificuldades, mas não as considera insuperáveis. Antes de mais nada, as meninas devem ter a mesma educação que os meninos: aprender música, ginástica e a arte da guerra em comum, com os rapazes. As mulheres devem ter, em todos os sentidos, absoluta igualdade com os homens. “A mesma educação que faz de um homem um bom guardião, também o fará de uma mulher, pois, no fundo, sua natureza é a mesma”. Há diferenças, sem dúvida, entre homens e mulheres, mas nada tem que ver com a política. Algumas mulheres possuem índole filosófica, sendo aptas para guardiãs; outras são dotadas de espírito bélico, podendo dar bons soldados.

O legislador, depois de haver escolhido os guardiães, homens e mulheres, ordenará que tenham casa e comida em comum. O casamento, como vimos, será radicalmente modificado.{59} Em certas festas, as noivas e os noivos, em número necessário para conservar constante a população, serão unidos por sorteio, no qual se procurará fazer com que acreditem; mas, na realidade, os governantes da cidade manipularão o sorteio baseado em princípios eugênicos. Farão as coisas de modo a que os melhores casais tenham o maior número de filhos. Todas as crianças serão retiradas dos pais ao nascer, tendo-se o máximo cuidado em fazer com que os pais não saibam quais são os seus filhos. As crianças, por sua vez, não deverão conhecer os pais. As crianças deformadas, ou os filhos de pais inferiores, “serão levados a um lugar misterioso, desconhecido”. As crianças

procedentes de ligações não sancionadas pelo Estado serão consideradas ilegítimas. As mães devem ter entre vinte e quarenta anos: os pais entre vinte e cinco e cinquenta e cinco. Fora dessas idades, é livre a relação entre os sexos, mas o aborto ou infanticídio, compulsório. Nos "casamentos" arranjados pelo Estado, as pessoas em questão não têm voto; devem agir levadas pela idéia de dever para com o Estado, e não por essas emoções comuns que os poetas costumavam celebrar.

Já que ninguém sabe quem são os seus pais, deve ser chamado "pai" todo aquele cuja idade indique que o poderia ser e, agindo-se do mesmo modo com respeito a "mãe", "irmão" e "irmã". (Coisas como estas ocorrem entre certos selvagens, e costumavam intrigar os missionários). Não deverá haver casamento entre "pai" e "filha", ou "mãe" e "filho"; de modo geral, mas não absoluto, devem ser evitados os casamentos entre "irmão" e "irmã". (Acho que se Platão tivesse refletido um pouco mais sobre este ponto, verificaria que proibira *todos* os casamentos, exceto aqueles entre "irmão-irmã", que ele considera como raras exceções).

Supõe-se que os sentimentos hoje ligados às palavras "pai", "mãe", "filho" e "filha", continuariam a ser inerentes a essas palavras sob as novas disposições de Platão; um jovem, por exemplo, não agrediria um velho, pois poderia estar agredindo o pai.

A vantagem que se tinha em vista era, certamente, reduzir ao mínimo as emoções pessoais e remover, desse modo, os obstáculos para o domínio do espírito público, bem como fazer com que os indivíduos concordassem com a ausência da propriedade privada. Foram, em grande parte, motivos de caráter idêntico que levaram o clero ao celibato.{60}

Chego, finalmente, ao aspecto teológico do problema. Não penso nos deuses gregos admitidos, mas em certos mitos que o governo deve inculcar. A mentira, diz explicitamente Platão, deve ser uma prerrogativa do governo, como administrar a medicina o é dos médicos. O governo, como vimos, deve enganar os indivíduos no que se refere ao casamento por sorteio, mas esta não é uma questão religiosa.

Deve haver uma "mentira real", que, como espera Platão, possa enganar os governantes, mas que, de qualquer modo, enganará o resto da cidade. Essa "mentira" é exposta de maneira bastante pormenorizada. A parte mais importante dela é o dogma de que Deus criou três espécies de homens, a melhor feita de ouro, a segunda de prata e o rebanho vulgar de cobre e ferro. Os que são

feitos de ouro servem para guardiães; os de prata devem ser soldados, e os restantes devem encarregar-se dos trabalhos manuais. Geralmente, mas nem sempre, as crianças pertencerão ao mesmo grau que seus pais; quando não, devem ser promovidas ou rebaixadas, conforme for o caso. Não se julga possível fazer com que a geração atual acredite nesse mito, mas a próxima, e todas as gerações subsequentes, podem ser educadas de modo a não duvidar disso.

Platão está certo ao pensar que a crença em tal mito poderia formar-se no espaço de duas gerações. Os japoneses ensinaram, desde 1868, que o Micado descende da deusa do Sol, e que o Japão foi criado antes do resto do mundo. Qualquer professor universitário que, mesmo numa obra cientifica, lance dúvidas sobre esses dogmas, é demitido, por exercer atividades anti-japonesas. O que Platão parece não compreender é que a aceitação compulsória de tais mitos é incompatível com a filosofia, e implica uma espécie de educação que embota a inteligência.

A definição de "justiça", que constitui o objetivo nominal de toda a discussão, é dada no livro IV. Consiste, diz-nos ele, em que toda a gente realize o seu trabalho e não seja intrometida: a cidade está no *ponto exato* quando cada qual faz o que lhe compete, sem interferir com o trabalho das outras classes.

Que cada qual cuide da sua própria vida é, sem dúvida, um preceito admirável, mas dificilmente corresponde ao que o homem moderno chamaria "justiça". A palavra grega assim traduzida corresponde a um conceito muito importante no pensamento grego, mas para o qual não temos um equivalente exato. Vale a pena recordar o que Anaximandro disse:

"Naquilo em que tem sua origem, as coisas passam uma vez mais, como é ordenado, pois se reparam e satisfazem mutuamente da injustiça, de acordo com o tempo indicado".

Antes do aparecimento da filosofia, os gregos tinham uma teoria ou um sentimento a respeito do universo que se pode chamar de religioso ou ético. Segundo essa teoria, todas as pessoas e todas as coisas tem o seu lugar e a sua função determinada. Isto não depende da vontade de Zeus, pois o próprio Zeus está sujeito à mesma espécie de lei que governa os outros. A teoria se acha ligada à idéia do destino ou da necessidade. Aplica-se enfaticamente aos astros. Mas onde há vigor, há tendência de se ultrapassar certos limites — e daí surge o conflito. Uma espécie de lei super-olímpica impessoal castiga a *hubris*, e restaura a ordem eterna que o transgressor procurou violar. Toda essa visão, a princípio talvez vagamente consciente, passou para a filosofia; e é encontrada,

também, nas cosmologias de luta, como as de Heráclito e Empédocles, bem como nas doutrinas monistas, tais como a de Parmênides. É a fonte de crença tanto na lei natural como na lei humana, e acha-se nitidamente sublinhada na concepção de justiça de Platão.

A palavra "justiça", como é ainda usada no direito, assemelha-se mais ao conceito de Platão do que ao sentido em que é empregada na especulação política. Sob a influência da teoria democrática, chegamos a associar a justiça com a igualdade, enquanto que para Platão não tem tal significação. "Justiça", no sentido em que é quase sinônimo de "lei" — como quando falamos de "cortes de justiça" — diz respeito quase que exclusivamente a direitos de propriedade, que nada tem que ver com igualdade. A primeira definição sugerida de "justiça", no começo da *República, é* que consiste em a gente pagar as dívidas. Esta definição é logo posta de lado como inadequada, mas, no fim, ainda fica algo dela.

Há, na definição de Platão, vários pontos dignos de nota. Primeiro, pode haver desigualdade de poder e de privilégio sem que haja injustiça. Os guardiães devem ter todo o poder, porque são os membros mais sábios da comunidade; a injustiça somente ocorreria, segundo a definição de Platão, se houvesse, nas outras classes, homens mais sábios do que alguns dos guardiães. Eis aí porque Platão se ocupa da promoção e rebaixamento dos cidadãos, embora ache que a dupla vantagem do nascimento e da educação tornará, na maioria dos casos, os filhos dos guardiães superiores aos filhos dos outros. Se houvesse uma ciência mais exata do governo e mais certeza de que os homens seguissem seus preceitos, haveria muito que dizer a favor do sistema de Platão. Ninguém julga injusto colocar-se os melhores homens numa equipe de futebol, embora adquiram, com isso, grande superioridade. Se o futebol fosse dirigido tão democraticamente como o governo ateniense, os estudantes que jogam para as suas universidades seriam escolhidos por sorteio. Mas, em matéria de governo, é difícil saber-se quem é mais capaz, e muito pouco provável que um político empregue suas faculdades mais no interesse público do que no próprio, ou no de sua classe, partido ou credo.

O ponto seguinte é que a definição de Platão da "justiça" pressupõe um Estado organizado segundo as idéias tradicionais, ou um Estado que realize, como o que ele próprio concebeu, de modo geral, um ideal ético. A justiça, dizem-nos, consiste em cada homem dedicar-se a seu trabalho. Mas, qual é esse trabalho? Num Estado que, como o antigo Egito ou o reino dos Incas, permanece invariável geração após geração, o trabalho do filho é o mesmo que o do pai, e

não surge problema algum. Mas no Estado de Platão ninguém tem um pai legal. Seu trabalho, portanto, tem de ser decidido ou pelos seus próprios gostos ou pelo juízo do Estado quanto às suas aptidões. Isto é o que Platão, evidentemente, desejaria. Mas algumas espécies de trabalhe, embora altamente especializadas, podem ser consideradas perniciosas; Platão pensa assim da poesia, e eu da ação de Napoleão. Os propósitos do governo, portanto, são essenciais para determinar-se qual o trabalho de cada homem. Embora todos os governantes devam ser filósofos, não deverá haver inovações: um filósofo terá de ser, durante todo o tempo, um homem que compreenda e concorde com Platão.

Quando perguntamos: que conseguirá a República de Platão? A resposta é bastante insípida. Conseguirá êxito em guerras contra povos de populações mais ou menos iguais, e assegurará o sustento de um pequeno número de pessoas. É quase certo que não produza arte nem ciência, devido à sua rigidez; a este respeito, como em outros, será como Esparta. Apesar de todas as belas palavras, a habilidade na guerra e uma alimentação suficiente será tudo o que conseguirá. Platão conheceu épocas de fome e de derrota em Atenas; talvez, subconscientemente, achasse que o melhor que um homem de Estado poderia fazer seria evitar esses males.

Uma Utopia, feita a sério, tem de encarnar, evidentemente, os ideais de seu criador. Consideremos, por um momento, o que podemos designar como “ideais”. Em primeiro lugar, são eles desejados por aqueles que neles acreditam; mas não são desejados exatamente da mesma maneira que se deseja o conforto, como, por exemplo, o alimento e a habitação. A diferença entre um “ideal” e um objeto comum de desejo consiste em que o primeiro é impessoal, é algo que não tem (ao menos ostensivamente) relação especial com o ego daquele que sente tal desejo, podendo, portanto, teoricamente, ser desejado por todos. Assim, pois, podemos definir o “ideal” não como uma coisa que se deseja egocêntricamente, mas como algo que a pessoa que sente quer também que todos experimentem. Posso desejar que todos tenham o suficiente para comer, que todos tenham amor ao próximo, etc., e, desejando tal coisa, também desejaria que os outros a desejassem. Deste modo, posso construir algo que se pareça a uma ética impessoal, embora, na realidade, isso se baseie em meus próprios desejos — pois o desejo permanece meu, mesmo quando o que é desejado não tenha referência a mim. Alguém pode desejar, por exemplo, que todos compreendam a ciência; uma outra pessoa, que todos apreciem a arte: é a diferença pessoal entre ambos que produz essa diferença em seus desejos.

O elemento pessoal torna-se aparente no momento em que a controvérsia

entra em jogo. Suponhamos que alguém diga: “Você está errado, ao desejar que toda a gente seja feliz; você devia desejar a felicidade dos alemães e a infelicidade de todos os demais”. Aqui o “devia” pode ser interpretado como querendo significar aquilo que a pessoa que fala desejaria que eu desejasse. Eu poderia responder que, não sendo alemão, é psicologicamente impossível que eu deseje a infelicidade de todos os que não sejam alemães. Mas esta resposta parece inadequada.

Pode haver um conflito de ideais puramente impessoais, o herói de Nietzsche difere de um santo cristão; não obstante, ambos são admirados de maneira impessoal, um pelos nietzschianos, o outro pelos cristãos. De que maneira podemos decidir entre os dois, exceto por meio de nossos desejos? No entanto, se não houver nada mais, um desacordo ético só poderá ser decidido por questões emotivas, ou pela força — ou, em último caso, pela guerra. Em questões de fato, podemos apelar para a ciência e para os métodos científicos de observação; mas, em questões últimas de ética, parece não haver nada análogo. No entanto, se este for realmente o caso, as discussões éticas se resolvem em lutas pelo poder — incluindo o poder da propaganda.

Este ponto de vista é exposto cruamente, no primeiro livro da *República,* por Trasímaco, que, como quase todos os personagens dos diálogos de Platão, era uma pessoa verdadeira. Era um sofista da Calcedônia e famoso professor de retórica; apareceu na primeira comédia de Aristófanes, 427 A. C. Depois que Sócrates, durante algum tempo, já vinha discutindo, amigavelmente, a justiça, com um velho chamado Cefalo e com os irmãos mais velhos de Platão, Glauco e Adimanto, Trasímaco, que estivera a escutar com crescente impaciência, irrompe protestando com veemência contra essa tolice tão pueril. Proclama, enfaticamente, que “a justiça nada mais é do que o interesse do mais forte”.

Esse ponto de vista é refutado, com sutilezas, por Sócrates, não sendo jamais enfrentado diretamente. Surgem daí as questões fundamentais da ética e da política, isto é: existe uma norma para o “bem” e o “mal”, exceto a que deseja o homem que emprega essas palavras? Se não existe, muitas das conclusões a que chegou Trasímaco parecem iniludíveis. Mas, como diremos que existe tal norma?

Quanto a isto, a religião tem, à primeira vista, uma resposta simples. Deus determina o que é bom e o que é mau; o homem que está em harmonia com a vontade de Deus, é um bom homem. Esta resposta, todavia, não é inteiramente ortodoxa. Os teólogos dizem que Deus é bom, e isto implica na existência de

uma norma independente da vontade de Deus. Somos, pois, obrigados a encarar de frente a questão; há uma verdade ou falsidade objetivas numa afirmação como, por exemplo, “o prazer é bom”, no mesmo sentido em que há na afirmação de que “a neve é branca”?

Seria necessária uma longa discussão para se responder a essa pergunta. Há quem ache que podemos, por fins práticos, evitar a questão fundamental e dizer: “Não sei o que se entende por “verdade objetiva”, mas tenho por “verdadeira” uma afirmação se todos, ou virtualmente todos, que a investigaram, concordem em confirmá-la”. Nesse sentido, é verdade que a neve é branca, que César foi assassinado, que a água é composta de hidrogênio e oxigênio, e assim por diante. Deparamos, então, com a questão: existem afirmações aceitas analogamente na ética? Se existem, podem constituir a base tanto da conduta privada, como de uma teoria da política. Se não existem, vemo-nos levados, na prática, qualquer que possa ser a verdade filosófica, a uma luta pela força ou propaganda, ou por ambas, sempre que houver uma diferença ética irreconciliável entre grupos poderosos.

Para Platão, esta questão não existe realmente. Embora seu senso dramático o leve a anotar forçosamente a posição de Trasímaco, nada percebe de sua força, permitindo a si mesmo agir e argumentar contra ela de maneira bastante injusta. Platão está convencido de que existe “o bem”, e que sua natureza pode ser averiguada; quando as pessoas não estão de acordo a respeito, uma delas, pelo menos, está cometendo um erro intelectual, tanto como se tratasse de um desacordo científico sobre uma questão de fato.

A diferença entre Platão e Trasímaco é muito importante, mas, para o historiador da filosofia, basta observá-la, não decidi-la. Platão crê que pode *provar* que a sua República ideal é boa; um democrata que aceita a objetividade da ética poderá julgar-se capaz de *provar* que a República é má; mas quem quer que concorde com Trasímaco dirá: “Não se trata de provar ou deixar de provar; a questão consiste em saber se *gosta* da espécie de Estado que Platão deseja. Se ela lhe agrada, melhor para você; se não, pior”. Se muitos gostam e muitos não gostam, a decisão não pode ser feita por meio da razão, mas somente pela força, verdadeira ou encoberta”. Este é um problema filosófico que está ainda para ser resolvido; de ambos os lados, há pessoas que impõem respeito. Mas, durante muito tempo, a opinião de Platão permaneceu quase indiscutível.

Conviria observar-se, ademais, que a opinião que substitui o consenso comum por uma norma objetiva acarreta certas consequências que poucos aceitariam.

Que dizer-se de inovadores científicos como Galileu, que defendem uma opinião de que poucos compartilham, mas que, finalmente, conseguem o apoio de quase toda a gente? Conseguem fazê-lo por meio de argumentos, e não por apelos emotivos, propaganda do Estado ou emprego da força. Isto implica, pois, num critério diferente do da opinião geral. Na ética, existe algo análogo no caso dos grandes mestres religiosos. Cristo ensinou que não há mal algum em se colher espigas de milho no sábado, mas que é mau odiarmos nossos inimigos. Tais inovações éticas implicam, evidentemente, uma norma diferente da geral, mas tal norma, qualquer que ela seja, não é um fato objetivo, como numa questão científica. Este é um problema difícil, e não me confesso capaz de resolvê-lo. For ora, contentemo-nos em anotar a questão.

A República de Platão, ao contrário das Utopias modernas, talvez se destinasse a ser verdadeiramente fundada. Isso não é coisa tão fantástica ou impossível como talvez possa parecer-nos. Muitas de suas cláusulas, inclusive algumas que teríamos achado inteiramente impraticáveis, foram postas em prática em Esparta. O governo dos filósofos fora tentado por Pitágoras e, na época de Platão, Arquitas, o pitagórico, tinha influência política em Taras (a moderna Tarento) quando Platão visitou a Sicília e o sul da Itália. Era prática comum que as cidades empregassem um sábio para elaborar suas leis; Solon fez isso para Atenas, e Protágoras para Túrion. As colônias, naqueles tempos, eram completamente livres do controle de suas cidades-mães, e teria sido inteiramente factível a um grupo de platônicos estabelecer a *República* nas costas da Espanha ou da Gália. Infelizmente, a sorte levou Platão a Siracusa, grande cidade comercial, empenhada em guerras tremendas com Cartago. Numa tal atmosfera, nenhum filósofo poderia ter conseguido muito. Na geração seguinte, o florescimento da Macedônia tornou antiquados todos os pequenos Estados, demonstrando a inutilidade de todos os experimentos políticos em miniatura.

CAPÍTULO XV

A Teoria das idéias

A metade da *República*, a partir da última parte do Livro V até o final do Livro VII, ocupa-se principalmente de questões de filosofia pura, em contraposição à política. As seguintes questões são introduzidas mediante uma afirmação um tanto abrupta:

"Até que os filósofos sejam reis, ou os reis e príncipes deste mundo tenham o espírito e o poder filosóficos, e a grandeza política se una estreitamente à sabedoria, e até que as naturezas mais vulgares que buscam a exclusão de ambas as coisas sejam compelidas a permanecer de lado, as cidades jamais terão descanso destes males — e nem mesmo a raça humana, segundo creio — e somente então este nosso Estado poderá viver e gozar da luz do dia."

Se isto é certo, precisamos decidir o que é que constitui um filósofo, bem como o que entendemos por "filosofia". A discussão sobre este tema é a parte mais famosa da *República*, e a que talvez haja exercido maior influência. Possui, em certas passagens, extraordinária beleza literária; o leitor pode não estar de acordo (como eu) com o que é dito, mas não pode deixar de sentir-se comovido.

A filosofia de Platão baseia-se na distinção entre a realidade e a aparência, exposta pela primeira vez por Parmênides; durante toda a discussão de que agora vamos tratar, surgem constantemente frases e argumentos de Parmênides.

Há, porém, um tom religioso acerca da realidade, o qual é mais pitagórico que parmenidiano; há, também, muita matemática e música, derivadas diretamente dos discípulos de Pitágoras. Essa combinação da lógica de Parmênides com o ultramundo de Pitágoras e dos órficos, produziu uma doutrina satisfatória, segundo se julgava, tanto para o intelecto como para as emoções religiosas; o resultado foi uma síntese poderosa que, com várias modificações, exerceu influência sobre a maioria dos grandes filósofos, até Hegel, inclusive. Mas não foram somente os filósofos que sentiram a influência de Platão. Por que fizeram

os puritanos objeção à música, à pintura e ao esplêndido ritual da Igreja Católica? A resposta se encontra no Livro X da *República*. Por que são as crianças das escolas obrigadas a aprender aritmética? As razões são dadas no livro sétimo.

Os parágrafos seguintes resumem a teoria das idéias de Platão.

Nosso problema é: Que é um filósofo? A primeira resposta está de acordo com a etimologia: um filósofo é um amante da sabedoria. Mas isto não é a mesma coisa que amante do conhecimento, no sentido que se poderia empregar tratando-se de uma pessoa inquisitiva. A curiosidade vulgar não faz um filósofo. A definição é, pois, corrigida: o filósofo é um homem que ama a "visão da verdade". Mas, qual é essa visão?

Suponhamos que uma pessoa ame as coisas belas, que faça questão de estar presente à estréia de novos dramas, de ver quadros novos, de ouvir música nova. Tal homem não é filósofo, porque ama apenas coisas belas, enquanto que o filósofo ama a beleza em si. O que somente ama as coisas belas está sonhando, enquanto que o homem que conhece a beleza absoluta está bem desperto. O primeiro tem somente uma opinião; o segundo, conhecimento.

Qual a diferença entre "conhecimento" e "opinião"? O que possui conhecimento tem conhecimento de *alguma coisa*, isto é, de algo que existe, pois, o inexistente não é nada. (Isto lembra Parmênides). Assim, o conhecimento é infalível, já que é logicamente impossível que se equivoque. Mas a opinião pode estar errada. Como é isso possível? Não se pode opinar a respeito do que não existe, pois isso é impossível; nem tampouco a respeito do que existe, pois isso seria conhecimento. Portanto, a opinião tem de ser tanto do que é, como do que não é.

Mas, de que modo é isto possível? A resposta é que as coisas particulares contem sempre caracteres opostos: o que é belo é, também, sob certo aspecto, leio; o que é justo é, sob certo aspecto, injusto; e assim por diante. Todos os determinados objetos sensíveis, afirma Platão, possuem esse caráter contraditório; são, pois, o intermédio entre o ser e o não ser, e apropriados como objetos de opinião, mas não de conhecimento. "Mas os que veem o absoluto, o eterno e imutável pode dizer-se que conhecem, e não que tem apenas uma opinião".

Chegamos, assim, à conclusão de que a opinião se forma do mundo apresentado aos sentidos, enquanto que o conhecimento é de um mundo eterno supersensível; a opinião, por exemplo, trata de coisas belas determinadas; o

conhecimento ocupa-se da beleza em si.

O único argumento apresentado é que constitui uma contradição supor-se que uma coisa possa ser, ao mesmo tempo, bela e não bela, ou, simultaneamente, justa e injusta, e que, não obstante, determinadas coisas parecem reunir caracteres assim tão contraditórios. Portanto, essas coisas não são reais. Pleráclito havia dito: “Entramos e não entramos no mesmo rio; somos e não somos”. Combinando isso com Parmênides, chegamos ao resultado de Platão.

Há, porém, na doutrina de Platão, algo muito importante que não provém de seus predecessores, isto é, a teoria das idéias e das formas. Essa teoria é em parte lógica, em parte metafísica. A parte lógica diz respeito ao significado das palavras em geral. Existem muitos animais dos quais podemos verdadeiramente dizer: “este é um gato”. Que queremos dizer com a palavra “gato”? Evidentemente, algo diferente de cada gato em particular. Um animal é um gato, ao que parece, porque participa da natureza geral comum a todos os gatos. A linguagem não pode funcionar sem palavras gerais como “gato”, e tais palavras, evidentemente, não carecem de sentido. Mas se a palavra “gato” significa alguma coisa, essa coisa não é este ou aquele gato, mas certa espécie de gato universal. Isso não nasce quando nasce um determinado gato, e não morre (quando ele morre. Não tem, com efeito, posição no espaço ou no tempo; é “eterno”. Esta a parte lógica da doutrina. Os argumentos em seu favor, sejam realmente válidos ou não, são fortes, e inteiramente independentes da parte metafísica da doutrina.

Segundo a parte metafísica, a palavra “gato” significa um certo gato ideal, “o gato”, criado por Deus, e único. Os gatos determinados participam da natureza “do gato”, mas de modo mais ou menos imperfeito. É somente devido a essa imperfeição que pode haver muitos deles. O gato é real; os gatos determinados são somente aparentes.

No último livro da *República*, como preliminar a uma condenação dos pintores, há uma exposição bastante clara da doutrina das idéias e das formas.

Aqui Platão explica que, sempre que um número de indivíduos tem um nome comum, tem também uma “idéia” ou “forma” comum. Embora, por exemplo, haja muitas camas, há somente uma “idéia” ou “forma” de cama. Assim como o reflexo de uma cama num espelho é apenas aparente, e não real, assim, também, as várias camas particulares são irreais, sendo somente cópias da “idéia”, que é a única cama verdadeira, feita por Deus. Desta única cama, feita por Deus, pode haver *conhecimento*, mas, como respeito às muitas camas feitas por carpinteiros,

pode haver apenas *opinião.* O filósofo, como tal, somente se interessa pela única cama ideal, e não pelas muitas camas encontradas no mundo sensível. Sentirá certa indiferença diante de assuntos mundanos comuns: “Como pode ele, que tem um espírito magnífico, e é o espectador de todo o tempo e de toda a existência, interessar-se muito pela vida humana?” O jovem capaz de tornar-se filósofo se distinguirá, entre seus companheiros, como pessoa justa e amável, ávida de aprender, dotada de boa memória e de um espírito naturalmente harmonioso. Tal pessoa deve ser educada para ser filósofo e guardião.

Nesta altura, Adimanto interrompe a discussão com um protesto. Quando procura arguir com Sócrates, diz ele, sente-se um pouco indeciso a cada passo, até que, no fim, todas as suas idéias anteriores se veem viradas de pernas para o ar, mas, diga Sócrates o que quiser, o caso é que, como toda a gente pode ver, aqueles que se dedicam à filosofia se transformam em monstros estranhos, para não se dizer tratantes. Mesmo os melhores dentre eles, tornam-se inúteis devido à filosofia.

Sócrates admite que isto é certo no mundo tal qual é, mas afirma que a culpa disso cabe aos outros indivíduos, e não aos filósofos; numa comunidade inteligente os filósofos não pareceriam tolos; somente entre os tolos é que os sábios são considerados destituídos de sabedoria.

Que faremos diante de tal dilema? Haveria duas maneiras de inaugurar a nossa República: por filósofos que se convertessem em governantes, ou por governantes que se tornassem filósofos. A primeira maneira se afigura impossível como começo, pois numa cidade não filosófica os filósofos são impopulares. Mas um príncipe nato *poderia* ser filósofo, e “um é suficiente; que haja um homem ao qual uma cidade inteira obedeça, e poderia ele realizar a política ideal em que o mundo crê tão pouco”. Platão esperava haver encontrado tal príncipe no jovem Dionísio, tirano de Siracusa, mas este o decepcionou.

Nos livros VI e VII da *República,* Platão ocupa-se de duas questões: primeiro, que é filosofia? Segundo, como um homem ou uma mulher jovem, de temperamento adequado, podem ser educados para tornar-se filósofos?

A filosofia, para Platão, é uma espécie de visão, a “visão da verdade”. Não é *puramente* intelectual, não é meramente sabedoria, mas *amor* da sabedoria. O “amor intelectual de Deus”, de Spinoza, contém muito dessa mesma união íntima de idéias e sentimentos. Todo aquele que já realizou qualquer espécie de trabalho criador experimentou, sem maior ou menor grau, o estado de espírito no qual, depois de longo labor, a verdade ou a beleza aparecem, ou parecem

aparecer, em súbita glória; pode ser uma coisa insignificante ou algo a respeito do universo. A experiência é, no momento, bastante convincente; a dúvida poderá surgir mais tarde, mas, no momento, há absoluta certeza. Se isso ocorre tanto com os outros como comigo, não o posso dizer. De minha parte, verifiquei que, quando desejo escrever um livro sobre certo tema, preciso primeiro saturar-me de pormenores, até que todas as partes isoladas do assunto me sejam familiares; depois, um dia qualquer, se tenho sorte, percebo o conjunto, com todas as partes devidamente articuladas. Depois disso, tenho apenas de escrever o que vi. Ocorre o mesmo que se passa com alguém que caminhe por uma montanha em meio da névoa, até que todos os caminhos, cumes e vales lhe são, cada qual, familiares, e depois, a distancias, percebe toda a montanha em conjunto, nítida e brilhante ao sol.

Esta experiência, creio, é necessária a um bom trabalho criador, mas não é suficiente; com efeito, a certeza subjetiva que produz pode conduzir a erros fatais. William James descreve um homem que experimentou o gás hilariante; sempre que se achava sob a sua influência, sabia o segredo do universo, mas, quando voltava a si, já o havia esquecido. Por fim, com imenso esforço, escreveu o segredo antes que a visão se dissipasse. Quando se refez completamente, correu a ver o que havia escrito. Era isto: “Prevalece sobre tudo um cheiro de petróleo”. O que se nos apresenta como súbita visão pode conduzir-nos a erro; tem, pois, de ser verificado em estado de perfeita sobriedade, quando a embriaguez divina haja passado.

A visão de Platão, na qual ele confiou inteiramente na ocasião em que escreveu a *República*, necessita da ajuda de uma parábola, a parábola da caverna, a fim de explicar ao leitor a sua natureza. Mas é conduzida por várias discussões preliminares, destinadas a fazer com que o leitor veja a necessidade do mundo das idéias.

Primeiro, o mundo do intelecto distingue-se do mundo dos sentidos; depois, o intelecto e a percepção sensorial são, cada qual, divididos em duas classes. Quanto a estas duas espécies de percepção sensorial, não há necessidade de que nos ocupemos delas aqui; as duas espécies de intelecto são chamadas, respectivamente, “razão” e “entendimento”. Destas, a razão é de categoria mais elevada: ocupa-se das idéias puras, e o seu método é o dialético. O entendimento pertence à espécie de intelecto que se emprega nas matemáticas; é inferior à razão, porquanto usa hipóteses que não pode comprovar. Dizemos, por exemplo, na geometria: “Suponhamos que ABC seja um triângulo retilíneo”. É contrário às regras perguntar se ABC é realmente um triângulo retilíneo, embora, se tratar

de uma figura que foi por nós traçada, possamos estar certos de que não o é, porque somos incapazes de traçar linhas absolutamente retas. Assim, as matemáticas não podem jamais nos dizer o que *é,* mas unicamente o que *seria* se … Não há linhas retas no mundo sensível; portanto, para que as matemáticas contenham mais do que verdades hipotéticas, devemos encontrar a evidência de linhas retas supersensíveis num mundo supersensível. Isto não pode ser feito pelo entendimento, mas, segundo Platão pode ser feito pela razão, que mostra que existe um triângulo retilíneo no céu, do qual as proposições geométricas podem ser afirmadas categoricamente, e não hipoteticamente.

Há, neste ponto, uma dificuldade que não passou despercebida a Platão, e que se tornou evidente para os filósofos idealistas modernos. Vimos que Deus fez uma única cama, e seria natural supor-se que fez uma única linha reta. Mas se existe um triângulo celeste, tem de ter criado pelo menos três linhas retas. Os objetos da geometria, embora ideais, devem existir em vários exemplos; necessitamos de *dois* círculos interseccionais, e assim por diante. Isso sugere que a geometria, segundo a teoria de Platão, não seria capaz da verdade última, mas que devia ser condenada como parte do estudo da aparência. Deixaremos, pois, de lado este ponto, a respeito do qual a resposta de Platão é um tanto obscura.

Platão procura explicar a diferença entre a clara visão intelectual e a visão confusa da percepção dos sentidos por meio da analogia do sentido da vista. A vista, diz ele, difere dos outros sentidos, já que exige não apenas o olho e o objeto, mas, também, a luz. Vemos claramente os objetos que são iluminados pelo sol; ao crepúsculo, vemos confusamente e, na escuridão completa, nada. Ora, o mundo das idéias é o que vemos quando o objeto é iluminado pelo sol, enquanto que o mundo das coisas passageiras é um confuso mundo crepuscular. O olho é comparado à alma, e o sol, como fonte de luz, à verdade ou à bondade.

“A alma é como os olhos: quando pousa sobre o que a verdade ou o ser iluminam, a alma percebe e compreende, e irradia inteligência; mas, quando se volta para o crepúsculo do vir a ser e do perecer, então só possui opinião, e anda a piscar de um lado para outro, sendo ora de uma opinião, ora de outra, parecendo não ter inteligência … Ora, o que confere verdade ao conhecido e ao poder de conhecer é o que gostaria que chamásseis a idéia do bem, e isto reconhecereis por certo como a causa da ciência”.

Isso conduz à famosa metáfora da caverna ou cova, segundo a qual aqueles que são destituídos de filosofia podem ser comparados a prisioneiros numa caverna, que só podem olhar numa direção, pois que estão agrilhoados, tendo

atrás um fogo e na frente uma parede. Entre eles e a parede não existe nada; veem apenas as suas próprias sombras e a dos objetos que estão atrás deles, projetados na parede pela luz do fogo. Inevitavelmente, consideram tais sombras como reais, e não tem noção dos objetos a que pertencem. Por fim, alguém consegue fugir da caverna para a luz do sol; pela primeira vez, vê as coisas reais, percebendo que até então fora enganado por sombras. Se é um filósofo apto a tornar-se guardião, considera seu dever para com aqueles que foram seus companheiros de prisão descer de novo à caverna, instruí-los quanto à verdade e ensinar-lhes o caminho para cima. Mas terá dificuldade em persuadi-los, porque, vindo da luz do sol, verá as sombras menos claramente do que eles, e lhes parecerá mais tolo do que antes da fuga.

"E agora, disse eu, permiti que vos mostre, numa imagem, até que ponto nossa natureza é iluminada ou não. Atendei! As criaturas humanas vivem numa caverna subterrânea que tem uma abertura para a luz, que se estende por todo o interior; aí estiveram desde a infância, com as pernas e os pescoços agrilhoados, de modo que não podem mover – se, podendo apenas olhar para diante, pois que as correntes lhes impedem de voltar a cabeça. Em cima e atrás deles, um fogo arde a distância e, entre o fogo e os prisioneiros, existe um caminho escarpado, e vereis, se olhardes, um muro baixo ao longo do caminho, como a tela que os manipuladores de marionetes têm diante de si, e sobre a qual exibem seus bonecos.

"Eu vejo.

"E vedes, disse-lhes, homens que passam junto à parede, carregando toda a espécie de vasos, estatuetas e figuras de animais feitos de madeira, de pedra e de vários materiais, e que aparecem do outro lado dela;

"Vós me mostrastes uma estranha imagem, e eles são estranhos prisioneiros.

"Como vós próprios, respondi-lhes; e veem somente suas próprias sombras ou as sombras dos outros, que o fogo projeta na parede oposta da caverna".

O papel do bem, na filosofia de Platão, é bastante peculiar. A ciência e a verdade, diz ele, são *semelhantes* ao bem, mas o bem ocupa um lugar mais elevado. "O bem não é essência, mas excede em muito a essência em dignidade e poder". A dialética conduz ao fim do mundo intelectual na percepção do bem absoluto. É por meio do bem que a dialética é capaz de renunciar às hipóteses do matemático. A suposição subentendida é a de que a realidade, ao contrário da aparência, a completa e perfeitamente boa. Perceber o bom, portanto, é perceber a realidade. Através de toda a filosofia de Platão, há a mesma fusão de intelecto

e misticismo, como no pitagorismo, mas, nessa culminação final, o misticismo tem, claramente, a última palavra.

A doutrina das idéias de Platão contém muitos erros evidentes. Mas, apesar disso, assinala um progresso muito importante na filosofia, pois é a primeira teoria a ressaltar o problema dos universais, o qual, de várias maneiras, permaneceu até aos nossos dias. Todos os começos costumam ser imperfeitos, mas não se deve desprezar, por isso, sua originalidade. Algo permanece do que Platão tinha a dizer, mesmo depois de feitas todas as correções necessárias. O mínimo absoluto que permanece, mesmo na opinião dos mais hostis a Platão, é que não podemos expressar-nos numa linguagem composta inteiramente de nomes próprios, mas precisamos ter também palavras gerais, como “homem”, “cão”, “gato”, ou, se não estas, ao menos palavras de relações, tais como “semelhante”, “antes”, e assim por diante. Tais palavras não são ruídos sem significação, e é difícil de ver-se de que maneira poderiam ter sentido se o mundo consistisse inteiramente de coisas particulares, como as que são designadas pelos seus nomes próprios. Pode haver muitas maneiras de contornar-se este argumento, mas, de qualquer modo, trata-se de um caso *prima facie* a favor dos nomes universais. Provisoriamente, aceitá-lo-ei como sendo, até certo ponto, válido. Mas, concedido isto, o resto do que Platão diz de modo algum decorre do que foi dito antes.

Em primeiro lugar, Platão não compreende a sintaxe filosófica. Posso dizer: “Sócrates é humano”, “Platão é humano”, e assim por diante. Em todas essas afirmações, pode-se supor que a palavra “humano” tenha exatamente o mesmo significado. Mas, signifique o que quer que seja, significa algo que não é da mesma espécie de Sócrates, Platão e os demais indivíduos que compõem a raça humana. “Humano” é um adjetivo; seria estúpido dizer “o humano é humano”. Platão comete um erro análogo. Acha que a beleza é bela; acha que o “homem” universal é o nome de um homem-tipo criado por Deus, do qual os homens verdadeiros são cópias imperfeitas e um tanto irreais. Deixa internamente de perceber quão grande é o abismo entre o universal e o particular; suas “idéias” não passam, na realidade, de outros particulares, ética e esteticamente superiores às do tipo corrente. Ele próprio, mais tarde, começa a ver essa dificuldade, como aparece no *Parmênides*, que contém um dos casos mais notáveis da história da autocrítica de um filósofo.

Segundo se supõe, o *Parmênides* foi relatado por Antifon (meio irmão de Platão), que é o único que se lembra da conversação, mas que então só se interessa por cavalos. Encontram-no carregando uma brida, e é com dificuldade

que o persuadem a narrar a famosa discussão entre Parmênides, Zeno e Sócrates. Isso, segundo nos contam, ocorreu quando Parmênides era velho (sessenta e cinco anos, aproximadamente), Zeno tinha meia idade (cerca de quarenta) e Sócrates era jovem. Sócrates expõe a teoria das idéias. Está convencido de que há idéias de semelhança, justiça, beleza e bondade; não está certo de que haja uma idéia do homem; rejeita, indignado, a sugestão de que poderia haver idéias de coisas como cabelo, lama e sujeira — embora, acrescenta ele, haja ocasiões em que julga que não existe nada sem uma idéia. Afasta-se desta opinião porque receia cair num poço sem fundo de tolices.

"Sim, Sócrates — disse Parmênides — isso é porque ainda és jovem; chegará o tempo, se não estou equivocado, em que a filosofia deitará firmemente as garras sobre ti, e então não desprezarás nem mesmo as coisas mais humildes".

Sócrates concorda em que, na sua opinião, "há certas idéias de que participam todas as outras coisas, e das quais derivam seus nomes; que as similares, por exemplo, se tornam similares, porque participam da similaridade; e que as coisas grandes se tornam grandes porque participam da grandeza; e que as coisas justas e belas se tomam justas e belas porque participam da justiça e da beleza".

Parmênides põe-se a criar dificuldades. (a) Participa o indivíduo de toda a idéia, ou somente de uma parte? Para ambas as opiniões há objeções. No primeiro caso, uma coisa está em muitos lugares ao mesmo tempo; no segundo, a idéia é divisível, e uma coisa que tem uma parte de pequenez será menor do que a pequenez absoluta, o que é absurdo. (b) Quando um indivíduo participa de uma idéia, o indivíduo e a idéia são similares; portanto, terá de haver uma outra idéia, abrangendo tanto os particulares como a idéia original. E terá de haver ainda uma outra, abrangendo os particulares e as duas idéias, e assim por diante *ad infinitum.* Assim, cada idéia, ao invés de ser uma, se transforma numa série infinita de idéias. (Isto é o mesmo que o argumento de Aristóteles sobre o "terceiro homem"). (c) Sócrates sugere que talvez as idéias sejam somente pensamentos, mas Parmênides assinala que tem de ser *de* alguma coisa. (d) As idéias não podem parecer-se aos nomes particulares que delas participam, pelas razões dadas em (b). (e) As idéias, se é que as há, devem ser-nos desconhecidas, pois nosso pensamento não é absoluto. (f) Se o conhecimento de Deus é absoluto, Ele não nos conhecerá e, portanto, não pode governar-nos.

Não obstante, a teoria das idéias não é inteiramente abandonada. Sem idéias, diz Sócrates, não haverá nada sobre que o espírito possa apoiar-se e, portanto, o raciocínio será destruído. Parmênides diz-lhe que suas dúvidas provêm da falta

de educação prévia, mas não se chega a nenhuma conclusão definitiva.

Não creio que as objeções lógicas de Platão quanto à realidade suportem um exame. Diz ele, por exemplo, que qualquer coisa que seja bela é, também, sob certos aspectos, feia; o duplo é também metade, etc. Mas quando dizemos que uma obra de arte é, sob certos aspectos, bela, e feia sob outros, a análise sempre nos permitirá (ao menos teoricamente) dizer: "esta parte ou aspecto é belo, enquanto que aquela parte ou aspecto é feio". Quanto a "duplo" e "metade", há termos relativos; não existe contradição no fato de 2 ser o dobro de 1 e a metade de 4. Platão está sempre se metendo em dificuldades por não compreender os termos relativos. Acha ele que, se A é maior do que B e menor do que C, então A é, ao mesmo tempo, grande e pequeno, o que lhe parece uma contradição. Tais confusões se encontram entre as doenças infantis da filosofia.

A distinção entre realidade e aparência não pode teias consequências que lhe são atribuídas por Parmênides, Platão e Hegel. Se a aparência realmente aparece, não é nada e, portanto, faz parte da realidade; este é um argumento correto do tipo parmenidiano. Se a aparência realmente não aparece, por que quebramos a cabeça com isso? Mas talvez alguém diga: "A aparência não aparece realmente, mas parece que aparece". Isto de nada valerá, pois perguntaremos de novo: "Realmente parece aparecer, ou só *aparentemente* parece aparecer?" Mais cedo ou mais tarde, mesmo se a aparência parece aparecer, devemos chegar a algo que *realmente* apareça, e que é, portanto, parte da realidade. Platão não pensaria em negar que parece haver muitas camas, embora haja apenas uma cama real, isto é, a que foi feita por Deus. Mas parece que não enfrentou o que há de implícito no fato de que há muitas aparências, e que esta pluralidade faz parte da realidade. Qualquer tentativa no sentido de dividir o mundo em partes, das quais uma seja mais real do que outra, está condenada ao fracasso.

Ligada a esta, há uma outra curiosa opinião de Platão — a de que o conhecimento e a opinião devem referir-se a diferentes questões. *Nós* deveríamos dizer: Se acho que vai nevar, isso constitui uma opinião; se, depois, vejo que está nevando, isso é conhecimento; mas o tema é o mesmo em ambos os casos. Platão, porém, acha que aquilo que pode ser, em qualquer ocasião, uma questão de opinião, não pode ser jamais uma questão de conhecimento. O conhecimento é certo e infalível; a opinião não é meramente falível, mas, necessariamente, errônea, já que supõe a realidade de algo que é somente aparência. Tudo isso repete o que já fora dito por Parmênides.

Há um aspecto em que a metafísica de Platão é aparentemente diferente da de

Parmênides. Para Parmênides, há somente o Único; para Platão, existem muitas idéias. Não há apenas beleza, verdade e bondade, mas, como vimos, existe a cama celeste criada por Deus; existem um homem, um cão, um gato eternos, etc., abrangendo toda uma arca de Noé. Mas parece que tudo isso não foi bem exposto na *República.* Uma idéia platônica de forma não é um pensamento, embora possa ser objeto de um pensamento. É difícil de ver-se como Deus possa tê-la criado, já que sua essência é intemporal, e não poderia haver criado uma cama, a não ser que seu pensamento, quando resolveu fazê-lo, tivesse tido por objeto a mesma cama platônica por Ele criada. O que não está no tempo não deve ter sido criado. Deparamos, aqui, com uma dificuldade que preocupou muitos teólogos filósofos. Só o mundo contingente, o mundo no espaço e no tempo, pode ter sido criado; mas este é o mundo cotidiano, que foi condenado não somente como ilusório, mas, também, mau. Portanto o Criador, ao que parece, criou somente a ilusão e o mal. Alguns agnósticos foram tão coerentes com suas doutrinas que adotaram esta opinião, mas, em Platão, a dificuldade se encontra ainda sob a superfície, e parece, a julgar-se pela *República*, que ele jamais a percebeu.

O filósofo destinado a guardião devia, segundo Platão, voltar à caverna, e viver entre os que jamais haviam visto o sol da verdade. Dir-se-ia que o próprio Deus, se quisesse corrigir a Sua criação, deveria fazer o mesmo, um platônico cristão poderia interpretar assim a Encarnação. Mas é completamente impossível explicar por que razão Deus não estava contente com o mundo das idéias. O filósofo vê que a caverna existe, e sua benevolência faz com que volte para ela; mas o Criador, se criou tudo, poderia ter evitado inteiramente a caverna.

Talvez esta dificuldade surja apenas da noção cristã de um Criador, não podendo ser atribuída a Platão, que diz que Deus não criou todas as coisas, mas somente o que é bom. A multiplicidade do mundo sensível, segundo esta opinião, teria uma outra fonte que Deus. E talvez as idéias não tenham sido *criadas* por Deus, mas sejam parte da Sua essência. O pluralismo aparente compreendido na multiplicidade das idéias não seria, pois, fundamental. Fundamentalmente, existe apenas Deus ou o Bem, com respeito ao qual as idéias são adjetivas. Isto, de qualquer modo, constitui uma possível interpretação de Platão.

Platão passa a fazer, depois, um esboço interessante sobre a educação adequada a um jovem que deve ser guardião. Vimos que o jovem era escolhido pela sua honorabilidade, tendo por base uma combinação de qualidades intelectuais e morais; deve ser justo e amável, amar o estudo, possuir boa

memória e espírito harmonioso. O jovem escolhido devido a tais méritos dedicar-se-á, dos vinte aos trinta anos, aos quatro estudos de Pitágoras: aritmética, geometria (plana e de volume), astronomia e harmonia. Estes estudos não deverão ser feitos com espírito utilitário, mas a fim de preparar a mente para a visão das coisas eternas. Na astronomia, por exemplo, não deve preocupar-se demasiado com os astros reais, mas antes com a matemática do movimento dos corpos celestes ideais. Para o homem moderno, isso poderá parecer absurdo, mas, embora pareça estranho, demonstrou ser um ponto de vista fecundo quanto à astronomia empírica. É curiosa a maneira como isso ocorre, e vale a pena examiná-la.

Os movimentos aparentes dos planetas, antes de que fossem profundamente analisados, pareciam irregulares e complicados, e não como um Criador pitagórico teria desejado. Todos os gregos acreditavam, evidentemente, que os céus deviam ser o exemplo da beleza matemática, o que só ocorreria se os planetas se movessem em círculos. Isto seria especialmente óbvio quanto ao que dizia respeito a Platão, devido à importância que atribuía ao que é bom. Surgiu, pois, o problema: existe uma hipótese que reduza a desordem aparente dos movimentos planetários à ordem, beleza e simplicidade? Se existe, então a idéia do bem nos justifica na afirmação dessa hipótese. Aristarco de Samos estabeleceu a hipótese de que todos os planetas, inclusive a Terra, giram em torno do Sol em círculos. Esta opinião foi rejeitada durante dois mil anos, em parte devido a autoridade de Aristóteles, que atribui uma hipótese um tanto semelhante “aos pitagóricos” *(De Coelo,* 293 a). Foi revivida por Copérnico, poderia parecer justificar a tendência estética de Platão na astronomia. Infelizmente, porém, Kepler descobriu que os planetas se movem em elipses, e não em círculos, com o Sol em um foco, e não ao centro; depois, Newton descobriu que não se movem nem mesmo em elipses exatas. E, assim, a simplicidade geométrica que Platão procurava, e que Aristarco de Samos aparentemente encontrou, resultou, no fim, ilusória.

Esta passagem da história científica ilustra uma máxima geral; que qualquer hipótese, por mais absurda que seja, *pode* ser útil na ciência, se permitir ao descobridor conceber as coisas de uma maneira nova; mas que, depois de servir por acaso tal propósito, tem probabilidade de converter-se num obstáculo a novos progressos. A crença no bem como chave da compreensão científica do mundo foi útil, em certa época, na astronomia, mas revelou-se nociva em todas as épocas posteriores. As tendências éticas e estéticas de Platão e, em maior grau ainda, de Aristóteles, contribuíram muito para matar a ciência grega.

É digno de nota o fato de os platônicos modernos, com poucas exceções, não saberem matemática, apesar da imensa importância que Platão atribuía à aritmética e à geometria, e da enorme influência que haviam exercido em sua filosofia. Eis aí um exemplo dos inconvenientes da especialização: ninguém devia escrever sobre Platão, a menos que houvesse passado tanto tempo da sua juventude a estudar o grego, que não tivesse tido tempo para dedicar-se às coisas que Platão considerava importantes.

CAPÍTULO XVI

A Teoria de Platão Sobre a Imortalidade

O diálogo que tem o nome de Fédon é interessante sob vários aspectos. Tem por fim descrever os últimos momentos da vida de Sócrates: sua conversação imediatamente antes de beber a cicuta, e depois, até perder a consciência. Apresenta o ideal de Platão do homem que é, no mais alto grau, sábio e bom, e que não teme de modo algum a morte. Sócrates, diante da morte, tal como o descreve Platão, foi eticamente importante tanto na antiguidade como na época moderna. O que o relato evangélico da Paixão e da Crucificação era para os cristãos, o *Fédon* o foi para os pagãos ou filósofos livres-pensadores.{61} Mas a imperturbabilidade de Sócrates, em sua última hora, está ligada à sua fé na imortalidade, e o *Fédon* é importante porque expõe não apenas a morte de um mártir, mas, também, muitas doutrinas que se tomaram, depois, cristãs. A teologia de São Paulo e dos Padres da Igreja deriva-se, direta ou indiretamente, delas, e dificilmente poderiam ser compreendidas se ignorasse Platão.

Um diálogo anterior, o *Crito*, conta como alguns amigos e discípulos de Sócrates elaboraram um plano pelo qual ele podia fugir para a Tessália. Provavelmente, as autoridades atenienses teriam ficado bastante satisfeitas, se ele houvesse escapado, podendo-se supor que o plano sugerido tinha todas as probabilidades de ser bem-sucedido. Sócrates, porém, não quis saber de nada disso. Respondeu que havia sido condenado por um processo legal, e que seria errado agir de maneira ilegal para fugir ao castigo. Foi o primeiro a proclamar o princípio que associamos ao Sermão da Montanha, de que “não devemos pagar o mal com o mal, qualquer que tenha sido o mal que nos hajam feito”. Depois, imagina-se empenhado num diálogo com as leis de Atenas, as quais lhe dizem que ele lhes deve a mesma espécie de respeito que um filho deve a um pai, ou um escravo a seu amo, mas num grau ainda maior. Dizem-lhe, ademais, que todo cidadão ateniense tem liberdade para emigrar, se não estiver de acordo com o

Estado ateniense. As leis terminam um longo discurso com as seguintes palavras:

“Escuta, pois, Sócrates, a nós que te criamos. Não penses, em primeiro lugar, na vida e nos filhos e, depois, na justiça, mas primeiro na justiça, para que possas ser justificado ante os príncipes do mundo lá de baixo. Porque nem tudo nem ninguém que te pertença será mais feliz, mais santo ou justo nesta vida, ou mais feliz na outra, se fizeres como Crito te pede. Agora partes inocentes, como vítima, e não como malfeitor; uma vítima não das leis, mas dos homens. Mas se continuares a pagar o mal com o mal, e a ofensa com a ofensa, rompendo os pactos e acordos que fizeste conosco, e a fazer o mal àqueles a quem menos devias fazê-lo, isto é, a ti mesmo, aos teus amigos, à tua pátria e a nós, zangar-nos-emos contigo enquanto viveres, e as nossas irmãs, as leis do outro mundo, receber-te-ão como inimigo, pois saberão que fizeste o que podias para destruir-nos”.

Esta voz, diz Sócrates, “parece soar-me aos ouvidos como o som da flauta nos ouvidos do místico”. Resolve, pois, que é seu dever ficar e cumprir a sentença de morte.

No *Fédon*, a última hora soou; seus grilhões são removidos, e ele tem permissão para conversar livremente com os amigos. Despede-se da esposa lacrimosa, para que seu sofrimento não interfira com a discussão.

Começa Sócrates por afirmar que todo aquele que possui espírito filosófico não temerá a morte, mas, ao contrário, a receberá de bom grado: contudo, não se suicidará, por ser isso considerado ilegal. Perguntam-lhe os amigos por que se considera o suicídio ilegal, e sua resposta, que está de acordo com as doutrinas órficas, é quase exatamente o que um cristão poderia dizer: “Existe uma doutrina, sussurrada em segredo, segundo a qual o homem é um prisioneiro que não tem o direito de abrir a porta de seu cárcere e fugir; é um grande mistério, que não compreendo muito bem”. Compara a relação do homem com Deus com a que existe entre o gado e o seu dono. “Ficarias furioso, diz ele, se o teu boi tomasse a liberdade de matar-se, e, assim, poderá haver razão em dizer-se que o homem deve esperar, não tirando a sua própria vida até que Deus o chame, como agora me está chamando”. Não se sente pesaroso diante da morte, pois está convencido “em primeiro lugar, de que vou ao encontro de outros deuses, mais sábios e bons (dos quais estou tão certo como se pode estar nestes assuntos) e, em segundo lugar, ao encontro dos homens que já se foram, melhores que os que deixo para trás. Tenho muita esperança de que ainda existe algo para os mortos,

algo muito melhor para os bons do que para os maus".

A morte, diz Sócrates, é a separação entre o corpo e a alma. Aqui, chegamos ao dualismo de Platão: entre a realidade e a aparência, idéias e objetos sensíveis, razão e percepção pelos sentidos, alma e corpo. Esses pares estão ligados: o primeiro em cada par é superior ao segundo em realidade e bondade. Uma moral ascética era a consequência natural desse dualismo. O Cristianismo adotou em parte esta doutrina, mas não inteiramente. Havia dois obstáculos. O primeiro era que a criação do mundo visível, se é que Platão tinha razão, poderia parecer uma coisa má e, portanto, o Criador não poderia ser bom. O segundo era que o Cristianismo ortodoxo jamais poderia ser levado a condenar o casamento, embora considerasse o celibato mais nobre. Os maniqueus eram mais coerentes em ambos os sentidos.

A distinção entre espírito e matéria, que se tornou lugar-comum na filosofia, na ciência e no pensamento popular, teve origem religiosa, e começou pela diferença entre corpo e alma. Os órficos, como vimos, declaram-se filhos da terra e do céu estrelado; da terra procede o corpo; do céu, a alma. É essa teoria que Platão procura exprimir em linguagem filosófica.

Sócrates, em *Fédon,* passa a desenvolver as implicações ascéticas dessa doutrina, mas seu ascetismo é moderado, de *gentleman.* Não diz que o filósofo deva abster-se inteiramente dos prazeres vulgares, mas somente que não deve deixar-se escravizar por eles. O filósofo não deve preocupar-se com a comida ou a bebida, mas deve comer, sem dúvida, tanto quanto julgar necessário; não há alusão alguma ao jejum. E conta-nos que Sócrates, embora indiferente ao vinho, podia, em certas ocasiões, beber mais do que ninguém, sem embriagar-se. Não era o beber que ele condenava, mas o vício da bebida. Do mesmo modo, o filósofo não deve interessar-se pelos prazeres do amor, ou pelo luxo no vestir, sandálias ou outros adornos de sua pessoa. Deve ocupar-se inteiramente da alma, e não do corpo. "Gostaria, tanto quanto possível, de afastar-se do corpo e voltar-se para a alma".

É evidente que esta doutrina, popularizada, se tornasse ascética; mas na intenção não o é. O filósofo não se absterá, com esforço, dos prazeres dos sentidos, mas pensará em outras coisas. Tendo conhecido muitos filósofos que se esqueciam de comer, e liam um livro quando por fim se punham a comer. Esses homens estavam agindo como Platão diz que deviam agir: não se abstinham da gula mediante um esforço moral, mas estavam interessados em outras coisas. Ao que parece, o filósofo deveria casar, ter filhos e educá-los dessa mesma maneira

absorta, mas desde a emancipação das mulheres isto se tornou mais difícil. Não estranha que Xantipa fosse uma megera.

Os filósofos — prossegue Sócrates — procuram separar a alma de sua comunhão com o corpo, enquanto que as outras pessoas acham que a vida não vale a pena de ser vivida, se o homem não tiver "sentido para o prazer e não participar dos prazeres corporais". Nesta frase, Platão parece — talvez inadvertidamente — aprovar a opinião de certa classe de moralistas, de que os prazeres corporais são os únicos que contam. Estes moralistas acham que o homem que não procura os prazeres dos sentidos tem de afastar por completo o prazer e viver virtuosamente. Isso é um erro que tem causado danos inenarráveis. Até onde se pode aceitar a divisão entre espírito e corpo, tanto os piores como os melhores prazeres são mentais — como, por exemplo, a inveja e muitas formas de crueldade e ambição de poder. O Satã de Milton ergue-se superior ao tormento físico e dedica-se ao trabalho de destruição do qual deriva um prazer puramente mental. Muitos eclesiásticos eminentes, tendo renunciado aos prazeres dos sentidos, e não estando em guarda contra outros, são dominados pela ambição de poder, que os conduz, em nome da religião, a crueldades e perseguições espantosas. Em nossa época, Hitler pertence a este tipo: os prazeres dos sentidos são, sob todos os aspectos, pouco importantes para ele. A libertação da tirania do corpo contribui para a grandeza, mas tanto para a grandeza no pecado como para a grandeza na virtude.

Isto, porém, é uma digressão, da qual devemos voltar a Sócrates.

Chegamos, agora, ao aspecto intelectual da religião, que Platão (com razão ou não) atribui a Sócrates. Diz que o corpo é um obstáculo à aquisição do conhecimento, e que a vista e o ouvido são testemunhas inexatas: a verdadeira existência, se é que é revelada à alma, o é pelo pensamento, e não pelos sentidos. Consideremos, por um momento, as implicações desta doutrina. Compreende uma rejeição completa do conhecimento empírico, incluindo toda a história e geografia. Não podemos saber se existiu um lugar chamado Atenas, ou um homem chamado Sócrates; sua morte e sua coragem ao morrer pertencem ao mundo das aparências. É somente através da vista e do ouvido que sabemos algo a tal respeito, e o filósofo verdadeiro ignora a vista e o ouvido. Que é, pois, que lhe resta? Em primeiro lugar, a lógica e as matemáticas; mas estas são hipotéticas, e não justificam qualquer asserção categórica a respeito do mundo real. O passo imediato — que é o crucial — depende da idéia do bem. Tendo chegado a esta idéia, supõe-se que o filósofo saiba que o bem é o real, podendo, assim, inferir que o mundo das idéias é o mundo real. Filósofos posteriores

tinham um argumento com que provar a identidade do real com o bom, mas parece que Platão o aceitou como evidente por si mesmo. Se quisermos compreendê-lo, devemos, hipoteticamente, aceitar como justificada esta suposição.

O pensamento é melhor, diz Sócrates, quando a mente se concentra sobre si mesma e não se acha perturbada por sons, visões exteriores, sofrimento ou prazer, mas abandona o corpo e aspira ao ser verdadeiro; “e, nisso, o filósofo desonra o corpo”. Partindo deste ponto, Sócrates passa às idéias, ou formas ou essências. Há justiça absoluta, beleza absoluta e bem absoluto, mas não são visíveis. “E não falo só destas coisas, mas da grandeza absoluta, da saúde, da força e da essência ou natureza verdadeira de todas as coisas”. Tudo isso é visto unicamente pela visão intelectual. Portanto, enquanto estamos no corpo, e enquanto a alma se ache infetada pelos males do corpo, nosso desejo de verdade não será satisfeito.

Este ponto de vista exclui a observação científica e o experimento como métodos para a consecução do saber. A mente do experimentador não está “concentrada em si própria”, nem procura evitar os sons e a vista das coisas. As duas espécies de atividade mental a que o homem pode dedicar-se, observando o método recomendado por Platão, são as matemáticas e a percepção mística. Isto explica por que motivo estas duas coisas se acham tão intimamente ligadas em Platão e nos pitagóricos.

Para o empirista, o corpo é o que nos põe em contato com o mundo da realidade externa; mas, para Platão, é duplamente mau, como um meio deformante que nos obriga a ver obscuramente, como se olhássemos através de um vidro escuro, e como fonte de luxúrias que nos distrai da busca do conhecimento e da visão da verdade. Algumas citações tornarão isto claro:

O corpo é a fonte de infinitos incômodos, devido ao simples fato de termos de alimentá-lo; e está sujeito a doenças que sobrevêm e impedem nossa busca da verdade: enche-nos de amor, de desejos, de medos, de fantasias de toda a espécie, de intermináveis loucuras e, com efeito, como dizem os homens, nos priva de todo o poder do pensamento. De onde vêm as guerras, as lutas e as facções? De onde, senão do corpo e dos desejos do corpo? As guerras são causadas pelo amor do dinheiro, e o dinheiro tem de ser adquirido para o corpo e para o serviço do corpo; e, devido a todos esses obstáculos, não temos tempo para dedicar à filosofia; e, por último, e o que é ainda pior, mesmo que tenhamos tempo para entregar-nos a certas especulações, o corpo está sempre a

importunar-nos, causando torvelinhos e confusões em nossas pesquisas e deixando-nos de tal modo perplexos que não podemos ver a verdade. A experiência nos tem provado que, se quisermos ter conhecimento verdadeiro de algo, devemos livrar-nos do corpo; só a alma deve ver as coisas em si; e, então, atingiremos a sabedoria que desejamos, e da qual nos declaramos amantes; não enquanto vivermos, mas depois da morte; porque se, enquanto se acha em companhia do corpo, a alma não pode adquirir o conhecimento puro, tem de adquiri-lo depois da morte, se é que isso poderá ser conseguido.

E, dessa forma, tendo-nos libertado da loucura do corpo, seremos puros e conversaremos com os puros, e conheceremos, por nós próprios, a luz clara que se encontra em toda a parte, pois não há outra luz senão a da verdade. Porque os impuros não podem aproximar-se dos puros … E que é a purificação, senão a separação entre a alma e o corpo? E esta separação e libertação entre a alma e o corpo se chama morte … E só os filósofos verdadeiros, somente eles, procuram incessantemente a libertação da alma.

Existe apenas uma moeda pela qual todas as coisas podem ser trocadas: a sabedoria.

Os fundadores dos mistérios parecem ter dito algo com um significado real, e não estavam dizendo tolices quando insinuaram numa figura, há muito tempo, que aquele que passa, não santificado e não iniciado, no mundo de baixo, permanecerá num pântano, mas aquele que chega após a iniciação e a purificação habitará com os deuses. Porque muitos, como dizem nos mistérios, são os portadores de tirsos, mas poucos os místicos, o que quer dizer — segundo a minha interpretação — os verdadeiros filósofos.

Toda esta linguagem é mística, e deriva-se dos mistérios. A “pureza” é uma concepção órfica, tendo, primeiramente, uma significação ritual, mas, para Platão, significa libertação da escravidão do corpo e de suas necessidades. É interessante vê-lo dizer que as guerras são causadas pelo amor ao dinheiro, e que se necessita de dinheiro somente para servir o corpo. A primeira parte dessa idéia coincide com a de Marx, mas a segunda pertence a uma visão inteiramente diferente. Platão acha que um homem poderia viver com muito pouco dinheiro, se suas necessidades fossem reduzidas a um mínimo, e isso, sem dúvida, é certo. Mas também acha que um filósofo devia prescindir do trabalho manual; devia, pois, viver da riqueza criada por outros. Num Estado muito pobre não haverá, provavelmente, filósofos. Foi o imperialismo de Atenas, na época de Péricles, que tornou possível aos atenienses o estudo da filosofia. Falando-se de um modo

geral, os bens intelectuais são tão caros como as comodidades materiais, e, igualmente, pouco independentes das condições econômicas. A ciência requer bibliotecas, laboratórios, telescópios, microscópios, etc., e os homens de ciência tem de ser mantidos com o trabalho dos outros. Mas, para o místico, tudo isso é tolice. Um homem santo da índia ou do Tibete não necessita de aparato: usa apenas um pano em torno da cintura, come somente arroz e é mantido mediante magra caridade, por ser considerado sábio. Isto constitui o desenvolvimento lógico do ponto de vista de Platão.

Voltando-se ao *Fédon:* Cebes manifesta dúvidas a respeito da sobrevivência da alma depois da morte, e insiste para que Sócrates apresente argumentos. Ele assim o faz, mas é mister dizer-se que os argumentos são muito pobres.

O primeiro argumento é que todas as coisas que tem contrários são geradas de seus contrários — afirmação que nos recorda as opiniões de Anaximandro a respeito da justiça cósmica. Ora, a vida e a morte são opostas e, portanto, devem gerar-se mutuamente. Segue-se daí que as almas dos mortos existem em algum lugar e voltam à terra na ocasião devida. A afirmação de São Paulo, de que “a semente não se reproduz senão quando morre”, parece pertencer a uma teoria semelhante.

O segundo argumento é que o conhecimento é recordação e, portanto, a alma deve ter existido antes do nascimento. Esta teoria se baseia principalmente no fato de que temos idéias, tais como a da igualdade exata, que não podem provir da experiência. Temos experiência da igualdade aproximada, mas a igualdade absoluta jamais é encontrada entre os objetos sensíveis, e, não obstante, sabemos o que queremos dizer com “igualdade absoluta”. Já que não aprendemos isso por experiência, devemos ter trazido a experiência conosco de uma existência anterior. Um argumento semelhante, diz ele, se aplica a todas as outras idéias. Assim, a existência das essências, bem como a nossa capacidade de apreendê-las, prova a preexistência da alma com conhecimento.

A afirmação de que todo conhecimento é reminiscência é desenvolvida, de maneira mais extensa, no *Mênon* (82). Aqui, diz Sócrates que “não há ensino, mas somente recordação”. Declara que vai provar essa sua opinião mandando Mênon chamar um rapaz escravo, a quem Sócrates se põe a fazer perguntas sobre problemas geométricos. As respostas do rapazinho devem mostrar que ele conhece realmente geometria, embora até então ele não soubesse que possuía tal conhecimento. Chega-se à mesma conclusão tanto em *Mênon* como em *Féclon*, isto é, a de que o conhecimento foi trazido pela alma de uma existência prévia.

Quanto a isto, pode-se observar, em primeiro lugar, que o argumento é inteiramente inaplicável ao conhecimento empírico. O rapaz escravo não podia ter sido levado a “recordar” quando as pirâmides foram construídas, ou quando realmente ocorreu o cerco de Tróia, a menos que houvesse estado presente a tais acontecimentos. Somente a espécie de conhecimento que se chama *a priori* — especialmente na lógica e nas matemáticas — pode ter existido, talvez, em cada indivíduo, independente de experiência. Com efeito, é esta a única espécie de conhecimento (à parte a penetração mística) que Platão admite como sendo realmente conhecimento. Vejamos de que modo se pode tratar deste argumento quanto ao que se refere às matemáticas.

Tomemos o conceito de igualdade. Devemos admitir que não temos experiência, entre os objetos sensíveis, da igualdade exata; vemos somente a igualdade aproximada. Como, pois, chegamos à idéia da igualdade absoluta? Ou talvez não tenhamos tal idéia?

Consideremos um caso concreto. Define-se o metro como sendo o comprimento de certa vara que se acha em Paris a uma certa temperatura. Que quereríamos dizer, se disséssemos, de uma outra vara, que o seu comprimento era exatamente um metro? Creio que não diríamos nada. Poderíamos dizer: os procedimentos mais exatos de medição que a ciência moderna conhece não conseguem mostrar que a nossa vara é mais curta ou mais comprida do que o metro-padrão existente em Paris. Poderíamos, se fossemos suficientemente temerários, acrescentar uma profecia — a de que nenhum refinamento subsequente, na técnica da medição, modificará esse resultado. Mas isto ainda é uma afirmação empírica, no sentido de que a evidencia empírica poderá, a qualquer momento, apresentar uma prova contrária. Não creio que possuamos, realmente, a idéia da igualdade *absoluta* que Platão nos atribui.

Mas, mesmo que a tenhamos, é claro que nenhuma criança a possui antes de atingir uma certa idade, e que a idéia se *elucida* pela experiência, embora não se derive diretamente dela. Ademais, se a nossa existência, antes do nascimento, não tivesse percepção sensorial, teria sido tão incapaz de gerar idéias como o é esta vida; e, se supuser que a nossa existência anterior era, em parte, supersensível, por que não se supor o mesmo a respeito de nossa existência presente? Por todas essas razões, o argumento falha.

Considerando estabelecida a doutrina da reminiscência, diz Cebes: “Cerca da metade do que era requerido, foi provado, isto é: que nossas almas existiam antes do nosso nascimento; que a alma existirá depois da morte, como antes do

nascimento, é a outra parte da questão, que precisa ser ainda comprovada". Sócrates, então, procura desempenhar – se disso. Diz que se deduz do que se disse sobre a questão que tudo foi gerado de seus opostos, e que, assim, a morte deve gerar a vida, assim como a vida gera a morte. Todavia, acrescenta um outro argumento, que tinha uma longa história na filosofia: que somente o complexo pode ser dissolvido, e que a alma, como as idéias, é simples e não composta de partes. O que é simples, segundo se acredita, não pode começar, nem terminar, nem mudar. Ora, as essências são imutáveis: a beleza absoluta, por exemplo, é sempre a mesma, enquanto que as coisas belas mudam constantemente. Assim, as coisas vistas são temporais, mas as coisas invisíveis são eternas. O corpo é visível, a alma invisível; portanto, a alma deve ser classificada no grupo das coisas eternas.

A alma, sendo eterna, sente-se à vontade na contemplação das coisas eternas, isto é, das essências; mas sente-se perdida e confusa quando, como na percepção dos sentidos, contempla o mundo das coisas mutáveis.

A alma, quando emprega o corpo como instrumento da percepção, isto é, quando usa o sentido da vista, do ouvido ou qualquer outro (pois a significação de perceber através do corpo é o mesmo que o fazer através dos sentidos) é arrastada pelo corpo para a região do que é mutável, onde anda às cegas e se sente confusa; o mundo gira em torno dela, e ela é como um bêbado, quando depara com a mudança. Mas quando, ao voltar a si, reflete, passa para o outro mundo, a região da pureza, da eternidade, da imortalidade, da imutabilidade, as quais são da sua espécie, e com elas vive sempre, quando está em si mesma e não se lhe antepõem obstáculos; cessa, então, de vagar a esmo e, estando em comunhão com o imutável, é imutável. E este estado da alma é chamado sabedoria.

A alma do verdadeiro filósofo, que, em vida, se libertou da escravidão da carne, partirá, depois da morte, para o mundo invisível, para viver em bem-aventurança na companhia dos deuses. Mas a alma impura, que amou o corpo, transformar-se-á num fantasma a assombrar o sepulcro, ou entrará no corpo de um animal, um burro, um lobo ou gavião, segundo o seu caráter. Aquele que foi virtuoso sem ser filósofo transformar-se-á numa abelha, vespa ou formiga, ou algum outro animal gregário e sociável.

Somente o verdadeiro filósofo vai para o céu quando morre. "Ninguém que não haja estudado filosofia, e que não esteja completamente puro na ocasião de sua partida, terá permissão para entrar na companhia dos deuses, mas somente o

que ama a sabedoria". Eis aí por que os verdadeiros adeptos da filosofia se abstém dos prazeres da carne; não que temam a pobreza ou a desgraça, mas porque "tem consciência de que a alma estava simplesmente atada ou colada ao corpo; até que a filosofia a recebesse, podia apenas ver a existência real através das barras de uma prisão, e não nela ou através dela própria … pois, devido ao prazer, se convertera no cúmplice principal de seu próprio cativeiro". O filósofo será moderado, porque "cada prazer e sofrimento é uma espécie de cravo que prega e liga a alma ao corpo, até que ela se torna como o corpo, e acredita ser verdade o que o corpo lhe insinua como tal".

Nesta altura, Simmias defende a opinião pitagórica de que a alma é uma harmonia, e diz: se a lira se parte, pode sobreviver a harmonia? Sócrates replica que a alma não é uma harmonia, pois a harmonia é complexa, e a alma é simples. Ademais, diz ele, a opinião de que a alma é uma harmonia é incompatível com sua preexistência, que foi provada pela doutrina da reminiscência — pois a harmonia não existe antes da lira.

Sócrates põe-se, a seguir, a descrever o seu próprio desenvolvimento filosófico, que é muito interessante, mas que não se coaduna com o argumento principal. Passa a expor a doutrina das idéias, chegando à conclusão de que "as idéias existem, e que outras coisas participam delas e derivam delas os seus nomes". Por fim, descreve o destino das almas depois da morte: os bons vão para o céu, os maus para o inferno, e os meio-termo para o purgatório.

O seu fim e as suas despedidas são descritos. Suas últimas palavras são: "Crito, devo um galo a Asclépio; não te esquecerás de pagar a dívida?" Os homens pagavam um galo a Asclépio, quando se restabeleciam de uma doença, e Sócrates havia se restabelecido das crises de febre da vida.

"De todos os homens de seu tempo — conclui Fédon — foi ele o mais sábio, o mais justo e o melhor".

O Sócrates platônico foi, durante muitas épocas, um modelo para os filósofos posteriores. Que devemos pensar dele eticamente? (Ocupo-me apenas do homem, tal como Platão o retrata). Seus méritos são evidentes. É indiferente aos êxitos mundanos, tão destituído de medo que permanece calmo, cortês e de bom humor até o último momento, preocupando-se mais com o que ele acreditava ser a verdade do que com qualquer outra coisa. Tinha, no entanto, alguns defeitos muito graves. Era desonesto e sofistico em seus argumentos e, em seu pensamento privado, emprega o intelecto para provar conclusões que lhe são agradáveis, ao invés de dedicar-se a uma busca desinteressada da sabedoria. Há

algo de fátuo e de lambido em sua maneira de ser, o que nos lembra um tipo desagradável de clérigo. Sua coragem diante da morte teria sido mais notável, se não acreditasse que iria gozar da bem-aventurança eterna em companhia dos deuses. Ao contrário de alguns de seus predecessores, não era científico em seus raciocínios, mas estava resolvido a provar que o universo estava de acordo com os seus padrões éticos. Isso é uma traição à verdade, e o pior de seus pecados filosóficos. Como homem, podemos crer que fosse admitido na comunhão dos santos; mas, como filósofo, necessita de uma longa permanência num purgatório científico.

CAPÍTULO XVII

A Cosmogonia de Platão

A cosmogonia de Platão é exposta no *Timeu*,[{62}] traduzido para o latim por Cícero, e que foi, ademais, o único dos diálogos conhecido no Ocidente durante a Idade Média. Tanto então, como antes, no neoplatonismo, teve mais influência do que nenhuma outra obra de Platão, o que é curioso, pois contém, sem dúvida, mais coisas simplesmente tolas do que qualquer outro de seus escritos. Como filosofia, não é importante, mas, historicamente, exerceu tanta influência que é preciso considerá-lo um tanto pormenorizadamente.

O lugar ocupado por Sócrates nos diálogos anteriores é tomado, no Timeu, por um pitagórico, e as doutrinas dessa escola são, em geral, adotadas, inclusive (até certo ponto) a opinião de que o número é a explicação do mundo. Há, primeiro, um resumo dos primeiros cinco livros da *República* e, depois, do mito da Atlântida, da qual se diz que foi uma ilha situada ao largo dos Pilares de Hércules, maior que a Líbia e que a Ásia juntas. Depois, Timeu, que é um astrônomo pitagórico, põe-se a contar a história do mundo até a criação do homem. Diz, em linhas gerais, o seguinte:

O imutável é apreendido pela inteligência e pela razão; o mutável é apreendido pela opinião. O mundo, sendo sensível, não pode ser eterno, e deve ter sido criado por Deus.

Já que Deus é bom, fez o mundo conforme o modelo do eterno; não tendo ciúmes, desejava que tudo fosse, o mais possível, como Ele próprio. “Deus desejava que todas as coisas fossem boas e, tanto quanto possível, que nada fosse mal”. “Vendo que toda a esfera celeste visível não se achava em repouso, mas movendo-se de maneira irregular e desordenada, da desordem fez a ordem”. (Assim, parece que o Deus platônico, ao contrário do Deus dos judeus e cristãos, não criou o mundo do nada, mas reordenou o material já existente). Pôs a inteligência na alma, e a alma no corpo. Fez o mundo, em conjunto, como uma

criatura viva, dotada de alma e inteligência. Há um *único* mundo, e não muitos, como vários pré-socráticos haviam ensinado; não pode haver mais do que um, pois que se trata de uma cópia criada destinada a concordar, tanto quanto possível, com o original eterno, compreendido por Deus. O mundo, em sua totalidade, é um animal visível, abrangendo em si todos os outros animais. É um globo, porque o *semelhante* é melhor do que o *diferente*, e somente um globo é igual em toda a parte, gira, porque o movimento circular é o mais perfeito; e, como este é o seu único movimento, não necessita de pés nem de mãos.

Os quatro elementos — fogo, ar, água e terra — cada um dos quais é representado por um número estão em contínua proporção, isto é, o fogo é para o ar o que o ar é para a água e a água para a terra. Deus empregou todos os elementos na construção do mundo e, portanto, o mundo é perfeito, não estando sujeito à velhice ou enfermidade. É harmonizado pela proporção, o que faz com que tenha o espírito da amizade, sendo, portanto, indissolúvel, exceto por Deus.

Deus fez primeiro a alma, depois o corpo. A alma é composta do invariável-indivisível e do variável-divisível; é uma terceira e intermédia espécie de essência.

Aqui, segue-se uma descrição pitagórica dos planetas, que conduz a uma explicação da origem do tempo:

"Quando o pai e criador viu mover-se e viver a criatura que ele havia feito, a imagem criada dos deuses imortais, rejubilou-se e, na sua alegria, decidiu tomar a cópia ainda mais semelhante ao original, e, como este era eterno, procurou fazer, tanto quanto lhe era possível, o universo eterno. Ora, a natureza do ser ideal era perpétua, mas concedei plenamente este atributo a uma criatura era impossível. Portanto, resolveu ter uma imagem móvel da eternidade e, quando pôs o céu em ordem, fez essa imagem eterna, mas movendo-se segundo o número, enquanto que a eternidade em si permanece em unidade — e é essa imagem que chamamos Tempo".{63}

Antes disso, não havia noites nem dias. Da essência eterna, não devemos dizer que *era* ou *será;* o correto é somente *é.* Está implícito que, da "imagem móvel da eternidade", se pode dizer que era e será.

O tempo e o céu nasceram no mesmo instante. Deus fez o Sol para que os seres pudessem aprender aritmética: sem a sucessão dos dias e das noites, não teríamos pensado, segundo se supõe, nos números. A vista do dia e da noite, meses e anos, criou o conhecimento do número e deu-nos a concepção do tempo, e daí veio a filosofia. É esta a maior coisa que devemos à vista.

Há (à parte o mundo como um todo) quatro espécies de seres: deuses, aves, peixes e animais terrestres. Os deuses são principalmente fogo; as estrelas fixas são divinas e animais eternos. O Criador disse aos deuses que *poderia* destruí-los, mas que não o faria. Deixou com que fizessem a parte mortal de todos os outros animais, depois que fez a parte imortal e divina. (Esta, como outras passagens a respeito dos deuses em Platão, talvez não deva ser tomada muito a sério. No começo, Timeu diz que procura apenas a probabilidade, e que não lhe é possível ter certeza. Muitos pormenores são, evidentemente, imaginativos, e não devem ser tomados literalmente).

O Criador, diz Timeu, fez uma alma para cada estréia. As almas têm sensações, amor, medo e raiva; se as conseguem dominar, vivem corretamente: do contrário, não. Se um homem vive bem, vai, depois da morte, viver feliz em sua estrela. Mas, se vive mal, se tornará, na outra vida, mulher; se ele (ou ela) persiste em fazer o mal, ele (ou ela) se converterá em animal, continuando assim através de muitas transmigrações, até que, por fim, a razão triunfa. Deus pôs algumas almas na Terra, outras na Lua, em outros planetas e nas estrelas, e deixou entregue aos deuses a formação de seus corpos.

Há duas espécies de causas, as inteligentes e as que, movidas por outras, são, por sua vez, obrigadas a mover a outras. As primeiras são dotadas de espírito, e fazem as coisas boas e justas, enquanto que a última produz efeitos ocasionais, sem ordem nem desígnio. Ambas as classes devem ser estudadas, pois a criação é mista, sendo feita de necessidade e espírito. (Observar-se-á que a necessidade não está sujeita ao poder de Deus). Timeu põe-se, então, a tratar da parte contribuída pela necessidade.{64}

A terra, o ar, o fogo e a água não são os primeiros princípios, letras ou elementos; não são sílabas ou compostos primitivos. O fogo, por exemplo, não deve ser chamado *este*, mas *tal*, isto é, não é uma substância, mas antes um estado da substância. Neste ponto, surge a questão: são as essências inteligíveis somente nomes? A resposta trata, segundo nos dizem, de saber se o espírito é ou não a mesma coisa que a verdadeira opinião. Se não é, o conhecimento deve ser o conhecimento de essências e, portanto, as essências não podem ser meros nomes. Ora, o espírito e a opinião verdadeira certamente diferem, pois, o primeiro é implantado pela instrução, e o segundo pela persuasão; um é acompanhado pela razão verdadeira, a outra não; todos os homens participam da opinião verdadeira, mas o espírito é um atributo dos deuses e de pouquíssimos homens.

Isto conduz a uma teoria um tanto estranha do espaço, como algo de intermédio entre o mundo da essência e o mundo das coisas sensíveis passageiras.

“Há uma espécie de ser que é sempre o mesmo, incriado e indestrutível, que não recebe em si nada que vem de fora, e que tampouco concede a outro o que quer que seja, mas que é invisível e imperceptível pelos sentidos, e do qual a contemplação pertence somente à inteligência. E há uma outra natureza do mesmo nome que ele, e que se parece com ele, percebida pelo sentido, criada, sempre em movimento, estando num lugar e desaparecendo novamente, e que é apreendida pela opinião e pelo sentido. E existe uma terceira natureza, que é espaço eterno, e não admite destruição e provê um lugar para todas as coisas criadas, e que é apreendida sem o auxílio dos sentidos, por uma espécie de razão espúria e quase irreal; vendo-a como em sonhos, dizemos que ela, como tudo que existe, deve, necessariamente, estar em algum lugar e ocupar um espaço, mas o que não está nem no céu nem na terra não tem existência.”

Esta é uma passagem muito difícil, que não pretendo compreender completamente. A teoria que expressa deve, creio eu, ter surgido de reflexões sobre a geometria, que parecia ser um assunto da razão pura, como a aritmética, e que, no entanto, tinha que ver com o espaço, que era um aspecto do mundo sensível. Em geral, é imaginário encontrar-se analogias com filósofos posteriores, mas não posso deixar de pensar que Kant deve ter gostado dessa idéia de espaço, como tendo afinidade com a sua.

Os elementos verdadeiros do mundo material, diz Timeu, não são a terra, o ar, o fogo e a água, mas duas espécies de triângulos retângulos, um dos quais é meio quadrado e o outro um meio triângulo equilateral. Originalmente, tudo se achava em confusão, e “os vários elementos tinham lugares diferentes, antes de serem ordenados para formar o universo”. Mas então Deus os dispôs em forma e número, “tornando-os tanto quanto possível, as coisas melhores e mais justas dentre as que não eram justas nem boas”. As duas espécies de triângulos referidos acima são as formas mais belas e, portanto, Deus as empregou para construir a matéria. Por meio desses dois triângulos, é possível construir-se quatro dos cinco sólidos regulares, sendo que cada átomo de um dos quatro elementos é um sólido regular. Os átomos da terra são cubos; os do fogo, tetraedros; os do ar, octaedros; os da água, icosaedros. (Tratarei, adiante, do dodecaedro).

A teoria dos sólidos regulares, exposta no livro décimo – terceiro de Euclides,

era, na época de Platão, uma descoberta recente; foi completado por Teeteto, que aparece como homem jovem no diálogo que tem o seu nome. Foi ele, segundo a tradição, o que primeiro provou que há somente cinco espécies de sólidos regulares, descobrindo o octaedro e o icosaedro.{65} O tetraedro, o octaedro e o icosaedro regulares, tem como faces triângulos equilaterais; o dodecaedro tem pentágonos regulares, e não pode, portanto, ser construído dos dois triângulos de Platão. Por essa razão, ele não o emprega em relação com os quatro elementos.

Quanto ao dodecaedro, diz Platão que "somente houve até agora uma quinta combinação, empregada por Deus no delineamento do universo". Isto é obscuro, e sugere que o universo é um dodecaedro; mas, em outra passagem, diz-se que é uma esfera.{66} O pentagrama sempre foi preeminente na magia e, ao que parece, deve sua situação aos pitagóricos, que o chamavam "Saúde" e o usavam como símbolo de reconhecimento dos membros da irmandade.{67} Parece que devia suas propriedades ao fato de que o dodecaedro tem como faces pentágonos, sendo, em certo sentido, um símbolo do universo. Este tópico é atraente, mas é difícil verificar-se com certeza muitas coisas definitivas a respeito dele.

Depois de uma discussão sobre a sensação, Timeu procura explicar as duas almas do homem, uma imortal, outra mortal — uma criada por Deus, a outra pelos deuses. A alma mortal está "sujeita a afetos terríveis e irresistíveis": primeiro o prazer, o maior incitamento ao mal; depois, a dor, que nos dissuade do que é bom; também a irreflexão e o temor, dois conselheiros insensatos; a fúria, difícil de ser aplacada, e a esperança, que se extravia com facilidade; estas coisas, eles (os deuses) misturaram com o sentido irracional e com um amor inteiramente temerário, segundo as leis da necessidade, e assim formaram os homens".

A alma imortal é a cabeça; a mortal é o peito.

Há uma fisiologia curiosa, como, por exemplo, que a finalidade dos intestinos é impedir a gula, conservando em seu interior os alimentos, e outra teoria referente à transmigração. Os homens covardes ou maus serão, na outra vida, mulheres. Os homens inocentes, simplórios, que pensam que se pode aprender astronomia olhando apenas as estrelas, sem conhecimento das matemáticas, serão aves; aqueles que não possuem filosofia se tornarão animais terrestres; os mais estúpidos se transformarão em peixes.

O último parágrafo do diálogo resume tudo:

"Podemos agora dizer que o nosso discurso sobre a natureza do universo tem um fim. O mundo recebeu animais, mortais e imortais, e está cheio deles, e se

transformou num animal visível contendo os invisíveis; o Deus sensível é a imagem do céu intelectual, o maior, o melhor, o mais justo e o mais perfeito dos céus — o único céu gerado".

É difícil de saber-se o que se deve levar a sério em *Timeit*, e o que se deve considerar apenas como um jogo de fantasia. Creio que a história da criação como tendo posto ordem ao caos deve ser encarada seriamente; e também a proporção entre os quatro elementos, bem como sua relação com os sólidos regulares e os triângulos que os constituem. As descrições do tempo e do espaço são, evidentemente, o que Platão acredita, bem como a opinião do mundo criado como cópia do arquétipo eterno. A mistura de necessidade e finalidade no mundo é uma crença comum a praticamente todos os gregos, datando de muito antes do aparecimento da filosofia; Platão aceitou-a e, assim, evitou o problema do mal, que perturba a teologia cristã. Penso que ele pensava seriamente num animal-mundo. Mas os pormenores referentes à transmigração, bem como a parte atribuída aos deuses, e outras coisas pouco essenciais, são, penso eu, acrescentados apenas para dar ao tema um aspecto mais concreto.

Todo o diálogo, como disse antes, merece ser estudado, devido à sua grande influência sobre a filosofia antiga e medieval; e esta influência não se limita ao que é menos fantástico.

CAPÍTULO XVIII

Conhecimento e Percepção Em Platão

A maioria dos homens modernos aceita como coisa assente que o conhecimento empírico depende ou se deriva da percepção. Há, no entanto, em Platão, e nos filósofos de outras escolas, uma doutrina muito diferente, isto é, que não há nada digno de chamar-se "conhecimento" que se derive dos sentidos, e que o único conhecimento real diz respeito aos sentidos. Assim, "2+2 =4" é um conhecimento genuíno, mas a afirmação de que "a neve é branca" é tão cheia de ambiguidade e de incerteza que não pode encontrar lugar entre as verdades do filósofo.

Essa opinião talvez provenha de Parmênides, mas, em sua forma explícita, o mundo filosófico a deve a Platão. Proponho-me, neste capítulo, tratar da crítica de Platão relativa à idéia de que o conhecimento é idêntico à percepção, a qual ocupa a primeira parte do *Teeteto.*

Esse diálogo tem por finalidade encontrar uma definição do "conhecimento", mas termina sem chegar senão a uma conclusão negativa; várias definições são propostas e rejeitadas, sendo que nenhuma delas e considerada satisfatória.

A primeira das definições sugeridas, é a única que aqui considerarei, é exposta por Teeteto nas seguintes palavras:

"Parece-me que o que sabe algo está percebendo a coisa que conhece, e, tanto quanto me é dado ver no momento, o conhecimento não é outra coisa senão percepção".

Sócrates identifica esta doutrina com a de Protágoras, de que "o homem e a medida de todas as coisas", isto é, que qualquer coisa determinada "é para mim o que me parece ser, e para ti aquilo que te parece". Sócrates acrescenta: "A percepção, então, é sempre algo que é, e sendo conhecimento, é infalível".

Uma grande parte do argumento que se segue trata da caracterização da percepção; uma vez que isso se completa, não demora muito para se provar que

a percepção, tal como chegou a ser, não pode ser conhecimento.

Sócrates acrescenta à doutrina de Protágoras a de Heráclito, de que tudo muda sempre, isto é, que “todas as coisas que gostamos de dizer que “são” estão realmente em processo de formação”. Platão acredita que isso se dá com os objetos sensíveis, mas não com os objetos do conhecimento verdadeiro. Durante todo o diálogo, porém, suas doutrinas positivas permanecem em segundo plano.

Da doutrina de Heráclito, mesmo que se aplique unicamente a objetos dos sentidos, juntamente com a definição de conhecimento como percepção, se deduz que o conhecimento é o que se está *formando, e* não o que é.

Neste ponto, surgem problemas de caráter bastante elementar. Dizem-nos que, já que 6 é maior que 4, mas menor que 12, 6 é, ao mesmo tempo, grande e pequeno, o que é uma contradição. Ora, Sócrates é mais alto que Teeteto, que é um jovem ainda não de todo desenvolvido; mas, dentro de poucos anos, Sócrates será mais baixo que Teeteto. Portanto, Sócrates é, ao mesmo tempo, alto e baixo. A idéia de uma proposição relativa parece haver intrigado Platão, como aconteceu com a maioria dos grandes filósofos até Hegel (inclusive). Esses problemas, porém, não são muito pertinentes ao assunto, e podem ser ignorados.

Voltando à percepção, é ela considerada como devida a uma interação entre o objeto e o órgão do sentido, sendo que ambos, segundo a doutrina de Heráclito, estão sempre mudando e, ao mudar, modificam o perceptor. Sócrates afirma que, quando está bem, acha doce o vinho e que, quando se sente indisposto, este lhe parece azedo. Há, aqui, uma mudança no perceptor que produz uma mudança no percepto.

Fazem-se certas objeções à doutrina de Protágoras, mas algumas são, depois, retiradas. Afirma-se que Protágoras devia ter admitido símios e porcos como medidas de todas as coisas, já que são também dotados de percepção. Surgem questões quanto à validez da percepção nos sonhos e na loucura. Se Protágoras tem razão, nenhum homem sabe mais do que outro: não apenas Protágoras é tão sábio como os deuses, mas, o que é mais sério, não é mais sábio do que um tolo. Ademais, se o juízo de um homem é tão correto como o de outro, as pessoas que acham que Protágoras está equivocado podiam ser consideradas como tendo tanta razão como ele.

Sócrates propõe-se encontrar uma resposta a muitas dessas objeções, colocando-se, no momento, no lugar de Protágoras. Quanto aos sonhos, os perceptos são verdadeiros como perceptos. Quanto ao argumento a respeito de símios e porcos, é posto de lado como abuso vulgar. Com respeito ao argumento

de que, se cada homem é a medida de todas as coisas, uma pessoa é tão sábia como qualquer outra, Sócrates sugere, a favor de Protágoras, uma resposta bastante interessante, isto é, a de que, embora um juízo não possa ser *mais verdadeiro* do que outro, poderá ser *melhor,* no sentido de ter melhores consequências. Isto nos sugere o pragmatismo.{68}

Esta resposta, porém, embora Sócrates a haja inventado, não o satisfaz. Diz ele, por exemplo, que, quando um médico prediz o curso de uma enfermidade, sabe, na verdade, mais a respeito do futuro do doente do que o próprio doente. E quando os homens diferem quanto ao que o Estado deve decretar, o resultado mostra que certos homens tinham maior conhecimento do futuro que outros. Assim, não podemos fugir à conclusão de que um sábio é uma medida melhor das coisas que um tolo.

Todas essas são objeções à doutrina de que cada homem é a medida de todas as coisas, e só indiretamente à doutrina de que "conhecimento" significa "percepção", até ao ponto em que esta doutrina conduz à outra. Não obstante, há um argumento direto, isto é, o de que se deve admitir não só a percepção como a memória. Isto é admitido, e a definição proposta é, neste sentido, corrigida.

Chegamos, depois, à crítica da doutrina de Heráclito. Esta é, de início, levada ao extremo, de acordo com a prática de seus discípulos, entre os quais se contavam brilhantes jovens de Éfeso. Uma coisa pode mudar de duas maneiras: por locomoção e por mudança de qualidade, sendo que a doutrina do fluxo afirma que tudo está sempre mudando em ambos os sentidos,{69} E não apenas está tudo sofrendo *alguma* mudança qualitativa, como também tudo está sempre mudando *todas* as suas qualidades — segundo a opinião das pessoas inteligentes de Éfeso. Isto tem más consequências. Não podemos dizer "isto é branco", pois, se era branco quando começamos a falar a respeito, já não o será quando tivermos terminado a frase. Não podemos estar certos ao dizer que vemos uma coisa, pois o ver está se transformando perpetuamente em não-ver.{70} Se tudo está mudando de todas as maneiras, o ver não pode ser chamado senão não-ver, e a percepção não pode ser chamada senão não-percepção. E quando dizemos que "percepção é conhecimento", poderíamos dizer, com o mesmo direito, que "percepção é o não-conhecimento".

Em suma, o argumento acima significa que, qualquer que seja a coisa que possa estar em fluxo perpétuo, os significados das palavras devem ser fixados, ao menos por algum tempo, pois que, de outro modo, nenhuma asserção é determinada, e nenhuma delas é mais verdadeira que falsa. Deve haver algo mais

ou menos constante, para que a discussão e o conhecimento sejam possíveis. Isto, creio eu, deve ser admitido. Mas uma grande parte de fluxo é compatível com esta admissão.

Quanto a este ponto, não se quer discutir Parmênides, sob alegação de que é demasiado grande e estupendo. É “uma figura venerável e terrível”. “Havia nele uma profundidade inteiramente nobre”. É ele “um ser que respeito acima de tudo”. Nessas observações, revela Platão seu amor por um universo estático, e sua aversão pelo fluxo de Heráclito, que esteve até então admitindo a bem da argumentação. Mas, depois dessa manifestação de reverência, abstém – se de desenvolver a alternativa parmenidiana, em contraposição à de Heráclito.

Chegamos, agora, ao argumento final de Platão contra a identificação do conhecimento com a percepção. Começa ele por assinalar que percebemos *através* dos olhos e dos ouvidos, ao invés de *com* eles, afirmando, a seguir, que uma parte de nosso conhecimento não tem ligação com qualquer órgão sensorial. Podemos saber, por exemplo, que os sons e as cores são diferentes, embora nenhum órgão do sentido possa perceber a ambos. Não há nenhum órgão especial para ‘‘existência e não existência, semelhança e dessemelhança, o mesmo e o diferente, bem como para a unidade e os números em geral”. O mesmo se aplica a honrado e desonrado, o bom e o mau. “O espírito contempla certas coisas mediante seu próprio instrumento; outras, através da faculdade do corpo”. Percebemos o duro e o macio pelo tato, mas é o espírito que julga que existem e que são contrários. Somente o espírito pode chegar à existência, e não podemos alcançar a verdade se não alcançarmos a existência. Segue-se daí que não podemos saber as coisas somente pelos sentidos, pois somente através dos sentidos não podemos saber se existem coisas. Portanto, o conhecimento consiste em reflexão, e não em impressões, e a percepção não é conhecimento, pois “não desempenha papel algum na captação da verdade, já que não o tem na captação da existência”.

Desemaranhar o que pode ser e o que não pode ser aceito, neste argumento contra a identificação do conhecimento com a percepção, não é, de modo algum, tarefa fácil. Há três teses relacionadas entre si, discutidas por Platão:

(1) O conhecimento é percepção;

(2) O homem é a medida de todas as coisas;

(3) Tudo se encontra num estado de fluxo.

(4) A primeira, a única de que o argumento se ocupa particularmente, mal é discutida por si mesma, exceto na passagem

> final de que acabamos de tratar. Aqui se diz que a comparação, o conhecimento da existência e a compreensão do número são essenciais ao conhecimento, mas não podem ser incluídos na percepção, pois que não são causados por qualquer órgão dos sentidos. A coisas que podem ser ditas a respeito são diferentes. Comecemos com a semelhança e a dessemelhança.

Que dois matizes de cor, que estou vendo, são semelhantes ou dessemelhantes, conforme o caso, é algo que eu, de minha parte, aceitaria, não como um “percepto”, mas como um “juízo de percepção”. Um percepto, diria eu, não é um conhecimento, mas simplesmente algo que acontece, e que pertence, igualmente, ao mundo da física e ao mundo da psicologia. Consideramos, naturalmente, a percepção, como Platão, como uma relação entre o perceptor e um objeto. Dizemos: “Eu vejo uma mesa”. Mas, aqui, “eu” e “mesa” são construções lógicas. O núcleo do acontecimento é constituído simplesmente de certos matizes. Estes, são associados a imagens do tato, podem produzir palavras e tornar-se fontes de memórias. O percepto, como conteúdo de imagens palpáveis, torna-se um objeto, que se supõe físico; o percepto, quando cheio de palavras e memórias, transforma-se em “percepção”, que é parte de um “sujeito” e se considera mental. O percepto não passa de um acontecimento, nem falso nem verdadeiro; o percepto, como conteúdo de palavras, é um juízo, capaz de verdade ou de falsidade. Esse juízo, eu o chamo de “juízo de percepção”. A proposição “conhecimento é percepção” deve ser interpretada como significando “o conhecimento consiste no juízo de percepção”. Somente dessa forma pode ser gramaticalmente correto.

Voltando à semelhança e dessemelhança, é inteiramente possível, quando percebo, simultaneamente, duas cores, que a sua semelhança ou dessemelhança constituam uma parte do dado e que seja preciso asseverá-lo segundo um juízo de percepção. O argumento de Platão, de que não temos órgão do sentido que perceba o que é parecido e o que é diferente, ignora o córtex, pressupondo que todos os órgãos dos sentidos devem estar na superfície do corpo.

O argumento para se incluir a semelhança e a dessemelhança como possíveis dados de percepção é o seguinte, suponhamos que vemos dois matizes de cor A e B, e que julguemos que “A é como B”. Suponhamos, ainda, como Platão o faz, que um tal juízo é em geral correto, sendo particularmente correto no caso que estamos considerando. Há, então, uma relação de semelhança entre A e B, e não apenas um juízo de nossa parte ao afirmarmos que tal semelhança existe. Se houvesse somente o nosso juízo, seria um juízo arbitrário, incapaz de verdade ou

falsidade. Posto que, evidentemente, é capaz de verdade ou falsidade, a semelhança pode subsistir entre A e B, sem que seja simplesmente mental". O juízo "A é como B" é verdadeiro (se o for) em virtude de um "fato", do mesmo modo que o juízo "A é vermelho" ou "A é redondo". A mente não está *mais* implicada na percepção daquilo que é semelhante que na percepção da cor.

Chego, agora, à *existência*, ponto a que Platão dá grande realce. Temos, diz ele, com respeito ao som e à cor, um pensamento que inclui, ao mesmo tempo, a ambos, isto é, que existem. A existência estende-se a tudo e está entre as coisas que a mente apreende por si; sem alcançar a existência, é impossível alcançar-se a verdade.

O argumento contra Platão, aqui, é completamente diferente do argumento sobre a semelhança e a dessemelhança. Aqui, tudo o que Platão diz, sobre a existência é gramaticalmente errado, ou, antes, é de má sintaxe. Este ponto é importante, não apenas em relação a Platão, mas, também, a outros assuntos, como, por exemplo, o argumento ontológico da existência da deidade.

Suponhamos que se diga a uma criança que "os leões existem, mas os unicórnios não". Quanto ao que diz respeito aos leões, isso pode ser provado levando-se a criança a um jardim zoológico e dizendo-lhe: "Veja aquilo é um leão". Ninguém acrescentaria, exceto se tratasse de um filósofo: "Como você pode ver, aquilo existe". Se, como filósofo, acrescentarmos essa frase, estaremos dizendo uma tolice. Dizer que "existem leões" significa que "há leões", isto é, "x é um leão" é certo para um x adequado. Mas não podemos dizer do x determinado que ele "existe"; podemos apenas aplicar este verbo a uma descrição, completa ou incompleta. "Leão" é uma descrição incompleta, pois se aplica a muitos objetos: "O maior leão do zoológico" é completa, porque se aplica somente a um único objeto.

Suponhamos, agora, que estou olhando uma mancha vermelha brilhante. Posso dizer: "Isto é o que percebo neste momento"; e também posso dizer: "Isto que agora percebo existe"; mas não devo dizer "isto existe", pois, a palavra "existe" só tem significação quando aplicada a uma descrição em contraposição a um nome.{71} Isto dispõe de *existência* como uma das coisas que o espírito percebe nos objetos.

Chego, agora, à compreensão dos números. Há aqui a considerar duas coisas muito diferentes: de um lado, as proposições da aritmética e, de outro, as proposições empíricas de enunciação. "2+2 =4" pertence a primeira classe; "Eu tenho dez dedos", à segunda.

Concordo com Platão em que a aritmética e a matemática pura em geral não se derivam da percepção. A matemática pura consiste de tautologias, análogas a "homens são homens", mas, em geral, mais complicadas. Para saber que uma proposição matemática é correta, não é preciso que estudemos o mundo, mas somente os significados dos símbolos; e os símbolos, quando nos ocupamos das definições (das quais o propósito é meramente uma abreviatura), verificamos que palavras como "ou" e "não", e "tudo" e "algum", não denotam, como "Sócrates", algo do mundo real. Uma equação matemática assevera que dois grupos de símbolos tem o mesmo significado; e, enquanto nos limitamos à matemática pura, este significado deve ser tal que possa ser entendido sem que nada se saiba a respeito do que pode ser percebido. A verdade matemática, portanto, é, como Platão assevera, independente da percepção; mas é uma verdade de tipo bastante peculiar, que trata somente de símbolos.

As proposições de enumeração, tais como "Eu tenho dez dedos", são de uma categoria muito diferente e, evidentemente, ao menos em parte, dependem da percepção. O conceito "dedo" está, claramente, abstraído da percepção; mas, que acontece com o conceito "dez"? Parece que chegamos, aqui, a um verdadeiro universal ou idéia platônica. Não podemos dizer que "dez" ó abstraído da percepção, pois qualquer percepto que possa ser considerado como dez de alguma espécie de objetos pode ser igualmente considerado de outra maneira. Suponhamos que dou o nome de "digitário" a todos os dedos de uma mão, em conjunto; então, posso dizer que "tenho dois digitários", e isto descreve o mesmo fato de percepção antes descrito com a ajuda do número dez. Assim, na afirmação "Eu tenho dez dedos", a percepção desempenha um papel menor, e a concepção um maior do que numa afirmação como "isto é vermelho". A questão, no entanto, é apenas de grau.

A resposta completa, com respeito a proposições nas quais a palavra "dez" ocorre, é que, quando tais proposições são corretamente analisadas, se verídica que elas não contem elemento algum correspondente à palavra "dez". Explicar-se isto, no caso de um número tão grande como dez, seria muito complicado; portanto, substituamos por "Eu tenho duas mãos". Isto significa:

"Existe um *a* tal que há um *b,* de forma tal que *a* e *b* não são idênticos, e o que quer que x possa ser, "x é uma de minhas mãos" é certo quando, e somente quando x é *a* ou x é *b*".

Aqui a palavra "dois" não ocorre. É certo que aparecem duas letras, *a* e *b,* mas não precisamos saber que são duas, assim como não precisamos saber se são

brancas ou pretas, ou qualquer que possa ser a sua cor.

Assim, os números são, em certo sentido, *formais.* Os fatos que verificam várias proposições que asseveram que vários conjuntos têm cada qual dois membros, possuem em comum não um elemento constituinte, mas uma forma. Nisto, diferem de proposições sobre a Estátua da Liberdade, ou a Lua, ou George Washington. Tais proposições se referem a uma determinada parte de espaço-tempo; isto é o que tem em comum todas as afirmações que podem ser feitas sobre a Estátua da Liberdade. Mas não há nada em comum entre proposições "há dois tal e tal", exceto uma forma comum. A relação do símbolo "dois" com o significado de uma proposição na qual ocorre e muito mais complicada do que a relação do símbolo "vermelho" com o significado de uma proposição na qual aparece. Podemos dizer, em certo sentido, que o símbolo "dois" não significa nada, pois, quando aparece numa afirmação verdadeira, não há elemento correspondente no significado da afirmação. Podemos continuar, se quisermos, dizendo que os números são eternos, imutáveis, e assim por diante, mas temos de acrescentar que são ficções da lógica.

Há ainda um outro ponto. Com respeito ao som e à cor, Platão diz que "dois juntos são *dois,* e cada um deles é um. Consideramos o "dois"; vejamos, agora, o "um". Há aqui um equívoco análogo ao que diz, respeito à existência. (O predicado "um" não é aplicável a coisas, mas somente a classes de unidade. Podemos dizer "a Terra tem um satélite", mas é um erro sintático dizer-se "a Lua é uma". Que pode significar tal afirmação? Podia-se dizer, do mesmo modo, a Lua é muitos", já que tem muitas partes. Dizer "a Terra tem um satélite" é dar uma propriedade do conceito "satélite da Terra", isto é, a seguinte propriedade:

"Há um *c* tal que "*x* é um satélite da Terra" é certo quando, e somente quando, *x é c*".

Isto é uma verdade astronômica; mas se, em lugar de "um satélite da Terra", se puser "a Lua" ou qualquer outro nome próprio, o resultado ou não tem sentido ou é uma mera tautologia. "Um", portanto, é uma propriedade de certos conceitos, assim como "dez" é a propriedade do conceito "meu dedo". Mas mostrar que "a Terra tem um satélite, isto é, a Lua, e que, portanto, a Lua é uma" é tão falso como dizer que "os Apóstolos eram doze; Pedro era um apóstolo; portanto, Pedro era doze", o que seria válido se "doze" fosse substituído por "branco".

As considerações acima demonstraram que, embora haja uma espécie formal de conhecimento, a lógica e as matemáticas, a qual não se deriva da percepção,

os argumentos de Platão, com respeito a todos os outros conhecimentos, são falazes. Isto não prova, certamente, que a conclusão é falsa; prova apenas que ele não apresentou nenhuma razão válida para supor que seja certa.

Chego agora à posição de Protágoras, de que o homem é a medida de todas as coisas, ou, como é ela interpretada, de que cada homem é a medida de todas as coisas. Aqui, é essencial decidir o nível sobre o qual a discussão deve prosseguir. É óbvio que, para começar, temos de distinguir entre perceptos e inferências. Quanto aos perceptos, cada homem está, inevitavelmente, confinado ao seu; o que sabe dos perceptos dos outros, sabe-o por inferência baseada em seus próprios perceptos, ao ouvir e ler. Os perceptos de sonhadores e loucos, *como* perceptos, são tão válidos quanto os dos outros; a única objeção que se lhes faz é a de que, como o seu contexto é pouco usual, tem probabilidade de dar lugar a inferências falazes.

Mas, que dizer-se a respeito das inferências? São igualmente pessoais e privadas? Em certo sentido, devemos admitir que o são. Devo acreditar naquilo em que creio devido a alguma razão me levar a isso. É certo que a minha razão pode ser a asserção de outra pessoa, mas isto pode ser uma razão perfeitamente adequada; por exemplo, se sou um juiz que escuta a apresentação de uma prova. E, por mais protagórico que eu seja, é razoável aceitar a opinião de um contador de preferência à minha, com referência a uma série de números, pois posso ter verificado, repetidamente, que, se a princípio não concordo com ele, um pouco mais de cuidado me mostra que ele tinha razão. Neste sentido, posso admitir que um outro homem é mais sábio do que eu. A posição protagórica, corretamente interpretada, não implica a opinião de que nunca cometo erros, mas somente de que a evidência de meus erros tem de mostrar-se a *mim.* O meu ser anterior pode ser julgado exatamente como se tratasse de uma outra pessoa qualquer. Mas tudo isso pressupõe que, quanto ao que diz respeito a inferências como coisas opostas aos perceptos, há um certo padrão impessoal de correção. Se qualquer inferência que por acaso eu faça é tão válida como qualquer outra, então a anarquia intelectual que Platão deduz de Protágoras na verdade se segue. Sobre este ponto, pois, que é importante, Platão parece ter razão, mas os empiristas diriam que as percepções são a prova da correção, quanto à inferência na matéria empírica.

A doutrina do fluxo universal é caricaturada por Platão, e é difícil supor que alguém já a haja afirmado da maneira extrema pela qual ele o faz. Suponhamos, por exemplo, que as cores que vemos se modificam continuamente. A palavra ‘‘vermelho’ se aplica a muitos matizes, e se dizemos “vejo uma coisa vermelha”,

não há razão para que isso não seja certo durante o tempo necessário para que a gente o diga. Platão obtém o seu resultado aplicando oposições lógicas a processos de mudança contínua, oposições tais como perceber e não perceber, saber e não saber. Tais oposições, porém, não servem para descrever esses processos. Suponhamos que, num dia brumoso, observamos um homem que se afasta de nós numa estrada: seu vulto se torna cada vez menos nítido, até que chega o momento em que se está convencido de que a gente não mais o vê, mas há um período intermediário de dúvida. As oposições lógicas foram inventadas para nossa conveniência, mas a mudança contínua requer um mecanismo quantitativo cuja possibilidade Platão ignora. O que ele diz, sobre este assunto, portanto, é coisa que nada tem a ver com o mesmo.

Ao mesmo tempo, deve-se admitir que, a não ser que as palavras, até certo ponto, tenham significados fixos, seria impossível o entendimento entre os homens. Aqui também, no entanto, é fácil ser demasiado absoluto. As palavras mudam de significado: tomemos, por exemplo, a palavra “idéia”. Somente mediante considerável processo de educação é que aprendemos a dar a essa palavra algo semelhante ao significado que Platão lhe dava. É necessário que as modificações verificadas no significado das palavras sejam mais lentas que as mudanças que as palavras descrevem; mas não é necessário que não haja mudança nas significações das palavras. Talvez isto não se aplique às palavras abstratas da lógica e das matemáticas, mas estas palavras, como vimos, somente se aplicam à forma, e não ao tema, das proposições. Aqui, novamente, verificamos que a lógica e as matemáticas são peculiares. Platão, sob a influência dos pitagóricos, acomodou em demasia outros conhecimentos nas matemáticas. Compartilhou esse erro com muitos dos maiores filósofos, mas, apesar disso, não deixa de ser um erro.

CAPÍTULO XIX

A Metafísica de Aristóteles

A o ler qualquer filósofo importante, mas, sobretudo, Aristóteles, é necessário que a gente o estude de duas maneiras: com referência aos seus predecessores, e com referência aos seus sucessores. No primeiro caso, os méritos de Aristóteles são enormes; no segundo, suas falhas são igualmente enormes. Quanto às falhas, porém, seus sucessores são mais responsáveis do que ele. Chegou no fim do período criador do pensamento grego e, depois de sua morte, passaram-se dois mil anos antes que o mundo produzisse qualquer filósofo que se lhe pudesse comparar. No fim desse longo período, sua autoridade se tomou quase tão indiscutível como a da Igreja e, tanto na ciência como na filosofia, se converteu num sério obstáculo ao progresso. Desde o princípio do século XVII, quase todo o progresso intelectual importante tinha de começar com um ataque a alguma doutrina de Aristóteles; na lógica, isso ocorre ainda em nossos dias. Mas teria sido, ao menos, igualmente desastroso, se qualquer de seus predecessores (com exceção, talvez, de Demócrito) houvesse adquirido tal autoridade. Para fazer-lhe justiça, devemos, para começar, esquecer sua excessiva fama póstuma, bem como a condenação póstuma, igualmente excessiva, a que conduziu.

Aristóteles nasceu, provavelmente, no ano 384 A. C., em Estagira, na Trácia. Seu pai herdara o lugar de médico de família do rei da Macedônia. Aos dezoito anos, aproximadamente, Aristóteles chegou a Atenas, tornando-se discípulo de Platão; permaneceu na Academia quase vinte anos, até à morte de Platão, em 348-7 A. C. Depois, viajou durante algum tempo, casando com a irmã ou a sobrinha de um tirano chamado Hermias. (A história escandalosa conta que era irmã ou concubina de Hermias, mas as duas versões são desmentidas pelo fato de que ele era um eunuco). Em 343 A. C., tornou-se professor de Alexandre, que contava então treze anos de idade, e continuou nesse emprego até que, com a idade de dezesseis anos, Alexandre foi declarado, pelo pai, maior de idade e nomeado regente durante a ausência de Filipe. Tudo o que se gostaria de saber

sobre as relações entre Aristóteles e Alexandre é indecifrável, tanto mais que logo foram inventadas lendas a respeito. Existem cartas trocadas entre eles as quais são consideradas, em geral, como falsificações. As pessoas que admiram os dois supõem que o tutor exercia influência sobre o discípulo. Hegel acha que a carreira de Alexandre demonstra a utilidade prática da filosofia. Quanto a isto, diz A. W. Benn: "Seria lamentável que a filosofia não tivesse melhor testemunho a seu favor do que o caráter de Alexandre … Arrogante, bêbado, cruel, vingativo e enormemente supersticioso, reunia os vícios de um capitão de montanheses e o arrebatamento de um déspota oriental".{72}

De minha parte, embora concorde com Benn quanto ao caráter de Alexandre, penso, não obstante, que sua obra foi extraordinariamente importante e benéfica, já que, se não fosse por ele, toda a tradição da civilização helênica poderia ter perecido. Quanto à influência de Aristóteles sobre ele, temos liberdade de conjeturar o que nos pareça mais plausível. Quanto a mim, suponho-a nula. Alexandre era um rapaz ambicioso e ardente, que não se dava bem com o pai e que, provavelmente, se sentia impaciente com os estudos. Aristóteles era de parecer que nenhum Estado devia ter mais de cem mil cidadãos,{73} e pregava a doutrina da dourada mediocridade. Não posso imaginar que seu aluno o considerasse senão um velho prosaico e pedante, imposto por seu pai para que ele não cometesse tolices. Alexandre, é certo, tinha um respeito verdadeiramente *snob* pela civilização ateniense, mas isso era comum em toda a sua dinastia, que desejava provar que não eram bárbaros. Era uma coisa análoga ao que os aristocratas russos do século dezenove sentiam com respeito a Paris. Isto, portanto, não se podia atribuir à influência de Aristóteles. Nada mais vejo, no caráter de Alexandre, que pudesse ter procedido dessa fonte.

O mais surpreendente é que Alexandre tivesse tão pouca influência sobre Aristóteles, cujas especulações sobre política não levam em conta o fato de que a era dos Estados-Cidades havia cedido lugar à era dos impérios. Tenho a impressão de que, até o fim, Aristóteles o considerou como "esse rapaz preguiçoso e voluntarioso, que jamais entendeu nada de filosofia". De um modo geral o contato entre esses dois grandes homens parece ter sido tão estéril como se eles tivessem vivido em mundos diferentes.

Desde 335 A. C. Até 323 A. C. (sendo este último o ano em que Alexandre morreu), Aristóteles viveu em Atenas. Foi durante esses doze anos que fundou sua escola e escreveu a maioria de seus livros. À morte de Alexandre, os atenienses rebelaram-se, voltando-se contra seus amigos, inclusive Aristóteles,

que foi acusado de impiedade, mas que, ao contrário de Sócrates, fugiu para evitar o castigo. No ano seguinte (322) morreu.

Aristóteles, como filósofo, é diferente, sob muitos aspectos, de todos os seus predecessores. É o primeiro a escrever como um professor: seus tratados são sistemáticos, suas discussões divididas em capítulos; é um professor profissional, e não um profeta inspirado. Sua obra é crítica, cuidadosa, prosaica, sem qualquer sinal de entusiasmo báquico, os elementos órficos de Platão estão sedimentados e misturados, em Aristóteles, com uma forte dose de senso comum; onde é platônico, sente-se que seu temperamento natural foi dominado pelos ensinamentos a que estava sujeito, não é apaixonado, nem, em qualquer sentido profundo, religioso. Os erros de seus predecessores eram os erros gloriosos da juventude tentando o impossível; seus erros são os de uma idade que não pode livrar-se dos preconceitos habituais. Atinge o seu ponto mais alto no pormenor e na crítica; falha nas construções mais amplas, por falta de clareza fundamental e de fogo titânico.

É difícil decidir por onde começar a descrição da metafísica de Aristóteles, mas talvez o melhor lugar seja a sua crítica da teoria das idéias e sua própria doutrina alternativa dos universais. Lança contra a teoria das idéias uma série de bons argumentos, muitos dos quais já podiam ser encontrados no *Parmênides* de Platão. O argumento mais forte é o do "terceiro homem": se um homem é um homem porque se assemelha ao homem ideal, deve haver um, ainda mais ideal, ao qual se parecem tanto os homens comuns como o homem ideal. Sócrates é, ao mesmo tempo, homem e animal, e surge a questão de saber-se o homem ideal é um animal ideal; se assim é, deve haver tantos animais ideais quantas são as espécies de animais. É inútil seguir o tema; Aristóteles torna evidente que, quando um número de indivíduos participa de um predicado, isso não pode ser devido à relação de algo da mesma espécie que eles, mas algo mais ideal. Pode-se muito bem considerar isso como provado, mas a própria doutrina de Aristóteles está longe de ser clara. Foi essa falta de clareza que tornou possível a controvérsia medieval entre nominalistas e realistas.

A metafísica de Aristóteles, em termos gerais, pode ser descrita como um Platão diluído pelo senso comum. Coisa difícil, pois Platão e o senso comum não se misturam facilmente. Quando se procura compreendê-lo, pensa-se, a maior parte do tempo, que ele está manifestando as idéias de uma pessoa que nada sabe de filosofia, e que, durante o resto do tempo, está expondo o platonismo com auxílio de um novo vocabulário. Não se pode destacar demais uma única passagem, pois é provável que haja mais adiante uma correção ou modificação.

De um modo geral, a maneira mais fácil de se compreender tanto sua teoria dos universais como sua teoria da matéria e da forma é expor primeiro a doutrina do senso comum, que é a metade de sua idéia, e, depois, considerar as modificações platônicas a que a submete.

Até certo ponto, a teoria dos universais é bastante simples. Na linguagem, há nomes próprios e adjetivos. Os nomes próprios se aplicam a “coisas ou “pessoas”, cada uma das quais é a única coisa ou pessoa a que se aplica o nome em questão. O Sol, a Lua, a França, Napoleão, são únicos; não são numerosos os exemplos de coisas a que tais nomes se aplicam. Por outro lado, palavras como “gato’, “cão”, “homem”, aplicam-se a muitas coisas diferentes. O problema dos universais ocupa-se dos significados de tais palavras, bem como de adjetivos, tais como “branco”, “duro”, “redondo”, etc. Diz ele:{74} “Pelo termo “universal”, refiro-me ao que é de tal natureza que constitui o predicado de muitos sujeitos, e por “individual”, o que não possui tal predicado”.

O que se quer dizer com um nome próprio é uma “substância”, enquanto que o que é significado por um adjetivo ou nome de classe, como “humano ou “homem”, é chamado um “universal”. Uma substância é um “isto”, mas um universal é um “tal”. (A cama eterna de Platão seria um “isto” para os que podiam percebê-la; neste ponto, Aristóteles está em desacordo com Platão). “Parece impossível — diz Aristóteles — que qualquer termo universal deva ser o nome de uma substância. Porque a substância de cada coisa é o que lhe é peculiar, o que não pertence a nenhuma outra coisa; mas o universal é comum, já que se chama universal o que pertence a mais de uma coisa”. O ponto essencial da questão, até agora, é que um universal não pode existir por si mesmo, mas somente *em* coisas particulares.

Superficialmente, a doutrina de Aristóteles é bastante simples. Suponhamos que eu diga “existe uma coisa come o jogo de futebol”; a maioria das pessoas encararia tal afirmação como um truísmo. Mas se eu inferisse que o futebol podia existir sem jogadores, dir-se-ia, com razão, que eu estava dizendo uma tolice. Do mesmo modo, afirmar-se-ia, existe uma coisa que se chama paternidade, mas isso somente porque existem pais; existe uma coisa como doçura, mas somente porque existem coisas doces; existe a vermelhidão, mas somente porque existem coisas vermelhas. Quanto a essa dependência, é considerada como não sendo recíproca: os homens que jogam futebol ainda existiriam mesmo que não jogassem nunca futebol; coisas que são habitualmente doces podem tornar-se azedas; e meu rosto, que é, em geral, vermelho, pode

tornar-se pálido, sem deixar de ser o meu rosto. Assim, podemos ser levados a concluir que o que um adjetivo quer significar depende em sua existência do significado que se atribui a um nome próprio, mas não vice-versa. Eis aí, penso eu, o que Aristóteles queria dizer. Sua doutrina, neste ponto, como em muitos outros, é um preconceito de senso comum manifestado de maneira pedante.

Mas não é fácil conceder-se precisão a esta teoria. Mesmo supondo-se que o futebol não pudesse existir sem jogadores, poderia perfeitamente existir sem este ou aquele jogador. E posto que uma pessoa possa existir sem jogar futebol, não poderá existir, apesar disso, sem fazer *alguma coisa.* A qualidade da *vermelhidão* não pode existir sem *algum* objeto, mas pode existir sem este ou aquele objeto; do mesmo modo, um objeto não pode existir sem *alguma* qualidade, mas pode existir sem esta ou aquela qualidade. A suposta razão para a distinção entre coisas e qualidades parece, pois, ilusória.

A verdadeira razão da distinção é, na verdade, linguística; deriva-se da sintaxe. Há nomes próprios, adjetivos e palavras relativas; podemos dizer “João é sábio, Jaime é tolo, João é mais alto que Jaime”. Aqui, “João” e “Jaime” são nomes próprios, “sábio” e “tolo” são adjetivos e “mais alto” são palavras de relação. Os metafísicos, desde Aristóteles, têm interpretado metafisicamente essas diferenças sintáticas: João e Jaime são substâncias, sabedoria e tolice são universais. (As palavras de relação são ignoradas ou mal interpretadas). Pode ser que, analisadas com suficiente cuidado, as diferenças metafísicas possam ter certa relação com as diferenças sintáticas, mas, se assim for, será somente mediante longo processo, envolvendo, incidentalmente, a criação de uma linguagem filosófica artificial. E essa linguagem não conterá nomes tais como “João” e “Jaime”, nem adjetivos como “sábio” e “tolo”; todas as palavras da linguagem ordinária se prestariam à análise, e seriam substituídas por palavras de significação menos complexa. Até que tal trabalho seja realizado, a questão dos particulares e universais não pode ser adequadamente discutida. E quando chegarmos ao ponto em que possamos, finalmente, discuti-la, verificaremos que a questão que estamos discutindo é inteiramente diferente do que supúnhamos que fosse a princípio.

Se, portanto, não me foi possível expor com clareza a teoria dos universais de Aristóteles, tal se deve (principalmente) ao fato de ela não ser clara. Mas constitui, certamente, um progresso na teoria das idéias, e ocupa-se, sem dúvida, de um problema autêntico e muito importante.

Há outro termo importante em Aristóteles e seus seguidores escolásticos: o

termo “essência”. Não é, de modo algum, sinônimo de “universal”. Vossa “essência” é “o que sois pela vossa própria natureza”. É, pode-se dizer, aquela de nossas qualidades que não podemos perder sem deixarmos de ser nós mesmos. Não só uma coisa individual, mas uma espécie, tem uma essência. Voltarei a tratar do conceito de “essência” em relação com a lógica de Aristóteles. Por ora, observarei, simplesmente, que me parece ser uma noção intrincada, incapaz de precisão.

O ponto imediato, na metafísica de Aristóteles, é a distinção entre “forma” e “matéria”. (Deve-se entender que “matéria”, no sentido em que se opõe a “forma”, é diferente de “matéria” como oposto a “espírito”).

Aqui, novamente, há uma base de senso comum para a teoria de Aristóteles, mas aqui, mais do que no caso dos universais, as modificações platônicas são muito importantes. Podemos começar com uma estátua de mármore; neste caso, o mármore é a matéria, enquanto que a forma dada pelo escultor é a forma. Ou, para usarmos os exemplos de Aristóteles: se um homem faz uma esfera de bronze, o bronze é a matéria, e a redondeza é a forma; enquanto que, no caso de um mar calmo, a água é a matéria e a lisura é a forma. Até aqui, tudo é simples.

Prossegue dizendo que é em virtude da forma que a matéria é uma coisa determinada, e esta é a substância da coisa. O que Aristóteles quer dizer parece ser simples senso comum: uma “coisa” deve ser limitada, e os limites constituem a forma. Tomemos, por exemplo, um volume de água: qualquer parte dela *pode* ser delimitada do resto, se a encerrarmos num recipiente, e, então, esta parte se torna uma “coisa”, mas enquanto essa parte não for separada do resto da massa homogênea não é uma “coisa”. Uma estátua é uma “coisa”, e o mármore de que é composta não é, em certo sentido, diferente de quando era parte de um bloco ou parte do conteúdo de uma pedreira. *Nós*, naturalmente, não devíamos dizer que é a forma que confere substancialidade, mas sim que isso é devido à hipótese atômica enraigada em nossa imaginação. Cada átomo, no entanto, se é uma coisa, o é em virtude de ser delimitado de outros átomos, e por ter. Assim, uma “forma”.

Chegamos, agora, a uma nova afirmação, que, à primeira vista, parece difícil. A alma, segundo nos dizem, é a forma do corpo. É claro, aqui, que “forma” não significa “formato”. Voltarei, mais tarde, ao sentido em que a alma é a forma do corpo; por ora, observarei apenas que, no sistema de Aristóteles, a alma é o que faz do corpo *uma* coisa, com unidade de propósito, e com os característicos que associamos à palavra “organismo”. A finalidade de um olho é ver, mas ele não

pode ver quando separado do corpo. Com efeito, a alma é que vê.

Pareceria, então, que “forma” é o que dá unidade a uma porção da matéria, e que essa unidade é habitualmente, senão sempre, teleológica. Mas “forma” vem a ser muito mais do que isso, e esse mais é muito difícil.

A forma de uma coisa, dizem-nos, é sua essência e substância primária. As formas são substanciais, embora os universais não o sejam. Quando um homem faz uma esfera de bronze, tanto a matéria como a forma já existiam, e tudo o que ele faz é juntá-las; assim como não faz o bronze, o homem também não faz a forma. Nem tudo tem matéria; existem coisas eternas, e estas não têm matéria, exceto aquelas que se movem no espaço. As coisas aumentam em realidade, ao adquirir forma; a matéria sem forma é apenas uma potencialidade.

A idéia de que as formas são substâncias que existem independentemente da matéria em que são exemplificadas parece expor Aristóteles aos seus próprios argumentos contra as idéias platônicas. Entende ele a forma como algo inteiramente diferente de um universal, mas que tem muitas das mesmas características. A forma é mais real que a matéria; isto é uma reminiscência da única realidade das idéias. A modificação que Aristóteles faz na metafísica de Platão é, dir-se-ia, menor do que ele crê. Eis uma opinião expedida por Zeller, que diz, a respeito da matéria e da forma:{75}

“A explicação final da falta de clareza de Aristóteles quanto a este assunto é, não obstante, encontrada no fato de que ele só havia se emancipado em parte, como veremos, da tendência de Platão de substanciar as idéias. As “formas” tinham para ele, como as “idéias” tinham para Platão, uma existência metafísica própria, condicionando todas as coisas individuais. E embora tenha seguido com penetração o desenvolvimento das idéias da existência, não é menos certo que essas idéias, principalmente no ponto em que mais se afastam da experiência e da percepção imediata, se transformam, no fim, de um produto lógico do pensamento humano, num pressentimento imediato de um mundo supersensível, e no objeto, nesse sentido, de uma intuição intelectual”.

Não vejo de que maneira Aristóteles poderia ter encontrado uma resposta a esta crítica.

A única resposta que posso imaginar seria a de que duas coisas não podem ter a *mesma* forma. Se um homem faz duas esferas de bronze (teríamos que dizer), cada uma tem sua esfericidade especial, que é substancial e particular, um exemplo da “esfericidade” universal, mas não idêntica a ela. Não creio que a linguagem dos trechos por mim citados apoiaria prontamente esta interpretação.

E estaria exposta à objeção de que a esfericidade particular seria, segundo a opinião de Aristóteles, incognoscível, enquanto que é da essência da sua metafísica que, ao ter mais forma e menos matéria, as coisas se tornam, gradualmente, mais cognoscíveis. Isto não é compatível com o resto de suas opiniões, a menos que a forma possa ser encarnada em muitas coisas particulares. Se dissesse que há tantas formas de exemplos de esfericidade quantas são as coisas esféricas, teria ele de fazer muitas modificações radicais em sua filosofia. Sua opinião, por exemplo, de que a forma é idêntica à sua essência, é incompatível com a saída acima sugerida.

A doutrina da matéria e da forma em Aristóteles está relacionada com a distinção de potencialidade e autenticidade. A matéria nua é concebida como uma potencialidade da forma; toda mudança é o que chamaríamos “evolução”, no sentido de que depois da mudança a coisa em questão tem mais forma do que antes. A que tem mais forma é considerada mais “autêntica”. Deus é pura forma e pura autenticidade; Nele, portanto, não pode haver mudança. Ver-se-á que esta doutrina é otimista e teleológica: o universo e tudo nele se desenvolve no sentido de algo continuamente melhor do que antes.

O conceito de potencialidade é conveniente em certas relações, contanto que seja empregado de modo que possamos traduzir nossas afirmações numa forma em que o conceito esteja ausente. “Um bloco de mármore é uma estátua potencial” significa que “de um bloco de mármore, mediante trabalhos adequados, se faz uma estátua”. Mas quando a potencialidade é usada como um conceito fundamental e irredutível, oculta sempre uma confusão de idéias. O emprego que Aristóteles faz dele é um dos pontos fracos de seu sistema.

A teologia de Aristóteles é interessante, e se acha estreitamente ligada ao resto da sua metafísica; “teologia”, com efeito, é um dos nomes com que nos referimos à “metafísica”. (O livro que conhecemos por esse nome não foi assim chamado por ele).

Há, diz ele, três espécies de substâncias: as sensíveis e perecíveis, as sensíveis, mas não perecíveis, e as que não são nem sensíveis nem perecíveis. A primeira classe inclui plantas e animais; a segunda, os corpos celestes (os quais, segundo Aristóteles, não sofriam mudança alguma, exceto o movimento); e a terceira, a alma racional no homem, e também Deus.

O argumento principal a respeito de Deus é a Causa Primeira: deve haver algo que origina o movimento, e este algo, em si, não deve ser movido, e ser eterno, substância e atualidade. O objeto do desejo e o objeto do pensamento, diz

Aristóteles, causam desse modo o movimento, sem que eles próprios estejam em movimento. Assim, Deus produz o movimento por ser amado, enquanto que toda outra causa de movimento age porque está em movimento (como uma bola de bilhar). Deus é pensamento puro; porque o pensamento é aquilo que é melhor. “A vida também pertence a Deus; porque a realidade do pensamento é a vida, e Deus é essa realidade; e a realidade auto dependente de Deus é a vida sumamente boa e eterna. Dizemos, pois, que Deus é um ser vivo, eterno, sumamente bom, de modo que a vida e a contínua e eterna duração pertencem a Deus; porque, isto é, Deus” (1072a).

“Está claro, pois, pelo que se disse, que existe uma substância que é eterna e fixa e separada das coisas sensíveis. Demonstrou-se que essa substância não pode ter nenhuma magnitude, mas que não possui partes e é indivisível, mas também se demonstrou que é impassível e inalterável; pois todas as outras modificações são posteriores à mudança de lugar” (1073a).

Deus não tem os atributos de uma Providência Cristã, pois seria derrogá-lo de Sua perfeição pensar-se noutra coisa senão no qual é perfeito, isto é, Ele próprio. “Deve ser sobre si mesmo que o divino pensa (já que é o mais excelente de todas as coisas), e o seu pensamento é um pensamento sobre o pensamento”. (1074b). Devemos inferir que Deus não conhece a existência de nosso mundo sublunar. Aristóteles, como Spinoza, afirma que, embora os homens devam amar a Deus, é impossível que Deus ame os homens.

Deus não é *definível* como o “motor imóvel”. Ao contrário, as considerações astronômicas conduzem à conclusão de que há quarenta e sete ou cinquenta e cinco motores imóveis (1074a). A relação destes com Deus não é esclarecida; a interpretação natural, com efeito, seria a de que há quarenta e sete ou cinquenta e cinco deuses. Porque depois de uma das passagens acima, sobre Deus, Aristóteles prossegue: “Não devemos ignorar a questão de saber se devemos supor uma tal substância ou mais do que uma” e, logo após, emprega o argumento que conduz aos quarenta e sete ou cinquenta e cinco motores imóveis.

O conceito de um motor imóvel é difícil. Para o espírito moderno pareceria que a causa de uma mudança deve ser uma mudança prévia, e que, se o universo fosse completamente estático, permaneceria assim eternamente. Para se compreender o que Aristóteles quer dizer, temos de levar em conta o que ele diz, a respeito das causas. Há, segundo ele, quatro classes de causas, que foram chamadas, respectivamente, material, formal, eficiente e final. Voltemos ao homem que está fazendo uma estátua. A causa material da estátua é o mármore,

a causa formal é a essência da estátua a ser produzida, a causa eficiente é o contato do cinzel com o mármore, e a causa final é o propósito que o escultor tem em vista. Na terminologia moderna, a palavra “causa” limitar-se-ia à causa eficiente. O motor imóvel pode ser considerado como uma causa final: proporciona um propósito para a mudança, que é, essencialmente, uma evolução no sentido da semelhança com Deus.

Disse que Aristóteles não era, por natureza, profundamente religioso, mas isto só em parte é certo. Poder-se-ia, talvez, interpretar um aspecto de sua religião, um tanto livremente, da seguinte maneira:

Deus existe eternamente, como pensamento puro, felicidade, auto realização completa, sem quaisquer propósitos não realizados. O mundo sensível, ao contrário, é imperfeito, mas tem vida, desejo, pensamento de uma espécie imperfeita, e aspiração. Todas as coisas vivas têm consciência, em maior ou menor grau, de Deus, sendo levadas à ação por admiração e amor a Deus. Assim. Deus é a causa final de toda atividade. A mudança consiste em dar forma à matéria, mas, quanto ao que se refere às coisas sensíveis, permanece sempre um substrato de matéria. Somente Deus consiste de forma sem matéria. O mundo está evoluindo continuamente no sentido de um grau maior de forma, tornando-se, assim, progressivamente, mais semelhante a Deus. Mas o processo não pode ser completado, porque a matéria não pode ser de todo eliminada. Esta é uma religião de progresso e evolução, pois a perfeição estática de Deus move o mundo somente através do amor que os seres finitos sentem por Ele. Platão era matemático; Aristóteles, biólogo; isto explica as diferenças existentes em suas religiões.

No entanto, isto seria uma opinião unilateral da religião de Aristóteles; ele também possui o amor dos gregos pela perfeição estática e preferência mais para a contemplação do que para a ação. Sua doutrina da alma ilustra este aspecto de sua filosofia.

Se Aristóteles ensinou ou não a imortalidade em alguma forma, sempre foi uma questão que agitou os seus comentaristas. Averroes, que afirmava que não, tinha adeptos nos países cristãos, os mais extremos dos quais se chamaram epicuristas, que Dante encontrou no inferno. A doutrina de Aristóteles, com efeito, é complexa, e presta-se facilmente a mal-entendidos. Em seu livro *Da Alma,* considera a alma unida ao corpo, e põe em ridículo a doutrina pitagórica da transmigração (407b). Parece que a alma perece com o corpo: “Segue-se daí, indubitavelmente, que a alma é inseparável do corpo” (413a); mas logo

acrescenta: “ou, em todo caso, certas partes dela”. O corpo e a alma são apresentados como matéria e forma: “a alma deve ser uma substância no sentido da forma de um corpo material que tem potencialidade de vida dentro dele. Mas a substância é atualidade e, assim, a alma é a atualidade de um corpo, tal como o caracterizamos acima 412a). A alma “é substância, no sentido que corresponde à fórmula definitiva da essência de uma coisa. Isso significa que é a “qualidade essencial” de um corpo, que tenha o caráter que acabamos de atribuir-lhe” (isto é, que tenha vida) (412b). A alma é o primeiro grau de atualidade de um corpo natural que tenha potencialmente vida. O corpo assim descrito é um corpo organizado (412a). Perguntar se a alma e o corpo são unos, é tão sem sentido como perguntar se a cera e a forma que o sinete lhe dá são a mesma coisa (412b). A auto nutrição é o único poder físico que as plantas possuem (413a). A alma é a causa final do corpo (414a).

Nesse livro, ele faz distinção entre “alma” e “espírito”, colocando o espírito mais alto do que a alma e menos unido ao corpo. Depois de falar da relação entre alma e corpo, diz: “O caso do espírito é diferente; parece ser uma substância independente implantada na alma e incapaz de ser destruída” (40Sb). E, novamente: “Não temos ainda evidência quanto ao que diz respeito ao espírito ou à capacidade de pensar; parece ser uma classe muito diversa de alma, diferençando-se como o eterno daquilo que perece; só ela é capaz de existir isolada de todos os outros poderes psíquicos. Todas as outras partes da alma — é evidente pelo que dissemos — são, apesar de certas afirmações em contrário, incapazes de uma existência separada” (413b). O espírito é a parte de nós que compreende as matemáticas e a filosofia; seus objetos são intemporais e, portanto, considerados intemporais. A alma é o que move o corpo e percebe os objetos sensíveis; caracteriza-se por auto nutrição, sensibilidade, pensamento e mobilidade (413b); mas o espírito tem a função mais elevada do pensamento, que não tem relação com o corpo nem com os sentidos. Daí poder o espírito ser imortal, embora o resto da alma não possa sê-lo.

Para se compreender a doutrina aristotélica da alma, devemos lembrar-nos de que a alma é a “forma” do corpo, e a forma espacial de uma espécie de “forma”. Que há em comum entre a alma e a forma? Creio que o que tem em comum é conferir unidade a certa quantidade de matéria. A parte de um bloco de mármore que depois se transforma em estátua não é, enquanto não estiver separada do mármore, uma “coisa”, e não tem ainda unidade. Depois que o escultor fez a estátua, tem ela unidade, que se deriva de sua forma. Ora, o traço essencial da alma, em virtude do qual é a forma do corpo, é que faz deste um todo orgânico

dotado de propósito, como uma unidade. Um órgão isolado tem propósitos situados fora de si mesmo; o olho, isoladamente, não pode ver. Assim, muitas coisas podem ser ditas em que um animal ou uma planta, considerado como um todo, ó o sujeito, o que não se pode dizer de qualquer parte dele. É neste sentido que a organização ou forma conferem substancialidade. Aquilo que confere substancialidade a um animal ou a uma planta é o que Aristóteles chama sua "alma". Mas o "espírito" é algo diferente, ligado menos intimamente ao corpo; talvez seja uma parte da alma, mas é uma coisa que somente uma pequena minoria dos seres humanos possui (415a). A mente como especulação não pode ser causa de movimento, pois jamais pensa a respeito do que é praticável, e nunca diz o que deve ser evitado ou o que se deve procurar (432b).

Uma doutrina semelhante, embora com uma ligeira modificação na terminologia, é exposta na *Ética para Nicômaco.* Há na alma um elemento que é racional e outro que é irracional. A parte irracional é dupla: a vegetativa, encontrada em tudo que vive, mesmo nas plantas, e a apetitiva, que existe em todos os animais (1102b). A vida da alma racional consiste na contemplação, que é a felicidade completa do homem, embora não seja inteiramente atingível. "Tal vida seria demasiado alta para o homem, pois não é quanto ao que diz respeito a homem que ele vive assim, mas quanto a alguma coisa de divino que se apresenta nele; e tanto quanto isto é superior à nossa natureza composta, é sua atividade superior àquela, que é o exercício de outro gênero de virtude (o gênero prático). Se a razão é divina em comparação com o homem, então a vida é divina, por isso mesmo, em comparação com a vida humana. Mas não devemos seguir aqueles que, sendo homens, nos aconselham a pensar em coisas humanas e, sendo mortais, em coisas mortais, mas devemos, tanto quanto possível, tornar a nós próprios imortais, e forçar cada nervo a viver de acordo com o que de melhor há em nós; porque mesmo que seja pequeno em volume, ultrapassa tudo o mais em poder e valor (1177b).

Parece, a julgar-se por essas passagens, que a individualidade — que distingue um homem de outro — está ligada ao corpo e à alma irracional, enquanto que a alma racional ou mente é divina e impessoal. Um homem gosta de ostras, outro de abacaxis; isto os distingue entre si. Mas quando pensam sobre a tabela de multiplicar, contanto que pensem corretamente, não há diferença entre eles. O irracional nos separa, o racional nos une. Assim, a imortalidade da mente ou da razão não é uma imortalidade pessoal de homens isolados, mas uma participação da imortalidade de Deus. Não parece que Aristóteles acreditasse na imortalidade *pessoal,* no sentido em que foi ensinada por Platão e, depois, pelo

Cristianismo. Acreditava somente que os homens, até onde são racionais, participam do divino, que é imortal. Está ao alcance do homem aumentar o elemento do divino em sua natureza, e fazer isso constitui a mais alta virtude. Mas se o conseguisse completamente, deixaria de existir como pessoa isolada. Talvez esta não seja a única interpretação possível das palavras de Aristóteles, mas parece-me a mais natural.

CAPÍTULO XX

A Ética de Aristóteles

No corpo das obras de Aristóteles encontram-se três tratados de ética, mas dois deles são, em geral, atribuídos a seus discípulos. O terceiro, a *Ética Para Nicômaco*, permanece, em sua maior parte, como inquestionavelmente autêntico, mas, mesmo neste livro, há uma parte (livros V, VI e VII) que se considera como tendo sido incorporada de alguma das obras de seus discípulos. Ignorarei, no entanto, esta questão de controvérsia, e tratarei do livro como um todo e como sendo de Aristóteles.

As opiniões de Aristóteles a respeito da ética representam, em sua maioria, as opiniões predominantes entre os homens educados e experimentados de sua época. Não se acham, como as de Platão, impregnadas de religião mística; nem contém teorias tão pouco ortodoxas como as que se encontram na *República*, referentes à propriedade e à família. Aqueles que não ficam por baixo nem se erguem acima do nível dos cidadãos decentes e de bom procedimento, encontrarão na *Ética* uma descrição sistemática dos princípios pelos quais afirmam que a sua conduta deve ser regulada. Aqueles que exigem algo mais ficarão desapontados. O livro atrai os homens respeitáveis de meia-idade, e foi por eles usado, principalmente a partir do século XVII, para reprimir os ardores e entusiasmos dos jovens. Mas, para um homem dotado de sensibilidade mais profunda, é provável que pareça repulsivo.

O bem, dizem-nos, é a *felicidade*, que é uma atividade da alma. Aristóteles diz que Platão tinha razão ao dividir a alma em duas partes, um racional e a outra irracional. A parte irracional, ele a divide em vegetativa (que é encontrada mesmo nas plantas), e apetitiva (que é encontrada em todos os animais). A parte apetitiva pode ser, em certo grau, racional, quando os bens que busca são tais que a razão os aprova. Isto é essencial para a descrição da virtude, pois a razão, em Aristóteles, é puramente contemplativa, e não conduz, sem a ajuda do

apetite, a qualquer atividade prática.

Há duas espécies de virtude, *intelectual* e *moral*, correspondentes às duas partes da alma. As virtudes intelectuais procedem do ensino; as virtudes morais, do hábito. Compete ao legislador tornar os cidadãos bons, inculcando-lhes bons costumes. Tornamo-nos justos executando atos justos, acontecendo o mesmo quanto às outras virtudes. Sendo obrigados a adquirir bons costumes, acabaremos, com o tempo, pensa Aristóteles, encontrando prazer em praticar boas ações. Isso faz com que nos lembremos do discurso de Hamlet à mãe:

> Finge uma virtude, se não a tens.
> Esse monstro, o costume, que devora todos os sentimentos,
> Sendo um demônio quanto aos hábitos, é um anjo, porque
> Para executar ações belas e boas
> Nos dá, do mesmo modo, um hábito de frade ou uma libré,
> Que vestimos sem dificuldade.

Chegamos, agora, à famosa doutrina do justo meio-termo. Toda virtude é um meio entre dois extremos, cada um dos quais é um vício. Prova-se isso mediante o exame das várias virtudes. A coragem é um meio entre a covardia e a temeridade; a liberalidade, entre a prodigalidade e a mesquinhez; o amor-próprio, entre a vaidade e a humildade; o dito espirituoso, entre a chocarrice e a grosseria; a modéstia, entre a timidez e o descaramento. Certas virtudes parecem não se adaptar a este esquema — como, por exemplo, a veracidade. Aristóteles diz que esta é um meio-termo entre a jactância e a falsa modéstia (1108a), mas isso somente se aplica à verdade a nosso próprio respeito. Não vejo de que modo a veracidade, em qualquer sentido mais amplo, possa ser adaptada a este esquema. Havia, certa vez, um prefeito que havia adotado a doutrina de Aristóteles; ao terminar seu mandato, fez um discurso dizendo que procurara seguir uma linha estrita de conduta, agindo, de um lado, com parcialidade e, de outro, com imparcialidade. O conceito da veracidade como um meio parece apenas um pouco menos absurdo.

As opiniões de Aristóteles sobre questões morais são sempre aquelas aceitas convencionalmente em sua época. Sob certos aspectos, diferem das de nossa época, principalmente quando dizem respeito a alguma forma de aristocracia. Cremos que os seres humanos, pelo menos segundo a teoria ética, tem todos

direitos iguais, e que a justiça implica igualdade; Aristóteles acha que a justiça implica não em igualdade, mas em proporção correta, o que somente *algumas vezes* é igualdade. (1131b).

A justiça de um amo ou de um pai é coisa diferente da de um cidadão, pois um filho ou escravo são propriedade, e não pode haver injustiça com o que se possui (1134b). Com respeito a escravos, porém, há uma ligeira modificação nesta doutrina em relação com a questão de saber-se é possível a um homem ser amigo de seu escravo: "Nada há em comum entre as duas partes; o escravo é um instrumento vivo. Como escravo, pois, não se pode ser seu amigo. Mas como homem se pode, pois, parece ser de certa justiça, entre um homem e outro, que ambos participem de um sistema de lei ou sejam parte de um acordo; portanto, pode também existir amizade para com ele, quanto ao que se refere ao homem" (1161b).

Um pai pode repudiar o filho, se este for um malvado, mas um filho não pode repudiar o pai, pois que lhe deve mais do que lhe seria possível restituir, principalmente a existência (1163b). Nas relações desiguais, é justo, já que todos deveriam ser amados em proporção com o seu valor, que o inferior amasse mais o superior que o superior ao inferior: as esposas, os filhos, os súditos, deveriam amar mais aos esposos, aos pais e aos monarcas que estes a aqueles. Num bom casamento, "o homem governa de acordo com o seu valor, e nos assuntos em que um homem deve governar, mas os assuntos que competem às mulheres devem ser-lhes entregues" (1160b). Não deve intrometer-se na jurisdição delas; menos ainda, deverá ela imiscuir-se na dele, como, às vezes, acontece, quando ela é herdeira.

O melhor indivíduo, segundo Aristóteles o concebe, é um indivíduo muito diferente do santo cristão. Deve ter amor próprio e não subestimar seus próprios méritos. Deve desprezar todo aquele que mereça ser desprezado (1124b). A descrição do homem altivo ou magnânimo{76} é muito interessante, por mostrar a diferença entre as éticas pagã e cristã, bem como o sentido em que Nietzsche estava justificado ao considerar o Cristianismo como uma moral de escravos.

"O homem magnânimo, já que merece o máximo, deve ser bom no mais alto grau; pois o homem melhor sempre merece mais, e o superior o máximo. Portanto, o homem verdadeiramente magnânimo deve ser bom. E a grandeza em cada virtude parece ser a característica do homem magnânimo. E seria sumamente impróprio a um homem magnânimo fugir do perigo a abanar os braços ao longo do corpo, ou prejudicar a outrem; pois, com que fim deveria ele

cometer atos vergonhosos, ele, para quem nada é grande? … A magnanimidade, pois, parece ser uma espécie de coroa das virtudes; porque as engrandece, e sem ela não existem. Portanto, é difícil ser verdadeiramente magnânimo; impossível sê-lo sem nobreza e bondade de caráter. A honra e a desonra são, pois, o que interessa, principalmente, ao homem magnânimo; e, diante de grandes honras, conferidas por homens bons, mostrar-se-á moderadamente satisfeito, pensando que elas são merecidas ou mesmo menores que seu merecimento; porque não pode haver honra que seja digna da virtude perfeita; não obstante, ele, de qualquer modo, as aceitará, já que nada tem de mais elevado para oferecer-lhe; mas honrarias que provenham de gente fundamentalmente frívola, ele as desdenhará por completo, já que não é isso que ele merece, e tampouco a desonra, pois que, nesse caso, não será justa … O poder e a riqueza são desejáveis por causa da honra; e para aqueles a quem mesmo as honrarias são uma pequena coisa, as outras coisas também o devem ser. Daí o achar-se que os homens magnânimos são desdenhosos … O homem magnânimo não corre em busca de perigos insignificantes, mas enfrentará grandes perigos e, quando estiver em perigo, não poupará muito a vida, sabendo que há ocasiões em que não vale a pena conservá-la. Pertence à classe de homens que dispensa favores, mas envergonha-se de recebê-los; porque uma dessas coisas é sinal de superioridade, e a outra de inferioridade. É capaz de conferir, em troca, benefícios ainda maiores, pois, assim, o benfeitor original, além de ser pago, incorrerá em dívida para com ele … É sinal de homem magnânimo não pedir nada, ou quase nada, mas prestar auxílio prontamente, sendo digno diante das pessoas que gozam de altas posições, mas modesto com os da classe média; pois é uma coisa difícil e elevada ser superior junto às primeiras, mas fácil junto a estas últimas, e uma atitude altiva junto às primeiras não é falta de educação, mas, entre as criaturas humildes, é tão vulgar como uma exibição de força contra os fracos … Deve também ser franco em seu ódio e em seu amor, pois, ocultar os próprios sentimentos, isto é, preocupar – se menos com a verdade do que com a opinião alheia, é próprio de covardes … Fala livremente porque é desdenhoso, e costuma dizer a verdade, exceto quando fala com ironia às criaturas vulgares … Também não é dado à admiração, pois, para ele, nada é grande … Não é loquaz, pois não falará nem de si mesmo nem dos outros, já que não se preocupa de ser elogiado, nem que os outros sejam censurados... Preferirá antes coisas belas e inúteis a coisas proveitosas e úteis … Além disso, um caminhar lento, uma voz grave e uma dicção uniforme, são próprios do homem magnânimo … Eis aí, pois, o homem magnânimo: o homem que está aquém dele

é indevidamente humilde e, o que vai além, é vão" (1123b — 1125a).

Causa-nos arrepios pensar como seria o homem vão.

Pense-se o que se quiser do homem magnânimo, uma coisa é certa: não pode haver muitos como ele numa comunidade. Não me refiro apenas ao sentido geral de que não há, provavelmente, muitos homens virtuosos, devido ao fato de a virtude ser difícil; o que quero dizer é que as virtudes do homem magnânimo dependem, em grande parte, de ter ele uma posição social excepcional. Aristóteles considera a ética como um ramo da política, e não é de estranhar que, depois de seu elogio do orgulho, a gente verifique que ele acha a monarquia a melhor forma de governo e, depois dela, a aristocracia. Os monarcas e os aristocratas podem ser "magnânimos", mas os cidadãos comuns seriam risíveis, se procurassem viver de acordo com tal padrão.

Isto sugere uma questão que é meio ética, meio política. Podemos encarar como moralmente satisfatória uma comunidade que, por sua constituição essencial, limita as coisas melhores a uns poucos indivíduos e requer que a maioria se contente com o que é melhor em segundo lugar? Platão e Aristóteles dizem que sim, e Nietzsche concorda com eles. Os estóicos, os cristãos e os democratas dizem que não. Mas há grandes diferenças em suas maneiras de dizer que não. Os estóicos e os primeiros cristãos consideram como o maior bem a virtude afirmando que as circunstâncias externas não podem impedir que um homem seja virtuoso; não há, pois, necessidade de se procurar um sistema social justo, pois que a injustiça social afeta apenas matérias sem importância. Os democratas, ao contrário, afirmam, habitualmente, que, ao menos quanto ao que diz respeito à política, os bens mais importantes são o poder e a propriedade; não podem, portanto, concordar com um sistema social que é injusto a este respeito.

O ponto de vista estóico-cristão requer uma concepção da virtude muito diferente da de Aristóteles, já que deve afirmar que a virtude é possível tanto para o escravo como para o amo. A ética cristã desaprova o orgulho, que Aristóteles considera uma virtude, e louva a humildade, que ele considera um vício. As virtudes intelectuais, que Platão e Aristóteles valorizam acima de todas as outras, tem de ser arrancadas da lista para sempre, a fim de que o pobre e o humilde possam ser tão virtuosos como qualquer outro. O Papa Gregório o Grande repreendeu solenemente um bispo, por ensinar gramática.

A opinião aristotélica, de que a mais alta virtude é somente para poucos, acha-se logicamente ligada à subordinação da ética à política. Se o objetivo é a boa comunidade, antes que o bom indivíduo, é possível que a boa comunidade possa

ser aquela em que haja submissão. Numa orquestra, o primeiro violino é mais importante do que o oboé, embora ambos sejam necessários para a excelência do conjunto. É impossível organizar-se uma orquestra tendo por base o princípio de dar a cada homem o que lhe seria melhor como indivíduo isolado. A mesma espécie de coisa se aplica ao governo de um grande Estado moderno, embora democrático. Uma democracia moderna — ao contrário das da antiguidade — confere grande poder a certos indivíduos escolhidos, presidentes ou primeiros ministros, e deve esperar deles espécies de méritos que não se esperam dos cidadãos comuns. Quando os indivíduos não estão pensando em termos de religião ou de controvérsia política, tem probabilidade de achar que um bom presidente é mais digno de respeito que um bom pedreiro. Numa democracia, não se espera que um presidente seja exatamente como o homem magnânimo de Aristóteles, mas espera-se, não obstante, que seja um tanto diferente do cidadão comum, e que tenha certos méritos relacionados com as suas funções. Tais méritos peculiares talvez não fossem considerados "éticos", mas isso porque usamos este adjetivo num sentido mais estreito do que o empregado por Aristóteles.

Como um resultado do dogma cristão, a distinção entre os méritos morais e outros se tomou muito mais acentuada do que no tempo dos gregos. É um mérito um homem ser grande poeta, compositor ou pintor, mas não é um mérito *moral;* não o consideramos mais virtuoso por possuir tais aptidões, ou com mais probabilidade de ir para o céu. O mérito *moral* diz respeito apenas aos atos da vontade, isto é, escolher-se com acerto entre os *possíveis* cursos de ação.{77} Não sou merecedor de censura por não compor uma ópera, pois não sei como fazê-lo. A opinião ortodoxa é a de que, sempre que dois cursos de ação são possíveis, a consciência me diz qual o correto, sendo que escolher o outro é pecado. A virtude consiste principalmente em evitar-se o pecado, mais do que em qualquer coisa de positivo. Não há razão para se esperar que um homem educado seja *moralmente* melhor do que um homem sem educação, ou um homem inteligente melhor do que um estúpido. Dessa maneira, numerosos méritos de grande importância social são afastados do reino da ética. O adjetivo "anti-ético", no uso moderno, tem um alcance muito mais estreito do que o adjetivo "indesejável". É indesejável ser um débil mental, não anti-ético.

Muitos filósofos modernos, no entanto, não aceitaram este conceito de ética. Acharam que se devia primeiro definir o bom e dizer-se depois quais de nossas ações deveriam ser tais que tendessem à realização do bom. Este ponto de vista se assemelha mais ao de Aristóteles, que afirma que a felicidade é o bem. A mais

alta felicidade, é certo, está somente ao alcance do filósofo, mas para Aristóteles isto não constitui objeção à teoria.

As teorias éticas podem ser divididas em duas classes, segundo considerem a virtude como um fim ou um meio Aristóteles, em conjunto, adota a opinião de que as virtudes são meios para um fim, isto é, a felicidade. “Sendo, pois, o fim o que desejamos, e o meio aquele que deliberamos e escolhemos, as ações referentes ao meio devem estar de acordo com a escolha e a voluntariedade. Ora, o exercício das virtudes está relacionado com os meios” (1113b). Mas há outro sentido de virtude no qual está incluído o fim da ação: “O bem humano é a atividade da alma de acordo com a virtude numa vida completa” (1098a). Penso que deveríamos dizer que as virtudes intelectuais são fins, mas que as virtudes práticas são apenas meios. Os moralistas cristãos afirmam que, conquanto as consequências das ações virtuosas são, em geral, boas, não são tão boas como as próprias ações virtuosas, que devem ser valorizadas por si próprias, e não devido a seus efeitos. Por outro lado, aqueles que consideram o prazer como bem, julgam as virtudes unicamente como meios. Qualquer outra definição de bem, exceto a sua definição como virtude, terá a mesma consequência, a de que as virtudes são meios para outros bens que elas próprias. Nesta questão, Aristóteles, como já foi dito, concorda de modo geral, embora não inteiramente, com aqueles que acham que a primeira tarefa da ética é definir o bem, e que a virtude deve ser definida como uma ação tendente a produzir o bem.

A relação entre a ética e a política dá margem a outra questão ética de considerável importância. Supondo-se que o bem que a ação correta devia ter em mira é o bem de toda a comunidade, ou, em última instância, de toda a raça humana, é este bem social uma soma dos bens desfrutados pelos indivíduos, ou é algo que pertence essencialmente ao todo, e não às partes? Podemos ilustrar o problema pela sua analogia com o corpo humano. Os prazeres, em geral, acham-se associados a diferentes partes do corpo, mas nós os consideramos como pertencentes a uma pessoa em conjunto; podemos gozar de um perfume agradável, mas sabemos que o nariz somente não poderia gozá-lo. Há quem não concorde com isto, afirmando que, numa comunidade organizada a rigor, há, analogamente, excelências que pertencem ao todo, e não a quaisquer das partes. Se são metafísicos, poderão afirmar, como Hegel, que qualquer qualidade que é boa constitui um atributo de universo como um todo; mas, em geral, acrescentarão que é menos errado atribuir-se o que é bom a um Estado do que a um indivíduo. Logicamente, essa opinião pode ser exposta da seguinte maneira: podemos atribuir ao Estado vários predicados que não podem ser atribuídos a

seus membros isolados — como o ser populoso, extenso, poderoso, etc. O aspecto que estamos considerando coloca os predicados éticos nesta classe, e diz que só derivativamente pertencem a indivíduos. Um homem pode pertencer a um Estado populoso; mas ele, dizem, pode não ser nem bom nem populoso. Esta opinião, amplamente defendida pelos filósofos alemães, não pertence a Aristóteles, exceto, possivelmente, em certo grau, em sua concepção da justiça.

Uma parte considerável da *Ética* trata da discussão da amizade, incluindo todas as relações que envolvem afeto. A amizade perfeita só é possível entre os bons, e é impossível ser amigo de muita gente. Não se deve ser amigo de uma pessoa de posição mais elevada do que a gente, a menos que ela seja também de virtude mais elevada, o que justificará o respeito que se lhe testemunhe. Vimos que, nas relações desiguais, tais como as de marido e mulher, ou pai e filho, o superior deve ser o mais amado. É impossível ser amigo de Deus, pois Ele não pode amar-nos. Aristóteles examina se um homem pode ser amigo de si mesmo, e chega à conclusão de que isso é inteiramente impossível se tratar de um homem bom: os maus, afirma ele, detestam, com frequência, a si próprios. O homem bom deveria amar a si próprio, mas nobremente (1169a). Os amigos constituem um conforto no infortúnio, mas não se deveria torná-los infelizes procurando-se sua compaixão, como fazem as mulheres e os homens efeminados (1171b). Não é só no infortúnio que os amigos são desejáveis, pois o homem feliz precisa de amigos com quem compartilhar sua felicidade. “Ninguém escolheria o mundo todo sob a condição de estar só, já que o homem é uma criatura política, e faz parte de sua natureza viver na companhia dos demais” (1169b). Tudo o que se diz sobre a amizade é sensato, mas não existe uma única palavra que se eleve acima do senso comum.

Aristóteles mostra de novo o seu bom senso ao discutir o *prazer*, que Platão tratou de maneira um tanto ascética. O prazer, no sentido em que Aristóteles emprega a palavra, é diferente da felicidade, embora não possa haver felicidade sem prazer. Há, diz ele, três opiniões sobre o prazer:

> (1) que jamais é bom; (2) que, às vezes, é bom, mas quase sempre, mau; (3) que o prazer é bom, mas não é o melhor. Rejeita a primeira baseado na afirmação de que o sofrimento é, sem dúvida, mau e, portanto, o prazer deve ser bom. Diz muito justamente, que é tolice afirmar-se que o homem pode ser feliz no meio de tormentos: é necessário para a felicidade um certo grau de boa sorte exterior. Participa também da opinião de que todos os prazeres são corporais; todas as coisas têm algo de divino e, portanto, certa capacidade para

> prazeres mais elevados. Os homens bons desfrutam de prazer, a menos que sejam infelizes, e Deus goza sempre de um único e simples prazer (1152-1154).

Há uma outra discussão sobre o prazer na última parte do livro, que não é inteiramente compatível com a anterior. Argumenta-se, nela, que existem prazeres maus, os quais, no entanto, não são prazeres para as pessoas boas (1173b); que talvez os prazeres difiram em qualidade (*ibid*.); e que os prazeres são bons ou maus segundo estejam relacionados com atividades boas ou más (1175b). Há coisas mais apreciadas que o prazer; ninguém se sentiria contente de seguir pela vida com um intelecto de criança, mesmo que isso fosse agradável. Cada animal tem o seu próprio prazer, e o prazer próprio do homem está ligado à razão.

Isto conduz à única doutrina do livro que não é simples senso comum. A felicidade reside na atividade virtuosa, e a felicidade perfeita consiste na melhor atividade, que é contemplativa. A contemplação é preferível à guerra, à política, ou a qualquer carreira prática, pois permite o lazer, e o lazer é essencial à felicidade. A virtude prática produz apenas uma espécie secundária de felicidade; a felicidade suprema está no exercício da razão, pois a razão, mais do que qualquer outra coisa, *é* o homem. O homem não pode ser *inteiramente* contemplativo, mas, até onde o é, participa da vida divina. “A atividade de Deus, que sobrepassa a todas em bem-aventurança, deve ser contemplativa”. De todos os seres humanos, o filósofo é o mais divino em sua atividade e, portanto, o mais feliz e o melhor:

“Aquele que exerce sua razão e a cultiva parece achar-se, ao mesmo tempo, no melhor estado de espírito e ser o mais querido dos deuses. Porque se os deuses se ocupam de algum modo com os assuntos humanos, como se supõe que o fazem, seria razoável que se deleitassem com o que fosse melhor e tivesse mais afinidade com eles (isto é, a razão), e que recompensassem os que mais amam e respeitam tais coisas, importando-se com as coisas que lhes são caras e agindo, a um tempo, com correção e nobreza. E é manifesto que todos esses atributos pertencem, mais que a ninguém, ao filósofo. Ele, portanto, é o predileto dos deuses. E aquele que assim for, será, também, presumivelmente, o mais feliz; de maneira que, desse modo, o filósofo também será, mais do que ninguém, feliz (1179a).

Esta passagem constitui, virtualmente, a peroração da *Ética;* os poucos parágrafos que se seguem dizem respeito à transição para a política.

Procuremos, agora, decidir o que devemos pensar dos méritos e deméritos da *Ética.* Ao contrário de muitos outros assuntos tratados pelos filósofos gregos, a ética não fez nenhum progresso definitivo, no sentido de descobrimentos indiscutíveis; nada na ética é *conhecido* no sentido científico. Não há razão, portanto, para que um antigo tratado seja, sob qualquer aspecto, inferior a um moderno. Quando Aristóteles fala de astronomia, podemos afirmar, definitivamente, que ele está errado; mas quando fala a respeito de ética não podemos dizer, no mesmo sentido, se está equivocado ou se tem razão. Falando-se de um modo geral, há três perguntas que podem ser feitas quanto à ética de Aristóteles, ou de qualquer outro filósofo: (1) É ela compatível com o seu próprio conteúdo? (2) É coerente com o resto das opiniões do autor? (3) Responde a problemas éticos que estejam em consonância com os nossos próprios sentimentos éticos? Se a resposta à primeira ou à segunda pergunta for negativa, o filósofo em questão é culpado de algum erro intelectual. Se, porém, for negativa a resposta à terceira pergunta, não temos o direito de dizer que ele está equivocado; temos apenas o direito de dizer que não nos agrada.

Examinemos essas três questões separadamente, com respeito à teoria ética exposta na *Ética Para Nicômaco.*

> (1) De um modo geral, o livro é coerente consigo mesmo, exceto sob alguns aspectos pouco importantes. A doutrina de que o bem é a felicidade, e de que a felicidade consiste numa atividade bem-sucedida, é bem elaborada. A doutrina de que cada virtude é um meio entre dois extremos, embora desenvolvida de maneira muito engenhosa, é menos feliz, já que não se aplica à contemplação intelectual, que, segundo nos dizem, é a melhor de todas as atividades. Pode-se afirmar, no entanto, que a aplicação da doutrina do meio termo tem em vista somente as virtudes práticas, e não as do intelecto. Talvez, para se apresentar outro ponto, a posição do legislador seja um tanto ambígua. Cumpre-lhe fazer com que as crianças e os jovens adquiram o hábito de praticar boas ações, o qual, no fim, os levará a encontrar prazer na virtude e a agir virtuosamente sem necessidade de compulsão legal. É evidente que o legislador poderia, igualmente, fazer com que os jovens adquirissem *maus* hábitos; para que isso seja evitado, deve possuir toda a sabedoria de um guardião platônico; e, se não for evitado, o argumento de que a vida virtuosa é agradável cairá por terra. Este problema, porém, talvez pertença mais à política do que à ética.
>
> (2) A ética de Aristóteles é, sob todos os aspectos, compatível com a

sua metafísica. Com efeito, suas teorias metafísicas são, por si sós, a expressão de um otimismo ético. Acredita na importância científica das causas finais, e isso implica a crença de que o propósito governa o curso do desenvolvimento do universo. Acha ele que as mudanças são, em sua maioria, de molde a representar um aumento de organização ou "forma", e que, no fundo, as ações virtuosas são aquelas que favorecem tal tendência. É certo que uma grande parte de sua ética prática não é particularmente filosófica, mas simplesmente o resultado da observação das questões humanas; todavia, essa parte de sua doutrina, embora possa ser independente de sua metafísica, não é incompatível com ela.

(3) Quando chegamos a comparar os gostos éticos de Aristóteles com os nossos, verificamos, em primeiro lugar, como já se observou, uma aceitação da desigualdade que repugna ao sentimento moderno. Não só não há nele objeções à escravidão, ou à superioridade de maridos e pais sobre esposas e filhos, como ainda afirma que o que é melhor se destina apenas a alguns poucos, homens magnânimos e filósofos. Poder-se-ia depreender daí que a maioria dos homens constitui simplesmente um meio para a produção de uns poucos legisladores e sábios. Kant afirmava que cada ser humano constitui um fim em si mesmo, e isto pode ser aceito como uma expressão do critério introduzido pelo Cristianismo. Há, porém, uma dificuldade lógica na opinião de Kant, já que não apresenta os meios de se chegar a uma decisão quando os interesses de dois homens se chocam. Se cada qual é um fim em si mesmo, como chegar-se a um princípio para determinar qual deles deverá ceder caminho? Um tal princípio deve dizer mais respeito à comunidade que ao indivíduo. No sentido mais amplo da palavra, terá de ser um princípio de "justiça". Bentham e os utilitaristas interpretam "justiça" como "igualdade": quando os interesses de dois homens se chocam, o curso certo é o que produz o maior total de felicidade, independentemente de qual dos dois o apreciará, ou como será compartilhada por eles. Se dá mais ao homem melhor que ao pior, isto é, porque, no fim de contas, a felicidade geral é aumentada, ao recompensar-se a virtude e castigar-se o vício, e não devido à doutrina ética segundo a qual o bom merece mais do que o mau. A "justiça", sob este aspecto, consiste em considerar somente a soma de felicidade em questão, sem favorecer a um indivíduo ou classe em lugar de outro. Os filósofos gregos, inclusive Platão e Aristóteles, tinham uma concepção

> diferente de justiça, que é a que ainda hoje prevalece amplamente. Achavam — a princípio por razões decorrentes da religião — que cada coisa ou pessoa tinha a sua própria esfera, e que ultrapassar a mesma era “injusto”. Certos homens, em virtude de seu caráter e aptidões, tem uma esfera mais ampla que outros, e não há injustiça se desfrutarem de um quinhão maior de felicidade. Este conceito é aceito por Aristóteles como coisa assente, mas sua base na religião primitiva, que é evidente nos primeiros filósofos, já não é mais evidente em seus escritos.

Há em Aristóteles uma ausência quase completa do que se poderia chamar benevolência ou filantropia. Os sofrimentos da humanidade, até o ponto em que tem deles conhecimento, não o comovem; considera-os, intelectualmente, como um mal, mas não há sinal de que lhe causem infelicidade, exceto quando acontece de os sofredores serem seus amigos.

De maneira mais geral, há uma pobreza emocional da *Ética,* que não se encontra nos filósofos antigos. Há algo indevidamente delambido e confortável nas especulações de Aristóteles sobre os assuntos humanos; tudo o que faz com que os homens sintam um interesse apaixonado pelos seus semelhantes parece ter sido esquecido. Mesmo a sua descrição da amizade é morna. Não revela sinal algum de haver passado por uma dessas experiências que tornam difícil à gente manter o equilíbrio mental; todos os aspectos mais profundos da vida moral lhe são, ao que parece, desconhecidos. Deixa de lado, pode-se dizer, toda a esfera da experiência humana que diz respeito à religião. O que tem a dizer é só o que serve para o uso de homens acomodados e de paixões fracas; mas nada tem a dizer àqueles que são possuídos por um deus ou por um demônio, ou a quem os infortúnios exteriores conduzam ao desespero. Por essas razões, na minha opinião, a sua *Ética,* apesar de sua fama, carece de importância intrínseca.

CAPITULO XXI

A Política de Aristóteles

A Política de Aristóteles é não só interessante, como, também, importante: interessante porque mostra os preconceitos comuns dos gregos educados de sua época, e importante como fonte de muitos princípios que continuaram a exercer influência até o fim da Idade Média. Não creio que haja nela muita coisa que possa ser de utilidade prática para um estadista de nossa época, mas há muita coisa que lança luz sobre os conflitos dos partidos em diferentes partes do mundo helênico. Não há uma percepção muito grande dos métodos de governo nos Estados não helênicos. Há, é certo, alusões ao Egito, Babilônia, Pérsia e Cartago, mas, exceto no caso de Cartago, são elas um tanto superficiais. Não há referência a Alexandre, e nem mesmo a mais leve consciência da completa transformação que ele estava realizando no mundo. Toda a discussão diz respeito às Cidades – Estados, e não há previsão quanto ao fato de se tornarem obsoletas. A Grécia, devido à sua divisão em cidades independentes, era um laboratório de experimentos políticos; mas nada do que tinha importância nesses experimentos existiu desde o tempo de Aristóteles até o desenvolvimento das cidades italianas na Idade Média. Sob muitos aspectos, a experiência a que Aristóteles apela é mais importante para o mundo comparativamente moderno do que para o que existiu, durante mil e quinhentos anos, depois que o livro foi escrito.

Há muitas notas sobre incidentes curiosos, algumas das quais podem ser destacadas, antes que nos entreguemos ao exame de sua teoria política. Ficamos sabendo que Eurípides, quando se encontrava na corte de Arquelau, rei da Macedônia, foi acusado de mau hálito por um certo Decamnico. Para aplacar seu furor, o rei deu-lhe permissão para açoitar Decamnico, o que ele fez. Decamnico, depois de aguardar muitos anos, participou de uma conspiração bem-sucedida que tinha por objetivo matar o rei; mas, nessa época, Eurípides já havia morrido. Somos informados de que as crianças devem ser concebidas no inverno, quando o vento sopra do Norte; que se deve ter o cuidado de evitar as indecências,

porque “as palavras vergonhosas conduzem a atos vergonhosos”, e que a obscenidade não deve jamais ser tolerada, exceto nos templos, onde a lei permite até mesmo a pornografia. Os indivíduos não devem casar muito jovens, pois, se o fizerem, os filhos serão fracos e do sexo feminino, as esposas se tornarão devassas e os maridos serão prejudicados em seu desenvolvimento físico. A idade certa para o casamento é de trinta e sete anos para os homens e dezoito para as mulheres.

Ficamos sabendo de que maneira Tales, tendo sido escarnecido pela sua pobreza, comprou todas as prensas de azeite a prestações, podendo, então, cobrar uma taxa pelo seu uso. Isto, ele o fez para mostrar que os filósofos *podem* ganhar dinheiro, e que, se permanecem pobres, é porque tem algo mais importante sobre que pensar que a riqueza. Tudo isso, no entanto, ele o diz de passagem; já é tempo de tratar de assuntos mais sérios.

O livro começa por assinalar a importância do Estado; este é a mais alta espécie de comunidade, e tem por objetivo o bem mais elevado. Por ordem de tempo, a família vem primeiro; é construída sobre as duas relações fundamentais de homem e mulher, amo e escravo, sendo que ambas são naturais. Várias famílias reunidas constituem uma aldeia; várias aldeias, um Estado, contanto que a combinação seja suficientemente grande para bastar a si mesma. O Estado, embora posterior em tempo à família, é anterior a ela, e mesmo ao indivíduo, pela sua natureza; porque “o que uma coisa é, quando plenamente desenvolvida, é o que chamamos sua natureza”, e a sociedade humana, completamente desenvolvida, é um Estado, e o todo é anterior à parte. A concepção aqui implícita é a de *organismo:* uma mão, quando o corpo é destruído, não é mais uma mão. A implicação e a de que uma mão deve ser definida pelo seu propósito – o de agarrar – o qual só pode ser executado quando ligada a um corpo vivo. Do mesmo modo, um indivíduo não pode cumprir o seu propósito, a menos que faça parte de um Estado. Aquele que fundou o Estado, diz Aristóteles, foi o maior dos benfeitores; porque sem lei o homem é o pior dos animais, e a lei depende, para sua existência, do Estado. O Estado não é uma mera sociedade para a troca e a prevenção do crime: “O fim do Estado é tornar a vida boa … E o Estado é a união de famílias e aldeias numa vida perfeita e autossuficiente, com o que queremos dizer uma vida feliz e honrada” (1280b). “Uma sociedade política existe para a causa de ações nobres, e não de mero companheirismo” (1281a).

Como o Estado se compõe de lares, cada um dos quais consiste numa família, a discussão de política deveria começar na família. A maior parte desta discussão

se ocupa da escravidão, pois, na antiguidade, os escravos eram sempre reconhecidos como parte da família. A escravidão é conveniente e justa, mas o escravo deve ser *naturalmente* inferior ao amo. Desde o nascimento, certos indivíduos são destinados à sujeição; outros, a mandar; o homem que não é por natureza dono de si mesmo, mas que pertence a outro homem, é por natureza escravo. Os escravos não deviam ser gregos, mas de uma raça inferior, dotada de menos espírito (1255a 1330a). Os animais domésticos são muito melhores quando governados pelo homem, e o mesmo acontece com aqueles que são, por natureza, inferiores, quando dirigidos por seus superiores. Poder-se-ia perguntar se a prática de tornar escravos os prisioneiros de guerra são justificados; o poder, como o que conduz à vitória na guerra, parece implicar virtude superior, mas nem sempre é este o caso. A guerra, porém, é justa, quando se luta contra homens que, embora destinados pela natureza a ser governados, não querem submeter-se (1256b); e, neste caso, é implícito, seria justo tornar escravos os vencidos. Isto pareceria suficiente para justificar qualquer conquistador que já viveu, pois, nação alguma admitirá que é destinada pela natureza a ser governada, sendo que a única prova quanto às intenções da natureza deve provir do resultado da guerra. Em cada guerra, portanto, os vencedores estão com a razão e os vencidos estão errados. Muito satisfatório, isto!

Vem, logo a seguir, uma discussão sobre o comércio, que influenciou profundamente a casuística escolástica. Cada coisa tem dois usos, um próprio e outro impróprio; um sapato, por exemplo, pode ser usado, o que constitui o seu próprio uso, ou trocado, o que é um uso impróprio. Deduz-se daí que há algo degradante num sapateiro, que deve trocar seus sapatos para viver. O comércio a varejo, diz-nos ele, não é uma parte natural da arte de adquirir riqueza (1257a). A maneira natural, é adquirir-se riqueza mediante a hábil direção da casa e da terra. Para a riqueza que pode ser adquirida deste modo há um limite; mas para a que pode ser feita pelo comércio não há limite algum. O comércio tem que ver com o *dinheiro,* mas a riqueza não é a aquisição de moedas. A riqueza proveniente do comércio é justamente odiada, pois não é natural. “A espécie mais odiada, com grande razão, é a usura, que tira proveito do próprio dinheiro, e não do objeto natural dele, pois o dinheiro é destinado ao uso na troca, mas não para ser aumentado com interesses … De todos os modos de se adquirir riqueza, este é o menos natural” (1258).

O que adveio deste dito pode ser lido na obra *Religion and the Rise of Capitalism (A Religião e o Advento do Capitalismo),* de Tawney. Mas, embora esta história seja fidedigna, seu comentário revela uma tendência a favor de uma

situação pré-capitalística.

"Usura" significa todo empréstimo de dinheiro a juros, e não só, como agora, empréstimo a juros exorbitantes. Desde o tempo dos gregos até nossos dias, a humanidade, ou, pelo menos, a parte mais economicamente desenvolvida dela, esteve dividida em credores e devedores; os devedores têm desaprovado os interesses, e os credores os tem aprovado. Em quase todos os tempos, os proprietários de terras têm sido devedores, e os homens empenhados no comércio, credores. As opiniões dos filósofos, com poucas exceções, têm coincidido com os interesses pecuniários de sua classe. Os filósofos gregos pertenciam ou eram empregados pela classe proprietária de terras; por isso, desaprovavam tais interesses. Os filósofos medievais eram eclesiásticos, e as propriedades da Igreja consistiam, principalmente, de terras; por isso, não viram razões para fazer uma revisão na opinião de Aristóteles. Sua objeção à usura foi reforçada pelo antissemitismo, pois o capital mais fluido era judeu. Os eclesiásticos e os barões tinham querelas, às vezes bastante sérias; mas podiam unir-se contra o perverso judeu que os havia ajudado a vencer uma má colheita e achava que merecia alguma recompensa pela sua poupança.

Com a Reforma, a situação mudou. Muitos dos protestantes mais ardentes eram homens de negócio, para quem emprestar dinheiro a juros era essencial. Por conseguinte, primeiro Calvino e, depois, outros líderes protestantes, sancionaram tal interesse. Por fim, a Igreja católica foi obrigada a seguir o jogo, pois as antigas proibições não se adaptavam ao mundo moderno. Os filósofos, cujas rendas derivavam da aplicação de capital em universidades, foram favoráveis ao empréstimo de dinheiro a juros, desde que deixaram de ser eclesiásticos e, por isso, se ligaram à propriedade rural. Em todos os períodos, houve grande riqueza de argumentos teóricos em favor dessa conveniente opinião econômica.

A Utopia de Platão é criticada por Aristóteles por vários motivos. Há primeiro o comentário muito interessante que dá excessiva unidade ao Estado, e que o converteria num indivíduo. Depois vem a espécie de discussão contra a proposta abolição da família, que naturalmente ocorre a todo leitor. Platão acha que, por dar simplesmente o título de "filho" a todo aquele cuja idade tome possível a sua situação de filho, um homem adquire para com toda a multidão os sentimentos que os homens têm atualmente para com os seus filhos verdadeiros e, vice-versa, quanto ao que se refere ao título de "pai". Aristóteles, ao contrário, diz que o que é comum ao maior número recebe os menores cuidados, e que, se os "filhos" forem comuns a muitos "pais", serão negligenciados em comum; é melhor ser,

na realidade, um primo do que um “filho” no sentido de Platão. O plano de Platão tornaria o amor insípido. Há, depois, uma curiosa discussão, segundo a qual, já que abster-se de adultério constitui uma virtude, seria uma pena ter-se um sistema social que abolisse essa virtude e o vício correspondente (1263b). Perguntasse-nos, então: se as mulheres são comuns, quem dirigirá a casa? Escrevi, certa vez, um ensaio, intitulado “A Arquitetura e o Sistema Social”, no qual assinalei que todos aqueles que ligam o comunismo à abolição da família também advogam casas comunais para o maior número de indivíduos — casas dotadas de cozinhas, refeitórios e creches comunais. Este sistema pode ser descrito como mosteiros sem celibato. É essencial para a execução dos planos de Platão, mas não é certamente mais impossível do que muitas outras coisas que ele recomenda.

O comunismo de Platão aborrece Aristóteles. Conduziria, diz ele, à irritação contra os indivíduos preguiçosos, e a toda a sorte de disputas comuns entre companheiros de viagem. É melhor que cada qual trate de seus próprios assuntos. A propriedade deveria ser privada, mas as pessoas deviam ser educadas, de tal modo, dentro de um espírito de benevolência, que permitissem que o seu uso fosse amplamente comum. A benevolência e a generosidade são virtudes, e, sem a propriedade privada, são impossíveis. Finalmente, diz-nos que, se os planos de Platão fossem bons, alguém já teria pensado neles antes.{78} Não concordo com Platão, mas se há algo que me pudesse fazer pensar o contrário, seriam os argumentos de Aristóteles contra ele.

Como vimos na parte referente à escravidão, Aristóteles não crê na igualdade. Admitindo-se, porém, a sujeição dos escravos e das mulheres, fica ainda de pé a questão de saber-se todos os *cidadãos* deviam ser politicamente iguais. Alguns homens, diz ele, julgam isso desejável, baseados no fato de que todas as revoluções voltam à regulamentação da propriedade. Rejeita esse argumento, afirmando que os maiores crimes são devidos antes ao excesso que à necessidade; nenhum homem se torna tirano a fim de evitar a sensação de frio.

Um governo é bom quando tem em vista o bem de toda a comunidade; mal quando se ocupa apenas de si próprio. Há três classes de governo que são boas: a monarquia, a aristocracia, e o governo constitucional (ou constituição); há três que são más: a tirania, a oligarquia e a democracia. Há, ainda, muitas outras formas mistas intermediárias. Observar-se-á que os governos bons e maus se definem pelas qualidades éticas dos detentores do poder, e não pela forma da constituição. Isto, porém, somente em parte ó verdadeiro. Uma aristocracia é um

governo de homens de virtude, uma oligarquia é um governo de ricos, e Aristóteles não considera a virtude e a riqueza como sendo estritamente sinônimos. O que ele afirma, de acordo com a doutrina do meio-termo dourado, é que uma competência moderada tem mais probabilidade de estar associada à virtude; “A humanidade não adquire ou preserva a virtude com a ajuda de bens externos, mas sim os bens externos com a ajuda da virtude, e a felicidade, quer consista no prazer ou na virtude, ou em ambos, é encontrada com mais frequência naqueles que tem a mente e o caráter mais altamente cultivados, e possuem apenas uma parte moderada de bens externos, do que nos que possuem bens externos de uma extensão inútil, mas são deficientes quanto ao que se refere às mais altas qualidades” (1323a e b). Há, portanto, uma diferença entre o governo dos melhores (aristocracia) e o dos mais ricos (oligarquia), posto que os melhores possuam, provavelmente, apenas fortunas moderadas. Há também uma diferença entre democracia e constituição, além da diferença ética no governo, pois o que Aristóteles chama “constituição” conserva certos elementos oligárquicos (1293b). Mas, entre a monarquia e a tirania, a única diferença é ética.

Ressalta a diferença existente entre oligarquia e democracia, devido ao estado econômico do partido governante: há oligarquia quando os ricos governam sem preocupar-se com os pobres, e democracia quando o poder está nas mãos desnecessitados, e estes não levam em consideração o interesse dos ricos.

A monarquia é melhor que a aristocracia, a aristocracia melhor que a constituição. Mas a corrupção do melhor é o pior; portanto, a tirania é pior que a oligarquia, e a oligarquia que a democracia. Desta maneira, Aristóteles chega a uma hábil defesa da democracia; porque os mais autênticos governos são maus e, por isso, entre os governos autênticos, as democracias tendem para o melhor.

A concepção grega da democracia era, sob muitos aspectos, mais extrema que a nossa; Aristóteles, por exemplo, diz que eleger magistrados é oligárquico, ao passo que é democrático designá-los por sorteio. Nas democracias extremas, a assembleia dos cidadãos estava acima da lei, e decidia cada questão independentemente. As cortes de justiça atenienses eram compostas de grande número de cidadãos escolhidos por sorteio, sem ajuda de qualquer jurista; estavam, por certo, sujeitos a ser levados pela eloquência ou paixão partidária. Quando a democracia é criticada, deve compreender-se o que isso significa.

Há uma longa discussão sobre as causas das revoluções. Na Grécia, as revoluções eram tão frequentes como até há pouco tempo na América Latina e,

portanto, Aristóteles tinha uma copiosa experiência da qual tirar as suas deduções. A causa principal era o conflito entre oligarcas e democratas. A democracia, diz Aristóteles, surge da crença de que os homens que são igualmente livres devem ser iguais sob todos os aspectos; a oligarquia, do fato de que os homens que são superiores em alguns aspectos reivindicam demais para si próprios. Ambas possuem uma espécie de justiça, mas não a melhor espécie. “Por isso as duas partes, sempre que a sua participação no governo não está de acordo com as suas idéias preconcebidas, instigam a revolução (1301a). Os governos democráticos são menos propensos a revoluções que as oligarquias, porque os oligarcas podem estar em atrito entre si. Os oligarcas parecem ter sido indivíduos vigorosos. Em algumas cidades, segundo nos dizem, faziam um juramento: “Serei um inimigo do povo, e arquitetarei todo o mal que possa contra ele”. Hoje em dia, os reacionários não são assim tão francos.

As três coisas necessárias para evitar-se a revolução são: a propaganda do governo na educação, o respeito pela lei, inclusive nas pequenas coisas, e a justiça na lei e na administração, isto é, “igualdade segundo a proporção, e que cada homem goze do que lhe pertence” (1307a, 1307b 1310a). Parece que Aristóteles jamais percebeu a dificuldade da “igualdade segundo a proporção”. Para que haja verdadeira justiça, a proporção deve ser de *virtude*. Ora, é difícil medir-se a virtude, que é, ademais, uma matéria de controvérsia dos partidos. Na prática política, portanto, a virtude tende a ser medida pela renda; a distinção entre a aristocracia e a oligarquia, que Aristóteles tenta fazer, só é possível onde há uma nobreza hereditária bem estabelecida. Mesmo então, logo que exista uma grande classe de homens ricos que não são nobres, estes têm de ser admitidos no poder, devido ao receio de que façam uma revolução. A aristocracia hereditária não pode reter por muito tempo o poder, exceto nos lugares onde a terra é quase que a única fonte de riqueza. Toda desigualdade social, em última análise, é uma desigualdade de renda. Isto é parte do argumento a favor da democracia: que a tentativa de se fazer uma “justiça proporcional”, baseada em qualquer outro mérito que não seja a riqueza, cairá seguidamente por terra. Os defensores da oligarquia pretendem que a renda é proporcional à virtude; o profeta disse que nunca viu um homem correto esmolando seu pão, e Aristóteles acha que os homens bons dispõem mais ou menos da renda que lhes corresponde, não muito grande nem muito pequena. Mas tais opiniões são absurdas. Qualquer outra espécie de “justiça” que não seja a igualdade absoluta recompensará, na prática, alguma outra qualidade que não a virtude e, por isso, deve ser condenada.

Há uma parte interessante sobre a tirania. Um tirano deseja riquezas, ao passo

que um rei deseja honrarias. O tirano tem guardas que são mercenários, enquanto que o rei possui guardas que são cidadãos. Os tiranos são, em sua maior parte, demagogos, que adquirem o poder mediante promessas de proteger o povo contra os notáveis. Num tom ironicamente maquiavélico, Aristóteles explica o que um tirano deve fazer para reter o poder. Deve impedir o aparecimento de qualquer pessoa de mérito excepcional, se necessário mediante execução ou assassínio. Deve proibir as refeições em comum, clubes, ou qualquer educação que nossa produzir sentimentos hostis. Não deve haver assembleias nem discussões literárias. Deve impedir que os indivíduos conheçam bem uns aos outros, e obrigá-los a viver em público junto às portas de seu palácio. Deve empregar espias, como os detetives femininos de Siraeusa. Deve semear animosidades e empobrecer seus súditos. Deve mantê-los ocupados em grandes obras, como fizeram os reis do Egito ao mandar construir as pirâmides. Deve dar poder às mulheres e aos escravos, a rim de transformá-los em delatores. Deve fazer guerras, para que os seus súditos tenham algo que fazer e sintam sempre a necessidade de um líder (1313a e b).

É uma reflexão melancólica que esta passagem seja, de todo o livro, a mais apropriada para os nossos dias. Aristóteles conclui que não há perversidade demasiado grande para um tirano. Há, no entanto, um outro método de preservar-se a tirania, isto é, mediante a moderação e a aparência religiosa. Não decide qual dos dois métodos será, provavelmente, o mais bem-sucedido.

Há um longo argumento para provar que a conquista estrangeira não é a finalidade do Estado, o que demonstra que muita gente adotava o ponto de vista imperialista. Há, é certo, uma exceção: a conquista dos “escravos naturais” é justa e lícita. Isto, segundo Aristóteles, justificaria as guerras contra os bárbaros, mas não contra gregos, pois que nenhum grego ó “escravo natural”. Em geral, a guerra é apenas um meio, e não um fim; uma cidade numa situação isolada, onde a conquista não seja possível, deve ser feliz; os Estados, que vivem isolados precisam não estar inativos. Deus e o universo são ativos, embora a conquista estrangeira lhes seja impossível. A felicidade que um Estado deveria procurar, portanto, embora a guerra possa ser, às vezes, um meio para isso, *não deveria* ser a guerra, mas as atividades da paz.

Isto conduz à questão: de que tamanho deveria ser um Estado? As cidades grandes, diz ele, jamais são bem governadas, pois uma grande multidão não pode ser bem ordenada. Um Estado deve ser suficientemente grande para bastar-se, mais ou menos, a si mesmo, mas não demasiado grande para o governo constitucional. Deve ser suficientemente pequeno para que os seus cidadãos

conheçam o caráter do próximo, pois, do contrário, não haverá justiça nas eleições nem nos litígios. O território deverá ser suficientemente pequeno para poder ser contemplado em toda a sua extensão do alto de uma colina. Diz-nos que, assim, se bastaria a si mesmo (1326b), e que deveria ter um comércio de exportação e importação (1327a), o que nos parece incongruente.

Os homens que trabalham para viver não deviam ser admitidos à cidadania. “Os cidadãos não deveriam dedicar-se ao artesanato ou ao comércio, pois tal vida é ignóbil e inimiga da virtude”. Também não deveriam ser lavradores, pois isso não lhes permitiria momentos de ócio. Os cidadãos deviam possuir propriedades, mas os agricultores deveriam ser escravos de uma outra raça (1330a). As raças nórdicas, diz ele, são ardentes; as raças meridionais, inteligentes; portanto, os escravos deveriam ser de raças meridionais, pois seria inconveniente que fossem ardentes. Só os gregos são, ao mesmo tempo, ardentes e inteligentes; são melhor governados que os bárbaros e, unidos, poderiam governar o mundo (1227b). Poder-se-ia esperar, neste ponto, alguma alusão a Alexandre, mas não há nenhuma.

Com respeito ao tamanho dos Estados, Aristóteles comete, em escala diferente, o mesmo erro que é cometido por muitos liberais modernos. Um Estado deve ser capaz de defender-se na guerra e, mesmo, para que possa sobreviver alguma cultura liberal, defender-se sem grandes dificuldades. Quanto ao tamanho de um Estado, neste sentido, depende da técnica da guerra e da indústria. Na época de Aristóteles, a Cidade-Estado era obsoleta porque não pôde defender-se da Macedônia. Em nossos dias, a Grécia, em conjunto, incluindo a Macedônia, é também obsoleta neste sentido, como ficou recentemente provado.{79} Advogar-se completa independência para a Grécia, ou qualquer outro país pequeno, é hoje tão inútil como advogar-se a completa independência de uma única cidade, cujo território possa ser visto inteiro do alto de uma eminência. Não pode haver verdadeira independência, exceto para um Estado ou aliança suficientemente forte, que possa, pelo seu próprio esforço, repelir qualquer tentativa de conquista estrangeira. Nada que seja menor do que os Estados Unidos e o Império Britânico combinados poderá satisfazer este requisito; talvez mesmo isso fosse uma unidade demasiado pequena.

O livro, que, na forma em que se conserva, parece estar inacabado, termina com uma discussão sobre a educação. A educação, certamente, destina-se apenas a crianças que vão ser cidadãos; aos escravos, ensinar-se-á artes úteis, tais como cozinhar, mas estas não fazem parte da educação. O cidadão deveria ser

amoldado à forma de governo sob a qual vive, e deve haver, portanto, diferenças, segundo a cidade em questão seja oligárquica ou democrática. Na discussão, porém, Aristóteles admite que os cidadãos terão alguma participação no poder político. As crianças deveriam aprender o que lhes é útil, mas não o que as tornasse vulgares. Não se lhes deveria ensinar, por exemplo, nenhuma profissão que lhes deformasse o corpo, ou que lhes permitisse ganhar dinheiro. Deveriam praticar, moderadamente, o atletismo, mas não a ponto de adquirir habilidade profissional; os rapazes que se adestram para os jogos olímpicos sofrem em sua saúde, como é demonstrado pelo fato de que aqueles que tem sido vencedor raramente o são como homens. As crianças deveriam aprender a desenhar, a fim de apreciar a beleza da forma humana; dever-se-ia também ensinar-lhes a apreciar a pintura e a escultura como expressão de idéias morais. Poderão aprender a cantar e a tocar instrumentos musicais o suficiente para serem capazes de julgar criticamente a música, mas não até o ponto de se tornarem executantes exímios, pois nenhum homem livre cantaria ou tocaria, a menos que estivesse embriagado. Deveriam, certamente, aprender a ler e escrever, apesar da utilidade destas artes. Mas o propósito da educação é a "virtude", e não a utilidade. O que Aristóteles compreende por "virtude", disse-nos ele na *Ética*, obra a que se refere com frequência.

As suposições fundamentais de Aristóteles, na sua *Política*, são muito diferentes das de um escritor moderno. O objetivo do Estado, na sua opinião, é produzir cavalheiros cultos — homens que combinem a mentalidade aristocrática com o amor do saber e das artes. Esta combinação existe, na sua mais alta perfeição, na Atenas de Péricles, não entre a população em geral, mas entre as pessoas de posses. Começou a desmoronar-se nos últimos anos de Péricles. O populacho, que não tinha cultura, voltou-se contra os amigos de Péricles, que foram levados a defender os privilégios dos ricos mediante traição, assassínio, despotismo ilegal e outros métodos semelhantes, não muito cavalheirescos. Depois da morte de Sócrates, a hipocrisia da democracia ateniense diminuiu, e Atenas permaneceu o centro da antiga cultura, mas o poder político foi para outro lugar. Durante toda a antiguidade posterior, o poder e a cultura estiveram, habitualmente, separados: o poder nas mãos dos rudes soldados, e a cultura com os gregos sem poder, amiúde escravos. Isto só parcialmente é verdade quanto ao que diz respeito à Roma em seu apogeu, mas é enfaticamente certo antes de Cícero e depois de Marco Aurélio. Depois da invasão dos bárbaros, os "cavalheiros" eram bárbaros nórdicos, e os homens de cultura sutis eclesiásticos meridionais. Este estado de coisas continuou, mais ou

menos, até à Renascença, quando os leigos começaram a adquirir cultura. Da Renascença em diante, a concepção grega de governo por cavalheiros cultos passou, gradualmente, a prevalecer cada vez mais, alcançando seu ponto culminante no século XVIII.

Várias forças puseram fim a esse estado de coisas. Primeiro, a democracia, encarnada na Revolução Francesa e suas consequências. Os cavalheiros cultos, depois da época de Péricles, tinham de defender seus privilégios contra a população e, neste empenho, deixavam de ser cavalheiros e cultos. Uma segunda causa foi o advento do industrialismo, com uma técnica científica muito diferente da cultura tradicional. Uma terceira causa foi a educação popular, que conferiu o poder de ler e escrever, mas não conferiu cultura; isto permitiu que um novo tipo de demagogo praticasse um novo tipo de propaganda, como vemos nas ditaduras.

Para bem e para mal, portanto, já passou a época do cavalheiro culto.

CAPÍTULO XXII

A Lógica de Aristóteles

A influência de Aristóteles, que foi muito grande em campos diversos, foi maior ainda no campo da lógica. Na remota antiguidade, quando Platão era ainda supremo na metafísica, Aristóteles era a autoridade reconhecida em lógica, e conservou essa posição durante toda a Idade Média. Não foi senão no século XIII que os filósofos cristãos lhe concederam a supremacia no campo da metafísica. Esta supremacia, ele a perdeu, em grande parte, depois da Renascença, mas sua supremacia na lógica perdurou. Mesmo em nossos dias, todos os professores católicos de filosofia, bem como muitos outros, ainda rejeitam, obstinadamente, os descobrimentos da lógica moderna, aderindo, com estranha tenacidade, a um sistema que é, positivamente, tão antiquado quanto a astronomia de Ptolomeu. Isso torna difícil fazer-se justiça histórica a Aristóteles. Sua influência, nos dias atuais, é tão contrária ao raciocínio claro que é difícil lembrar-se a gente do grande progresso por ele realizado sobre todos os seus predecessores (inclusive Platão), ou quão admirável sua obra lógica ainda pareceria, se tivesse havido um período de progresso contínuo, ao invés de ser (como, de fato, era) um caminho interrompido, seguido por mais de dois mil anos de estagnação. Ao tratar-se dos predecessores de Aristóteles, não é necessário lembrar ao leitor que eles não possuíam inspiração verbal; não é possível, pois, elogiá-los pela sua habilidade sem que se suponha que a gente subscreve todas as suas doutrinas.

Aristóteles, ao contrário, é ainda, principalmente na lógica, um campo de batalha, e não pode ser tratado com espírito puramente histórico.

A obra mais importante de Aristóteles, no terreno da lógica, é a sua doutrina do silogismo. Um silogismo é um argumento constituído de três partes: uma premissa maior, uma premissa menor, e uma conclusão. Os silogismos são de diferentes gêneros, cada um dos quais tem um nome, dado pelos escolásticos. O

mais familiar é o chamado “Bárbara”:

Todos os homens são mortais (premissa maior).

Sócrates é um homem (premissa menor).

Portanto: Sócrates é mortal (conclusão).

Ou: todos os homens são mortais.

Todos os gregos são homens.

Portanto: todos os gregos são mortais.

(Aristóteles não faz distinção entre essas duas formas; isto, como veremos depois, é um erro).

Outras formas são: nenhum peixe é racional; todos os tubarões são peixes; portanto, nenhum tubarão é racional. (Este é conhecido por “Celarent”).

Todos os homens são racionais; certos animais são homens, portanto, certos animais são racionais. (Este é chamado “Darii”).

Nenhum grego é negro; certos homens são gregos; portanto, certos homens não são negros. (Este é chamado “Ferio”).

Estes quatro formam a “primeira figura”; Aristóteles acrescenta uma segunda e uma terceira figuras, e os escolásticos acrescentam uma quarta. Mostra-se que as três últimas figuras podem ser reduzidas à primeira mediante vários procedimentos.

Há várias inferências que podem ser feitas partindo-se da primeira premissa. De “certos homens são imortais”, podemos inferir que “certos mortais são homens”. Segundo Aristóteles, isso também pode ser inferido de “todos os homens são mortais”. De “nenhum deus é mortal”, podemos inferir “nenhum mortal é deus”, mas de “certos homens não são gregos” não se pode deduzir que “certos gregos não são homens”.

À parte inferências tais como as anteriores, Aristóteles e seus adeptos achavam que toda inferência dedutiva, quando estritamente formulada, é silogística. Expondo-se, pois, todas as espécies válidas de silogismo, bem como quaisquer argumentos sugeridos em forma silogística, seria possível evitar todas as falsidades.

Este sistema constituiu o começo da lógica formal e, como tal, foi não só importante como admirável. Mas, considerado como um fim, e não um começo da lógica formal, está sujeito a três espécies de crítica:

(1) Defeitos formais dentro do próprio sistema.

(2) Excessivo apreço pelo silogismo, comparado a outras formas de argumento dedutivo.

(3) Excessivo apreço pela dedução como forma de argumento.

É necessário que se diga algo sobre cada uma delas.

(1) *Defeitos formais.* Comecemos com as duas afirmações: “Sócrates é um homem”, e “todos os gregos são homens”. É mister fazer-se nítida distinção entre as duas, o que não é feito na lógica aristotélica. A afirmação “todos os gregos são homens” é comumente interpretada como implicando que há gregos; sem esta implicação, certos silogismos de Aristóteles não são válidos. Tomemos, por exemplo: “Todos os gregos são homens, todos os gregos são brancos; portanto, certos homens são brancos”. Isto é válido se houver gregos, mas não de outra maneira. Se eu dissesse: “Todas as montanhas são douradas; todas as montanhas douradas são de ouro; portanto, certas montanhas são de ouro”, minha conclusão seria falsa, embora, em certos sentidos, minhas premissas fossem verdadeiras. Para sermos explícitos, temos, pois, de dividir a afirmação “todos os gregos são homens” em duas, uma dizendo que “há gregos” e a outra que diga que “se alguém é grego, é homem”. A última exposição é puramente hipotética, e não implica que haja gregos.

A afirmação “todos os gregos são homens” é, pois, muito mais complexa na forma que a afirmação “Sócrates é um homem”. “Sócrates é um homem” tem Sócrates como sujeito, mas “todos os gregos são homens” não tem “todos os gregos” como sujeito, porque nada há sobre “todos os gregos” quer na declaração de que “há gregos”, quer na afirmação “se alguém é grego é homem”.

Este erro puramente formal foi uma fonte de erros na metafísica e na teoria do conhecimento. Considere-se o estado de nosso conhecimento com respeito às duas proposições: “Sócrates é mortal” e “todos os homens são mortais”.

A fim de saber a verdade de “Sócrates é mortal”, muitos dentre nós se contentam com testemunhos; mas se os testemunhos não forem fidedignos, isso nos deverá levar a alguém que haja conhecido Sócrates e o tenha visto morto. O fato percebido — o corpo morto de Sócrates — juntamente com o conhecimento de que isso se chamou “Sócrates”, é bastante para assegurar-nos da mortalidade de Sócrates. Mas quando chegamos a “todos os homens são mortais”, o caso é diferente. A questão de nosso conhecimento quanto ao que diz respeito a proposições gerais é muito difícil. Às vezes são meramente verbais: “todos os

gregos são homens é coisa que se sabe, pois nada se chama “um grego” a menos que seja um homem. Tais afirmações gerais podem ser verificadas com auxílio do dicionário; estes, nada nos dizem sobre o mundo, exceto como se usam as palavras. Mas “todos os homens são mortais” não pertence a esta classe; não há nada que seja, por si mesmo, contraditório acerca de um homem imortal. Cremos na proposição baseados na indução, pois não há nenhum caso bem autenticado de homem que haja vivido mais, digamos, de 150 anos; mas isto torna apenas a proposição provável, e não certa. Não pode ser certa enquanto existirem homens vivos.

Os erros metafísicos surgem de se supor que “todos os homens” é o sujeito de “todos os homens são mortais”, no mesmo sentido em que Sócrates é o sujeito de “Sócrates é mortal”. Isso faz com que seja possível afirmar-se que, em certo sentido, “todos os homens” denota uma entidade da mesma espécie da que é denotada por “Sócrates”. Isto levou Aristóteles a dizer que, em certo sentido, uma espécie é uma substância. Ele mostra-se cuidadoso ao qualificar esta afirmação, mas seus adeptos, principalmente Porfírio, revelaram menos cautela.

Outro erro em que cai Aristóteles devido a este equívoco é pensar que um predicado de um predicado pode ser um predicado do sujeito original. Se digo “Sócrates é grego, todos os gregos são humanos”, julga Aristóteles que “humano” é um predicado de “grego”, enquanto “grego” é um predicado de “Sócrates” e, evidentemente, “humano” é um predicado de “Sócrates”. Mas, de fato, “humano” não é um predicado de “grego”. A distinção entre nomes e predicados, ou, em linguagem metafísica, entre particulares e universais, fica, assim, cancelada, com desastrosas consequências para a filosofia. Uma das confusões resultantes foi supor-se que uma classe com um só membro é idêntica àquele membro. Isto tornou impossível ter-se uma teoria correta do número *um,* conduzindo a uma falsa e interminável metafísica sobre a unidade.

(2) *Apreço excessivo do silogismo. O* silogismo é uma única espécie de argumento dedutivo. Nas matemáticas, que são inteiramente dedutivas, o silogismo dificilmente aparece. Seria possível, certamente, reescrever os argumentos matemáticos em forma silogística, mas isso seria muito artificial, e não os tornaria mais convincentes. Tomemos, por exemplo, a aritmética. Se compro gêneros no valor de 16 xelins e 3 pence e pago com uma nota de uma libra, quanto devo receber de troco? Colocar esta simples quantia em forma de silogismo seria absurdo, contribuindo para ocultar a natureza real do argumento. Por outro lado, dentro da lógica não há inferências não silogísticas, tais

como: “Um cavalo é um animal; logo, uma cabeça de cavalo é a cabeça de um animal”. Os silogismos válidos, com efeito, são só alguns entre as deduções válidas, e não tem nenhuma prioridade lógica sobre os outros. A tentativa de dar-se preeminência ao silogismo na dedução fez com que os filósofos se extraviassem quanto à natureza do raciocínio matemático. Kant, que percebeu que as matemáticas não são silogísticas, inferiu que elas empregam princípios extra lógicos, os quais, não obstante, supunha ele, eram tão certos como os da lógica. Ele, como os seus predecessores, embora de maneira diversa, se equivocou por respeito a Aristóteles.

(3) *Apreço excessivo da dedução.* Os gregos, em geral, atribuíam mais importância à dedução como fonte de conhecimento do que os filósofos modernos. A este respeito, Aristóteles foi menos culpado que Platão. Admitiu, repetidamente, a importância da indução, dedicando considerável atenção à questão: de que maneira se conhecer as primeiras premissas de onde deve surgir a dedução? Não obstante, ele, como muitos gregos, deu indevida preeminência à dedução na sua teoria do conhecimento. Concordamos em que (digamos assim) Mr. Smith é mortal, e podemos, livremente, dizer que sabemos isso porque sabemos que todos os homens são mortais. Mas o que realmente sabemos não é que “todos os homens são mortais”; o que sabemos é algo assim como “todos os homens nascidos há mais de cento e cinquenta anos são mortais, como também o são quase todos os homens nascidos há mais de cem anos”. Eis aí a razão para pensarmos que Mr. Smith morrerá. Mas este argumento é uma indução, e não uma dedução. É menos convincente que uma dedução, e apresenta apenas uma probabilidade, e não uma certeza; mas, por outro lado, proporciona *novo* conhecimento, o que a dedução não faz. Todas as inferências importantes, fora da lógica e da matemática pura, são indutivas, não dedutivas; as únicas exceções são a lei e a teologia, cada uma das quais deriva seus primeiros princípios de um texto inquestionável, isto é, os livros de leis ou as Escrituras.

À parte *Os Analíticos Anteriores,* que trata do silogismo, há outros escritos lógicos de Aristóteles que tem considerável importância na história da filosofia. Um deles é o breve trabalho intitulado *Das Categorias.* Porfírio, o neoplatônico, escreveu um comentário sobre este livro, que teve notável influência sobre a filosofia medieval; mas, por ora, ignoremos Porfírio, limitando-nos a Aristóteles.

O que significa, exatamente, a palavra “categoria”, seja em Aristóteles, Kant ou Hegel, devo confessar que não me foi possível jamais compreender. Quanto a mim, não creio que o termo “categoria” seja, em qualquer sentido, útil na filosofia, como representando qualquer idéia clara. Há, em Aristóteles, dez categorias: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, ação e paixão. A única definição apresentada do termo “categoria” é: “expressões que, sob nenhum aspecto, são de significado composto” — e segue-se a lista acima. Isso parece significar que toda palavra cujo significado não é composto dos significados de outras palavras significa uma substância ou uma quantidade, etc. Não há indicação de qualquer princípio segundo o qual a lista das dez categorias tenha sido compilada.

“Substância” é, em princípio, o que não é predicável de um sujeito nem presente num sujeito. Diz-se que uma coisa está “presente num sujeito” quando, embora não sendo uma parte do sujeito, não possa existir sem o sujeito. Os exemplos dados são um fragmento de conhecimento gramatical que se acha presente numa mente, e uma certa brancura que pode estar presente num corpo. Uma substância, no sentido primário acima, é uma coisa, pessoa ou animal individual. Mas, num sentido secundário, uma espécie ou um gênero — por exemplo, “homem” ou “animal” — pode ser chamado uma substância. Este sentido secundário parece indefensável, e abriu a porta, nos escritores posteriores, a metafísicas muito más.

Os Analíticos Posteriores é uma obra em grande parte interessada numa questão que deverá perturbar qualquer teoria dedutiva, isto é: Como obter-se as primeiras premissas? Já que a dedução deve partir de alguma parte, devemos começar por algo não provado, que tem de ser conhecido de outro modo que não o da demonstração, não exporei pormenorizadamente a doutrina de Aristóteles, pois que ela depende da noção de *essência.* Uma definição, diz ele, é uma exposição da natureza essencial de uma coisa. A noção de essência é uma parte íntima de toda filosofia posterior a Aristóteles, até chegar aos tempos modernos. É, em minha opinião, uma noção irremediavelmente confusa, mas sua importância histórica exige que se diga algo sobre ela, a “essência” de uma coisa parece haver significado “aquelas de suas propriedades que não podem mudar sem perder sua identidade”. Sócrates pode, às vezes, sentir-se feliz e, outras vezes, triste; às vezes, bem, outras vezes, mal. Já que ele pode mudar tais propriedades sem deixar de ser Sócrates, elas não fazem parte de sua essência. Mas se supõe que pertence à essência de Sócrates o ser homem, embora um pitagórico, que acreditasse na transmigração, não admitisse isso. A questão da

“essência”, com efeito, refere-se ao emprego das palavras. Aplicamos o mesmo nome, em ocasiões diferentes, a acontecimentos um tanto diferentes, os quais encaramos como manifestações de uma única “coisa” ou “pessoa”. Na verdade, porém, isto constitui apenas uma conveniência verbal. *A* “essência” de Sócrates, assim, consiste naquelas propriedades na ausência das quais não deveríamos empregar o nome “Sócrates”. A questão é puramente linguística: uma *palavra* pode ter uma essência, mas uma coisa não.

A concepção de “substância”, como a de “essência”, é uma transferência para a metafísica do que é apenas uma conveniência linguística. Achamos conveniente, ao descrever o mundo, descrever um certo número de ocorrências como acontecimentos da vida de “Sócrates”, e certo número de outras ocorrências como acontecimentos da vida de “Mr. Smith”. Isso nos leva a pensar em “Sócrates” ou “Mr. Smith” como denotando algo que persiste através de certo número de anos, e que é, de certo modo, mais “sólido” e “real” do que os acontecimentos que lhes ocorreram. Se Sócrates está doente, pensamos que Sócrates, em outras ocasiões, está bem de saúde, e, portanto, o ser de Sócrates é independente de sua enfermidade; a enfermidade, por outro lado, requer que alguém esteja doente. Mas embora Sócrates não precise estar doente, *algo* há de estar acontecendo com ele, para que o consideremos como um ser que existe. Ele não é, portanto, na realidade, mais “sólido” do que as coisas que lhe acontecem.

“Substância”, quando encarada seriamente, é um conceito impossível de estar livre de dificuldades. Supõe-se que uma substância seja o sujeito de certas propriedades, e que seja, ainda, algo diferente de todas essas propriedades. Mas quando retiramos as propriedades, e procuramos imaginar a substância em si, verificamos que não ficou nada. Para expor a questão sob outro aspecto: que é que distingue uma substância de outra? Não é a diferença de propriedades, pois, segundo a lógica da substância, uma diferença de propriedades pressupõe diversidade numérica entre as substâncias em questão. Duas substâncias, portanto, devem ser *somente* duas, sem que sejam, em si próprias, distinguíveis por outro meio. Como, pois, poderemos verificar que elas *são* duas?

“Substância”, com efeito, é simplesmente um modo conveniente de se reunir acontecimentos em feixes. Que podemos saber acerca de Mr. Smith? Quando o olhamos, vemos uni conjunto de cores; quando o escutamos falar, ouvimos uma série de sons. Acreditamos que, como nós, ele tem pensamentos e sentimentos. Mas, o que é Mr. Smith, à parte todas essas ocorrências? Um simples cabide imaginário, do qual se supõe que essas ocorrências se dependurem. Na verdade, não tem necessidade de um gancho, assim como a terra não tem necessidade de

um elefante sobre o qual se apoiar. Qualquer pessoa pode ver, no caso análogo de uma região geográfica, que uma palavra como, por exemplo, “França” não passa de uma conveniência linguística, e que não há uma coisa chamada “França”, além de suas várias partes. O mesmo pode dizer-se a respeito de “Mr. Smith”; é um nome coletivo para um número de ocorrências. Se o tomarmos como algo mais, denotará alguma coisa completamente incognoscível e, portanto, desnecessária para a expressão do que conhecemos.

“Substância”, numa palavra, é um erro metafísico, devido à transferência para a estrutura do mundo da estrutura de sentenças compostas de um sujeito e um predicado.

Concluo que as doutrinas aristotélicas de que vimos tratando neste capítulo são completamente falsas, com exceção da teoria formal do silogismo, que carece de importância. Qualquer pessoa que, hoje em dia, deseje aprender lógica, estará desperdiçando o seu tempo, se ler Aristóteles ou qualquer de seus discípulos. Não obstante, os escritos de lógica de Aristóteles revelam grande habilidade, e teriam sido úteis à humanidade se tivessem aparecido num tempo em que a originalidade intelectual estivesse ainda ativa. Infelizmente, apareceram exatamente no fim do período criador do pensamento grego e, por isso, chegaram a ser aceitos como autorizados. No tempo em que a originalidade lógica reviveu, um reinado de dois mil anos havia tornado muito difícil destronar-se Aristóteles. Durante todos os tempos modernos, praticamente, cada um dos progressos na ciência, na lógica ou na filosofia, teve de ser feito contra a encarniçada oposição dos discípulos de Aristóteles.

CAPÍTULO XXIII

A Física de Aristóteles

Neste capítulo, proponho-me considerar dois livros de Aristóteles: o chamado *Física* e o intitulado *Dos Céus.* São dois livros intimamente relacionados entre si; o segundo toma o argumento no ponto em que o primeiro o havia deixado. Ambos exerceram grande influência, dominando a ciência até ao tempo de Galileu. Palavras tais como “quinta-essência” e “sublunar” se derivam das teorias expressas nesses livros. O historiador da filosofia, por conseguinte, deve estudá-los, apesar do fato de que dificilmente qualquer sentença contida em qualquer um deles poderá ser aceita à luz da ciência moderna.

Para se compreender as opiniões de Aristóteles, como as da maioria dos gregos, sobre a física, é necessário apreender o seu fundo imaginativo. Cada filósofo, além do sistema formal que oferece ao mundo, possui outro, muito mais simples, cuja existência ele próprio poderá ignorar completamente. Se tem consciência dele, percebe, provavelmente, que o mesmo não lhe serve para nada; por isso, oculta-o, e expõe algo mais complicado, em que crê porque se assemelha mais ao seu sistema ainda tosco, mas que pede aos outros que o aceitem porque julga que o fez de tal modo que não poderá ser refutado. A adulteração surge mediante refutação de refutações, mas isso, por si só, jamais dará um resultado positivo: mostra, na melhor das hipóteses, que uma teoria *pode* ser verdadeira, mas não que *deve* ser. O resultado positivo, por pouco que o filósofo possa percebê-lo, é devido às suas preconcepções imaginativas, ou aquilo que Santayana chama de “fé animal”.

Em relação à física, o fundo imaginativo de Aristóteles era muito diferente do de um estudante moderno. Hoje em dia, um rapaz começa com a mecânica, a qual, pelo seu próprio nome, sugere máquinas. Está acostumado com automóveis e aeroplanos; nem mesmo no mais íntimo recesso de sua imaginação subconsciente pensa que um automóvel contém alguma espécie de cavalo em

seu interior, ou que um aeroplano voa porque suas asas são as de um pássaro dotado de poderes mágicos. Os animais perderam sua importância em nossas reproduções imaginativas do mundo, no qual o homem se encontra relativamente só como dono de um ambiente material quase todo inerme e em grande parte subserviente.

Para os gregos, que procuravam apresentar uma descrição científica do movimento, o ponto de vista puramente mecânico dificilmente lhes ocorria, exceto no caso de uns poucos homens de gênio, como Demócrito e Arquimedes. Duas séries de fenômenos pareciam importantes: os movimentos dos animais, e os movimentos dos corpos celestes. Para o homem de ciência moderno, o corpo de um animal é uma máquina muito elaborada, com uma estrutura físico-química enormemente complexa; cada nova descoberta consiste em diminuir o abismo aparente existente entre os animais e as máquinas. Para os gregos, parecia mais natural comparar os movimentos aparentemente sem vida aos dos animais. Uma criança ainda distingue os animais vivos de outras coisas devido ao fato de que podem mover-se por si; para muitos gregos e, particularmente, Aristóteles, essa peculiaridade se apresentava por si mesma como a base de uma teoria geral da física.

Mas, e os corpos celestes? Diferem dos animais pela regularidade de seus movimentos; isto, porém, pode ser devido apenas à sua superior perfeição. Todo filósofo grego, qualquer que possa haver chegado a ser seu pensamento na vida adulta, foi ensinado, na infância, a considerar o Sol e a Lua como deuses; Anaxágoras foi processado por impiedade por pensar que eles não estavam vivos. Era natural que um filósofo que não pudesse mais encarar os próprios corpos celestes como divinos, imaginasse que eles se moviam pela vontade de um Ser Divino, dotado de um amor helênico pela ordem e pela simplicidade geométrica. Assim, a fonte final de todo movimento é a Vontade: na terra, a vontade caprichosa dos seres humanos e dos animais, mas, no céu, a Vontade imutável do Artífice Supremo.

Não pretendo sugerir que isso se aplique a todos os pormenores do que Aristóteles tem a dizer. O que sugiro é que proporciona o seu fundo imaginativo e representa a espécie de coisa que, ao empreender suas investigações, esperaria comprovar.

Depois destes preliminares, examinemos o que ele realmente diz.

A física, em Aristóteles, é a ciência que os gregos chamaram “phusis” (ou “physis”), uma palavra que é traduzida por “natura”, mas que não tinha

exatamente o sentido que lhe atribuímos. Falamos ainda de “ciências naturais” e “história natural”, mas “natureza”, por si mesma, embora seja uma palavra bastante ambígua, raramente significa com exatidão o que “phusis” significava. “Phusis” era algo que se referia ao desenvolvimento; poder-se-ia dizer que a “natureza” de uma bolota era transformar-se em carvalho e, neste caso, a gente estaria empregando a palavra no sentido aristotélico. A “natureza” de uma coisa, diz Aristóteles, é o seu fim, pelo qual ela existe. Assim, a palavra tem uma implicação teológica. Certas coisas existem por natureza, outras devido a causas. Os animais, as plantas e os corpos simples (elementos) por natureza; tem um princípio interno de movimento (a palavra traduzida por “moção” ou “movimento” tem um significado mais amplo que “locomoção”; além de locomoção, inclui mudança de qualidade ou de tamanho). A natureza é uma fonte de seres móveis ou em repouso. As coisas “tem uma natureza”, se possuem um princípio interno dessa espécie. A frase “de acordo com a natureza” aplica-se a estas coisas e a seus atributos essenciais. (Foi através desse ponto de vista que “antinatural” veio a expressar censura). A natureza está mais na forma que na matéria; o que é potencialmente carne e osso não adquiriu ainda sua própria natureza, e uma coisa é mais do que é quando atinge o seu máximo. Todo este ponto de vista parece ser sugerido pela biologia: a bolota é “potencialmente” um carvalho.

A natureza pertence à classe de coisas que opera em atenção a algo. Isto conduz à discussão do ponto de vista de que a natureza age por necessidade, sem propósito, em relação com o qual Aristóteles discute a sobrevivência dos mais aptos, na forma ensinada por Empédocles. Isso não pode ser verdade, diz ele, porque as coisas ocorrem segundo métodos fixos e, quando uma série chega a completar-se, todos os passos precedentes são por causa dela. São “naturais” as coisas que “por um movimento contínuo, partindo de um princípio interno, chegam a alguma completação” (199b).

Esta concepção total de “natureza”, embora pudesse parecer admiravelmente adequada para explicar o desenvolvimento dos animais e das plantas, tomou-se, neste caso, um grande obstáculo ao progresso da ciência, bem como a origem de muitas coisas más na ética. Quanto a este último aspecto, é ainda hoje prejudicial.

Movimento, diz ele, é a realização do que existe em estado potencial. Esta opinião, além de outros defeitos, é incompatível com a relatividade da locomoção. Quando A se move com relação a B, B se move com relação a A, e carece de sentido dizer-se que um dos dois está em movimento enquanto o outro

se acha em repouso. Quando um cão apanha um osso, parece ao senso comum que o cão se move enquanto o osso permanece quieto (enquanto está abocanhado), e que o movimento tem um propósito, isto é. Atender à “natureza” do cão. Mas acabou-se por verificar que este ponto de vista não pode ser aplicado à matéria inerte, e que, para o propósito da física científica, nenhuma concepção de “fim” é útil, nem pode um movimento ser tratado, de maneira estritamente científica, senão de modo relativo.

Aristóteles rejeita o conceito de vazio, tal como o defendem Leucipo e Demócrito. Passa, então, a uma discussão bastante curiosa sobre o tempo. Poder-se-ia afirmar, diz ele, que o tempo não existe, já que se compõe de passado e futuro, dos quais um já não mais existe enquanto o outro não existe ainda. Esta opinião, porém, é por ele rejeitada. O tempo, diz, é um movimento que admite numeração. (Não está claro por que razão considera a numeração essencial). Podemos muito bem perguntar, continua ele, se o tempo poderia existir sem a alma, posto que não pode haver nada para contar, exceto se houver alguém que conte, e o tempo supõe numeração. Parece que pensa no tempo como constituído de tantas horas, dias ou anos. Certas coisas, acrescenta, são eternas, no sentido de que não estão no tempo; é de presumir-se que pense, aqui, em coisas tais como os números.

Sempre houve movimento, e sempre o haverá; porque não pode haver tempo sem movimento, e todos estão de acordo em que o tempo é incriado, exceto Platão. Quanto a este ponto, os adeptos cristãos de Aristóteles foram obrigados a dissentir dele, já que a Bíblia nos diz que o universo teve um princípio.

A *Física* termina com um argumento de um motor imóvel, que já foi por nós considerado em relação com a *Metafísica.* Há um motor imóvel que produz diretamente um movimento circular. Movimento circular é o gênero primário, e o único gênero que pode ser contínuo e infinito. O primeiro motor não tem partes ou magnitude e está na circunferência do mundo.

Tendo chegado a esta conclusão, passamos a tratar dos céus.

O tratado *Dos Céus* expõe uma teoria simples e agradável. As coisas que estão em baixo da Lua estão sujeitas a geração e decadência; da Lua para cima, tudo é ingerado e indestrutível. A Terra, que é esférica, está no centro do universo. Na esfera sublunar, todas as coisas são compostas de quatro elementos: terra, água, ar e fogo; mas há um quinto elemento, de que se compõem os corpos celestes. O movimento natural dos elementos terrestres é retilíneo, mas o do quinto elemento é circular. Os céus são perfeitamente esféricos, e as regiões

superiores são mais divinas do que as inferiores. As estrelas e os planetas não são compostos de fogo, mas do quinto elemento; seu movimento é devido ao das esferas a que estão ligados. (Tudo isto aparece, em forma poética, no *Paraíso* de Dante).

Os quatro elementos terrestres não são eternos, mas gerados uns dos outros: o fogo é absolutamente luz, no sentido de que o seu movimento natural é para cima; a terra é absolutamente pesada. O ar é relativamente leve e a água relativamente pesada.

Esta teoria proporcionou muitas dificuldades às épocas posteriores. Os cometas, que foram considerados como destrutíveis, tinham de ser atribuídos à esfera sublunar, mas, no século XVII, verificou-se que descreviam órbitas ao redor do Sol e que raramente estão tão próximos quanto a Lua. Já que o movimento natural dos corpos terrestres é retilíneo, afirmava-se que um projétil disparado horizontalmente se moveria, em posição horizontal, por algum tempo, começando, depois, de repente, a cair verticalmente. A descoberta de Galileu, de que um projétil se move descrevendo uma parábola, escandalizou seus colegas aristotélicos. Copérnico, Kepler e Galileu tiveram de combater tanto Aristóteles como a Bíblia, ao estabelecer o conceito de que a Terra não é o centro do universo, mas que gira sobre um eixo uma vez por dia e dá volta em redor do Sol uma vez por ano.

Para chegar a uma matéria mais geral: a física de Aristóteles é incompatível com a “Primeira Lei do Movimento” de Newton, originalmente enunciada por Galileu. Esta lei estabelece que todo corpo, abandonado a si mesmo, continuará, se já estiver em movimento, movendo-se em linha reta com uma velocidade uniforme. Assim, são requeridas causas exteriores, não para justificar o movimento, mas para justificar a *mudança* de movimento, quer na velocidade, quer na direção. O movimento circular, que Aristóteles achava “natural” nos corpos celestes, supõe uma mudança contínua na direção do movimento e, portanto, requer uma força dirigida para o centro do círculo, como na lei da gravitação de Newton.

Finalmente: o conceito de que os corpos celestes são eternos e incorruptíveis teve de ser abandonado. O Sol e as estrelas têm vida longa, mas não eterna. Nasceram de uma nebulosa e, no fim, explodirão ou morrerão de frio. Nada no mundo visível está isento de mudança e decadência; a crença aristotélica, pelo contrário, embora aceita pelos cristãos medievais, é um produto da adoração pagã do Sol. Da Lua e dos planetas.

CAPÍTULO XXIV

As Matemáticas e a Astronomia Gregas Primitivas

Ocupo-me neste capítulo, das matemáticas, não por si mesmas, mas em relação à filosofia grega — relação essa que, principalmente em Platão, era muito estreita. A preeminência dos gregos aparece com mais nitidez nas matemáticas e na astronomia do que em qualquer outra coisa. O que fizeram na arte, na literatura e na filosofia, pode julgar-se melhor ou pior segundo os gostos, mas o que realizaram na geometria está inteiramente acima de qualquer questão. Aprenderam alguma coisa do Egito e um pouco menos da Babilônia; mas o que obtiveram dessas fontes foram, nas matemáticas, principalmente regras rudimentares e, na astronomia, registros de observações que se estendiam sobre períodos muito longos. A arte da demonstração matemática foi, quase inteiramente, de origem grega.

Há muitas histórias divertidas, provavelmente não históricas, mostrando quais dos problemas práticos estimularam as investigações matemáticas. A primeira e a mais simples se refere a Tales, que, quando se encontrava no Egito, foi interpelado pelo rei, para que determinasse a altura de uma pirâmide. Aguardou ele a hora do dia em que as sombras fossem tão longas como a sua própria altura; mediu, então, a sombra da pirâmide, a qual era, certamente, igual à sua altura. Afirma-se que as leis da perspectiva foram primeiro estudadas pelo geômetra Agatarco, a fim de que pudesse pintar o cenário para as obras de Ésquilo. O problema de determinar a distância de um navio no mar, que se dizia fora estudado, por Tales, foi corretamente resolvido em época anterior. Um dos grandes problemas que ocuparam a atenção dos geômetras gregos, o da duplicação do cubo, se originou, diz-se, entre os sacerdotes de um certo templo, os quais foram informados pelo oráculo que o deus desejava uma estátua que tivesse o dobro do tamanho da que lhe fora erigida. A princípio, pensaram simplesmente em duplicar todas as dimensões da estátua, mas verificaram, então, que o resultado seria oito vezes maior que o original, o que implicaria

maior gasto do que o que o deus havia pedido. Enviaram, então, uma comissão a Platão, perguntando-lhe se alguém, na Academia, poderia resolver o problema. Os geômetras aceitaram a incumbência e trabalharam nele durante séculos, produzindo, incidentalmente, muitos trabalhos admiráveis. O problema é, por certo, o de determinar a raiz cúbica de 2.

A raiz quadrada de 2, que foi o primeiro irracional a ser descoberto, era conhecida dos primeiros pitagóricos, sendo que foram descobertos engenhosos métodos de aproximação de seu valor. O melhor é o seguinte: forme-se duas colunas de números, às quais chamaremos de *a* e *b;* cada uma começa com 1. O *a* seguinte, em cada fase, é formada pela adição do último *a* e *b* já obtidos; o *b* seguinte pela adição do duplo do *a* e do *b* anteriores. Os primeiros 6 pares assim obtidos são (1,1), (2,3), (5,7), (12,17), (29,41), (70,99). Em cada par, $2a^2 - b^2$ é 1 ou – 1.

Assim b/a é quase a raiz quadrada de dois, e a cada novo passo vai-se aproximando mais. O leitor, por exemplo, pode verificar que o quadrado de $^{99}/_{70}$ é muito aproximadamente igual a 2.

Pitágoras — sempre uma figura um tanto brumosa — é descrito por Proclo como sendo o primeiro que fez da geometria uma educação liberal. Muitas autoridades, inclusive Sir Thomas Heath,{80} acreditam que, provavelmente, foi ele o primeiro a descobrir o teorema que tem o seu nome, isto é, que num triângulo retângulo, o quadrado do lado oposto ao ângulo reto é igual à soma dos quadrados dos outros dois lados. De qualquer modo, este teorema era conhecido dos pitagóricos desde data muito distante. Sabiam também que a soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos retos.

Além da raiz quadrada de dois, outros irracionais foram estudados, em casos particulares por Teodoro, um contemporâneo de Sócrates e, de modo mais geral, por Teeteto, que, de certo modo, era contemporâneo de Platão, embora mais velho. Demócrito escreveu um tratado sobre irracionais, mas pouco se conhece de seu conteúdo. Platão interessava-se profundamente pelo assunto; refere-se ao trabalho de Teodoro e Teeteto no diálogo que tem o nome deste último. Nas *Leis* (819-820) diz ele que a ignorância geral sobre este assunto é lamentável, dando a entender que ele próprio começou a estudar a matéria em fase já bastante avançada de sua vida. A matéria teve, por certo, grande influência na filosofia pitagórica.

Uma das consequências mais importantes da descoberta dos irracionais foi a invenção, por Eudóxio *(ca.* 408 — *ca.* 355 A. C.), da teoria geométrica da

proporção. Antes dele, havia apenas a teoria aritmética da proporção. Segundo sua teoria, a razão de *a b* é igual à razão de *c* a *d* se *a* vezes *d* for igual a *b* vezes *c*. Esta definição, na ausência de uma teoria aritmética dos irracionais, é somente aplicável aos racionais. Eudóxio, no entanto, deu uma nova definição não sujeita a essa restrição, arquitetada de uma maneira que lembra os métodos da análise moderna. A teoria é desenvolvida por Euclides, e tem uma grande beleza lógica.

Eudóxio também inventou ou aperfeiçoou o "método exaustivo", que foi depois empregado com grande êxito por Arquimedes. Este método é uma antecipação do cálculo integral. Tomemos, por exemplo, a questão da área do círculo. Pode-se inscrever num círculo um hexágono regular, ou um dodecágono regular, ou um polígono regular de mil ou um milhão de lados. A área de um tal polígono, qualquer que seja o número de lados que possua, é proporcional ao quadrado do diâmetro do círculo. Quantos mais lados tenha o polígono, tanto mais se aproxima do círculo. Pode-se provar que, se der ao polígono uma quantidade suficiente de lados, sua área pode vir a diferir da do círculo menos do que uma área previamente determinada, por menor que esta seja. Com este propósito, usa-se o "axioma de Arquimedes". Este estabelece (um tanto quanto simplificado) que se encontrar a metade da maior de duas quantidades, dividindo-se depois essa metade pela metade, e assim por diante, será obtida, no fim, uma quantidade que é menor do que a menor das duas quantidades originais. Em outras palavras, *se a é* maior do que *b,* há algum número inteiro *n* tal que 2n vezes *b* é maior do que *a.*

O método exaustivo conduz, às vezes, a um resultado exato, como no quadrado da parábola, que foi determinado por Arquimedes; às vezes, como na tentativa da quadratura do círculo, poderá apenas conduzir a sucessivas aproximações. O problema da quadratura do círculo é o problema de determinar a relação da circunferência de um círculo quanto ao diâmetro, chamada *pi*. Arquimedes usou em seus cálculos a aproximação $^{22}/_{7}$, inscrevendo e circunscrevendo um polígono regular de 96 lados, provou que *pi* é menor que 3 $^{1}/_{7}$ e maior do que 3 $^{10}/_{71}$, O método podia ser levado a qualquer grau requerido de aproximação, e isso é tudo que qualquer método pode fazer quanto a este problema. O uso de inscrever e circunscrever polígonos para as aproximações de *pi* se remonta a Antifon, contemporâneo de Sócrates.

Euclides, que ainda em minha mocidade era o único texto conhecido de geometria para rapazes, viveu em Alexandria, ao redor do ano 300 A. C., poucos anos depois da morte de Alexandre e Aristóteles. A maior parte de seu

Elementos não era original, mas a ordem das proposições, bem como a estrutura lógica, eram dele. Quanto mais se estuda geometria, mais admirável isso nos parece. O tratamento das paralelas por meio do famoso postulado das paralelas tem o duplo mérito do rigor na dedução e de não ocultar a dúvida da suposição inicial. A teoria da proporção, continuada por Eudóxio, evita todas as dificuldades relacionadas com os irracionais, mediante métodos essencialmente semelhantes aos introduzidos por Weierstrass na análise, no século XIX. Euclides passa, depois, a uma espécie de álgebra geométrica, e trata, no Livro X, da questão dos irracionais. Depois disso, trata da geometria dos sólidos, terminando com a construção dos sólidos regulares, que havia sido aperfeiçoada por Teeteto e adotada no *Timeu* de Platão.

Os *Elementos*, de Euclides, são, sem dúvida, um dos maiores livros jamais escritos, e um dos monumentos mais perfeitos do intelecto grego. Tem, por certo, as limitações gregas típicas: o método é puramente dedutivo, e não há maneira, dentro dele, de verificar-se as suposições iniciais. Estas suposições eram consideradas inquestionáveis, mas, no século XIX, a geometria não euclidiana demonstrou que *podiam* ser, em parte, errôneas, e que somente a observação poderia decidir se o eram.

Há em Euclides o desdém pela utilidade prática, que lhe fora inculcado por Platão. Conta-se que um aluno, após ouvir uma demonstração, perguntou que ganharia ele em aprender geometria; diante disso, Euclides chamou um escravo e disse-lhe: “Dê a esse jovem três moedas, já que ele necessita ganhar dinheiro com o que aprende”. O desdém pela prática era, no entanto, pragmaticamente justificado. Ninguém, no tempo dos gregos, supunha que as secções cônicas tivessem qualquer utilidade; por fim, no século XVII, Galileu descobriu que os projéteis se movem em parábolas, e Kepler que os planetas se movem em elipses. Subitamente, o trabalho que os gregos tinham feito por puro amor à teoria se tornou a chave das operações militares e da astronomia.

Os romanos tinham espírito demasiado prático para apreciar Euclides; o primeiro deles a citá-lo é Cícero, em cuja época não havia, provavelmente tradução latina; não há, com efeito, nenhum *registro* de tradução para a latim antes de Boécio (cerca de 480 A. D.), Os árabes apreciaram-no mais: o imperador bizantino deu uma cópia ao califa cerca do ano 760 de nossa era, sendo que se fez uma tradução para o árabe, sob o mandato de Harun al Raschid, no ano 800, aproximadamente. A primeira tradução latina, ainda existente, foi feita do árabe, em 1120 A. D., por Abelardo de Bath. A partir dessa época, o estudo da geometria renasceu, gradualmente, no Ocidente; mas não foi senão no

último período da Renascença que se verificaram progressos importantes.

Chego, agora, à astronomia, em que as realizações dos gregos foram tão notáveis como na geometria. Antes de sua época, entre os babilônios e os egípcios, muito séculos de observações já haviam lançado um alicerce. Os movimentos aparentes dos planetas já haviam sido anotados, mas não se sabia que a estrela matutina e a estrela vespertina eram a mesma. Fora descoberto um ciclo de eclipses, com toda a certeza na Babilônia e, provavelmente, no Egito, o qual tornou a predição dos eclipses lunares bastante segura, mas não a dos eclipses solares, pois que estes nem sempre eram visíveis num determinado lugar. Devemos aos babilônios a divisão do ângulo reto em noventa graus, e do grau em sessenta minutos; gostavam muito do número sessenta, havendo mesmo um sistema de numeração baseado nele. Os gregos gostavam, também, de atribuir a sabedoria de seus pioneiros às viagens pelo Egito, mas o que se havia realmente conseguido antes dos gregos era muito pouco. A predição de um eclipse por Tales foi, porém, um exemplo de influência estrangeira; não há razão para se supor que haja acrescentado o que quer que fosse ao que aprendera em fontes egípcias e babilônias, e foi um golpe de sorte que a sua predição se verificasse.

Comecemos com algumas das primeiras descobertas e hipóteses corretas. Anaximandro pensava que a Terra flutuava livremente, e que não se apoiava em nada. Aristóteles,{81} que rejeitava, com frequência, as melhores hipóteses formuladas em sua época, fez objeções à teoria de Anaximandro, dizendo que a Terra, estando no centro, permanecia, imóvel porque não havia razão para que se movesse, preferentemente, numa direção em lugar de outra. Se isto fosse válido, diz ele, um homem colocado no centro de um círculo, com alimentos em vários pontos da circunferência, morreria de fome por falta de razões para escolher uma parte de comida, ao invés de outra. Este argumento reaparece na filosofia escolástica, não em relação com a astronomia, mas com o livre arbítrio. Reaparece na forma do “asno de Buridan”, que era incapaz de escolher entre dois feixes de feno colocados, a igual distância, à esquerda e à direita, e que, por isso, morreu de fome.

Pitágoras, com toda probabilidade, foi o primeiro a supor que a Terra era esférica, mas suas razões eram (deve-se supor) mais estéticas que científicas. As razões científicas, porém, foram logo encontradas. Anaxágoras descobriu que a luz brilha porque reflete a luz, e deu a teoria correta dos eclipses. Quanto a ele, ainda julgava a Terra chata, mas a forma da sua sombra nos eclipses lunares deu

a Pitágoras elementos concludentes a favor da esfericidade. Foram além, e consideraram a Terra como um dos planetas. Sabiam — afirma-se que pelo próprio Pitágoras — que a estréia matutina e a estréia vespertina eram idênticas, e pensavam que todos os planetas, inclusive a Terra, se moviam em círculos, não em torno do Sol, mas do "fogo central". Haviam descoberto que a Lua volta sempre a mesma face para a Terra, e deduziram que a Terra sempre volta a mesma face para o "fogo central". As regiões do Mediterrâneo ficavam sempre do lado invisível. O fogo central era chamado "a casa de Zeus", ou "a Mãe dos deuses". Supunham que o Sol brilhava devido à luz reflexa do fogo central. Além da Terra, havia um outro corpo, a contra terra, à mesma distância do fogo central. Para isso, tinham duas razões, uma científica, outra derivada de seu misticismo aritmético. A razão científica era a observação correta de que um eclipse da Lua às vezes ocorre quando tanto o Sol como a Lua se acham acima do horizonte. A refração, que é a causa deste fenômeno, era por eles desconhecida, e pensavam que, em tais casos, o eclipse deve ser devido à sombra de outro corpo que não a Terra. A outra razão era a de que o Sol e a Lua, os cinco planetas, a Terra e a contra terra e o fogo centrai, perfaziam *dez* corpos celestes, sendo que dez era o número místico dos pitagóricos.

Esta teoria pitagórica é atribuída a Filolau, um tebano, que viveu no fim do século V antes de Cristo. Embora seja uma teoria caprichosa e, em parte, nada científica, é muito importante, já que envolve a maior parte do esforço imaginativo requerido para conceber-se a hipótese de Copérnico. Conceber-se a Terra, não como centro do universo, mas como um dos planetas, não eternamente fixo, mas errante pelo espaço, é coisa que revelava extraordinária emancipação do pensamento antropocêntrico. Uma vez dada essa sacudidela no quadro natural do universo dos homens, não era tão difícil ser levado, por argumentos científicos, a uma teoria mais exata.

Para isso, contribuíram várias observações de Enópidas, que, pouco depois de Anaxágoras, descobriu a obliquidade da eclíptica. Tornou-se logo claro que o Sol devia ser muito maior que a Terra, fato esse defendido pelos que negavam que a Terra era o centro do universo. O fogo central e a contra terra foram postos de lado pelos pitagóricos logo depois da época de Platão. Heráclides de Ponto (cujas datas se situam entre 388 e 315 A. C., contemporâneo de Aristóteles) descobriu que Vênus e Mercúrio giram em torno do Sol, e adotou o critério de que a Terra gira sobre o seu próprio eixo cada vinte e quatro horas. Este último era um passo muito importante, que nenhum de seus predecessores havia dado. Heráclides era da escola de Platão, e deve ter sido um grande homem, mas não

foi tão respeitado como poderia supor-se. É descrito como um janota gordo.

Aristarco de Samos, que viveu, aproximadamente, de 310 a 230 A. C., e que era cerca de vinte e cinco anos mais velho que Arquimedes, é o mais interessante de todos os astrônomos antigos, pois antecipou a hipótese completa de Copérnico de que todos os planetas, inclusive a Terra, giram em círculos em torno do Sol, e que a Terra gira sobre o seu próprio eixo cada vinte e quatro horas. É um tanto decepcionante verificar-se que a única obra existente de Aristarco, *Dos Tamanhos e das Distâncias do Sol e da Lua*, adira ao conceito geocêntrico. É verdade que, para os problemas de que o livro trata, não faz diferença qual a teoria adotada, e bem pode ser que ele haja julgado imprudente sobrecarregar seus cálculos com uma oposição desnecessária à opinião geral dos astrônomos; pode também ser que haja chegado à hipótese de Copérnico depois de já haver escrito seu livro. Sir Thomas Heath, em sua obra sobre Aristarco,{82} que contém o texto desse livro com uma tradução, inclina-se para esta última opinião. A evidência de que Aristarco sugeriu o critério copernicano é, de qualquer modo, bastante concludente.

A primeira e a melhor evidência é a de Arquimedes, que, como vimos, era contemporâneo, um tanto mais jovem, de Aristarco. Escrevendo a Gelon, rei de Siracusa, diz ele que Aristarco produziu “um livro consistindo de certas hipóteses”, e continua: “suas hipóteses são as de que as estrelas fixas e o Sol permanecem imóveis, que a Terra gira ao redor do Sol na circunferência de um círculo, ficando o Sol no meio da órbita”, Há uma passagem em Plutarco onde se diz que Cleanto “pensava que era dever dos gregos acusar Aristarco de Samos de impiedade, por colocar em movimento o Coração do Universo (isto é, a Terra), pois esse foi o efeito de sua tentativa para salvar os fenômenos, supondo que o céu permanece em repouso e que a Terra gira num círculo oblíquo, ao mesmo tempo em que faz o mesmo em seu próprio eixo”. Cleanto era contemporâneo de Aristarco, e morreu no ano 232 antes de Cristo, aproximadamente. Em outro trecho, diz Plutarco que Aristarco apresentou essa sua opinião apenas como hipótese, mas que o seu sucessor Seleuco a afirmava como coisa definitiva. (Seleuco floresceu cerca do ano 150 A. C.). Aécio e Sexto Empírico também asseveram que Aristarco antecipou a hipótese heliocêntrica, mas não diz que ela foi por ele exposta *somente* como hipótese. Mesmo que o houvesse feito, não parece improvável que ele, como Galileu dois mil anos mais tarde, fosse influenciado pelo receio de ofender preconceitos religiosos, receio esse que a atitude de Cleanto (acima mencionado) mostra ter sido bastante justificado.

A hipótese copérnica, depois de ter sido antecipada, positiva ou tentativamente, por Aristarco, foi definitivamente adotada por Seleuco, mas por nenhum outro astrônomo antigo. Essa repulsa geral foi devida, principalmente, a Hiparco, que viveu de 161 a 126 A. C. Heath descreve-o como “o maior astrônomo da antiguidade”.{83} Foi o primeiro a escrever sistematicamente sobre trigonometria; descobriu a precessão dos equinócios; calculou a extensão do mês lunar com erro de menos de um segundo; aperfeiçoou os cálculos de Aristarco quanto aos tamanhos e as distâncias do Sol e da Lua; organizou um catálogo de oitocentas e cinquenta estrelas fixas, dando sua latitude e longitude. Contra a hipótese heliocêntrica de Aristarco, adotou e aperfeiçoou a teoria dos epiciclos, que havia sido inventada por Apolônio, o qual viveu cerca do ano 220 A. C.; foi um desenvolvimento desta teoria que veio a ser conhecido, mais tarde, como sistema ptolomaico, do astrônomo Ptolomeu, que floresceu em meados do segundo século de nossa era.

Copérnico talvez chegasse a saber algo, embora não muito, das hipóteses quase esquecidas de Aristarco, sentindo-se animado a encontrar uma autoridade antiga para a sua inovação. Por outro lado, o efeito desta hipótese sobre a astronomia subsequente foi praticamente nulo.

Os astrônomos antigos, ao calcular o tamanho da Terra, da Lua e do Sol, bem como as distâncias da Lua e do Sol, empregaram métodos teoricamente válidos, mas foram prejudicados pela falta de instrumentos de precisão. Muitos de seus resultados, tendo-se em vista essa falta, foram surpreendentemente bons. Erastóstenes calculou o diâmetro da Terra como sendo de 7.850 milhas, o que é somente umas cinquenta milhas menos que a verdade. Ptolomeu calculou a distância média da Lua como sendo vinte e nove vezes e meia o diâmetro da Terra. A cifra correta é, aproximadamente, 30.2. Nenhum deles se aproximou do tamanho e da distância do Sol, que foram subestimados por todos. Seus cálculos, tomando como base o diâmetro da Terra, foram:

Aristarco, 180;

Hiparco, 1.245;

Possidônio, 6.545.

A cifra correta é 11.726. Os leitores terão por certo notado que esses cálculos foram continuamente aperfeiçoados (o de Ptolomeu, no entanto, mostra um retrocesso); o de Possidônio{84} é de cerca da metade da cifra correta. Em conjunto, seu quadro do sistema solar não estava muito longe da verdade.

A astronomia grega não era dinâmica, e sim geométrica. Os antigos pensavam

que os movimentos dos corpos celestes eram uniformes e circulares, ou compostos de movimentos circulares. Não tinham a concepção de força. Havia esferas que se moviam como um todo, e as quais se achavam fixos vários corpos celestes. Com Newton e a gravitação, um novo ponto de vista, menos geométrico, foi introduzido. É curioso observar que há uma reversão ao ponto de vista geométrico na Teoria Geral da Relatividade, de Einstein, da qual a concepção de força, no sentido newtoniano, foi banida.

O problema, para o astrônomo, é o seguinte: dados os movimentos aparentes dos corpos celestes na esfera celeste, introduzir, por hipótese, uma terceira coordenada, profunda, de molde a tomar tão simples quanto possível a descrição dos fenômenos. O mérito da hipótese copernicana não é a sua *verdade*, mas a sua simplicidade; em vista da relatividade do movimento, nenhuma questão de verdade está aqui implicada. Os gregos, em sua busca de hipóteses que pudessem "salvar os fenômenos", estavam, com efeito, embora de maneira não inteiramente intencional, atacando o problema de maneira corretamente científica. Uma comparação com seus predecessores e com seus sucessores, até Copérnico, deve convencer qualquer estudante de seu gênio verdadeiramente assombroso.

Dois homens muito grandes, Arquimedes e Apolônio, no terceiro século antes de Cristo, completam a lista dos matemáticos gregos de primeira plana. Arquimedes era amigo e, provavelmente, primo do rei de Siracusa, e foi assassinado quando os romanos capturaram a cidade, no ano 212 A. C. Apolônio, desde a juventude, viveu em Alexandria. Arquimedes não era apenas matemático, mas, também, físico e estudante de hidrostática. Apolônio é notável principalmente devido à sua obra sobre secções cônicas. Nada mais direi a respeito deles, pois que chegaram demasiado tarde para influir na filosofia.

Depois destes dois homens, embora continuasse a ser feito em Alexandria, um trabalho, respeitável, a época de ouro estava terminada. Sob o domínio romano, os gregos perderam a confiança em si mesmos — a confiança que advém da liberdade política — e, perdendo-a, adquiriram um respeito paralisante pelos seus predecessores. O soldado romano que matou Arquimedes foi um símbolo da morte do pensamento original que Roma produziu em todo o mundo helênico.

TERCEIRA PARTE – A FILOSOFIA ANTIGA DEPOIS DE ARISTÓTELES

CAPÍTULO XXV

O Mundo Helenístico

A história do mundo de língua grega, na antiguidade, pode ser dividida em três períodos: o das Cidades-Estados livres, levado a seu fim por Filipe e Alexandre; o do domínio macedônico, de que o último resíduo se extinguiu com a anexação romana do Egito, depois da morte de Cleópatra e, finalmente, o do Império Romano. Desses três períodos, o primeiro se caracteriza pela liberdade e pela desordem, o segundo pela sujeição e pela desordem, e o terceiro pela sujeição e pela ordem.

O segundo desses períodos é conhecido como a idade helênica. Nas ciências e matemáticas, a obra realizada durante este período é a melhor já produzida pelos gregos. Na filosofia, inclui a fundação das escolas epicurista e estóica, bem como a do ceticismo como doutrina definitivamente formulada; é, portanto, ainda filosoficamente importante, embora menos do que no período de Platão e Aristóteles. Depois do terceiro século de nossa era, não há nada realmente novo na filosofia grega até os neoplatônicos, no século III depois de Cristo. Entrementes, porém, o mundo romano estava sendo preparado para a vitória do Cristianismo.

A breve carreira de Alexandre transformou, subitamente, mundo grego. Em dez anos, de 334 a 324 A. C., conquistou a Ásia Menor, a Síria, o Egito, Babilônia, Pérsia, Samarcande, Bactria e o Punjab. O Império Persa, o maior que o mundo conhecera, foi destruído em três batalhas. O antigo saber dos babilônios, com suas antigas superstições, tomou-se familiar à curiosidade grega; o mesmo ocorreu com o dualismo de Zoroastro e (em menor grau) com as religiões da Índia, onde o Budismo caminhava para a supremacia. Aonde quer que Alexandre penetrasse, mesmo nas montanhas do Afeganistão, nas margens do Jaxartes e nos tributários do índus, fundava cidades gregas, nas quais procurava reproduzir as instituições gregas, tendo em vista, até certo ponto, um

governo autônomo. Embora seu exército fosse quase todo constituído de macedônios e os gregos europeus se submetessem a ele de má vontade, considerou-se, a princípio, como o apóstolo do helenismo. Gradualmente, porém, à medida que suas conquistas se estendiam, adotou a política de promover uma fusão amigável entre gregos e bárbaros.

Para isso, tinha ele vários motivos. Por um lado, era óbvio que os seus exércitos, os quais não eram muito grandes, não poderiam manter, permanentemente, pela força, um império tão vasto, devendo, no fim, depender da conciliação das populações conquistadas. Por outro lado, o Oriente estava acostumado a qualquer forma de governo, exceto o de um rei divino, papel que Alexandre achava que poderia muito bem desempenhar. Se julgava ou não um deus, ou somente tomava os atributos da divindade por motivos políticos, é questão que compete ao psicólogo decidir, já que a evidencia histórica não é decisiva. De qualquer modo, desfrutou claramente da adulação que recebeu no Egito como sucessor dos faraós, e na Pérsia como Grande Rei. Seus capitães macedônios — os "Companheiros", como se chamavam — tinham para com ele a atitude que os nobres do Ocidente adotavam ante seus soberanos constitucionais: negavam-se prostrar-se diante dele, aconselhavam-no e manifestavam-lhe suas críticas mesmo sob risco de suas vidas e, num momento crucial, dirigiam suas ações, quando o obrigaram, junto ao Índus, a voltar à pátria, ao invés de marchar para a conquista do Ganges. Os orientais eram mais submissos, contanto que seus preconceitos religiosos fossem respeitados. Isso não ofereceu dificuldade a Alexandre; era necessário, apenas, identificar Amon ou Baal com Zeus, e declarar-se ele próprio filho do deus. Os psicólogos observam que Alexandre odiava Filipe, sendo, provavelmente, cúmplice de seu assassínio: teria gostado de crer que sua mãe, Olímpia, à semelhança de algumas damas da mitologia grega, tivesse sido a amada de um deus. A carreira de Alexandre foi tão miraculosa que bem poderia ter ele pensado numa origem miraculosa como a melhor explicação para o seu prodigioso êxito.

Os gregos tinham um sentimento muito forte de superioridade sobre os bárbaros; Aristóteles, sem dúvida, expressa a opinião geral, quando diz que as raças nórdicas são ardentes, as raças meridionais civilizadas, mas que só os gregos são, a um tempo, ardentes e civilizados. Platão e Aristóteles consideravam um erro escravizar os gregos, mas não os bárbaros. Alexandre, que não era inteiramente grego, procurou destruir essa atitude de superioridade. Ele próprio casou com *duas* princesas bárbaras, e obrigou os seus principais macedônios a casar com mulheres persas de nascimento ilustre. Suas

inumeráveis cidades gregas, poder-se-ia supor, deveriam conter um número muito maior de colonizadores masculinos do que femininos, e seus homens devem, portanto, ter seguido o seu exemplo, contraindo matrimônio com mulheres da localidade. O resultado dessa conduta foi levar à mente dos pensadores a concepção da humanidade como um todo; a velha lealdade à Cidade-Estado e (em menor grau) à raça grega, já não parecia adequada. Na filosofia, este ponto de vista cosmopolita começa com os estóicos, mas, na prática, começa mais cedo, com Alexandre. Teve como resultado fazer com que a interação entre gregos e bárbaros fosse recíproca: os Bárbaros aprenderam alguma coisa da ciência grega, enquanto que os gregos aprenderam muito das superstições bárbaras. A civilização grega, ao abranger uma área mais ampla, tornou-se menos puramente grega.

A civilização grega era essencialmente urbana. Havia, certamente, muitos gregos entregues à agricultura, mas contribuíam pouco para o que havia de distintivo na cultura helênica. A partir da escola de Mileto, os gregos, que eram eminentes na ciência, na filosofia e na literatura, estiveram associados às ricas cidades comerciais, cercadas, amiúde, por populações bárbaras. Este tipo de civilização foi inaugurado não pelos gregos, mas pelos fenícios; Tiro, Sidon e Cartago dependiam de escravos para os trabalhos manuais do lar, e de mercenários alugados para empreender suas guerras. Não dependiam, como as modernas capitais, de grandes populações rurais do mesmo sangue e com iguais direitos políticos. A analogia moderna mais próxima terá de ser encontrada no Extremo Oriente durante a última metade do século XIX. Singapura e Hong-Kong, Xangai e outros portos internacionais da China, eram pequenas ilhas européias, onde o homem branco constituía uma aristocracia comercial que vivia do trabalho dos *coolie.* Na América do Norte, ao norte da linha Mason-Dixon, já que tal trabalho não poderia ser encontrado, os brancos foram obrigados a praticar a agricultura. Por essa razão, o domínio do homem branco, na América do Norte, é seguro, enquanto que o seu domínio no Extremo Oriente já diminuiu consideravelmente, podendo, com facilidade, cessar por completo. Muito de seu tipo de cultura, especialmente o industrialismo, sobrevive, apesar de tudo. Esta analogia nos ajudará a compreender a posição dos gregos nas partes orientais do império de Alexandre.

A influência de Alexandre, sobre a imaginação da Ásia, foi grande e duradoura. O *Primeiro Livro dos Macabeus*, escrito séculos depois de sua morte, começa com uma descrição da sua carreira:

“E aconteceu, depois que Alexandre, filho de Filipe o Macedônio, saiu da

terra de Chetiim, e abateu Dario, rei dos persas e dos medos, que ele reinou em seu lugar, o primeiro sobre a Grécia, e fez muitas guerras, e conquistou muitos e poderosos domínios, e matou os reis da terra, e foi até aos confins dela, e tomou os despojos de muitas nações, de tal modo que a terra ficou tranquila diante dele; em consequência disso, foi exaltado, e o seu coração se alevantou. E reuniu hostes extremamente poderosas, e governou sobre países, e nações e reis, que se tornaram seus tributários. E depois destas coisas se sentiu doente e percebeu que ia morrer. Chamou, pois, os seus servidores, os que eram mais dignos, e que o acompanhavam desde a sua juventude, e dividiu seu reino entre eles, enquanto estava ainda vivo.{85} Assim, Alexandre reinou doze anos, e depois morreu".

Sobreviveu como um herói legendário na religião maometana, e até hoje pequenos chefes do Himalaia se dizem seus descendentes.{86} Nenhum outro herói rigorosamente histórico apresentou jamais uma tal oportunidade para a faculdade do mito poético.

Na ocasião da morte de Alexandre, houve uma tentativa no sentido de preservar-se a unidade de seu império. Mas, de seus dois filhos, uma era criança e o outro não havia ainda nascido. Cada qual tinha partidários, mas, na guerra civil que se seguiu, ambos foram postos de lado. No fim, seu império foi dividido entre as famílias de três generais, dos quais, falando-se de modo geral, um obteve as possessões européias, outro as africanas, e o terceiro as possessões asiáticas de Alexandre. A parte europeia caiu, finalmente, nas mãos dos descendentes de Antígono; Ptolomeu, que obteve o Egito, fez de Alexandria a sua capital; Seleuco, que conseguiu a Ásia após muitas guerras, estava demasiado ocupado em suas campanhas para ter uma capital fixa, mas, nos últimos tempos, Antióquia foi a principal cidade de sua dinastia.

Tanto os ptolomeus como os selêucidas (como era chamada a dinastia de Seleuco), abandonaram as tentativas de Alexandre no sentido de produzir uma fusão entre gregos e bárbaros, e estabeleceram tiranias militares baseadas, a princípio, sobre uma parte do exército macedônio, fortalecida com mercenários gregos. Os ptolomeus mantiveram o Egito com razoável segurança, mas, na Ásia, dois séculos de confusas guerras dinásticas só terminaram com a conquista dos romanos. Durante esses séculos, a Pérsia foi conquistada pelos partos, sendo que os gregos bactrianos se viram cada vez mais isolados.

No segundo século antes de Cristo (após o que declinaram rapidamente) tiveram um rei, Menandro, cujo império indiano era muito extenso. Sobreviveu em Pali um par de diálogos entre ele e um sábio budista, bem como, em parte,

uma tradução chinesa. O Dr. Tarn sugere que o primeiro deles se baseia num original grego; o segundo, que conclui com a abdicação de Menandro, convertido em santo budista, certamente não o é.

O Budismo, nesse tempo, era uma religião vigorosa e proselitista, Açoca (264-228), o santo rei budista, registra, numa inscrição ainda existente, que enviou missionários a todos os reis macedônios: “E esta é a principal conquista, na opinião de Sua Majestade — a conquista pela Lei; isto também é o que efetuou Sua Majestade tanto em seus próprios domínios como em todos os reinos vizinhos até seiscentas léguas de distância, mesmo até onde o rei grego Antíoco reside, e, além de Antíoco, onde residem os quatro reis que se chamam, respectivamente, Ptolomeu, Antígono, Magas e Alexandre … bem como aqui mesmo, nos domínios do rei, entre os yonas”{87} (isto é, os gregos do Punjab). Infelizmente, não sobreviveu nenhum relato ocidental desses missionários.

A Babilônia foi muito mais profundamente influenciada pelo helenismo. Como vimos, o único antigo que seguiu Aristarco de Samos na manutenção do sistema copernicano foi Seleuco de Selêucia, no Tigre, que floresceu cerca do ano 150 A. C. Tácito conta-nos que, no primeiro século de nossa era, a Selêucia não havia “resvalado para os costumes bárbaros dos partos, mas mantinha ainda as instituições de Seleuco,{88} seu fundador grego. Trezentos cidadãos, escolhidos por sua riqueza ou sabedoria, constituíam uma espécie de Senado; a população também tinha a sua parte de poder”.{89} Por toda a Mesopotâmia, como mais além do Ocidente, o grego tornou-se a linguagem da literatura e da cultura, mantendo-se assim até a conquista maometana.

A Síria (excluindo a Judéia) tornou-se completamente helenizada nas cidades, quanto ao que dizia respeito à linguagem e à literatura. Mas as populações rurais, mais conservadoras, mantiveram as religiões e as linguagens a que estavam acostumadas.{90} Na Ásia Menor, as cidades gregas do litoral experimentaram, durante séculos, a influência de seus vizinhos bárbaros. Isto foi intensificado pela conquista Macedônia. O primeiro conflito do helenismo com os judeus é relatado no *Livro dos Macabeus.* É uma história profundamente interessante, sem semelhança com qualquer outra coisa no Império Macedônio. Tratarei dela posteriormente, quando chegar à origem e desenvolvimento do Cristianismo. Em nenhuma outra parte, a influência grega encontrou tão tenaz oposição.

Do ponto de vista da cultura helênica, o êxito mais brilhante do terceiro século antes de Cristo foi a cidade de Alexandria. O Egito estava menos exposto à guerra que as partes européias e asiáticas do domínio macedônio, e Alexandria

achava-se numa posição extraordinariamente favorável para o comércio. Os ptolomeus eram patronos do saber e atraíram para a sua capital muitos dos melhores homens da época. Os matemáticos eram e continuaram a ser, até à queda de Roma, principalmente alexandrinos. Arquimedes, é certo, era siciliano e pertencia a uma parte do mundo em que as Cidades-Estados gregas (até o momento de sua morte, no ano 212 A. C.) mantiveram a sua independência: mas também ele havia estudado em Alexandria. Erastóstenes foi bibliotecário da famosa biblioteca de Alexandria. Os matemáticos e os homens de ciência ligados, mais ou menos intimamente, a Alexandria, no século terceiro antes de Cristo, eram tão hábeis como qualquer dos gregos dos séculos anteriores, e realizaram uma obra de igual importância. Mas não eram, como os seus predecessores, homens que limitassem todo o conhecimento às suas especialidades e, assim, propuseram filosofias universais; eram especialistas no sentido moderno. Euclides, Arquimedes e Apolônio contentavam-se em ser matemáticos; na filosofia, não aspiravam à originalidade.

A especialização caracterizou a época em todos os setores, não apenas no mundo do saber. Nas cidades gregas de governo próprio, nos séculos V e IV, supunha-se que um homem fosse capaz de tudo. Seria, chegada a ocasião, soldado, político, legislador ou filósofo. Sócrates, embora detestasse a política, não pôde evitar de imiscuir-se em disputas políticas. Em sua juventude foi soldado e (apesar de sua negativa na *Apologia)* estudante de ciências físicas. Protágoras, quando o seu ensino de ceticismo a jovens aristocratas que procuravam a última novidade lhe deixava algum tempo livre, redigia um código de leis para Turios. Platão meteu-se em política, embora sem êxito. Xenofonte, quando não estava escrevendo sobre Sócrates nem sendo senhor rural, passava suas horas vagas como general. Os matemáticos pitagóricos tentaram adquirir o governo das cidades. Toda a gente tinha de servir no júri e cumprir vários outros deveres públicos. No terceiro século, tudo isto estava modificado. Continuava ainda a existir, é certo, políticos nas velhas Cidades-Estados, mas haviam-se tornado políticos locais, sem importância, já que a Grécia se encontrava à mercê dos exércitos macedônios. As lutas sérias para a conquista do poder verificavam-se entre soldados macedônios; não envolviam questão alguma de princípio, mas, meramente, a distribuição de territórios entre aventureiros rivais. Quanto às questões administrativas e técnicas, esses soldados, mais ou menos incultos, empregavam especialistas gregos; no Egito, por exemplo, foram realizadas excelentes obras de irrigação e drenagem. Havia soldados, administradores, físicos, matemáticos, filósofos, mas não havia ninguém que fosse tudo isso ao

mesmo tempo.

A época era tal que, nela, um homem que tivesse dinheiro e não desejasse o poder podia desfrutar de uma vida bastante agradável — presumindo-se sempre que nenhum exército saqueador lhe saísse pelo caminho. Os homens cultos que gozavam do favor de algum príncipe podiam desfrutar de um alto grau de luxo, contanto que fossem aduladores hábeis e não se importassem de ser alvo de estúpidos gracejos reais. Mas não havia segurança. Uma revolução palaciana podia desalojar o patrono do sábio adulador; os gálatas poderiam destruir a vila do rico; a cidade em que se morava poderia ser saqueada como acidente de uma guerra dinástica. Em tais circunstâncias, não é de estranhar que as pessoas passassem a adorar a deusa da Fortuna, ou da Sorte. Não parecia haver nada de racional na ordem dos assuntos humanos. Aqueles que insistiam, obstinadamente, em encontrar racionalidade onde quer que fosse, se recolhiam a si próprios e decidiam, como o Satanás de Milton, que

> A mente é o seu próprio lugar e, em si,
> Pode fazer um céu do inferno, e um inferno do céu.

Exceto para os aventureiros que só pensavam em si, não havia mais qualquer incentivo que levasse alguém a interessar-se pelos assuntos públicos. Depois do brilhante episódio das conquistas de Alexandre, o mundo helênico estava mergulhando no caos, por falta de um déspota suficientemente forte para conseguir uma supremacia estável, ou um princípio bastante poderoso para produzir a coesão social. A inteligência grega, defrontando-se com novos problemas políticos, revelou completa incompetência. Os romanos, sem dúvida, eram estúpidos e brutais comparados aos gregos, mas, ao menos, criaram ordem. A antiga desordem dos dias de liberdade havia sido tolerável porque os cidadãos dela participavam; mas a nova desordem macedônia, imposta aos súditos por governantes incompetentes, era inteiramente intolerável — mais ainda que a sujeição subsequente a Roma.

Havia amplo descontentamento social e receio de revolução. Os salários do trabalho livre baixaram, talvez devido à concorrência do trabalho escravo oriental; enquanto isso, subiam os preços das coisas necessárias. Encontramos Alexandre, no início de seu empreendimento, dispondo de tempo para fazer tratados destinados a manter os pobres em seu lugar. “Nos tratados feitos, em 335, entre Alexandre e os Estados da Liga de Corinto, determinou-se que o

Conselho da Liga e o representante de Alexandre procurassem fazer com que em nenhuma cidade houvesse confisco da propriedade privada, divisão de terras, cancelamento de dívidas ou libertação de escravos com fins revolucionários”. {91} Os templos, no mundo helênico, eram os banqueiros; possuíam as reservas de ouro e controlavam o crédito. No começo do terceiro século, o templo de Apolo, em Delos, fazia empréstimos a dez por cento; antes, a média dos juros era ainda mais elevada.{92}

Os trabalhadores livres que achavam seus salários insuficientes mesmo para as necessidades mais imediatas, podiam, se fortes e vigorosos, obter emprego como mercenários. A vida de um mercenário, sem dúvida, era cheia de provações e perigos, mas oferecia, também, grandes possibilidades. Alguma rica cidade do Ocidente podia ser saqueada; podia surgir, ainda, a oportunidade de um motim lucrativo. Deveria ser perigoso para um comandante tentar debandar o seu exército, e talvez essa tenha sido uma das razões por que as guerras eram quase contínuas.

O velho espírito cívico sobreviveu mais ou menos nas antigas cidades gregas, mas não nas cidades novas fundadas por Alexandre, sem excetuar Alexandria. Nos primeiros tempos, uma nova cidade era quase sempre uma colônia composta de emigrantes de alguma cidade mais antiga, e permanecia ligada à mãe por um laço sentimental. Esta espécie de sentimento tinha grande longevidade, como demonstram, por exemplo, as atividades diplomáticas de Lâmpsaco, no Helesponto, no ano 196 A. C. Esta cidade se achava ameaçada pelo rei selêucida Antíoco III, e decidiu apelar a Roma para que a protegesse. Foi enviada uma embaixada, mas esta não seguiu diretamente para Roma; dirigiu-se primeiro, apesar da imensa distância, a Marselha, que, como Lâmpsaco, era uma colônia de Focéia, sendo encarada, ademais, com bons olhos pelos romanos. Os cidadãos de Marselha, tendo escutado um discurso do emissário, decidiram incontinente enviar uma sua missão diplomática a Roma, a fim de apoiar a cidade irmã. Os gauleses que viviam no interior, fora de Marselha, uniram-se a eles com uma carta a seus parentes da Ásia Menor, os gálatas, recomendando Lâmpsaco à sua amizade. Roma, naturalmente, ficou satisfeita de ter um pretexto para imiscuir-se nos assuntos da Ásia Menor e, mediante a intervenção de Roma, Lâmpsaco preservou a sua liberdade — até que ela se tornou inconveniente para os romanos.{93}

Em geral, os governantes da Ásia chamavam a si próprios de “filo-helenos” e favoreciam, tanto quanto suas necessidades políticas e militares o permitiam, as

antigas cidades gregas. As cidades desejavam e (quando podiam) reclamavam, como de direito, governo democrático independente, ausência de tributos, e liberdade para viver sem a presença de uma guarnição real. Valia a pena aos romanos mostrarem-se conciliadores, pois elas eram ricas, podiam fornecer mercenários e, muitas delas, tinham portos importantes. Mas se colocavam do lado errado numa guerra civil, expunham-se a ser simplesmente conquistadas. De um modo geral, os selêucidas, bem como outras dinastias que gradualmente se desenvolveram, tratavam-nas toleravelmente, mas havia exceções.

As novas cidades, embora tivessem, em certa medida, governo próprio, não conservavam as mesmas tradições que as antigas. Seus cidadãos não eram de origem homonênea, mas provinham de todas as partes da Grécia. Eram, em geral, aventureiros como os *conquistadores* ou os colonos de Joliannesburg, e não peregrinos piedosos como os primeiros colonizadores gregos ou os pioneiros da Nova Inglaterra. Por conseguinte, nenhuma das cidades de Alexandre constituía uma forte unidade política. Isto era conveniente do ponto de vista do governo do rei, mas uma fraqueza do ponto de vista da extensão do helenismo.

A influência da religião e das superstições não gregas no mundo helenístico foi em grande parte perniciosa, mas não de todo. Poderia não ter sido este o caso. Os judeus, os persas e os budistas tinham, todos eles, religiões que eram positivamente superiores ao politeísmo popular grego, e que poderiam mesmo ter sido estudadas com vantagem pelos melhores filósofos. Infelizmente, foram os babilônios, ou caldeus, os que mais impressionaram a imaginação dos gregos. Plavia, antes de mais nada, a sua fabulosa antiguidade; os registros sacerdotais datavam de milhares de anos e. Segundo se dizia, remontavam, ainda, a outros tantos milênios. Havia, ademais, uma certa sabedoria verdadeira: os babilônios sabiam mais ou menos predizer os eclipses muito antes que os gregos. Mas estas eram simples causas de receptividade; o que se aceitou foi, principalmente, a astrologia e a magia. “A astrologia — diz o Prof. Gilbert Murray — caiu sobre o espírito helenístico como uma nova doença cai sobre os habitantes de alguma ilha remota. A tumba de Ozvmandias, tal como é descrita por Deodoro, foi coberta de signos astrológicos, e a de Antíoco I, que foi descoberta em Commagene, é do mesmo caráter. Era natural aos monarcas acreditar que as estrelas velavam por eles. Mas todos estavam preparados para receber o gérmen”.{94} Parece que a astrologia foi ensinada aos gregos, pela primeira vez, no tempo de Alexandre, por um caldeu chamado Berosus, que ensinava em Cos e que, segundo Sêneca, “interpretou Baal”. “Isto – diz o Prof. Murray – significa que traduziu para o grego o *Olho de Baal* um tratado de setenta tábuas

encontrado na biblioteca de Assurbanipal (686-626 A. C.), mas composto por Sargão I no terceiro milênio antes de Cristo” *(ibid*, p. 176).

Como veremos, mesmo a maioria dos melhores filósofos deixou-se levar pela crença na astronomia. Pressupunha ela, já que considerava o futuro predizível, uma crença na necessidade ou no destino, a qual podia ser colocada contra a fé prevalecente na fortuna. A maioria dos homens, sem dúvida, acreditava em ambas as coisas, sem jamais perceber tal incongruência.

A confusão geral estava destinada a produzir uma decadência moral, mais ainda do que uma debilitação intelectual. As épocas de incertezas prolongadas, conquanto sejam compatíveis com o mais alto grau de santidade em uns poucos indivíduos, são inimigas das prosaicas virtudes cotidianas dos cidadãos respeitáveis. Parece inútil a poupança, quando amanhã todas as nossas economias podem ser dissipadas; de nenhuma vantagem a honestidade, quando aquele com quem a gente a pratica quase seguramente nos enganará: não tem sentido aderir a gente a uma causa, quando nenhuma causa é importante, nem tem probabilidade de uma vitória estável; nenhum argumento a favor da verdade, quando somente a flexível tergiversação torna possível a preservação da vida e da fortuna. O homem cuja virtude não tem outra origem senão uma prudência puramente terrena, converter-se-á, num mundo assim, num aventureiro, se tiver a coragem e, se não a tiver, procurará a obscuridade, como um tímido contemporizador.

Menandro, que pertence a essa época, diz:

Assim, muitos casos conheci
De homens que, embora não fossem velhacos por natureza,
Se tornaram tais, devido ao infortúnio, por coação.

Isto resume o caráter moral do terceiro século antes de Cristo, exceto quanto a uns poucos homens excepcionais. Mesmo entre estes poucos, o medo tomou o lugar da esperança; a finalidade da vida era mais escapar ao infortúnio do que realizar qualquer bem que fosse positivo. “A metafísica passa para segundo plano, e a ética, agora individual, adquire primordial importância. A filosofia já não é o pilar de fogo que alguns intrépidos buscadores da verdade carregam diante de si: é antes uma ambulância que segue o rasto da luta pela existência e recolhe os fracos e os feridos”.[{95}]

CAPÍTULO XXVI

Cínicos e Céticos

As relações entre os intelectuais eminentes e a sociedade contemporânea foram muito diferentes em épocas diversas. Em algumas épocas afortunadas, estiveram, de modo geral, em harmonia com o ambiente em que viviam, sugerindo, sem dúvida, as reformas que lhes pareciam necessárias, mas bastante confiados em que suas sugestões seriam bem recebidas, não desgostando do mundo em que se achavam mesmo que este continuasse sem reforma. Em outras ocasiões, foram revolucionários, considerando que se impunham modificações radicais, mas esperando que, em parte como resultado de sua defesa, tais modificações se realizariam em futuro próximo. Em outras épocas, porém, desesperavam do mundo, e achavam que, embora eles soubessem o que se necessitava, não havia esperança de que isso se cumprisse. Este estado de espírito mergulha com facilidade no desespero mais profundo que considera a vida sobre a Terra como coisa essencialmente má, e espera o bem somente numa vida futura, ou em alguma transfiguração mística.

Em algumas épocas, todas estas atitudes foram adotadas por homens diferentes que viviam no mesmo período. Considere-se, por exemplo, o começo do século XIX. Goethe sente-se à vontade, Bentham é um reformador, Shelley um revolucionário e Leopardi um pessimista. Mas na maior parte dos períodos houve um tom predominante entre os grandes escritores. Na Inglaterra, sentiam-se confortáveis sob o reinado de Elizabeth e, ainda, durante o século XVIII; na França, tornaram-se revolucionários em 1750, aproximadamente; na Alemanha, foram nacionalistas desde 1813. Durante o período de domínio eclesiástico, do século V ao XV, houve um certo conflito entre aquilo em que se acreditava teoricamente e aquilo que verdadeiramente se sentia. Teoricamente, o mundo era um vale de lágrimas, um preparativo, em meio de tribulações, para o mundo que viria. Mas, na prática, os escritores, sendo quase todos clérigos, não podiam deixar de sentir-se jubilosos ante o poder da Igreja; encontraram oportunidade

para a abundante atividade de um gênero que acreditavam útil. Tinham, portanto, a mentalidade de uma classe governante, e não de homens que se sentissem exilados num mundo estranho. Isto é uma parte do curioso dualismo que atravessa toda a Idade Média, devido ao fato de que a Igreja, embora baseada em outras crenças extraterrenas, era a mais importante instituição do mundo cotidiano.

A preparação psicológica do Cristianismo para a outra vida começa no período helenístico, e está ligada ao eclipse da Cidade-Estado. Até Aristóteles, os filósofos gregos, embora pudessem queixar-se disto e daquilo, não se sentiam, de modo geral, cosmicamente desesperados, nem se achavam politicamente impotentes. Podiam, em certas ocasiões, pertencer a um partido vencido, mas, nesse caso, sua derrota era devida aos acasos do conflito, e não a uma inevitável impotência dos sábios. Mesmo aqueles que, como Pitágoras e, de certo modo, Platão, condenaram o mundo das aparências e procuraram uma evasão no misticismo, tinham planos práticos para transformar as classes governantes em santos e sábios. Quando o poder político passou para as mãos dos macedônios, os filósofos gregos, como era natural, deram as costas à política e dedicaram-se mais ao problema da virtude e da salvação individual. Já não perguntavam: como podem os homens criar um bom Estado? Em lugar disso, perguntavam: como podem os homens ser virtuosos num mundo mau, ou felizes num mundo de sofrimento? A mudança, por certo, é apenas de grau; tais perguntas tinham sido feitas antes, e os últimos estóicos, durante algum tempo, se ocuparam outra vez de política: a política de Roma, não da Grécia. Mas nem por isso a mudança deixou de ser menos real. Exceto até certo limite, durante o período romano do estoicismo, a visão dos que pensavam e sentiam seriamente se tornou cada vez mais subjetiva e individualista, até que, afinal, o Cristianismo desenvolveu um evangelho de salvação individual que inspirou o zelo missionário e criou a Igreja. Até que isso acontecesse, não havia instituição alguma a que o filósofo pudesse aderir de todo o coração e, por conseguinte, não havia nenhuma saída adequada para o seu legítimo amor do poder. Por essa razão, os filósofos do período helenista eram mais limitados, como seres humanos, do que os homens que viveram enquanto a Cidade-Estado podia ainda inspirar lealdade. Pensavam ainda, pois não podiam deixar de pensar; mas mal esperavam que seus pensamentos produzissem frutos no mundo dos negócios.

Quatro escolas de filosofia foram fundadas no tempo de Alexandre. As duas mais famosas – a dos estóicos e a dos epicuristas – serão objeto de capítulos posteriores; no presente capítulo, trataremos dos cínicos e dos céticos.

A primeira dessas escolas se deriva, através de seu fundador Diógenes, de Antístenes, um discípulo de Sócrates, cerca de vinte anos mais velho que Platão. Antístenes era um tipo notável, sob certos aspectos um tanto semelhante a Tolstoi. Até depois da morte de Sócrates, viveu no círculo aristocrático de seus condiscípulos, não revelando qualquer sinal de heterodoxia. Mas algum motivo – a derrota de Atenas, ou a morte de Sócrates, ou o seu desagrado pelas cavilações filosóficas – fez com que ele, já não muito jovem, passasse a desprezar as coisas que anteriormente apreciara. Não queria saber de outra coisa senão da simples bondade. Associou-se aos trabalhadores, e vestia-se como eles. Entregou-se a prédicas ao ar livre, num estilo que as pessoas incultas podiam compreender. Reputou inútil toda a filosofia refinada; aquilo que se podia conhecer, podia ser conhecido pelo homem simples. Acreditava na "volta à natureza", tendo levado muito longe tal crença. Não devia haver governo, nem propriedade privada, nem casamento, nem religião estabelecida. Seus adeptos, senão ele, condenavam a escravidão. Não era exatamente um asceta, mas desdenhava o luxo e a busca de todos os prazeres artificiais dos sentidos. "Fui mais louco que voluptuoso", diz ele.{96}

A fama de Antístenes foi ultrapassada pela de seu discípulo Diógenes, "um jovem de Sinope, no Euxino, com quem ele (Antístenes) não se simpatizara à primeira vista; era filho de um cambista de má reputação, que fora enviado à prisão por falsificar moedas. Antístenes mandou o rapaz embora, mas este não lhe deu atenção; bateu-lhe com seu bastão, mas o outro nem sequer se moveu: Queria "sabedoria", e viu que Antístenes podia dar-lha. Seu objetivo na vida era fazer o que o pai havia feito: "falsificar a moeda", mas numa escala muito maior. Falsificaria toda a moeda corrente do mundo. "Todas as cunhagens convencionais eram falsas. Os homens cunhados como generais e reis; as coisas, cunhadas como honra e sabedoria e felicidade e riquezas; tudo era metal vil com inscrições mentirosas".{97}

Resolveu viver como um cão e, por isso, foi chamado "cínico", que significa "canino". Rejeitou todas as convenções, quer fossem de religião, de maneiras, de trajos, de habitação, de alimentação ou de decência. Contam-nos que vivia num tonel, mas Gilbert Murray nos assegura que isto é um erro: tratava-se de um grande cântaro, dos que eram usados, nos tempos primitivos, para os enterros. {98} Como um faquir indiano, vivia mendigando. Proclamava a sua irmandade não só com toda a raça humana, mas também com os animais. Era um homem em torno do qual se amontoavam histórias, mesmo no tempo em que viveu. Toda

a gente sabe como Alexandre o visitou, perguntando-lhe se desejava algum favor; “desejo somente que não me tires o sol”, respondeu.

A doutrina de Diógenes não era, de modo algum, o que hoje chamaríamos “cínica”, mas precisamente o contrário. Sentia ardente paixão pela “virtude”, em comparação com a qual considerava sem importância os bens terrenos. Procurava a virtude e a liberdade moral na libertação do desejo: sê indiferente aos bens que a fortuna tem para oferecer, e estarás livre do medo. A este respeito, sua doutrina, como veremos, foi adotada pelos estóicos, mas não o seguiram na parte referente à rejeição das amenidades da civilização. Considerava que Prometeu foi justamente castigado por trazer ao homem as artes que produziram a complicação e a artificialidade da vida moderna. Nisto, parece-se aos taoístas, a Rousseau e a Tolstoi, mas era mais coerente que eles.

Sua doutrina, embora ele fosse contemporâneo de Aristóteles, pertence, por sua tempera, à época helenística. Aristóteles é o último filósofo grego que enfrenta o mundo alegremente; depois dele, todos os outros praticaram, desta ou daquela forma, uma filosofia de fuga. O mundo é mau; aprendamos a tornar-nos independentes dele. Os bens externos são precários; são dons da fortuna, e não a recompensa de nossos próprios esforços. Somente os bens subjetivos – a virtude, ou o contentamento pela resignação – são seguros e, portanto, terão valor para o homem sensato. Pessoalmente, Diógenes era um homem cheio de vigor, mas sua doutrina, como todas as da época helenística, era de molde a seduzir o homem cansado, em quem as decepções houvessem destruído o entusiasmo natural. E não foi, certamente, uma doutrina calculada para promover a arte, a ciência e a estadística, ou qualquer atividade útil, exceto a de protestar contra o poder do mal.

É interessante observar-se em que se transformou a doutrina cínica, ao popularizar-se. Na primeira parte do terceiro século antes de Cristo, os cínicos estavam na moda, principalmente em Alexandria. Publicaram pequenos sermões assinalando quão fácil é a gente viver sem posses materiais, quão feliz se pode ser com alimentos simples, e de que maneira pode a gente aquecer-se no inverno sem roupas dispendiosas (o que poderia ser verdade no Egito!), e como era tolice sentir-se afeto pelo seu próprio país ou lamentar a morte dos filhos ou amigos. “Porque meu filho ou minha esposa morreram — diz Teles, que era um destes cínicos populares — há alguma razão para que eu não cuide de mim mesmo, que ainda vivo, ou que deixe de zelar pela minha propriedade?”[{99}] Neste ponto, é difícil sentir-se simpatia pela vida simples, que se tornou demasiado simples.

Fica-se a imaginar quais eram os indivíduos que apreciavam tais sermões. Era o rico, que desejava pensar nos sofrimentos dos pobres como se fossem imaginários? Ou era o pobre, que estava procurando desprezar o homem de negócios bem-sucedido? Ou eram os bajuladores, que desejavam convencer a si mesmos de que não tinha importância a caridade que aceitavam? Diz Teles a um rico: "Tu dás liberalmente e eu tomo corajosamente de ti, sem rastejar, resmungar ou rebaixar-me".{100} Uma doutrina muito conveniente, sem dúvida. O cinismo popular não ensinava a abstinência das coisas boas do mundo, mas apenas uma certa indiferença diante delas. No caso do que toma emprestado, isto poderia adquirir a forma de diminuir a obrigação para com o que empresta. Pode ver-se, aqui, a maneira pela qual a palavra "cínico" adquiriu o seu significado cotidiano.

O que havia de melhor na doutrina dos cínicos passou para o estoicismo, que era uma filosofia muito mais completa e escorreita.

O ceticismo, como doutrina de escola, foi primeiro proclamado por Pirro, que pertenceu ao exército de Alexandre e chegou a acompanhá-lo até à índia. Parece que isso lhe bastou quanto ao gosto pelas viagens, pois passou o resto de sua vida em sua cidade natal, Elis, onde morreu no ano 275 A. C. Não havia muita coisa nova em sua doutrina, além de uma certa sistematização e formalização de velhas dúvidas. O ceticismo, com respeito aos sentidos, havia perturbado os filósofos gregos desde época bastante distante; as únicas exceções foram os que, como Parmênides e Platão, negaram o valor cognoscitivo da percepção, fazendo da sua negação uma oportunidade para um dogmatismo intelectual. Os sofistas, particularmente Protágoras e Górgias, haviam sido levados, pelas ambiguidades e aparentes contradições da percepção sensorial, a um subjetivismo não muito diferente do de Hume. Parece que Pirro (que, muito sensatamente, não escreveu livros) havia acrescentado o ceticismo moral e lógico ao ceticismo dos sentidos. Diz-se que ele afirmava que jamais poderia haver qualquer fundamento racional para se preferir uma maneira de agir à outra. Na prática, isso significava que o homem se conformava com os costumes de qualquer país em que vivesse. Um discípulo moderno iria à igreja aos domingos e realizaria as genuflexões corretas, mas sem experimentar qualquer das crenças religiosas que, segundo se supõe, inspiram essas ações. Os antigos céticos passavam por todo o ritual pagão, sendo que, às vezes, eram até mesmo sacerdotes; seu ceticismo lhes assegurava que não se poderia provar que essa conduta fosse errada, e seu senso comum (que sobreviveu à sua filosofia) lhes assegurava que isso era conveniente.

O ceticismo, naturalmente, exerceu atração sobre muitos espíritos não filosóficos. As pessoas observavam a diversidade de escolas e a aspereza de suas disputas, e decidiram que todas elas aspiravam a um conhecimento que, na realidade, era inatingível. O ceticismo era a consolação do homem preguiçoso, já que mostrava que o ignorante era tão sábio como o homem de reputado saber. Para os homens que, por temperamento, exigiam um evangelho, poderia parecer insatisfatório, mas, como toda doutrina do período helenístico, recomendava-se como um antídoto contra a preocupação. Por que preocupar-nos com o futuro? O futuro é inteiramente incerto. Melhor gozarmos o presente; "o que está por vir é ainda inseguro". Por essas razões, o ceticismo desfrutava de considerável êxito popular.

Seria conveniente observar que o ceticismo, como filosofia, não é simplesmente dúvida, mas o que pode chamar-se dúvida dogmática. O homem de ciência diz: "Penso que isto é assim e assim, mas não tenho certeza". O homem de curiosidade intelectual diz: "Não sei como é, mas espero descobrir". O filósofo cético diz: "Ninguém sabe, e ninguém poderá jamais saber". É este elemento de dogmatismo que torna o sistema vulnerável. Os céticos, por certo, negam que afirmam a impossibilidade de conhecer-se dogmaticamente, mas suas negativas não são muito convincentes.

Timon, discípulo de Pirro, porém, apresentou alguns argumentos intelectuais que, do ponto de vista da lógica grega, eram muito difíceis de se responder. A única lógica admitida pelos gregos era dedutiva, e toda dedução tinha de partir, como em Euclides, de princípios gerais considerados como evidentes por si mesmos. Tudo, portanto, terá de ser provado por meio de alguma outra coisa, e todo argumento será circular ou uma cadeia infinita pendente do nada. Este argumento, como podemos ver, corta pela raiz a filosofia aristotélica que predominou na Idade Média.

Algumas formas de ceticismo que, em nossos dias, são defendidas por homens que não são, de modo algum, céticos, não ocorreram aos céticos da antiguidade. Não duvidaram dos fenômenos ou da proposição de questões que, em sua opinião, só exprimiam o que sabemos diretamente a respeito dos fenômenos. A maior parte da obra de Timon se perdeu, mas dois fragmentos existentes ilustram este ponto. Um diz: "O fenômeno é sempre válido". O outro diz:

"Que o mel *é* doce, é coisa que me nego a afirmar; que *parece* doce, eu o garanto plenamente".{101} Um cético moderno assinalaria que o fenômeno

simplesmente *ocorre*, mas não é válido nem inválido; o que é válido ou inválido deve ser uma exposição, e nenhuma exposição pode ser tão estreitamente ligada ao fenômeno que possa ser capaz de falsidade. Pela mesma razão, diria que a afirmação "o mel parece doce" é apenas muitíssimo provável, e não absolutamente certa.

Timon viveu em Atenas durante os últimos anos de sua longa vida, e morreu no ano 235 A. C. Com a sua morte, a escola de Pirro, como escola, chegou ao fim, mas suas doutrinas, um tanto modificadas, foram adotadas, por estranho que pareça, pela Academia, que representava a tradição platônica.

O homem que realizou essa surpreendente revolução filosófica foi Arcesilau, contemporâneo de Timon, que morreu, velho, cerca do ano 240 A. C. O que a maioria dos homens tomou de Platão é a crença num mundo intelectual supersensível e na superioridade da alma imortal sobre o corpo mortal. Mas Platão tinha muitas facetas e, sob certos aspectos, podia ser encarado como se estivesse ensinando o ceticismo. O Sócrates platônico professa não conhecer nada; naturalmente, consideramos isto como uma ironia, mas poderíamos levá-lo a sério. Muitos dos diálogos não chegam a nenhuma conclusão, mas tem por fim deixar o leitor num estado de confusão. Dir-se-ia que alguns deles — a última metade de *Parmênides*, por exemplo, — não tem propósito algum, exceto mostrar que cada um dos lados de toda questão pode ser mantido com idêntica plausibilidade. A dialética platônica poderia ser tratada mais como um fim do que como um meio, e, se tratada desta maneira, presta-se admiravelmente à defesa do ceticismo. Parece ter sido esta a maneira pela qual Arcesilau interpretou o homem a quem, no entanto, professava seguir. Havia decapitado Platão, mas, de qualquer modo, o torso que restava era verdadeiro.

A maneira de ensinar de Arcesilau teria sido muito de elogiar-se, se os jovens a quem ensinava houvessem sido capazes de evitar de ver-se paralisados por ela. Não defendia tese alguma, mas refutaria qualquer tese estabelecida por um aluno. Apresentava, às vezes, duas proposições contraditórias em ocasiões sucessivas, mostrando a maneira de argumentar-se convincentemente a favor de qualquer uma delas. Um aluno suficientemente vigoroso para rebelar-se poderia haver aprendido destreza e a evitar o que fosse falso; nenhum deles, com efeito, parece haver aprendido qualquer outra coisa exceto habilidade intelectual e indiferença pela verdade. Tão grande foi a influência de Arcesilau que a Academia permaneceu cética durante uns duzentos anos.

No meio deste período cético, ocorreu um incidente divertido. Caniéades,

digno sucessor de Arcesilau como chefe da Academia, foi um dos três filósofos enviados por Atenas numa missão diplomática a Roma, no ano 150 A. C. Não viu razão alguma por que sua dignidade de embaixador devesse interferir com essa grande oportunidade, de modo que anunciou uma série de conferências em Roma. Os jovens, que, nesse tempo, estavam ansiosos por imitar as maneiras e adquirir a cultura grega, se congregaram para ouvi-lo. Expôs, em sua primeira conferência, as opiniões de Aristóteles e Platão sobre a justiça, e foi bastante edificante. Sua segunda conferência, no entanto, tinha por objetivo refutar tudo o que havia dito na primeira, não com a finalidade de estabelecer conclusões opostas, mas simplesmente demonstrar que toda conclusão carece de garantia. O Sócrates de Platão arguira que infligir injustiça constituía maior dano ao que a perpetrava do que àquele que era vítima dela. Carnéades, em sua segunda conferência, tratou esta tese com desdém. Os grandes Estados, assinalou ele, tinham-se tornado grandes por meio de agressões injustas contra vizinhos mais fracos; em Roma, isso não podia ser negado. Num naufrágio, pode-se salvar a vida à custa de outro mais fraco, e a gente seria um idiota se não o fizesse. “Primeiro as mulheres e as crianças”, parece pensar, não é uma máxima que conduza à sobrevivência individual. Que farias se, fugindo de um exército vitorioso, houvesses perdido teu cavalo e encontrasses um camarada ferido a cavalo? Se és sensato, tu o arrancarias do animal e lhe tomarias o cavalo, seja o que for que a justiça pudesse ordenar. Toda esta argumentação, não muito edificante, é surpreendente num homem que se dizia adepto de Platão, mas parece que isso agradou aos jovens romanos de espírito moderno.

Houve um homem a quem não agradou, e esse homem era o velho Catão, que representava o severo, rígido, estúpido e brutal código moral mediante o qual Roma derrotara Cartago. Da juventude à velhice, vivera com simplicidade, levantando-se cedo, praticando árduos trabalhos manuais, comendo somente alimentos grosseiros e não vestindo nunca túnica que custasse mais de cem moedas de cobre. Para com o Estado, era escrupulosamente honesto, recusando qualquer suborno ou pilhagem. Exigia de todos os outros romanos as virtudes que ele próprio praticava, asseverando que acusar e perseguir os maus era a melhor coisa que um homem honesto poderia fazer. Fez vigorar, tanto quanto podia, a velha severidade de maneira romana:

“Catão expulsou do Senado também um tal Manílio, que tinha grandes probabilidades, de tornar-se cônsul no ano seguinte porque este beijou a esposa com demasiado ardor à luz do dia e diante da filha; e, ao censurá-lo, disse-lhe que sua esposa jamais o beijava, exceto quando trovejava”.{102}

Quando estava no poder, reprimiu o luxo e os festins. Fez com que a esposa amamentasse não só os próprios filhos como, também, os de seus escravos, a fim de que, tendo sido nutridos com o mesmo leite, pudessem amar os seus filhos. Quando seus escravos eram muito velhos para trabalhar, vendia-os sem o menor remorso. Insistia em que seus escravos estivessem sempre trabalhando ou dormindo. Animava os escravos a que tivessem disputas entre si, "pois não podia permitir que fossem amigos". Quando um escravo cometia alguma falta grave, reunia os outros escravos e fazia com que condenassem o delinquente a morte; executava, depois, a sentença com suas próprias mãos, na presença dos sobreviventes.

O contraste entre Catão e Carnéades era o mais completo possível: um, brutal devido a uma moralidade demasiado estrita e tradicional; o outro, ignóbil devido a uma moralidade demasiado lassa, corrompida pela dissolução social do mundo helenístico.

"Marco Catão, desde o momento em que os jovens começaram a estudar a língua grega e que esta aumentou de prestígio em Roma, passou a odiá-la, receoso de que a juventude de Roma, que se mostrava desejosa de cultura e eloquência, abandonasse por completo a honra e a glória das armas... Assim, abertamente, considerou, certo dia, como uma falta, no Senado, o fato de que os senadores lá se encontrassem havia muito tempo sem que o expediente houvesse ainda sido despachado; considerou, também, que eram homens astutos e poderiam facilmente convencer os demais do que quisessem. E, se não houvesse nenhum outro aspecto, este, por si só, deveria persuadi-los a determinar alguma resposta para eles, e enviá-los de novo a suas escolas, a fim de que, deixando de lado as crianças de Roma, ensinassem as crianças da Grécia a obedecer às leis e o Senado, como tinham feito antes. Ora, falava assim ao Senado não por má vontade para com Carnéades, como alguns julgavam, mas porque, de um modo geral, odiava a filosofia.{103}

Os atenienses, segundo a opinião de Catão, eram uma pequena casta sem lei; não lhe importava que fossem degradados pela sofistica superficial dos intelectuais, mas a juventude romana devia ser conservada puritana, imperialista, implacável e estúpida. Não obstante, fracassou; os últimos romanos, embora conservassem muitos de seus vícios, adotaram também os de Carnéades.

O chefe seguinte da Academia, depois de Carnéades (ca. 180 A. C. A ca. 110 A. C.) foi um cartaginês cujo nome real era Asdrúbal, mas que, em seu trato com os gregos, preferia chamar a si mesmo Clitômaco. Ao contrário de Carnéades,

que se limitava a realizar conferências, Clitômaco escreveu mais de quatrocentos livros, alguns dos quais em língua fenícia. Seus princípios parecem ter sido os mesmos que os de Carnéades. Sob certos aspectos, foram úteis. Estes dois céticos se opuseram à crença na adivinhação, magia e astrologia, as quais se expandiam cada vez mais. Desenvolveram, ainda, uma doutrina construtiva a respeito dos graus de probabilidade: embora jamais possamos justificá-las até à certeza, certas coisas têm mais probabilidade de ser verdadeiras do que outras. A probabilidade devia ser nosso guia na prática, pois que é razoável agir conforme à mais provável das hipóteses. Esta é uma opinião com a qual a maioria dos filósofos modernos estaria de acordo. Infelizmente, os livros que o demonstram se perderam, e é difícil reconstruir-se a doutrina pelas alusões que restam.

Depois de Clitômaco, a Academia deixou de ser cética e, a partir do tempo de Antíoco (que morreu em 69 A. C.), suas doutrinas se tornaram, durante séculos, praticamente indistinguíveis das dos estóicos.

O ceticismo, porém, não desapareceu. Reviveu com o cretense Enesidemo, que procedia de Cnosso, onde, pelo que sabemos, devia ter havido céticos desde dois mil anos antes, os quais entretinham cortesãos dissolutos com dúvidas quanto à divindade dos domadores de animais. A data de Enesidemo é incerta. Rejeitou as doutrinas sobre a probabilidade defendidas por Carnéades e retrocedeu às primeiras formas de ceticismo. Sua influência foi considerável; foi seguido pelo satírico Luciano no século segundo A. C. E, pouco depois, por Sexto Empírico, o único filósofo cético cujas obras sobrevivem. Há, por exemplo, um breve tratado, “Argumentos Contra a Crença Num Deus”, traduzido por Edwyn Bevan em seu livro *Later Greek Religion,* pp. 52-56, que, diz ele, foi provavelmente tomado, por Sexto Empírico, de Carnéades, segundo Clitômaco.

Este tratado começa por explicar que, na *conduta*, os céticos são ortodoxos: “Nós, céticos, seguimos, na prática, o caminho do mundo, mas sem que manifestemos qualquer opinião a respeito. Falamos dos deuses como se existissem, rendemos-lhes culto e dizemos que exercem a providência, mas, ao dizê-lo, não expressamos crença alguma e evitamos as temeridades dos dogmatizadores.”

Afirma, depois, que as pessoas diferem quanto à natureza de Deus; alguns supõem, por exemplo, que Ele é corpóreo; outros, que é incorpóreo. Como não temos experiência a respeito dele, não podemos conhecer seus atributos. A existência de Deus não é evidente por si mesma e, portanto, requer prova. Há um

argumento um tanto confuso destinado a demonstrar que tal prova não é possível. Aborda, a seguir, o problema do mal, e conclui com estas palavras:

"Aqueles que afirmam positivamente que Deus existe não podem evitar de cair na impiedade, porque, se dizem que Deus controla todas as coisas, o transformam em autor de coisas más; se, por outro lado, dizem que Ele controla somente certas coisas, ou que Ele nada controla, são obrigados a fazer de Deus um ser invejoso ou impotente, e fazer isso é, evidentemente, uma impiedade".

O ceticismo, embora continuasse a exercer atração sobre alguns indivíduos cultos até o terceiro século antes de Cristo, era contrário ao espírito da época, que se voltava cada vez mais para a religião dogmática e as doutrinas da salvação. O ceticismo tinha força bastante para tornar os homens educados, insatisfeitos com a religião do Estado, mas não possuía nada de positivo, mesmo na esfera puramente intelectual, para oferecer em seu lugar. Da Renascença em diante, o ceticismo teológico foi suplementado, na maioria de seus defensores, por uma crença entusiástica na ciência, mas na antiguidade não havia tal suplemento à dúvida. Sem responder aos argumentos dos céticos, o mundo antigo voltou-lhes as costas. Desacreditados os olímpicos, estava aberto caminho para uma invasão de religiões orientais, as quais competiram a favor dos supersticiosos até a vitória do Cristianismo.

CAPÍTULO XXVII

Os Epicuristas

As duas grandes novas escolas do período helenístico, estóica e a epicurista, foram contemporâneas em sua fundação. Seus fundadores, Zeno e Epicuro, nasceram na mesma época, estabelecendo-se em Atenas, como chefes de suas respectivas seitas, com poucos anos de diferença. É, pois, uma questão de gosto saber-se qual das duas se há de considerar primeiro. Começarei com os epicuristas, porque suas doutrinas foram fixadas de uma vez para sempre por seu fundador, enquanto que o estoicismo teve longo desenvolvimento, estendendo-se até à época do imperador Marco Aurélio, que morreu no ano 180 A. C.

A principal autoridade quanto ao que se refere à vida de Epicuro é Diógenes Laércio, que viveu no terceiro século antes de Cristo. Há, porém, duas dificuldades: primeiro, Diógenes Laércio está disposto a aceitar lendas de pouco ou nenhum valor histórico; segundo, parte de sua *Vida* consiste na narração das escandalosas acusações feitas contra Epicuro pelos estóicos, sendo que nem sempre se tem certeza se ele próprio está fazendo alguma afirmação ou simplesmente referindo-se a um libelo. Os escândalos inventados pelos estóicos são fatos referentes àqueles, para serem recordados quando se elogia sua elevada moralidade; mas não são fatos referentes a Epicuro. Há, por exemplo, uma lenda segundo a qual sua mãe era uma sacerdotisa charlatã. A respeito, diz Diógenes:

"Eles (os estóicos, ao que parece) dizem que ele costumava andar de casa em casa em companhia da mãe, lendo as orações de purificação, e que assistia o pai em seus ensinamentos elementares, a troco de miserável esmola".

Sobre isto, comenta Bailey:{104} "Se é que há alguma verdade na história de que acompanhava a mãe como acólito, recitando as fórmulas de seus encantamentos, é bem possível que isso lhe haja despertado, desde tenra idade, o ódio pela superstição, que foi, depois, um traço tão pronunciado em seus ensinamentos". Esta teoria é atraente, mas, em vista da extrema falta de

escrúpulo da última fase da antiguidade em inventar escândalos, não me parece que isso possa ser aceito como tendo qualquer fundamento.[{105}] Há contra isso o fato de que tinha afeto pouco comum pela mãe.[{106}]

Os fatos principais da vida de Epicuro, todavia, parecem bastante certos. Seu pai era um pobre ateniense, colono em Samos; Epicuro nasceu em 342-1 A. C., mas não se sabe se em Samos ou na Ática. De qualquer modo, o certo é que passou a infância em Samos. Segundo ele próprio o afirma, dedicou-se ao estudo da filosofia aos catorze anos de idade. Aos dezoito, mais ou menos ao tempo da morte de Alexandre, foi para Atenas, ao que parece para estabelecer sua cidadania, mas, enquanto lá se encontrava, os colonos atenienses regressaram de Samos (322 A. C.). A família de Epicuro refugiou-se na Ásia Menor, onde ele se reuniu a ela. Em Taos, nessa época ou, talvez, mais cedo, um tal Nausifanes, adepto, ao que parece, de Demócrito, lhe ensinou filosofia. Embora sua filosofia madura deva mais a Demócrito que a qualquer outro filósofo, nunca manifestou senão desdém para com Nausifanes, a quem se referia como “o Molusco”.

No ano 311, fundou sua escola, que foi a primeira em Mitilene, depois em Lâmpsaco e, de 307 em diante, em Atenas, onde morreu em 270-1 A. C.

Depois dos árduos anos de sua juventude, sua vida em Atenas decorreu plácida, sendo incomodado apenas pela sua má saúde. Tinha uma casa e um jardim (ao que parece separado da casa), e era no jardim que ele ensinava. Seus três irmãos, e algumas outras pessoas mais, haviam sido membros da escola desde o princípio, mas em Atenas o grupo aumentou, não apenas com discípulos de filosofia, mas com amigos, os filhos destes escravos e heteras. Estas últimas eram motivo para que seus inimigos se escandalizassem, mas, ao que parece, de maneira inteiramente injusta. Tinha extraordinária capacidade para a amizade puramente humana, e escreveu cartas amáveis aos filhos jovens dos membros de sua comunidade. Não praticava essa dignidade e reserva na expressão das emoções, que costuma esperar-se dos filósofos antigos; suas cartas eram surpreendentemente naturais e sem afetação.

A vida de sua comunidade era muito simples, em parte por princípio e em parte, sem dúvida, por falta de dinheiro. Sua alimentação consistia, principalmente, de pão e água, o que Epicuro considerava bastante satisfatório. “Vibro de satisfação física — diz ele — quando vivo de pão e água, e cuspo nos prazeres do luxo, não por si próprios, mas pelos inconvenientes que acarretam”. A comunidade dependia, pelo menos em parte, de contribuições voluntárias. “Envia-me queijo — escreve ele — para que possa, quando me apetecer, dar-me

uma festa". E a outro amigo: "Em teu nome e no de teus filhos, manda-me presentes para a manutenção de nosso sagrado corpo". E ainda: "A única contribuição que reclamo é aquela que pedi que os discípulos me enviem, mesmo que se encontrem entre os hiperbóreos. Desejo receber de cada um de vós duzentas e vinte dracmas{107} por ano, e nada mais".

Epicuro sofreu durante toda a vida de má saúde, mas aprendeu a suportá-la com grande fortaleza de ânimo. Foi ele, e não um estóico, quem primeiro afirmou que um homem podia ser feliz em meio do tormento. Duas cartas escritas, uma pouco antes de morrer, e a outra no dia de sua morte, mostram que tinha direito a essa sua opinião. A primeira diz: "Sete dias antes de escrever isto, a obstrução se tomou completa e sofri dores das que levam o homem ao seu último dia. Se alguma coisa me acontecer, cuidai dos filhos de Metrodoro por quatro ou cinco anos, mas não gasteis com eles mais do que agora gastais comigo". A segunda diz: "Neste dia verdadeiramente feliz de minha vida, em que estou prestes a morrer, escrevo-te isto. As doenças de minha bexiga e de meu estômago seguem o seu curso com toda a sua severidade habitual; mas, contra tudo isto, está a alegria em meu coração, ao recordar minhas conversações contigo. Tu, como devo esperar de tua dedicação, desde a infância, para comigo e minha filosofia, toma todo o cuidado com os filhos de Metrodoro". Metrodoro, que fora um de seus primeiros discípulos, havia morrido; Epicuro zelou por seus filhos em seu testamento.

Embora Epicuro fosse gentil e amável com a maioria das pessoas, um lado diferente de seu caráter aparece em suas relações com os filósofos, especialmente com aqueles a quem deveria considerar-se penhorado. "Suponho — diz — que esses resmungões me consideram discípulo do Molusco (Nausifanes) e que ouvi seus ensinamentos em companhia de alguns jovens beberrões. Porque, com efeito, o sujeito era um mau homem, tendo hábitos que jamais poderiam conduzi-lo à sabedoria".{108} Jamais reconheceu a extensão de sua dívida para com Demócrito e, quanto a Leucipo, asseverou que não havia tal filósofo — significando, sem dúvida, não que não houvesse tal homem, mas que o homem não era filósofo. Diógenes Laércio dá uma lista completa de epítetos insultantes que, segundo se supõe, foram por ele aplicados ao mais eminente de seus antecessores. A sua falta de generosidade para com os outros filósofos, junta-se ainda uma outra: a do dogmatismo ditatorial. Seus adeptos tinham de aprender uma espécie de credo que encerrava suas doutrinas, sobre as quais ele não admitia dúvidas. Até o fim, nenhum deles acrescentou ou modificou coisa

alguma. Quando Lucrécio, duzentos anos depois, transformou a filosofia de Epicuro em poesia, nada acrescentou de teórico, tanto quanto se pode julgar, aos ensinamentos do mestre. Sempre que a comparação é possível, verifica-se que Lucrécio concorda intimamente com o original, sendo que, em geral, se afirma que é possível lançar-se mão dele para preencher as lacunas de nosso conhecimento devidas à perda de todas as trezentas obras de Epicuro. De seus escritos nada resta, exceto umas poucas cartas, alguns fragmentos e uma exposição das "Doutrinas Principais".

A filosofia de Epicuro, como todas as de sua época (com exceção, em parte, do ceticismo) destinava-se principalmente a assegurar tranquilidade. Considerava que o prazer era o bem e aderia, com notável consistência, a todas as consequências dessa opinião. "O prazer — afirma — é o começo e o fim da vida abençoada". Diógenes Laércio cita-o como tendo dito, num livro sobre A *Finalidade da Vida:* "Não sei de que modo posso conceber o bem, se prescindir dos prazeres do gosto e afastar-me dos prazeres do amor, do ouvido e dos olhos". E, ainda: "O princípio e a raiz de todo o bem é o prazer do estômago; mesmo a sabedoria e a cultura tem de referir-se a este". Os prazeres do espírito, diz-nos, estão na contemplação dos prazeres do corpo. Sua única vantagem sobre os prazeres corporais é que podemos aprender a contemplar antes o prazer que a dor, tendo, assim, mais controle sobre os prazeres mentais que sobre os físicos. A "virtude", a menos que signifique "prudência na busca do prazer", é um nome vazio. A justiça, por exemplo, consiste em agir de maneira a não ter ocasião de temer-se o ressentimento dos outros homens — opinião que conduz a uma doutrina da origem da sociedade em nada diferente da teoria do Contrato Social.

Epicuro discorda de alguns de seus predecessores hedonistas ao distinguir entre prazeres *ativos* e *passivos*, prazeres *dinâmicos* e *estáticos.* Os prazeres dinâmicos consistem na consecução de um fim almejado, tendo sido o desejo prévio acompanhado de uma dor. Os prazeres estáticos consistem num estado de equilíbrio, resultante da existência do estado de coisas que desejaríamos, se nos faltasse. Penso que se pode dizer que a satisfação da fome, enquanto está em progresso, é um prazer dinâmico, mas que o estado de quietação que sobrevêm, quando a fome é completamente satisfeita, é um prazer estático. Destes dois gêneros, Epicuro considera mais prudente buscar-se o segundo, já que é puro e não depende da existência da dor como estímulo do desejo. Quando o corpo se encontra num estado de equilíbrio, não há dor; deveríamos, portanto, tender ao equilíbrio e aos prazeres tranquilos, antes que a gozos mais violentos. Epicuro, ao que parece, desejaria, se possível, estar sempre num estado de quem comeu

moderadamente, e nunca no de quem sente o desejo voraz de comer.

É assim conduzido, na prática, a encarar a ausência de dor, mais do que a presença do prazer, como o objetivo do homem sensato.{109} O estômago pode ser a raiz de todas as coisas, mas os sofrimentos produzidos por uma dor de estômago sobrepujam os prazeres da gula; por isso, Epicuro vivia de pão, ao qual acrescentava um pouco de queijo nos dias de festa. Desejos tais como os de riqueza e de honrarias são inúteis, pois tornam um homem inquieto, quando poderia estar contente. “O maior de todos os bens é a prudência: é uma coisa ainda mais preciosa do que a filosofia”. A filosofia, como ele a compreendia, era um sistema prático destinado a assegurar uma vida feliz; exigia apenas bom senso, e não lógica, matemática ou qualquer dos exercícios complicados prescritos por Platão. Insta com o seu jovem discípulo e amigo Pytocles a que “fuja de toda forma de cultura”. Era uma consequência natural de seus princípios que aconselhasse a abstinência da vida pública, pois, à medida que um homem alcança o poder, aumenta o número daqueles que o invejam e que desejam, por isso, fazer-lhe mal. Mesmo que escape ao infortúnio exterior, a paz de espírito é impossível em tal situação. O homem sensato procurará viver sem chamar a atenção dos outros, a fim de evitar inimigos.

O amor sexual, como um dos prazeres mais “dinâmicos”, cai, naturalmente, dentro dessa proscrição. “As relações sexuais — declara o filósofo — nunca fizeram bem ao homem, e poderá dar-se por feliz se não for prejudicado”. Gostava de crianças (dos outros), mas, ao satisfazer esse gosto, parece ter contado com que os demais não seguissem seu conselho. Parece, com efeito, ter amado as crianças, contra seu melhor juízo, pois considerava o casamento e os filhos como uma distração de ocupações mais sérias. Lucrécio, que o seguiu em sua denúncia contra o amor, não vê mal algum nas relações sexuais, contanto que estejam divorciadas da paixão.

O mais seguro dos prazeres sociais, na opinião de Epicuro, é a amizade. Epicuro, como Bentham, é um homem que considera que todos os homens, em todas as épocas, procuram apenas o seu próprio prazer, às vezes sensatamente, outras vezes não; mas, de novo como Bentham, é constantemente levado pela sua própria natureza, amável e afetuosa, a uma conduta admirável, da qual, de acordo com suas próprias teorias, deveria ter-se abstido. Amou, evidentemente, seus amigos, sem considerar o que recebia deles, mas persuadiu-se de que era tão egoísta como sua filosofia considerava todos os homens. Segundo Cícero, afirmava que “a amizade não pode ser divorciada do prazer e que, por essa

razão, deve ser cultivada, porque sem ela ninguém pode viver seguro e sem medo, e nem mesmo agradavelmente". Em certas ocasiões, porém, esquece, mais ou menos, suas teorias: "Toda amizade é desejável por si mesma" — diz ele, e ajunta: "embora parta de necessidade de ajuda".{110}

Epicuro, embora sua ética parecesse aos outros grosseira e destituída de exaltação moral, estava falando sério. Como vimos, refere-se à comunidade no jardim como "o nosso sagrado corpo"; escreveu um livro intitulado *Da Santidade*; possuía todo o ardor de um reformador religioso. Deve ter sentido forte emoção piedosa pelos sofrimentos da humanidade, bem como a inabalável convicção de que diminuiriam muito se os homens adotassem sua filosofia. Era uma filosofia de valetudinário, destinada a adaptar-se a um mundo no qual a problemática felicidade se tornara quase impossível. Coma pouco, com medo de indigestão; beba pouco, com medo da manhã seguinte; evite a política, o amor e todas as atividades violentamente passionais; não entregue reféns à sorte casando e tendo filhos; em sua vida mental, aprenda a contemplar antes os prazeres que os sofrimentos. A dor física é, certamente, um grande mal, mas, se severa, é breve e, se prolongada, pode ser suportada mediante disciplina mental e o hábito de se pensar, apesar de tudo, em coisas felizes. Acima de tudo, viver-se de modo a evitar o medo.

Foi através do problema de evitar o medo que Epicuro foi levado à filosofia teórica. Afirmava que as duas maiores fontes do medo eram a religião e o terror da morte, os quais se achavam ligados, pois que a religião encoraja a opinião de que os mortos são infelizes. Assim, procurou ele uma metafísica que provasse que os deuses não interferem com os assuntos humanos, e que a alma perece com o corpo. A maioria das criaturas modernas considera a religião como um consolo, mas para Epicuro era o contrário. A interferência do sobrenatural no curso da natureza parecia-lhe uma fonte de terror e, a imortalidade, fatal para a esperança de nos libertarmos da dor. Por conseguinte, construiu uma doutrina meticulosa, destinada a curar os homens das crenças que inspiram medo.

Epicuro era materialista, mas não determinista. Seguiu Demócrito em sua crença de que o mundo consiste de átomos e de vazio; mas não acreditava, como Demócrito, que os átomos são, em todos os momentos, dirigidos completamente por leis naturais. A concepção de necessidade na Grécia era, como vimos, de origem religiosa, e talvez ele tivesse razão em considerar que um ataque à religião seria incompleto se admitisse a necessidade de sobreviver. Seus átomos tinham peso e estavam continuamente caindo; não na direção do centro da Terra,

mas para baixo, num sentido absoluto. De vez em quando, porém, um átomo, posto em movimento por algo assim como um livre arbítrio, desviava – se ligeiramente de seu caminho direto para baixo,{111} e, assim, entrava em colisão com algum outro átomo. Deste ponto em diante, o desenvolvimento dos vórtices, etc., prossegue de maneira muito semelhante à de Demócrito. A alma é material e compõe-se de partículas como as da respiração e do calor. (Epicuro considerava o hálito e o vento como sendo de substâncias diferentes da do ar; não eram simplesmente ar em movimento). Os átomos anímicos são distribuídos por todo o corpo. A sensação é devida a tênues películas expelidas pelos corpos e que correm até tocar os átomos-almas. Tais películas podem ainda existir quando os corpos dos quais procedem já foram dissolvidos; isto explica os sonhos. Por ocasião da morte, a alma se dispersa, e seus átomos, que por certo sobrevivem, já não são capazes de sensação, porque não estão mais em contato com o corpo. Segue-se daí, nas palavras de Epicuro, que "a morte não é nada para nós, pois o que é dissolvido não tem sensação, e aquilo que não tem sensação não é nada para nós".

Quanto aos deuses, Epicuro crê firmemente em sua existência, já que, de outra maneira, não pode explicar a difundida existência da idéia dos deuses. Mas está persuadido de que eles não se preocupam com as questões de nosso mundo humano. São hedonistas racionais, que seguem seus preceitos e abstém-se da vida pública; o governo seria um trabalho desnecessário, pelo qual, em sua vida de completa bem-aventurança, não sentem nenhuma tentação. A adivinhação e os augúrios, bem como todas as outras práticas semelhantes, são, certamente, simples superstições, do mesmo modo que a crença na Providência.

Não há, portanto, fundamento algum para que temamos poder incorrer na ira dos deuses, ou que possamos sofrer no Hades depois de mortos. Embora sujeitos aos poderes da natureza, que podem ser estudados cientificamente, temos ainda o livre arbítrio e somos, dentro de certos limites, os senhores de nosso próprio destino. Não podemos fugir à morte, mas a morte, bem entendida, não é má. Se vivermos com prudência, de acordo com as máximas de Epicuro, é provável que consigamos, dentro de certa medida, libertar-nos da dor. Este é um evangelho moderado, mas, para um homem impressionado pela miséria humana, basta para inspirar entusiasmo.

Epicuro não se interessava pela ciência por si mesma; reconhecia-lhe valor somente como provedora das explicações naturalistas dos fenômenos que a superstição atribui à ação dos deuses. Quando há várias explicações naturalistas

possíveis, afirma que não há razão para se procurar decidir entre elas. As fases da Lua, por exemplo, têm sido explicadas de muitas maneiras; qualquer uma delas, contanto que não traga à baila os deuses, é tão boa como qualquer outra, e seria curiosidade ociosa tentar determinar qual é a verdadeira. Não é de estranhar que os epicuristas não contribuíssem, praticamente, com nada quanto ao conhecimento natural. Serviram a um propósito útil com seu protesto contra a crescente devoção dos últimos pagãos pela magia, a astrologia e a adivinhação; mas permaneceram, como o seu fundador, dogmáticos, limitados e sem verdadeiro interesse por nenhuma felicidade individual exterior. Aprenderam de cor o credo de Epicuro e não lhe acrescentaram nada durante os séculos em que a escola sobreviveu.

O único discípulo eminente de Epicuro é o poeta Lucrécio (99-55 A. C.), que era contemporâneo de Júlio César. Nos últimos dias da República Romana, estava na moda o livre pensamento, e as doutrinas de Epicuro tornaram-se populares entro as pessoas educadas. O imperador Augusto introduziu uma restauração arcaica da virtude antiga e da religião, a qual fez com que o poema de Lucrécio, *Da Natureza das Coisas*, se fizesse popular e continuasse a sê-lo até a Renascença. Dele, semente um manuscrito sobreviveu até a Idade Média, escapando por pouco à destruição dos fanáticos. Dificilmente qualquer grande poeta teve de esperar tanto tempo para ser reconhecido, mas, nos tempos modernos, seus méritos foram quase que universalmente aceitos. Ele e Benjamin Franklin, por exemplo, foram os autores prediletos de Shelley.

Seu poema expõe em verso a filosofia de Epicuro. Embora os dois homens professem a mesma doutrina, seus temperamentos são muito diferentes. Lucrécio era apaixonado, e necessitava muito mais de prudência que Epicuro. Suicidou-se e parece ter sofrido de loucura periódica, produzida, como alguns afirmam, por sofrimentos de amor ou os efeitos inesperados de um filtro amoroso. Sente-se diante de Epicuro como se estivesse diante de um redentor e aplica uma linguagem de intensidade religiosa àquele a quem considera como o destruidor da religião:{112}

Quando prostrada sobre a terra jaz a vida humana
Visivelmente pisada e sujamente amassada
Debaixo da crueldade da religião, que, enquanto isso,
Do alto das regiões celestiais,
Mostra, carrancuda, a cara aos mortais,

De aspecto horrível, então um homem da Grécia
Ousou erguer para ela os seus olhos mortais;
Foi o primeiro a levantar-se e a desafiá-la.
A ele, nem as histórias dos deuses, nem os raios,
Nem o céu, a murmurar ameaças, puderam subjugar,
Mas, ao contrário, lhe despertaram na alma
Decidida coragem, até que ansiou ser o primeiro
A romper pelas portas bem aferrolhadas da Natureza.
Por isso, sua fervente energia de espírito
Prevaleceu, e seguiu para a frente, indo longe,
Além das flamejantes muralhas do mundo,
Percorrendo na mente e no espírito, ao largo e ao longo,
Todo o imensurável universo; e, de lá,
Vencedor, voltou para nós, trazendo
Conhecimento tanto do que pode como do que não pode
Vir a ser, ensinando-nos, em suma,
Sobre que princípios cada coisa tem seus poderes
Limitados e seus pétreos limites profundamente assentados.
A religião, pois, foi agora derrubada
Sob os pés dos homens e, por sua vez, pisada:
Nós próprios sua vitória bem alto exalta.

O ódio à religião, expresso por Epicuro e Lucrécio, não é muito fácil de compreender-se, se aceitar as descrições convencionais da alegria da religião e do ritual gregos. A *Ode a Uma Urna*, de Keats, por exemplo, celebra uma cerimônia religiosa, mas não se trata de algo que pudesse encher a mente dos homens de sombrios e soturnos terrores. Creio que as crenças populares não eram, em grande parte, desse gênero alegre. A adoração dos deuses do Olimpo tinha menos crueldade supersticiosa do que as outras formas da religião grega, mas mesmo os deuses do Olimpo exigiam, em certas ocasiões, sacrifícios humanos, até ao século sétimo ou sexto antes de Cristo, e esta prática foi registrada no mito e no drama.{113} Por todo o mundo bárbaro, o sacrifício humano era ainda reconhecido no tempo de Epicuro; até à conquista romana, foi

ele praticado, em tempos de crise, tais como as Guerras Púnicas, mesmo pelas mais civilizadas das populações bárbaras.

Como foi demonstrado, de maneira sumamente convincente, por Jane Harrison, os gregos tinham, além dos cultos oficiais de Zeus e sua família, outras crenças mais primitivas, associadas a ritos mais ou menos bárbaros. Estes foram incorporados, até certo ponto, ao orfismo, que se tornou a crença dominante entre os homens de temperamento religioso. Às vezes se supõe que o inferno foi uma invenção cristã, mas isto é um erro. O que o Cristianismo fez, a este respeito, foi somente sistematizar as crenças populares primitivas. Desde o princípio da *República* de Platão está claro que o medo ao castigo depois da morte era comum, em Atenas, no século V, e não é provável que haja diminuído no intervalo entre Sócrates e Epicuro. (Não estou pensando na minoria educada, mas na população em geral.)

Certamente também era comum atribuir as pragas, terremotos, derrotas na guerra e outras calamidades tais, ao desagrado divino ou à falta de respeito pelos presságios. Creio que a literatura e a arte gregas nos conduzem, provavelmente, a erro, quanto às crenças populares. Que saberíamos do metodismo em fins do século XVIII, se não sobrevivessem, desse período, senão seus livros e pinturas aristocráticas? A influência do metodismo, como a da religiosidade na idade helenística, partiu de baixo; era já bastante poderosa na época de Boswell e Sir Joshua Reynolds, embora as alusões que lhe foram feitas não deem idéia da força da sua influência. Não devemos, portanto, julgar a religião popular na Grécia pelas pinturas das "urnas gregas" ou pelas obras de poetas e filósofos aristocratas. Epicuro não era aristocrata, nem por nascimento nem por seus discípulos; talvez isto explique sua excepcional hostilidade contra a religião.

É através do poema de Lucrécio, principalmente, que a filosofia de Epicuro se tornou conhecida desde a Renascença. O que mais impressiona aos leitores, quando não são filósofos profissionais, é o contraste com as crenças cristãs em matérias tais como o materialismo, a negação da Providência e a rejeição da imortalidade. O que surpreende, principalmente, o leitor moderno, é ver tais opiniões — as quais, hoje em dia, são encaradas, em geral, como lúgubres e depressivas — apresentadas como um evangelho de libertação do fardo do medo. Lucrécio está firmemente persuadido como qualquer cristão da importância da verdadeira crença em matérias religiosas. Após descrever como os homens procuram fugir de si mesmos quando vítimas de um conflito interior, buscando inutilmente alívio numa mudança de lugar, diz ele:{114}

Cada homem foge do seu próprio eu;
Na verdade, porém, desse eu não tem poder
Para escapar: a despeito de si mesmo, adere a ele
E também o odeia, pois, embora esteja doente,
Não percebe a causa de sua enfermidade.
Se pudesse compreendê-la corretamente,
Deixaria todas as coisas de lado e primeiro
Procuraria aprender a natureza do mundo,
Já que é o nosso estado durante o tempo eterno,
E não simplesmente por uma hora, que está em dúvida,
Aquele estado pelos quais os mortais terão de passar
Por todo o tempo que os aguarda depois da morte.

A época de Epicuro foi uma época fatigada, e a extinção poderia parecer um repouso bem-vindo para as lidas do espírito. Os últimos tempos da República, pelo contrário, não foram, para a maioria dos romanos, um tempo de desilusões: homens de energia titânica estavam criando do caos uma nova ordem, coisa que os macedônios não tinham conseguido. Mas, para o aristocrata romano, que permanecia afastado da política e não se interessava pelo poder e a pilhagem, o curso dos acontecimentos pode bem ter sido profundamente desalentador. Quanto a isso se juntava a aflição da loucura periódica, não é estranho que Lucrécio aceitasse a esperança da não existência como uma libertação.

Mas o medo da morte acha-se tão profundamente enraizado no instinto, que o evangelho de Epicuro não pôde, em certas épocas, tornar-se amplamente popular; permaneceu sempre como credo de uma minoria culta. Mesmo entre filósofos, depois do tempo de Augusto, foi, regra geral, rejeitado em favor do estoicismo. Sobreviveu, é certo, embora com vigor decrescente, por seiscentos anos depois da morte de Epicuro; mas, à medida que os homens se iam tornando cada vez mais oprimidos pelas misérias de nossa existência terrena, exigiam continuamente remédios mais fortes da filosofia ou da religião. Os filósofos refugiaram-se, com poucas exceções, no neoplatonismo; os incultos voltaram-se para várias superstições orientais e, depois, em número cada vez maior, para o Cristianismo, que, em sua forma primitiva, colocava todos os bens da vida do outro lado do túmulo, oferecendo assim aos homens um evangelho que era

exatamente o oposto do de Epicuro. Doutrinas muito semelhantes a esta, no entanto, foram reavivadas pelos *filósofos* franceses em fins do século XVIII, e levadas para a Inglaterra por Bentham e seus adeptos; isso se fez em oposição consciente ao Cristianismo, que era encarado por esses homens de maneira tão hostil como Epicuro encarou as religiões de sua época.

CAPÍTULO XXVIII

O Estoicismo

O estoicismo, embora contemporâneo, em sua origem, do epicurismo, teve uma história mais longa e menos constância em suas doutrinas. Os ensinamentos de Zeno, seu fundador, em princípios do terceiro século antes de Cristo, não foram, de modo algum, idênticos aos de Marco Aurélio na segunda metade do século II A. C. Zeno foi um materialista, cujas doutrinas eram, em sua maior parte, uma combinação do cinismo e de Heráclito; mas, gradualmente, através de uma mistura de platonismo, os estóicos abandonaram o materialismo, até que, no fim, poucos vestígios restavam dele. Sua doutrina ética, é certo, mudou muito pouco, e foi o que a maioria deles considerava como de maior importância. Mesmo a esse respeito, porém, há alguma mudança quanto ao que se refere à ênfase. A medida que o tempo passa, fala-se cada vez, menos acerca dos outros aspectos do estoicismo, atribuindo-se cada vez maior força exclusiva sobre a ética e aquelas partes da teologia que são mais relevantes para a ética. Com respeito aos primeiros estóicos, deparamos com a dificuldade de que suas obras sobrevivem apenas em uns poucos fragmentos. Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, que pertencem ao primeiro e segundo séculos de nossa era, são os únicos cujas obras se conservam completas.

O estoicismo é menos grego que qualquer das escolas de filosofia de que tratamos até aqui. Os primeiros estóicos eram, na maior parte, sírios; os últimos, em sua maioria, romanos. Tarn (A *Civilização Helenística*, p. 287) suspeita de influências caldéias no estoicismo. Ueberweg apenas observa que, ao helenizar o mundo bárbaro, os gregos abandonaram o que se adaptava somente a eles próprios. O estoicismo, ao contrário das primeiras filosofias puramente gregas, é emocionalmente estreito e, em certo sentido, fanático; mas também contém elementos religiosos de que o mundo sentia a necessidade, e que os gregos pareciam incapazes de fornecer. Atraía, em particular, os governantes: “quase todos os sucessores de Alexandre — e, podemos dizer, todos os principais reis

que existiam nas gerações que se seguiram à de Zeno — se declaravam estóicos", diz o Prof. Gilbert Murray.

Zeno era um fenício nascido em Cítio, em Chipre, a certa altura da segunda metade do IV século A. C. Parece provável que sua família se dedicasse ao comércio, e que tenham sido assuntos comerciais os que o levaram, pela primeira vez, a Atenas. Uma vez lá, porém, sentiu-se ansioso por estudar filosofia. Os conceitos dos cínicos estavam mais de acordo com ele do que os de qualquer outra escola, mas ele tinha algo de eclético. Os adeptos de Platão acusaram-no de plagiar a Academia. Sócrates foi o santo principal dos estóicos durante toda a sua história; sua atitude, na ocasião de seu julgamento, sua recusa à fuga, sua serenidade diante da morte, e a sua afirmação de que o perpetrador da injustiça causa maior dano a si próprio do que à sua vítima, tudo isso se ajustava perfeitamente ao ensinamento dos estóicos. Assim também sua indiferença ao calor e ao frio, sua simplicidade em questões de alimentação e de vestuário, bem como sua completa independência de todos os confortos corporais. Mas os estóicos jamais adotaram a doutrina das idéias de Platão, sendo que a maioria deles rejeitou seus argumentos a favor da imortalidade. Somente os últimos estóicos o seguiram, quanto a considerar a alma como imaterial; os primeiros estóicos concordaram com Heráclito, para quem a alma era composta de fogo material. Verbalmente, sua doutrina pode também ser encontrada em Epicteto e Marco Aurélio, mas parece que, neles, o fogo não deve ser tomado literalmente como um dos quatro elementos de que se compõem as coisas físicas.

Zeno não tinha paciência com as subtilezas metafísicas. A virtude era o que ele considerava importante, e só dava valor à física e à metafísica até ao ponto em que contribuíam para a virtude. Tentou combater as tendências metafísicas da época por meio do bom senso, o que na Grécia significava materialismo. As dúvidas quanto à confiança que nos merecem os sentidos aborreciam-no, e levou, assim, ao extremo a doutrina oposta.

"Zeno começa por afirmar a existência do mundo real. "Que é que entendes por real?" Perguntou o cético. "Entendo o que é sólido e material. Entendo que esta mesa é de matéria sólida", "E Deus?", pergunta o cético. "E a alma?" "Perfeitamente sólidos", responde Zeno; "mais sólidos, se possível, do que a mesa", "E a virtude, ou a justiça, ou a Regra de Três? Também matéria sólida?". "Claro — responde Zeno — perfeitamente sólidas".{115}

É evidente que, neste ponto, Zeno, como muitos outros, foi arrastado, por zelo anti-metafísico, a uma metafísica própria.

As principais doutrinas a que a escola permaneceu sempre fiel se relacionam com o determinismo cósmico e a liberdade humana. Zeno acreditava que o acaso não existe, e que o curso da natureza é rigidamente determinado por leis naturais. No princípio, havia apenas fogo; depois, os outros elementos — ar, água e terra, nessa ordem — emergiram gradualmente. Mais cedo ou mais tarde, porém, haverá uma conflagração cósmica, e tudo se transformará de novo em fogo. Isso, segundo a maioria dos estóicos, não será uma consumação final, como o fim do mundo na doutrina cristã, mas somente a conclusão de um ciclo; todo esse processo se repetirá infindavelmente. Tudo o que acontece já aconteceu antes, e acontecerá de novo, não uma vez, mas incontáveis vezes.

Até aqui, a doutrina poderia parecer triste, e de modo algum mais consoladora que o materialismo comum, tal como o de Demócrito. Mas este é apenas um de seus aspectos. O curso da natureza, tanto no estoicismo como na teologia do século XVIII, era ordenado por um Legislador, que era também uma Providência benfeitora. Mesmo em seus mínimos pormenores, o todo estava destinado a assegurar certos fins por meios naturais. Estes fins, exceto quanto ao que se refere a deuses e demônios, são encontrados na vida do homem. Tudo tem um propósito relacionado com os seres humanos. Certos animais são bons para comer, outros dão provas de coragem; mesmo os percevejos de cama são úteis, já que nos ajudam a despertar pela manhã e a não permanecer demasiado tempo na cama. O poder Supremo chama-se, às vezes, Deus; outras vezes, Zeus. Sêneca distinguia este Zeus do objeto da crença popular, que era também real, mas subordinado.

Deus não está separado do mundo; Ele é a alma do mundo, e há em cada um de nós uma parte do Fogo Divino. Todas as coisas são partes de um único sistema, que é chamado Natureza; a vida individual é boa quando está em harmonia com a Natureza. Em certo sentido, *toda* vida está em harmonia com a Natureza, já que foram as leis desta última que a causaram; mas, em outro sentido, a vida humana somente está em harmonia com a Natureza quando a vontade individual é dirigida a algum fim que está entre os da Natureza. A *virtude* consiste em uma *vontade* que está de acordo com a Natureza. Os maus, embora obedeçam por força às leis de Deus, fazem-no involuntariamente; segundo o símile de Cleantes, são como um cão atado a um carro e obrigado a ir aonde este vá.

Na vida do ser humano, a virtude é o único bem; coisas tais como a saúde, a felicidade, os bens materiais, não contam. Posto que a virtude reside na vontade, todas as coisas realmente boas ou más na vida de um homem dependem somente

dele próprio. Pode ficar pobre — mas que tem isso? Ainda pode ser virtuoso. Um tirano pode pô-lo na prisão, mas ele ainda pode perseverar em viver em harmonia com a Natureza. Pode ser condenado à morte, mas pode morrer nobremente, como Sócrates. Outros homens têm poder apenas sobre as coisas externas; a virtude, que é a única coisa verdadeiramente boa, repousa inteiramente no indivíduo. Todos os homens, portanto, tem perfeita liberdade, contanto que se libertem dos desejos mundanos. É somente devido a falsos juízos que tais desejos prevalecem; o sábio, cujos juízos são verdadeiros, é senhor do seu destino em tudo o que para ele tem valor, já que nenhuma força exterior pode privá-lo da virtude.

Há evidentes dificuldades lógicas nesta doutrina. Se a virtude é realmente o único bem, uma Providência generosa há de interessar-se somente em produzir virtude, embora as leis da Natureza hajam produzido abundantes pecadores. Se a virtude é o único bem, não pode haver razão contra a crueldade e a injustiça, já que, como os estóicos não se cansam de assinalar, a crueldade e a injustiça proporcionam ao sofredor as melhores oportunidades para o exercício da virtude. Se o mundo é completamente determinado, as leis naturais decidirão se serei ou não virtuoso. Se sou mau, a Natureza obriga-me a sê-lo, e a liberdade que se supõe que a virtude proporciona não me é possível.

A um espírito moderno, não é difícil sentir entusiasmo por uma vida virtuosa, mesmo que nada se consiga com isso. Sentimos admiração por um médico que arrisca a vida durante uma epidemia, porque julgamos que a enfermidade é um mal e esperamos diminuir a sua frequência. Mas se a enfermidade não é um mal, o médico poderia muito bem ficar confortavelmente em casa. Para o estóico, sua virtude é um fim, e não algo que produz o bem. E, encarando as coisas de maneira mais ampla, qual o resultado último? Uma destruição do mundo atual pelo fogo e, depois, uma repetição de todo o processo. Poderia haver algo mais devastadoramente inútil? Pode haver progresso aqui e acolá, durante algum tempo, mas, no fim de contas, há apenas uma repetição. Quando presenciamos alguma coisa insuportavelmente penosa, esperamos que, com o tempo, tais coisas deixem de acontecer; mas o estóico nos assegura que aquilo que está agora acontecendo acontecerá de novo, repetidamente. A Providência, que tudo vê — não se pode deixar de pensar — deve, no fim, ficar exausta de desespero.

Com isto, vai implícita uma certa frieza na concepção estóica da virtude. Não são condenadas apenas as más paixões, mas todas as paixões. O sábio não sente simpatia; quando sua esposa ou seus filhos morrem, reflete que esse acontecimento não constitui obstáculo à sua própria virtude e. Por isso, não sofre

profundamente. A amizade, tão altamente louvada por Epicuro, está muito bem, mas não deve ser levada ao ponto em que a infelicidade de um amigo possa destruir a nossa santa calma. Quanto à vida pública, pode ser que seja nosso dever participar dela, já que proporciona oportunidade para a virtude, a fortaleza, e assim por diante; mas não devemos agir por um desejo de beneficiar a humanidade, pois que os benefícios que podemos oferecer — tais como a paz, ou um suprimento mais adequado de víveres — não são verdadeiramente benefícios e, de qualquer modo, nada nos importa, exceto a nossa própria virtude. O estóico não é virtuoso a fim de fazer o bem, mas faz o bem a fim de ser virtuoso. Nunca lhe ocorreu amar o seu semelhante como a si mesmo; o amor, exceto num sentido superficial, acha-se ausente da sua concepção de virtude.

Ao dizer isto, estou pensando no amor como emoção, não como um princípio. Como princípio, os estóicos pregaram o amor universal: este princípio é encontrado em Sêneca e seus sucessores, tendo sido, provavelmente, tomado dos primeiros estóicos. A lógica da escola conduziu a doutrinas que foram atenuadas pela humanidade de seus adeptos, que, foram homens muito melhores do que teriam sido se houvessem sido coerentes. Kant — que se assemelha a eles — diz que devemos ser bondosos para com o nosso irmão, não porque gostemos dele, mas porque a lei moral impõe a bondade; duvido, porém, que ele, na vida privada, vivesse de acordo com este preceito.

Deixando de lado estas generalidades, vamos à história do estoicismo.

De Zeno,{116} conservam-se apenas alguns fragmentos. Por estes, parece que definiu Deus como sendo a mente ígnea do mundo, que disse que Deus era uma substância corporal e que todo o universo é formado da substância de Deus. Tertuliano diz que, segundo Zeno, Deus corre por todo o mundo material como o mel corre por toda a colméia. De acordo com Diógenes Laércio, Zeno julgava que a Lei Geral, que é a Razão Reta, difundindo-se por tudo, é o mesmo que Zeus, o Chefe Supremo do governo do universo; Deus, Mente, Destino, Zeus, são uma única coisa. O Destino é um poder que move a matéria; a “Providência” e a “Natureza” são outros nomes dos mesmos. Zeno não acredita que deva haver templos para os deuses: “Não há necessidade de construir-se templos; porque um templo não deve ser considerado como uma coisa de grande valor ou algo santo. Nada que seja obra de construtores e mecânicos poderá ser grande ou santo.” Parece que ele, como os estóicos posteriores, acreditou na astronomia e na adivinhação. Cícero diz que atribuiu poder divino às estrelas. Diógenes Laércio

diz: “Os estóicos deixam válidos todos os gêneros de adivinhação.

Deve haver adivinhação, dizem eles, se é que há Providência. Provam a realidade da arte da adivinhação mediante numerosos casos nos quais as predições se realizaram, como afirma Zeno”. Crisipo é explícito quanto a este assunto.

A doutrina estóica sobre a virtude não aparece nos fragmentos existentes de Zeno, mas parece ter sido mantida por ele.

Cleantes de Assos, o sucessor imediato de Zeno, é notável principalmente por duas coisas. Primeiro, como já vimos, afirmou que Aristarco de Samos devia ser processado por impiedade, pois fez do Sol, em lugar da Terra, o centro do universo. Segundo, o seu *Hino a Zeus*, grande parte do qual poderia ter sido escrita por Pope, ou por qualquer cristão culto do século posterior a Newton. Mais cristã ainda é a breve prece de Cleantes:

> Leva-me, ó Zeus, e tu, ó Destino,
> Leva-me contigo.
> Seja qual for a missão que me envies,
> Leva-me contigo.
> Sigo-te sem receio, e se, desconfiado,
> Hesitasse e não quisesse, ainda assim devera seguir-te.

Crisipo (280-207 A. C.), sucessor de Cleantes, foi um autor que, segundo se afirma, escreveu setecentos e cinco livros. Tomou o estoicismo sistemático e pedante. Afirmou que somente Zeus, o Fogo Supremo, é imortal; os outros deuses, inclusive o Sol e a Lua, nascem e morrem. Dizem que achava que Deus não participava da motivação do mal, mas não está claro de que maneira podia ele reconciliar tal coisa com o determinismo. Em outras partes, trata do mal à semelhança de Heráclito, afirmando que o oposto implica um contrário, e, assim, o bem sem o mal é logicamente impossível. “Não pode haver nada mais inepto do que as pessoas que supõem que o bem poderia ter existido sem a existência do mal. O bem e o mal são antitéticos; para subsistir, necessitam ambos de oposição.” Em apoio dessa doutrina apela para Platão, não para Heráclito.

Crisipo afirmava que o homem bom é sempre feliz e, o mau, infeliz, e que a felicidade do homem bom não difere era nenhum aspecto da de Deus. Quanto à questão da sobrevivência da alma depois da morte, as opiniões achavam-se

divididas. Cleantes asseverava que todas as almas sobrevivem até à próxima conflagração universal (quando todas as coisas são absorvidas por Deus); mas Crisipo afirmava que isso só era verdade quanto ao que dizia respeito às almas dos sábios. Era menos exclusivamente ético que os últimos estóicos; com efeito, tornou fundamental a lógica. O silogismo hipotético e disjuntivo, bem como a palavra "disjunção", são devidos aos estóicos; assim como o estudo da gramática e a invenção dos "casos" na declinação.{117} Crisipo, ou outros estóicos inspirados pela sua obra, tinham uma teoria complicada do conhecimento, em geral empírica e baseada na percepção, embora permitissem certas idéias e princípios que eram reputados como estabelecidos por *consensus Pentium,* o consentimento das gentes. Mas Zeno, como os estóicos romanos, considerava todos os estudos teóricos como subordinados à ética: diz ele que a filosofia é como uma horta, na qual a lógica são as sebes, a física as árvores e a ética os frutos: ou como um ovo, do qual a lógica é a casca, a física a clara e a ética a gema.{118} Crisipo, dir-se-ia, concedeu um valor mais independente aos estudos teóricos. Talvez sua influência explique o fato de existir entre os estóicos homens que realizaram progressos nas matemáticas e outras ciências.

O estoicismo, depois de Crisipo, foi consideravelmente modificado por dois homens importantes: Panécio e Possidônio. Panécio introduziu um elemento considerável de platonismo, e abandonou o materialismo. Era amigo do mais jovem dos Scipiões, e exerceu influência sobre Cícero, através de quem, principalmente, o estoicismo se tornou conhecido dos romanos. Possidônio, sob cuja direção Cícero estudou em Rodes, o influenciou ainda mais. Possidônio foi educado por Panécio, que morreu cerca do ano 110 A. C.

Possidônio *(ca.* 135-*ca.* 51 A. C.) era um grego da Síria, e se achava ainda na infância quando o império selêucida chegou ao fim. Talvez fosse a sua experiência da anarquia na Síria que fez com que viajasse para o Ocidente, primeiro para Atenas, onde se embebeu de filosofia estóica e, depois, mais para diante, para as partes ocidentais do Império Romano. "Viu com os seus próprios olhos o pôr-do-sol no Atlântico, além da orla do mundo conhecido, e a costa africana em frente da Espanha, onde as árvores eram cheias de macacos, e as aldeias de gente bárbara, para além de Marselha, onde cabeças humanas, penduradas nas portas das casas como troféus, constituíam um espetáculo cotidiano".{119} Tomou-se escritor fecundo de assuntos científicos; com efeito, uma das razões para as suas viagens foi o seu desejo de estudar as marés, o que não podia ser feito no Mediterrâneo. Realizou excelente trabalho no campo da

astronomia; como vimos no capítulo XXIV, seu cálculo quanto à distância do Sol foi o melhor que se fez na antiguidade.{120} Foi também um historiador digno de nota — como continuador de Políbio. Mas foi conhecido principalmente como filósofo eclético: adaptou ao estoicismo muitos dos ensinamentos de Platão, os quais a Academia, em sua fase cética, parecia ter esquecido.

Essa afinidade com Platão é demonstrada em seus ensinamentos acerca da alma e da vida depois da morte. Panécio havia dito, como a maioria dos estóicos, que a alma perece com o corpo. Possidônio, pelo contrário, diz que ela continua a viver no ar, onde, em muitos casos, permanece imutável até a próxima conflagração mundial. Não há inferno, mas os maus, depois da morte, não são tão afortunados como os bons, pois o pecado obscurece os vapores da alma, impedindo-a de elevar-se até onde se eleva a alma dos bons. Os *muito* maus permanecem próximos da Terra e são reencarnados; os verdadeiramente virtuosos elevam-se à esfera estelar e passam o tempo a observar o giro das estrelas. Podem ajudar outras almas; isto explica (pensa ele) a verdade da astrologia. Bevan sugere que, pela sua renovação das nações órficas e incorporação de crenças neopitagóricas, Possidônio bem pode ter aberto o caminho para o gnosticismo. Acrescenta, muito acertadamente, que o que foi fatal para filosofias como a sua não foi o Cristianismo, mas a teoria de Copérnico.{121} Cleantes tinha razão ao considerar Aristarco de Samos como inimigo perigoso.

Muito mais importantes historicamente (embora não filosoficamente) do que os primeiros estóicos, foram os três que estavam ligados a Roma: Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, — um ministro, um escravo e um imperador, respectivamente.

Sêneca *(ca.* 3 A. C. a 65 A. D.) era um espanhol, cujo pai, homem culto, residia em Roma. Sêneca adotou a carreira política, e estava sendo moderadamente bem-sucedido quando foi banido para a Córsega (41 A. D.) pelo imperador Cláudio, por haver incorrido na inimizade da imperatriz Messalina. A segunda esposa de Cláudio, Agripina, mandou chamar Sêneca no exílio, no ano 48 de nossa era, e nomeou-o tutor de seu filho, de onze anos de idade. Sêneca foi menos afortunado que Aristóteles com o seu aluno, que era o imperador Nero. Embora, como estóico, Sêneca oficialmente desprezasse as riquezas, reuniu considerável fortuna, que montava, ao que se dizia, a trezentos milhões de sestércios (cerca de três milhões de libras esterlinas). Grande parte deste dinheiro adquiriu-a ele emprestando dinheiro à Bretanha; segundo Dio, os juros

excessivos por ele cobrados foram uma das causas da revolta naquele país. A heroica rainha Boadicéia, se isto é verdade, estava à frente de uma rebelião contra o capitalismo, representado pelo apóstolo filosófico da simplicidade.

Gradualmente, à medida que os excessos de Nero se tornaram mais desenfreados, Sêneca foi perdendo os seus favores. Por fim, foi acusado, justa ou injustamente, de cumplicidade numa vasta conspiração que tinha por objetivo assassinar Nero e colocar um novo imperador — alguns dizem que o próprio Sêneca — no trono. Em vista de seus serviços anteriores, porém, permitiu-se-lhe, como graça, que se suicidasse (65 A. D.).

Seu fim foi edificante. A princípio, ao ser informado da decisão do imperador, começou a redigir um testamento. Quando lhe comunicaram que não havia tempo para um assunto tão extenso, voltou-se para a sua desolada família e disse: “Não importa. Deixo-vos uma coisa muito mais valiosa do que riquezas terrenas: o exemplo de uma vida virtuosa” — ou coisa que o valha. Depois abriu as veias e pediu aos seus secretários que anotassem suas últimas palavras. Segundo Tácito, sua eloquência continuou a fluir durante seus últimos momentos. Seu sobrinho Lucano, o poeta, sofreu, ao mesmo tempo, morte semelhante, e expirou recitando seus próprios versos. Sêneca foi julgado, pelas épocas posteriores, mais pelos seus preceitos admiráveis do que pelas suas práticas mais ou menos dúbias. Vários dentre os Padres da Igreja o consideraram cristão, e uma suposta correspondência entre ele e São Paulo foi aceita como genuína por homens como São Jerônimo.

Epicteto (nascido cerca do ano 60 e morto ao redor do ano 100 de nossa era) era um tipo de homem muito diferente, embora muito afim como filósofo. Era grego, originalmente escravo de Epafrodito, um liberto de Nero e, depois, seu ministro. Era coxo, em consequência, diz-se, de um castigo cruel em seus dias de escravidão. Viveu e ensinou em Roma até o ano 90, quando o imperador Domiciano, que nada queria com os intelectuais, exilou todos os filósofos. Epicteto, diante disso, retirou-se para Nicópolis, no Epiro, onde, depois de alguns anos passados a escrever e a ensinar, morreu.

Marco Aurélio (121-180 A. D.) achava-se no outro extremo da escala social. Foi adotado como filho pelo bom imperador Antonino Pio, que era seu tio e sogro, e ao qual sucedeu em 161 A. D., reverenciando-lhe sempre a memória. Como imperador, dedicou-se à virtude estóica. Tinha ele muita necessidade de fortaleza, pois seu reino era assaltado por calamidades: terremotos, pestes, guerras longas e difíceis, insurreições militares. Suas *Meditações*, dirigidas a si

mesmo, e que, segundo parece, não se destinavam a publicação, mostram que ele achava molestos os seus deveres públicos e que sofria de grande cansaço. Seu único filho, Cômodo, que o sucedeu, acabou por ser um dos piores dos muitos imperadores maus, mas, enquanto o pai viveu, conseguiu ocultar suas propensões viciosas. A esposa do filósofo, Faustina, foi acusada, talvez injustamente, de grandes imoralidades, mas jamais suspeitou dela e, depois de sua morte, se preocupou com a sua deificação. Perseguiu os cristãos, porque estes recusavam a religião do Estado, por ele considerada politicamente necessária. Em todas as suas ações foi consciencioso, mas, na maioria delas, não foi bem-sucedido. Era uma figura patética: ante uma lista de desejos mundanos a que devia resistir, o que lhe parecia mais sedutor era o desejo de retirar-se para uma tranquila vida rural. Quanto a isto, jamais teve oportunidade de o fazer. Algumas de suas *Meditações* são datadas do campo, em campanhas distantes, cujas asperezas lhe causaram, eventualmente, a morte.

É notável que Epicteto e Marco Aurélio estejam completamente de acordo em todas as questões filosóficas. Isto sugere que, embora as circunstancias sociais afetassem a filosofia da época, as circunstâncias individuais têm menos influência do que as vezes se pensa sobre a filosofia de um indivíduo. Os filósofos são, habitualmente, homens de certa largueza de espírito, que podem descontar, em grande parte, os acidentes de suas vidas privadas; mas nem mesmo eles pedem erguer-se acima dos maiores bens ou males de sua época. Nos tempos maus, inventam consolos; nos tempos bons, seus interesses são mais puramente intelectuais.

Gibbon, cuja história, pormenorizada, começa com os vícios de Cômodo, está de acordo com a maioria dos escritores do século XYIII, ao considerar o período dos Antoninos como uma idade áurea. “Se convidasse um homem — diz ele — para fixar o período da história do mundo em que as condições da raça Humana eram as mais prósperas e felizes, nomearia, sem hesitação, o período transcorrido desde a morte de Domiciano até a ascensão de Cômodo”. É impossível concordar-se inteiramente com este juízo. Os males da escravidão acarretavam sofrimento imenso, e estavam solapando o vigor do mundo antigo. Havia espetáculos de gladiadores e lutas com animais selvagens, as quais eram intoleravelmente cruéis e devem ter envelhecido as populações que apreciavam tais exibições. Marco Aurélio, é certo, decretou que os gladiadores deviam lutar com espadas cegas; mas sua reforma teve pouca duração, e nada fez quanto ás lutas com animais selvagens. O sistema econômico era muito mal; a Itália estava com a sua agricultura cada vez mais reduzida e a população de Roma dependia

da distribuição gratuita de grãos provenientes das províncias. Toda a iniciativa estava concentrada no imperador e seus ministros; por toda a vasta extensão do Império, ninguém, exceto em raras rebeliões gerais, nada podia fazer senão submeter-se. Os homens voltavam-se para o passado em busca do que este tinha de melhor; o futuro, pensavam, seria, na melhor das hipóteses, uma coisa fastidiosa e, na pior, um horror. Quando comparamos o tom de Marco Aurélio com o de Bacon, Locke ou Condorcet, vemos a diferença entre uma época cansada e uma época esperançosa. Numa época de esperança, os grandes males presentes podem ser suportados, porque se pensa que irão passar; mas, numa época de cansaço, mesmo os bens verdadeiros perdem o seu sabor. A ética estóica adaptava-se à época de Epicteto e Marco Aurélio, pois seu evangelho era mais de resignação que de esperança.

Indubitavelmente, a época dos Antoninos foi muito melhor do que qualquer época posterior até a Renascença, do ponto de vista da felicidade geral. Mas um estudo cuidadoso mostra que não era tão próspera como o que resta de sua arquitetura nos leva a supor. A civilização greco-romana deixara poucos vestígios nas regiões agrícolas; limitava-se, praticamente, às cidades. Mesmo nas cidades, havia um proletariado que sofria uma pobreza muito grande; havia, ainda, uma grande classe escrava. Rostovtseff resume uma discussão sobre as condições sociais e econômicas nas cidades da seguinte maneira:

"Este quadro de suas condições sociais não é tão sedutor como o quadro de sua aparência externa. A impressão causada pelas nossas fontes é a de que o esplendor das cidades foi criado e existia somente para uma minoria bastante pequena de sua população; que o bem-estar mesmo dessa pequena minoria se baseava em alicerces relativamente frágeis; que as grandes massas da população citadina ou dispunham de meios muito moderados ou viviam em extrema pobreza. Numa palavra, não devemos exagerar a riqueza das cidades: seu aspecto exterior é enganador".

Na terra, diz Epicteto, somos prisioneiros de um corpo terreno. Segundo Marco Aurélio, costumava dizer: "Tu és uma pequena alma carregando um cadáver". Zeus não pôde tomar a alma livre, mas deu-nos uma parte da sua divindade. Deus é o pai dos homens e somos todos irmãos. Não devíamos dizer "sou ateniense", ou "sou romano", mas "sou um cidadão do universo". Se fosses parente de César, tu te sentirias seguro; quão mais seguro não te sentirias se fosses Rostovtseff, *The Social and Economic History of the Roniati Empire,* p. 179. Perante de Deus? Se compreendermos que a virtude é o único bem verdadeiro, veremos que nenhum mal real poderá ocorrer-nos.

“Devo morrer. Mas preciso morrer gemendo? Tenho de ser preso. Mas preciso também choramingar? Devo ser exilado. Mas há alguém que me impeça de seguir com um sorriso, com ânimo forte e em paz? “Conta-me o segredo”. Recuso-me a contá-lo, porque me pertence. “Pois eu te meterei a ferros”. Que dizes, camarada? Meter-me a ferros? Minha perna poderás encadear, sem dúvida, mas não a minha vontade; não, nem Zeus pede conquistá-la. “Mandar-te-ei para a prisão”. Um pedaço de meu corpo, queres dizer. “Decapitar-te-ei”. Por quê? Quando foi que te disse que eu era o único homem no mundo que não podia ser decapitado?

Eis aí pensamentos que aqueles que buscam a filosofia deveriam ponderar; essas são as lições que deveriam escrever dia a dia, e nas quais deveriam exercitar-se.”{122}

Os escravos são iguais aos outros homens, porque todos são filhos de Deus.

Devemos submeter-nos a Deus como um bom cidadão se submete à lei. “O soldado jura não respeitar nenhum homem acima de César, mas nós respeitamos a nós próprios acima de tudo”.{123} “Quando compareceres diante dos poderosos da terra, lembra-te de que um Outro observa de cima o que está acontecendo, e que deves agradar mais a Ele do que a estes homens”.{124}

“Quem, pois, é um estóico?

Aponta-me um homem modelado de acordo com os juízos que emite, do mesmo modo que chamamos fídica a uma estátua modelada de acordo com a arte de Fídias. Aponta-me um que, estando doente, seja feliz; em perigo e, no entanto, feliz; morrendo e, no entanto, feliz; no exílio, e feliz; na desgraça, e feliz. Aponta-mo. Pelos deuses, gostaria de ver um estóico. Não, tu não podes mostrar-me um estóico acabado; mostra-me, então, um que esteja sendo moldado, um que já haja colocado o seu pé no caminho. Faze-me este favor; não prives um velho como eu de uma coisa que não vi até agora. Como! Pensas que vais mostrar-me o Zeus de Fídias ou a sua Atcnéia, essa obra de marfim e ouro? É uma alma que eu quero; deixa que um de vós me mostre a alma de um homem que deseje estar em unidade com Deus, e que não mais culpe Deus ou os homens, que não falhe em nada, que não sinta o infortúnio, que seja livre do ódio, da inveja e do ciúme — alguém que (por que ocultar o sentido de minhas palavras?) Deseje trocar seu estado de homem pela divindade, e que nesse seu pobre corpo tenha o propósito de estar em comunhão com Deus. Mostra-mo. Não, não podes”.

Epicteto não se cansa de mostrar de que maneira deveríamos tratar o que consideramos infortúnios, o que faz, amiúde, por meio de diálogos caseiros.

Com os cristãos, afirma que devíamos amar nossos inimigos. Em geral, em comum com outros estóicos, despreza o prazer, mas há uma espécie de felicidade que não se deve desprezar. “Atenas é bela. Sim, mas a felicidade é mais bela — a libertação da paixão e da perturbação, a consciência de que nossos assuntos não dependem de ninguém” (p. 428). Todo homem é ator numa obra em que Deus distribuiu os papéis; é nosso dever desempenhar nosso papel com dignidade, qualquer que ele possa ser.

Há uma grande sinceridade e simplicidade nos escritos que registram os ensinamentos de Epicteto. (Foram tirados de notas redigidas por seu aluno Ariano). Sua moralidade é elevada e ultraterrena; numa situação em que o principal dever de um homem fosse resistir ao poder tirânico, seria difícil encontrar-se outra coisa mais útil. Sob alguns aspectos, como, por exemplo, ao reconhecer a fraternidade dos homens e ao pregar a igualdade dos escravos, é superior a quanto se possa encontrar em Platão, Aristóteles ou qualquer filósofo cujo pensamento se inspire na Cidade-Estado. O mundo real, ao tempo de Epicteto, era muito inferior ao da Atenas de Péricles; mas o mal no que existia libertou suas aspirações, e seu mundo ideal é tão superior ao de Platão como seu mundo real é inferior à Atenas do V século.

As *Meditações* de Marco Aurélio começam por reconhecer a sua dívida para com seu avô, pai, pai adotivo, vários professores e os deuses. Algumas das obrigações que enumera são curiosas. Aprendeu de Diogneto (diz ele) a não dar ouvidos aos milagreiros; de Rústico, a não escrever poesia; de Sexto, a praticar a gravidade sem afetação; de Alexandre, o gramático, a não corrigir a má gramática alheia, mas a empregar logo depois a expressão correta; de Alexandre, o Platônico, a não se desculpar por tardar em responder a uma carta alegando excesso de ocupações; de seu pai adotivo, a não se apaixonar por rapazes. Devia aos deuses (continua) não ter sido educado durante muito tempo pela concubina de seu avô, nem ter dado provas muito cedo de sua virilidade; que seus filhos não fossem estúpidos nem deformados de corpo; que sua esposa fosse obediente, afetuosa e simples; e que, ao dedicar-se à filosofia, não tivesse desperdiçado seu tempo com a história, o silogismo ou a astronomia.

O que é impessoal nas *Meditações* concorda estreitamente com Epicteto. Marco Aurélio tem dúvida quanto à imortalidade, mas diz, como o poderia fazer um cristão: “Já que é possível que possas partir da vida neste mesmo momento,

regula todo ato e pensamento de acordo com isso". A vida em harmonia com o universo, eis o que é bom; e harmonia com o universo é o mesmo que obediência à vontade de Deus.

"Tudo o que está em harmonia contigo, ó Universo, harmoniza-se comigo. Nada, para mim, é demasiado cedo ou demasiado tarde, se está no devido tempo para ti. Para mim, é fruto tudo o que as tuas estações trazem, ó Natureza: de ti provêm todas as coisas, em ti estão todas as coisas, para ti voltam todas as coisas. O poeta diz: querida cidade de Cécrope; e tu não dirás, querida cidade de Zeus?"

Vê-se que a Cidade de Deus, de Santo Agostinho, foi tirada, em parte, do imperador pagão.

Marco Aurélio está persuadido de que Deus dá a todo homem um demônio especial como guia — uma crença que reaparece no Anjo da Guarda cristão. Encontra consolo em imaginar o universo como um todo intimamente tecido; é, diz ele, um ser vivo, dotado de uma substância e de uma alma. Uma de suas máximas é: "Considerar com frequência a conexão entre todas as coisas do universo". "O que quer que possa acontecer-te, foi preparado para ti em toda a eternidade; e a implicação das causas vinha já da eternidade tecendo a contextura de teu ser". Está de acordo com isto, apesar de sua posição no Estado Romano, a crença estóica na raça humana como comunidade única: "Minha cidade e país, até o ponto em que sou Antonino, é Roma, mas, como homem, é o mundo". Há a dificuldade, que se encontra em todos os estóicos, de conciliar o determinismo com a liberdade da vontade. "Os homens existem uns para os outros", diz ele, quando pensa em seus deveres como governante. "A maldade de um homem não fere a outro", diz na mesma página, quando pensa na doutrina de que só o virtuoso é bom. Jamais infere que a bondade de um homem de nada adianta a outro, e que não faria mal a ninguém, senão a si próprio, se fosse um imperador tão mal quanto Nero; e, no entanto, essa à conclusão que parece seguir.

"É peculiar ao homem — diz — amar mesmo aqueles que lhe fazem mal. E isto ocorre se, quando praticam o mal, eles se parecem nossos parentes, e que são injustos por ignorância, sem intenção, e que logo tanto eles como nós morreremos; e, acima de tudo, que o que praticou o mal não te causou nenhum dano, já que não fez com que a tua faculdade diretiva fosse pior do que antes".

E ainda: "Amai a humanidade; segui a Deus … Não basta que nos lembremos que a Lei rege tudo".

Estes trechos revelam claramente as contradições inerentes à ética e à teologia

estóicas. Por um lado, o universo é um todo único rigidamente determinístico, no qual tudo o que acontece é resultado de causas prévias. Por outro lado, a vontade do indivíduo é inteiramente autônoma, e nenhum homem pode ser forçado a pecar devido a causas externas. Isto é uma contradição, mas há ainda uma segunda, estreitamente ligada a ela. Já que a vontade é autônoma, e que somente a vontade virtuosa é boa, um homem não pode fazer bem ou mal a outro; portanto, a benevolência é uma ilusão. É mister que se diga algo sobre cada uma dessas contradições.

A contradição entre o livre arbítrio e o determinismo é uma das que correm pela filosofia desde os tempos primitivos até os nossos dias, adquirindo formas diferentes em épocas diferentes. Por ora, é a forma estóica a que nos interessa.

Penso que um estóico, se o pudéssemos submeter a um interrogatório socrático, defenderia sua opinião mais ou menos da seguinte maneira: o universo é um Ser único e animado, dotado de uma alma que pode chamar-se Deus ou Razão. Como um todo, este Ser é livre. Deus decidiu, desde o princípio, que Ele agiria de acordo com as leis gerais fixadas, mas que escolheria as que produzissem os melhores resultados, ÀS vezes, em determinados casos, os resultados não são inteiramente desejáveis, mas vale a pena suportar-se tais inconvenientes, como nos códigos das leis humanas, em benefício da rigidez legislativa. Um ser humano é em parte fogo, em parte argila inferior; enquanto é fogo (de qualquer modo, quando é da melhor qualidade) é parte de Deus. Quando a parte divina de um homem exerce virtuosamente à vontade, essa vontade é parte da vontade de Deus, que é livre; em tais circunstâncias, portanto, a vontade humana será também livre.

Até certo ponto, esta é uma boa resposta, mas cai por terra quando consideramos as causas de nossas volições. Todos nós sabemos, como questão de fato empírico, que a dispepsia, por exemplo, tem maus efeitos sobre a virtude do homem, e que, mediante o emprego de drogas adequadas aplicadas a força, a vontade pode ser anulada. Tomemos o caso favorito de Epicteto, de um homem aprisionado injustamente por um tirano, do qual tem havido mais exemplos, nos últimos anos, do que em qualquer outro período da história humana. Alguns desses homens agiram com heroísmo estóico; outros, de maneira um tanto misteriosa, não. Tornou-se claro não apenas que um grau suficiente de tortura abaterá quase toda a fortaleza de um homem, mas, ainda, que a morfina ou a cocaína podem reduzir um homem à docilidade. A vontade, com efeito, só é independente do tirano enquanto este não age cientificamente. Este é um exemplo extremo, mas os mesmos argumentos que existem a favor do

determinismo no mundo inanimado também existem na esfera das volições humanas em geral. Não digo — não creio — que estes argumentos sejam concludentes; digo apenas que são igualmente fortes em ambos os casos, e que não pode haver nenhuma boa razão para que os aceitemos num plano e os rejeitemos noutro. O estóico, quando empenhado em pregar uma atitude tolerante para com os pecadores, insistirá em que a vontade pecadora é um resultado de causas prévias; é só a vontade virtuosa a que lhe parece livre. Isto, no entanto, é inconsistente. Marco Aurélio explica sua própria virtude como devida à boa influência de seus pais, avós e professores; a boa vontade, tanto quanto a má, é resultado de causas prévias. O estóico pode verdadeiramente dizer que a sua filosofia é uma causa de virtude naqueles que a adotam, mas parece que ela não terá esse efeito desejável, a menos que haja uma certa mistura de erro intelectual. A percepção de que tanto a virtude como o pecado são o resultado inevitável de causas prévias (como os estóicos deveriam ter afirmado) tem probabilidade de exercer um efeito um tanto paralisante sobre o esforço moral.

Chego, agora, à segunda contradição, de que os estóicos, embora pregassem a benevolência, julgavam, na teoria, que nenhum homem pode fazer bem ou mal a outro, já que somente a vontade virtuosa é boa, e que a vontade virtuosa é independente das causas externas. Esta contradição é mais patente do que a outra, e mais peculiar aos estóicos (incluindo certos moralistas cristãos). A explicação de não o terem notado é que, como muitas outras pessoas, tinham dois sistemas de ética, uma superfina para eles próprios e outra inferior para “as castas inferiores sem lei”. Quando o filósofo está pensando em si mesmo, afirma que a felicidade e todos os outros bens chamados terrenos nada valem; diz mesmo que desejar-se a felicidade é contrário à natureza, querendo com isso dizer que denota falta de resignação ante a vontade de Deus. Mas como homem prático que administrava o Império Romano, Marco Aurélio sabia muito bem que essa classe de coisas não dá resultado. Compete-lhe ver que os barcos de grãos provenientes da África cheguem a Roma no devido tempo, quais as medidas que deverão ser tomadas para aliviar os sofrimentos causados pela peste, e o que se deve fazer para que os inimigos bárbaros não atravessem as fronteiras. Isso quer dizer que, ao lidar com aqueles de seus súditos aos quais não considera como filósofos estóicos, reais ou potenciais, aceita os padrões mundanos ordinários do que é bom ou mau. É por aplicar esses padrões que ele chega a cumprir seus deveres de administrador. O curioso é que este dever, por si mesmo, está na esfera mais alta daquilo que o sábio estóico deveria fazer,

embora seja deduzido de uma ética que o sábio estóico encara como sendo fundamentalmente errada.

A única resposta que posso imaginar para esta dificuldade talvez seja logicamente inatacável, mas não é muito plausível. Seria, creio eu, dada por Kant, cujo sistema ético é muito semelhante ao dos estóicos. Na verdade, poderia ele dizer, não há nada bom senão a vontade boa, mas a vontade é boa quando dirigida a certos fins que, em si mesmos, são indiferentes. Não importa se o senhor A é feliz ou infeliz, mas, se sou virtuoso, agirei de uma maneira que me pareça torná-lo feliz, porque isso é o que a lei morai ordena. Não posso fazer com que o Sr. A seja virtuoso, porque sua virtude depende apenas dele próprio; mas posso fazer algo no sentido de torná-lo feliz, ou rico, ou culto, ou saudável. A ética estóica pode ser, pois, exposta da seguinte maneira: certas coisas são vulgarmente consideradas boas, mas isto é um erro; o que é *bom* é uma vontade orientada no sentido de assegurar esses falsos bens a outras pessoas. Esta doutrina não envolve nenhuma contradição lógica, mas perde toda a sua plausibilidade, se acreditarmos verdadeiramente que as coisas consideradas como boas não têm valor algum, pois, neste caso, a vontade virtuosa poderia muito bem ser dirigida para outros fins inteiramente diferentes.

Há, com efeito, no estoicismo, um elemento de uvas verdes.{125} Não podemos ser felizes, mas podemos ser bons; vamos, pois, fingir que, enquanto formos bons, não importa que sejamos infelizes. Esta doutrina é heroica e, num mundo mau, útil; mas não é nem inteiramente verdadeira, nem, num sentido fundamental, completamente sincera.

Embora a importância principal dos estóicos fosse ética, houve dois aspectos em que produziram frutos em outros campos. Um deles é a teoria do conhecimento; o outro, a doutrina das leis naturais e dos direitos naturais.

Na teoria do conhecimento, a despeito de Platão, aceitaram a percepção; a qualidade enganosa dos sentidos, afirmam, era realmente um juízo falso, e poderia ser evitada com um pouco de cuidado. Um filósofo estóico, Esfero, discípulo imediato de Zeno, foi convidado, certa vez, a uma ceia em companhia do rei Ptolomeu, que, tendo ouvido falar de sua doutrina, lhe ofereceu uma romã feita de cera. O filósofo procurou comê-la, o que fez com que o rei se risse dele. Respondeu que não tivera nenhuma certeza de que se tratava de uma romã verdadeira, mas que julgara pouco provável que se servisse na mesa do rei alguma coisa que não fosse comível.{126} Nessa resposta, apelava a uma distinção estóica entre as coisas que podem ser conhecidas com certeza tendo

por base a percepção, e aquelas que, sobre tal base, são apenas prováveis. De um modo geral, esta doutrina era sã e científica.

Outra de suas doutrinas sobre a teoria do conhecimento exerceu maior influência, embora fosse mais questionável. Era a crença nas idéias e princípios inatos. A lógica grega era inteiramente dedutiva, e isso levantava a questão das primeiras premissas. As primeiras premissas tinham de ser, pelo menos em parte, gerais, e não existia nenhum método para prová-las. Os estóicos diziam que há certos princípios luminosamente óbvios, admitidos por todos os homens; estes poderiam servir, como nos *Elementos* de Euclides, como o ponto de partida das definições. Este ponto de vista foi aceito durante toda a Idade Média, e até mesmo por Descartes.

A doutrina do *direito natural*, tal como aparece nos séculos XVI, XVII e XVIII, é o renascimento de uma doutrina estóica, embora com modificações importantes. Foram os estóicos que distinguiram o *fus naturate* do *jas gentiurn.* A lei natural se derivava dos primeiros princípios do gênero considerado como base de todo o conhecimento geral. Por natureza, afirmavam os estóicos, todos os seres humanos são iguais. Marco Aurélio, em suas *Meditações,* era a favor de "uma política em que haja a mesma lei para todos, uma política administrada tendo em vista direitos iguais e igual liberdade de palavra, e um governo real que respeite, acima de tudo, a liberdade dos governados". Este era um ideal que não podia ser consistentemente realizado no Império Romano, mas influiu na legislação, particularmente para melhorar a situação das mulheres e dos escravos. O Cristianismo adotou esta parte dos ensinamentos estóicos, juntamente com muitas outras coisas. E quando, por fim, no século XVII, chegou a oportunidade de combater eficazmente o despotismo, as doutrinas estóicas da lei natural e da igualdade natural, em suas roupagens cristãs, adquiriram uma força prática que, na antiguidade, nem mesmo um imperador conseguiu dar-lhes.

CAPÍTULO XXIX

O Império Romano em Relação com a Cultura

O Império Romano afetou a história da cultura sob vários aspectos mais ou menos separados.

Primeiro: há a influência direta de Roma sobre o pensamento helenístico. Esta não é muito importante nem profunda.

Segundo: a influência da Grécia e do Oriente sobre a metade ocidental do império. Esta foi profunda e duradoura, pois que incluiu a religião cristã.

Terceiro: a importância da longa paz romana na difusão da cultura, fazendo com que os homens se habituassem à idéia de uma só civilização associada a um único governo.

Quarto: a transmissão da civilização helenística aos maometanos e, através deles, por fim, à Europa ocidental.

Antes de considerar estas influências de Roma, será útil uma breve sinopse de sua história política.

As conquistas de Alexandre haviam deixado o Mediterrâneo ocidental intacto; este era dominado, no começo do terceiro século antes de Cristo, por duas poderosas Cidades-Estados: Cartago e Siracusa. Na primeira e segunda guerras púnicas (264-241 e 218-201), Roma conquistou Siracusa e reduziu Cartago a uma situação insignificante. Durante o segundo século, Roma conquistou as monarquias macedônicas. O Egito, é verdade, permaneceu como Estado vassalo até à morte de Cleópatra (30 A. C.). A Espanha foi conquistada como um acidente da guerra com Aníbal; a França foi conquistada por César em meados do primeiro século A. C., e a Inglaterra cerca de cem anos mais farde. As fronteiras do império, em seus grandes dias, eram o Reno e o Danúbio na Europa, o Eufrates na Ásia e o deserto no norte da África.

O imperialismo romano atingiu, talvez, o seu apogeu, no norte da África (importante na história cristã como pátria de São Cipriano e Santo Agostinho),

onde grandes áreas, sem cultivo antes e depois dos tempos romanos, foram tornadas férteis, mantendo cidades populosas. O Império Romano permaneceu, em seu todo, estável e pacífico durante mais de duzentos anos, desde o acesso de Augusto (30 A. C.) até os desastres do século III.

Enquanto isso, a constituição do Estado Romano sofrerá importantes modificações. Roma havia sido, originalmente, uma pequena Cidade-Estado, não muito diferente das da Grécia, principalmente as que, como Esparta, não dependiam do comércio estrangeiro. Os reis, como os da Grécia homérica, haviam sido sucedidos por uma república aristocrática. Gradualmente, enquanto o elemento aristocrático, incorporado no Senado, permanecia poderoso, elementos democráticos foram-se agregando; o compromisso resultante foi considerado por Panácio o Estóico (cujas idéias são reproduzidas por Políbio e Cícero) como uma combinação ideal de elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos. Mas a conquista perturbou o equilíbrio precário; trouxe nova e imensa riqueza à classe senatorial e, em grau ligeiramente menor, aos "cavalheiros", como era chamada a alta classe média. A agricultura italiana, que estivera nas mãos de pequenos agricultores que cultivavam grão com o seu próprio trabalho e o de suas famílias, veio a transformar-se em imensas propriedades rurais, pertencentes à aristocracia romana, onde os vinhedos e os olivais eram cultivados pelo trabalho escravo. O resultado disso foi uma onipotência virtual do Senado, que era usado desavergonhadamente para o enriquecimento dos indivíduos, sem levar em consideração os interesses do Estado ou o bem-estar de seus súditos.

Um movimento democrático, inaugurado pelos Gracos na segunda metade do segundo século antes de Cristo, conduziu a uma série de guerras civis e, finalmente — como acontecera amiúde na Grécia — ao estabelecimento de uma "tirania". É curioso ver-se a repetição, em tão vasta escala, de manifestações que, na Grécia, se haviam limitado a áreas diminutas. Augusto, o herdeiro e filho adotivo de Júlio César, que reinou de 30 A. C. a 14 A. D., pôs fim à luta civil e (com poucas exceções) às guerras externas de conquista. Pela primeira vez, desde o começo da civilização grega, o mundo antigo gozou de paz e segurança.

Duas coisas haviam arruinado o sistema político grego: primeiro, a pretensão de cada cidade a uma soberania absoluta; segundo, as amargas e sangrentas lutas entre ricos e pobres dentro da maior parte das cidades.

Após a conquista de Cartago e dos reinos helenísticos, a primeira dessas causas já não mais afligia o mundo, pois que não era possível nenhuma

resistência efetiva a Roma. Mas a segunda causa persistiu. Nas guerras civis, um general proclamava-se a si próprio o campeão do Senado, outro o do povo. A vitória cabia ao que oferecia as mais altas recompensas aos soldados. Os soldados queriam não apenas soldo e pilhagem, mas concessões de terras; por isso, cada guerra civil terminava com a expulsão legal de muitos proprietários rurais, que eram nominalmente arrendatários do Estado, para dar lugar aos legionários do vencedor. Os gastos da guerra, enquanto esta se achava em progresso, eram custeados mediante a execução dos ricos e o confisco de suas propriedades. Este sistema, desastroso como era, não podia terminar facilmente; por fim, para surpresa de todos, Augusto acabou tão completamente vitorioso que não restava já nenhum competidor que lhe disputasse o poder.

Para o mundo romano, a descoberta de que o período da guerra civil havia terminado constituiu uma surpresa, que foi causa de regozijo para todos, exceto para um pequeno partido senatorial. Para todos os demais, foi um profundo alívio quando Roma, sob o governo de Augusto, conseguiu, finalmente, a estabilidade e a ordem que os gregos e os macedônios haviam procurado em vão, e que Roma, antes de Augusto, não conseguira produzir. Na Grécia, segundo Rostovtseff, a Roma republicana não "introduzira nada de novo, exceto a depauperação, a bancarrota e a interrupção de toda atividade política independente".{127}

O reinado de Augusto foi um período de felicidade para o Império Romano. A administração das províncias foi por fim organizada tendo em vista o bem-estar da população, e não sobre um sistema puramente predatório. Augusto não só foi oficialmente deificado depois de sua morte, mas espontaneamente considerado como um deus em várias cidades provinciais. Os poetas glorificavam-no, as classes comerciais acharam a paz universal conveniente, e mesmo o Senado, que ele tratou com todas as formas exteriores de respeito, não perdeu nenhuma oportunidade de amontoar honras, e ofícios sobre sua cabeça.

Mas, embora o mundo se sentisse feliz, a vida perdera certo sabor, já que se preferira a segurança à aventura. Nos primeiros tempos, toda cidade grega livre tivera a oportunidade da aventura; Filipe e Alexandre puseram fim a esse estado de coisas e, no mundo helenístico, somente as dinastias macedônias desfrutavam de liberdade anárquica. O mundo grego perdeu sua juventude, e tornou-se cínico ou religioso. A esperança de incorporar ideais às instituições terrenas se desvaneceu e, com ela, os melhores homens perderam seu entusiasmo. O céu, para Sócrates, era um lugar onde ele podia continuar suas argumentações; para

os filósofos posteriores a Alexandre, era algo muito diferente da sua existência aqui embaixo.

Em Roma, um desenvolvimento semelhante veio mais tarde, e de maneira menos penosa. Roma não foi conquistada, como a Grécia, mas tinha, pelo contrário, o estímulo de um imperialismo triunfante. Durante todo o período das guerras civis, foram os romanos os responsáveis pelas desordens. Os gregos não asseguraram nem a ordem nem a paz submetendo-se aos macedônios, enquanto que tanto os gregos como os romanos asseguraram ambas as coisas se submetendo a Augusto. Augusto era romano, a quem a maior parte dos romanos se submetiam de boa vontade, e *não* devido apenas ao seu poder superior; além disso, teve o trabalho de disfarçar a origem militar de seu governo, e de baseá-lo em decretos do Senado. A adulação manifestada pelo Senado era, sem dúvida, grandemente insincera, mas, fora da classe senatorial, ninguém se sentia humilhado.

A disposição de ânimo dos romanos era como a de um *Jenne homme rangé* na França do século XIX que, após uma vida de aventuras amatórias, acaba assentando, mediante um casamento vantajoso. Esse estado de ânimo, embora satisfatório, não é criador. Os grandes poetas da época de Augusto haviam sido formados em tempos mais perturbados; Horácio fugiu de Filipe, e tanto ele como Virgílio perderam suas fazendas por confisco, em benefício dos soldados vitoriosos. Augusto, a bem de sua estabilidade, pôs-se a trabalhar, um tanto insinceramente, a fim de restaurar a piedade antiga, e foi, portanto, necessariamente, um tanto hostil à livre pesquisa. O mundo romano começou a estereotipar-se, e o processo continuou sob o governo dos últimos imperadores.

Os sucessores imediatos de Augusto entregaram-se a espantosas crueldades para com os senadores e todos os possíveis competidores à púrpura. Até certo ponto, o desgoverno desse período se estendeu às províncias; mas, de um modo geral, a máquina administrativa criada por Augusto continuou a funcionar bastante bem.

Um período melhor começou com a ascensão de Traja – no ao poder, em 48 A. D., continuando até à morte de Marco Aurélio, em 180 A. D. Durante esse tempo, o governo do Império era tão bom quanto o pode ser qualquer governo despótico. O terceiro século, pelo contrário, foi um espantoso desastre. O exército percebeu o seu poder, fez e desfez imperadores a troco de dinheiro e da promessa de uma vida sem guerras, deixando, por conseguinte, de ser uma força combatente eficaz. Os bárbaros, procedentes do Norte e de leste, invadiram e

saquearam o território romano. O exército, preocupado com os ganhos privados e a discórdia civil, foi incompetente na defesa. Todo o sistema fiscal se desmoronou, pois que havia uma imensa diminuição de recursos e, ao mesmo tempo, um aumento enorme de despesas com uma guerra malsucedida e com o suborno do exército. A peste, além da guerra, diminuiu grandemente a população. Era como se o império estivesse a ponto de sucumbir.

Esse resultado foi impedido por dois homens enérgicos, Diocleciano (286-305 A. D.) e Constantino, cuja soberania indiscutida durou de 312 a 337 de nossa era. O Império foi por eles dividido numa metade oriental e outro ocidental, correspondendo, aproximadamente, à divisão entre as línguas grega e latina. A capital da parte oriental foi estabelecida, por Constantino, em Bizâncio, a que deu o nome de Constantinopla. Diocleciano, durante algum tempo, dominou o exército, modificando-lhe o caráter; a partir de então, as forças combatentes mais eficientes eram compostas de bárbaros, principalmente germanos, os quais podiam chegar às mais altas posições de comando. Esse era, evidentemente, um expediente perigoso e, logo no início do século V, produziu os seus frutos naturais. Os bárbaros decidiram que era mais vantajoso lutar para si próprios do que para um amo romano. Não obstante, tal expediente serviu seu propósito durante mais de um século. As reformas administrativas de Diocleciano foram igualmente bem-sucedidas durante algum tempo, e igualmente desastrosas em suas consequências. O sistema romano era o de permitir governo próprio às cidades, e deixar que seus funcionários recebessem os impostos, dos quais apenas a quantia total devida por uma cidade era fixada pelas autoridades centrais. Esse sistema funcionou bastante bem em épocas de prosperidade, mas agora, no estado de exaustão em que se encontrava o império, a renda exigida era maior que a que poderia ser suportada sem excessiva agrura. As autoridades municipais eram pessoalmente responsáveis pelos impostos, e fugiram para escapar ao pagamento. Diocleciano obrigou os cidadãos prósperos a aceitar a função municipal, declarando ilegal a fuga. Levado por motivos semelhantes, transformou a população rural em servos, ligando-a à terra e proibindo a emigração. Este sistema foi mantido pelos imperadores sucessivos.

A inovação mais importante de Constantino foi a adoção do Cristianismo como religião do Estado, ao que parece devido ao fato de uma grande proporção de seus soldados ser constituída de cristãos.{128} O resultado disso foi que, quando, durante o século V, os germanos destruíram o Império Ocidental, seu prestígio os levou a adotar a religião cristã, preservando, deste modo, para a Europa ocidental, tanto da antiga civilização quanto havia sido absorvido pela

Igreja.

O desenvolvimento do território destinado à metade oriental do Império foi diferente. O Império oriental, embora diminuindo constantemente de extensão (exceto durante as conquistas passageiras de Justiniano no século VI), sobreviveu até 1453, quando Constantinopla foi conquistada pelos turcos. Mas a maior parte das terras que haviam sido províncias romanas no oriente, incluindo a África e a Espanha no ocidente, se tornaram maometanas. Os árabes, ao contrário dos germanos, rejeitaram a religião, mas adotaram a civilização daqueles a quem haviam conquistado. O Império oriental era grego, e não latino, em sua civilização; assim, desde o século VII até o XI, foi o Império oriental e os árabes que preservaram a literatura grega e o que sobreviveu da civilização grega, como oposta à latina. Do século XI em diante, a princípio através de influências mouriscas, o ocidente foi recuperando, aos poucos, o que havia perdido da herança grega.

Chego agora aos quatro aspectos em que o Império Romano afetou a história da cultura.

A *influência direta de Roma sobre o pensamento grego.* Esta começa no segundo século antes de Cristo, com dois homens, o historiador Políbio e o filósofo estóico Panécio. A atitude natural do grego para com o romano era de desdém, misturado com medo; o grego sentia-se mais civilizado, mas, politicamente, menos poderoso. Se os romanos se mostravam mais bem-sucedidos na política, isso mostrava apenas que a política é uma ocupação ignóbil. O grego médio do segundo século A. C. Era amante do prazer, de espírito ágil, esperto nos negócios e sem escrúpulo em coisa alguma. Não obstante, ainda havia homens de capacidade filosófica. Alguns deles — principalmente os céticos, tais como Carnéades — tinham permitido que a inteligência destruísse a seriedade. Outros, como os epicuristas e uma parte dos estóicos, se haviam retirado inteiramente para uma tranquila vida privada. Mas uns poucos, dotados de maior penetração do que a que fora demonstrada por Aristóteles em relação a Alexandre, perceberam que a grandeza de Roma era devida a certos méritos que não existiam entre os gregos.

O historiador Políbio, nascido em Arcádia cerca do ano 200 A. C., foi enviado a Roma como prisioneiro, e lá teve a boa fortuna de tomar-se amigo do mais jovem dos Scipiões, ao qual acompanhou em muitas de suas campanhas. Era raro que um grego conhecesse latim, embora a maioria dos romanos cultos conhecesse o grego; as circunstâncias de Políbio, no entanto, o levaram a uma

completa familiaridade com o latim. Escreveu, para benefício dos gregos, a história das últimas guerras púnicas, que haviam permitido a Roma conquistar o mundo. Sua admiração pela constituição romana ia-se tornando antiquada enquanto escrevia suas obras, mas, até o seu tempo, podia ser comparada, em estabilidade e eficiência, com as instituições, que mudavam constantemente, da maioria das cidades gregas. Os romanos, naturalmente, leram a sua história com prazer; se os gregos também o fizeram, é duvidoso.

Panécio, o estóico, já foi considerado no capítulo anterior. Era amigo de Políbio e, como ele, protegido do mais jovem dos Scipiões. Enquanto Scipião viveu, estava ele frequentemente em Roma, mas depois da morte de Scipião, em 129 A. C., permaneceu em Atenas como chefe da escola estóica. Roma ainda tinha o que a Grécia perdera: a esperança, unida à oportunidade da atividade política. Por conseguinte, as doutrinas de Panécio eram mais políticas, e menos afins com as dos cínicos, do que o eram as dos primeiros estóicos. Provavelmente a admiração de Platão pelos romanos cultos o haja influenciado, fazendo com que abandonasse a estreiteza dogmática dos seus predecessores estóicos. Na forma mais ampla dada por ele e pelo seu sucessor Possidônio ao estoicismo, este atraiu fortemente os mais sérios dentre os romanos.

Em época posterior, Epicteto, embora grego, viveu a maior parte de sua vida em Roma. Roma proporcionou-lhe a maior parte de seus exemplos; ele está sempre a exortar os sábios a que não tremam na presença do imperador. Sabemos da influência exercida por Epicteto sobre Marco Aurélio, mas sua influência sobre os gregos é difícil de traçar-se.

Plutarco (ca. 46-120 A. D.), em suas *Vidas de Gregos e Romanos Nobres,* traçou um paralelo entre os homens mais eminentes dos dois países. Passou um tempo considerável em Roma, sendo honrado pelos imperadores Adriano e Trajano. Além das *Vidas,* escreveu numerosas obras sobre filosofia, religião, história natural, e moral. Suas *Vidas* têm, evidentemente, por objetivo reconciliar a Grécia e Roma no pensamento do homem.

De um modo geral, à parte tais homens excepcionais, Roma atuou como uma praga na parte do império que falava o grego. O pensamento e a arte declinaram. Até o fim do século II de nossa era, a vida, para os remediados, foi agradável e fácil; não havia incentivo para o trabalho árduo, e poucas oportunidades para grandes realizações. As escolas de filosofia reconhecidas — a Academia, os peripatéticos, os epicuristas e os estóicos — continuaram a existir, até que foram fechadas por Justiniano. Nenhuma delas, porém, revelou qualquer vitalidade

durante todo o tempo posterior a Marco Aurélio, com exceção dos neoplatônicos no século III A. D., aos quais nos referiremos no capítulo seguinte, e sobre esses homens Roma quase nenhuma influência exerceu. As metades latina e grega do império tornaram-se cada vez mais divergentes; o conhecimento do grego tornou-se raro no ocidente e, depois de Constantino, o latim, no oriente, somente sobreviveu no direito e no exército.

A *Influência da Grécia e do Oriente Sobre Roma*. Há aqui duas coisas muito diferentes a se considerar: primeiro, a influência da arte, da literatura e da filosofia helênicas sobre a maioria dos romanos cultos; segundo, a difusão, por todo o mundo ocidental, das religiões e superstições não helênicas.

Quando os romanos entraram, pela primeira vez, em contato com os gregos, consideraram-se a si próprios, em comparação com os mesmos, bárbaros e grosseiros. Os gregos eram, sob vários aspectos, incomensuravelmente superiores: na manufatura e na técnica da agricultura; nas classes de conhecimentos necessários a um bom servidor público; na – conversação e na arte de gozar a vida; na arte, na literatura e na filosofia. As únicas coisas em que os romanos eram superiores eram a tática militar e a coesão social. As relações entre romanos e gregos eram algo semelhante às existentes entre prussianos e franceses em 1814 e 1815; mas estas últimas foram temporárias, enquanto que aquelas duraram longo tempo. Depois das guerras púnicas, os jovens romanos passaram a admirar os gregos. Aprenderam a língua grega, copiaram a arquitetura grega, empregaram escultores gregos. Os deuses romanos foram identificados com os deuses da Grécia. A origem troiana dos romanos foi inventada para que existisse uma ligação com os mitos homéricos. Os poetas latinos adotaram o metro grego, os filósofos latinos as teorias gregas. Até o fim, Roma foi, culturalmente, um parasito da Grécia. Os romanos não inventaram nenhuma forma de arte, não construíram nenhum sistema original de filosofia, não fizeram nenhuma descoberta científica. Fizeram boas estradas, códigos legais sistemáticos e exércitos eficientes; quanto ao resto, voltaram-se para a Grécia.

A helenização de Roma trouxe consigo uma certa amenização de maneiras que desagradava sumamente ao velho Catão. Até as guerras púnicas, os romanos haviam sido um povo bucólico, com virtudes e vícios de agricultores: austeros, laboriosos, brutais, obstinados e estúpidos. Sua vida familiar fora sólida e estavelmente estabelecida sobre a *pátria potestas*; as mulheres e os jovens viviam em completa submissão. Tudo isso mudou sob o influxo da súbita riqueza. Os pequenos agricultores desapareceram, sendo substituídos por

enormes propriedades rurais, nas quais o trabalho escravo era utilizado para realizar novos métodos científicos de agricultura. Surgiu uma grande classe de mercadores, bem como número ainda maior de homens enriquecidos pela pilhagem, como os nababos existentes na Inglaterra no século XVIII. As mulheres, que haviam sido escravas virtuosas, tornaram-se livres e dissolutas; o divórcio tornou-se comum; os ricos deixaram de ter filhos. Os gregos, que haviam passado por um desenvolvimento semelhante séculos antes, encorajaram, com o seu exemplo, o que os historiadores chamam a decadência da moral. Mesmo nas épocas mais dissolutas do império, o romano médio ainda considerava Roma como a mantenedora de um padrão ético mais puro contra a decadente corrupção da Grécia.

A influência cultural da Grécia sobre o Império ocidental diminuiu rapidamente do século III A. D. Em diante, principalmente porque a cultura, em geral, decaiu. Para isso, houve várias causas, mas uma delas, em particular, deve ser mencionada. Nos últimos tempos do Império ocidental, o governo mostrou-se de uma tirania militar menos disfarçada do que até então, sendo que o exército, geralmente, escolhia um general triunfante para imperador; mas o exército, mesmo em suas mais elevadas patentes, já não era composto de romanos cultos, mas de semibárbaros da fronteira. Esses rudes soldados pouco se importavam com a cultura, e consideravam os cidadãos civilizados somente como fontes de renda. Os particulares estavam demasiado empobrecidos para gastar muito com a educação, e o Estado considerava a educação desnecessária. Por conseguinte, no ocidente, apenas poucos homens de saber excepcional continuavam a ler o grego.

A religião e a superstição não helênicas, pelo contrário, adquiriam, à medida que o tempo passava, influência cada vez maior sobre o ocidente. Já vimos como as conquistas de Alexandre introduziram no mundo grego as crenças dos babilônios, persas e egípcios. Do mesmo modo, as conquistas romanas familiarizaram o mundo ocidental não só com essas doutrinas, como, também, com as dos judeus e cristãos. Referir-me-ei, adiante, aos judeus e cristãos; por ora, limitar-me-ei, tanto quanto possível, às superstições pagãs.{129}

Em Roma, toda seita e todo profeta se achavam representados, gozando, às vezes, dos favores dos mais altos círculos governamentais. Luciano, que, apesar da credulidade da sua época, defendia o ceticismo são, conta uma história divertida, aceita, em geral, como verdadeira, sobre um profeta e milagreiro chamado Alexandre o Paflagônio. Este homem curava os doentes e predizia o

futuro, enveredando, às vezes, pela chantagem. Sua fama chegou aos ouvidos de Marco Aurélio, que então lutava contra os marcomanos no Danúbio. O imperador consultou-o sobre a maneira de ganhar a guerra, e o outro lhe respondeu que se lançasse três leões ao Danúbio resultaria disso uma grande vitória. Seguiu o conselho do vidente, mas foram os marcomanos que obtiveram uma grande vitória. Apesar desse contratempo, a fama de Alexandre continuou crescendo. Um romano preeminente, de categoria consular, Rutiliano, após consultá-lo sobre vários pontos, procurou, por fim, seu conselho quanto à escolha de uma esposa. Alexandre, como Endimião, havia gozado dos favores da Lua e tido com ela uma filha, a quem o oráculo recomendou a Rutiliano. "Rutiliano, que tinha então sessenta anos, cumpriu imediatamente a injunção divina e celebrou seu matrimônio por meio de hecatombes inteiras à sua sogra celestial".{130}

Mais importante do que a carreira de Alexandre o Paflagônio foi o reinado do imperador Elogábalo ou Heliogábalo (218-22 A. D.), que foi, até sua elevação por eleição do exército, um sacerdote sírio do Sol. Em seu lento progresso da Síria para Roma, foi ele precedido de seu retrato, enviado como presente ao Senado. "Vestia suas roupas sacerdotais de seda e ouro, amplas e frouxas, à maneira dos medos e fenícios; cobria-lhe a cabeça uma alta tiara, e seus numerosos colares e braceletes eram adornados com gemas de inestimável valor. Tinha as sobrancelhas tingidas de preto e as faces pintadas de um vermelho e branco artificiais. Os graves senadores confessaram com um suspiro que, após haver experimentado durante longo tempo a severa tirania de seus próprios compatriotas, Roma foi, afinal, humilhada pelo luxo efeminado do despotismo oriental".{131} Apoiado por uma grande parte do exército, continuou, com zelo fanático, a introduzir em Roma as práticas religiosas do Oriente; seu nome era o do deus Sol adorado em Emesa, onde havia sido sacerdote maior. Sua mãe, ou avó, que era o verdadeiro governante, percebera que ele fora longe demais, e destronou-o a favor de seu sobrinho Alexandre (222-35), cujas inclinações orientais eram mais moderadas. A mistura de credos, possível em seus dias, era ilustrada pela sua capela particular, na qual colocou as estátuas de Abraão, Orfeu, Apolônio de Tiana e Cristo.

A religião de Mitra, que era de origem persa, competiu de perto com o Cristianismo, particularmente durante a última metade do século III de nossa era. Os imperadores, que estavam fazendo esforços desesperados para controlar o exército, sentiram que a religião poderia proporcionar uma estabilidade de que

tanto se necessitava; mas teria que ser uma das novas religiões, já que eram estas que os soldados favoreciam. O culto foi introduzido em Roma, e tinha muito a recomendá-lo quanto ao espírito militar. Mitra era um deus do Sol, mas não tão efeminado como o seu colega sírio; era um deus que se interessava pela guerra, a grande guerra entre o bem e o mal, que fazia parte do credo persa desde Zoroastro. Rostortseff reproduz um baixo-relevo que representa a sua adoração, achado num santuário subterrâneo em Heddernheim, na Alemanha, e que mostra que seus discípulos deviam ter sido numerosos entre os soldados, não só no Oriente, como, também, no Ocidente.

A adoção do Cristianismo por Constantino foi, politicamente, bem-sucedida, embora as tentativas anteriores, para se introduzir uma nova religião, houvessem fracassado; mas as tentativas anteriores haviam sido, do ponto de vista governamental, muito semelhantes a essa. Todas elas derivavam sua possibilidade de êxito dos infortúnios e do cansaço do mundo romano. As religiões tradicionais da Grécia e Roma adaptavam-se a homens interessados no mundo terreno, e que tinham esperança de gozar de felicidade na Terra. A Ásia, com uma experiência mais longa de desespero, havia aperfeiçoado antídotos mais eficazes em forma de esperança na outra vida; de todos eles, o Cristianismo era o mais eficiente em proporcionar consolo. Mas o Cristianismo, ao tempo em que se tornou religião do Estado, havia absorvido muito da Grécia, transmitindo-o, juntamente com o elemento judaico, às eras sucessivas no Ocidente.

A unificação do governo e da cultura. Devemos primeiro a Alexandre e, depois, a Roma, o fato de que as realizações da grande época da Grécia não se hajam perdido para o mundo, como as da idade de Minos. No século V antes de Cristo, se acontecesse de surgir um Gengis Khan, poderia haver destruído tudo o que era importante no mundo helênico; Xerxes, com um pouco mais de competência, poderia ter tomado a civilização grega muito inferior ao que se tomou depois de ser repelido. Considere-se o período que vai de Ésquilo a Platão: tudo o que se fez nesse tempo foi realizado pela minoria da população de umas poucas cidades comerciais. Estas cidades, como o futuro o demonstrou, não tinham grande capacidade para resistir a conquistadores estrangeiros, mas, por um golpe extraordinário de boa sorte, seus conquistadores, macedônios e romanos, eram filo-helenos, e não destruíram o que haviam conquistado, como Xerxes ou Cartago o teriam feito. O fato de conhecermos o que os gregos realizaram na arte, na literatura, na filosofia e na ciência, se deve à estabilidade introduzida pelos conquistadores ocidentais, que tiveram o bom senso de admirar a civilização que governaram, fazendo o máximo por preservá-la.

Sob certos aspectos, políticos e éticos, Alexandre e os romanos foram as causas de uma filosofia melhor que nenhuma outra das professadas pelos gregos em seus dias de liberdade. Os estóicos, como vimos, acreditavam na fraternidade humana, e não limitaram suas simpatias aos gregos. O longo domínio de Roma habituou os homens à idéia de uma civilização única sob um governo único. *Nós* sabemos que houve partes importantes do mundo que não estiveram sujeitas a Roma — a índia e a China, mais concretamente. Mas, quanto aos romanos, parecia-lhes que, fora do Império, havia apenas tribos mais ou menos bárbaras, que poderiam ser conquistadas em qualquer momento que valesse a pena fazer tal esforço. O império era, essencialmente, na idéia e na mente dos romanos, de âmbito universal. Essa concepção passou à Igreja, que, apesar dos budistas, confucionistas e (mais tarde) maometanos, era "católica". *Securtis judicat orbis terrarum* é uma máxima dos últimos estóicos adotada pela Igreja; deve sua sedução à aparente universalidade do Império Romano. Durante toda a Idade Média, depois da época de Carlos Magno, a Igreja e o Sacro Império Romano eram, em idéia, mundiais, embora toda a gente soubesse que não o eram de fato. A concepção de uma família humana, uma religião católica, uma cultura universal e um Estado de âmbito mundial, ocorriam insistentemente aos homens desde sua realização aproximada por Roma.

O papel desempenhado por Roma no alargamento da área da civilização foi de imensa importância. A Itália setentrial, Espanha, França e partes ocidentais da Germânia, achavam-se civilizadas em consequência de conquistas eficazes pelas legiões romanas. Todas essas regiões se mostraram capazes de um nível tão elevado de cultura como a própria Roma. Nos últimos dias do Império ocidental, a Gália produziu homens pelo menos iguais a seus contemporâneos das regiões de civilizações mais adiantadas. Foi devido à difusão da cultura por Roma que os bárbaros produziram apenas um eclipse temporário, e não uma obscuridade permanente. Pode-se argumentar que a *qualidade* da civilização nunca foi de novo tão boa como na Atenas de Péricles; mas, num mundo de guerra e destruição, a quantidade é, no fim de contas, quase tão importante como a qualidade, e a quantidade se devia a Roma.

Os maometanos como veículos de helenismo. No século VII, os discípulos do Profeta conquistaram a Síria, o Egito e o norte da África; no século seguinte, conquistaram a Espanha. Suas vitórias foram fáceis e a luta fraca. Exceto talvez durante os primeiros anos, não se mostraram fanáticos; os cristãos e judeus não eram molestados, contanto que pagassem seus tributos. Dentro de muito pouco tempo, os árabes adquiriram a civilização do Império ocidental, mas com a

esperança de uma política crescente, ao invés do cansaço da decadência. Seus homens de cultura liam os autores gregos em traduções e escreviam comentários. A reputação de Aristóteles é devida principalmente a eles; na antiguidade, não o consideravam como situado no mesmo nível que Platão.

É instrutivo considerar algumas das palavras derivadas do árabe, tais como álgebra, alquimia, alambique, álcali, azimute, zênite. Com exceção de "álcool" — que significa não uma bebida, mas uma substância usada na química — essas palavras dariam uma boa idéia de algumas das coisas que devemos aos árabes. A álgebra foi inventada pelos gregos alexandrinos, sendo, porém, desenvolvida pelos maometanos. "Alquimia", "alambique", "álcali", são palavras ligadas à tentativa de transformar metais básicos em ouro, o que os árabes tomaram dos gregos e em cuja busca apelaram para a filosofia grega.{132} "Azimute" e "zênite" são termos de astronomia, empregados, principalmente, pelos árabes em relação com a astronomia.

O método etimológico oculta o que devemos aos árabes com relação ao conhecimento da filosofia grega, porque, quando foi de novo estudada na Europa, os termos técnicos requeridos foram tomados do grego ou do latim. Na filosofia, os árabes foram melhores comentadores do que os pensadores originais. Sua importância, para nós, é que eles, e não os cristãos, foram os herdeiros imediatos daquelas partes da tradição grega que somente o Império oriental manteve vivas. O contato com os maometanos na Espanha e, em grau menor, na Sicília, fez com que o Ocidente tomasse conhecimento de Aristóteles, bem como dos números arábicos, álgebra e química. Foi esse contato que produziu o renascimento da cultura no século XI, conduzindo à filosofia escolástica. Foi mais tarde, do século XIII em diante, que o estudo do grego permitiu que os homens fossem diretamente às obras de Platão e Aristóteles, bem como de outros escritores gregos da antiguidade. Mas se os árabes não houvessem preservado a tradição, talvez os homens da Renascença não tivessem suspeitado quanto se poderia ganhar com o renascimento da cultura clássica.

CAPÍTULO XXX

Plotino

PLOTINO (204-70 A. D.), o fundador do neoplatonismo, é o último dos grandes filósofos da antiguidade. Sua vida é coletânea de um dos períodos mais desastrosos da história romana. Pouco antes de seu nascimento, o exército começou a ter consciência de sua força, passando a adotar a prática de escolher imperadores a troco de recompensas monetárias e a assassiná-los depois, para ter ocasião de renovar a venda do Império. Essas preocupações inabilitaram os soldados para a defesa das fronteiras e permitiram vigorosas incursões de germanos, pelo Norte, e de persas, pelo Leste. A guerra e a peste diminuíram a população do Império em cerca de um terço, enquanto que o aumento dos impostos e a diminuição dos recursos causaram a ruína financeira mesmo nas províncias onde não haviam penetrado forças hostis. As cidades, que haviam sido portadoras de cultura, sofreram golpes particularmente duros; os cidadãos prósperos fugiam em grande número, a fim de escapar ao coletor de impostos. Somente depois da morte de Plotino é que a ordem foi restabelecida, sendo o império salvo, temporariamente, pelas vigorosas medidas tomadas por Diocleciano e Constantino.

De tudo isto não há menção alguma nas obras de Plotino. Ele voltou as costas ao espetáculo de ruína e miséria do mundo real, para contemplar um mundo eterno de bondade e beleza. Nisto, estava em harmonia com os homens mais sérios de sua época. Para todos eles, tanto cristãos como pagãos, o mundo das coisas práticas parecia não oferecer nenhuma esperança, e só o Outro Mundo lhes parecia merecedor de fidelidade. Para o cristão, o Outro – Mundo era o Reino do Céu, para ser gozado depois da morte; para os platônicos, era o mundo eterno das idéias, o mundo real, oposto ao mundo das aparências ilusórias. Os teólogos cristãos combinaram esses pontos de vista, e incorporaram muito da filosofia de Plotino. O Deão Inge, em seu valioso livro sobre Plotino, ressalta, acertadamente, o que o Cristianismo lhe deve. “O platonismo — diz ele — é

parte da estrutura vital da teologia cristã, com a qual nenhuma outra filosofia, ouso dizê-lo, poderia funcionar sem atritos'. Há, diz, uma "extrema impossibilidade de extirpar-se o platonismo do Cristianismo, sem que o Cristianismo se faça em pedaços". Assinala que Santo Agostinho se refere ao sistema de Platão como "o mais puro e brilhante de toda a filosofia", e a Plotino como um homem em quem "Platão viveu de novo", e que, se houvesse vivido um pouco mais tarde, teria "mudado algumas palavras e frases e se tornado cristão". Santo Tomás de Aquino, segundo o Deão Inge, "está mais próximo de Plotino que do *verdadeiro* Aristóteles".

Plotino, por conseguinte, é historicamente importante como uma influência que modelou o Cristianismo da Idade Média e a teologia católica. O historiador, ao falar de Cristianismo, deve ter o cuidado de reconhecer as grandes modificações pelas quais este passou, bem como a variedade de formas que pode assumir em determinada época. O Cristianismo dos Evangelhos Sinópticos é quase destituído de metafísica. O Cristianismo da América de hoje é, a este respeito, como o Cristianismo primitivo; nos Estados Unidos, o platonismo é alheio ao pensamento e ao sentimento popular, sendo que a maioria dos cristãos americanos está mais ocupada com os seus deveres aqui na Terra, e com o progresso social do mundo cotidiano, do que com as esperanças transcendentes que consolaram os homens quando tudo o que era terreno lhes inspirava desespero. Não me refiro a nenhuma mudança de dogma, mas a uma diferença de tom e de interesse. Um cristão moderno, a menos que perceba quão grande é essa diferença, não compreenderá o Cristianismo do passado. Nós, já que o nosso estudo é histórico, estamos interessados nas crenças efetivas dos séculos passados e, quanto a estas, é-nos impossível discordar do que o Deão Inge diz sobre a influência de Platão e Plotino.

Plotino, todavia, não é importante só historicamente. Representa, melhor do que qualquer outro filósofo, um tipo importante de teoria. Um sistema filosófico pode ser julgado importante por várias espécies diferentes de razões. A primeira e mais óbvia é que pensemos que possa ser verdadeiro. Poucos estudantes de filosofia, em nossa época, sentiriam assim a respeito de Plotino; o Deão Inge é, neste sentido, uma rara exceção. Mas a verdade não é o único mérito que uma metafísica possa possuir. Poderá ter beleza, e isto se encontra, certamente, em Plotino; há passagens que nos recordam os últimos cantos do Paraíso de Dante, e quase nada mais do que existe na literatura. De vez em quando, deparamos com suas descrições do mundo eterno de glória.

À nossa primorosa fantasia apresenta
Aquela tranquila canção de pura harmonia
Cantada ante o trono cor de safira
Aquele que nele se assenta.

Uma filosofia, ademais, pode ser importante por exprimir bem aquilo em que os homens estão propensos a crer em certos estados de espírito ou em determinadas circunstâncias. A alegria e a tristeza sem complicação não são matéria para a filosofia, mas antes para os gêneros mais simples da poesia e da música. Somente a alegria e a tristeza acompanhadas de reflexão sobre o universo geram teorias metafísicas. Pode ser um alegre pessimista ou um otimista melancólico. Talvez Samuel Butler possa servir como exemplo do primeiro; Plotino é um exemplo admirável do segundo. Numa época como aquela em que viveu, a infelicidade é imediata e urgente, enquanto que a felicidade, se atingível, deve ser procurada mediante a reflexão sobre coisas remotas das impressões dos sentidos. Tal felicidade traz sempre consigo um elemento de tensão; é muito diferente da felicidade simples de uma criança. E como não se deriva do mundo cotidiano, mas do pensamento e da imaginação, exige o poder de ignorar ou desprezar a vida dos sentidos. Não são, pois, aqueles que gozam de felicidade instintiva os que inventam as espécies de otimismo metafísico que dependem da crença na realidade de um mundo supersensível. Entre os homens que foram infelizes num sentido mundano, mas que estavam firmemente resolvidos a encontrar uma felicidade mais alta no mundo da teoria, Plotino ocupa lugar muito elevado.

Não são de desprezar, de modo algum, seus méritos puramente intelectuais. Sob muitos aspectos, esclareceu os ensinamentos de Platão; desenvolveu, de maneira tão consistente quanto possível, o tipo de teoria que defendeu em comum com muitos outros. Seus argumentos contra o materialismo são bons, e sua concepção total da relação entre alma e corpo é mais clara que a de Platão ou Aristóteles.

Como Spinoza, possui ele uma espécie de pureza e elevação moral que impressiona muito. É sempre sincero, jamais acerbo ou reprovador, empenhado invariavelmente em dizer ao leitor, com toda a simplicidade possível, o que lhe parece importante. Pense-se dele o que se quiser como filósofo, não é possível deixar de amá-lo como homem.

A vida de Plotino é conhecida, tanto quanto se pode conhecê-la, através de

uma biografia escrita por um seu amigo e discípulo, Porfírio, um semita cujo nome real era Marchus. Há, porém, elementos miraculosos nesse relato, o que torna difícil depositar-se completa confiança em suas partes mais críveis.

Plotino considerava sem importância sua aparência espaço-temporal, e detestava falar acerca dos acidentes de sua existência histórica. Afirmou, não obstante, que nascera no Egito, e sabe-se que, quando jovem, estudara em Alexandria, onde viveu até a idade de trinta e nove anos, tendo sido, nesta última cidade, aluno de Ammonio Saccas, considerado, amiúde, como fundador do neoplatonismo. Juntou-se, então, à expedição do imperador Gordiano III contra os persas, com a intenção, segundo se diz, de estudar as religiões do oriente. O imperador, que era ainda jovem, foi assassinado pelo exército, como era então costume. Isto ocorreu durante sua campanha na Mesopotâmia, no ano 244 de nossa era. Em vista disso, Plotino abandonou seus projetos orientais e estabeleceu-se em Roma, onde logo começou a ensinar. Entre seus ouvintes havia muitos homens influentes, e ele foi favorecido pelo imperador Galieno. Certa ocasião, formou o plano de fundar a República de Platão na Campânia, construindo para tal uma nova cidade, que deveria chamar-se Platonópolis. O imperador, a princípio, mostrou-se favorável, mas, no fim, retirou sua permissão. Pode parecer estranho que houvesse espaço para uma cidade tão próxima de Roma, mas, provavelmente, naquele tempo, havia malária na região, como agora, mas não tinha havido antes. Nada escreveu antes dos quarenta e nove anos; depois, escreveu muito. Suas obras eram editadas e organizadas por Porfírio, que era mais pitagórico do que Plotino, fazendo com que a escola neoplatônica se tomasse mais supernaturalista do que o teria sido se seguisse mais fielmente a Plotino.

O respeito de Plotino por Platão era muito grande; refere-se habitualmente a Platão como “Ele”. Em geral, os “benditos antigos” são tratados com reverência, mas essa reverência não se estende aos atomistas. Os estóicos e epicuristas, que estavam ainda ativos, eram refutados — os estóicos somente pelo seu materialismo, os epicuristas por todas as partes de sua filosofia. Aristóteles desempenha um papel mais amplo do que parece, pois o que lhe tomavam emprestado não era, com frequência, mencionado. Sente-se, em muitos pontos, a influência de Parmênides.

O Platão de Plotino não é tão pletórico como o Platão real. A teoria das idéias, as doutrinas místicas do *Fédon e o* Livro VI da *República,* bem como a discussão do amor no *Symposium,* constituem quase todo o Platão, tal como aparece nas *Enéadas* (como são chamados os livros de Plotino). Os interesses

políticos, a procura de definições de virtudes isoladas, o gosto pelas matemáticas, a apreciação dramática e afetuosa de indivíduos e, acima de tudo, a jovialidade de Platão, acham-se inteiramente ausentes em com respeito a Galieno, Gibbon observa: “Era um mestre de várias ciências curiosas, mas inúteis, orador fluente e poeta elegante, hábil jardineiro, excelente cozinheiro e o mais desprezível dos príncipes. Quando, nas ocasiões de emergência, o Estado requeria sua presença e atenção, estava ele empenhado em conversações com o filósofo Plotino, gastando seu tempo em prazeres insignificantes ou licenciosos, preparando sua iniciação nos mistérios ou solicitando um lugar no Areópago de Atenas”. (Cap. X).

Plotino. Platão, como disse Carlyle, “está perfeitamente à vontade no Sião”; Plotino, ao contrário, está sempre procurando proceder da melhor maneira.

A metafísica de Plotino começa com uma Santa Trindade: o Um, o Espírito e a Alma. Estes, não são iguais, como as Pessoas da Trindade cristã; o Um é supremo, o Espírito vem depois e, por último, a Alma.{133}

O Um é um tanto indistinto. É, às vezes, chamado Deus; outras vezes, o Bem; transcende o Ser, que é a primeira sequência do Um. Não devemos atribuir-lhe predicados, mas apenas dizer “é”. (Isto lembra Parmênides). Seria um erro falar de Deus como “o Todo”, porque Deus transcende o Todo. Deus está presente em todas as coisas. O Um pode estar presente sem que se aproxime: “enquanto não está em nenhuma parte, em nenhuma parte está”. Embora se fale, às vezes, do Um como de Deus, também nos dizem que ele precede tanto a Bondade como a Beleza.{134} Às vezes, o Um parece assemelhar-se ao Deus de Aristóteles; afirmam-nos, porém, que Deus não tem necessidade de Seus derivativos e ignora o mundo criado. O Um é indefinível e, quanto a isto, há mais verdade no silêncio do que em quaisquer palavras que possam ser ditas.

Chegamos agora à Segunda Pessoa, à qual Plotino chama *nous.* É sempre difícil encontrar-se uma palavra inglesa que represente o *nous.* A tradução corrente do dicionário é *mind* (mente), mas esta não tem as conotações corretas, principalmente quando a palavra é empregada numa filosofia religiosa. Se fossemos dizer que Plotino colocava a mente acima da alma, daríamos uma impressão inteiramente falsa. McKenna, o tradutor de Plotino, emprega “Princípio-Intelectual”, mas esta é uma expressão canhestra, e não sugere um objeto adequado à veneração religiosa. O Deão Inge usa “Espírito”, que talvez seja a melhor palavra de que dispomos. Mas ela omite o elemento intelectual, importante em toda a filosofia religiosa grega posterior a Pitágoras. As

matemáticas, o mundo das idéias, e todo o pensamento do que é sensível, tem, para Pitágoras, Platão e Plotino, algo de divino; constituem a atividade do *nous* ou, pelo menos, dentre tudo o que podemos conceber, o que mais se aproxima de sua atividade. Foi esse elemento intelectual da religião de Platão que levou os cristãos — notadamente o autor do Evangelho de São João — a identificar Cristo com o *Logos*. O *Logos* deveria ser traduzido, neste sentido, como "razão"; isso nos impede de usar "razão" como tradução de *nous*. Usarei, como o Deão Inge, "Espírito", mas com a ressalva de que *nous* tem uma conotação intelectual na palavra "Espírito", tal como é habitualmente compreendida. Mas, com frequência, empregarei a palavra *nous* sem traduzir.

Nous, dizem-nos, é a imagem do Um; é engendrada porque o Um, em sua auto-investigação, possui visão; esta visão é o *nous*. Este é um conceito difícil. Um Ser sem partes, diz Plotino, pode conhecer a si mesmo; neste caso, o vidente e o visto são uma única coisa. Em Deus, que é concebido, como o faz Platão, utilizando a analogia do Sol, o doador de luz e o que é luz são o mesmo. Seguindo-se tal analogia, o *nous* pode ser considerado como a luz mediante a qual o Um vê a si mesmo. É-nos possível conhecer a Mente Divina, que esquecemos por vontade própria. Para conhecer a Mente Divina, precisamos estudar a nossa própria alma quando esta mais se assemelha a Deus: temos de deixar de lado o corpo e a parte da alma que modelou o corpo e "os sentidos com os desejos e impulsos e todas as inutilidades"; o que então resta é a imagem do Intelecto Divino.

"Aqueles divinamente possuídos e inspirados um pelo menos o conhecimento de que contém, dentro de si, alguma coisa maior do que eles próprios, embora não saibam dizer o que é; pelos movimentos que os agitam e as expressões que vêm deles podem perceber, não a si mesmos, mas o poder que os move: do mesmo modo, deve ser, nos comportamos diante do Supremo, quando conservamos o *nous* puro; percebemos, no íntimo, o Espírito Divino, que dá o Se? E todas as outras coisas dessa ordem; mas conhecemos também outro, que não é nenhum destes, mas um princípio mais nobre do que o que conhecemos como Ser; mais pleno e maior; acima da razão, da mente e dos sentimentos; conferindo estes poderes, mas sem confundir-se com ele".{135}

Assim, quando somos "divinamente possuídos e inspirados", não vemos apenas o *nous*, mas também o Um. Quando estamos, pois, em contato com o Divino, não podemos raciocinar nem expressar a visão em palavras; isto vem depois. "No momento do contato, não há poder algum para se fazer qualquer

afirmação; não há tempo; o raciocínio sobre a visão é posterior. Podemos saber que tivemos a visão quando a alma, subitamente, recebeu a luz. Essa luz vem do Supremo e é o Supremo; podemos acreditar na Presença, quando, como aquele outro Deus ao chamamento de um certo homem, Ele veio trazendo a luz; a luz é a prova do advento. Assim, a alma não iluminada permanece sem aquela visão; iluminada, possui o que busca. E esta é a verdade colocada diante da Alma: receber essa luz, ver o Supremo pelo Supremo e não pela luz de qualquer outro princípio — ver o Supremo que é também o meio da visão; porque o que ilumina a Alma é o que deve ser visto, como é pela própria luz do Sol que vemos o Sol.

Mas como isto há de realizar-se?

Afastando-se tudo”.{136}

A experiência do “êxtase” (estar-se fora do próprio corpo) ocorria, com frequência, a Plotino: “Ocorreu muitas vezes: elevar-me. Do corpo para mim mesmo; tornar-me alheio a todas as outras coisas e concentrado em mim próprio, a contemplar uma beleza maravilhosa; depois, mais do que nunca, convencido da comunidade com a ordem mais alta; vivendo a mais nobre das vidas, adquirindo identidade com o divino; estacionando dentro dele por haver atingido essa atividade; pairar acima do que quer que seja, no Intelectual, é menos do que o Supremo: no entanto, chega o momento de se descer da intelecção para o raciocínio e, depois dessa estada no divino, eu me pergunto o que ocorre para que eu possa estar agora descendo, e de que maneira a Alma entra sempre em meu corpo, a Alma que, mesmo dentro de meu corpo, é a coisa mais alta que demonstrou ser”.{137}

Isto nos conduz à Alma, o terceiro e mais baixo membro da Trindade. A Alma, embora inferior ao *nous*, é a autora de todas as coisas vivas; fez o Sol, a Lua e as estrelas, bem como todo o mundo visível. É o fruto do Intelecto Divino. É dupla: há uma alma íntima, atenta ao *nous*, e outra voltada para o exterior. Esta última está associada a um movimento para baixo, no qual a Alma gera a sua imagem, que é a natureza e o mundo dos sentidos. Os estóicos haviam identificado a natureza com Deus, mas Plotino a considerou como uma esfera inferior, algo que emana da Alma quando esta esquece de olhar para o alto, na direção do *nous*. Isto pode ter sugerido a opinião dos gnósticos, de que o mundo visível é mal, mas Plotino não adota tal opinião. O mundo visível é belo, e o a morada dos espíritos abençoados: é menos bom, apenas, do que o mundo intelectual. Numa discussão polêmica muito interessante da opinião gnóstica, de que o Cosmos e o seu criador são maus, admite ele que certas partes da doutrina

gnóstica, tal como o ódio à matéria, podem ser devidas a Platão, mas afirma que as outras partes, que não provêm de Platão, são falsas.

Suas objeções ao gnosticismo são de duas classes. Por uma parte, diz que a Alma, quando cria o mundo material, o faz devido à memória do divino, e não por estar decaída; o mundo dos sentidos, pensa ele, é tão bom quanto o possa ser um mundo sensível. Sente fortemente a beleza das coisas percebidas pelos sentidos: "Quem realmente percebe a harmonia do Reino Intelectual poderia deixar, se tiver qualquer inclinação para a música, de responder à harmonia em sons sensíveis? Que geômetra ou aritmético poderia deixar de sentir prazer nas simetrias, correspondências e princípios de ordem observados em coisas sensíveis? Considere-se, mesmo, o caso das pinturas: aqueles que veem pelo sentido corporal as produções da arte da pintura, não veem a coisa apenas por um aspecto; sentem-se profundamente comovidos ao reconhecer nos objetos pintados para os olhos a representação do que reside na idéia, e assim são chamados à lembrança da verdade — a própria experiência de que surge o Amor.

Ora, se a vista da Beleza, excelentemente reproduzida, de um rosto, precipita a mente aquela outra Esfera, certamente ninguém, vendo o predigo encanto do mundo dos sentidos — esta vasta regularidade, a forma que as estrelas, mesmo em sua grande distância, exibem — ninguém poderia ser tão embotado de espírito, tão insensível, que não fosse levado por tudo isso à recordação e presa de reverente temor ao pensar em tudo isso, tão grande, surgido dessa grandeza. Não se responder a isso, só poderia ser devido a não se ter percebido a grandiosidade deste mundo nem tido uma visão do outro" (II, 9, 16).

Há uma outra razão para se rejeitar a opinião gnóstica. Os gnósticos acham que nada divino está associado ao Sol, à Lua ou às estrelas; estes, foram criados por um espírito mau. Somente a alma do homem, entre as coisas percebidas, possui bondade. Mas Plotino está firmemente persuadido de que os corpos celestes são os corpos de seres semelhantes a Deus, incomensuravelmente superiores ao homem. De acordo com os gnósticos, a "sua própria alma, a alma do mais ínfimo do gênero humano, é declarada imortal, divina; mas todos os céus e as estrelas dentro dos céus não haviam tido comunhão com o Princípio Imortal, embora estes fossem muitíssimos mais puros e encantadores do que as suas próprias almas" (II, 9, 5). Para o conceito de Plotino há autoridade no *Timeu,* sendo adotado por alguns Padres cristãos, como, por exemplo, Orígenes. É imaginativamente atraente; exprime sentimentos que os corpos celestes naturalmente inspiram, e tomam o homem menos solitário no universo físico.

No misticismo de Plotino, não há nada de rabugento ou hostil à beleza. Mas é ele o último professor religioso, por muitos séculos, de quem se pode dizer isso. A beleza e todos os prazeres a ela associados chegaram a ser considerados como coisas do Diabo; tanto os pagãos como os cristãos chegaram a glorificar a fealdade e a sujeira. Juliano o Apóstata, como outros santos ortodoxos seus contemporâneos, vangloriava-se do que lhe povoava a barba. Não há nada disso em Plotino.

A matéria é criada pela Alma e não tem realidade independente. Toda alma tem sua hora; quando esta soa, ela baixa e penetra no corpo que lhe é adequado. O motivo disso não é a razão, mas algo mais análogo ao desejo sexual. Quando a alma deixa o corpo, deve, se foi pecadora, entrar em outro corpo, pois a justiça requer que ela deva ser punida. Se, nesta vida, assassinaste tua mãe, serás mulher na próxima vida e serás assassinada por teu filho (III, 2, 13). O pecado deve ser castigado; mas o castigo acontece naturalmente, mediante os incessantes impulsos dos erros do pecador.

Lembramo-nos desta vida depois de mortos? A resposta é perfeitamente lógica, mas não a que a maioria dos teólogos modernos daria. A memória relaciona-se com a nossa vida no tempo, ao passo que a nossa vida mais verdadeira e melhor é na eternidade. Portanto, à medida que a alma cresce na direção da vida eterna, recordará cada vez menos; amigos, filhos, esposa, serão, aos poucos, esquecidos; no fim, não conheceremos nada das coisas deste mundo, mas só contemplaremos o reino intelectual. Não haverá memória da personalidade, a qual, na visão contemplativa, não percebe a si própria. A alma se tornará una com o *nous*, mas não para sua própria destruição: o *nous* e a alma individual serão, simultaneamente, dois e um (IV, 4, 2).

Na *Quarta Enéacla*, que trata da Alma, uma parte, o Tratado Sétimo, é dedicada à discussão da imortalidade.

O corpo, sendo composto, é claramente não imortal; e se, pois, faz parte de nós, não somos inteiramente imortais. Mas qual a relação entre a alma e o corpo? Aristóteles (que não é explicitamente mencionado) disse que a alma era a forma do corpo, mas Plotino rejeita essa opinião, baseado no argumento de que o ato intelectual seria impossível se a alma fosse uma forma do corpo. Os estóicos acham que a alma é imaterial, mas a unidade da alma prova que isto é impossível. Ademais, já que a matéria é passiva, não pode ter-se criado a si própria; a matéria não poderia existir se a alma não a houvesse criado e, se a alma não existisse, a matéria desaparecia num abrir e fechar de olhos. A alma

não é nem a matéria nem a forma de um corpo material, mas Essência, e a Essência é eterna. Este conceito está implícito no argumento de Platão de que a alma é imortal porque as idéias são eternas, – mas é somente com Plotino que isso se torna explícito.

Como entra a alma no corpo, vindo do separado mundo intelectual? A resposta é: por meio do apetite. Mas o apetite, embora às vezes seja ignóbil, pode ser relativamente nobre. No que tem de melhor, a alma "deseja elaborar a ordem segundo o modelo do que viu no Princípio-Intelectual (*nous*)". Em outras palavras, a alma contempla o reino da essência interior, e quer produzir alguma coisa, tão semelhante a ela quanto possível, que possa ser vista olhando-se de fora, ao invés de olhada de dentro — como (poderíamos dizer) um compositor que imagina primeiro a sua música e, depois, deseja ouvi-la executada por uma orquestra.

Mas este desejo de criar da alma tem resultados infortunados. Enquanto a alma vive no mundo da essência pura, não está separada de outras almas que vivem no mesmo mundo; mas logo que se junta a um corpo, tem a tarefa de governar o que é inferior a si própria e, devido a essa tarefa, vem a separar-se das outras almas, que tem outros corpos. Exceto em poucos homens e em poucos momentos, a alma acaba encadeada ao corpo. "O corpo obscurece a verdade, mas lá{138} tudo permanece claro e separado" (IV, 9, 5).

Esta doutrina, como a de Platão, tem dificuldade em evitar o conceito de que a criação foi um erro. A alma, em sua melhor forma, contenta-se com o *nous*, *o* mundo da essência; se permanecesse sempre em sua melhor forma, não criaria, mas apenas contemplaria. Parece que o ato da criação tem de ser executado tendo por base que o mundo criado, em suas linhas principais, é o melhor dos mundos logicamente possíveis; mas esta é uma cópia do mundo eterno e, como tal, possui a beleza que é possível numa cópia. Eis a exposição mais definida do Tratado sobre os gnósticos (II, 9, 8):

"Perguntar por que a Alma criou o Cosmos, é perguntar por que há uma alma e por que um Criador cria. A questão, também, supõe um princípio no eterno e, ainda, representa a criação como o ato de um Ser inconstante que passa disto para aquilo.

Aqueles que assim pensam deveriam ser instruídos — se pudessem aceitar a correção — quanto à natureza do Supremo, e levados a desistir dessa blasfêmia dos poderes augustos que lhes ocorre tão facilmente, onde tudo deveria ser escrúpulo reverente.

Mesmo na administração do Universo não há base para tal ataque, pois fornece prova manifesta da grandeza do Gênero Intelectual.

Este Todo que emergiu para a vida não é uma estrutura amorfa — como aquelas formas menores dentro das quais nasceram a noite e o dia, devido ao que há de pródigo na sua vitalidade; o Universo é uma vida organizada, efetiva, complexa, que tudo abrange, e que revela uma insondável sabedoria. Como, pois, pode alguém negar que é uma imagem nítida, formosamente formada, das Divindades Intelectuais? É, sem dúvida, uma cópia, e não o original; mas esta é a sua verdadeira natureza; não pode ser, simultaneamente, símbolo e realidade. Mas dizer-se que é uma cópia inadequada, é falso; nada foi omitido do que uma bela representação, dentro da ordem física, poderia incluir.

Deveria haver, necessariamente, uma tal representação — embora não por deliberação e desígnio — pois o Intelectual não poderia ser a última das coisas, mas deve ter um duplo Ato, um dentro de si e outro exterior; deve, pois, haver algo posterior ao Divino; porque só a coisa em que todo poder termina deixa de passar para baixo algo de si mesmo".

Esta é talvez a melhor resposta aos gnósticos que os princípios de Plotino tornam possível. O problema, em linguagem ligeiramente diferente, foi herdado pelos teólogos cristãos; eles também acharam difícil explicar a criação sem admitir a conclusão blasfema de que, antes disso, estava faltando algo ao Criador. Com efeito, sua dificuldade é maior que a de Plotino, pois que ele pode dizer que a natureza da Mente torna a criação inevitável, ao passo que, para o cristão, o mundo era um resultado do exercício sem entraves da livre vontade de Deus.

Plotino tem um sentido muito vivido de certa espécie de beleza abstrata. Ao descrever a posição do Intelecto como intermediário entre o Um e a Alma, irrompe, de repente, numa passagem de rara eloquência:

O Supremo, em seu progresso, não poderia jamais ter produzido um veículo sem alma, nem mesmo diretamente sobre a Alma; será anunciado por certa beleza inefável; antes do Grande Rei em sua marcha vem primeiro o séquito menor, depois, fileira após fileira, os maiores e mais exaltados e, perto do Rei, os mais augustos; a seguir, sua própria e honrada companhia, até que, por último, entre todas essas grandezas, surge subitamente o próprio Monarca Supremo, e todos — exceto, com efeito, aqueles que se contentaram com o espetáculo antes de sua chegada e foram embora — se prostram e clamam-no (V, 5, 3).

Há um Tratado sobre a Beleza Intelectual que mostra a mesma espécie de

sentimento (V, 8):

Certamente todos os deuses são augustos e belos, de uma beleza superior à nossa expressão. E que é que os faz assim? O Intelecto — principalmente o Intelecto que opera dentro deles (o divino Sol e as estrelas) à nossa vista …

O "viver tranquilo" Lá está; e, para esses seres divinos, a verdade é mãe e ama, existência e sustentáculo; tudo o que não é processo, mas existência autêntica, eles veem, como veem a si próprios em tudo; pois tudo é transparente, nada obscuro, nada resistente; todo ser é lúcido para outro em largura e profundidade; a luz corre através da luz. E cada um deles contém tudo dentro de si mesmo e, ao mesmo tempo, vê tudo em todos os outros, de modo que em toda a parte está tudo, e tudo é tudo em cada tudo, e infinita a glória. Cada um deles é grande; o pequeno é grande; o Sol, lá, é todas as estrelas; e cada estrela, por sua vez, é todas as estrelas e o Sol. Embora certas maneiras de ser predominem em cada um, todos são modelados em cada outro.

Além da imperfeição que o mundo inevitavelmente possui, porque é uma cópia, há, tanto para Plotino como para os cristãos, o mal mais positivo, resultante do pecado. O pecado é uma consequência do livre arbítrio, que Plotino sustém contra os deterministas e, particularmente, contra os astrólogos. Não ousa negar inteiramente a validade da astrologia, mas procura estabelecer-lhe limites, a fim de tornar compatível com o livre arbítrio o que permanece. Faz o mesmo com respeito à magia; o sábio, diz ele, está isento do poder dos mágicos. Porfírio relata que um filósofo rival tentou lançar feitiços sobre Plotino, mas que, devido à sua santidade e sabedoria, o feitiço se voltou contra o rival. Porfírio e todos os adeptos de Plotino são muito mais supersticiosos do que ele. A superstição, nele, é tão ligeira quanto podia sê-lo naquela época.

Procuremos, agora, resumir os méritos e defeitos da doutrina ensinada por Plotino e, em geral, aceita pela teologia cristã, enquanto esta permaneceu sistemática e intelectual.

Há, primeiro e acima de tudo, a construção do que Plotino acreditava ser um refúgio seguro de ideais e esperanças, e um refúgio que, ademais, envolvia tanto um esforço moral como intelectual. No século III, e nos séculos posteriores à invasão dos bárbaros, a civilização ocidental chegou quase à sua destruição total. Foi uma sorte que, enquanto a teologia foi quase que a única atividade mental sobrevivente, o sistema que se aceitou não fosse puramente supersticioso, mas conservasse, embora às vezes profundamente soterradas, doutrinas que encarnavam muito do trabalho do intelecto grego e muito da devoção moral

comum aos estóicos e aos neoplatônicos. Isto possibilitou o aparecimento da filosofia escolástica e, mais tarde, com a Renascença, o estímulo derivou do estudo renovado de Platão e, partindo deste, dos demais filósofos antigos.

Por outro lado, a filosofia de Plotino tem o defeito de induzir os homens a olhar mais para dentro do que para fora de si próprios; quando olhamos para dentro, vemos o *nous,* que é divino, ao passo que, quando olhamos para fora, vemos as imperfeições do mundo sensível. Esta espécie de subjetividade teve desenvolvimento gradual; é encontrada nas doutrinas de Protágoras, Sócrates e Platão, bem como nas dos estóicos e epicuristas. A princípio, porém, foi só doutrinal, e não temperamental; durante muito tempo não conseguiu destruir a curiosidade científica. Vimos como Possidônio, cerca do ano 100 A. C., viajou pela Espanha e pela costa atlântica da África a fim de estudar as marés.

Aos poucos, porém, o subjetivismo invadiu tanto os sentimentos como as doutrinas dos homens. Já não se cultivava a ciência, e somente a virtude era considerada importante, A virtude, tal como a concebia Platão, implicava tudo o que então era possível no campo da realização mental; mas, nos séculos posteriores, chegou a pensar-se, cada vez mais, que envolvia apenas a vontade virtuosa, e não o desejo de compreender o mundo físico ou aperfeiçoar o mundo das instituições humanas. O Cristianismo, em suas doutrinas éticas, não estava livre deste defeito, embora, na prática, a crença na importância de propagar a fé cristã haja dado à atividade moral um objetivo praticável, o qual não mais se limitava ao aperfeiçoamento do ser.

Plotino é tanto um fim como um princípio — um fim, com respeito aos gregos; um princípio, com relação à Cristandade. Para o mundo antigo, cansado de séculos de decepções, exausto pelo desespero, sua doutrina podia parecer aceitável, mas não podia ser estimulante. Para o mundo bárbaro, mais rude, onde a energia superabundante precisava antes ser refreada e regulada do que estimulada, foi benéfico o que pôde nele penetrar de seus ensinamentos, já que o mal a ser combatido não era a languidez, mas a brutalidade. A tarefa de transmitir o que pôde sobreviver de sua filosofia foi levada a cabo pelos filósofos cristãos da última época de Roma.

BERTRAND RUSSELL

HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL

LIVRO SEGUNDO

Tradução
BRENNO SILVEIRA

Criação ePub
RELÍQUIA

COMPANHIA EDITORA NACIONAL
SÃO PAULO

Do Original Inglês:

HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

★

Publicado por
George Allen & Unwin Ltd.
LONDRES

Direitos para a língua portuguêsa adquiridos pela
COMPANHIA EDITORA NACIONAL
Rua dos Gusmões, 639 – São Paulo 2, SP
Que se reserva a propriedade desta tradução.

1969
Impresso no Brasil

BIBLIOTECA DO ESPÍRITO MODERNO
FILOSOFIA Série 1. ª*Volume 23-A

HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL

Livro Segundo

INTRODUÇÃO

A Filosofia Católica no sentido em que usarei o termo, é a que dominou o pensamento europeu desde Agostinho até a Renascença. Houve filósofos, antes e depois desse período de dez séculos, que pertenceram à mesma escola geral. Antes de Agostinho, foram os primeiros Padres, principalmente Orígenes; depois da Renascença, houve muitos, incluindo, em nossos dias, todos os professores ortodoxos católicos de filosofia, que aderem a certo sistema medieval, particularmente o de Tomás de Aquino. Mas é só desde Agostinho até a Renascença que os maiores filósofos da época se dedicam a construir ou aperfeiçoar a síntese católica. Nos séculos cristãos anteriores a Agostinho, os estóicos e os neoplatônicos sobrepujam os Padres em habilidade filosófica; depois da Renascença, nenhum dos filósofos preeminentes, mesmo entre os que eram católicos ortodoxos, se dedicou a levar avante a tradição escolástica ou agostiniana.

O período de que nos ocuparemos neste livro difere dos primeiros e dos últimos tempos não apenas na filosofia, mas em muitos outros aspectos. Destes, o mais notável é o poder da Igreja. A Igreja colocou as crenças religiosas em relação mais estreita com as circunstâncias sociais e políticas do que a que tinham tido antes ou depois do período medieval, o qual podemos calcular como datando desde cerca do ano 400 *até o ano* 1400 *de nossa era. A Igreja é uma instituição social construída sobre um credo em parte filosófico, em parte relacionado com a história sagrada. Conseguiu poder e riqueza por meio desse credo. Os governantes leigos, que se achavam em constante conflito com ela, foram derrotados porque a grande maioria da população, inclusive a maior parte dos próprios governantes leigos, estava profundamente convencida da verdade da fé católica. Houve contradições, a romana e a germânica, contra as quais a Igreja teve de lutar. A tradição romana era mais forte na Itália, principalmente entre* os *legisladores; a tradição germânica era mais forte na aristocracia feudal que surgiu da conquista dos bárbaros. Mas, durante muitos séculos, nenhuma dessas tradições se mostrou suficientemente poderosa para gerar uma oposição bem-sucedida à Igreja; e isto foi devido, em grande parte, ao fato de não estarem elas incorporadas a qualquer filosofia adequada.*

Uma história do pensamento, como esta de que nos ocupamos, é

inevitavelmente unilateral, ao tratar da Idade Média. Com muito poucas exceções, todos os homens desse período que contribuíram para a vida intelectual eram eclesiásticos. O Estado secular, na Idade Média, construiu lentamente um vigoroso sistema político e econômico, mas suas atividades eram, em certo sentido, cegas. Houve, no fim da Idade Média, uma importante literatura leiga, muito diferente da literatura da Igreja; numa história geral essa literatura exigiria maior consideração do que a qual requer uma história no pensamento filosófico. Só ao chegar a Dante é que encontramos um leigo escrevendo com pleno conhecimento da filosofia eclesiástica de sua época. Até o século catorze, os eclesiásticos tiveram um monopólio virtual da filosofia, e esta, por conseguinte, é escrita do ponto de vista da Igreja. Por essa razão, o pensamento medieval não pode tornar-se inteligível sem um relato bastante extenso do desenvolvimento das instituições eclesiásticas e, especialmente, do papado.

O mundo medieval, em contraste com o mundo da antiguidade, caracteriza-se por várias formas de dualismo. Há o dualismo do clero e o secular, o dualismo do latino e o teutônico, o dualismo do reino de Deus e os reinos deste mundo, o dualismo do espírito e a carne. Todos estes estão exemplificados no dualismo do Papa e o Imperador. O dualismo do latino e o teutônico é uma consequência da invasão dos bárbaros, mas os outros tem origens mais antigas. As relações entre o clero e o estado secular na Idade Média iriam ter por modelo as relações entre Samuel e Saul; a demanda pela supremacia do clero surgiu do período dos imperadores e reis arianos ou semi-arianos. O dualismo entre o reino de Deus e os reinos deste mundo é encontrado no Novo Testamento, mas foi sistematizado na Cidade de Deus, *de Santo Agostinho. O dualismo entre o espírito e a carne é encontrado em Platão, e foi ressaltado pelos neoplatônicos; é importante nos ensinamentos de São Paulo; e dominou o acetismo cristão dos séculos IV e V.*

A filosofia católica divide-se em dois períodos na era do obscurantismo, durante a qual, na Europa ocidental, a atividade intelectual foi quase inexistente. Desde a conversão de Constantino até a morte de Boécio, o pensamento dos filósofos cristãos acha-se ainda dominado pelo Império Romano, quer como atualidade, quer como memória recente. Os bárbaros, nesse período, são considerados apenas como um estorvo, e não como uma parte independente da Cristandade. Existe ainda uma comunidade civilizada, na qual os indivíduos acomodados sabem ler e escrever e um filósofo tem de apelar tanto ao Estado secular como ao clero. Entre este período e a idade do

obscurantismo, em fins do século VI, está Gregário o Grande, que se considera a si próprio súdito do imperador bizantino, mas é altivo em sua atitude para com os reis bárbaros. Depois dessa época, por toda a Cristandade ocidental, a separação entre o clero e o estado secular se torna cada vez mais acentuada. A aristocracia secular cria o sistema feudal, que refreia ligeiramente a predominante e turbulenta anarquia; a humildade cristã é pregada pelo clero, mas praticada somente pelas classes inferiores; o orgulho pagão revela-se no duelo, no julgamento por combate, no torneio e na vingança pessoal, coisas que desagradam à Igreja, mas que esta não pode impedir. Com grande dificuldade, a partir do século XI, a Igreja consegue emancipar-se da aristocracia feudal, e essa emancipação é uma das causas do ressurgimento da Europa, mergulhada na era do obscurantismo.

O primeiro grande período da filosofia católica foi dominado por Santo Agostinho, e por Platão entre os pagãos. O segundo período culmina em Santo Tomás de Aquino, para quem — bem como para seus sucessores — Aristóteles sobrepuja Platão. O dualismo da A Cidade de Deus, porém, sobrevive em plena força. A Igreja representa a Cidade de Deus e os filósofos políticos defendem os interesses da Igreja. A filosofia estava interessada em defender a fé e invocava a razão para proporcionar-lhe argumentos contra aqueles que, como os maometanos, não aceitavam a validez da revelação cristã. Mediante essa invocação da razão, os filósofos desafiaram a crítica, não simplesmente como teólogos, mas como criadores de sistemas destinados a apelar aos homens, quaisquer que fossem os seus credos. Afinal de contas, o apelo à razão talvez fosse um erro, mas, no século XIII, parecia constituir grande êxito.

A síntese do século XIII, que tinha um ar de perfeição e finalidade, foi destruída por diversas causas. Destas, talvez a mais importante haja sido o desenvolvimento de uma rica classe comercial, primeiro na Itália e depois em outros lugares. A aristocracia feudal, em geral, fora ignorante, estúpida e bárbara; a gente comum havia tomado o partido da Igreja, como superior à nobreza em inteligência, na moralidade e na capacidade para combater a anarquia. Mas a nova classe comercial era tão inteligente quanto o clero, tão bem informada em assuntos mundanos, mais capaz de lidar com os nobres e mais aceitável, para as classes inferiores urbanas, como campeã da liberdade civil. As tendências democráticas vieram à tona e, após ajudarem o Papa a vencer o Imperador, empreenderam a tarefa de emancipar a vida econômica do controle eclesiástico.

Outra causa do fim da Idade Média foi o advento de fortes monarquias

nacionais na França, Inglaterra e Espanha. Havendo suprimido a anarquia interna, e aliando-se aos mercadores ricos contra a aristocracia, os reis, depois de meados do século XV, estavam suficientemente fortes para lutar contra o Papa no interesse nacional.

O papado, entrementes, perdera o prestigio moral de que desfrutara e que, de modo geral, merecera, nos séculos XI, XII e XIII. Primeiro por subserviência à França durante o período em que os papas viveram em Avinhão e, depois, devido ao Grande Cisma, persuadiram o mundo ocidental, sem o pretender, de que uma autocracia papal desenfreada não era possível nem desejável. No século XV, sua posição como dirigentes da Cristandade ficou subordinada, na prática, à sua posição de príncipes italianos, envolvidos no jogo complexo e inescrupuloso dos poderes políticos italianos.

E, assim, a Renascença e a Reforma romperam a síntese medieval, que não havia ainda sido sucedida por nada tão metódico e aparentemente tão completo. O desenvolvimento e a decadência dessa síntese é o assunto do livro II.

O estado de espírito dos homens de pensamento, durante todo esse período, foi de profunda infelicidade com relação aos assuntos deste mundo, somente suportável pela esperança de um mundo melhor depois desta vida. Essa infelicidade era um reflexo do que estava acontecendo em toda a Europa ocidental. O século III foi um período desastroso, em que o nível geral de bem-estar se viu grandemente diminuído. Após um intervalo de calma durante o século IV, o V trouxe consigo a extinção do Império ocidental e o estabelecimento dos bárbaros por quase todo o seu antigo território. Os ricos urbanos e cultos, dos quais dependia a última civilização romana, foram, em sua grande maioria, reduzidos à condição de refugiados destituídos de meios; o resto passou a viver em suas propriedades rurais. Novos choques continuaram a ocorrer até cerca do ano 1000 de nossa era, sem espaços suficientes para que se pudesse respirar e empreender uma reconstrução. As guerras de bizantinos e lombardos destruíram quase tudo que restava da civilização da Itália. Os árabes conquistaram a maior parte do território do Império oriental, estabeleceram-se na África e na Espanha, ameaçaram a França e, mesmo, em certa ocasião, saquearam Roma. Os dinamarqueses e normandos causaram devastações na França, na Inglaterra, na Sicília e na Itália meridional. A vida, durante esses séculos, era precária e cheia de agruras. Má como era na realidade, as superstições tenebrosas tornaram-na ainda pior. Pensava-se que a grande maioria, mesmo de cristãos, iria para o inferno. A todo momento, os homens sentiam-se tomados de espíritos maus e expostos às maquinações de bruxas e

feiticeiros. Nenhum gozo da vida era possível, exceto, em momentos afortunados, àqueles que conservavam a inconsciência das crianças. A miséria geral aumentou a intensidade do sentimento religioso. A vida do bom aqui embaixo era uma peregrinação à cidade celestial; nada de valor era possível no mundo sublunar, exceto a firme virtude que conduziria, no fim, à bem-aventurança eterna. Os gregos, em seus grandes dias, haviam encontrado alegria e beleza no mundo cotidiano. Empédocles, apostrofando a seus concidadãos, diz: Amigos que habitais a grande cidade que se defronta com o rochedo amarelo de Acragas, por sobre a cidadela, empenhados em boas obras, porto de honra para o forasteiro, homens não adestrados na mesquinhez, saúdo-vos a todos! Em épocas posteriores, até a Renascença, os homens não gozavam de uma felicidade tão simples no mundo visível, mas voltavam suas esperanças para o invisível. Acragas foi substituída em seu amor por Jerusalém, a Dourada. Quando a felicidade terrena por fim retornou, a intensidade do anseio pelo outro mundo se tornou, gradualmente, menor. Os homens empregavam as mesmas palavras, mas com uma sinceridade menos profunda.

No intento de tornar a gênese e a significação da filosofia católica inteligíveis, achei necessário dedicar mais espaço à história geral do que o que se exige em relação com a filosofia antiga ou moderna. A filosofia católica é, essencialmente, a filosofia de uma instituição, isto é, a Igreja Católica; a filosofia moderna, mesmo quando está longe de ser ortodoxa, ocupa-se em grande parte de problemas, principalmente na ética e na teoria política, que se derivam dos conceitos cristãos da lei moral e das doutrinas católicas quanto ás relações entre a Igreja e o Estado. No paganismo greco-romano não há uma dupla lealdade como essa que o cristão, desde o começo, devia a Deus e a César ou, em termos políticos, à Igreja e ao Estado.

Os problemas criados por essa dupla lealdade eram, em sua maior parte, elaborados, na prática, antes que os filósofos fornecessem a teoria necessária. Nesse processo, houve duas fases bastante distintas: uma, antes da queda do Império ocidental, e a outra depois dela. A prática de uma longa fila de bispos, culminando em Santo Ambrósio, forneceu a base para a filosofia política de Santo Agostinho. Depois veio a invasão dos bárbaros, seguida de um longo tempo de confusão e de crescente ignorância. Entre Boécio e Santo Anselmo, num período de mais de cinco séculos, há apenas um filósofo eminente, Johannes Scotus, o qual, como irlandês, havia escapado aos vários processos que estavam modelando o resto do mundo ocidental. Mas esse período, apesar da ausência de filósofos, não deixou de ter certo desenvolvimento intelectual. O

caos suscitou problemas práticos urgentes, que foram tratados por meio de instituições e maneiras de pensar que dominaram a filosofia escolástica e que são, ainda hoje, grandemente importantes. Essas instituições e maneiras de pensar não foram apresentadas ao mundo pelos teóricos, mas por homens práticos na tensão do conflito. A reforma moral da Igreja no século XI, que foi o prelúdio imediato da filosofia escolástica, foi uma reação contra a crescente absorção da Igreja no sistema feudal. Para compreender os escolásticos, precisamos compreender Hildebrando, e para compreender Hildebrando precisamos conhecer alguns dos males contra os quais ele lutou. Tampouco podemos ignorar a fundação do Sacro Império Romano e seus efeitos sobre o pensamento europeu.

Por estas razões, o leitor encontrará, nas páginas seguintes, uma história eclesiástica e política um tanto extensa, cuja importância, no desenvolvimento do pensamento filosófico, talvez não seja imediatamente evidente. Mas é muito necessário relatar-se algo dessa história, pois que o período em apreço é não só bastante obscuro, como, também, nada familiar a muitos que conhecem bem tanto a história antiga como moderna. Poucos filósofos técnicos tiveram tanta influência sobre o pensamento filosófico como Santo Ambrósio, Carlos Magno e Hildebrando. Relatar o essencial a respeito desses homens e das épocas em que viveram é, pois, indispensável em qualquer exposição adequada de nosso tema.

LIVRO SEGUNDO

A Filosofia – Católica

PRIMEIRA PARTE – OS PADRES DA IGREJA

CAPÍTULO I

O DESENVOLVIMENTO RELIGIOSO DOS JUDEUS

A RELIGIÃO CRISTÃ, ao passar das mãos do último Império Romano aos bárbaros, consistia de três elementos: primeiro, de certas crenças filosóficas, derivadas, principalmente, de Platão e dos neoplatônicos, mas também, em parte, dos estóicos; segundo, de uma concepção da moral e da história derivada dos judeus; e, terceiro, de certas teorias, principalmente as da salvação as quais eram, em conjunto, novas no Cristianismo, embora, em parte, remontassem ao orfismo e aos cultos afins do Oriente Próximo.

Os elementos judeus mais importantes do Cristianismo, parece-me, são os seguintes:

1. Uma história sagrada que começa com a criação, conducente a uma consumação no futuro e justificativa da conduta de Deus para com o homem.
2. A existência de um pequeno setor do gênero humano a quem Deus ama particularmente. Para os judeus, este setor era o Povo Escolhido; para os cristãos, o eleito.
3. Uma nova concepção de «justiça». A virtude da caridade, por exemplo, foi tomada pelo Cristianismo ao último judaísmo. A importância atribuída ao batismo talvez derive do orfismo ou de religiões pagãs orientais de mistérios, mas a filantropia prática, como elemento da concepção cristã de virtude, parece haver procedido dos judeus.
4. A Lei. Os cristãos conservaram parte da Lei Hebraica, como, por exemplo, o Decálogo, embora haja rejeitado seu cerimonial e as partes rituais. Mas, na prática, vincularam ao Credo muitos dos mesmos sentimentos que os judeus vinculavam à Lei. Isto implicava a doutrina de que a crença correta é pelo menos tão

importante quanto a ação virtuosa, doutrina essencialmente helênica. O que é de origem judaica é a exclusividade do eleito.

5. O Messias. Os judeus acreditavam que o Messias lhes traria prosperidade temporal e vitória sobre seus inimigos aqui na Terra; continuava ele, além disso, existindo no futuro. Para os cristãos, o Messias era o Jesus histórico, também identificado com o Logos da filosofia grega; e não era sobre a Terra, mas no céu, que o Messias permitiria que seus adeptos triunfassem sobre seus inimigos.
6. O Reino do Céu. O conceito do outro mundo é uma concepção de que tanto os judeus como os cristãos compartilham, em certo sentido, como o platonismo posterior, mas que tomou, com eles, uma forma muito mais concreta do que entre os filósofos gregos. A doutrina grega — encontrada em grande parte da filosofia cristã, mas não no Cristianismo popular — era a de que o mundo sensível, no espaço e no tempo, é uma ilusão, e que, mediante disciplina moral e intelectual, o homem pode aprender a viver no mundo eterno, que é o único real. A doutrina judaica e cristã, por outro lado, concebe o Outro Mundo não como *metafisicamente* diferente deste mundo, mas colocado no futuro, quando o virtuoso gozará de eterna bem-aventurança e o mau sofrerá eterno tormento. Esta crença encerrava a psicologia da vingança e era inteligível a toda a gente, como o não eram as doutrinas dos filósofos gregos.

Para compreender-se a origem dessas crenças, devemos levar em conta certos fatos da história judaica, para os quais voltaremos agora a nossa atenção.

A história primitiva dos israelitas não pode ser confirmada por qualquer outra fonte fora do Antigo Testamento, e é impossível saber-se em que ponto deixa de ser puramente legendária. Davi e Salomão podem ser aceitos como reis que tiveram, provavelmente, existência real, mas nos primeiros pontos a que chegamos a algo certamente histórico há já dois reinos, Israel e Judá. A primeira pessoa citada no Antigo Testamento da qual existe um registro independente é Acab, rei de Israel, de quem se fala numa carta assíria de 853 A. C. Os assírios conquistaram, finalmente, o reino setentrional em 722 A. C., removendo grande parte da população. Depois dessa época, o reino da Judá só conservou a religião e a tradição israelitas. O reino da Judá sobreviveu por pouco tempo aos assírios, cujo poder chegou ao fim com a captura de Nínive pelos babilônios e medos no

ano 606 A. C. Em 586, porém, Nabucodonosor conquistou Jerusalém, destruiu o Templo e removeu uma grande parte da população para Babilônia. O reino babilônico caiu em 538 A. C., quando Babilônia foi capturada por Ciro, rei dos medos e dos persas. Ciro, em 537 A. C., publicou um edito permitindo a volta dos judeus à Palestina. Muitos deles o fizeram, sob o mando de Nehemias e Esdras; o Templo foi reconstruído e a ortodoxia cristã começou a cristalizar-se.

No período de cativeiro e, durante algum tempo, antes e depois desse período, a religião judaica passou por desenvolvimento bastante importante. Parece não ter havido, em sua origem, grande diferença, do ponto de vista religioso, entre os israelitas e as tribos adjacentes. Jeová era, a princípio, apenas um deus tribal que favorecia os filhos de Israel, mas não se negava que havia outros deuses e que seu culto era habitual. Quando o primeiro mandamento diz: «Não terás outro Deus senão eu», está dizendo algo que era uma inovação no tempo imediatamente anterior ao cativeiro. Isto é evidente através de diversos textos dos primeiros profetas. Foram os profetas dessa época que ensinaram, pela primeira vez, que a adoração dos deuses pagãos era pecado. Para se conseguir a vitória nas constantes guerras daquele tempo, proclamavam essencial o favor de Jeová; e Jeová retiraria seu favor, se outros deuses fossem também venerados. Jeremias e Ezequiel, principalmente, parecem ter inventado a idéia de que todas as religiões, exceto uma, eram falsas, e que o Senhor castiga a idolatria.

Algumas citações ilustrarão esses ensinamentos e a preponderância das práticas pagãs contra as quais protestavam. «Acaso não vês tu o que estes fazem nas cidades de Judá, e nas praças de Jerusalém? Os filhos ajuntam a lenha, e os pais acendem o fogo, e as mulheres misturam a manteiga com os mais adjuntos necessários para fazerem tortas à rainha do céu (Ester), e para sacrificarem a deuses estranhos, e para me provocarem a ira».{139} O Senhor está irritado com isso. «E edificaram os altos de Tofeth, que está no vale do filho de Ennom, para queimarem no fogo os seus filhos e as suas filhas; o que eu não mandei, nem pensei no meu coração».{140}

Há uma passagem muito interessante em Jeremias, na qual denuncia os judeus no Egito pela sua idolatria. Ele próprio viveu entre eles durante algum tempo. O profeta diz aos refugiados judeus no Egito que Jeová os destruirá a todos, porque suas mulheres queimaram incenso a outros deuses. Mas eles se negam a escutá-lo, dizendo: «Mas pontualmente cumpriremos toda a palavra que sair da nossa boca, de sacrificarmos à rainha do céu, e de lhe oferecermos libações, como nós o temos feito, e nossos pais, nossos reis, e nossos príncipes,

nas cidades de Judá e nas praças de Jerusalém; e tivemos fartura de pão, e nos ia bem, e não vimos mal algum». Mas Jeremias lhes assegura que Jeová notou essas práticas idólatras, e que o infortúnio havia chegado por causa delas. «Eis aqui estou eu que jurei pelo meu grande nome, diz o Senhor, que de nenhum modo será pronunciado mais o meu nome por boca de nenhum homem judeu em toda a terra do Egito … Eis aqui estou eu, que vigiarei sobre vós para mal, e não para bem; e todos os varões de Judá, que há na terra do Egito, perecerão à espada, e de fome, até que todos sejam consumidos.»{141}

Ezequiel mostra-se igualmente chocado com as práticas idólatras dos judeus. O Senhor, numa visão, mostra-lhe mulheres, à porta norte do Templo, chorando por Tammuz (uma deidade babilônica); depois, mostra-lhe «maiores abominações», vinte e cinco homens à porta do templo adorando o Sol. O Senhor declara: «Desafogarei, pois, o meu furor contra ti: e não te poupará o meu olho, nem me apiedarei de ti: e embora gritem em meus ouvidos com altas vozes, não os ouvirei.»{142}

A idéia de que todas as religiões, exceto uma, são perversas, e que o Senhor castiga a idolatria, foi, ao que parece, inventada por esses profetas. Os profetas, de modo geral, eram nacionalistas ferrenhos, e aguardavam o dia em que o Senhor destruiria inteiramente os gentios.

O cativeiro prestou-se para justificar as denúncias dos profetas. Se Jeová era todo-poderoso e os judeus o seu Povo Escolhido, seus sofrimentos só podiam ser explicados pela sua maldade. A psicologia é a da correção paterna: os judeus tinham de purificar-se pelo castigo. Sob a influência dessa crença, desenvolveram, no desterro, uma ortodoxia muito mais rígida e muito mais nacionalmente exclusiva do que a que havia predominado enquanto eram independentes. Os judeus que ficaram para trás e não foram transplantados a Babilônia não experimentaram essa modificação no mesmo grau. Quando Esdras e Nehemias voltaram para Jerusalém depois do cativeiro, ficaram escandalizados ao verificar que haviam sido comuns os matrimônios mistos, e dissolveram todos esses casamentos.{143}

Os judeus distinguiam-se de todas as outras nações da antiguidade pelo seu inflexível orgulho nacional. Todas as outras, quando conquistadas, aquiesciam tanto em seu íntimo como exteriormente; somente os judeus conservavam a crença em sua própria preeminência e a convicção de que seus infortúnios eram devidos à ira de Deus, porque haviam deixado de conservar a pureza de sua fé e de seu ritual. Os livros históricos do Antigo Testamento, que foram, em sua

maioria, compilados depois do cativeiro dão uma impressão errônea, já que sugerem que as práticas idólatras contra as quais os profetas protestaram eram uma decadência da primitiva severidade, quando, na verdade, a primitiva severidade jamais existiu. Os profetas eram inovadores, num grau muito maior do que o que aparece na Bíblia quando não é lida de maneira histórica.

Certas coisas que se tornaram, depois, características da religião judaica, se desenvolveram, embora provenientes, em parte, de fontes anteriormente existentes, durante o cativeiro. Devido à destruição do Templo, que era o único lugar onde podiam oferecer-se sacrifícios, o ritual judaico tornou-se, forçosamente, privado dos mesmos. As sinagogas começaram nesse tempo, com leituras das partes das Escrituras já existentes. A importância do Sabá foi ressaltada, pela primeira vez, nesse período, bem como a circuncisão, como sendo a marca dos judeus. Como já vimos, foi somente durante o exílio que o casamento com os gentios passou a ser proibido. Desenvolveu-se toda a forma de exclusividade. «Eu sou o Senhor vosso Deus, que vos separarei dos outros povos.»{144} «Sede santos», porque eu sou santo, o Senhor vosso Deus.»{145} A Lei é um produto deste período. Foi uma das forças principais que preservaram a unidade nacional.

O que temos como Livro de Isaías é obra de dois profetas diferentes, um anterior ao desterro e outro posterior. O segundo destes, que é chamado, pelos estudantes bíblicos, Déutero Isaías, é o mais notável dos profetas. É o primeiro que se refere ao Senhor como tendo dito: «Não há outro Deus senão eu» Acredita na ressurreição do corpo, talvez como resultado da influência persa. Suas profecias relativas ao Messias foram, mais tarde, os principais textos do Antigo Testamento utilizados para mostrar que os profetas previram a vinda de Cristo.

Nos argumentos cristãos destinados tanto aos pagãos como aos judeus, esses textos de Déutero Isaías desempenharam papel muito importante e, por essa razão, citarei os mais dignos de nota. Todas as nações serão, no fim, convertidas: «E julgará as nações, e arguirá muitos povos; e das suas espadas forjarão relhas de arado, e das lanças foices; não levantará a espada uma nação contra outra nação, nem daí por diante se adestrarão mais para a guerra» (Isaías, II, 4). «Eis que uma virgem conceberá, e parirá um filho, e será chamado o seu nome Emanuel.»{146} (Quanto a este texto, há uma controvérsia entre judeus e cristãos; os judeus diziam que a tradução correta era «uma jovem mulher conceberá», mas os cristãos achavam que os judeus mentiam). «Este povo, que andava em

trevas, viu uma grande luz; aos que habitaram na região da sombra da morte, lhes nasceu o dia … porquanto já um pequenino se acha nascido para nós, e um filho nos foi dado a nós; e foi posto o principado sobre o seu ombro; e o nome com que se apelide será Admirável, Conselheiro, Deus forte, Pai da eternidade, Príncipe da paz.»[{147}] A mais profética, ao que parece, dessas passagens, é o capítulo cinquenta e três, que contém os textos familiares: «Feito um objeto de desprezo, e o último dos homens, um varão de dores, e experimentado nos trabalhos … Verdadeiramente ele foi o que tomou sobre si as nossas fraquezas, e ele mesmo carregou com as nossas dores … Mas ele foi ferido pelas nossas iniquidades, foi quebrantado pelos nossos crimes; o castigo que nos devia trazer a paz caiu sobre ele, e nós fomos sarados pelas suas pisaduras … Ele foi oferecido, porque ele mesmo quis, e não abriu a sua boca; ele será levado como uma ovelha ao matadouro, e, como um cordeiro diante do que o tosquia, emudecerá, e não abrirá a sua boca.» A inclusão dos gentios na saudação última é explícita: «E andarão as gentes na tua luz, e os reis no esplendor do teu nascimento.»[{148}]

Depois de Esdras e Nehemias, os judeus desapareceram por um momento da história. O Estado judeu sobreviveu como teocracia, mas seu território era muito diminuto — somente uma região de dez ou quinze milhas em torno de Jerusalém, segundo E. Bevan.[{149}] Depois de Alexandre, tornou-se um território disputado entre os ptolomeus e os selêucidas. Isso, no entanto, raramente provocou lutas no verdadeiro território judeu, deixando os judeus livres, por muito tempo, para exercer a sua religião.

Suas máximas morais, nesse tempo, são expostas no Eclesiástico, escrito, provavelmente, cerca do ano 200 A. C. Até recentemente, este livro era conhecido apenas em tradução grega; essa a razão para que fosse excluído dos Apócrifos. Mas um manuscrito hebreu foi recentemente descoberto, sob certos aspectos diferente do texto grego traduzido em nossa versão dos Apócrifos. A moralidade ensinada é muito mundana. A reputação entre os vizinhos é altamente louvada. A honestidade constitui a melhor política, pois é útil para que se tenha Jeová de nosso lado. É recomendada a dádiva de esmolas. O único sinal de influência grega está no elogio da medicina.

Os escravos não devem ser tratados com demasiada bondade. «A forragem, o varal e a carga são para o asno; e o pão, o castigo e o trabalho para o criado … Põe-no a trabalhar, que é o que lhe compete; se ele não for obediente, põe-lhe grilhões mais pesados» (XXIII, 24, 28). Ao mesmo tempo, lembra-te de que

pagaste um preço por ele, e que se ele fugir perderás o teu dinheiro; isto estabelece um limite à severidade proveitosa (*ibid*., 30, 31). As filhas são fontes de grandes preocupações; ao que parece, durante o tempo em que viveu o escritor, eram bastante propensas à imoralidade (XLII, 9-11). Tinha péssima opinião das mulheres: «Das roupas vêm as traças, e das mulheres a maldade» *(ibid.*, 13). É um erro sermos joviais com nossos filhos; o caminho reto é «dobrar-lhes o pescoço desde a juventude» (VII, 23, 24).

De um modo geral, como o velho Catão, representa ele a moralidade do homem de negócios virtuoso, sob uma luz muito pouco atraente.

Essa tranquila existência de cômoda virtude foi interrompida bruscamente pelo rei selêucida Antíoco IV, que estava resolvido a helenizar todos os seus domínios. Em 175 A. C., estabeleceu um ginásio em Jerusalém, e ensinou os jovens a usar gorros gregos e a praticar o atletismo. Foi ajudado nisso por um judeu helenizado chamado Jasão, ao qual fez alto sacerdote. A aristocracia sacerdotal tornar-se frouxa, sentindo-se atraída pela civilização grega; mas havia um partido que se lhe opunha com veemência, chamado «Hasidim» (que significa «Santo»), e que era forte entre a população rural.{150} Quando, em 170 A. C., Antíoco se envolveu em guerra com o Egito, os judeus se rebelaram. Diante disso, Antíoco retirou os vasos santos do Templo e colocou nele a imagem de Deus. Identificava Jeová com Zeus, seguindo uma prática que fora bem-sucedida em todos os outros lugares.{151} Resolveu extirpar a religião judaica, acabando com a circuncisão e com a observância das leis relativas aos alimentos. A tudo isso Jerusalém se submeteu, mas, fora de Jerusalém, os judeus resistiram com a máxima obstinação.

A história desse período é contada no Primeiro Livro dos Macabeus. O primeiro capítulo conta como Antíoco decretou que todos os habitantes do reino deviam ser um único povo, abandonando suas leis separadas. Todos os pagãos obedeceram, bem como muitos dos israelitas, embora o rei ordenasse que deviam profanar o Sabá, sacrificar carne de porco e deixar seus filhos incircuncisos. Todos os que desobedecessem deviam sofrer pena de morte. Não obstante, muitos resistiram. «Mataram algumas mulheres que haviam mandado circuncidar os filhos. E dependuraram as crianças pelos pescoços, e saquearam as suas casas e mataram aos que os haviam circuncidado. Seja como for, muitos em Israel estavam decididos e firmes no propósito de não comer nenhuma coisa impura. Por isso, preferiram antes morrer a manchar-se com os alimentos, profanando o pacto sagrado: assim, pois, morreram.»{152}

Foi a esse tempo que, entre os judeus, muitos passaram a crer na doutrina da imortalidade. Pensava-se que a virtude seria recompensada aqui na Terra; mas a perseguição, que recaiu sobre os mais virtuosos, tornou evidente que esse não era o caso. A fim de salvaguardar a justiça divina, portanto, era necessário crer-se nas recompensas e castigos na vida futura. Esta doutrina não era adotada por todos os judeus; no tempo de Cristo, os saduceus ainda a rejeitavam. Mas, nessa altura, constituíam um pequeno partido e, em tempos posteriores, todos os judeus acreditavam na imortalidade.

A revolta contra Antíoco foi chefiada por Judas Macabeu, um hábil comandante militar que recapturou primeiro Jerusalém (164 A. C.), lançando-se depois à agressão. Às vezes, matava todos os varões; outras vezes, circuncidava-os à força. Seu irmão Jônatas, que foi feito alto sacerdote, teve permissão para ocupar Jerusalém com uma guarnição, e conquistou parte da Samaria, adquirindo Joppa e Acra. Realizou negociações bem sucedidas com Roma, assegurando completa autonomia. Sua família era de altos sacerdotes até Herodes, sendo conhecida como a dinastia hasmônia.

Ao suportar e resistir à perseguição, os judeus de então revelaram imenso heroísmo, embora em defesa de coisas que não nos parecem importantes, tais como a circuncisão e a proibição de se comer carne de porco.

O tempo da perseguição por Antíoco IV foi crucial na história judaica. Os judeus da Dispersão estavam, nesse tempo, se tornando cada vez mais helenizados; os judeus da Judéia eram poucos; e mesmo entre eles os ricos e poderosos se achavam inclinados a aquiescer às inovações gregas. Não fosse a heroica resistência do Hasidim, e a religião judaica poderia haver facilmente perecido. Se isso houvesse acontecido, nem o Cristianismo nem o Islã poderiam ter existido na forma que realmente tomaram. Townsend, em sua introdução ao Quarto Livro dos Macabeus, diz:

«Afirmou-se, finalmente, que se o judaísmo, como religião, houvesse perecido sob o governo de Antíoco, a semente do Cristianismo teria faltado; assim, pois, o sangue dos mártires macabeus, que salvaram o judaísmo, se tornou, por fim, a semente da Igreja. Portanto, como não só a Cristandade, mas também o Islã, derivam seu monoteísmo de uma fonte judaica, pode bem ser que o mundo de hoje deva a própria existência do monoteísmo, tanto no Oriente como no Ocidente, aos macabeus.»{153}

Os próprios macabeus, todavia, não eram admirados pelos últimos judeus, porque sua família, constituída de altos sacerdotes, adotou, depois de seus êxitos,

uma conduta mundana e contemporizadora. A admiração era pelos mártires. O Quarto Livro dos Macabeus, escrito, provavelmente, em Alexandria, mais ou menos ao tempo de Cristo, ilustra tanto este como outros pontos interessantes. Apesar de seu título, não se refere, em parte alguma, aos macabeus, mas relata a surpreendente fortaleza, primeiro de um velho e, depois, de sete irmãos jovens, que foram todos torturados e depois queimados por Antíoco, enquanto a mãe, que se achava presente, os exortava a que se mantivessem firmes. O rei, a princípio, procurou conquistá-los pela benevolência, dizendo-lhes que, se apenas consentissem em comer porco, ele os tomaria sob sua proteção, fazendo com que tivessem êxito em suas carreiras. Quando recusaram, mostrou-lhes os instrumentos de tortura. Mas eles permaneceram inabaláveis, dizendo-lhe que ele sofreria tormentos eternos depois da morte, ao passo que eles herdariam para sempre a bem-aventurança. Um a um, na presença uns dos outros e na de sua mãe, foram primeiro exortados a comer porco e, quando se negaram, torturados e mortos. No fim, o rei voltou-se para os soldados e disse-lhes que esperava que eles aproveitassem aquele exemplo de coragem. O relato é, certamente, embelezado pela lenda, mas é historicamente verdadeiro que a perseguição foi severa e suportada com heroísmo — como também que os seus pontos principais eram a circuncisão e o comer carne de porco.

The Apocrypha and Pseuâepigrapha o) the Old Testament in English, editado por R. H. Charles, Vol II, p. 659.

Esse livro também é interessante sob outro aspecto. Embora o autor seja, evidentemente, um judeu ortodoxo, emprega a linguagem da filosofia estóica e procura provar que os judeus vivem completamente de acordo com os seus preceitos. O livro começa com a seguinte sentença:

«Filosófica no mais alto grau é a questão que me proponho discutir, isto é, se a Razão Inspirada tem domínio supremo sobre as paixões e, para a filosofia disso, suplicaria seriamente a vossa mais viva atenção.»

Os judeus alexandrinos estavam dispostos, na filosofia, a aprender dos gregos, mas aderiam com extraordinária tenacidade à Lei, principalmente a circuncisão, a observância do Sabá e a abstinência de carne de porco e outros alimentos impuros. Desde o tempo de Nehemias até depois da queda de Jerusalém, no ano 70 da nossa era, a importância que atribuíam à Lei aumentou constantemente. Já não toleravam os profetas que tinham algo de novo a dizer. Aqueles dentre eles que se sentiam impelidos a escrever no estilo dos profetas pretendiam haver descoberto um velho livro de Daniel, Salomão ou algum outro

antigo de impecável respeitabilidade. Suas peculiaridades rituais os mantinham unidos como nação, mas a ênfase quanto à Lei lhes destruiu, gradualmente, a originalidade, tornando-os extremamente conservadores. Essa rigidez torna sumamente digna de nota a revolta de São Paulo contra o domínio da Lei.

O Novo Testamento, no entanto, não constitui um começo tão completamente novo como pode parecer àqueles que nada sabem da literatura judaica no tempo justamente anterior ao nascimento de Cristo. O fervor profético não estava, de modo algum, extinto, embora tivesse de adotar o ardil do pseudônimo a fim de ser ouvido. Do maior interesse, a este respeito, é o Livro de Enoc,{154} obra composta por vários autores, sendo o primeiro pouco anterior ao tempo dos macabeus, e o último de cerca do ano 64 A. C. Quase todos se propõem a relatar visões apocalípticas do patriarca Enoc. É muito importante quanto ao que se refere ao setor do judaísmo que se voltou para o Cristianismo. Os escritores do Novo Testamento estão familiarizados com ele; São Judas o considera como sendo realmente de Enoc. Os primeiros Padres Cristãos, como, por exemplo, Clemente de Alexandria e Tertuliano, o tratavam como canônico, mas Jerônimo e Agostinho rejeitaram-no. Caiu, em consequência disso, no esquecimento e perdeu-se, até que, no começo do século XIX, três de seus manuscritos, em etiópico, foram encontrados na Abissínia. Desde então, manuscritos de partes dele foram encontrados em versões gregas e latinas. Parece ter sido escrito, originalmente, parte em hebraico e parte em aramaico. Seus autores eram membros do Hasidim, e seus sucessores os fariseus. Denuncia reis e príncipes, significando a dinastia hasmonia e os saduceus. Influiu na doutrina do Novo Testamento, principalmente com relação ao Messias, ao Sheol (inferno) e à demonologia.

O livro consiste de «parábolas», as quais são mais cósmicas que as do Novo Testamento. Há visões do céu e do inferno, do Juízo Final e assim por diante; lembra, nos trechos em que a qualidade literária é boa, os dois primeiros livros do *Paraíso Perdido* e, nas partes em que é inferior, os livros proféticos de Blake.

Há uma expansão do Gênese (VI, 2, 4) que é curiosa e prometeica. Os anjos ensinaram aos homens metalurgia e foram castigados por revelar «segredos eternos». Eram também canibais. Os anjos que haviam pecado se converteram em deuses pagãos, e suas mulheres em sereias; mas, no fim, foram punidos com tormentos eternos.

Há descrições do céu e do inferno que tem considerável mérito literário. O Juízo Final é realizado pelo «Filho do Homem, que tinha justiça» e que está

sentado no trono de Sua glória. Alguns dos gentios, no fim, se arrependerão e serão perdoados; mas a maior parte dos gentios e dos judeus helenizados sofrerá condenação eterna, pois os justos suplicarão vingança e as suas preces serão ouvidas.

Há uma parte sobre astronomia, onde aprendemos que o Sol e a Lua andam em carros impelidos pelo vento, e que o ano consiste de 364 dias, que os pecados humanos fazem com que os corpos se afastem de seus caminhos, e que somente o virtuoso pode conhecer astronomia. As estrelas cadentes são anjos que caem e são castigados pelos sete arcanjos.

A seguir vem a história sagrada. Até os macabeus, prossegue ela o curso conhecido da Bíblia em suas partes primitivas e o da história em suas últimas partes. Depois, o autor penetra no futuro: a Nova Jerusalém, a conversão dos gentios restantes, a ressurreição dos justos, e o Messias.

Refere-se muito ao castigo dos pecadores e à recompensa dos justos, que nunca revelaram uma atitude de perdão cristão para com os pecadores. «Que fareis, ó pecadores, e para onde fugireis no dia do Juízo, quando ouvirdes a voz dos que suplicam justiça?» «O pecado não foi enviado sobre a Terra, mas o próprio homem o criou». Os pecados são recordados no céu. «Vós, pecadores, sereis para sempre amaldiçoados, e não tereis paz». Os pecadores podem ser felizes durante toda a vida e mesmo ao morrer, mas suas almas descerão para o Sheol, onde sofrerão «a escuridão, e os grilhões, e uma chama abrasadora». Quanto aos justos, porém, «Eu e meu Filho estaremos unidos a eles para sempre».

As últimas palavras do livro dizem: «Ao fiel, Ele dará fidelidade na morada dos caminhos retos. E eles verão os que nasceram na escuridão ser conduzidos às trevas, enquanto os justos serão resplandecentes. E todos os pecadores chorarão em altos brados e os verão resplendentes, e irão, com efeito, para onde os dias e as estações lhes estão prescritos.»

Tanto os justos como os cristãos pensavam muito no pecado, mas poucos deles pensavam em *si próprios* como pecadores. Isto foi, em sua maior parte, uma inovação cristã, introduzida pela parábola do fariseu e o publicano, e ensinada como uma virtude nas denúncias de Cristo com respeito aos escribas e fariseus. Os cristãos procuravam praticar a humildade cristã; os judeus, em geral, não o faziam.

Há, no entanto, exceções importantes entre os judeus ortodoxos pouco antes do tempo de Cristo. Considere-se, por exemplo, «Os Testamentos dos Doze

Patriarcas», escritos entre 109 e 107 A. C. por um fariseu que admirava João Hircano, um alto sacerdote da dinastia hasmônia. Este livro, na forma em que o lemos, contém interpolações cristãs, mas estas dizem respeito ao dogma. Quando estas são expungidas, os ensinamentos éticos que restam permanecem estreitamente semelhantes aos dos Evangelhos. Como o disse o Reverendo Dr. R. H. Charles:

O Sermão da Montanha reflete em vários exemplos, chegando, mesmo, a reproduzi-las, as próprias frases de nosso texto: muitas passagens nos Evangelhos revelam traços do mesmo, e São Paulo parece haver usado o livro como um *vade mecum*» *(op. Cit.*, pp. 291-2). Encontramos nesse livro preceitos tais como os seguintes: «Amai-vos uns aos outros de todo coração; se um homem peca contra ti, fala-lhe pacificamente, e não abrigues falsidade em tua alma; e se ele se arrepender e confessar, perdoa-lhe. Se ele se negar a fazê-lo, não te apaixones, para que não apanhe o veneno de ti, torne a blasfemar e, assim, peque duplamente … E se ele for desavergonhado e persistir em suas más ações, ainda assim deves perdoá-lo de coração e deixar a Deus a vingança».

O Dr. Charles é de opinião que Cristo deve ter tido conhecimento dessa passagem. Encontramos ainda o seguinte:

«Ama o Senhor e a teu próximo».

«Ama o Senhor durante toda a tua vida, bem como o teu próximo, com o coração sincero».

«Eu amo o Senhor, assim como a todo o homem com todo o meu coração».

Isto deve ser comparado a Mateus (XXII, 37-39). Há uma reprovação de todo o ódio nos «Testamentos dos Doze Patriarcas», como, por exemplo:

«A ira é cegueira, e não permite que vejamos com verdade a face de qualquer outro homem».

A ira, portanto, é um mal, pois está constantemente ligada à mentira». O autor deste livro, como poderia esperar-se, afirma que não apenas os judeus, mas todos os gentios, serão salvos.

Os cristãos aprenderam nos Evangelhos a pensar mal dos fariseus; no entanto, o autor deste livro era fariseu e ensina, como vimos, aquelas mesmas máximas éticas que consideramos como sendo as mais características do ensinamento de Cristo. A aplicação, porém, não é difícil. Em primeiro lugar, ele deve ter sido, em sua época, um fariseu excepcional; a doutrina mais comum era, sem dúvida, a do Livro de Enoc. Em segundo lugar, sabemos que todos os movimentos tendem a ossificar-se; quem poderia inferir os princípios de Jefferson pelos das

Filhas da Revolução Americana? Em terceiro lugar, sabemos, com respeito aos fariseus em particular, que sua devoção à Lei, como a verdade absoluta e final, pôs logo um fim em tudo o que era pensamento e sentimento vivo e espontâneo entre eles. Como diz o Dr. Charles:

«Quando o farisaísmo, rompendo com os antigos ideais de seu partido, se entregou a interesses e movimentos políticos e, ao mesmo tempo, se dedicou mais por completo ao estudo da Lei, deixou logo de oferecer escopo para o desenvolvimento de um sistema tão elevado de ética como o que os Testamentos (dos Patriarcas) o atestam, e, assim, os verdadeiros sucessores dos primeiros hasidas e seus ensinamentos abandonaram o judaísmo e encontraram seu lar natural no seio do Cristianismo primitivo».

Depois de um período de governo pelos altos sacerdotes, Marco Antônio fez de seu amigo Herodes o rei dos judeus. Herodes era um aventureiro jovial, frequentemente à beira da bancarrota, acostumado à sociedade romana e que vivia muito distante da piedade judaica. Sua esposa era da família dos altos sacerdotes, mas ele era idumeu, o que, por si só, já bastaria para torná-lo objeto de suspeita por parte dos judeus. Era hábil contemporizador, e abandonou Antônio prontamente, quando se tornou evidente que Otávio iria ser o vencedor. No entanto, tentou, incansavelmente, reconciliar os judeus com o seu governo. Reconstruiu o Templo, embora em estilo helenístico, com fileiras de pilares coríntios; mas colocou sobre a entrada principal uma grande águia de ouro, infringindo, desse modo, o segundo mandamento. Ao correr o rumor de que ele estava agonizante, os fariseus arrancaram a águia, mas ele, com vingança, fez com que muitos deles fossem levados à morte. Morreu em 4 A. C., e logo depois de sua morte os romanos aboliram o reinado, colocando a Judéia sob o mando de um procurador. Pôncio Pilatos, que se tornou procurador no ano 26 de nossa era, carecia de tato, sendo logo retirado.

Em 66 A. D., os judeus, conduzidos pelo partido dos fanáticos, rebelaram-se contra Roma. Foram vencidos, e Jerusalém foi capturada em 70 A. D. O Templo foi destruído, e poucos judeus permaneceram na Judéia.

Os judeus da Dispersão tinham-se tornado importantes havia já séculos. Em sua origem, haviam sido, quase todos, gente que se dedicava à agricultura, mas aprenderam a traficar com os babilônios, durante o cativeiro. Muitos deles permaneceram em Babilônia depois do tempo de Esdras e Nehemias e, entre estes, alguns eram muito ricos. Depois da fundação de Alexandria, grande número de judeus estabeleceu-se nessa cidade; tinham um bairro especial

destinado a eles, não como um *ghetto,* mas com a finalidade de mantê-los livres do perigo de contaminação devido ao contato com os gentios. Os judeus alexandrinos tornaram-se muito mais helenizados do que os da Judéia e esqueceram o idioma hebraico. Por essa razão, foi necessário traduzir para grego o Antigo Testamento; o resultado foi a Septuaginta. O Pentateuco foi traduzido em meados do século III A. C.; as outras partes um pouco mais tarde.

Surgiram lendas em torno da Septuaginta, assim chamada por ter sido obra de setenta tradutores. Dizia-se que cada um dos setenta traduzira a obra toda independentemente e que, quando as versões foram comparadas, se verificou que eram idênticas até mesmo nos mais insignificantes pormenores, pois que todas haviam sido feitas por inspiração divina. Não obstante, os eruditos posteriores mostraram que a Septuaginta continha erros graves. Os judeus, depois do advento do Cristianismo, fizeram pouco uso dela, voltando a ler o Antigo Testamento em hebraico. Os primeiros cristãos, poucos dos quais sabiam o hebraico, dependiam, pelo contrário, da Septuaginta, ou de traduções latinas da mesma. Um texto melhor foi produzido, devido ao trabalho de Orígenes, no século III, mas os que só conheciam o latim tiveram versões muito defeituosas até que Jerônimo, no século V, produziu a Vulgata. Esta foi, a princípio, muito criticada, pois os judeus haviam ajudado a estabelecer o texto, e muitos cristãos achavam que os judeus haviam, deliberadamente, falsificado os profetas, a fim de que não parecessem haver profetizado a vinda de Cristo. Aos poucos, porém, a obra de São Jerônimo foi aceita, e permanece até hoje como obra autorizada da Igreja Católica.

O filósofo Filo, que foi contemporâneo de Cristo, é a melhor ilustração da influência grega sobre os judeus na esfera do pensamento. Embora ortodoxo na religião, Filo é, primariamente, na filosofia, um platônico; outras influências importantes são as dos estóicos e neopitagóricos. Conquanto sua influência entre os judeus haja cessado depois da queda de Jerusalém, os Padres Cristãos viram que ele havia mostrado a maneira de reconciliar a filosofia grega com a aceitação das Escrituras Hebraicas.

Em toda cidade importante da antiguidade chegou a haver colônias consideráveis de judeus, que compartilhavam, com os representantes de outras religiões orientais, de uma influência sobre aqueles que não estavam satisfeitos nem com o ceticismo, nem com as religiões oficiais da Grécia e de Roma. Foram muitas as conversões ao judaísmo, não apenas no Império, como, também, no sul da Rússia. Foi provavelmente, aos círculos judeus e semi-judeus que o Cristianismo primeiro apelou. O judaísmo ortodoxo, no entanto, se tornou mais

ortodoxo e mais estreito depois da queda de Jerusalém, exatamente como havia feito depois da primeira queda devida a Nabucodonosor. Depois do primeiro século, o Cristianismo também se cristalizou, e as relações entre o judaísmo e o Cristianismo foram completamente hostis e exteriores; como veremos, o Cristianismo estimulou poderosamente o antissemitismo. Durante toda a Idade Média, os judeus não participaram da cultura dos países cristãos, tendo sido perseguidos com excessiva severidade para que pudessem contribuir para a civilização, além de fornecer capital para a construção de catedrais e outros empreendimentos semelhantes. Foi só entre os maometanos, nesse período, que os judeus foram tratados com humanidade, podendo dedicar-se à filosofia e à especulação esclarecida.

Durante toda a Idade Média, os maometanos foram mais civilizados e mais humanos do que os cristãos. Os cristãos perseguiram os judeus, principalmente nos tempos de exaltação religiosa; as Cruzadas estiveram associadas a espantosos *pogroms.* Nos países maometanos, pelo contrário, os judeus, em quase todos os tempos, não foram maltratados de forma alguma. Na Espanha mourisca, particularmente, contribuíram para a cultura; Maimônides (1135-1204), que nascera em Córdoba, é considerado por alguns como sendo a fonte de grande parte da filosofia de Spinoza. Quando os cristãos reconquistaram a Espanha, foram os judeus que, em grande parte, lhes transmitiram os ensinamentos dos mouros. Os judeus cultos, que sabiam hebraico, grego e árabe, e tinham conhecimento da filosofia de Aristóteles, transmitiram seu conhecimento a eruditos menos cultos. Transmitiram também coisas menos desejáveis, tais como a alquimia e a astrologia.

Depois da Idade Média, os judeus ainda contribuíram muito para a civilização como indivíduos, mas não mais como raça.

CAPÍTULO II

O CRISTIANISMO DURANTE OS QUATRO PRIMEIROS SÉCULOS

O CRISTIANISMO, a princípio, foi pregado de judeus para judeus, como um judaísmo reformado. São Tiago e, em menor grau, São Pedro queriam que ele permanecesse exatamente assim, e teriam prevalecido, se não fosse por São Paulo, que estava resolvido a admitir os gentios, sem exigir a circuncisão ou a submissão à Lei Mosaica. A pugna entre as duas facções é relatada nos Atos dos Apóstolos, do ponto de vista paulino. As comunidades de cristãos que São Paulo estabeleceu em muitos lugares eram, sem dúvida, constituídas em parte de judeus convertidos e, em parte, de gentios que procuravam uma nova religião. As certezas do judaísmo tornavam-no sedutor, numa época, de fé dissolvente, mas a circuncisão era um obstáculo à conversão dos homens. As leis rituais relativas aos alimentos eram também inconvenientes. Esses dois obstáculos, mesmo que não houvesse outros, teriam tornado impossível à religião hebraica fazer-se universal. O Cristianismo, devido a São Paulo, conservou o que havia de atraente nas doutrinas dos judeus, sem os traços que os gentios achavam difícil assimilar.

O conceito de que os judeus eram o Povo Escolhido continuou, no entanto, a ser ofensivo ao orgulho dos gregos. Este conceito foi radicalmente rejeitado pelos gnósticos. Eles, ou pelo menos alguns deles, afirmavam que o mundo sensível havia sido criado por uma deidade inferior chamada Ialdabaoth, o filho rebelde de Sofia (a sabedoria celestial). Ele, diziam, é o Jeová do Antigo Testamento enquanto que a serpente, longe de ser má, estava empenhada em chamar a atenção de Eva para as decepções dele. Por muito tempo, a deidade suprema permitiu que Ialdabaoth agisse à vontade; por fim, Ele enviou Seu filho, a fim de que habitasse, temporariamente, o corpo do homem Jesus e libertasse o mundo dos falsos ensinamentos de Moisés. Aqueles que defendiam este ponto de

vista, ou algo semelhante, combinavam o mesmo, em geral, com uma filosofia platônica; Plotino, como vimos, encontrou certa dificuldade em refutá-lo. O gnosticismo apresentava um termo médio entre o paganismo filosófico e o Cristianismo, pois, enquanto honrava a Cristo, pensava mal dos judeus. O mesmo aconteceu, mais tarde, com o maniqueísmo, através do qual Santo Agostinho chegou à Fé Católica. O maniqueísmo combinava elementos cristãos e zoroástricos, ensinando que o mal é um princípio positivo, incorporado na matéria, enquanto que o bem é um princípio positivo, incorporado no espírito. Condenava que se comesse carne e tudo o que dizia respeito ao sexo, mesmo no casamento. Estas doutrinas intermediárias ajudaram muito a conversão gradual dos homens cultos de língua grega; mas o Novo Testamento adverte os crentes verdadeiros contra elas: ó Timóteo, guarda o depósito, evitando as profanas novidades de palavras e as contradições de uma ciência (o gnosticismo) de nome falso, da qual, fazendo alguns profissão, descaíram da fé».{155}

Os gnósticos e maniqueístas continuaram a florescer até que o governo se tornou cristão. Depois desse tempo, foram levados a ocultar as suas crenças, mas ainda exerciam uma influência subterrânea. Uma das doutrinas de uma certa seita de gnósticos foi adotada por Maomé. Ensinava que Jesus era um simples homem, e que o Filho de Deus desceu sobre ele no batismo e o abandonou durante a Paixão. Em apoio dessa opinião, apelavam para o texto: «Deus meu, Deus meus, por que me desamparaste?»{156} — texto que, é preciso confessar, os cristãos sempre acharam difícil. Os gnósticos consideravam indigno do Filho de Deus haver nascido, ter sido criança e, sobretudo, ter morrido na cruz; diziam que tais coisas haviam acontecido ao homem Jesus, mas não ao divino Filho de Deus. Maomé, que reconheceu Jesus como profeta, embora não como divino, tinha o forte sentimento de classe de que os profetas não deviam chegar a um mau fim. Adotou, portanto, o ponto de vista dos céticos (uma seita gnóstica), segundo a qual era um simples fantasma o que se dependurou da cruz, diante do qual, impotentes e ignorantes, os judeus e os romanos satisfizeram sua ineficaz vingança. Desse modo, algo do gnosticismo passou para a doutrina ortodoxa do Islã.

A atitude dos cristãos para com os judeus seus contemporâneos se tornou logo hostil. A opinião aceita era a de que Deus falara aos patriarcas e profetas, que eram homens santos e haviam predito o advento de Cristo; mas quando Cristo veio, os judeus deixaram de reconhecê-lo, tendo, desde então, de ser considerados como maus. Além disso, Cristo anula a Lei Mosaica, substituindo

os dois mandamentos de amor a Deus e ao próximo; também isso, os judeus, perversamente, deixaram de reconhecer. Logo que o Estado se tornou cristão, o antissemitismo, em sua forma medieval, começou, nominalmente, como uma manifestação de zelo cristão. Até que ponto os motivos econômicos, pelos quais foi ele inflamado em épocas posteriores, agiram no Império cristão, é coisa que parece impossível estabelecer-se.

À medida que o Cristianismo se ia helenizando, ia-se tornando teológico. A teologia judaica sempre foi simples. Jeová, de deidade tribal que era, passou a ser o único Deus onipotente que criou o céu e a terra; a justiça divina, quando se viu que não conferia prosperidade terrena aos virtuosos, foi transferida para o céu, o que implicava a crença na imortalidade. Mas, em toda a sua evolução, o credo judaico não envolvia nada de complicado ou metafísico; não tinha mistérios, e todo judeu podia compreendê-lo.

Essa simplicidade judaica, de um modo geral, ainda caracteriza os Evangelhos sinópticos (Mateus, Marcos e Lucas), mas já desapareceu em João onde Cristo é identificado com o Logos platônico-estóico. É menos o Cristo homem que o Cristo figura teológica o que interessa ao quarto evangelista. Isto é ainda mais verdade quanto ao que diz respeito aos Padres; encontrar-se-á em seus escritos um número muito maior de alusões a São João do que aos outros três evangelhos reunidos. As epístolas paulinas também contém muita teologia, principalmente com respeito à salvação; mostram, ao mesmo tempo, considerável conhecimento de cultura grega: uma citação de Menandro, uma alusão a Epimênides o cretense, que disse que todos os cretenses são mentirosos, e assim por diante. Não obstante, São Paulo{157} diz: «Guarda-te, para que nenhum homem te despoje pela filosofia e pelo vão engano».

A síntese da filosofia grega e das escrituras hebraicas permaneceu mais ou menos acidental e fragmentária até o tempo de Orígenes (185-254 A. D.). Orígenes, como Platão, vivia em Alexandria, que, devido ao comércio e à sua universidade, foi, desde sua fundação até sua queda, o centro principal do sincretismo culto. Como seu contemporâneo Plotino, foi aluno de Ammonio Sacas, considerado por muitos como o fundador do neoplatonismo. Suas doutrinas, expostas na obra *De Principiis*, tem muita afinidade com as de Plotino — mais, com efeito, do que é compatível com a ortodoxia.

Não há nada, diz Orígenes, completamente incorpóreo, exceto Deus — Pai, Filho e Espírito Santo. As estrelas são seres vivos racionais, aos quais Deus deu almas que já existiam. O Sol, pensa ele, pode pecar. As almas dos homens, como

ensinou Platão, vêm a eles, de alguma parte, ao nascer, tendo existido sempre desde a Criação. *Nous* e alma são distinguidos mais ou menos como em Plotino. Quando o *nous* decai, converte-se em alma; a alma, quando virtuosa, transforma-se em *nous*. Por último, todos os espíritos se tornaram inteiramente submissos a Cristo, e serão, então, incorpóreos. Mesmo o demônio se salvará por fim.

Orígenes, apesar de ser reconhecido como um dos Padres, foi, nos últimos tempos, condenado, por haver mantido quatro heresias:

1. A preexistência das almas, como Platão ensinou.
2. Que a natureza humana de Cristo, e não apenas a sua natureza divina, existiu antes da Encarnação.
3. Que, na ressurreição, nossos corpos serão transformados em corpos absolutamente etéreos.
4. Que todos os homens, e mesmo os demônios, serão, no fim, salvos.

São Jerônimo, que havia manifestado uma admiração um tanto imprudente por Orígenes, pelo seu trabalho em estabelecer o texto do Antigo Testamento, achou prudente, mais tarde, gastar muito tempo no repúdio veemente de seus erros teológicos.

As aberrações de Orígenes não eram apenas teológicas; foi culpado, em sua juventude, de um erro irreparável, devido a uma interpretação demasiado literal do texto: «Porque há castrados, que a si mesmos se castraram por amor do reino dos céus». Este método de escapar às tentações da carne, que Orígenes imprudentemente adotou, havia sido condenado pela Igreja; ademais, tornou-se inelegível para as ordens santas, embora alguns eclesiásticos pareçam ter pensado de outra maneira, dando, assim, margem a controvérsias nada edificantes.

A obra mais extensa de Orígenes é um livro intitulado *Contra Celso*. Celso era autor de um livro (hoje perdido) contra o Cristianismo, e Orígenes procurou responder-lhe ponto por ponto. Celso começa por objetar aos cristãos, por estes pertencerem a associações ilegais; Orígenes não nega que assim seja, mas afirma que isso é uma virtude, como o tiranicídio. Ocupa-se, a seguir, do que constitui, sem dúvida, a base real da aversão ao Cristianismo: o Cristianismo diz Celso, vem dos judeus, que são bárbaros; e somente os gregos podem extrair sentido dos ensinamentos dos bárbaros. Orígenes replica que qualquer um que viesse da filosofia grega para os Evangelhos concluiria que eles são verdadeiros, e apresenta uma demonstração satisfatória para o intelecto grego. Mais, adiante, acrescenta: «O Evangelho tem uma demonstração própria, mais divina do que qualquer uma estabelecida pelos dialéticos gregos. E esse método divino é chamado pelo apóstolo a «manifestação do Espírito e do poder; do «Espírito», devido a profecias, que são suficientes para produzir fé em quem quer que as leia, principalmente quanto às coisas que se relacionam com Cristo; e de «poder», devido aos signos e maravilhas que devemos crer foram realizados, tanto baseados em outros fatos como nesses, cujos vestígios se conservam ainda entre aqueles que norteiam suas vidas de acordo com os preceitos do Evangelho».[{158}]

Esta passagem é interessante, porque mostra, já, o duplo argumento a favor da crença que caracteriza a filosofia cristã. Por um lado, a razão pura, exercida corretamente, basta para estabelecer o essencial da fé cristã, ou, mais especialmente, de Deus, a imortalidade e o livre arbítrio. Por outro lado, porém, as Escrituras provam não apenas essas partes essenciais em si, mas muito mais; e a inspiração divina das Escrituras é provada pelo fato de que os profetas predisseram o advento do Messias, pelos milagres e pelos efeitos benéficos da crença nas vidas dos que tem fé. Alguns desses argumentos são hoje considerados extemporâneos, mas o último deles foi ainda empregado por

William James. Todos eles, até a Renascença, foram aceitos por todos os filósofos cristãos.

Alguns dos argumentos de Orígenes são curiosos. Diz ele que os mágicos invocam o «Deus de Abraão» sem que saibam, amiúde, quem é Ele; mas, ao que parece, tal invocação é particularmente poderosa. Os nomes são essenciais na magia; não é diferente que se chame a Deus pelo Seu nome judaico, egípcio, babilônio, grego ou brâmane. A fórmula mágica perde sua eficácia quando traduzida. Somos levados a supor que os mágicos da época usavam fórmulas de todas as religiões conhecidas, mas, se Orígenes tem razão, as que se derivavam de fontes hebraicas eram as mais eficientes. O argumento é tanto mais curioso quanto ele próprio assinala que Moisés proibiu a feitiçaria.{159}

Os cristãos, segundo somos informados, não deviam participar do governo do Estado, mas somente da «nação divina», isto é, a Igreja. Esta doutrina, certamente, foi um tanto ou quanto modificada depois do tempo de Constantino, mas algo dela sobreviveu. Está implícita na *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho. Fez com que os eclesiásticos, ao tempo da queda do Império oriental, observassem passivamente os desastres seculares, enquanto exerciam seus talentos, verdadeiramente grandes, na disciplina da Igreja, nas controvérsias teológicas e na difusão do monasticismo. Há ainda alguns vestígios disso: a maioria das pessoas considera a política como «mundana», indigna de um homem realmente santo.

O governo da Igreja desenvolveu-se lentamente durante os primeiros três séculos, e rapidamente depois da conversão de Constantino. Os bispos eram eleitos popularmente; aos poucos, adquiriram considerável poder sobre os cristãos de suas dioceses, mas antes de Constantino era difícil qualquer forma de governo central sobre toda a Igreja. O poder dos bispos, nas grandes cidades, era aumentado pela prática de dar escolas: as oferendas dos fiéis eram administradas pelo bispo, que podia conceder ou recusar caridade aos pobres. Formou-se, logo, uma multidão de pobres, pronta a obedecer ao bispo. Quando o Estado se tornou cristão, foram concedidas aos bispos funções judiciais e administrativas. Chegou também a haver um governo central, ao menos em matéria de doutrina. Constantino sentiu-se aborrecido com as disputas entre católicos e arianos: tendo-se unido à sorte dos cristãos, queria que os mesmos constituíssem um partido unido. Com o fim de sanar as dissenções, convocou o Concilio ecumênico de Nicéia, que elaborou o credo niceno,{160} e, quanto ao que dizia respeito a controvérsia ariana, determinou para sempre uma ortodoxia padrão.

Outras controvérsias posteriores foram igualmente decididas por concílios ecumênicos, até que a divisão do Oriente e do Ocidente, e a negativa do Oriente em admitir a autoridade do Papa, as tornou impossíveis.

O Papa, embora fosse, oficialmente, o indivíduo mais importante da Igreja, não teve autoridade sobre a Igreja, como um todo, senão muito mais tarde. O desenvolvimento gradual do poder papal é tema muito interessante, que tratarei em capítulos posteriores.

O desenvolvimento do Cristianismo antes de Constantino, bem como os motivos de sua conversão, foram explicados, de maneira diversa, por vários autores. Gibbon{161} lhes atribui cinco causas:

«I. O inflexível e, se podemos usar a expressão, o intolerante zelo dos cristãos, derivado, é certo, da religião judaica, mas purificado do espírito mesquinho e anti-social que, em lugar de atrair, impedia que os gentios abraçassem a lei de Moisés.

«II. A doutrina de uma vida futura, melhorada para todas as circunstâncias adicionais que pudessem dar peso e eficácia aquela importante verdade.

«III. Os poderes miraculosos atribuídos à Igreja primitiva.

«IV. A moral pura e austera dos cristãos.

«V. A união e disciplina da república cristã, que formou aos poucos, um Estado independente e crescente no coração do Império Romano».

De um modo geral, esta análise pode ser aceita, mas com alguns comentários. A primeira causa — a inflexibilidade e intolerância derivadas dos judeus — pode ser aceita totalmente. Temos visto, em nossos próprios dias, as vantagens da intolerância na propaganda. Os cristãos, em sua maior parte, acreditavam que só eles iriam para o céu, e que os mais terríveis castigos recairiam, no outro mundo, sobre os pagãos. As outras religiões que competiam pelo favor durante o século III não tiveram esse caráter ameaçador. Os adoradores da Grande Mãe, por exemplo, embora tivessem uma cerimonia — o Taurobolium — análoga ao batismo, não ensinavam que aqueles que não fossem batizados iriam para o inferno. Pode-se acentuar, incidentalmente, que o Taurobolium era dispendioso: um touro tinha de ser morto, fazendo-se com que o seu sangue se derramasse sobre o convertido. Um rito desse gênero é aristocrático, e não pode constituir a base de uma religião que deve abranger o grosso da população, ricos e pobres, libertos e escravos. Sob este aspecto, o Cristianismo levava vantagem sobre todos os seus rivais.

Com respeito à doutrina da vida futura, foi ela primeiro ensinada pelos órficos e adotada, depois, por filósofos gregos. Os profetas hebreus, alguns deles, ensinaram a ressurreição do corpo, mas parece que foi dos gregos que os judeus aprenderam a acreditar na ressurreição do espírito.{162} A doutrina da imortalidade, na Grécia, tinha uma forma popular no orfismo e uma forma culta no platonismo. Esta última, baseada em argumentos difíceis, não pôde ser amplamente popular; a forma órfica, porém, talvez tenha tido grande influência sobre as opiniões gerais da antiguidade, não somente entre os pagãos, mas também entre os judeus e cristãos. Elementos de religiões de mistério, órficos e asiáticos, entram em grande parte na teologia cristã; em todos eles, o mito central é o do Deus mortal que se ergue de novo.{163} Penso, pois, que a doutrina da imortalidade deve ter tido menos que ver com a difusão do Cristianismo do que o supunha Gibbon.

Os milagres, certamente, desempenharam papel bastante importante na propaganda cristã. Mas os milagres, nos últimos tempos da antiguidade, eram muito comuns, e não eram prerrogativas de nenhuma religião. É muito fácil de ver-se por que razão, nessa competição, os milagres cristãos vieram a ser mais amplamente aceitos do que os das outras seitas. Penso que Gibbon omite uma matéria muito importante, isto é, a possessão de um Livro Sagrado. Os milagres a que os cristãos apelavam haviam começado numa antiguidade remota, entre uma nação que os antigos consideravam como misteriosa; havia uma história coerente da Criação em diante, segundo a qual a Providência havia sempre operado maravilhas, primeiro para os cristãos, depois para os judeus. A um estudante moderno de história é óbvio que a história primitiva dos israelitas é, em sua maior parte, legendária, mas não ocorria o mesmo com os antigos. Acreditavam na narração homérica do cerco de Tróia, em Rômulo e Remo, e assim por diante; por que, pergunta Orígenes, devemos aceitar essas tradições e rejeitar as dos judeus? Para este argumento não havia uma resposta lógica. Era, portanto, natural aceitar os milagres do Antigo Testamento e, uma vez admitidos, aqueles de data mais recente se tornavam críveis, principalmente diante da interpretação cristã dos profetas.

A moral dos cristãos, antes de Constantino, era individubtavelmente, superior à dos pagãos comuns. Os cristãos eram, às vezes, perseguidos, e viam-se quase sempre em situação de desvantagem em sua competição com os pagãos. Acreditavam firmemente que a virtude seria recompensada no céu e o pecado punido no inferno. Sua ética sexual tinha um rigor que era raro na antiguidade.

Plínio, cujo dever oficial era perseguidos, apresenta seu testemunho quanto ao seu elevado caráter moral. Depois da conversão de Constantino, houve, certamente, contemporizadores entre os cristãos; mas os eclesiásticos preeminentes, com algumas exceções, continuaram a ser homens de inflexíveis princípios morais. Penso que Gibbon tem razão em atribuir grande importância a este elevado padrão moral como uma das causas da disseminação do Cristianismo.

Gibbon expõe, por último, «a união e disciplina da república cristã». Creio que, de um ponto de vista político, essa foi a mais importante das suas cinco causas. No mundo moderno, estamos acostumados à organização política; todo político tem de contar com o voto católico, mas este é equilibrado pelo voto de outros grupos organizados. Um candidato católico à presidência dos Estados Unidos está em situação de desvantagem, devido ao preconceito protestante. Mas, se não houvesse uma coisa assim como o preconceito protestante, um candidato católico teria maiores possibilidades do que qualquer outro. Estes parecem ter sido os cálculos de Constantino. O apoio dos cristãos, como um único bloco organizado, só poderia ser obtido por meio de favores. Qualquer aversão que existisse pelos cristãos, era desorganizada e politicamente ineficiente. É provável que Rostovtseff tenha razão ao afirmar que uma grande parte do exército era constituída de cristãos, tendo sido isso o que mais influiu sobre Constantino. Seja como for, os cristãos, embora constituíssem ainda uma minoria, tinham uma espécie de organização que era então nova, e que lhes deu toda a influência política de um grupo compacto ao qual nenhum outro grupo compacto se opunha. Era essa a consequência natural de seu monopólio virtual do zelo, e seu zelo era uma herança dos judeus.

Infelizmente, logo que os cristãos adquiriram poder político, voltaram esse zelo uns contra os outros. Tinha havido heresias, e não poucas, antes de Constantino, mas os ortodoxos não dispunham de meios para puni-las. Quando o Estado se tornou cristão, grandes prêmios, na forma de poder e riqueza, estavam ao alcance dos eclesiásticos; houve eleições disputadas e contendas teológicas tendo em vista vantagens terrenas. O próprio Constantino manteve um certo grau de neutralidade nas disputas dos teólogos, mas, depois de sua morte (337), seus sucessores (exceto Juliano, o apóstata) eram, em maior ou menor grau, favoráveis aos arianos, até a ascenção de Teodósio, em 379.

O herói desse período é Atanásio *(ca.* 297-373), que foi, durante toda a sua longa vida, o mais intrépido campeão da ortodoxia nicena.

O período que vai de Constantino ao Concilio de Calcedônia (451) é peculiar, devido à importância política da teologia. Duas questões agitaram sucessivamente o mundo cristão: primeiro, a natureza da Trindade e, a seguir, a doutrina da Encarnação. Somente a primeira delas estava em primeiro plano no tempo de Atanásio. Ário, culto sacerdote alexandrino, afirmava que o Filho não é igual ao Pai, mas criado por Ele. Num período anterior, uma tal opinião teria despertado grande antagonismo, mas, no século IV, a maioria dos teólogos a rejeitou. O conceito que, afinal, prevaleceu era o de que o Pai e o Filho eram iguais e da mesma substância; eram, no entanto, Pessoas distintas. A opinião de que não eram distintas, mas apenas aspectos diferentes de um Ser, foi a heresia sabeliana, assim chamada devido ao nome de seu fundador, Sabélico. A ortodoxia, assim, teve de seguir uma linha estreita: aqueles que ressaltavam indevidamente a distinção entre o Pai e o Filho estavam em perigo de arianismo, e os que acentuavam, indevidamente, a sua unidade, corriam o risco de ser considerados adeptos do sabelianismo.

As doutrinas de Ario foram condenadas pelo Concilio de Nicéia (325) por esmagadora maioria. Mas várias modificações foram sugeridas por diversos teólogos e favorecidas pelos imperadores. Atanásio, que foi bispo de Alexandria desde 328 até sua morte, esteve constantemente no exílio devido a seu zelo pela ortodoxia nicena. Gozava ele de imensa popularidade no Egito, que, durante toda a controvérsia, o seguiu sem vacilar. É curioso que, no curso da controvérsia, teológica, o sentimento nacional (ou, pelo menos, regional), que parecia extinto desde a conquista romana, renasceu. Constantinopla e a Ásia inclinavam-se para o arianismo; o Egito era fanaticamente atanasiano; o Ocidente aderiu com firmeza aos decretos do Concilio de Nicéia. Depois de terminada a controvérsia ariana, novas controvérsias, de gênero mais ou menos semelhante, surgiram, e o Egito se tornou herético numa direção e a Síria noutra. Essas heresias, que foram perseguidas pelos ortodoxos, comprometeram a unidade do Império oriental e facilitaram a conquista maometana. Os movimentos separatistas, em si próprios, não causam surpresa, mas é curioso que estivessem associados a questões teológicas sumamente sutis e abstrusas.

Os imperadores, de 335 a 378, favoreceram mais ou menos, tanto quanto ousaram, os conceitos arianos, com exceção de Juliano o Apóstata (361-363), que, como pagão, se mantinha neutro quanto às disputas internas dos cristãos. Por fim, em 379, o imperador Teodósio deu integral apoio aos católicos, e sua vitória, por todo o Império, foi completa. Santo Ambrósio, São Jerônimo e Santo Agostinho, dos quais trataremos no capítulo seguinte, viveram a maior parte de

suas vidas durante esse período de triunfo católico. Este foi sucedido, no entanto, no Ocidente, por outra dominação ariana, a dos godos e vândalos, os quais conquistaram, entre si, a maior parte do Império ocidental. Seu poder durou cerca de um século, no fim do qual foi destruído por Justiniano, os lombardos e os francos, dos quais Justiniano e os francos e, por último, também os lombardos, eram ortodoxos. Assim, finalmente, a fé católica logrou seu triunfo definitivo.

CAPÍTULO III

TRÊS DOUTORES DA IGREJA

QUATRO HOMENS são os chamados Doutores da Igreja ocidental: Santo Ambrósio, São Jerônimo, Santo Agostinho e o Papa Gregório o Grande. Destes, os três primeiros eram contemporâneos, enquanto que o quarto pertenceu a uma época posterior. Darei, neste capítulo, alguns pormenores da vida e da época dos três primeiros, reservando para um capítulo subsequente a descrição das doutrinas de Santo Agostinho, que era, para nós, o mais importante dos três.

Ambrósio, Jerônimo e Agostinho floresceram durante o breve período que medeia entre a vitória da Igreja católica no Império Romano e a invasão dos bárbaros. Os três eram jovens durante o reinado de Juliano o Apóstata; Jerônimo viveu ainda dez anos depois do saque de Roma pelos gôdos comandados por Alarico; Agostinho viveu até a irrupção dos vândalos na África, e morreu enquanto estes estavam assediando Hipona, da qual era bispo. Imediatamente após sua época, os donos da Itália, Espanha e África não eram só bárbaros, mas heréticos arianos. A civilização declinou durante séculos, e não foi senão quase mil anos depois que a Cristandade produziu de novo homens que foram seus iguais em erudição e cultura. Durante toda a idade do obscurantismo e o período medieval, sua autoridade foi reverenciada; eles, mais dos quaisquer outros homens, fixaram o molde a que se ajustou a Igreja. De um modo geral, Santo Ambrósio determinou a concepção eclesiástica da relação entre a Igreja e o Estado; São Jerônimo deu à Igreja ocidental a sua Bíblia latina e uma grande parte do ímpeto monástico; enquanto que Santo Agostinho fixou a teologia da Igreja até a Reforma e, mais tarde, uma grande parte das doutrinas de Lutero e Calvino. Poucos homens foram mais influentes que esses três no decurso da história. A independência da Igreja em relação ao Estado secular, como foi triunfalmente mantida por Santo Ambrósio, era uma doutrina nova e revolucionária, que prevaleceu até a Reforma. Quando Hobbes a combateu no século XVII, era contra Santo Ambrósio que, principalmente argumentava.

Santo Agostinho ocupou o primeiro plano das controvérsias teológicas durante os séculos XVI e XVII, sendo a seu favor os protestantes e jansenistas, e contra eles os católicos.

A capital do Império Ocidental, no fim do século IV, era Milão, da qual Ambrósio era bispo. Seus deveres punham-no constantemente em contato com os imperadores, com os quais falava como um igual e, às vezes, como um superior. Suas relações com a corte imperial ilustram um contraste geral característico da época: enquanto o Estado era fraco, incompetente, governado por homens sem princípios, que procuravam defender apenas seus próprios interesses, sem qualquer política que fosse além de expedientes do momento, a Igreja era vigorosa, hábil, dirigida por homens prontos a sacrificar tudo no interesse dela, e possuidora de uma política de tão grande alcance que lhe assegurou a vitória durante os mil anos subsequentes. É verdade que esses méritos eram com frequência contrabalançados pelo fanatismo e pela superstição, mas, sem eles, nenhum movimento reformador poderia haver triunfado naquele tempo.

Santo Ambrósio teve muitas oportunidades para conseguir êxito no serviço do Estado. Seu pai, que também se chamava Ambrósio, era alto funcionário: prefeito dos gauleses. O santo nasceu, provavelmente, em Treves, uma cidade de guarnição da fronteira, onde as legiões romanas se achavam estacionadas, a fim de manter ao largo os germânicos. Aos treze anos de idade foi levado para Roma, onde recebeu boa educação, incluindo uma sólida base de grego. Mais tarde, dedicou-se ao estudo das leis, no qual foi muito bem-sucedido; aos trinta anos, foi feito governador da Ligúria e Emília. Não obstante, quatro anos depois voltou as costas ao governo secular e, por aclamação popular, tornou-se bispo de Milão, em oposição a um candidato ariano. Deu aos pobres todos os seus bens terrenos, e dedicou o resto de sua vida ao serviço da Igreja, às vezes com grande risco pessoal. Esta escolha, certamente, não foi ditada por motivos mundanos, mas, se o fosse, teria sido uma decisão acertada. No Estado, mesmo que houvesse chegado a imperador, não teria podido, naquela época, encontrar tal âmbito para a sua capacidade administrativa como o que encontrou no desempenho de seus deveres episcopais.

Durante os primeiros nove anos do episcopado de Ambrósio, o imperador do Ocidente era Graciano, católico, virtuoso e negligente. Era tão dedicado à caça que descuidava do governo e, no fim, foi assassinado. Sucedeu-o, na maior parte do Império Ocidental, um usurpador chamado Máximo; mas, na Itália, a sucessão passou para as mãos de um irmão mais moço de Graciano, Valentiniano

II, que era ainda adolescente. A princípio, o poder imperial foi exercido pela sua mãe Justina, viúva do imperador Valentiniano I; mas, como era ariana, os conflitos entre ela e Santo Ambrósio se tornaram inevitáveis.

Os três santos de que nos ocupamos neste capítulo escreveram grande número de cartas, das quais muitas ainda se conservam; o resultado disso é que sabemos mais a respeito deles do que de quase todos os filósofos pagãos, e mais do que todos os eclesiásticos da Idade Média, com apenas umas poucas exceções. Santo Agostinho escreveu cartas a toda gente, a maior parte sobre a doutrina ou as disciplinas da Igreja; as cartas de São Jerônimo são dirigidas principalmente a senhoras, dando-lhes conselhos sobre a maneira de preservar a virgindade; mas as cartas mais importantes e interessantes de Santo Ambrósio são endereçadas a imperadores, dizendo-lhes quais os pontos em que não cumpriram seus deveres, ou, em algumas ocasiões, congratulando-se com eles por os haverem cumprido.

A primeira questão pública com que Ambrósio teve de haver-se foi a do altar e a estátua da Vitória em Roma. O paganismo persistiu mais tempo entre as famílias senatoriais da capital do que em qualquer outra parte; a religião estava nas mãos de um clero aristocrático e achava-se ligada ao orgulho imperial dos conquistadores do mundo. A estátua da Vitória na Casa do Senado havia sido removida por Constâncio, o filho de Constantino, e restaurada por Juliano o Apóstata. O imperador Graciano removeu de novo a estátua, diante do que uma deputação do Senado, encabeçado por Símaco, prefeito da cidade, solicitou que se renovasse a restauração.

Símaco, que também desempenhou papel na vida de Agostinho, era membro ilustre de uma família nobre, rico, aristocrático, culto e pagão. Foi banido de Roma por Graciano em 382, devido ao seu protesto contra a remoção da estátua da Vitória, mas não por muito tempo, pois foi prefeito da cidade em 384. Era avô do Símaco que foi sogro de Boécio e teve atuação preeminente no reinado de Teodorico.

Os senadores cristãos objetaram e, com auxílio de Ambrósio e do Papa (Dâmaso), sua opinião foi a que prevaleceu ante o imperador. Depois da morte de Graciano, Símaco e os senadores pagãos fizeram uma petição ao novo imperador, Valentiniano II, em 384 A. D. Em sinal de revide a essa nova tentativa, Ambrósio escreveu ao imperador, afirmando a tese de que, assim como todos os romanos deviam serviço militar ao imperador, assim ele (o imperador) devia serviço a Deus Todo-poderoso.{164} «Que ninguém — diz ele — se aproveite de tua juventude; se é um pagão quem te pede isso, não há razão para

que até a tua mente com os laços da sua própria superstição; mas pelo seu zelo deve ele ensinar-te e admoestar-te para que sejas cioso da tua verdadeira fé, já que defende coisas vãs com toda a paixão da verdade». Ser compelido a jurar no altar de um ídolo — diz ele — é, para um cristão, perseguição. «Se tratasse de uma causa civil, o direito de réplica estaria reservado à parte contrária; trata-se de uma causa religiosa e eu, como bispo, faço uma reclamação … Certamente, se alguma coisa mais for decretada, nós, bispos, não poderemos sofrer constantemente, sem tomar conhecimento; na verdade, podes vir à Igreja, mas não encontrarás nela nenhum sacerdote, nem ninguém que te resista».{165}

A epístola seguinte assinala que os bens da Igreja servem a propósitos jamais servidos pela riqueza dos templos pagãos. «Os bens da Igreja são para a manutenção dos pobres. Que eles contém quantos cativos dos templos foram resgatados, que alimentos foram por eles distribuídos aos pobres, e a quantos exilados forneceram os meios de subsistência». Este era um argumento de peso, perfeitamente justificado pela prática cristã.

Santo Ambrósio ganhou a questão, mas um usurpador subsequente, Eugênio, que favorecia os pagãos, restaurou o altar e a estátua. Foi somente depois da derrota de Eugênio por Teodósio, em 394, que a questão foi, finalmente, decidida a favor dos cristãos.

O bispo estava, a princípio, em termos muitos amigáveis com a corte imperial, sendo empregado numa missão diplomática junto ao usurpador Máximo, que, receava-se, poderia invadir a Itália. Antes, porém, surgiu um grave motivo de controvérsia. A imperatriz Justina, como ariana que era, solicitou que uma das igrejas de Milão fosse cedida aos arianos, mas Ambrósio recusou-se. O povo colocou-se de seu lado e reuniu-se na basílica em grande multidão. Os soldados gôdos, que eram arianos, foram enviados para se apoderar dela, mas acabaram confraternizando-se com o povo. «Os condes e tribunos — diz ele numa carta corajosa à irmã{166} — vieram instar comigo para que entregasse incontinente a basílica, dizendo-me que o imperador estava exercendo seus direitos legais, uma vez que tudo se achava sob seu poder. Respondi que se ele me pedisse o que era meu, isto é, minhas terras, meu dinheiro ou qualquer coisa deste gênero que fosse minha, eu não o recusaria, embora tudo o que possuo pertença aos pobres, mas que as coisas que são de Deus não estão sujeitas ao poder imperial. «Se exigirem meu patrimônio, entregá-lo-ei; se meu corpo, irei incontinente. Quereis meter-me a ferros ou causar-me a morte? Será um prazer para mim. Não me defenderei com multidões de indivíduos, nem me agarrarei

aos altares, a rogar pela minha vida, mas, pelos altares, permitirei alegremente que me matem». Fiquei, com efeito, aterrorizado quando soube que homens armados haviam sido enviados para tomar conta da basílica, receoso de que, em vista do povo que a estava defendendo, pudesse haver alguma carnificina que tendesse a prejudicar toda a cidade. Orei para que eu não sobrevivesse à destruição de uma cidade tão grande, ou o que pudesse ocorrer em toda a Itália».

Tais receios não eram exagerados, pois a soldadesca gôda era bem capaz de entregar-se a selvagerias, como o fez vinte e cinco anos mais tarde, por ocasião do saque de Roma.

A força de Ambrósio residia no apoio do povo. Foi acusado de incitá-lo, mas replicou que «estava em meu poder não o excitar, mas nas mãos de Deus o aquietá-lo». Nenhum dos arianos, diz ele, ousou prosseguir, pois não havia nenhum ariano entre os cidadãos. Foi formalmente intimado a entregar a basílica e os soldados receberam ordem de empregar violência, se necessário. Mas, no fim, recusaram-se a usar de violência, e o imperador foi obrigado a ceder. Havia sido ganha uma grande batalha na contenda pela independência eclesiástica; Ambrósio demonstrara que havia matérias em que o Estado devia submeter-se à Igreja, estabelecendo, assim, um novo princípio, que mantém até hoje sua importância.

O conflito seguinte foi com o imperador Teodósio. Uma sinagoga fora incendiada, e o Conde do Ocidente informou que isso havia sido feito por instigação do bispo local. O imperador ordenou que os incendiários reais fossem punidos, e que o bispo deveria reconstruir a sinagoga. Santo Ambrósio não admite nem nega a cumplicidade do bispo, mas mostra-se indignado pelo fato de o imperador colocar-se do lado dos judeus, contra os cristãos. Suponha-se que o bispo se negasse a obedecer. Teria, então, de tornar-se um mártir, se persistisse, ou um apóstata, se cedesse. Suponha-se que o próprio conde decida reconstruir a sinagoga a expensas dos cristãos. Neste caso, o imperador terá um conde apóstata, e o dinheiro cristão será tomado para apoiar os infiéis. «Construir-se-á, então, um lugar para a descrença dos judeus com os despojos da Igreja, e o patrimônio conseguido pelos cristãos com o favor de Cristo será transferido aos tesouros dos descrentes?». E prossegue: «Mas talvez a causa da disciplina seja a que te move, ó Imperador. Que é, pois, de maior importância: a exibição de disciplina ou a causa da religião? É necessário que o julgamento se submeta à religião. Não ouviste, ó Imperador, que, quando Juliano ordenou que o Templo de Jerusalém fosse restaurado, aqueles que estavam removendo os escombros foram consumidos pelo fogo?»

É claro que, na opinião do santo, a destruição das sinagogas não devia ser castigada de modo algum. Eis aí um exemplo da maneira pela qual, logo que adquiriu poder, a Igreja começou a estimular o antissemitismo.

O Conflito seguinte, entre o imperador e o santo, foi mais honroso para o segundo. Em 390 A. D., quando Teodósio se encontrava em Milão, uma multidão, na Tessalônica, assassinou o capitão da guarnição. Teodósio, ao receber tal notícia, foi tomado de incontrolável fúria, e ordenou uma vingança abominável. Quando o povo se achava reunido no circo, os soldados caíram sobre ele e massacraram pelo menos sete mil pessoas, numa carnificina indiscriminada. Diante disso, Ambrósio, que, de antemão, procurara inutilmente conter o imperador, escreveu-lhe uma carta cheia de esplêndida coragem, sobre um conceito puramente moral, não envolvendo, pela primeira vez, nenhuma questão de teologia ou de poder da Igreja:

«Ocorreu tal fato, do qual nenhum registro semelhante existe, na cidade de Tessalônica, e eu não pude evitar que ocorresse; o qual, na verdade, eu disse que seria atrocíssimo, nas várias petições que fiz contra isso.»

Davi pecou repetidamente e confessou seus pecados em penitência.{167} Fará Teodósio o mesmo? Ambrósio decide que «eu não ousarei oferendar o sacrifício se for vossa intenção estar presente. Acaso o que não é permitido após derramar-se o sangue de uma pessoa inocente, é permitido após derramar-se o sangue de muitas? Não o creio».

O Imperador arrependeu-se e, despojado da púrpura, fez penitência pública na catedral de Milão. Desde então, até sua morte, em 395, não teve qualquer atrito com Ambrósio.

Ambrósio, conquanto estadista eminente, foi sob outros aspectos, simplesmente típico de sua época. Escreveu, como outros autores eclesiásticos, um tratado em louvor da virgindade, bem como um outro, censurando o casamento de viúvas. Quando decidiu qual o lugar em que devia erguer-se a nova catedral, dois esqueletos (revelados numa visão, segundo se disse) foram convenientemente descobertos no terreno, tendo ele declarado que se tratava de dois mártires. Outros milagres são relatados em suas cartas, com toda a credulidade característica de seu tempo. Foi inferior a Jerônimo como erudito e a Agostinho como filósofo. Mas, como estadista, que hábil e corajosamente consolidou o poder da Igreja, destaca-se como homem de primeira plana.

Jerônimo é notável, principalmente, como o tradutor da Vulgata, que permanece até hoje como a versão católica oficial da Bíblia. Até sua época, a

Igreja ocidental confiou, com respeito ao Antigo Testamento, principalmente em traduções da Septuaginta, que, em pontos importantes, diferia do original hebraico. Os cristãos, como vimos, eram dados a afirmar que os judeus, desde o advento do Cristianismo, haviam falsificado o texto hebraico nos pontos em que parecia predizer a vinda do Messias. Era uma opinião que a erudição sólida demonstrou ser insustentável, e que Jerônimo rejeitou firmemente. Aceitou a ajuda de rabinos, prestada em segredo por receio dos judeus. Defendendo-se da crítica cristã, disse: «Que aqueles que não concordam com alguma coisa nesta tradução consultem os judeus». Devido à sua aceitação do texto hebraico na forma em que os judeus consideravam correta, sua tradução teve, a princípio, uma recepção bastante hostil; mas conseguiu impor-se, devido, em parte, a Santo Agostinho, que de modo geral, a apoiou. Foi uma grande realização, envolvendo considerável crítica textual.

Jerônimo nasceu em 345 — cinco anos depois de Ambrósio — não distante de Aquiléia, numa cidade chamada Estridon, que foi destruída pelos gôdos em 377. Sua família era acomodada, mas não rica. Em 363, ele foi para Roma, onde estudou retórica e pecou. Após viajar pela Gália, estabeleceu-se em Aquiléia e tornou-se asceta. Os cinco anos seguintes, passou-os como eremita no deserto sírio. «Sua vida, no deserto, foi de rigorosa penitência, de lágrimas e gemidos alternados com êxtases espirituais e com as tentações das lembranças da vida romana, que o perseguiam; viveu numa cela ou caverna; ganhava seu pão de cada dia e vestia-se com tecidos de sacos».[{168}] Depois desse período, viajou para Constantinopla, e viveu em Roma por espaço de três anos, onde se tornou amigo e conselheiro do Papa Dâmaso, com o encorajamento do qual empreendeu a sua tradução da Bíblia.

São Jerônimo foi homem de muitas contendas. Disputou com Santo Agostinho sobre a conduta um tanto questionável de São Pedro, relatada, segundo São Paulo, em Gálatas II; rompeu com seu amigo Rufino a respeito de Orígenes; e mostrou-se tão veemente contra Pelágio que seu mosteiro foi atacado por uma multidão de pelagianos. Depois da morte de Dâmaso, parece ter tido uma disputa com o novo Papa; conheceu, durante sua permanência em Roma, diversas senhoras, ao mesmo tempo aristocráticas e pias, persuadindo-as a que adotassem a vida ascética. O novo Papa, em comum com muitas outras pessoas de Roma, não gostou disso. Por esta razão, entre outras, Jerônimo deixou Roma, seguindo para Belém, onde permaneceu desde 386 até sua morte, em 420.

Entre as distintas damas convertidas, duas foram particularmente notáveis: a viúva Paula e sua filha Eustóquia. Ambas o acompanharam em sua viagem indireta a Belém. Eram da mais alta nobreza, e não se pode deixar de sentir um certo esnobismo na atitude do santo para com elas. Quando Paula morreu e foi enterrada em Belém, Jerônimo compôs um epitáfio para o seu túmulo:

> Dentro desta tumba jaz uma filha de Scipião,
> Uma filha da casa paulina, de amplo renome,
> Descendente dos Gracos, da estirpe
> Do próprio e ilustre Agamenon:
> Aqui jaz a nobre Paula, bem-amada
> De seus pais, com Eustóquia
> Por uma filha ela, a primeira das damas romanas
> Que preferiu os trabalhos e Belém por Cristo.{169}

Algumas cartas de Jerônimo a Eustóquia são curiosas. Ele lhe dá conselhos, muito pormenorizados e francos, sobre a conservação da virgindade; explica-lhe o exato significado anatômico de certos eufemismos existentes no Antigo Testamento; e emprega uma espécie de erotismo místico ao louvar as alegrias da vida conventual. Uma freira é a Noiva de Cristo; este casamento é celebrado no Cântico de Salomão. Numa longa carta, escrita na ocasião em que ela fez os votos, enviou à mãe uma mensagem invulgar: «Estás zangada com ela porque quer ser a esposa de um rei (Cristo) e não de um soldado? Ela te conferiu um grande privilégio; és agora a sogra de Deus».{170}

À própria Eustóquia, diz ele na mesma carta (XXII):

«Deixa sempre que a intimidade da tua habitação te guarde; deixa sempre que o Noivo se divirta dentro contigo. Rezas? Falas com o Noivo. Lês? Ele fala contigo. Quando o sono te surpreende, Ele vem por trás e põe a mão através do buraco da porta, e teu coração se comoverá por Ele; e tu despertarás e te levantarás dizendo: Estou doente de amor. E Ele então, responderá: Um jardim fechado é minha irmã, minha esposa; uma primavera encerrada, uma fonte selada».

Na mesma carta, conta ele como, depois de isolar-se por completo dos parentes e amigos, «e — coisa mais dura ainda — dos delicados alimentos a que

estava habituado», não conseguiu, contudo, afastar-se de sua biblioteca, e levou-a consigo para o deserto. «E assim, homem miserável como eu era, jejuava somente para que pudesse depois ler Cícero». Depois de dias e noites de remorso, caía de novo, e lia Plauto. Depois de tal indulgência, o estilo dos profetas parecia-lhe «rude e repelente». Por fim, durante uma febre, sonhou que, no Juízo Final Cristo lhe perguntou quem era ele, e respondeu que era um cristão. Veio a resposta: «Mentes; é um adepto de Cícero e não de Cristo». Em consequência disso, foi ordenado que fosse açoitado. Por fim, Jerônimo, em seu sonho, exclamou: «Senhor, se eu algum dia possuir de novo livros mundanos ou tornar a lê-los, ter-te-ei renegado». Isto, acrescenta ele, «não foi no sono ou um simples sonho».{171}

Depois disso, durante alguns anos, suas cartas contém poucas citações clássicas. Decorrido algum tempo, porém, cai em falta de novo com versos de Virgílio, Horácio e, mesmo, Ovídio. Parecem, no entanto, citados de memória, pois ele os repete amiúde.

As cartas de Jerônimo exprimem sentimentos produzidos pela queda do Império Romano, e o fazem mais vividamente do que os escritos de quaisquer outros autores que eu conheça. Em 396, escreve:{172}

«Tremo ao pensar nas catástrofes de nosso tempo. Por vinte anos ou mais, o sangue dos romanos foi derramado diariamente entre Constantinopla e os Alpes julianos. A Cítia, a Trácia, a Macedônia, a Dácia, a Tessália, a Acaia, o Epiro, a Dalmácia e as Panônias — todas elas têm sido saqueadas, pilhadas e devastadas por gôdos e sármatas, quados e alanos, hunos, vândalos e outros invasores … O mundo romano está caindo: não obstante, mantemos nossas cabeças erguidas, em lugar de curvá-las. Que coragem tem agora, pensai, os coríntios ou os atenienses, ou os lacedemônios, ou arcadianos, ou quaisquer dos gregos sobre os quais os bárbaros exercem seu mando? Referi-me apenas a umas poucas cidades, mas estas foram, em outros tempos, capitais de Estados nada desprezíveis».

Descreve, a seguir, as devastações dos hunos no Oriente, e termina com esta reflexão. «Para tratar tais temas como eles o merecem, Tucídides e Salústio seriam tão eloquentes como um mundo».

Dezessete anos depois, três anos após a queda de Roma, escreve: [10]

«O mundo mergulha em ruínas, sim! Mas, no entanto, nossos pecados ainda vivem e florescem. A famosa cidade, capital do Império Romano, está engolfada em tremendo incêndio; não há parte da Terra onde os romanos não estejam exilados. Igrejas antes consideradas sagradas não são hoje senão montes de

escombros e cinzas; e, não obstante, temos as nossas mentes voltadas para o desejo de lucro. Vivemos como se devêssemos morrer amanhã; no entanto, construímos como se fossemos viver sempre neste mundo. Nossos muros brilham de ouro, bem como nossos tetos e os capitéis de nossos pilares; no entanto, Cristo morre diante de nossas portas, nu e faminto, nas pessoas de Seus pobres».

Esta passagem ocorre incidentalmente numa carta a um amigo que decidiu dedicar a filha à virgindade perpétua, e a maior parte dela se ocupa das regras a serem observadas na educação das jovens assim dedicadas. É estranho que, com toda a profundidade de seus sentimentos relativos à queda do mundo antigo, Jerônimo considere a preservação da virgindade mais importante do que a vitória sobre os hunos, os vândalos e os gôdos. Nem uma vez, sequer, seus pensamentos se voltam para uma possível medida de estadismo prático; nem uma vez, sequer, assinala ele os males do sistema fiscal, ou a confiança num exército composto de bárbaros. O mesmo pode dizer-se a respeito de Ambrósio e Agostinho; Ambrósio, é certo, era estadista, mas somente a favor da Igreja. Não é de estranhar-se que o Império se desmoronasse em ruínas, quando todos os melhores e mais vigorosos espíritos da época se mostravam tão completamente alheios aos interesses seculares. Por outro lado, se a ruína era inevitável, a perspectiva cristã era admiravelmente adequada para dar fortaleza aos homens, permitindo-lhes preservar suas esperanças religiosas, num momento em que as esperanças terrenas pareciam vãs. A expressão deste ponto de vista, em *A Cidade de Deus*, foi o supremo mérito de Santo Agostinho.

De Santo Agostinho, falarei neste capítulo apenas como homem; como teólogo e filósofo, ocupar-me-ei dele no capítulo seguinte.

Nasceu em 354, nove anos depois de Jerônimo e catorze anos depois de Ambrósio. Era natural da África, onde passou grande parte de sua vida. Sua mãe era cristã, mas o pai não. Após um período de maniqueísmo, tornou-se católico, sendo batizado por Ambrósio em Milão. Tornou-se bispo de Hipona, não distante de Cartago, cerca do ano 396. Lá permaneceu até sua morte, em 430.

Dos começos de sua vida sabemos muito mais do que no caso da maioria dos eclesiásticos, porque ele o contou em suas *Confissões.* Este livro teve imitadores famosos, particularmente Rousseau e Tolstoi, mas não creio que tenha predecessores comparáveis. Santo Agostinho assemelha-se, sob certos aspectos, a Tolstoi, a quem, no entanto, é superior em intelecto. Foi um homem apaixonado, estando muito longe, em sua juventude, de ser um modelo de

virtudes, mas impelido por íntimo impulso a buscar a verdade e a justiça. Como Tolstoi, foi obcecado, em seus últimos anos, por um sentimento de pecado, o que tornou sua vida austera e sua filosofia pouco humana. Combateu a heresia vigorosamente, mas alguns de seus conceitos, quando repetidos por Jansênio no século XVII, foram considerados heréticos. Contudo, enquanto os protestantes não adotaram suas opiniões, a Igreja Católica jamais impugnou sua ortodoxia.

Um dos primeiros incidentes de sua vida, relatado nas *Confissões*, ocorreu em sua infância, e não o distingue grandemente, por si mesmo, dos outros meninos. Parece que, com alguns companheiros de sua mesma idade, despojou uma pereira de um vizinho, embora não estivesse com fome e seus pais tivessem peras melhores em casa. Continuou, durante toda a vida, a considerar tal ato como sendo de uma maldade quase inacreditável.

Não teria sido tão mal se ele estivesse com fome, ou não tivesse outros meios de obter peras; mas, tal como aconteceu, o foi de pura maldade, inspirado por amor à própria perversidade. Isso era o que o tornava inenarravelmente mau. E suplica a Deus para que o perdoe:

«Olha meu coração, ó Deus, olha meu coração, do qual tiveste piedade no fundo do abismo. Agora, deixa que meu coração te diga o que lá buscava, para que eu fosse desnecessariamente perverso, não tendo tido nenhuma tentação para praticar aquela má ação, mas sim pela própria má ação em si. Era vil e eu a amei; amei até sucumbir, amei minha própria falta, mas não foi por ela que pratiquei a falta, mas foi a minha própria falta que eu amei. Alma imunda, caindo do firmamento para ser expulsa da Tua presença; não procurando outra coisa na vergonha senão a própria vergonha!»{173}

Prossegue ele assim durante sete capítulos, e tudo devido a algumas peras arrancadas de uma árvore durante uma travessura infantil. Para o espírito moderno, isto parece mórbido,{174} mas em sua própria época isso parecia correto e um sinal de santidade. O senso do pecado, que era então muito forte, ocorria aos judeus como uma maneira de reconciliar a importância própria com os fracassos exteriores. Jeová era onipotente, e Jeová estava particularmente interessado pelos judeus; por que, então, não prosperavam? Porque eram maus: eram idólatras, casavam com o gentio, deixavam de observar a Lei. Os propósitos de Deus estavam centralizados sobre os judeus, mas, como a retidão é o maior dos bens, e deve ser conseguido através de tribulação, precisavam antes ser castigados, e deviam reconhecer seus castigos como um sinal do amor paternal de Deus.

Os cristãos puseram a Igreja no lugar do Povo Escolhido, mas, exceto sob um aspecto, isso fez pouca diferença quanto à psicologia do pecado. A Igreja, como os judeus sofria tribulações; a Igreja era perturbada por heresias; os cristãos individuais caíam em apostasia sob o peso da perseguição. Houve, porém, um progresso importante, já feito, em grande parte, pelos judeus, e que foi a substituição do pecado comunal pelo pecado individual. Originariamente, era a nação judaica que pecava, e que era punida coletivamente; mais tarde, porém, o pecado tornou-se mais pessoal, perdendo, assim, o seu caráter político. Quando a nação judaica foi substituída pela Igreja, essa mudança se tornou essencial, já que a Igreja, como uma entidade espiritual, não podia pecar, mas o pecador individual poderia deixar de estar em comunhão com a Igreja. O pecado, como acabamos de dizer, está ligado à importância que o indivíduo atribui a si mesmo. No princípio, a importância era da nação judaica, mas, subsequentemente, passou a ser a do indivíduo — não da Igreja, porque a Igreja jamais pecou. E, assim, aconteceu que a teologia cristã teve duas partes, uma concernente à Igreja, e outra à alma individual. Em épocas posteriores, a primeira delas foi a mais ressaltada pelos católicos, e a segunda pelos protestantes, mas em Santo Agostinho ambas existem igualmente, sem que ele tenha qualquer sensação de desarmonia. Os que são salvos são aqueles que Deus predestinou à salvação; esta é uma relação direta da alma com Deus. Mas ninguém será salvo a menos que haja sido batizado, tendo-se tornado, assim, um membro da Igreja; isto faz da Igreja uma intermediária entre a alma e Deus.

O pecado é o que é essencial à relação direta, já que explica como uma Deidade benfeitora pode fazer com que os homens sofram, e como, apesar disso, as almas individuais podem ser o que há de mais importante no mundo criado. Não é, pois, surpreendente que a teologia sobre a qual se baseava a Reforma fosse devida a um homem cujo sentido do pecado era anormal.

Até aqui, o que se refere às peras. Vejamos, agora, o que as *Confissões* têm a dizer sobre outros assuntos.

Agostinho narra como aprendeu latim, sem esforço, nos joelhos da mãe; mas detestava o grego, que procuravam ensinar-lhe na escola, onde «insistiu (com ele) veementemente, com ameaças e castigos cruéis». Até o fim da vida, seu conhecimento de grego foi sempre superficial. Diante disso, poder-se-ia supor que ele tirasse, desse contraste, algum exemplo moral a favor de métodos mais suaves de educação. O que diz, porém, é o seguinte:

«Fica, pois, claro, que uma livre curiosidade tem mais poder para fazer-nos

aprender essas coisas do que uma obrigação aterradora. Somente essa obrigação impede as vacilações daquela liberdade quanto às Tuas leis, ó meu Deus, Tuas leis, desde a vara do amo até as provações do mártir, pois Tuas leis tem o efeito de misturar para nós certas amarguras benéficas, que nos chamam de novo para Ti das folganças em que nos achamos, e por meio das quais nos afastamos de Ti.»

Os castigos do mestre-escola, embora fracassassem quanto ao aprendizado do grego, curaram-no de ser perniciosamente folgazão, e foram, deste modo, uma parte desejável de sua educação. Para os que fazem do pecado a coisa mais importante dos assuntos humanos, este conceito é lógico. Continua ele a assinalar que pecou não apenas quando era menino de escola que mentia e furtava guloseimas, mas mesmo muito mais cedo; com efeito, dedica um capítulo inteiro (Livro I, cap. VII) a provar que mesmo as crianças de colo são cheias de pecados — gulodice, ciúmes e outros vícios horríveis.

Quando chega à adolescência, o desejo da carne o venceu. «Onde estava eu, e quão longe me achava exilado das delícias da Tua casa, naqueles dezesseis anos de idade da minha carne, quando a loucura da luxúria, permitida pelos vícios do homem, mas proibida pelas Tuas leis, assumiu o comando sobre mim e me entreguei inteiramente a ela?»[{175}]

Seu pai não teve nenhum cuidado de impedir esse mal, limitando-se apenas a ajudar os estudos de Agostinho. Sua mãe. Santa Mônica, pelo contrário, exortava-o à castidade, mas em vão. E nem mesmo ela, naquela época, sugeriu o casamento, «temerosa de que meus planos pudessem ser embaraçados pelo estorvo de uma esposa».

Aos dezesseis anos, foi para Cartago, «onde todos que me cercavam ferviam num caldeirão de amores ilícitos. Não amava ainda, mas amava o amor e, por uma necessidade profundamente enraigada, odiava-me por não precisar agir assim. Procurei o que eu podia amar, apaixonado pelo amor, e odiava a segurança … pois, nessa época, amar e ser amado era doce para mim; mais ainda quando eu conseguia gozar a pessoa a quem amava. Conspurquei, pois, a fonte da amizade, e obscureci seu brilho com o inferno da lascívia».[{176}] Estas palavras descrevem suas relações com uma amante a quem amou fielmente durante anos,[{177}] e com quem teve um filho, ao qual também amou, empenhando-se, depois de sua conversão, por dar-lhe uma educação religiosa.

Chegou a ocasião em que ele e a mãe acharam que devia começar a pensar em casamento. Ficou noivo de uma jovem que contava com a aprovação da mãe,

julgando-se necessário que rompesse com a amante. «Minha querida — diz ele — foi arrancada de meu lado como um empecilho ao meu casamento, e meu coração, que estava cravado nela, foi dilacerado e ferido, a sangrar. E ela voltou para a África (Agostinho estava, nessa época, em Milão) jurando por ti que jamais conheceria outro homem, e deixando comigo o filho que me dera.»{178} Como, no entanto, o casamento não podia realizar-se antes de dois anos, devido à pouca idade da jovem, ele tomou, enquanto isso, outra amante, menos oficial e menos conhecida. Sua consciência perturbava-o cada vez mais, e ele costumava orar: «Dá-me castidade e continência, mas não por enquanto.»{179} Por fim, antes que houvesse transcorrido o tempo para o seu matrimônio, a religião conseguiu completa vitória, e dedicou o resto da vida ao celibato.

Voltando a um tempo anterior: aos dezenove anos, tendo terminado com êxito o estudo de retórica, foi atraído pela filosofia por Cícero. Tentou ler a Bíblia, mas achou que ela carecia de dignidade ciceroniana. Foi nessa época que se tornou maniqueu, o que afligiu sua mãe. Era, por profissão, professor de retórica. Dedicou-se à astronomia, à qual, no fim da vida, foi contrário, porque ensina que «a causa inevitável de teu pecado está no céu».{180} Lia filosofia, toda a que podia ser lida em latim; refere-se, particularmente, às *Dez Categorias* de Aristóteles, que, diz ele, compreendeu sem auxílio de professor. «E de que me aproveitou que eu, o mais vil escravo das vis paixões, lesse por mim todos os livros das chamadas artes «liberais» e compreendesse aquilo que lia? Pois tinha as costas voltadas para a luz e o meu rosto para as coisas iluminadas; daí a minha cara … ela própria, não estar iluminada.»{181} Nessa época, acreditava que Deus era um corpo vasto e brilhante. Ter-se-ia desejado que ele expusesse pormenorizadamente os princípios dos maniqueus, ao invés de dizer simplesmente que eram errôneos.

É interessante que as primeiras razões de Santo Agostinho para rejeitar as doutrinas de Maniqueu fossem científicas. Recordava-se — assim nos diz ele{182} — do que aprendera de astronomia nos escritos dos melhores astrônomos, «e os comparava com os ditos de Maniqueu, que, em sua louca insensatez, escrevera muito e copiosamente sobre tais assuntos; mas nenhum de seus raciocínios sobre os solstícios, ou os equinócios, ou os eclipses, ou o que quer que, a respeito, eu houvesse aprendido nos livros de filosofia secular, me era satisfatório. Ordenavam-me, no entanto, que acreditasse; não obstante, isso não correspondia com os raciocínios obtidos por meio de cálculos ou por minhas próprias observações, mas justamente o contrário.» Tem o cuidado de assinalar

que os erros científicos não são, em si, um sinal dos erros quanto à fé, mas que só se convertem nisso quando proferidos com ar de autoridade, como se fossem devidos a uma inspiração divina. Fica-se a imaginar o que teria ele pensado se houvesse vivido no tempo de Galileu.

Na esperança de resolver suas dúvidas, um bispo maniqueu chamado Fausto, considerado como o membro mais ilustrado de sua seita, visitou-o e procurou raciocinar com ele. Mas «achei-o, em primeiro lugar, inteiramente ignorante das ciências liberais, salvo a gramática, mas isto de maneira bastante comum. No entanto, por haver lido algumas das orações de Túlio, alguns livros de Sêneca, algumas coisas dos poetas e uns poucos volumes de sua própria seita, escritos em latim e em ordem lógica, e por praticar a oratória diariamente, adquiriu uma certa eloquência, que se tornava ainda mais agradável e sedutora por achar-se sob o controle de seu bom senso, além de possuir uma certa graça natural.»{183}

Achou Fausto completamente incapaz de resolver suas dificuldades astronômicas. Os livros dos maniqueus, diz-nos ele, «são cheios de extensas fábulas o céu, as estrelas, o Sol e a Lua», que não concordam com o que foi descoberto pelos astrônomos; mas, quando inquiriu Fausto sobre essas matérias Fausto confessou francamente sua ignorância. «Justamente por isso gostei mais dele. Porque a modéstia de um espírito franco é ainda mais atraente do que o conhecimento das coisas que eu desejava saber; e isso encontrei nele, em todas as mais difíceis e sutis questões.»{184}

Este sentimento é surpreendentemente liberal; coisa que não se teria esperado naquela época. Nem está em completa harmonia com a atitude posterior de Santo Agostinho com respeito aos heréticos.

Nessa altura, decidiu seguir para Roma, não, diz ele, porque lá os proventos de um professor fossem mais elevados do que em Cartago, mas porque ouvira dizer que as classes eram mais ordenadas. Em Cartago, as desordens perpetradas pelos estudantes eram tais que o ensino se tornava quase impossível; mas, em Roma, embora houvesse menos desordem, os estudantes deixavam fraudulentamente de efetuar seus pagamentos.

Em Roma, esteve ainda associado com os maniqueus, mas menos convencido da verdade do que pregavam. Começou a pensar que os acadêmicos tinham razão ao afirmar que os homens deviam duvidar de tudo.{185} Contudo, ainda concordava com os maniqueus, ao pensar «que não somos nós próprios que pecamos, mas há uma outra natureza (qual, eu não o sei) que peca em nós». Acreditava, ainda, que o Mal é uma certa espécie de substância. Isto torna claro

que, antes de sua conversão, a questão do pecado já o preocupava.

Após permanecer em Roma cerca de um ano, foi enviado a Milão pelo prefeito Símaco, em resposta à solicitação daquela cidade, que desejava um professor de retórica. Em Milão, travou conhecimento com Ambrósio, «conhecido de toda a gente como um dos melhores homens». Veio a gostar de Ambrósio pela bondade e a preferir a doutrina católica à dos maniqueus; mas, durante algum tempo, foi refreado pelo ceticismo que aprendera com os acadêmicos, «a cujos filósofos, não obstante, por não contarem com o nome redentor de Cristo, me neguei por completo a entregar o cuidado de minha alma enferma».{186}

Em Milão, uniu-se a ele a mãe, que teve poderosa influência em apressar os últimos passos de sua conversão. Ela era católica fervorosa, e ele sempre escreveu a respeito num tom de reverência. Foi tanto mais importante para ele, nessa época, porque Ambrósio se achava demasiado ocupado para trocar idéias com ele em particular.

Há um capítulo muito interessante{187} no qual compara a filosofia platônica com a doutrina cristã. O Senhor, diz, forneceu-lhe nessa época «alguns livros dos platônicos, traduzidos para o grego e o latim. E nele li, não verdadeiramente com estas palavras, mas com o mesmo propósito, reforçado por muitas e diversas razões, que «no princípio era o Verbo, e o Verbo era com Deus, e o Verbo era Deus: o mesmo aconteceu no começo com Deus; todas as coisas foram criadas por Ele e, sem Ele, nada se fez: o que foi feito por Ele é vida, e a vida era a luz dos homens, e a luz brilha na escuridão e a escuridão não a contém. E que a alma do homem, embora seja «testemunha da luz», por si mesma «não é aquela luz», mas Deus o Verbo de Deus, «é a verdadeira luz que ilumina todo homem que vem ao mundo». E que «Ele estava no mundo, e o mundo foi feito por Ele, e o mundo não O conhecia». Mas que Ele veio a Si mesmo, e Ele mesmo não O recebeu; mas, a todos os que O receberam, Ele deu o poder para que se tornassem os filhos de Deus, mesmo àqueles que acreditaram em Seu Nome»; isto não li lá. Também não leu lá, que «o verbo se fez carne e habitou entre nós; nem que «Ele se humilhou e se fez obediente até a morte, mesmo a morte na Cruz; nem que, «ao ouvir-se o nome de Jesus, todo joelho devia dobrar-se».

Falando-se de um modo geral, encontrou nos platônicos a doutrina metafísica do Logos, mas não a doutrina da Encarnação e a doutrina consequente da salvação humana. Algo não muito diferente dessas doutrinas existia no orfismo e em outras religiões de mistério; mas isso Santo Agostinho parece ter ignorado.

De qualquer modo, nenhuma delas estava ligada a um acontecimento relativamente recente, como acontecia com o Cristianismo.

Contra os maniqueus, que não eram dualistas, Agostinho passou a acreditar que o mal se origina não em certas circunstâncias, mas na perversidade da vontade.

Encontrou especial conforto nos escritos de São Paulo.{188}

No fim, após apaixonadas lutas interiores, converteu-se (386); renunciou à sua profissão de professor, à amante, à noiva e, depois de breve período de meditação em retiro, foi batizado por Santo Ambrósio. Sua mãe regozijou-se com isso, mas morreu não muito depois. Em 388, voltou à África, onde permaneceu o resto de sua vida, inteiramente ocupado com os seus deveres episcopais e com os seus escritos polêmicos contra várias heresias, donatista, maniquéia e pelagiana.

CAPÍTULO IV

A FILOSOFIA E A TEOLOGIA DE SANTO AGOSTINHO

SANTO AGOSTINHO foi um escritor muito fecundo, principalmente sobre assuntos teológicos. Alguns de seus escritos polêmicos tratavam de tópicos locais e perderam seu interesse devido ao seu próprio êxito; mas alguns deles, particularmente os que se referem aos pelagianos, continuaram a ter influência prática até os tempos modernos. Não tenciono tratar de suas obras de maneira extensiva, mas apenas discutir o que me parece importante, intrínseca ou historicamente. Considerarei:

Primeiro: sua filosofia pura e, em particular, sua teoria do tempo;

Segundo: sua filosofia da história, tal como ele a desenvolveu na *Cidade de Deus;*

Terceiro: sua teoria da salvação, proposta contra os pelagianos.

I. Filosofia pura

Santo Agostinho pouco se ocupa de filosofia pura, mas, quando o faz, revela grande habilidade. É o primeiro de uma longa série cujos conceitos puramente especulativos são influenciados pela necessidade de concordar com a Escritura. Isto não se pode dizer dos primeiros filósofos cristãos, como, por exemplo, Orígenes; em Orígenes, o Cristianismo e o platonismo acham-se lado a lado e não se entrecruzam. Em Santo Agostinho, por outra parte, o pensamento original na filosofia pura é estimulado pelo fato de que o platonismo, sob certos aspectos, não está em harmonia com o Gênese.

A melhor obra puramente filosófica dos escritos de Santo Agostinho é o livro décimo primeiro das *Confi*ssões. As edições populares das *Confissões* terminam

no Livro X, sob alegação de que o que se segue é desinteressante; é desinteressante porque é boa filosofia, e não biografia. O Livro XI trata do problema: tendo a Criação ocorrido como afirma o primeiro capítulo do Gênese, e como Santo Agostinho mantém contra os maniqueus, devia ter ocorrido o mais cedo possível. Assim imagina ele a objeção de algum interlocutor.

O primeiro ponto a verificar, para que se compreenda a sua resposta, é que a Criação saiu do nada, como ensina o Antigo Testamento, como uma idéia inteiramente alheia à filosofia grega. Quando Platão fala de criação, imagina uma matéria primitiva a que Deus deu forma; e o mesmo ocorre com Aristóteles. Seu Deus é um artífice ou arquiteto, mais do que um criador. A substância é considerada como eterna e incriada; somente a forma é devida à vontade de Deus. Contra essa opinião, Santo Agostinho afirma, como o deve fazer todo cristão ortodoxo, que o mundo foi criado não de uma certa matéria, mas do nada. Deus criou a substância, e não somente a ordem e a disposição.

O conceito grego, de que a criação partindo do nada é impossível, foi repetido, a intervalos, nos tempos cristãos tendo conduzido ao panteísmo. O panteísmo afirma que Deus e o mundo não são distintos, e que tudo no mundo é parte de Deus. Este conceito é desenvolvido mais amplamente por Spinoza, mas do nada. Deus criou a substância, e não somente a ordem durante todos os séculos cristãos, que os místicos tiveram dificuldade em manter-se ortodoxos, já que acham difícil acreditar que o mundo é exterior a Deus. Agostinho, porém, não vê dificuldade alguma nisso; o Gênese é explícito, e isso lhe basta. Sua opinião sobre esta matéria é essencial à sua teoria do tempo.

Por que não foi o mundo criado antes? Porque não havia o «antes». O tempo foi criado quando se criou o mundo. Deus é eterno, no sentido em que está fora do tempo; em Deus não existe antes nem depois, mas só um presente eterno. A eternidade de Deus está isenta da relação de tempo; todo tempo está presente para Ele simultaneamente. Ele não *precede* sua própria criação do tempo, pois isso implicaria que Ele estava no tempo, enquanto que Ele permanece eternamente fora da corrente do tempo. Isto leva Santo Agostinho a uma teoria relativista do tempo sumamente admirável.

«Que é, pois, o tempo?», pergunta. «Se ninguém me pergunta, eu o sei; se desejo explicar a quem o pergunta, não o sei.» Várias dificuldades o confundem. Nem o passado nem o futuro, diz ele, mas só o presente realmente *é;* o presente é somente um momento, e o tempo só pode ser medido enquanto está passando. Não obstante, há realmente tempo passado e tempo futuro. Parece que somos

levados aqui a contradições. A única maneira que Agostinho consegue encontrar para evitar tais contradições é dizer que o passado e o futuro só podem ser considerados como presente: o «passado» tem de ser identificado com a memória, e o «futuro» com a espera, sendo a memória e a espera fatos presentes. Há, diz ele, três tempos: «um presente das coisas passadas, um presente das coisas presentes, e um presente das coisas futuras». «O presente das coisas passadas é a memória; o presente das coisas presentes é a vista, e o presente das coisas futuras é a espera.»{189} Dizer que há três tempos, passado, presente e futuro, é uma maneira livre de falar.

Percebe que, com essa teoria, não resolveu realmente todas as dificuldades. «Minha alma anseia por conhecer este profundo enigma», diz, e roga a Deus para que ilumine, assegurando-Lhe que seu interesse pelo problema não é devido a simples curiosidade. «Confesso-Te, ó Senhor, que ainda ignoro o que é o tempo.» Mas o ponto capital da solução por ele sugerida é o de que o tempo é subjetivo: o tempo está na mente humana, que espera, considera e recorda.{190} Segue-se daí que não pode haver tempo sem um ser criado,{191} e que falar de tempo antes da criação é coisa sem sentido.

Quanto a mim, não concordo com esta teoria, na parte em que faz do tempo uma coisa mental. Mas é, sem dúvida, uma teoria muito hábil, que merece ser seriamente considerada. Eu iria além, e diria que é um grande progresso diante de tudo o que se encontra sobre o assunto na filosofia grega. Contém uma exposição melhor e mais clara do que a de Kant acerca da teoria subjetiva do tempo — uma teoria que, desde Kant, tem sido amplamente aceita entre os filósofos.

A teoria de que o tempo é apenas um aspecto de nossos pensamentos é uma das formas mais extremadas do subjetivismo que, como vimos, aumentou pouco a pouco na antiguidade, a partir de Protágoras e Sócrates. Seu aspecto emocional é a obsessão do pecado, que veio mais tarde que os seus aspectos intelectuais. Santo Agostinho revela ambas as espécies de subjetivismo. O subjetivismo leva-o a antecipar não só a teoria do tempo, de Kant, como o *cogito* de Descartes. Em seus *Solilóquios*, diz: «Tu, que queres saber, sabes quem és? Sei. Onde estás? Não sei. Sabes que tu pensas? Sei.» Isto contém não apenas o *cogito* de Descartes, mas sua resposta ao *ambulo ergo sum* de Gassendi. Como filósofo, portanto, Agostinho merece um alto lugar.

II. A Cidade de Deus

Quando, em 410, Roma foi saqueada pelos gôdos, os pagãos, não de maneira ilógica, atribuíram o desastre ao abandono dos deuses antigos. Enquanto Júpiter foi adorado, diziam, Roma permaneceu poderosa; agora que os imperadores se afastaram dele, não mais protege os romanos. Este argumento pagão exigia uma resposta. *A Cidade de Deus,* escrita, pouco a pouco, entre 412 e 427, foi a resposta de Santo Agostinho; mas empreendeu, ao fazer-se um voo muito mais amplo e desenvolveu um esquema cristão completo da história passada, presente e futura. Foi um livro que exerceu imensa influência durante toda a Idade Média, principalmente nas lutas entre a Igreja e os príncipes seculares.

Como alguns outros livros muito grandes, apresenta-se à memória dos que o leram como algo melhor do que aparece na releitura. Contém muita coisa que dificilmente alguma pessoa, em nossa época, poderá aceitar, e a sua tese central é um tanto obscurecida pelas excrescências pertencentes à sua época. Mas a ampla concepção de um contraste entre a Cidade deste mundo e a Cidade de Deus permaneceu como uma inspiração para muitos, e mesmo hoje pode ser exposta de novo em termos não teológicos.

Omitir-se pormenores numa descrição do livro, concentrando-se a gente na idéia central, daria, a respeito do mesmo, uma opinião indevidamente favorável; por outro lado, concentrar-se nos pormenores, seria omitir o que há de melhor e mais importante nele. Procurarei evitar tanto um como outro desses erros, descrevendo primeiro alguns pormenores e passando, depois, para a idéia geral, tal como aparece no desenvolvimento histórico.

O livro começa com considerações surgidas por motivo do saque de Roma e destinadas a mostrar que coisas ainda piores ocorreram em tempos pré-cristãos. Entre os pagãos que atribuem o desastre ao Cristianismo, há muitos, diz o santo, que, durante o saque, procuraram refúgios nas Igrejas, as quais os gôdos, sendo cristãos, respeitaram. No saque de Tróia, pelo contrário, o templo de Juno não ofereceu proteção alguma, nem os deuses preservaram a cidade de destruição. Os romanos jamais pouparam os templos nas cidades conquistadas; a este respeito, o saque de Roma foi menos severo do que muitos outros, e essa mitigação foi um resultado do Cristianismo.

Os cristãos que sofreram o saque não tinham motivo para queixar-se, por várias razões. Alguns gôdos perversos talvez tivessem prosperado à sua custa, mas sofrerão no outro mundo: se todos os pecados fossem castigados neste mundo, não haveria necessidade do Juízo Final. O que os cristãos suportaram se

converteria, se fossem virtuosos, em sua edificação, pois os santos, diante da perda de coisas temporais, não perdem nada de valor. Não importa que seus corpos permaneçam insepultos, pois os animais rapaces não podem interferir na ressurreição do corpo.

Vem depois a questão das virgens puras que foram violadas durante o saque. Ao que parece, houve quem afirmasse que essas damas, sem nenhuma culpa pessoal, haviam perdido a coroa de sua virgindade. O santo, de maneira muito razoável, opõe-se a tal opinião. «A lascívia de outro não pode poluir-se.» A castidade é uma virtude da mente e não se perde pela violação, mas perde-se pela intenção do pecado, mesmo quando não realizado. Sugere-se que Deus permitiu as violações porque as vítimas se haviam mostrado demasiado orgulhosas de sua continência. É mau que alguém se suicide a fim de evitar de ser violada; isto conduz a uma longa discussão de Lucrécia, que não devia ter-se suicidado, porque o suicídio é sempre um pecado.

Há uma condição para a exculpação das mulheres virtuosas que são violentadas: não devem gozar. Se o fizerem estarão pecando.

Trata, a seguir, da perversidade dos deuses pagãos. Por exemplo: «Suas peças teatrais, esses espetáculos de imundície, essas vaidades licenciosas, não foram primeiro trazidos a Roma pela corrupção dos homens, mas por ordem direta de seus deuses.»[{192}] Seria melhor adorar um homem virtuoso, como Scipião, do que esses deuses imorais. Mas, quanto ao saque de Roma, não devia perturbar os cristãos, que tem um santuário na «peregrina cidade de Deus».

Neste mundo, as duas cidades — a terrena e a celestial — estão misturadas; mas, no outro mundo, os predestinados e os réprobos estarão separados. Nesta vida, não podemos saber quem, mesmo entre os nossos inimigos aparentes, será encontrado, no final, entre os eleitos.

A parte mais difícil da obra, diz-nos ele, consistirá na refutação dos filósofos, com os melhores dos quais os cristãos estão, em grande parte, de acordo — como, por exemplo, com respeito à imortalidade e à criação do mundo por Deus. [{193}]

Os filósofos não abandonaram a adoração dos deuses pagãos, e suas instruções morais eram fracas porque os deuses eram maus. Não se sugere que os deuses fossem meras fábulas; Santo Agostinho afirma que existem, mas que são demônios. Gostavam de ouvir contar histórias imundas sobre eles, pois queriam prejudicar os homens. As façanhas de Júpiter contam mais, entre os pagãos, do que as doutrinas de Platão ou as opiniões de Catão. «Platão, que não

admitiria que os poetas vivessem numa cidade bem governada, mostrou que seu único mérito era melhor do que aqueles deuses, que desejavam ser honrados com comédias.»{194}

Roma fora sempre perversa, desde o rapto das Sabinas em diante. Muitos capítulos são dedicados à pecaminosidade do imperialismo romano. Também não é verdade que Roma não haja sofrido antes de o Estado tornar-se cristão; desde os gauleses e as guerras civis sofreu tanto ou mais do que a partir dos gôdos.

A astrologia não é apenas má, como, também, falsa; isto pode ser provado pelas diferentes fortunas de gêmeos que tiveram o mesmo horóscopo.{195} A concepção estóica do destino (que se relacionava com a astronomia) é errônea, já que os anjos e os homens têm livre arbítrio. É certo que Deus tem pré-conhecimento de nossos pecados, mas não pecamos *por causa* desse Seu pré-conhecimento. É um erro supor-se que a virtude traz infelicidade, mesmo neste mundo; os imperadores romanos, quando virtuosos, foram felizes, mesmo que não tivessem sido afortunados — e Constantino e Teodósio foram também afortunados; por outro lado, o reino judaico durou enquanto os judeus aderiram à verdade da religião.

Há uma descrição muito simpática de Platão, a quem coloca acima de todos os outros filósofos. Todos os outros tem de ceder-lhe lugar: «Que Tales se vá com a sua água, Anaxímenes com o ar, os estóicos com o seu fogo, Epicuro com os seus átomos.»{196} Todos eles eram materialistas; Platão não o era. Platão viu que Deus não é nenhuma coisa corpórea, mas que todas as coisas recebem a sua forma de Deus, e de algo imutável. Teve também razão ao dizer que a percepção não é a fonte da verdade. Os platônicos são os melhores na lógica e na ética, e os que mais se aproximam do Cristianismo. «Diz-se que Plotino, que não viveu senão mais tarde, compreendeu Platão melhor do que ninguém.» Quanto a Aristóteles, era inferior a Platão, mas muito acima dos demais. Ambos, porém, disseram que todos os deuses são bons e devem ser adorados.

Ao contrário dos estóicos, que condenavam todas as paixões, Santo Agostinho afirma que as paixões dos cristãos podem ser causa de virtude; a ira, ou a piedade, não devem ser condenadas *per se*, mas devemos verificar sua causa.

Os platônicos têm razão acerca de Deus, mas estão errados quanto ao que se refere aos deuses. Estão também errados em não reconhecer a Encarnação.

Há uma longa discussão sobre anjos e demônios, a qual tem relação com os

neoplatônicos. Os anjos podem ser bons ou maus, mas os demônios são sempre maus. Para os anjos, conhecimento das coisas temporais (embora eles o possuam) é vil. Santo Agostinho mantém, com Platão, que o mundo sensível é inferior ao eterno.

O Livro XI começa com a descrição da natureza da Cidade de Deus. A Cidade de Deus é a sociedade dos eleitos. Há coisas que podem ser descobertas pela razão (como nos filósofos), mas, para qualquer novo conhecimento religioso, temos de confiar nas Escrituras. Não devemos procurar compreender o tempo e o espaço antes da criação do mundo: não havia tempo antes da Criação, e não há lugar onde não há mundo.

Tudo o que é bendito é eterno, mas nem tudo o que é eterno é bendito como, por exemplo, o inferno e Satanás. Deus previu os pecados dos demônios, mas também a sua utilidade para melhorar o universo como um todo, o que é análogo à antítese na retórica.

Orígenes erra ao pensar que as almas receberam corpos como castigo. Se assim fosse as almas más teriam corpos maus; mas os demônios, mesmo os piores deles, tem corpos aéreos, que são melhores que os nossos.

A razão de o mundo ter sido criado em seis dias é ser o seis um número perfeito (isto é, igual à soma de seus fatores).

Há anjos bons e anjos maus, mas mesmo os anjos maus não tem uma essência que seja contrária a Deus. Os inimigos de Deus não o são por natureza, mas sim por vontade. A vontade viciosa não tem uma causa *eficiente,* mas apenas *deficiente;* não é um *efeito*, mas um *defeito.*

O mundo tem menos de seis mil anos de existência. A história não é cíclica, como alguns filósofos supõem: «Cristo morreu *uma vez* pelos nossos pecados.»{197}

Se nossos primeiros pais não houvessem pecado, não teriam morrido, mas, como pecaram, toda sua posteridade morre, O comer a maçã não trouxe apenas a morte natural, mas a morte eterna, isto é, a condenação.

Porfírio está errado, ao negar corpos aos santos no céu. Terão corpos melhores que o de Adão antes da queda; seus corpos serão espirituais, mas não espíritos, e não terão peso. Os homens terão corpos masculinos, as mulheres corpos femininos, e os que morreram na infância se levantarão de novo com corpos adultos.

O pecado de Adão teria trazido a toda a humanidade a morte eterna (isto é, a

condenação), mas a graça de Deus libertou a muitos disso. O pecado veio da alma, não da carne. Tanto os platônicos como os maniqueus erram ao atribuir o pecado à natureza da carne, embora os platônicos não sejam tão maus como os maniqueus.

O castigo de toda a humanidade pelo pecado de Adão foi justo, pois, em consequência desse pecado, o homem, que poderia ter sido espiritual no corpo, se tornou carnal na mente.{198}

Isto conduz a uma longa e minuciosa discussão da luxúria sexual, à qual estamos sujeitos como parte de nosso castigo pelo pecado de Adão. Esta discussão é muito importante como reveladora da psicologia do ascetismo; devemos, portanto, ir a ela, embora o santo confesse que o tema é imodesto. A teoria exposta é a seguinte:

Deve-se admitir que a relação sexual no matrimônio não é pecado, contanto que a intenção seja a de gerar prole. Mas, mesmo no casamento, um homem virtuoso desejará poder agir sem lascívia. Mesmo no casamento, como o desejo de recato o demonstra, os indivíduos se envergonham das relações sexuais, porque «esse ato legítimo da natureza é (desde os nossos primeiros pais) acompanhado de nossa vergonha penal». Os cínicos acham que se podia prescindir da vergonha, e Diógenes nem queria ouvir falar nela, desejando ser, em todas as coisas, como um cão; no entanto, mesmo ele, depois de uma tentativa, abandonou, na prática, esse extremo de descaramento. O que há de vergonhoso na lascívica é ser independente da vontade. Adão e Eva, antes da queda, poderiam ter tido relação sexual sem lascívia, embora isso não haja, de fato, acontecido. Os artesãos, na execução de seu ofício, movem as mãos sem luxúria; do mesmo modo, Adão, se houvesse se conservado afastado da macieira, teria podido executar as funções do sexo sem as emoções que agora exige. Os órgãos sexuais, como o resto do corpo, teriam obedecido à vontade. A necessidade de lascívia nas relações sexuais é um castigo pelo pecado de Adão, pois, não fosse por isso, o sexo poderia ter estado divorciado do prazer. Omitindo-se alguns pormenores fisiológicos que o tradutor, de maneira muito apropriada, deixou na decente obscuridade do original latino, o que se disse acima é a teoria de Santo Agostinho acerca do sexo.

É evidente, pelo que foi dito acima, que o que faz com que o asceta sinta desagrado pelo sexo é a sua independência da vontade. A virtude, afirma-se, exige um domínio completo da vontade sobre o corpo, mas tal domínio não basta para tornar possível o ato sexual. O ato sexual, portanto, parece incompatível

com uma vida perfeitamente virtuosa.

Desde a queda, o mundo sempre foi dividido em duas cidades, das quais uma reinará eternamente com Deus, enquanto a outra será atormentada eternamente por Satanás. Caim pertence à cidade do demônio, Abel à Cidade de Deus. Abel, por graça, e em virtude de predestinação, era um peregrino sobre a Terra, e um cidadão do céu. Os patriarcas pertencem à Cidade de Deus. A discussão sobre a morte de Matusalém leva Santo Agostinho à debatida questão da comparação entre a Septuaginta e a Vulgata. Os dados, conforme são apresentados na Septuaginta, conduzem à conclusão de que Matusalém sobreviveu por catorze anos ao dilúvio, o que é impossível, já que ele não se encontrava na Arca. A Vulgata, seguindo os manuscritos hebraicos, dá uma data segundo a qual ele morreu no ano do dilúvio. Quanto a este ponto, Santo Agostinho afirma que São Jerônimo e os manuscritos hebraicos devem ter razão. Algumas pessoas afirmavam que os judeus haviam falsificado deliberadamente os manuscritos hebraicos, por maldade para com os cristãos. Esta hipótese é rejeitada. Por outro lado, a Septuaginta deve ter sido divinamente inspirada. A única conclusão é que os copistas de Ptolomeu cometeram erros ao transcrever a Septuaginta. Falando das traduções do Antigo Testamento, diz ele: «A igreja recebeu a dos Setenta como se não houvesse outra, pois muitos dos cristãos gregos, usando inteiramente esta, não sabiam se havia outras ou não. Nossa tradução latina provém também dela. Embora um certo Jerônimo, sacerdote culto, e grande linguista, haja traduzido as mesmas Escrituras do hebraico para o latim. Mas, embora os judeus afirmem que todo o seu trabalho erudito é verdadeiro, e garantam que os Setenta erraram frequentemente, as Igrejas de Cristo asseveram que nenhum homem deve ser preferido a tantos, principalmente sendo aqueles escolhidos, para essa tarefa, pelos altos sacerdotes». Aceita a história do acordo miraculoso entre as setenta traduções independentes, e considera isso como uma prova de que a Septuaginta é divinamente inspirada. A hebraica, não obstante, é igualmente inspirada. Esta conclusão deixa sem resolver a questão quanto à autoridade da tradução de Jerônimo. Talvez pudesse ter estado mais decididamente do lado de Jerônimo, se os dois santos não houvessem tido uma divergência sobre as inclinações oportunistas de São Pedro.{199}

Dá-nos um sincronismo da história sagrada e profana. Ficamos sabendo que Enéias chegou à Itália quando Abdom{200} era juiz em Israel, e que a última perseguição se verificaria sob o Anticristo, mas em data desconhecida.

Depois de um capítulo admirável contra a tortura judicial, Santo Agostinho

passa a combater os novos Acadêmicos, que afirmam que todas as coisas são duvidosas. «A Igreja de Cristo detesta essas dúvidas, que considera como loucura, tendo um conhecimento sumamente certo das coisas que apreende.» Devíamos acreditar na verdade das Escrituras. Continua explicando que não há virtude à parte da verdadeira religião. A virtude pagã «é prostituída pela influência de demônios obscenos e imundos». O que seriam virtudes num cristão são vícios num pagão. «Essas coisas que ela (a alma) parece considerar com virtudes, dominando, assim, seus afetos, são, com efeito, mais vícios do que virtudes». Aqueles que não pertencem a esta sociedade (a Igreja) sofrerão tormento eterno. «Em nossos conflitos aqui na Terra, ou é vencedora a dor, e, nesse caso, a morte lhe tira todo o sentido, ou, então, triunfa a natureza, e expele a dor. Mas, então, a dor será uma aflição eterna, e a natureza sofrerá eternamente, suportando ambas a continuação do castigo infligido».

Há duas ressurreições: a da alma na morte, e a do corpo no Juízo Final. Depois de uma discussão de várias dificuldades relativas ao milênio, e os atos subsequentes de Gog e Magog, chega ele a um texto em II Tessalonicenses (II, 11, 12): «E Deus lhes enviará a operação do erro, para que creia a mentira, para que sejam condenados todos os que não creram a verdade, antes tiveram prazer na iniquidade». Alguns poderiam achar injusto que o Onipotente primeiro os enganasse e depois os castigasse por terem sido enganados. Mas, para Santo Agostinho, isso parece estar perfeitamente certo. «Estando condenados, estão seduzidos e, estando seduzidos, condenados. Mas sua sedução se verifica pelo julgamento secreto de Deus, justamente secreto e secretamente justo; mesmo o Seu, que julgou continuamente, desde o começo do mundo.» Santo Agostinho assevera que Deus dividiu a humanidade em eleitos e réprobos, não devido a seus méritos ou deméritos, mas arbitrariamente. Todos merecem igualmente a condenação e, portanto, os réprobos não tem motivo de queixa. Da passagem acima, de São Paulo, deduz-se que são maus porque são réprobos, e não réprobos porque são maus.

Depois da ressurreição do corpo, os corpos dos condenados arderão eternamente sem que sejam consumidos. Não há nada de estranho nisto, pois que acontece com a salamandra e o Monte Etna. Os demônios, embora incorpóreos, podem ser queimados pelo fogo corpóreo. Os tormentos do inferno não purificam, nem diminuirão mediante a intercessão dos santos. Orígenes errou ao pensar que o inferno não é eterno. Os hereges e os católicos pecadores serão condenados.

O livro termina com uma descrição da visão de Deus que os santos têm no

céu, e da felicidade eterna da Cidade de Deus.

Do resumo acima, talvez não se possa deduzir com clareza a importância da obra. O que exerceu influência foi a separação da Igreja e o Estado, com a clara implicação de que o Estado só poderia ser uma parte da Cidade de Deus submetendo-se à Igreja em todas as questões religiosas. Desde então, esta tem sido a doutrina da Igreja. Durante toda a Idade Média e o desenvolvimento gradual do poder papal, bem como durante todo o conflito entre o Papa e o Imperador, Santo Agostinho forneceu à Igreja ocidental a justificação teórica de sua política. O Estado judaico, no tempo legendário dos Juízes e no período histórico posterior à volta do cativeiro em Babilônia, fora uma teocracia; o Estado cristão devia imitá-lo a este respeito. A fraqueza não só dos imperadores, como da maioria dos monarcas medievais ocidentais, permitiu que a Igreja, em grande parte, realizasse o ideal da Cidade de Deus. No Oriente, onde o imperador era poderoso, isso jamais se verificou, e a Igreja permaneceu muito mais sujeita ao Estado do que no Ocidente.

A Reforma, que reviveu a doutrina de Santo Agostinho sobre a salvação, abandonou seus ensinamentos teocráticos e tornou-se erastiana,{201} devido principalmente às exigências práticas da luta com o catolicismo. Mas o erastianismo protestante era apático, e os mais religiosos entre os protestantes eram ainda influenciados por Santo Agostinho. Os anabatistas, os homens da Quinta Monarquia e os *quakers* adotaram uma parte de sua doutrina, mas deram menos importância à Igreja. Ele era partidário da predestinação, bem como da necessidade do batismo para a salvação; estas duas doutrinas não se harmonizam bem, e os protestantes extremados abandonaram esta última. Mas sua escatologia permaneceu agostiniana.

A *Cidade de Deus* contém pouca coisa que seja fundamentalmente original. A escatologia é de origem judaica, e entrou no Cristianismo principalmente através do Livro da Revelação. A doutrina da predestinação e eleição é paulina, embora Santo Agostinho a desenvolvesse mais ampla e logicamente do que se pode encontrar nas Epístolas. A diferença entre a história sagrada e a profana é exposta com muita clareza no Antigo Testamento. O que Santo Agostinho fez foi reunir esses elementos e relacioná-los com a história de sua própria época, de tal modo que a queda do Império ocidental e o período subsequente de confusão pudessem ser assimilados pelos cristãos sem que isso constituísse uma provação demasiado severa para a sua fé.

O exemplo judaico de história, passada e futura, é de molde a atrair

poderosamente os oprimidos e infortunados de todos os tempos. Santo Agostinho adaptou esse modelo ao Cristianismo; Marx, ao socialismo. Para se compreender, psicologicamente, Marx, dever-se-ia empregar o seguinte dicionário:

Jeová = Materialismo dialético
O Messias = Marx
Os eleitos = O proletariado
A Igreja = O Partido Comunista
O Segundo Advento = A revolução
Inferno = O castigo dos capitalistas
O milênio = O Estado comunista

Os termos da esquerda dão o conteúdo emocional dos termos da direita, e é esse conteúdo emocional, familiar àqueles que tiveram uma educação cristã ou judaica, o que torna cível a escatologia de Marx. Um dicionário semelhante poderia ser feito para os nazistas, mas suas concepções são mais puramente estilo Antigo Testamento e menos cristãs que as de Marx — e o seu Messias é mais análogo aos macabeus do que a Cristo.

III. *A controvérsia pelagiana*

Uma grande parte do que há de mais influente na teologia de Santo Agostinho se destina a combater a heresia pelagiana. Pelágio era um galês, cujo nome verdadeiro era Morgan, o que significa «homem do mar», o mesmo que Pelágio em grego. Era um eclesiástico culto e agradável, menos fanático do que muitos de seus contemporâneos. Acreditava no livre arbítrio, punha em dúvida a doutrina do pecado original e achava que, quando os homens agem virtuosamente, isso se deve ao seu próprio esforço moral. Se agem bem e são ortodoxos, vão para o céu em recompensa pelas suas virtudes.

Essas opiniões, embora hoje pareçam lugares-comuns, causaram, em seu tempo, grande agitação, e foram declaradas, devido, em grande parte, aos esforços de Santo Agostinho, heréticas. Tiveram, não obstante, considerável êxito temporal. Agostinho teve de escrever ao patriarca de Jerusalém, a fim de adverti-lo contra o astuto herisiarca, que havia persuadido muitos teólogos

orientais a adotar suas idéias. Mesmo depois dessa condenação, outros indivíduos, chamados semi-pelagianos, defenderam formas mais atenuadas de suas doutrinas. Demorou longo tempo para que os ensinamentos mais puros de Santo Agostinho fossem completamente vitoriosos, principalmente na Franca, onde a condenação final da heresia semi-pelagiana teve lugar, por ocasião do Concilio de Orange, em 529.

Santo Agostinho ensinou que Adão, antes da queda, tinha livre vontade e teria podido abster-se do pecado. Mas como ele e Eva comeram a maçã, a corrupção entrou neles e passou a toda a sua descendência, de modo que ninguém, pelos seus próprios poderes, pode abster-se do pecado. Somente a graça de Deus permite que os homens sejam virtuosos. Já que todos nós herdamos o pecado de Adão, merecemos todos a condenação eterna. Todos os que morrem sem ser batizados, mesmo as criancinhas, irão para o inferno e sofrerão tormentos sem fim. Não temos razão para que nos queixemos disso, uma vez que todos nós somos maus. (Nas *Confissões, o* santo enumera os crimes de que foi culpado no berço). Mas, pela livre graça de Deus, certas pessoas, dentre os que foram batizados, são escolhidas para ir para o céu; estes, são os eleitos. Não vão para o céu porque são bons; todos nós somos inteiramente depravados, exceto quando a graça de Deus, que só é concedida aos eleitos, nos permite ser de outra maneira. Não se pode dar nenhuma razão que explique o fato de alguns serem salvos e o resto condenado; isso é devido a uma escolha de Deus sem motivo algum. A condenação é uma prova da justiça de Deus; a salvação, da Sua misericórdia. Ambas revelam a sua bondade.

Os argumentos a favor dessa doutrina feroz — que foi reavivada por Calvino e, desde então, abandonada pela Igreja católica — são encontrados nos escritos de São Paulo, particularmente na Epístola aos Romanos. Santo Agostinho tratou deles como um advogado trata a lei: a interpretação é hábil e os textos são analisados de modo a dar o seu último significado. A gente se persuade, no fim, não de que São Paulo acreditasse no que Agostinho deduz, mas que, tomando-se certos trechos, isoladamente, implicam justamente no que ele diz. Poderá parecer estranho que a condenação das criancinhas não batizadas pudesse não ter sido considerada chocante, mas sim que fosse atribuída a um Deus bom. A convicção do pecado, porém, dominava-o de tal modo, que ele realmente acreditava que as crianças recém-nascidas fossem membros de Satanás. Uma grande parte do que há de mais feroz na Igreja medieval se deve ao seu sombrio conceito da culpa universal.

Há somente uma dificuldade intelectual que realmente perturba Santo

Agostinho. Não é que lhe pareça lastimável o fato de o homem ter sido criado, pois que a imensa maioria da raça humana está predestinada ao tormento eterno. O que o perturba é que, se o pecado original foi herdado de Adão, como ensina São Paulo, tanto a alma como o corpo devem ser propagados pelos pais, pois o pecado pertence à alma, não ao corpo. Vê dificuldades nessa doutrina, mas diz que, já que a Escritura silencia, não pode ser necessário à salvação que se chegue a uma opinião justa sobre a matéria. Deixa-a, portanto, sem resolver.

É estranho que os últimos homens de eminência intelectual, antes da época do obscurantismo, se ocupassem não de salvar a civilização, ou de expulsar os bárbaros, ou de reformar os abusos da administração, mas de pregar o mérito da virgindade e falar da condenação das criancinhas não batizadas. Vendo-se que essas eram as preocupações que a Igreja transmitiu aos bárbaros convertidos, não é de estranhar que a época seguinte ultrapasse, em crueldade e superstição, quase todos os outros períodos históricos.

CAPÍTULO V

OS SÉCULOS QUINTO E SEXTO

O SÉCULO V foi o da invasão dos bárbaros e o da queda do Império ocidental. Depois da morte de Agostinho, em 430, houve pouca filosofia; foi um século de ação destrutiva, o qual, não obstante, determinou, em grande parte, as linhas em que a Europa deveria desenvolver-se. Foi nesse século que os ingleses invadiram a Bretanha, fazendo com que se transformasse na Inglaterra; foi também nesse século que a invasão dos francos transformou a Gália em França, e que os vândalos invadiram a Espanha, dando o seu nome à Andaluzia. São Patrício, em meados do século, converteu os irlandeses ao Cristianismo. Por todo o mundo ocidental, rudes reinos germânicos sucederam à burocracia centralizada do Império. O correio imperial cessou, as grandes estradas entraram em decadência, a guerra acabou com o comércio em grande escala, e a vida de novo se tornou local, tanto política como economicamente. A autoridade centralizada foi conservada somente na Igreja, e isso com muita dificuldade.

Das tribos germânicas que invadiram o Império no século V, as mais importantes eram os gôdos. Foram expulsos para o ocidente pelos hunos, que os atacaram pelo Leste. A princípio, tentaram conquistar o Império ocidental, mas foram derrotados; voltaram-se, então para a Itália. Desde Diocleciano, haviam sido empregados como mercenários romanos; isso lhes ensinou mais a respeito da arte da guerra do que os bárbaros poderiam ter, de outro modo, aprendido. Alarico, rei dos gôdos saqueou Roma em 410, mas morreu no mesmo ano. Odoacro, rei dos ostrogodos, pôs fim ao Império ocidental em 476 e reinou até 493, quando foi assassinado, traiçoeiramente, por outro ostrogodo, Teodorico, que foi rei da Itália até 526. Dele, terei mais o que dizer dentro em pouco. Foi figura importante tanto na história como na lenda; nas Niebelungenlied, aparece como «Dietrich von Bern» («Bern» significa Verona).

Entrementes, os vândalos estabeleceram-se na África, os visigodos no sul da

França e os francos no Norte.

Quando ia em meio a invasão germânica, tiveram lugar as incursões dos hunos, sob o mando de Átila. Os hunos eram de raça mongólica, mas aliavam-se frequentemente aos gôdos. Num momento crucial, porém, ao invadir a Gália, em 451, tiveram uma disputa com os gôdos; os gôdos e os romanos, unidos, derrotaram-nos, nesse mesmo ano, em Chalons. Átila voltou-se então contra a Itália e pensou em marchar sobre Roma, mas o Papa Leão o dissuadiu de tal, assinalando que Alarico morrera depois de haver saqueado Roma. Sua abstenção, no entanto, de nada lhe valeu, pois morreu no ano seguinte. Depois de sua morte, o poder dos hunos sofreu um colapso.

Durante esse período de confusão, a Igreja foi perturbada por uma complicada controvérsia sobre a Encarnação. Os protagonistas dos debates foram dois eclesiásticos, Cirilo e Nestório, dos quais, de maneira mais ou menos acidental, o primeiro foi proclamado santo e, o segundo, herege. São Cirilo foi patriarca de Alexandria desde cerca de 412 até sua morte, em 444; Nestório foi patriarca de Constantinopla. A questão em debate era a relação da divindade de Cristo com a Sua humanidade. Havia duas pessoas, uma humana e outra divina? Esta era a opinião mantida por Nestório. Caso contrário, havia uma natureza, ou duas naturezas numa única pessoa, uma natureza humana e outra divina? Estas questões despertaram, no século V, um grau quase inacreditável de paixão e fúria. «Uma discórdia secreta e incurável estabeleceu-se entre os que receavam confundir e os que se achavam temerosos de separar a divindade e a humanidade de Cristo».{202}

São Cirilo, o defensor da unidade, era homem de zelo fanático. Usava sua posição de patriarca para instigar *pogroms* contra a grande colônia judaica de Alexandria. Sua fama se deve, principalmente, ao linchamento de Hipatia, uma ilustre dama que, na época do fanatismo, aderiu a filosofia neoplatônica e dedicou seu talento à matemática. Foi «arrancada de seu carro, despojada de suas roupas, arrastada para a Igreja e desumanamente assassinada por Pedro o Leitor e uma horda de fanáticos selvagens e implacáveis: sua carne foi raspada dos ossos por meio de afiadas conchas de ostras, e seus trêmulos membros lançados ao fogo. A justa investigação judicial e o castigo foram detidos por meios de dádivas consideráveis».{203} Depois disso, Alexandria não foi mais perturbada por filósofos.

São Cirilo sofreu ao saber que Constantinopla estava sendo desencaminhada pelos ensinamentos de seu patriarca Nestório, que afirmava haver duas pessoas

em Cristo, uma humana e outra divina. Baseado nisso, Nestório se opôs ao novo costume de se chamar à Virgem «Mãe de Deus», esta era, dizia ele, somente a mãe da Pessoa humana, enquanto que a Pessoa divina, que era Deus, não tinha mãe. Quanto a esta questão, a Igreja estava dividida: de um modo geral, os bispos que se achavam ao leste de Suez eram a favor de Nestório, enquanto que os do Oeste eram favoráveis a São Cirilo. Convocou-se um Concilio, em Éfeso, em 431, para que decidisse a questão. Os bispos ocidentais chegaram primeiro e, cerrando as portas aos que estavam atrasados, decidiram apressadamente, a favor de São Cirilo, que presidiu a reunião. «Este tumulto episcopal, à distância de treze séculos, adquire o venerável aspecto do terceiro Concilio ecumênico.»[{204}]

Como resultado desse Concilio, Nestório foi condenado como herege. Ele não se retratou, tornando-se, pelo contrário, fundador da seita nestoriana, que teve grande número de adeptos na Síria e em todo o Oriente. Alguns séculos mais tarde, o nestorianismo estava tão forte na China que seu credo parecia ter probabilidade de converter-se na religião estabelecida. Os missionários espanhóis e portugueses encontraram nestorianos na índia, no século XVI. A perseguição do nestorianismo pelo governo católico de Constantinopla causou um desgosto que ajudou muito os maometanos em sua conquista da Síria.

A língua de Nestório, que, pela sua eloquência, seduzira a tantos, foi comida por vermes — pelo menos segundo o que nos afirmam.

Éfeso aprenderá a substituir Artemis pela Virgem, mas conservava ainda o mesmo zelo incontido que sentia pela sua deusa no tempo de São Paulo. Dizia-se que a Virgem fora lá enterrada. Em 449, depois da morte de São Cirilo, um sínodo de Éfeso tentou levar o triunfo mais longe, caindo assim em heresia oposta à de Nestório, ou seja, a chamada heresia monofisita, que afirma que Cristo só tem uma natureza. Se São Cirilo estivesse ainda vivo, teria certamente apoiado esta idéia, convertendo-se, desse modo, em herege. O imperador apoiou o sínodo, mas o Papa o repudiou. Por fim o Papa Leão — o mesmo Leão que fez com que Átila desistisse de saquear Roma — no ano da batalha de Chalons, conseguiu convocar um concilio ecumênico na Calcedônia em 451, que condenou os monofisitas e decidiu, finalmente, a doutrina ortodoxa da Encarnação. O Concilio de Éfeso havia decidido que há somente uma *Pessoa* em Cristo, mas o Concilio da Calcedônia decidiu que Ele existe em duas *naturezas*, uma humana e outra divina. A influência do Papa foi decisiva nesta questão.

Os monofisitas, como os nestorianos, não se submeteram. O Egito, em sua quase totalidade, adotou a sua heresia, que se estendeu Nilo acima até a

Abissínia. A heresia dos abissínios foi apresentada por Mussolini como uma das razões para que ele os conquistasse. A heresia do Egito, como a heresia oposta da Síria, facilitou a conquista árabe.

Durante o século VI, houve quatro homens de grande importância na história da cultura: Boécio, Justiniano, Benedito, e Gregório o Grande. Ocupar-me-ei principalmente deles no que resta deste capítulo e no seguinte.

A conquista da Itália pelos gôdos não pôs fim à civilização romana. Sob o governo de Teodorico, rei da Itália e dos gôdos, a administração civil da Itália foi inteiramente romana; a Itália desfrutou de paz e de tolerância religiosa (até quase o fim); o rei era, ao mesmo tempo, sensato e vigoroso. Nomeou cônsules, preservou o direito romano e manteve o Senado: quando chegava a Roma, sua primeira visita era ao Senado.

Embora ariano, Teodorico manteve-se em bons termos com a Igreja até seus últimos anos. Em 523, o imperador Justino proscreveu o arianismo, e isso aborreceu Teodorico. Tinha razão para temer, pois a Itália era católica, tendo-se colocado, por simpatia teológica, ao lado do imperador. Acreditava ele, certa ou erradamente, que havia uma conspiração em que estavam comprometidos homens de seu próprio governo. Isto o levou a encarcerar e executar o seu ministro, o senador Boécio, cuja *Consolação da Filosofia* foi escrita na prisão.

Boécio era uma figura singular. Durante toda a Idade Média, foi lido e admirado, considerado sempre como cristão devoto e tratado quase como se tivesse sido um dos Padres da Igreja. Não obstante, sua *Consolação da Filosofia,* escrita em 524, enquanto aguardava sua execução, é puramente platônica; não prova que não tenha sido um cristão, mas revela que a filosofia pagã exerceu muito mais influência sobre ele do que a teologia cristã. Algumas obras teológicas, principalmente uma sobre a Trindade, que lhe é atribuída, são consideradas por muitos autores como apócrifas; mas foi provavelmente devido a elas que a Idade Média pôde considerá-lo ortodoxo, tirando dele muitas idéias platônicas que, de outro modo, teriam sido encaradas com suspeita.

Na obra o verso se alterna com a prosa: Boécio em seu próprio nome, fala em prosa, enquanto que a filosofia responde em verso. Há uma certa semelhança com Dante, que foi, sem dúvida, influenciado por ele em sua *Vita Nuova.*

A *Consolação,* que Gibbon chama com razão um «volume de ouro», começa afirmando que Sócrates, Platão e Aristóteles são os verdadeiros filósofos; os estóicos, epicuristas e os demais são usurpadores considerados erroneamente, pela multidão profana, como amigos da filosofia. Boécio diz que obedeceu à

ordem pitagórica de «seguir a Deus» (e não o mandado *cristão).* A felicidade, que é o mesmo que bem-aventurança, é o bem, não o prazer. A amizade é uma «coisa sumamente sagrada». Grande parte de sua moral concorda estreitamente com a doutrina estóica e é tirada, com efeito, em grande parte, de Sêneca. Há um resumo, em verso, do começo do *Timeu.* Segue-se a isso uma grande parte de metafísica puramente platônica. A imperfeição, diz-nos ele, é uma falta, implicando a existência de um modelo perfeito. Adotou a teoria privativa do mal. Passa, depois, para um panteísmo que deveria ter chocado os cristãos, mas que, por alguma razão, não o fez. A bem-aventurança e Deus, diz, constituem ambas o maior bem, sendo, portanto, idênticos. «Os homens se tornam felizes mediante a obtenção da divindade». «Aqueles que obtém a divindade se tornam deuses». Portanto, todo aquele que é feliz é um Deus, mas, por natureza, existe somente um Deus, embora possa haver muitos por participação». «A soma, origem e causa de tudo o que se busca é a bondade, conforme, acertadamente, se acredita». «A substância de Deus não consiste noutra coisa senão na bondade». Pode Deus fazer o mal? Não. Portanto o mal não é nada, já que Deus pode fazer tudo. Os homens virtuosos são sempre poderosos, e os maus sempre fracos; ambos desejam o bem, mas só o virtuoso o consegue. Os maus são mais infelizes quando escapam ao castigo do que quando o sofrem. «Nos homens sábios não há lugar para o ódio».

O tom do livro se assemelha mais ao de Platão que ao de Plotino. Não há vestígio da superstição ou da morbidez da época, nenhuma obsessão quanto ao pecado, nenhuma ânsia excessiva em busca do inatingível. Há uma perfeita calma filosófica — tanta, com efeito, que, se o livro houvesse sido escrito na prosperidade, poderia ser considerado como presunçoso. Escrito como foi, na prisão, sob sentença de morte, é tão admirável como os últimos momentos do Sócrates platônico.

Não se encontra uma atitude análoga senão depois de Newton. Citarei, *in extenso,* um poema do livro que, em sua filosofia, se parece com o *Ensino Sobre o Homem,* de Pope.

> Se queres ver
> As leis de Deus com o espírito mais puro,
> Deves fixar o teu olhar no céu,
> Cujo curso estabelecido as estrelas em paz assinalam.
> O brilhante fogo do Sol

Não detém a parelha da irmã.
Nem deseja o Urso nórdico
Nas ondas do oceano ocultar o seu raio.
Embora ela veja
As outras estrelas lá acaçapadas,
Continua, não obstante, a rolar
Pelo alto céu, jamais tocando o oceano.
A luz da tarde,
Com curso certo, mostra
A chegada da noite sombria,
E Lúcifer se vai antes do dia.
Este amor mútuo
Traça rumos eternos,
E das esferas estreladas lá do alto
Deriva toda a causa de guerra e de discórdias perigosas.
Esse doce assentimento
Ata, com laços iguais,
A natureza de cada elemento,
De modo que as coisas úmidas cedem ante as secas.
O frio penetrante
Com chamas reúne as amizades,
E o trêmulo fogo mantém o lugar mais alto,
E a pesada Terra mergulha na profundidade,
O ano florido
Respira aromas na primavera,
O verão ardente produz o grão,
O outono traz frutos às árvores carregadas.
A chuva que cai
Dá umidade ao inverno.
Estas leis, assim, alimentam e mantém
Todas as criaturas que sobre a Terra vivem.
E quando morrem,

Elas as levam ao seu fim,
Enquanto o seu Criador está sentado nas alturas,
Mantendo nas mãos as rédeas do mundo inteiro.
Ele, como seu rei,
Governa-os com senhoril poder.
Dele nascem, florescem e fluem;
Ele, como sua lei e juiz, decide seus direitos.
As coisas cujo curso
Desliza mais rapidamente,
Seu poderio, às vezes, faz retroceder,
E, subitamente, cessa o seu errante movimento.
A menos que sua força
Sua violência limitasse,
E se os que de outro modo vagariam em toda a sua extensão
Não fossem submetidos a um círculo,
Essa firme lei
Que agora tudo adorna
Seria logo destruída e partida,
Ficando as coisas longe de seu princípio.
Esse poderoso amor
É comum a tudo
Que, por desejo do bem, se move
De volta às fontes de onde primeiro saiu.
Nenhuma coisa terrena
Pode ter continuação
Se o amor não a levar de volta
A causa que primeiramente lhe deu a essência.

Boécio foi, até o fim, amigo de Teodorico. Seu pai era cônsul, assim como ele e os seus dois filhos. O sogro, Símaco, (neto, provavelmente, do que teve a controvérsia com Ambrósio sobre a estátua da Vitória) era figura importante na corte do rei gôdo. Teodorico encarregou Boécio da reforma da moeda e para

assombrar os reis bárbaros menos sofisticados com inventos tais como relógios de sol e clepsidras. É possível que as famílias aristocráticas de Roma não estivessem mais livres de superstições do que as de outros lugares; mas a existência de uma grande erudição e de zelo pelo bem público era única naquela época. Durante os dois séculos anteriores ao seu tempo e os dez séculos posteriores, não conheço nenhum europeu culto que fosse, como ele tão livre de superstição e de fanatismo. Tampouco são os seus méritos meramente negativos; sua visão das coisas é elevada, desinteressada, sublime. Teria sido notável em qualquer época; no tempo em que viveu, é simplesmente extraordinário.

A fama medieval de Boécio deve-se, em parte ao fato de haver sido ele considerado como um mártir da perseguição ariana — uma idéia que surgiu duzentos ou trezentos anos depois de sua morte. Em Pavia, *era tido* como santo, embora, na verdade, não fosse canonizado. Embora Cirilo fosse santo, Boécio não o foi.

Dois anos depois da execução de Boécio, Teodorico morreu. No ano seguinte, Justiniano tornou-se imperador. Reinou até 565 e, nesse longo período, logrou fazer muito mal e algum bem. É por certo famoso, principalmente, pelo seu *Digesto,* mas não me aventuro a tratar deste tema, que pertence aos advogados. Era um homem profundamente piedoso, do que deu mostra, dois anos depois de sua ascensão ao trono, fechando as escolas de filosofia de Atenas, onde o paganismo ainda reinava. Os filósofos, desalojados, seguiram para a Pérsia, onde o rei os recebeu amavelmente. Mas eles se escandalizaram — mais do que lhes seria próprio como filósofos, diz Gibbon — com as práticas da poligamia e do incesto, de modo que voltaram de novo à pátria, desaparecendo na obscuridade. Três anos depois desse feito (532), Justiniano empreendeu uma tarefa, mais digna de louvor: a construção de Santa Sofia. Não vi nunca Santa Sofia, mas admirei, em Ravena, os belos mosaicos contemporâneos, inclusive retratos de Justiniano e da imperatriz Teodora. Ambos eram piedosos, embora Teodora fosse uma mulher de poucas virtudes, que ele trouxera de um circo. O que era ainda pior, inclinava-se para o monofisismo.

Mas basta de escândalos. Quanto ao imperador, alegra-me dizê-lo, era de uma ortodoxia impecável, mesmo na questão dos «Três Capítulos». Esta foi uma controvérsia irritante. O Concilio da Calcedônia havia pronunciado como ortodoxo três padres suspeitos de nestorianismo; Teodora, juntamente com muitos outros, aceitou todos os outros decretos do Concilio, menos este. A Igreja ocidental acatou tudo o que foi decidido pelo Concilio, e a imperatriz foi levada a perseguir o Papa. Justiniano adorava-a e, depois de sua morte, em 548, ela foi

para ele o que o extinto príncipe consorte era para a rainha Vitória. Assim, no fim, caiu ele em heresia — a do Aphthartodocetismo. Um historiador seu contemporâneo (Evagrio), escreve: «Tendo recebido, no fim da vida, a paga de suas más ações, foi em busca da justiça que lhe era devida antes de ocupar o banco de julgamento do inferno».

Justiniano aspirava conquistar a maior parte possível do Império ocidental. Em 535, invadiu a Itália, tendo, a princípio, rápido êxito contra os gôdos. A população católica recebeu-o bem, pois vinha como representante de Roma contra os bárbaros. Mas os gôdos se uniram e a guerra durou dezoito anos, durante os quais Roma e a Itália, de modo geral, sofreram muito mais do que durante a invasão dos bárbaros.

Roma foi capturada cinco vezes, três pelos bizantinos e duas pelos gôdos, ficando reduzida a uma pequena cidade. A mesma coisa aconteceu na África, que Justiniano também, de certo modo, reconquistou. A princípio seus exércitos foram bem recebidos; depois, verificou-se que a administração bizantina era corrupta e seus impostos ruinosos. No fim, muita gente desejava a volta dos vândalos e dos gôdos. A Igreja, porém, até os seus últimos anos, manteve-se firmemente do lado do imperador, devido à sua ortodoxia. Não tentou reconquistar a Gália, em parte porque se achava muito distante e, também, porque os francos eram ortodoxos.

Em 568, três anos depois da morte de Justiniano, a Itália foi invadida por uma nova e ferocíssima tribo germânica — os lombardos. As guerras entre eles e os bizantinos continuaram, intermitentemente, por espaço de duzentos anos, até quase o tempo de Carlos Magno. Os bizantinos ocuparam cada vez menos partes da Itália; no Sul, tiveram de enfrentar também os sarracenos. Roma permaneceu nominalmente sujeita a eles, e os papas tratavam com deferência os imperadores orientais. Mas, em muitas regiões da Itália, depois da vinda dos lombardos, tinham muito pouca ou nenhuma autoridade. Foi este período que arruinou a civilização italiana. Exilados que fugiam dos lombardos fundaram Veneza, e não, como costuma dizer a tradição, fugitivos de Átila.

CAPÍTULO VI

SÃO BENEDITO E GREGÓRIO O GRANDE

NA DECADÊNCIA geral da civilização, que se verificou mais ou menos durante as incessantes guerras do século VI e seguintes, foi principalmente a Igreja que preservou o que sobreviveu da cultura da antiga Roma. A Igreja realizou essa obra de maneira bastante imperfeita, pois o fanatismo e a superstição prevaleciam mesmo entre os maiores eclesiásticos da época, e a cultura secular era considerada um mal. Não obstante, as instituições eclesiásticas criaram uma estrutura sólida, dentro da qual se tornou possível, em tempos posteriores, um renascimento do saber e das artes civilizadas.

No período de que tratamos, três das atividades da Igreja merecem especial atenção: primeiro, o movimento monástico; segundo, a influência do papado, principalmente sob Gregório o Grande; terceiro, a conversão dos bárbaros pagãos por meio de missões. Falarei de cada uma delas sucessivamente.

O movimento monástico começou simultaneamente no Egito e na Síria mais ou menos em princípios do século IV. Teve duas formas: a dos eremitas solitários e a dos mosteiros. Santo Antônio, o primeiro dos eremitas, nasceu no Egito cerca do ano 250, e retirou-se do mundo em 270, aproximadamente. Durante quinze anos, viveu sozinho numa cabana perto de sua casa; depois, por espaço de vinte anos, em solidão remota, no deserto. Mas sua fama se disseminou, e as multidões desejavam ouvi-lo pregar. Assim, em 305, saiu a ensiná-las, encorajando os homens a que vivessem como eremitas. Praticava a austeridade extrema, reduzindo os alimentos, a água e o sono a um mínimo necessário à manutenção da vida. O diabo perseguia-o constantemente com visões luxuriosas, mas ele resistia valentemente à maldosa diligência de Satanás. No fim de sua vida, a Tebaida{205} estava cheia de eremitas que haviam sido inspirados pelo seu exemplo e pelos seus preceitos.

Poucos anos depois — cerca de 315 ou 320 — outro egípcio, Pacômio,

fundou o primeiro mosteiro. Nele, os monges levavam vida em comum, sem propriedade privada, com refeições e práticas religiosas em comunidade. Foi desta forma, mais do que da maneira de Santo Antônio, que o monasticismo conquistou o mundo cristão. Nos mosteiros estabelecidos à semelhança do de Pacômio, os monges trabalhavam muito, principalmente na agricultura, ao invés de passar quase todo o tempo a resistir às tentações da carne.

Mais ou menos na mesma época, o monasticismo surgiu na Síria e na Mesopotâmia. Aqui, o ascetismo foi levado a um grau ainda maior do que no Egito. São Simeão Estilita e outros eremitas de colunas eram sírios. Foi do Oriente que o monasticismo passou para os países de língua grega, devido, principalmente, a São Basílio (cerca de 360). Seus mosteiros eram menos ascéticos; tinham orfanatos e escolas para rapazes (e não somente para os que iam ser frades).

A princípio, o monasticismo foi um movimento espontâneo, inteiramente fora da organização da Igreja. Foi Santo Atanásio quem reconciliou os eclesiásticos com esse movimento. Em parte, como resultado de sua influência, converteu-se em regra que os monges deveriam ser sacerdotes. Também foi ele, enquanto se achava em Roma, em 339, que introduziu o monasticismo no Ocidente. São Jerônimo muito fez para estimulá-lo, e Santo Agostinho o introduziu na África. São Martinho de Tours inaugurou mosteiros na Gália; São Patrício, na Irlanda. O mosteiro de lona foi fundado por São Columbo em 566. Nos primeiros tempos, antes que os monges pudessem encontrar lugar na organização eclesiástica, haviam sido uma fonte de desordens. Para começar, não havia maneira de se discriminar entre os ascetas genuínos e os homens que, nada possuindo de seu, achavam os estabelecimentos monásticos relativamente confortáveis. Havia, ainda, uma outra dificuldade: os monges apoiavam, de maneira turbulenta, o seu bispo favorito, fazendo com que os sínodos (e quase que os Concílios) caíssem em heresia. O sínodo (não o Concílio) de Éfeso, que decidiu a favor dos monofisitas, achava-se sob um reino fradesco de terror. Não fosse a resistência do Papa, e a vitória dos monofisitas poderia ter sido permanente. Em tempos posteriores, tais desordens não mais ocorreram.

Parece que havia freiras antes de haver monges — já na metade do século III.

Encaravam a limpeza com aversão. Os piolhos eram chamados «pérolas de Deus», constituindo um sinal de santidade. Os santos e as santas vangloriavam-se de a água jamais lhes haver tocado os pés, exceto quando tinham de atravessar rios. Nos séculos posteriores, os monges ocuparam-se de muitas coisas úteis:

eram agricultores hábeis, sendo que alguns deles mantiveram viva ou reviveram a cultura. Mas, no começo, particularmente quanto ao que se referia aos eremitas, não há de nada disso. A maioria dos monges não trabalhava, jamais liam coisa alguma, exceto o que a religião prescrevia, e concebiam a virtude de uma maneira inteiramente negativa, como abstenção do pecado, principalmente os pecados da carne. São Jerônimo, é certo, levou sua biblioteca para o deserto, mas acabou por achar que isso fora um pecado.

No monasticismo ocidental, o nome mais importante é o de São Benedito, o fundador da Ordem Beneditina. Nasceu, em 486, aproximadamente, perto de Spoleto, sendo descendente de uma família nobre da Umbria; aos vinte anos, fugiu dos luxos e prazeres de Roma para a solidão de uma caverna, onde viveu durante três anos. Depois desse período, sua vida foi menos solitária e, cerca do ano 520, fundou o famoso mosteiro de Monte Cassino, para o qual redigiu a «Regra Beneditina». Esta se adaptou aos climas ocidentais, e exigia menos austeridade do que a que fora até então comum entre os monges egípcios e sírios. Havia uma rivalidade pouco edificante em extravagância ascética, sendo que os mais extremados eram considerados os mais santos. São Benedito acabou com isso, decretando que o ascetismo que fosse além da regra só poderia ser praticado com permissão do abade. O abade era revestido de grande poder; sua eleição era vitalícia e tinha, dentro da Regra e dos limites da ortodoxia um poder quase despótico sobre seus monges, aos quais não mais era permitido, como anteriormente, deixar o seu mosteiro por outro, conforme lhes apetecesse. Mais tarde, os beneditinos foram notáveis pelos estudos que realizaram, mas no começo quase toda a sua leitura era religiosa.

As organizações têm vida própria, independente das intenções de seus fundadores. Deste fato, o exemplo mais evidente é a Igreja Católica, que assombraria Jesus e, mesmo, Paulo. A Ordem Beneditina é um exemplo de menor importância. Os frades fazem voto de pobreza, obediência e castidade. Quanto a isto, Gibbon observa: «Ouvi ou li em algum lugar a confissão franca de um abade beneditino: «Meu voto de pobreza me proporcionou cem mil coroas por ano; meu voto de obediência elevou-me à categoria de um príncipe soberano». «Esqueci as consequências do voto de castidade».{206} Os desvios da Ordem quanto às intenções de seu fundador não foram, porém, de modo algum, lamentáveis. Isto é verdade, em particular, quanto à cultura. A Biblioteca de Monte Cassino era famosa e, sob vários aspectos, o mundo muito deve aos gostos eruditos dos ulteriores beneditinos.

São Benedito viveu em Monte Cassino desde sua fundação até sua morte, em 543. O mosteiro foi saqueado pelos lombardos pouco antes de Gregório o Grande, que era, ele próprio, beneditino, ter-se tornado Papa. Os frades fugiram para Roma; logo, porém, que a fúria dos lombardos cessou, voltaram a Monte Cassino.

Pelos diálogos de Gregório o Grande, escritos em 593, aprendemos muita coisa a respeito de São Benedito. Foi «educado em Roma no estudo de humanidades. Mas como viu que muitos, devido a tais estudos, se entregavam a uma vida dissoluta e licenciosa, arredou passo, embora até então houvesse andado muito pelo mundo, receoso de que, entrando muito em contato com eles, pudessem também ele cair nesse abismo perigoso e sem Deus; por isso, deixando os livros e abandonando a casa de seu pai e as riquezas, com a decisão resoluta de servir somente a Deus, procurou um lugar onde pudesse realizar o desejo de seus santos propósitos. E, assim, partiu, instruído de ignorância erudita e levando consigo uma sabedoria não erudita».

Adquiriu imediatamente o poder de realizar milagres. O primeiro deles foi consertar uma peneira partida por meio de oração. Os habitantes do lugar penduraram a peneira na porta da igreja, e ela «continuou lá durante muitos anos, mesmo em meio dos próprios distúrbios dos lombardos». Abandonando a peneira, foi para a sua caverna, desconhecida de todos, menos de um amigo, o qual secretamente lhe fornecia comida, deixando-a descer por uma corda, à qual estava ligada uma sineta, para que o santo soubesse da chegada de seu alimento. Mas Satanás atirou uma pedra na corda, partindo tanto esta como a sineta. Não obstante, o inimigo da humanidade foi frustrado em sua esperança de interromper o fornecimento de comida ao santo.

Quando São Benedito já havia permanecido na caverna o tempo suficiente para servir aos propósitos de Deus, Nosso Senhor apareceu, num domingo de Páscoa, a um certo sacerdote, revelando-lhe o paradeiro do santo e pedindo-lhe para que repartisse com ele seus alimentos de Páscoa. Mais ou menos na mesma ocasião, alguns pastores o encontraram. «A princípio, quando o espiaram através dos arbustos e viram suas vestes feitas de peles, pensaram, na verdade, que se tratava de algum animal, mas, depois de travar conhecimento com o servo de Deus, muitos deles se converteram, por seu exemplo, trocando a vida animalesca pela graça, a piedade e a devoção».

Como outros eremitas, Benedito sofreu as tentações da carne. «Houve certa mulher, que vira em determinada ocasião, e cuja lembrança o espírito do mal

colocava em sua mente, inflamando por tal modo de concupiscência a alma do servo de Deus que, quase dominado pelo prazer, já estava resolvido a abandonar o deserto. Mas, subitamente, assistido pela graça de Deus, caiu em si; e, vendo muitas urzes e arbustos espinhosos que cresciam em torno, despojou-se de suas vestes e lançou-se em meio deles, espojando-se lá tanto tempo que, quando se ergueu, sua carne estava lastimavelmente dilacerada; e, assim, pelas feridas do corpo, curou ele as feridas da alma».

Como sua fama se estendeu por outros países, os frades de certo mosteiro, cujo abade acabara de morrer, lhe suplicaram para que o sucedesse. Ele assim o fez, insistindo na observância estrita da virtude, de modo que os frades, enfurecidos, decidiram envenená-lo com um copo de vinho. Ele, porém, fez o sinal da cruz sobre o copo e este se partiu. Depois disso, voltou para o deserto.

O milagre da peneira não foi o único praticamente útil realizado por São Benedito. Certo dia, um gôdo virtuoso estava usando uma alabarda para limpar urzes quando a cabeça caiu do cabo e caiu em água profunda. O santo, informado disso, enfiou o cabo na água, o ferro subiu por si mesmo e juntou-se novamente ao cabo.

Um sacerdote vizinho, invejoso da fama do santo homem, enviou-lhe um pão envenenado. Mas Benedito soube, milagrosamente, que o pão estava envenenado. Tinha ele o hábito de dar pão a certo corvo, e quando este veio, naquele dia, o santo lhe disse: «Em nome de Jesus Cristo Nosso Senhor, leva este pão e deixa-o num lugar em que nenhum homem possa encontrá-lo». O corvo obedeceu e, ao voltar, recebeu seu alimento habitual. O sacerdote mau, vendo que não podia matar o corpo de São Benedito, resolveu matar-lhe a alma, e enviou ao mosteiro sete jovens nuas. O santo, receando que algum dos frades mais moços pudesse ser levado ao pecado, abandonou o mosteiro, a fim de que o sacerdote não tivesse mais motivo para tais atos. Mas o sacerdote foi morto pelo desabamento do teto de sua casa. Um frade foi à procura de Benedito com a notícia, alegrando-se e pedindo-lhe que voltasse. Benedito lamentou a morte do pecador e impôs uma penitência ao frade, por haver este se rejubilado com o sucedido.

Gregório não somente relata milagres, como também se digna, de vez em quando, contar fatos relativos à carreira de São Benedito. Depois de fundar doze mosteiros, chegou, finalmente, a Monte Cassino, onde havia uma «capela» dedicada a Apolo, ainda utilizada pela gente do campo em suas adorações pagãs. «Até mesmo então, a louca multidão de infiéis realizava os mais terríveis

sacrifícios». Benedito destruiu o altar, fundou em seu lugar uma igreja e converteu os pagãos das vizinhanças. Satanás estava desgostoso: «O antigo inimigo da humanidade, não aceitando isso de bom grado, apresentou-se, então, não ocultamente ou em sonhos, mas abertamente diante dos olhos do santo padre e, em altos berros, queixou-se de que fora vítima de violência. Os outros frades, embora não pudessem vê-lo, ouviram a gritaria que Satanás fazia; mas, como o venerando pai lhes disse, apareceu visivelmente ante ele com terrível aspecto, como se, com sua boca medonha e olhos chamejantes, quisesse despedaçá-lo. Quanto ao que o demônio lhe disse, todos os frades o ouviram; primeiro, chamou-o pelo nome, mas, como o homem de Deus não se dignou responder-lhe, pôs-se a insultá-lo; quando exclamou «Benedito, Benedito» e viu que o santo não lhe dava nenhuma resposta, mudou incontinente de tom, dizendo-lhe: «Maldito Benedito, e não bendito: que é que tens contra mim? E por que me persegues desta maneira?» Aqui termina a história; a gente deduz que Satanás desistiu, desesperado.

Citei esses diálogos de maneira um tanto extensa porque tem tripla importância. Primeiro, são a fonte principal do que sabemos da vida de São Benedito, cuja Regra se tornou o modelo para todos os mosteiros ocidentais, exceto os da Irlanda ou os que foram fundados por irlandeses. Segundo, porque apresentam um quadro bastante vivido da atmosfera mental em que vivia a maioria das pessoas no fim do século VI. Terceiro, porque são escritos pelo Papa Gregório o Grande, quarto e último dos doutores da Igreja ocidental e, politicamente, um dos papas mais eminentes. A ele devemos voltar agora a nossa atenção.

O Venerável W. H. Hutton, arcediago de Northampton{207} afirma que Gregório foi o maior homem do século VI; seus únicos competidores poderiam ser, diz ele, Justiniano e São Benedito. Todos três, sem dúvida exerceram profunda influência sobre as épocas subsequentes: Justiniano, pelas suas leis (não pelas suas conquistas, que foram efêmeras); Benedito pela sua ordem monástica; e Gregório pelo incremento do poder papal, que se deve a ele. Nos diálogos que venho citando, ele parece pueril e crédulo, mas, como estadista, é astuto, hábil, perfeitamente a par do que se podia conseguir no mundo variável e complexo em que tinha de agir. O contraste é surpreendente; mas os mais eficientes homens de ação são, com frequência, inferiores intelectualmente.

Gregório o Grande, o primeiro papa desse nome, nasceu em Roma, cerca do ano 540, de família rica e nobre. Parece que seu avô havia sido papa depois de

enviuvar. Ele próprio, quando jovem, possuía um palácio e imensa riqueza. Teve o que se considerava uma boa educação, embora esta não incluísse o conhecimento do grego, que ele jamais adquiriu, apesar de haver vivido seis anos em Constantinopla. Em 573, foi prefeito da cidade de Roma. Mas a religião o chamava: demitiu-se de seu posto, deu sua riqueza à fundação de mosteiros e obras de caridade e transformou seu próprio palácio em convento, tornando-se beneditino. Dedicou-se à meditação e ao ascetismo, o que lhe prejudicou permanentemente a saúde. O papa Pelágio II, porém, percebeu sua capacidade política e enviou-o, como emissário, a Constantinopla, à qual, desde o tempo de Justiniano, Roma se achava nominalmente sujeita. Gregório viveu em Constantinopla de 579 a 585, representando os interesses do Papa junto à corte do imperador, e a teologia papal nas discussões com os eclesiásticos orientais, sempre mais propensos a heresias do que os do Ocidente. O patriarca de Constantinopla, essa vez, defendeu a opinião errônea de que os nossos corpos, no dia da ressurreição, serão impalpáveis, mas Gregório salvou o imperador de cair nesse desvio da fé verdadeira. Não conseguiu, porém, persuadir o imperador a empreender uma campanha contra os lombardos, o que constituía o principal objetivo de sua missão.

Esses cinco anos, de 585 a 590, Gregório os passou como chefe de seu mosteiro. O Papa morreu e Gregório o sucedeu. Os tempos eram difíceis, mas a própria confusão reinante oferecia grandes oportunidades para um estadista hábil. Os lombardos estavam devastando a Itália; a Espanha e a África achavam-se em estado de anarquia, devido à franqueza dos bizantinos, a decadência dos visigodos e as depredações dos mouros. Na França, havia guerras entre o norte e o sul. A Bretanha, que fora cristã sob o domínio romano, havia voltado, desde a invasão saxônia, ao paganismo. Havia ainda restos de arianismo, e a heresia dos Três Capítulos não estava, de modo algum, extinta. Os tempos turbulentos contagiaram até mesmo os bispos, muitos dos quais viviam de maneira nada exemplar. A simonia estava na ordem do dia e continuou a ser um mal terrível até o final do século XI.

Gregório combateu com energia e sagacidade todas essas fontes de perturbação. Antes de ser pontífice, o bispo de Roma, embora reconhecidamente o homem mais alto na hierarquia, não era considerado como tendo jurisdição fora de sua própria diocese. Santo Ambrósio, por exemplo, que vivia nos melhores termos com o Papa de então, não se considerou nunca, evidentemente, sujeito à sua autoridade. Gregório, devido, em parte, às suas qualidades pessoais e, em parte, à anarquia reinante, conseguiu impor com êxito uma autoridade que

era aceita pelo clero de todo o Ocidente e mesmo, em menor grau, pelo clero do Oriente. Exercia sua autoridade principalmente por meio de cartas a bispos e governantes seculares de todas as regiões do mundo romano, embora também o fizesse por outros meios. Seu *Livro de Regra Pastoral*, que continha conselhos aos bispos, teve grande influência durante o começo da Idade Média. Tinha por finalidade servir de guia aos deveres dos bispos, e como tal era aceito. Escreveu-o, em primeiro lugar, para o bispo de Ravena, enviando-o também ao bispo de Sevilha. No governo de Carlos Magno, era oferecido aos bispos na consagração. Alfredo o Grande traduziu-o para o anglo-saxão. No Oriente, circulava em grego. Dá conselhos sensatos, senão surpreendentes, aos bispos, como, por exemplo, não descuidar dos negócios. Diz-lhes, também, que os governantes não deviam ser criticados, mas que convinha lembrar-lhes sempre do perigo do inferno, caso não seguissem os conselhos da Igreja.

As cartas de Gregório são extraordinariamente interessantes, não apenas como reveladoras de seu caráter, mas, ainda, por dar-nos um quadro de sua época. Seu tom, exceto quando se dirige ao imperador ou às senhoras da corte de Bizâncio, é o de um líder: às vezes ordenando, outras vezes censurando, jamais demonstrando a mais leve hesitação quanto ao seu direito de dar ordens.

Tomemos, por exemplo, suas cartas durante um ano (599). A primeira é uma carta para o bispo de Cagliari, na Sardenha, que, embora velho, era mau. Diz, em parte: «Fui informado de que, no Dia do Senhor, antes de celebrar as solenidades da missa, foste recolher os cereais do portador destes presentes … Soube ainda que, depois das solenidades da missa, não receaste arrancar os marcos dessa propriedade … Vendo que ainda respeitamos teus cabelos grisalhos, volta de novo a ti, ancião, e refreia tal leviandade de procedimento, bem como ações assim perversas». Escreve, ao mesmo tempo, sobre esse assunto, às autoridades seculares da Sardenha. O bispo em questão devia, antes de mais nada, ser, reprovado, pois cobrava uma taxa para dirigir funerais, e depois porque, com seu assentimento, um judeu convertido colocou a cruz e uma imagem da Virgem numa sinagoga. Sabia-se, ademais, que tanto ele como outros bispos da Sardenha viajavam sem permissão de seus superiores metropolitanos. Isto precisava acabar. Vem, a seguir, uma carta muito severa ao pro-cônsul da Dalmácia, dizendo, entre outras coisas: «Não vemos de que maneira prestais satisfação a Deus ou aos homens». E, ainda: «Quanto ao que diz respeito ao fato de querer descontar com o nosso favor, é necessário que, com todo o coração e toda a alma, e com lágrimas, como vos convém, devais dar satisfação a vosso Redentor por tais coisas». Não sei o que o infeliz havia feito.

Vem, depois, uma carta a Calínico, exarca da Itália, congratulando-se com ele pela vitória sobre os eslavos, e dizendo-lhe como devia agir contra os hereges de Istria, que haviam errado com respeito aos Três Capítulos. Escreve também sobre o assunto ao bispo da Ravena. Excepcionalmente, encontramos também uma carta dirigida ao bispo de Siracusa, na qual Gregório defende a si próprio, em lugar de encontrar faltas nos outros. A questão em apreço é importante: saber se devia dizer «Aleluia» em certo ponto da missa. O costume de Gregório, diz ele, não é adotado por subserviência aos bizantinos, como o bispo de Siracusa sugere, mas procede de São Tiago, através do bendito Jerônimo. Aqueles que achavam que ele estava sendo indevidamente subserviente ao costume grego estavam, pois, equivocados. (Uma questão semelhante foi uma das causas do cisma dos Antigos Crentes na Rússia).

Há diversas cartas dirigidas a soberanos bárbaros, homens e mulheres. Brunilda, rainha dos francos, desejava lhe fosse conferido o pálio outorgado a certo bispo francês, e Gregório estava disposto a aceder ao pedido; mas, infelizmente, o emissário por ela enviado era partidário do cisma. A Agilulfo, rei dos lombardos, escreve felicitando-o por haver feito a paz. «Pois se, infortunadamente, não se houvesse feito a paz, que outra coisa poderia advir, com pecado e perigo de ambos os lados, senão o derramamento do sangue de miseráveis camponeses cujo trabalho é proveitoso para ambos?» Ao mesmo tempo, escreve à esposa de Agilulfo, a rainha Teodolinda, dizendo-lhe que influa no ânimo do marido, para que este persista no bom caminho. Escreve de novo a Brunlida, a fim de censurar duas coisas em seu reino: o fato de leigos serem imediatamente promovidos a bispos, sem tempo de prova como sacerdotes ordinários; e de os judeus poderem ter escravos cristãos. A Teodorico e Teodoberto, reis dos francos, escreve dizendo que, devido à piedade exemplar dos francos, gostaria apenas de proferir coisas agradáveis, mas que não podia deixar de assinalar a prevalência de simonia em seu reino. Escreve de novo a respeito de um agravo infligido ao bispo de Turim. Uma das cartas, dirigida a um soberano bárbaro, contém apenas cumprimentos: trata-se de Ricardo, rei dos visigodos, que fora ariano, mas que se havia tornado católico em 587. Devido a isso, o Papa o recompensa, enviando-lhe «uma pequena chave do santíssimo corpo do bendito apóstolo Pedro para dar-lhe sua bênção, contendo ferro de seus grilhões, para que aquilo que lhe cingiu o pescoço no martírio possa livrar-vos de todos os pecados». Espero que Sua Majestade haja ficado satisfeito com esse presente.

O bispo de Antioquia é instruído a respeito do sínodo herético de Éfeso, e

informado de que «chegou aos nossos ouvidos que, nas Igrejas do Oriente, ninguém obtém as ordens sagradas (a ordenação) exceto por meio de suborno» — coisa que o bispo deve retificar sempre que esteja em seu poder fazê-lo. O bispo de Marselha é censurado por destruir certas imagens que estavam sendo adoradas: é certo que a adoração de imagens é um mal, mas as imagens, não obstante, são úteis, e deveriam ser tratadas com respeito. Dois bispos da Gália são censurados porque uma senhora que se tornara freira foi, depois, obrigada a casar. «Se este é o caso, deves ter o ofício de mercenário, e não o mérito de pastor».

As cartas acima datam de um único ano. Não é de estranhar que ele não tivesse tempo para a contemplação, como se lamenta numa carta desse ano (CXXI).

Gregório não era partidário do estudo secular. A Desidério, Bispo de Viena, na França, escreve:

«Chegou a nossos ouvidos uma coisa que não podemos mencionar sem vergonha: que a tua Fraternidade (isto é, tu) tem o hábito de explicar a gramática a certas pessoas. Isto não nos parece nada bem, e o desaprovamos energicamente, de modo a transformar o que dissemos antes em gemidos e tristeza, já que o louvor de Cristo não pode encontrar lugar na boca de quem elogia Júpiter … Assim como é execrável que isso se relacione com um sacerdote, é preciso verificar-se, com a mais estrita veracidade, se isso é verdade ou não».

Esta hostilidade quanto à ciência pagã perdurou, na Igreja, pelo menos durante quatro séculos, até o tempo de Gerberto (Silvestre II). Foi somente do século XI em diante que a Igreja aceitou de bom grado a erudição, a atitude de Gregório para com o imperador é muito mais respeitosa do que antes os reis bárbaros. Escrevendo a um correspondente em Constantinopla, diz: «O que agrade ao mais piedoso imperador, seja o que for que ele ordene, está em seu poder. Como ele o determinar, assim será. Que ele apenas não nos envolva na destituição (de um bispo ortodoxo). Não obstante, o que fizer, se for canônico, será obedecido. Mas, se não for canônico, nós o toleraremos até onde possamos sem cometer pecado de nossa parte». Quando o imperador Maurício foi destronado por uma rebelião, cujo líder era um centurião obscuro chamado Focas, este usurpador chegou ao trono e entregou-se ao massacre dos cinco filhos de Maurício na presença do pai, após o que matou o velho imperador. Focas foi, naturalmente, coroado pelo patriarca de Constantinopla, que não tinha

outra alternativa senão a morte. O que é mais surpreendente é que Gregório, da distância relativamente segura em que se achava, em Roma, escrevesse cartas de repugnante adulação ao usurpador e à esposa. «Há uma diferença — escreve ele — entre os reis das nações e os imperadores da república: os reis das nações são senhores de escravos, mas os imperadores da república são senhores de homens livres … Possa Deus Todo-Poderoso, em todo pensamento e feito, ter o coração de vossa Piedade (isto é, vós) em Sua mercê; e quaisquer que sejam as coisas que se façam com justiça e com clemência, que sejam elas dirigidas pelo espírito Santo que mora em vosso peito». A esposa de Focas, a Imperatriz Leôncia, escreve ele: «Que língua poderá bastar para falar, que mente para pensar, e que grandes agradecimentos não devemos nós a Deus Todo-Poderoso pela serenidade de vosso reinado, em que tão pesados e longos fardos foram retirados de nossos ombros, e no qual voltou o amável jugo da supremacia imperial!» Poder-se-ia supor que Maurício tivesse sido um monstro na verdade, porém não passava de um bom velho. Os apologistas desculparam Gregório, sob alegação de que ignorava as atrocidades cometidas por Focas; mas ele, certamente, conhecia o procedimento habitual dos usurpadores bizantinos, e não aguardou o tempo suficiente para verificar se Focas era ou não uma exceção.

A conversão dos pagãos era uma parte importante da crescente influência da Igreja. Os gregos haviam sido convertidos, antes do fim do século IV, por Úlfilas, ou Úlfila, — infelizmente ao arianismo, que foi também a crença dos vândalos. Depois da morte de Teodorico, porém, os gôdos tornaram-se, aos poucos, católicos: o rei dos visigodos, como vimos, adotou a fé ortodoxa no tempo de Gregório. Os francos eram católicos desde o tempo de Clóvis. Os irlandeses foram convertidos, antes da queda do Império ocidental, por São Patrício, um nobre rural de Somersetshire{208} que viveu entre eles desde 432 até sua morte, em 461. Os irlandeses, por sua vez, muito fizeram para evangelizar a Escócia e o norte da Inglaterra. Nesta obra, o maior missionário foi São Columbo; outro foi São Columbiano, que escreveu longas cartas a Gregório sobre a data da Páscoa e outros assuntos importantes. A conversão da Inglaterra, à parte Nortúmbria, mereceu cuidado especial por parte de Gregório. Toda a gente sabe que, antes de ser Papa, viu dois rapazes loiros, de olhos azuis, no mercado de escravos, em Roma, e, ao saber que eram anglos, replicou: «Não. São anjos». Quando se tornou Papa, enviou Santo Agostinho a Kent, a fim de converter os anglos. Há muitas cartas em sua correspondência com Santo Agostinho, com Edelberto, rei de Angel, e com outros, a respeito da missão. Gregório decreta que os templos pagãos da Inglaterra não devem ser destruídos,

mas sim os ídolos, consagrando-se depois os templos como igrejas. Santo Agostinho apresenta uma série de problemas ao Papa — como, por exemplo, se os primos podiam casar, se os esposos que tiveram relações amorosas na noite anterior podiam ir à Igreja (sim, se lavaram, responde Gregório) e assim por diante. A missão, como sabemos, prosperou, e é por isso que hoje somos todos cristãos.

O período que estivemos considerando é peculiar pelo fato de que, embora seus grandes homens sejam inferiores aos de muitas outras épocas, sua influência sobre as épocas futuras foi maior. O direito romano, o monasticismo e o papado devem em grande parte sua longa e profunda influência a Justiniano, Benedito e Gregorio. Os homens do século IV, embora menos civilizados que seus predecessores, foram muito mais civilizados que os homens dos quatro séculos seguintes, conseguindo estabelecer instituições que, por fim, domesticaram os bárbaros. É digno de nota o fato de que, dos três homens referidos, dois foram aristocratas nativos de Roma e o terceiro um imperador romano. Gregório é, num sentido bastante real, o último dos romanos. Seu tom de comando, embora justificado pelo seu posto, tem sua base instintiva no orgulho aristocrático romano. Depois dele, durante muito tempo, a cidade de Roma deixou de produzir grandes homens. Mas, em sua queda, conseguiu prender as almas de seus conquistadores: a reverência que sentiam pela Cadeira de Pedro era uma consequência do temor respeitoso que sentiram pelo trono dos Césares.

No Oriente, o curso da história foi diferente. Maomé nasceu quando Gregório contava, aproximadamente, trinta anos.

SEGUNDA PARTE – OS ESCOLÁSTICOS

CAPÍTULO VII

O PAPADO NA ERA DO OBSCURANTISMO

DURANTE os quatro séculos decorridos entre Gregório o Grande e Silvestre II, o papado sofreu espantosas vicissitudes. Às vezes, estava sujeito ao imperador grego, outras ao imperador ocidental e, ainda, à aristocracia romana local. Não obstante, os papas vigorosos dos séculos VIII e IX, valendo-se de momentos propícios, erigiram a tradição do poder papal. O período que vai de 600 a 1000 A. D. é de importância vital para a compreensão da Igreja medieval e de sua relação com o Estado.

Os papas lograram tornar-se independentes dos imperadores gregos, não tanto pelos seus próprios esforços como pelas armas dos lombardos, pelos quais não sentiam, no entanto, gratidão alguma. A Igreja grega permaneceu sempre, em alto grau, subserviente ao imperador, que considerava competente para decidir questões de fé e nomear e depor bispos e, mesmo, patriarcas. Os monges lutaram para tornar-se independentes do imperador e, por isso, colocavam-se, às vezes, ao lado do Papa. Mas os patriarcas de Constantinopla, embora dispostos a submeter-se ao imperador, recusavam-se a considerar-se sujeitos de qualquer modo, à autoridade papal. Às vezes, quando o imperador necessitava da ajuda do Papa contra os bárbaros, na Itália, era mais amável com o Papa do que com o patriarca de Constantinopla. A causa principal da separação definitiva das Igrejas do Ocidente e Oriente foi esta última ter-se recusado a submeter-se à jurisdição papal.

Depois da derrota dos bizantinos pelos lombardos, os papas tinham razão para temer que eles também fossem conquistados por esses bárbaros vigorosos. Salvaram-se mediante uma aliança com os francos, os quais, sob o mando de Carlos Magno, conquistaram a Itália e a Alemanha. Esta aliança produziu o Sacro Império Romano, que tinha uma constituição que presumia harmonia entre o Papa e o imperador. O poder da dinastia carolíngia, todavia, decaiu

rapidamente. A princípio, o Papa colheu as vantagens dessa decadência e, na última parte do século IX, Nicolau I elevou o poder papal as alturas até então desconhecidas. A anarquia geral, porém, conduziu, praticamente, à independência da aristocracia romana, que, no século X, controlou o papado, com resultados desastrosos. A maneira pela qual, mediante um grande movimento de reforma, o papado e a Igreja, em geral, se salvaram da subordinação à aristocracia feudal, constituirá o tema de um capítulo posterior.

No século VII, Roma estava ainda sujeita ao poder militar dos imperadores, e os papas tinham de obedecer ou sofrer. Um ou outro, como, por exemplo, Honório, obedeceu, a ponto de chegar à heresia; outros, como Martinho I, resistiram, sendo aprisionados pelo imperador. De 685 a 752, a maioria dos papas foram sírios ou gregos. Aos poucos, porém, à medida que os lombardos iam conquistando cada vez mais a Itália, o poder bizantino declinou. O imperador Leão Isáurico, em 726, lançou o seu decreto iconoclasta, considerando como herético não só em todo o Ocidente como, também, em grande parte do Oriente. A isso, os papas opuseram-se vigorosamente, com êxito; por fim, em 787, sob o reinado da imperatriz Irene (a princípio como regente), o Oriente), abandonou a heresia iconoclasta. Enquanto isso, porém, os acontecimentos no Ocidente haviam terminado para sempre com o controle bizantino sobre o papado.

Cerca do ano 751, os lombardos capturaram Ravena, capital da Itália bizantina. Este acontecimento, embora expusesse os papas a grande perigo por parte dos lombardos, os libertou de toda independência dos imperadores gregos. Os papas preferiram os negros aos lombardos por várias razões. Primeiro, a autoridade dos imperadores era legítima, enquanto que os reis bárbaros, a menos que reconhecidos pelos imperadores, eram considerados como usurpadores. Segundo, os gregos eram civilizados. Terceiro, os lombardos eram nacionalistas, ao passo que a Igreja mantinha o internacionalismo romano. Quarto, os lombardos haviam sido arianos e, mesmo depois de sua conversão, conservavam ainda ódio.

Os lombardos, sob o comando do rei Liutprando, tentaram conquistar Roma em 739, encontrando violenta oposição por parte do Papa Gregório III, que se voltou para os francos à procura de auxílio. Os reis merovíngios, descendentes de Clóvis, haviam perdido todo poder real no reino dos francos, o qual era governado pelos «Admiradores do Palácio». Nessa época, o mordomo do Palácio era um homem excepcionalmente hábil e vigoroso, Carlos Martel, que, como Guilherme o Conquistador, era bastardo. Em 732, havia ele ganho a

batalha decisiva de Tours contra os mouros, salvando com isso a França para a Cristandade. Isso deveria ter-lhe conquistado a gratidão da Igreja, mas necessidades financeiras levaram-no a apoderar-se de algumas terras da Igreja, o que fez com que diminuísse muito a apreciação de seus méritos pela mesma. Ele e Gregório III, porém, morreram em 741, e seu sucessor, Pepino, foi inteiramente satisfatório, do ponto de vista da Igreja. O Papa Estêvão III, em 754, a fim de fugir dos lombardos, atravessou os Alpes e visitou Pepino, ocasião em que se fez um convênio muito vantajoso para ambas as partes. O Papa necessitava de proteção militar, mas Pepino precisava de algo que somente o Papa poderia conceder: a legitimação de seu título de rei em lugar do último dos merovíngios. Em troca disso. Pepino concedeu Ravena ao Papa, bem como todo o território do anterior Exarcado da Itália. Como não se podia esperar que Constantino reconhecesse essa doação, produziu-se a separação política do Império oriental.

Se os papas houvessem permanecido sujeitos aos imperadores gregos, o desenvolvimento da Igreja Católica teria sido muito diferente. Na Igreja oriental, o patriarca de Constantinopla jamais adquiriu a independência da autoridade secular ou a superioridade sobre os outros eclesiásticos conseguida pelo Papa. Originariamente, todos os bispos eram considerados iguais, sendo que essa opinião perdurou, de maneira bastante considerável, no Oriente. Havia, ademais, outros patriarcas orientais em Alexandria, Antioquia e Jerusalém, enquanto que o Papa era o único patriarca no Ocidente. (Este fato, todavia, perdeu sua importância depois da conquista maometana). No Ocidente, mas não no Oriente, os leigos foram, na maior parte, durante muitos séculos, iletrados, e isto proporcionou à Igreja, no Ocidente, uma vantagem que não possuía no Oriente. O prestígio de Roma ultrapassou o de qualquer cidade oriental, pois unia à tradição imperial lendas do martírio de Pedro e

Paulo, e de Pedro como primeiro Papa. O prestígio do imperador poderia ter bastado para competir com o do Papa, mas nenhum monarca ocidental o conseguiu. Os imperadores do Sacro Império Romano careciam, com frequência, de poder real; ademais, só se tornavam imperadores quando o Papa coroava. Por todas essas razões, a emancipação do Papa do domínio bizantino era essencial tanto para a independência da Igreja em relação com os monarcas seculares, como para o estabelecimento definitivo da monarquia papal no governo da Igreja ocidental.

Certos documentos de grande importância, a «Doação de Constantino» e as Falsas Decretais, pertencem a esse período. As Falsas Decretais não nos

interessam, mas devemos dizer algo sobre a Doação de Constantino. A fim de dar um ar de antiga legalidade à doação de Pepino, os clérigos forjaram um documento, como se fosse um decreto emitido pelo imperador Constantino, por meio do qual, ao fundar a Nova Roma, teria concedido ao Papa da Velha Roma todos os seus territórios ocidentais. Esta concessão, que era a base do poder temporal do Papa, foi aceita como genuína durante todo o resto da Idade Média. Foi rejeitada como uma falsificação, pela primeira vez, no tempo da Renascença, por Lorenzo de Valia, em 1439. Este havia escrito um livro sobre «as elegâncias da língua latina», o qual, naturalmente, se achava ausente numa produção do século VIII. É sumamente estranho que, depois de haver publicado seu livro contra a Doação de Constantino, bem como um tratado em louvor de Epicuro, fosse nomeado secretário apostólico pelo Papa Nicolau V, que se interessava mais pela latinidade do que pela Igreja. Nicolau V, todavia, não se propunha renunciar às propriedades da Igreja, embora o título de Papa se baseasse na suposta Doação.

O conteúdo desse notável documento foi resumido, da seguinte maneira, por C. Delisle Burns:{209}

«Depois do resumo do credo niceno, a queda de Adão e o nascimento de Cristo, Constantino diz que está sofrendo de lepra, que os médicos de nada lhe valeram e que ele, portanto, se aproximou «dos sacerdotes do Capitólio». Eles propuseram que ele devia matar várias crianças e lavar-se em seu sangue, mas, devido as lágrimas das mães, desistiu disso. Nessa noite, Pedro e Paulo lhe apareceram e disseram que o Papa Silvestre, que estava oculto numa caverna no Soracte, o curaria. Dirigiu-se a Soracte, onde o «Papa universal» lhe disse que Pedro e Paulo eram apóstolos, e não deuses, após o que lhe mostrou retratos nos quais reconheceu as figuras de sua visão, admitindo ele tal fato diante de todos os «sátrapas». O Papa Silvestre, então, prescreveu-lhe um período de penitencia, durante o qual deveria usar uma camisa grosseira; depois, batizou-o, quando viu uma mão que, vindo do céu, lhe tocava o corpo. Foi curado da lepra e abandonou a adoração de ídolos. Depois, «com todos os seus sátrapas, o Senado, seus nobres e todo o povo romano, achou de bom alvitre conceder poder supremo a Sé de Pedro», e superioridade sobre Antioquia, Alexandria, Jerusalém e Constantinopla. Construiu depois uma igreja em seu palácio de Latrão. Conferiu ao Papa sua coroa, tiara e vestes imperiais. Colocou uma tiara sobre a cabeça do Papa e segurou as rédeas de seu cavalo. Deixou a «Silvestre e seus sucessores Roma e todas as províncias, distritos e cidades da Itália, bem como o Ocidente, para que ficasse para sempre sujeitos à Igreja Romana»; depois, seguiu para o

Oriente, porque «onde o principado dos bispos e o chefe da religião cristã foram estabelecidos pelo Imperador celestial um imperador terreno não devia ter poder».

Os lombardos não se submeteram pacificamente a Pepino e ao Papa, mas, em repetidas guerras com os francos, foram vencidos. Por fim, em 774, o filho de Pepino, Carlos Magno, marchou sobre a Itália, derrotou completamente os lombardos, fez-se reconhecer como seu rei e, depois, ocupou Roma, onde confirmou a doação de Pepino. Os Papas de sua época, Adriano e Leão III, acharam vantajoso fomentar seus planos de todos os modos. Conquistou ele a maior parte da Alemanha, converteu os saxões por meio de vigorosa perseguição e, finalmente, em sua própria pessoa, fez reviver o Império ocidental, sendo coroado imperador, pelo Papa, em Roma, no Natal de 800 A. D.

A fundação do Sacro Império Romano marca uma época na teoria medieval, embora o faça muito menos na prática. A Idade Média era muito dada a ficções legais, sendo que até então havia persistido a fantasia de que as províncias ocidentais do antigo Império Romano estavam ainda sujeitas a *de jure*, ao imperador de Constantinopla, que era considerado como a única fonte de autoridade *legal*. Carlos Magno, adepto de ficções legais, afirmava que o trono do Império estava vago, porque Irene, a rainha do Império oriental (que chamava a si própria imperador, e não imperatriz) era uma usurpadora, já que mulher alguma poderia ser imperador. A legitimidade de Carlos derivava do Papa. Houve, assim, desde o princípio, uma curiosa interdependência entre o Papa e o imperador. Ninguém podia ser imperador a não ser que fosse coroado pelo Papa em Roma; por outro lado, durante séculos, todo imperador forte reivindicava para si o direito de nomear ou depor os Papas. A história medieval do poder legítimo dependia tanto do imperador como do Papa; sua dependência recíproca era molesta para ambos, mas foi, durante séculos, uma coisa inevitável. Havia atritos constantes, ora com vantagem para uma parte, ora para outra. O Papa foi vitorioso, mas perdeu, logo depois, a autoridade moral. Tanto o Papa como o Sacro Imperador Romano sobreviveram — o Papa até hoje, o imperador até o tempo de Napoleão. Mas a meticulosa teoria medieval, elaborada tendo em vista seus respectivos poderes, deixou de ser eficaz. A unidade da Cristandade, que ela mantinha, foi destruída, na esfera secular, pelo poder das monarquias francesa, espanhola e inglesa, e, na esfera religiosa, pela Reforma.

O caráter de Carlos o Grande e da sua *entourage* foi resumido da seguinte maneira pelo Dr. Gerhard Seeliger.{210}

«Desenvolveu-se uma vida vigorosa na corte de Carlos. Vemos, lá, magnificência e gênio, mas, também, imoralidade. Porque Carlos não punha muito cuidado na escolha da gente que o cercava. Ele próprio não era uma criatura exemplar, e suportava a maior licenciosidade nas pessoas que apreciava e considerava úteis. Era chamado «Sacro Imperador», embora sua vida revelasse pouca santidade. É assim chamado por Alcuíno, que também louva a formosa filha do imperador, Rotrud, cujas virtudes exalta, apesar de haver tido um filho com o Conde Rodrigo de Maine, sem ser sua esposa. Carlos não queria separar-se das filhas, nem permitir que casassem, tendo, pois, de aceitar as consequências. A outra filha, Berta, teve também dois filhos com o piedoso abade Angilberto de São Riquier. Na verdade, a corte de Carlos era um centro de vida dissoluta».

Carlos Magno era um bárbaro forte, politicamente em aliança com a Igreja, mas sem que se achasse indevidamente sobrecarregado de piedade pessoal. Não sabia ler nem escrever, mas inaugurou um renascimento literário. Levava vida dissoluta e amava excessivamente as filhas, mas fez tudo o que estava a seu alcance para fomentar a vida virtuosa entre os seus súditos. Ele, como seu pai Pepino, valeu-se habilmente do zelo dos missionários para fomentar sua influência na Alemanha, procurando fazer, no entanto, com que os Papas obedecessem suas ordens. Isso eles o faziam de bom grado, pois Roma se tornara uma cidade bárbara, na qual a pessoa do Papa não estava segura sem proteção externa, e as eleições papais haviam degenerado em lutas desordenadas de partido. Em 799, inimigos locais apoderaram-se do Papa, aprisionaram-no e ameaçaram cegá-lo. Durante a vida de Carlos, parecia que uma nova ordem seria inaugurada; mas, depois de sua morte, pouco sobreviveu, exceto uma teoria.

Os êxitos da Igreja e, mais particularmente, do papado, eram mais sólidos que os do Império ocidental. A Inglaterra havia sido convertida por uma missão monástica sob as ordens de Gregório o Grande, e permanecia muito mais sujeita a Roma do que os países cujos bispos estavam acostumados à autonomia local. A conversão da Alemanha foi devida, em grande parte, à obra de São Bonifácio (680-754), um missionário inglês que era amigo de Carlos Martel e Pepino, e muito fiel ao Papa. Bonifácio fundou muitos mosteiros na Alemanha; seu amigo São Gall fundou o mosteiro suíço que tem o seu nome. Segundo algumas autoridades, Bonifácio ungiu Pepino como rei, de acordo com um ritual tirado do Primeiro Livro dos Reis.

São Bonifácio era nativo de Devonshire, educado em Exeter e Winchester. Seguiu para Frísia em 716, mas logo teve de voltar. Em 717, foi a Roma e, em

719, o Papa Gregório II enviou-o à Alemanha a fim de combater a influência dos missionários irlandeses (os quais, como se recordará, erraram quanto à data da Páscoa e o formato da tonsura). Depois de grandes êxitos, voltou a Roma em 722, onde foi feito bispo por Gregório II, ante o qual fez juramento de obediência. O Papa deu-se uma carta dirigida a Carlos Martel, encarregando-o de suprimir a heresia, além de converter os pagãos. Em 732, tornou-se arcebispo; em 738, visitou Roma pela terceira vez. Em 741, o Papa Zacarias fê-lo seu legado, encarregando-o da reforma da Igreja dos francos. Fundou a abadia de Falda, à qual deu regulamentos mais estritos que o dos beneditinos. Teve, depois, uma controvérsia com o bispo de Salsburg, chamado Virgílio, que afirmava haver outros mundos além do nosso, mas que foi, não obstante, canonizado. Em 754, depois de voltar à Frísia, Bonifácio e seus companheiros foram massacrados pelos pagãos. Deve-se a ele o fato de o Cristianismo alemão ter sido papal, e não irlandês.

Os mosteiros ingleses, particularmente os de Yorkshire, eram muito importantes nessa época. A civilização que havia existido na Britânia romana havia desaparecido, e a nova civilização, introduzida pelos missionários cristãos, centralizava-se inteiramente em torno das abadias beneditinas, que deviam tudo, diretamente, a Roma. O venerável Bede era monge em Jarrow. Seu discípulo Ecgberto, primeiro arcebispo de York, fundou uma escola arcebispal, onde Alcuíno foi educado.

Alcuíno é uma figura importante na cultura de seu tempo. Foi a Roma em 780 e, no decurso de sua viagem, encontrou Carlos Magno em Parma. O imperador empregou-o para ensinar latim aos francos e educar a família real. Passou grande parte de sua vida na corte de Carlos Magno, empenhado em ensinar e na fundação de escolas. No fim da vida, foi abade do convento de São Martinho, em Tours. Escreveu diversos livros, inclusive uma história em verso da igreja de York. O imperador, embora iletrado, acreditava bastante no valor da cultura e, durante breve período, diminuiu um pouco as trevas da era do obscurantismo. Mas sua obra nesse sentido foi efêmera. A cultura de Yorkshire foi, durante certo tempo, destruída pelos dinamarqueses, enquanto que a da França foi prejudicada pelos normandos. Os sarracenos invadiram o sul da Itália, conquistaram a Sicília e, em 846, atacaram até mesmo Roma. Em seu todo, o século X foi, para a Cristandade ocidental, quase que a sua época mais sombria; quanto ao século IX, foi redimido pelos eclesiásticos ingleses e pela surpreendente figura de Johannes Scotus, do qual teremos mais o que dizer oportunamente.

A decadência do poder carolíngio depois da morte de Carlos Magno e a

divisão de seu império redundaram, a princípio em vantagem para o papado. O Papa Nicolau I (858-67) elevou o poder papal a alturas que jamais atingira antes. Lutou contra os imperadores do Oriente e do Ocidente, com o rei Carlos o Calvo, de França, e o Lotário II, de Lorena, bem como com o episcopado de quase todos os países cristãos; mas foi bem-sucedido em quase todas as suas disputas. O clero, em muitas regiões, havia-se tornado dependente dos príncipes locais, e procurava remediar tal situação. Suas duas grandes controvérsias diziam respeito ao divórcio de Lotário II e à deposição anticanônica de Inácio, patriarca de Constantinopla. O poder da Igreja, durante toda a Idade Média, teve muito que ver com os divórcios reais. Os reis eram homens de fortes paixões, que achavam que a indissolubilidade do matrimônio era uma doutrina apenas para os súditos. Mas somente a Igreja podia consagrar um casamento e, se declarasse inválido um casamento, era muito provável que isso tivesse como resultado uma sucessão disputada e uma guerra de dinastia. A Igreja, portanto, achava-se em posição bastante forte ao opor-se a divórcios reais e casamentos irregulares. Na Inglaterra, perdeu essa posição sob o reinado de Henrique VIII, mas reconquistou-a durante o reinado de Eduardo VIII.

Quando Lotário II pediu o divórcio, o clero de seu reino concordou. O Papa Nicolau, porém, depôs os bispos que haviam aquiescido, recusando-se inteiramente a admitir o pedido de divórcio do rei. O irmão de Lotário, o imperador Luís II, marchou, diante disso, sobre Roma, com a intenção de intimidar o Papa; mas prevaleceram certos temores supersticiosos, e ele se retirou. No fim, prevaleceu a vontade do Papa.

A questão do patriarca Inácio foi interessante, pois demonstrou que o Papa podia ainda impor-se no Oriente. Inácio, que era hostil ao regente Bardas, foi deposto, e Fócio, até então um leigo, foi elevado a seu posto. O governo bizantino solicitou do Papa a sanção desse procedimento. O Papa enviou dois legados para investigar o assunto; quando estes chegaram a Constantinopla estavam aterrorizados e deram seu consentimento. Durante algum tempo, os fatos foram ocultados do Papa, mas, quando chegaram a seu conhecimento, este tomou providências imediatas. Convocou um concilio em

Roma para considerar a questão; destituiu um dos legados de seu bispado, bem como o arcebispo de Siracusa, que consagrara Fócio; lançou o anátema sobre Fócio, depôs todos os que havia ordenado e restaurou todos os que havia deposto por se oporem a ele. O imperador Miguel III enfureceu-se e escreveu ao Papa uma carta enfadada, mas o Papa respondeu: «A época dos sacerdotes – reis e pontífices imperadores já passou; a Cristandade separou as duas funções, e os

imperadores cristãos necessitam do Pana com relação à vida eterna, enquanto que os Papas não têm necessidade dos imperadores, exceto quanto ao que diz respeito a coisas temporais». Fócio e o imperador responderam com a convocação de um concilio, que excomungou o Papa e declarou herética a Igreja Romana. Logo depois, porém, Miguel III foi assassinado, e seu sucessor, Basílio, restaurou Inácio em seu posto, reconhecendo, explicitamente, a jurisdição papal no assunto. Este triunfo se verificou logo depois da morte de Nicolau, e foi atribuído quase que inteiramente aos acidentes das revoluções de palácio. Depois da morte de Inácio. Fócio tornou-se de novo patriarca, e aumentaram as Igrejas oriental e ocidental. Não se pode dizer, pois, que, em última análise, a política de Nicolau sobre esse assunto tenha sido vitoriosa.

Nicolau teve quase mais dificuldade em impor sua vontade ao episcopado do que aos reis. Os arcebispos tinham passado a considerar-se homens muito importantes, e mostravam-se relutantes em submeter-se de boa vontade ao monarca eclesiástico. Este, no entanto, afirmava que os bispos deviam sua existência ao Papa e, enquanto viveu, conseguiu, de modo geral, fazer com que esta opinião prevalecesse. Durante todos esses séculos reinou grande dúvida quanto à maneira de se nomear os bispos. Originariamente, eram eleitos por aclamação dos fiéis nas cidades em que se achavam suas catedrais, depois, frequentemente, por um sínodo de bispos vizinhos; depois, algumas vezes, pelo rei e, outras, pelo Papa. Os bispos podiam ser depostos por motivos graves, mas não era claro se deviam ser julgados pelo Papa ou por um sínodo provincial. Todas essas incertezas tornavam os poderes de um posto dependentes da energia e da astúcia de seus ocupantes. Nicolau estendeu o poder papal ao limite extremo a que este podia então chegar; sob seus sucessores, esse poder diminuiu de novo muito.

Durante o século X, o papado permaneceu inteiramente sob o domínio da aristocracia romana local. Não havia ainda uma regra fixa quanto à eleição dos Papas; às vezes, deviam sua eleição a aclamação popular; outras vezes, a imperadores ou reis e, ainda, como durante o século X, aos detentores do poder local em Roma. Roma não era, nessa época, uma cidade civilizada, como ainda havia sido no tempo de Gregório o Grande. Às vezes, havia lutas entre as facções: outras vezes, al – ruma família rica adquiria poder mediante uma combinação de violência e corrupção A desordem e a fraqueza da Europa ocidental eram tão grandes, nesse período, que a Cristandade correu o risco de ser completamente destruída. O imperador e o rei de França eram incapazes de dominar a anarquia produzida em seus reinos pelos potentados feudais que eram

nominalmente seus vassalos. Os húnsaros realizaram incursões no norte da Itália. Os normandos invadiram a costa francesa, até que, em 911, lhes foi dada a Normandia, em troca do que se tornaram cristãos. Mas o maior perigo, na Itália e no sul da Franca, provinha dos sarracenos, que não podiam ser convertidos e não sentiam respeito pela Igreja. Completaram a conquista da Sicília em fins do século IX; estabeleceram-se junto ao rio Garigliano, perto de Nápoles; destruíram Monte Cassino e outros grandes mosteiros; tinham uma colônia na costa da Provença, de onde realizavam incursões à Itália e aos vales dos Alpes, interrompendo o tráfico entre Roma e o Norte.

A conquista da Itália pelos sarracenos foi evitada pelo Império oriental, que derrotou, em 915, os sarracenos de Garigliano. Mas não foi bastante forte para governar Roma, como fizera depois da conquista de Justiniano, e o papado se converteu, durante cerca de um século, numa fonte de vantagem acidental da aristocracia romana ou dos condes de Túsculo. Os romanos mais poderosos, no começo do século X, eram o «Senador» Teofilacto e sua filha Marozia, em cuja família o papado se tornou quase hereditário. Marozia teve vários maridos sucessivos, bem como um número desconhecido de amantes. Um destes últimos ela elevou ao papado, sob o título de Sérgio II (904-11). O filho de ambos foi o Papa João XI (931-36); seu neto era João XII (955-64), que se tornou Papa aos dezesseis anos de idade e «completou a decadência do papado com sua vida licenciosa e as orgias que logo tivera como palco o palácio de Latrão».{211} Marozia é, provavelmente, o motivo para a lenda de «Papisa Joana".

Os papas desse período perderam, naturalmente, a influência que seus predecessores haviam conservado no Oriente. Perderam também o poder que Nicolau I havia exercido com êxito sobre os bispos, ao norte dos Alpes Os concílios provinciais confirmaram sua completa independência do Papa, mas não conseguiram manter-se independentes dos soberanos e senhores feudais. Os bispos assemelhavam-se. Cada vez mais, aos magnatas leigos feudais. «A própria Igreja aparece, assim, como vítima da mesma anarquia em que se achava mergulhada a sociedade mundana; todos os maus instintos se achavam, mais do que em qualquer outra época, desenfreados de modo que o clero que ainda conservava algum interesse nela religião e nela salvação das almas se lamentava da decadência universal, e dirigiu os olhos dos fiéis para o espectro do fim do mundo e do Juízo Final.»{212}

É um engano, porém, supor-se que prevalecia nessa época um temor especial pelo fim do mundo no ano 1000, como se costumava pensar. Os cristãos, de São

Paulo em diante, acreditavam que o fim do mundo estava próximo, mas continuavam, não obstante, na sua maneira de viver habitual.

O ano 1000 pode ser tomado, convenientemente, como assinalando o fim da maior decadência a que a civilização da Europa ocidental havia chegado. A partir de então, começou o movimento ascendente, que prosseguiu até 1914. No começo, o progresso foi devido principalmente à reforma monástica. Fora das ordens monásticas, o clero havia-se tornado, em sua maior parte, violento, imoral e mundano: achava-se corrompido pela riqueza e o poder, que devia à caridade dos piedosos. O mesmo ocorria, repetidamente, mesmo nas ordens monásticas; mas os reformadores, com novo zelo, reanimavam sua força moral sempre que esta decaía.

Outra razão que faz do ano 1000 um momento decisivo é a cessação, mais ou menos nessa época, da conquista tanto dos maometanos como dos bárbaros nórdicos, pelo menos quanto ao que dizia respeito à Europa ocidental. Os gôdos, lombardos, húngaros e normandos vieram em ondas sucessivas; cada horda era, por sua vez, cristianizada, mas também enfraquecia a tradição da civilização. O império ocidental dividiu-se em muitos reinos bárbaros; os reis perderam sua autoridade sobre os vassalos; havia anarquia geral, com incessante violência, tanto em pequena como em grande escala. Por fim, todas as raças dos vigorosos conquistadores do norte foram convertidas ao Cristianismo, adquirindo morada fixa. Os normandos, que foram os últimos a chegar, mostraram-se particularmente capazes de civilização. Reconquistaram a Sicília dos maometanos. Trouxeram a Inglaterra de volta ao mundo romano, do qual os dinamarqueses a haviam, em grande parte, excluído. Uma vez assentados na Normandia, permitiram que a França revivesse, contribuindo materialmente para isso.

Nosso emprego da frase «a era do obscurantismo», referente ao período que vai de 600 a 1000, revela que nos concentramos indevidamente na Europa ocidental. Na China, esse período inclui o tempo da dinastia Tang, a época mais alta da poesia chinesa e, sob muitos outros aspectos, um período sumamente notável. Passando da índia à Espanha, floresceu a brilhante civilização do Islã. O que a Cristandade perdeu nessa época, não o perdeu a civilização, ocorrendo antes o contrário. Ninguém poderia ter previsto que a Europa ocidental dominaria mais tarde, tanto em poder como em cultura. Para nós, parece que a civilização europeia ocidental é a civilização, mas este é um ponto de vista estreito. A maior parte do conteúdo de nossa civilização vem do Mediterrâneo oriental, através dos gregos e judeus. Quanto ao poder, a Europa ocidental

predominou desde as guerras púnicas até a queda de Roma, ou seja, aproximadamente, durante os seis séculos que vão do ano 200 A. C. ao ano 400 de nossa era. Depois disso, nenhum Estado da Europa ocidental podia comparar-se, em poder, à China, ao Japão ou ao Califado.

Nossa superioridade, desde a Renascença, é devida, em parte, à ciência e à técnica científica e, em parte, a instituições políticas construídas lentamente durante a Idade Média. Não há razão, na natureza das coisas, para que essa superioridade deva continuar. Na guerra atual, a Rússia, a China e o Japão revelaram grande poderio militar. Todos estes países combinam a técnica ocidental com a ideologia oriental: bizantina, confucionísta ou xintoísta. A Índia, se libertada, contribuirá com outro elemento oriental. Não parece improvável que, durante os próximos séculos, a civilização, se sobreviver, será muito diversa do que foi desde a Renascença. Há um imperalismo da cultura mais difícil de ser vencido do que o imperialismo do poder. Muito depois da queda do Império ocidental — até a Reforma, com efeito — toda a cultura ocidental ainda conservava vestígios do imperialismo romano. Penso que, se quisermos sentir-nos à vontade no mundo depois desta guerra, teremos de admitir a Ásia, em igualdade de condições, em nossos pensamentos, não apenas no sentido político, mas, também, culturalmente. Que modificações isso produzirá, é coisa que não sei, mas estou convencido de que serão profundas e da maior importância.

CAPÍTULO VIII

JOÃO SCOTO ERÍGENA

JOÃO SCOTO, ou Johannes Scotus, nome a que, às vezes se acrescenta Eriugena ou Erígena,{213} é o personagem mais surpreendente do século IX; teria sido menos surpreendente se houvesse vivido no século V ou XV. Era irlandês, neoplatônico, perfeito conhecedor do grego, pelagiano, panteísta. Passou grande parte de sua vida sob a proteção de Carlos o Calvo, rei de França, e, embora estivesse, certamente, longe de ser ortodoxo, escapou, não obstante, tanto quanto o sabemos, à perseguição. Colocava a razão acima da fé, e não dava importância alguma à autoridade dos eclesiásticos; no entanto, estes apelavam para o seu julgamento, tomando-o, como árbitro de suas controvérsias.

Para se compreender a existência de tal criatura, devemos voltar a atenção para a cultura irlandesa nos séculos que se seguem a São Patrício. À parte o fato extremamente penoso de ser São Patrício inglês, há duas circunstâncias não menos sensíveis: primeiro, que já havia cristãos na Irlanda antes dele ter ido para lá, segundo, que, haja ele feito o que quer que seja pelo cristianismo irlandês, não é a ele que se deve a cultura irlandesa. Na época da invasão da Gália (diz um autor gaulês) primeiro por Átila e, depois, pelos gôdos vândalos e Alarico, «todos os homens cultos que se achavam desse lado do mar fugiram para o outro lado, isto é, para a Irlanda, e, aonde quer que fosse, levavam aos habitantes dessas regiões um enorme progresso na cultura».{214} Se alguns desses homens procuraram refúgio na Inglaterra, os anglos, os saxões e os jutos devem tê-los destruído completamente; mas os que seguiram para a Irlanda foram bem-sucedidos em transplantar para lá, juntamente com os missionários, uma grande parte do conhecimento e da civilização que estavam desaparecendo do continente. Há boas razões para se acreditar que, durante os séculos VI, VII e VIII o conhecimento do grego, bem como uma considerável familiaridade com os clássicos latinos, sobreviveu entre os irlandeses.{215} O grego era conhecido

na Inglaterra desde o tempo de Teodoro. Arcebispo de Cantuária (669-90), que era grego, educado em Atenas; pode ser também que se haja tornado conhecido, no Norte, através de missionários irlandeses. «Durante a segunda parte do século VII — diz Montague James — a sede de conhecimento era mais intensa na Irlanda, onde a tarefa de ensinar era desempenhada ativamente. A língua latina (e, em menor grau, a grega) era estudada do ponto de vista do erudito … Foi quando se transferiram em grande número para o continente, impelidos primeiro pelo zelo missionário e, depois, pelas circunstâncias difíceis do país que passaram a recolher fragmentos da literatura a que já tinham aprendido a dar valor".{216} Heirico de Auxerre, em 876, aproximadamente, descreve esse influxo de eruditos irlandeses: «A Irlanda, desprezando os perigos do mar, está emigrando quase em massa, com a sua multidão de filósofos, para as nossas costas, e os mais cultos se condenam a exílio voluntário, a fim de atender ao rogo de Salomão o Sábio» — isto é, o rei Carlos o Calvo.{217}

As vidas dos homens de cultura, em diversas épocas, foram, por força de determinadas circunstâncias, nômades. No começo da filosofia grega, muitos dos filósofos eram emigrados que haviam fugido dos persas; no fim, no tempo de Justiniano, refugiaram-se *entre* os persas. No século V, como vimos, os eruditos fugiram da Gália para as ilhas ocidentais, para escapar dos germanos; no século IX, fugiram da Inglaterra e da Irlanda para escapar dos escandinavos. Em nossa época, os filósofos alemães têm de fugir ainda mais para o ocidente, a fim de escapar de seus compatriotas. Ponho-me a pensar se tardará um tempo igualmente longo até que se verifique o seu regresso.

Pouco se sabe dos irlandeses na época em que estavam preservando para a Europa a tradição da cultura clássica. Essa erudição estava relacionada com os mosteiros e era cheia de piedade, como o demonstram os livros de penitências; mas não parece ter tido muito que ver com as sutilezas teológicas. Sendo mais monástica que episcopal, não possuía a visão administrativa que caracterizava o clero do continente, a partir de Gregório o Grande. E estando, em geral, afastada de contato efetivo com Roma, ainda considerava o Papa como era considerado no tempo de Santo Ambrósio, e não como veio a ser considerado depois. Pelágio, embora provavelmente bretão, é considerado por muitos como irlandês. É provável que sua heresia haja sobrevivido na Irlanda, onde a autoridade não conseguiu extirpá-la, como fez, com dificuldade, na Gália. Essas circunstâncias têm algo que ver com a extraordinária liberdade e frescura das especulações de João Scoto.

O começo e o fim da vida de João Scoto são desconhecidos; conhecemos somente o período médio, quando esteve a serviço do rei de França. Supõe-se que haja nascido cerca do ano 800 e morrido em 877, aproximadamente, mas essas datas são incertas. Esteve na França durante o papado de Nicolau I, e encontramos de novo em sua vida as figuras que aparecem em relação com este Papa, tais como Carlos o Calvo, o Imperador Miguel e o próprio Papa.

João foi convidado para ir à França, por Carlos o Calvo, no ano 843, sendo colocado à frente da escola da corte. Uma disputa sobre a predestinação e o livre arbítrio havia surgido entre Gottschalk, um monge, e o importante eclesiástico Hincmar, Arcebispo de Rheims. O monge era partidário da predestinação; o arcebispo, do livre arbítrio. João apoiou o arcebispo num tratado intitulado *Da Divina Predestinação*, mas seu apoio foi demasiado longe quanto à prudência. O tema era espinhoso; Agostinho havia tratado dele em seus escritos contra Pelágio, mas era perigoso estar de acordo com Agostinho, e mais perigoso ainda colocar-se explicitamente em desacordo com ele. João defendeu o livre arbítrio, e isso talvez houvesse passado sem crítica; mas o que despertou indignação foi o caráter puramente filosófico de seu argumento. Não que se opusesse a qualquer ponto aceito pela teologia, mas defendia a autoridade igual, ou mesmo superior, de uma filosofia independente da revelação. Afirmou que a razão e a revelação são, ambas, fontes da verdade e, portanto, não podem estar em conflito; mas se *parecer* que estão em conflito, a razão deve ter preferência. A verdadeira religião, disse ele, é filosofia verdadeira; mas, vice-versa, a verdadeira filosofia é religião verdadeira. Sua obra foi condenada por dois concílios, em 855 e 859; o primeiro qualificou-a de «mingau irlandês».

Escapou ao castigo, porém, devido ao apoio do rei, com quem, ao que parece, vivia em bons termos. Se se puder acreditar em Guilherme de Malmesbury, o rei, quando João se achava ceando com ele, perguntou-lhe: «Que é que separa um *scoto* de um tolo?» Ao que João respondeu: «Somente a mesa de comer.» O rei morreu em 877 e, depois desta data, nada se sabe de João. Alguns acham que ele também morreu nesse ano. Há lendas segundo as quais foi convidado por Alfredo o Grande a ir para a Inglaterra, que se tornou abade de Malmesbury ou Athelney e foi assassinado pelos monges. Este infortúnio, porém, parece ter acontecido com um outro João.

A obra seguinte de João foi uma tradução do grego do pseudo Dionísio. Foi obra que gozou de grande fama na Idade Média. Quando São Paulo pregou em Atenas, «certos homens se apegaram a ele e acreditaram, entre os quais Dionísio o Areopagita» (Atos XVII, 34). Nada mais se sabe acerca deste homem, mas, na

Idade Média, sabia-se muito mais. Viajara pela França e fundara a abadia de Saint Denis; pelo menos assim o disse Hilduino, que era abade pouco antes da chegada de João à França. Era, ademais, o famoso autor de uma obra importante, reconciliando o neoplatonismo com o Cristianismo. A data desta obra é desconhecida; foi escrita, com certeza, antes do ano 500 e depois de Plotino. Era muito conhecida e admirada no Oriente, mas, no Ocidente, não foi em geral conhecida até que o imperador Miguel, em 827, enviou um exemplar a Luís o Pio, que o deu ao referido abade Hilduino. Este, acreditando que fora escrito pelo discípulo de São Paulo, o famoso fundador de sua abadia, desejou conhecer o seu conteúdo; mas ninguém o soube traduzir do grego, até que apareceu João. Fez a tradução, o que deve ter-lhe causado prazer, pois suas próprias opiniões se aproximavam muito das do pseudo Dionísio, o qual, a partir de então, exerceu grande influência sobre a filosofia católica no Ocidente.

A tradução de João foi enviada ao Papa Nicolau em 860. O Papa mostrou-se ofendido por não haver sido sua permissão solicitada antes da publicação da obra, e ordenou a Charles que enviasse João a Roma, ordem essa que foi ignorada. Quanto à substância e, mais particularmente, à erudição demonstrada na tradução, nada teve a objetar. Seu bibliotecário, Anastásio, que conhecia bem o grego e a quem a tradução foi submetida para que emitisse opinião a respeito, ficou assombrado de que um homem de um país remoto e bárbaro pudesse possuir um conhecimento tão profundo do grego.

A maior obra de João (em grego) intitulava-se: *Da Divisão da Natureza.* Este livro era o que, na época escolástica, teria sido denominado «realista»; isto é, afirmava, com Platão que os universais são anteriores aos particulares. Inclui em «Natureza» não somente o que é, mas também, o que não é. A natureza inteira divide-se em quatro classes: 1) o que cria e não é criado; 2) o que cria e é criado; 3) o que é criado, mas não cria; 4) o que não cria nem é criado. O primeiro, evidentemente, é Deus. O segundo são as idéias (platônicas), que subsistem em Deus. O terceiro são as coisas no espaço e no tempo. O quarto, surpreendentemente, é de novo Deus, não como Criador, mas como Fim e Propósito de todas as coisas. Tudo o que emana de Deus procura voltar a Ele; assim, o final de todas essas coisas é o mesmo que o princípio. A ponte entre o Um e os muitos é o Logos.

No reino do não-existir, inclui várias coisas, tais como objetos físicos, que não pertencem ao mundo inteligível, bem como o pecado, já que ele significa perda do modelo divino. O que cria e não é criado tem somente subsistência essencial; é a essência de todas as coisas. Deus é o princípio, o meio e o fim das

coisas. A essência de Deus é incognoscível ao homem e, mesmo, aos anjos. Mesmo para Si Próprio, Ele é, um certo sentido, incognoscível: «Deus não se conhece a si mesmo, nem o que Ele é, porque não é um «Que»; sob certo aspecto, é incompreensível a Si Mesmo e a todo intelecto».{218} No ser das coisas pode-se ver o ser de Deus; em sua ordem, Sua sabedoria; em seu movimento, Sua vida. Seu ser é o Pai; Sua sabedoria, o Filho; Sua vida, o Espírito Santo. Mas Dionísio tem razão ao dizer que nenhum nome pode ser verdadeiramente declarado como sendo o de Deus. Há uma teologia afirmativa, na qual se diz que Ele é a verdade, a bondade, a essência, etc., mas tais afirmações só são verdadeiras simbolicamente, pois, todos esses predicados tem um oposto, mas Deus não tem oposto.

A classe de coisas que criam e são, ao mesmo tempo, criadas, abrange o total das causas primeiras, ou protótipos, ou idéias platônicas. O total dessas primeiras causas é o Logos. O mundo das idéias é eterno, mas, não obstante, criado. Sob a influência do Espírito Santo, essas primeiras causas originam o mundo das coisas particulares, cuja materialidade é ilusória. Quando se diz que Deus criou as coisas do «nada», este «nada» deve ser compreendido como sendo o Próprio Deus, no sentido em que Ele transcende todo conhecimento.

A criação é um processo eterno: a substância de todas as coisas finitas é Deus. A criatura não é um ser distinto de Deus. A criatura subsiste em Deus, e Deus manifesta-se na criatura de uma maneira inefável. «A Santíssima Trindade ama-se em si mesma e em nós;{219} e vê e move-se por si».

O pecado tem sua fonte na liberdade; surgiu porque o homem se voltou para si mesmo, ao invés de voltar-se para Deus. O mal não tem sua origem em Deus, porque em Deus não há idéia do mal. O mal é não-ser, e não tem causa, porque se a tivesse seria necessário. O mal é a privação do bem.

O Logos é o princípio que devolve os muitos ao Um, e o homem a Deus; é, assim, o Salvador do mundo. Pela união com Deus, a parte do homem que efetua a união se torna divina.

João discorda dos aristotélicos, ao rejeitar a substancialidade das coisas particulares. Refere-se a Platão como sendo o mais alto dos filósofos. Mas as três primeiras de suas classes de ser derivam diretamente do mover sem ser movido, mover a ser movido, movido, mas sem mover, de Aristóteles. A quarta classe do ser do sistema de João, a do que não cria e não é criado, deriva-se da doutrina de Dionísio, de que todas as coisas voltam a Deus.

O resumo acima evidencia a falta de ortodoxia de João Scoto Erígena. Seu

panteísmo, que rejeita a realidade substancial das criaturas, é contrário a doutrina cristã. Sua interpretação da criação partindo do «nada» não é tal que um teólogo prudente possa aceitar. Sua Trindade, que se assemelha muito à de Plotino, não conserva a igualdade das Três Pessoas, embora ele procure salvaguardar-se quanto a este ponto. Sua independência de espírito, demonstrada por essas heresias, é surpreendente no século IX. Sua visão neoplatônica talvez tenha sido comum na Irlanda, como o foi entre os Padres gregos nos séculos IV e V. Pode ser que, se soubéssemos mais a respeito do Cristianismo irlandês, do século V ao IX, talvez o achássemos menos espantoso. Por outro lado, pode ser que a maioria de suas heresias deva ser atribuída à influência do pseudo Dionísio, o qual, devido à sua suposta ligação com São Paulo, era considerado, erradamente, como ortodoxo.

Sua idéia de que a criação era eterna é, sem dúvida, herética obrigando-o a dizer que o relato do Gênese é alegórico. O paraíso e a queda de Adão não devem ser tomados literalmente. Como todos os panteístas, a dificuldade para ele reside no pecado. Afirma que o homem era originariamente sem pecado e que, quando era sem pecado, não havia distinção de sexo. Isto, naturalmente, contradiz a afirmação «criou, então, o homem e a mulher». Segundo João, foi somente como resultado do pecado que os seres humanos foram divididos em homem e mulher. A mulher encarna a natureza sensual e depravada do homem. No fim, a distinção de sexo de novo desaparecerá, e teremos um corpo puramente espiritual.{220} O pecado consiste na vontade mal dirigida, em supor-se falsamente como bom algo que não o é. Seu castigo é natural; consiste em descobrir a vaidade dos desejos pecaminosos. Mas o castigo não é eterno. Como Orígenes, João afirma que mesmo os demônios serão finalmente salvos, embora mais tarde do que as outras criaturas.

A tradução de João do pseudo Dionísio teve grande influência no pensamento medieval, não acontecendo o mesmo com o seu *magnum opus* sobre a divisão da natureza. Esta obra foi repetidamente condenada como herética e, por fim, em 1225, o Papa Honório III ordenou que todos os seus exemplares fossem queimados. Felizmente, esta ordem não foi eficientemente executada.

CAPÍTULO IX

A REFORMA ECLESIÁSTICA NO SÉCULO XI

PELA PRIMEIRA VEZ, desde a queda do Império ocidental, a Europa, durante o século XI, fez rápidos progressos, que não se perderam depois. Houve um certo grau de desenvolvimento no renascimento carolíngio, mas não demonstrou ser uma coisa sólida. No século XI, o progresso foi duradouro e multiforme. Começou com a reforma monástica; estendeu-se depois ao papado e ao governo da Igreja; em fins do século, produziu os primeiros filósofos escolásticos. Os sarracenos foram expulsos da Sicília pelos normandos; os húngaros, convertidos ao Cristianismo, cessaram suas pilhagens; as conquistas dos normandos na França e na Inglaterra salvaram esses países de novas incursões escandinavas. A arquitetura, que havia sido até então bárbara, exceto onde predominava a influência bizantina, atingiu súbito esplendor. O nível da educação elevou-se enormemente entre o clero, e de maneira considerável entre a aristocracia leiga.

O movimento de reforma, em suas primeiras fases, produzia-se, no espírito de seus promotores, devido exclusivamente a motivos morais. O clero, tanto o regular como o secular, havia seguido maus caminhos, e os homens sérios puseram-se em ação, a fim de que os sacerdotes vivessem mais de acordo com os seus princípios. Mas, atrás desse motivo puramente moral, havia outro, a princípio talvez inconsciente, mas que se ia tornando cada vez mais claro. Esse motivo era realizar a separação completa entre o clero e os leigos e, assim fazendo, aumentar o poder dos primeiros. Era natural, pois, que a vitória da reforma na Igreja conduzisse diretamente a um conflito violento entre o Imperador e o Papa.

Os sacerdotes haviam formado uma certa casta a parte, poderosa no Egito, na Babilônia e na Pérsia, mas não na Grécia ou em Roma. Na primeira Igreja cristã, a distinção entre o clero e os leigos surgiu gradualmente; quando lemos a

respeito de «bispos» no Novo Testamento, a palavra não tem o mesmo significado que hoje. A separação entre o clero e o resto da população tinha dois aspectos, um doutrinal e outro político. O aspecto político dependia do doutrinal. O clero possuía certos poderes miraculosos, principalmente em relação aos sacramentos — exceto o batismo, que podia ser realizado por leigos. Sem o auxílio do clero, o casamento, a absolvição e a extrema-unção eram impossíveis. Mais importante ainda, na Idade Média, era a transubstanciação: somente um sacerdote podia efetuar o milagre da missa. Não foi senão no século XI, em 1079, que a doutrina da transubstanciação se transformou em artigo de fé, embora já se acreditasse nisso há muito tempo.

Devido a seus poderes miraculosos, os sacerdotes podiam determinar se um homem deveria passar a eternidade no céu ou no inferno; se morria depois de um sacerdote haver realizado todas as cerimônias apropriadas, iria, por fim, ao céu, contanto que houvesse se arrependido devidamente e confessado. Antes de ir para o céu, porém, teria de passar algum tempo — talvez um tempo muito longo — sujeito às penas do purgatório. Os sacerdotes podiam reduzir esse tempo por meio de missas em sufrágio de sua alma, o que estavam dispostos a fazer mediante uma remuneração adequada.

Tudo isso, deve-se entender, eram coisas em que tanto os sacerdotes como os leigos acreditavam sincera e verdadeiramente; não se tratava apenas de um credo professado oficialmente. Repetidamente, os poderes miraculosos do clero davam-lhe a vitória sobre príncipes poderosos, à frente de seus exércitos. Esse poder, todavia, era limitado de duas maneiras: pelas incontroláveis paixões de leigos irados, e pelas divisões entre o clero. Os habitantes de Roma, até o tempo de Gregório VII, demonstravam pouco respeito pela pessoa do Papa. Sequestravam-no, metiam-no no cárcere, envenenavam-no ou lutavam contra ele, sempre que as suas turbulentas disputas faccionais os tentavam a tal ação. De que modo era isso compatível com suas crenças? A explicação, sem dúvida, reside, em parte, na simples falta de auto-disciplina; em parte, também, na idéia de que qualquer indivíduo sempre poderia arrepender-se em seu leito de morte. Uma outra razão, que atuava menos em Roma que em outros lugares, era a de que os reis podiam dobrar a vontade dos bispos em seus reinos, assegurando, assim, suficiente magia sacerdotal para salvar-se da condenação. A disciplina da Igreja e um governo eclesiástico unificado eram, portanto, essenciais para o poder do clero. Essas finalidades estavam asseguradas durante o século XI, como parte da reforma moral do clero. O poder do clero, como um todo, só podia ser assegurado mediante consideráveis sacrifícios por parte dos

eclesiásticos, individualmente. Os dois grandes males contra os quais todos os reformadores clericais dirigiam suas energias eram a simonia e o concubinato. Devemos dizer alguma coisa sobre cada um desses pontos.

Devido às dádivas dos piedosos, a Igreja tornara-se rica. Muitos bispos tinham enormes propriedades rurais, sendo que mesmo os párocos tinham, de modo geral, uma vida relativamente confortável para a época. A nomeação de bispos estava, praticamente, nas mãos do rei, mas, às vezes, também de certos nobres feudais subordinados. Habitualmente, o rei vendia bispados; provinha disso, com efeito, uma parte substancial de suas rendas. O bispo, por sua vez vendia os cargos eclesiásticos de que podia dispor. Não havia segredo quanto a isso. Gerberto (Silvestre II) descrevia os bispos dizendo: «Dei ouro e recebi o episcopado; não receio, porém, perdê-lo, se me comportar como devo. Ordeno um sacerdote e recebo ouro; faço um diácono e recebo um monte de prata. Tendo em conta o ouro que dei, tenho mais agora livre em minha bolsa».{221} Pedro Damião verificou, em Milão, em 1059, que todo clérigo existente em sua cidade, do arcebispo para baixo, havia sido culpado de simonia. E este estado de coisas não era, de modo algum, excepcional.

A simonia, certamente, era um pecado, mas essa não era a única objeção que se lhe fazia. Dava motivo a que as promoções de eclesiásticos fossem obtidas pela riqueza, e não pelo mérito; confirmava a autoridade leiga na nomeação dos bispos, bem como a subserviência episcopal ante os governantes seculares — e tendia a fazer do episcopado uma parte do sistema feudal. Ademais, quando alguém comparava uma nomeação, mostrava-se naturalmente ansioso por recuperar seu dinheiro, de modo que em geral, se preocupava mais com assuntos terrenos que espirituais. Por essas razões, a campanha contra a simonia era uma parte necessária da luta do clero pelo poder.

Considerações muito semelhantes se aplicam ao celibato clerical. Os reformadores do século XI falavam muitas vezes de «concubinato», quando seria mais exato que se referissem a «casamento». Os monges, certamente, estavam excluídos do casamento pelo seu voto de castidade, mas não havia qualquer proibição clara quanto ao casamento dos cléricos seculares. Na Igreja oriental, até hoje os párocos podem casar. No Ocidente, no século XI, a maioria dos sacerdotes paroquiais era constituída de homens casados. Os bispos, por sua parte, apelavam para o pronunciamento de São Paulo: «Um bispo deve ser inatacável, marido de uma única esposa».{222} Não havia a mesma clara questão moral quanto ao que dizia respeito à simonia, mas, quanto ao que se relacionava

com o celibato clerical, existiam motivos políticos muito semelhantes aos da campanha contra a simonia.{223}

Quando os cléricos eram casados, procuravam, naturalmente, transmitir aos filhos propriedades da Igreja. Podiam fazer isso legalmente, quando os filhos se tornavam sacerdotes; portanto, um dos primeiros passos dos partidários da Reforma, ao adquirir poder, foi proibir a ordenação de filhos de sacerdotes.{224} Mas, em meio à confusão reinante na época, havia ainda perigo de que, se os sacerdotes tivessem filhos, encontrariam meios de alienar, ilegalmente, parte dos bens imóveis da Igreja. Além desta consideração de caráter econômico, havia também o fato de que, se um sacerdote fosse um chefe de família como seus vizinhos, certamente seria considerado por eles como pouco diferente de si próprios. Havia, ainda pelo menos do século V em diante, intensa admiração pelo celibato, e se o clero desejasse impor o respeito de que dependia o seu poder, era sumamente vantajoso que os seus membros se mantivessem manifestamente separados dos demais pela abstinência do matrimônio. Os próprios reformadores, sem dúvida, acreditavam sinceramente que o estado do homem casado, embora não fosse realmente pecaminoso, era inferior ao estado do celibato, sendo apenas concedido devido à fraqueza da carne. São Paulo diz: «Se não podem conter-se, deixa que casem»,{225} mas um homem verdadeiramente santo deveria poder «conter-se». O celibato clerical, portanto, é essencial à autoridade moral da Igreja.

Depois destes preliminares gerais, vamos à verdadeira história do movimento de Reforma na Igreja do século XI.

O começo remonta à fundação da abadia de Cluny, em 910, por Guilherme o Pio, Duque de Aquitânia. Esta abadia foi, desde o princípio, independente de toda autoridade externa, exceto a do Papa; ademais, foi concedida a seu abade autoridade sobre outros mosteiros que deviam sua origem a ela. Quase todos os mosteiros, nessa época, eram ricos e de lassa moral; a abadia de Cluny, embora evitasse o ascetismo extremado, tinha o cuidado de manter a decência e o decoro. O segundo abade, Odon, foi para a Itália, onde lhe foi concedida autoridade sobre vários mosteiros romanos. Nem sempre foi bem-sucedido. «Farfa, dividido pelo cisma entre dois abades rivais que haviam assassinado seu predecessor, opôs resistência à introdução, por Odon, dos frades de Cluny, livrando-se, por meio de veneno, do abade lá instalado por Alberico mediante força armada.{226} (Alberico era o governante de Roma que convidara Odon). No século XII, o zelo reformador de Cluny arrefeceu. São Bernardo objetou

quanto à sua magnífica arquitetura; como todos os homens sérios de sua época, considerou os esplêndidos edifícios eclesiásticos como um sinal de orgulho pecaminoso.

Durante o século XI, várias outras ordens foram fundadas pelos reformadores. Romualdo, um eremita asceta, fundou, em 1012, a Ordem de Camaldulense; Pedro Damião, de quem falarei brevemente, foi um seu sucessor. Os cartuxos, que jamais deixaram de ser austeros, foram fundados por Bruno de Colônia em 1084. Em 1098, fundou-se a ordem cisterciense e, em 1113, São Bernardo se uniu a ela. Aderia, estritamente, às normas beneditinas. Proibia as janelas de vidro colorido. Para os trabalhos, empregava os *conversi*, ou irmãos leigos. Estes homens faziam os votos, mas eram proibidos de aprender a ler ou escrever; eram empregados, principalmente, na agricultura, mas alguns se entregavam a outros trabalhos, como, por exemplo, a arquitetura. A abadia de Fountains, em Yorkshire, é cisterciense — e uma obra notável, tendo-se em conta que eram homens que achavam que toda beleza provinha do diabo.

Como se deduzirá do caso de Farfa, que não era, de modo algum, único, os reformadores monásticos necessitavam de muita coragem e energia. Onde tiveram êxito, foram apoiados pelas autoridades seculares. Foram esses homens e seus seguidores que tornaram possível, primeiro, a reforma do papado e, depois, da Igreja como um todo.

A reforma do papado, porém, foi, a princípio, principalmente obra do imperador. O último papa dinástico foi Benedito IX, eleito em 1032, e do qual se diz que contava apenas, na época, doze anos de idade. Era filho de Alberico de Túsculo, a quem já nos referimos ao falar de Odon. À medida que ia ficando mais velho, tornava-se cada vez mais debochado, escandalizando até mesmo os romanos. Por fim, sua maldade chegou a tal ponto que resolveu renunciar ao papado a fim de casar. Vendeu-o ao sogro, que se tornou Gregório VI. Este homem, embora houvesse adquirido o papado por meio de simonia, foi um reformador; era amigo de Hildebrando (Gregório VII). A maneira pela qual adquiriu o papado foi, no entanto, demasiado escandalosa para passar em branco. O jovem imperador Henrique III (1039-56) era um reformador piedoso, que abandonara a simonia com grande prejuízo de suas rendas, embora conservasse o direito de nomear bispos. Foi para a Itália em 1046, aos vinte e dois anos de idade, e depôs Gregório VI sob acusação de simonia.

Henrique III conservou durante todo o seu reinado o poder de fazer e desfazer bispos, o qual, no entanto, foi por ele exercido sabiamente no interesse da

reforma. Depois de desembaraçar-se de Gregório VI, nomeou um bispo alemão. Suidger de Bamberg; os romanos renunciaram aos direitos de eleição que haviam reivindicado e que exerciam, quase sempre mal. O novo Papa morreu no ano seguinte e o seu sucessor, nomeado pelo imperador, também morreu quase imediatamente — envenenado, segundo diziam. Henrique III escolheu, então, um seu parente, Bruno de Toul, que se tornou Leão IX (1049-54). Era um reformador ardente, que viajou muito e realizou muitos concílios; desejava lutar contra os normandos no sul da Itália, mas nisto não foi bem-sucedido. Hildebrando era seu amigo, podendo quase ser chamado seu discípulo. Por ocasião de sua morte, o imperador nomeou um novo Papa, Gebhard de Eichstadt, que se tornou Victor II, em 1055. Mas o imperador morreu no ano seguinte, e o Papa no ano imediato. Desde então, as relações entre o imperador e o Papa se tornaram menos cordiais. O Papa, tendo adquirido autoridade moral mediante auxílio de Henrique III, exigiu primeiro sua independência em relação ao imperador e, depois, superioridade sobre ele. Começou, assim, o grande conflito que durou duzentos anos e terminou com a derrota do imperador. Em última análise, portanto, a política de Henrique III, com respeito à reforma, foi de curta visão.

O imperador seguinte, Henrique IV, reinou durante cinquenta anos (1056-1106). A princípio era ele menor, e a regência foi exercida por sua mãe, a imperatriz Inês. Estêvão IX foi Papa por espaço de um ano e, quando de sua morte, os cardeais escolheram um Papa, enquanto que os romanos, reafirmando os direitos a que haviam renunciado, escolheram outro. A imperatriz colocou-se do lado dos cardeais, cujo candidato tomou o nome de Nicolau II. Embora seu pontificado durasse apenas três anos, foi importante. Fez a paz com os normandos, tornando assim o papado menos dependente do imperador. Em sua época, a maneira pela qual os papas deviam ser eleitos era determinada por decreto, segundo o qual a escolha devia ser feita primeiro pelos bispos cardeais, depois pelos outros cardeais e, por fim, pelo clero e o povo de Roma, cuja participação, ao que se deduz, era puramente formal. Na realidade, os bispos cardeais eram os que deviam eleger o Papa. A eleição devia realizar-se, se possível, em Roma, mas poderia efetuar-se em outro lugar, se as circunstâncias tornassem difícil ou indesejável a eleição em Roma. O imperador não participava de modo algum da eleição. Este decreto, aceito somente depois de muita luta, era um passo essencial na emancipação do papado quanto ao controle dos leigos.

Nicolau II decretou que, no futuro, as ordenações de homens culpados de

simonia não seriam válidas. O decreto não teve validez retroativa, pois, se assim fosse, teria invalidado a grande maioria de ordenações dos sacerdotes existentes.

Durante o pontificado de Nicolau II, começou, em Milão, uma luta interessante. O arcebispo, seguindo a tradição ambrosiana, reivindicou ante o Papa certa independência. Ele e seu clero estavam aliados à aristocracia e opunham-se fortemente à reforma. As classes mercantis e inferiores desejavam, por outro lado, que o clero fosse piedoso; houve agitações em favor do celibato clerical, bem como contra o arcebispo e seus partidários. Em 1059, o Papa em apoio da reforma, enviou a Milão, como seu legado, o eminente São Pedro Damião. Damião era autor de um tratado, *Da Divina Onipotência*, no qual afirmava que Deus pode fazer coisas contrárias à lei da contradição podendo, ainda, desfazer o passado. (Esta idéia foi rejeitada por Santo Tomás, sendo, desde então, contrária à ortodoxia). Opunha-se à dialética e referia-se à filosofia como sendo serva da teologia. Era, como vimos, partidário do eremita Romualdo, ocupando-se com grande relutância desses assuntos. Seu espírito de santidade, no entanto, recomendava-o tanto ao papado que foi necessário muita persuação para que concordasse em ajudar a campanha de reforma e acedesse aos pedidos do Papa. Em Milão, em 1059, pronunciou um discurso contra a simonia durante uma reunião de eclesiásticos. A princípio, estes se mostraram tão enfurecidos que sua vida correu perigo, mas, por fim, todos eles indistintamente, se confessaram culpados. Prometeram, além disso, obediência a Roma. Durante o pontificado do Papa imediato, houve uma disputa com o imperador a respeito da sede de Milão, na qual, com a ajuda dos «patarines», o Papa saiu, no fim, vitorioso.

Por ocasião da morte de Nicolau II, em 1061, sendo já Henrique IV maior de idade, houve uma disputa entre ele e os cardeais quanto à sucessão do papado. O imperador não aceitara o decreto de eleição, e não estava disposto a renunciar aos seus direitos na eleição do Papa. A disputa durou três anos, mas, no fim, a escolha do cardeal prevaleceu, sem que se verificasse uma prova definitiva de força entre o imperador e a cúria. O que influiu na balança foi o mérito evidente do Papa proposto pelos cardeais, o qual aliava a virtude à experiência, tendo sido discípulo de Lanfranc (depois arcebispo de Cantuária). À morte deste Papa, Alexandre II, em 1073, seguiu-se a eleição de Hildebrando (Gregório VII).

Gregório VII (1073-85) foi um dos Papas mais eminentes. Era figura preeminente havia já muito tempo, tendo exercido grande influência sobre a política papal. Foi devido a ele que o Papa Alexandre II abençoou a empresa inglêsa de Guilherme o Conquistador; favoreceu os normandos tanto na Itália

como no Norte. Fora protegido de Gregório VI, que havia comprado o papado a fim de combater a simonia; depois da deposição deste Papa, Hildebrando passou dois anos no exílio. A maior parte do fim de sua vida transcorreu em Roma. Não era homem culto, mas inspirou-se grandemente em Santo Agostinho, cujas doutrinas aprendeu de segunda mão através de seu herói Gregório o Grande. Depois que se tornou Papa, julgou-se representante de São Pedro. Isto lhe deu um grau de confiança em si mesmo que não se justificava do ponto de vista mundano. Admitia que a autoridade do imperador também tinha origem divina: primeiro, comparou o Papa e o imperador a dois olhos; depois, ao entrar em disputa com o imperador, ao Sol e à Lua — sendo o Papa, naturalmente, o Sol. O Papa devia ser supremo em moral e, portanto, ter o direito de destruir o imperador, se este fosse imoral. E nada podia ser mais imoral do que opor-se ao Papa. Acreditava genuína e profundamente em tudo isto.

Gregório VII fez mais do que qualquer outro Papa anterior para fortalecer o celibato clerical. Na Alemanha, o clero objetou e, por esta e outras razoes, colocou-se ao lado do imperador. Os leigos, porém, preferiram, em toda a parte, o celibato de seus sacerdotes. Gregório instigou rebeliões de leigos contra os sacerdotes casados e suas esposas, nas quais ambos sofriam, com frequência, maus tratos cruéis. Exigiu que os leigos não assistissem a missas, quando estas fossem celebradas por algum sacerdote recalcitrante. Decretou que os sacramentos ministrados por sacerdotes casados não eram válidos, e que tais sacerdotes não deviam entrar nas igrejas. Tudo isto despertou oposição do clero e apoio dos leigos; mesmo em Roma, onde a vida dos Papas em geral corria perigo, era ele popular.

No tempo de Gregório, começou a grande disputa referente às «investitudas». Quando um bispo era consagrado, era investido de um anel e de um bastão como símbolos de seu posto. Eram dados pelo imperador ou rei (segundo o lugar), como senhor supremo do bispo. Gregório insistiu em que deviam ser dados pelo Papa. A disputa era parte da obra de separar o eclesiástico da hierarquia feudal. Durou muito tempo, mas, no fim, o papado saiu completamente vitorioso.

A luta que conduziu a Canossa começou com a discussão sobre o arcebispado de Milão. Em 1705, o imperador, com a ajuda dos sufragâneos, nomeou um arcebispo; o Papa considerou isso como uma transgressão de sua prerrogativa e ameaçou o imperador de excomunhão e deposição. O imperador revidou, convocando um concilio de bispos em Worms, onde os bispos renunciaram à sua aliança ao Papa. Escreveram-lhe uma carta acusando-o de adultério e perjúrio e, o que era ainda pior, de tratar mal os bispos. O imperador também lhe escreveu,

dizendo-lhe que se considerava acima de todo juízo terreno. O imperador e seus bispos declararam a destituição de Gregório; Gregório excomungou o imperador e seus bispos, declarando-os depostos. Assim começou a coisa.

A princípio, a vitória coube ao Papa. Os saxões, que haviam antes se rebelado contra Henrique IV e feito depois a paz com ele, novamente se rebelaram; os bispos alemães fizeram a paz com Gregório. O mundo escandalizou-se diante da maneira pela qual o imperador tratava o Papa. Assim, no ano seguinte (1077), Henrique decidiu procurar a absolvição do Papa. No rigor do inverno, acompanhado da esposa e do filho pequeno, e de alguns servidores, atravessou o Monte Cenis e apresentou-se, suplicante, diante do castelo de Canossa, onde o Papa se achava. Durante três dias o Papa fê-lo esperar, descalço e com vestes de penitente. Por fim, foi recebido. Tendo se mostrado arrependido e jurado seguir, no futuro, as instruções do Papa, ao tratar com seus oponentes alemães, foi perdoado e tornou a receber a comunhão.

A vitória do Papa, porém, foi ilusória. Fora apanhado pelas próprias regras de sua teologia, uma das quais recomendava a absolvição dos penitentes. Por estranho que pareça, foi enganado por Henrique, acreditando sincera a sua penitência. Logo descobriu seu erro. Não podia mais apoiar os inimigos alemães de Henrique, os quais se sentiram traídos. Desde então, as coisas começaram a voltar-se contra ele.

Os inimigos alemães de Henrique elegeram um imperador rival, chamado Rodolfo. O Papa, a princípio, embora afirmasse que competia a ele decidir entre Henrique e Rodolfo, recusou-se a chegar a uma decisão. Por um, em 1080, tendo sentido a falsidade do arrependimento de Henrique, pronunciou-se por Rodolfo. Nessa época, no entanto, Henrique havia vencido a maioria de seus oponentes na Alemanha. Tinha um antipapa eleito pelos seus partidários clericais e, em companhia dele, em 1084, entrou em Roma. Seu antipapa o coroou devidamente, mas ambos tiveram de retirar-se apressadamente, ante os normandos, que acorreram em auxílio de Gregório. Os normandos saquearam brutalmente Roma, levando Gregório com eles. Este permaneceu virtualmente seu prisioneiro até sua morte, no ano seguinte.

Assim, sua política parece haver terminado em desastre. Na realidade, porém, foi continuada, embora de maneira mais moderada, pelos seus sucessores. Elaborou-se, apressadamente, um compromisso favorável ao papado, mas o conflito era, em sua essência, irreconciliável. Suas fases posteriores serão tratadas em capítulos subsequentes.

Resta dizer algo sobre o renascimento intelectual do século XI. O século X careceu de filósofos, exceto Gerberto (o Papa Silvestre II, 999-1003), sendo que mesmo ele foi mais matemático que filósofo. Mas, à medida que ia transcorrendo o século XI, começaram a aparecer homens de real preeminência filosófica. Destes, os mais importantes foram Anselmo e Roscelino, mas alguns outros merecem referência. Eram todos monges ligados ao movimento de reforma.

Pedro Damião, o mais velho deles, já foi mencionado. Berengário de Tours (morto em 1088) é interessante em sua qualidade de racionalista. Afirmava que a razão é superior à autoridade e, em apoio de sua opinião, apelava a João Scoto, que foi, portanto, condenado postumamente. Berengário negou a transubstanciação, sendo obrigado duas vezes retratar-se. Suas heresias foram combatidas por Lanfranc, em sua obra *De Corpore et sanguine Domini.* Lanfranc nasceu em Pavia, estudou direito em Bolonha e tornou-se excelente dialético. Mas abandonou a dialética pela teologia e entrou no mosteiro de Bec, na Normandia, onde dirigiu uma escola. Guilherme o Conquistador fê-lo arcebispo de Cantuária em 1070.

Santo Anselmo era, como Lanfranc, italiano, frade em Bec e arcebispo de Cantuária (1093-1109), em cuja capacidade seguiu os princípios de Gregório VII e entrou em disputa com o rei. Sua fama se baseia, principalmente, na invenção do «argumento ontológico» quanto a existência de Deus. Segundo ele, o argumento é o seguinte: definimos «Deus» como o maior objeto possível do pensamento. Ora, se um objeto do pensamento não existe, outro, exatamente igual a ele, que exista, é maior. Portanto, o maior de todos os objetos do pensamento deve existir, porque senão outro, ainda maior, seria possível. Portanto, Deus existe.

Este argumento jamais foi aceito pelos teólogos. Foi contrariamente criticado em sua época; depois, foi esquecido, até a última parte do século XIII. Tomás de Aquino rejeitou-o e, entre os teólogos, sua autoridade prevaleceu desde então. Mas, entre os filósofos, teve melhor destino. Descartes ressuscitou-o de forma um tanto modificada; Leibniz achou que podia ser tornado válido, acrescentando-se-lhe uma prova de que Deus é *possível.* Kant julgava que o havia demolido de uma vez para sempre. Não obstante, em certo sentido, constitui a base do sistema de Hegel e seus adeptos, reaparecendo no princípio de Bradley: «O que pode e deve ser, é».

Não há dúvida de que um argumento com uma história tão ilustre deve ser

tratado com respeito, quer seja válido ou não. A questão real é: Existe algo em que possamos pensar que, pelo simples fato de que possamos pensar nele, exista fora de nosso pensamento? Todo filósofo *gostaria* de responder que sim, pois a missão do filósofo é descobrir coisas acerca do mundo mais pelo pensamento que pela observação. Se o *sim* for a resposta correta, existe uma ponte entre o pensamento puro e as coisas; senão, não. Nesta forma generalizada, Platão emprega uma espécie de argumento ontológico para provar a realidade objetiva das idéias. Mas ninguém, antes de Anselmo, havia exposto o argumento em toda a sua pureza lógica. Ao ganhar em pureza, perde em plausibilidade; mas isto também constitui crédito para Anselmo.

Quanto ao resto, a filosofia de Anselmo deriva-se principalmente de Santo Agostinho, de quem adquire muitos elementos platônicos. Ele acreditava nas idéias platônicas, das quais deduz outra prova da existência de Deus. Mediante argumentos neoplatônicos, professa provar não apenas a existência de Deus, mas da Trindade. (Recordar-se-á que Plotino tinha uma Trindade, embora não fosse tal que um cristão pudesse aceitá-la como ortodoxa). Anselmo considera a razão inferior à fé. «Creio para compreender», diz ele. Segundo as pegadas de Agostinho, afirma que, sem fé, é impossível compreender. Deus, diz ele, não é *justo,* mas *justiça.* Recordar-se-á que João Scoto diz coisas parecidas. A origem comum está em Platão.

Santo Anselmo, como seus predecessores em filosofia cristã, representa mais a tradição platônica que a aristotélica. Por essa razão, não possui as nítidas características chamadas «escolásticas», que culminaram em Tomás de Aquino. Esta espécie de filosofia pode considerar-se como tendo sua origem em Roscelino, que era contemporâneo de Anselmo, sendo dezessete anos mais moço que ele. Roscelino assinala um novo começo, e a ele nos referiremos em capítulo posterior.

Quando se diz que a filosofia medieval, até o século XIII, foi principalmente platônica, é preciso lembrar que Platão, exceto num fragmento do *Timeu,* era conhecido somente de segunda ou terceira mão. João Scoto Erígena, por exemplo, não poderia ter tido as idéias que teve se não fosse por Platão, mas a maior parte do que nele existe de platônico provém do pseudo Dionísio. A data deste autor é incerta, mas parece provável que haja sido discípulo de Proclo, o neoplatônico. É também provável que João Scoto jamais haja ouvido falar de Proclo ou lido uma linha de Plotino. À parte o pseudo Dionísio, a outra fonte do platonismo na Idade Média foi Boécio. Este platonismo era, sob muitos aspectos, diferente daquele que o estudante moderno tira dos próprios escritos de Platão.

Omitia quase tudo que não tinha relação evidente com a religião e, na filosofia religiosa, aumentava e realçava certos aspectos a expensas de outros. Essa modificação no conceito relativo a Platão já havia sido feita por Plotino. O conhecimento de Aristóteles era também fragmentário, mas em sentido contrário: tudo o que se conhecia dele até o século XII era a tradução de Boécio das *Categorias* e *De Emendatione.* Assim, concebeu-se Aristóteles como mero dialético e Platão somente como filósofo religioso e autor da teoria das idéias. Durante o curso da última fase da Idade Média, estas duas concepções parciais foram corrigidas pouco a pouco, principalmente com relação a Aristóteles. Mas, quanto ao que concerne a Platão, esse processo não chegou a seu termo senão na Renascença.

CAPÍTULO X

A CULTURA E A FILOSOFIA MAOMETANAS

OS ATAQUES ao Império do Oriente, África e Espanha foram diferentes, sob dois aspectos, dos efetuados pelos bárbaros do norte ao Ocidente: primeiro, o Império oriental sobreviveu até 1453, quase mil anos mais do que o ocidental; segundo, os principais ataques ao Império oriental foram lançados pelos maometanos, que não se tornaram cristãos depois da conquista, mas desenvolveram, ao contrário, importante civilização própria.

A Hégira,{227} com que começa a era maometana, teve lugar em 622 A. D. Maomé morreu dez anos depois. Logo depois de sua morte, começaram as conquistas árabes, estendendo-se com extraordinária rapidez. No Oriente, a Síria foi invadida em 634 e completamente subjugada no espaço de dois anos. Em 637, a Pérsia foi invadida; em 650, completou-se a sua conquista. A índia foi invadida em 664; Constantinopla, assediada em 669 (e de novo em 716-17). O movimento para o Ocidente não se produziu de modo tão súbito. O Egito foi conquistado em 642. Aproximadamente; Cartago só o foi em 697. A Espanha, exceto uma pequena parte a noroeste, foi conquistada em 711-12. A expansão para o oeste (com exceção da Sicília e do sul da Itália), foi detida pela derrota dos maometanos na batalha de Tours, em 732, exatamente cem anos depois da morte do profeta. (Os turcos otomanos que, afinal, conquistaram Constantinopla, pertencem a um período posterior àquele de que estamos agora tratando).

Várias circunstâncias facilitaram essa expansão. A Pérsia e o Império oriental estavam esgotados devido a longas guerras. Os sírios, que eram, em grande parte, nestorianos, sofreram perseguição por parte dos católicos, enquanto que os maometanos toleravam todas as seitas cristãs, em troca do pagamento de tributos. Analogamente, no Egito, os monofisistas, que constituíam o grosso da população, receberam bem os invasores. Na África, os árabes aliaram-se aos berberes, que os romanos não haviam jamais subjugado inteiramente. Árabes e

berberes, unidos, invadiram a Espanha, onde foram ajudados pelos judeus, que haviam sido rudemente perseguidos pelos visigodos.

A religião do profeta era um simples monoteísmo, sem as complicações da complicada teologia da Trindade e da Encarnação. O profeta não alegou que era divino, nem seus partidários lhe atribuíram tal coisa. Reviveu a proibição das imagens esculpidas e proibiu o uso do vinho. Era dever do fiel conquistar a maior parte possível do mundo para o Islã, mas não havia perseguição de cristãos, judeus ou zoroastrianos — o «povo do Livro», como o Alcorão os chama, isto é, aqueles que seguiram os ensinamentos da Escritura.

A Arábia era em grande parte deserta e estava se tornando cada vez menos capaz de manter a sua população. As primeiras conquistas dos árabes começaram como meras incursões de pilhagem, e só se transformaram em ocupação permanente depois que a experiência demonstrou a fraqueza do inimigo. Subitamente, no decurso de cerca de vinte anos, homens acostumados a todos os rigores de uma mísera existência na orla do deserto viram-se senhores de algumas das mais ricas regiões do mundo, capazes de desfrutar de todo o luxo e adquirir todos os refinamentos de uma antiga civilização. Resistiram às tentações dessa transformação melhor do que a maior parte dos bárbaros do Norte. Como haviam adquirido o seu império sem grandes lutas, pouca coisa havia sido destruída, e a administração civil se manteve quase como era antes. Tanto na Pérsia como no Império Bizantino, o governo civil havia sido muito bem organizado. As tribos árabes, a princípio, nada entendiam de suas complicações, e aceitaram à força os serviços dos homens experimentados que ocupavam esses postos. Estes homens, em sua maior parte, não mostraram relutância em servir sob as ordens de seus novos amos. Com efeito, a mudança tornou seu trabalho mais fácil, já que os impostos foram reduzidos de maneira considerável. As populações, porém, a fim de escapar ao tributo, abandonaram em grande parte o Cristianismo pelo Islã.

O Império árabe era uma monarquia absoluta sob a chefia do califa, que era o sucessor do profeta e herdara muito de sua santidade. O califado era nominalmente eletivo, mas logo se tornou hereditário. A primeira dinastia, a dos Omíadas, que durou até 750, foi fundada por homens cuja aceitação de Maomé era inteiramente política, permanecendo sempre contrária aos mais fanáticos dentre os fiéis. Os árabes, embora houvessem conquistado grande parte do mundo em nome de uma nova religião, não eram uma raça muito religiosa. O motivo de suas conquistas era o saque e o desejo de riquezas, mais do que religião. Foi somente em virtude de sua falta de fanatismo que um punhado de

guerreiros pôde governar, sem muita dificuldade, vastas populações de civilização mais elevada e religião diferente.

Os persas, pelo contrário, haviam sido, desde épocas muito remotas, profundamente religiosos e altamente especulativos. Depois de sua conversão, fizeram do islamismo algo muito mais interessante, mais religioso e mais filosófico do que o profeta e seus amigos haviam imaginado. Desde a morte do genro de Maomé, Ali, em 661, os maometanos haviam-se dividido em duas seitas, os sunni e os shiah. A primeira é a maior; a segunda é partidária de Ali, e considera a dinastia omíada como usurpadora. Os persas pertenciam, havia muito, à seita shiah. Devido em grande parte à influência persa, os omíadas foram, por fim, depostos, sendo sucedidos pelos abássidas, que representavam os interesses persas. A mudança foi assinalada pela transferência da capital de Damasco para Bagdá.

Os abássidas eram, politicamente, mais a favor dos fanáticos do que o haviam sido os omíadas. No entanto, não adquiriram todo o império. Um dos membros da família omíada escapou ao massacre geral, fugiu para a Espanha e foi lá reconhecido como governante legítimo. Desde esta época, a Espanha se tornou independente do resto do mundo maometano.

Sob o governo dos primeiros abássidas, o califado atingiu o seu maior esplendor. O mais conhecido dele é Harum-al-Raschid (morto em 809), que era contemporâneo de Carlos Magno e da imperatriz Irene, e que toda gente conhece através das lendas das *Mil e Uma Noites.* Sua corte era um centro brilhante de luxo, poesia e cultura; suas rendas eram enormes, seu império estendia-se desde o estreito de Gibraltar até o Indo. Sua vontade era absoluta; saía, habitualmente, acompanhado de seu verdugo, que exercia seu ofício a um sinal do califa. Esse esplendor, no entanto, teve breve duração. Seu sucessor cometeu o erro de formar seu exército principalmente de turcos, que eram insubordinados e logo reduziram os califas a nada, cegando-os ou assassinando-os, quando a soldadesca se cansava deles. Não obstante, o califado continuou existindo; o último califa da dinastia abássida foi morto pelos mongóis em 1256, juntamente com 800.000 habitantes de Bagdá.

O sistema político e social dos árabes tinha defeitos parecidos aos do Império romano, além de outros. A monarquia absoluta, unida à poligamia, conduzia, como de costume, a guerras dinásticas, sempre que um governante morria, terminando com a vitória de um dos filhos do governante e a morte de todos os demais. Havia um número imenso de escravos, devido, em grande parte, ao

resultado de guerras bem-sucedidas; às vezes, havia insurreições perigosas de servos. O comércio desenvolveu-se grandemente, tanto mais que o califado ocupava posição central entre o Oriente e o Ocidente. «A posse de enormes riquezas não só criou a demanda de artigos de alto custo, como as sedas da China e as peles do norte da Europa, como, também fomentou o comércio devido a certas condições especiais, tais como a vasta extensão do império muçulmano, a difusão do árabe como idioma mundial e a posição predominante que o comerciante ocupava no sistema ético muçulmano; recordava-se que o próprio profeta fora mercador e recomendara o comércio durante sua peregrinação a Meca».{228} Este comércio, como a coesão militar, dependia das grandes estradas que os árabes herdaram dos romanos e persas, e que, ao contrário dos conquistadores do Norte, não deixaram que se estragassem. Gradualmente, porém, o império dividiu-se em frações. Espanha, Pérsia, África do Norte e Egito, separaram-se sucessivamente e adquiriram completa ou quase completa independência.

Uma das melhores características da economia árabe era a agricultura, principalmente o hábil emprego da irrigação, o que haviam aprendido por viver em lugares onde a água era escassa. Até hoje, a agricultura espanhola se vale das obras de irrigação árabes.

A cultura característica do mundo muçulmano, embora começasse na Síria, passou logo a florescer mais nas extremidades oriental e ocidental — na Pérsia e na Espanha. Os sírios, na época da conquista, eram admiradores de Aristóteles, a quem os nestorianos preferiam a Platão, o filósofo favorito dos católicos. Os árabes adquiriram o seu primeiro conhecimento da filosofia grega através dos sírios e, assim, desde o começo, consideraram Aristóteles mais importante que Platão. Não obstante, seu Aristóteles usava vestes neoplatônicas. Kindi (morto, aproximadamente, em 873), o primeiro a escrever filosofia em árabe e que era o único filósofo notável árabe, traduziu partes das *Enéadas* de Plotino, publicando sua tradução sob o título de *A Teologia de Aristóteles.* Isto produziu grande confusão nas idéias árabes acerca de Aristóteles, confusão que perdurou durante séculos.

Entrementes, na Pérsia, os muçulmanos entravam em contato com a índia. Foi através de escritos em sânscrito que adquiriam, durante o século VIII, seus primeiros conhecimentos de astronomia. Cerca de 830, Muhammad ibn Musa al-Khwarazmi, tradutor de obras de matemática e astronomia do sânscrito, publicou um livro, traduzido para o latim no século XII, intitulado *Algoritmi de numero*

Indorum. Foi através dessa obra que o Ocidente aprendeu o que chamamos números «arábicos», que deviam ser chamados «indianos». O mesmo autor escreveu um livro sobre álgebra, que foi usado no Ocidente como livro de texto até o século XVI.

A civilização persa continuou admirável tanto intelectual como artisticamente, embora fosse seriamente prejudicada pela invasão dos mongóis, no século XIII. Ornar Khayyam, o único homem de que tenho conhecimento que era, ao mesmo tempo, poeta e matemático, reformou o calendário em 1079. Seu melhor amigo, por estranho que pareça, foi o fundador da seita dos Assassinos, o «Velho da Montanha», de fama legendária. Os persas eram grandes poetas: Firdousi *(ca* 941), autor do *Shahnama,* é considerado, por aqueles que o leram, comparável a Homero. Eram, também, místicos notáveis, o que não acontecia com os outros maometanos. A seita Sufi, que ainda existe, permitia grande amplitude na interpretação mística e alegórica do dogma ortodoxo; era mais ou menos neoplatônica.

Os nestorianos, através dos quais, a princípio, as influências gregas chegaram ao mundo maometano, não eram, de modo algum, puramente gregos em sua visão das coisas. Sua escola, em Edessa, havia sido fechada pelo imperador Zeno, em 481; seus eruditos emigraram, em vista disso, para a pérsia, onde continuaram seu trabalho, mas não sem sofrer a influência da Pérsia. Os nestorianos apreciavam Aristóteles apenas devido à sua lógica, e foi, sobretudo, a sua lógica que os filósofos árabes acharam, a princípio, importante. Mais tarde, no entanto, estudaram também a sua *Metafísica* e a sua *De Anima.* Os filósofos árabes, em geral, são enciclopédicos: interessam-se pela alquimia, astrologia, astronomia e zoologia, tanto como pelo que chamaríamos filosofia. Eram olhados com desconfiança pela população, que era fanática e beata; deviam sua segurança (quando desfrutavam de segurança) à proteção de príncipes relativamente livres-pensadores.

Dois filósofos maometanos, um da Pérsia e outro da Espanha, merecem atenção especial: Avicena e Averroés. Destes, o primeiro é mais famoso entre os maometanos, o segundo entre os cristãos.

Avicena (Ibn Sina) (980-1037) passou a vida nesses lugares que a gente pensa que só existem na poesia. Nasceu na província de Bokhara; aos vinte e quatro anos de idade, foi para Khiva — a «solitária Khiva no deserto» — e, depois, para Khorassan — a «solitária costa chorasmiana». Ensinou, por pouco tempo, medicina e filosofia em Ispaã; depois, passou a viver em Teerã. Foi ainda mais

famoso em medicina que em filosofia, embora pouco acrescentasse a Galeno. Do século XII ao XVII, foi seguido, na Europa, como guia da medicina. Não tinha caráter de santo; na verdade, tinha paixão pelo vinho e pelas mulheres. Os ortodoxos encaravam-no com desconfiança, mas contava com a amizade dos príncipes pela sua habilidade de médico. Metia-se, às vezes, em complicações, devido à hostilidade dos mercenários turcos; às vezes, achava-se oculto, outras vezes na prisão. Era autor de uma enciclopédia, quase desconhecida no Oriente pela hostilidade dos teólogos, mas que exerceu influência no Ocidente através de traduções latinas. Sua psicologia tinha tendência empírica.

Sua filosofia aproxima-se mais da de Aristóteles, e menos do neoplatonismo, que a de seus predecessores muçulmanos. Como os escolásticos cristãos, mais tarde, ocupa-se do problema dos universais. Platão dissera que estes eram anteriores às coisas. Aristóteles tem duas opiniões: uma quando raciocina, outra quando está combatendo Platão. Isso o torna matéria ideal para um comentarista.

Avicena inventou uma fórmula que foi repetida por Averroés e Alberto Magno: «O pensamento produz a generalidade nas formas». Diante disso, poder-se-ia imaginar que ele não acreditava nos universais fora do pensamento. No entanto, esse seria um conceito indevidamente simples. Os gêneros — isto é, os universais — estão, diz ele, ao mesmo tempo, antes, dentro e depois das coisas. Explica-o da seguinte maneira: estão *antes* das coisas no entendimento de Deus. (Deus decide, por exemplo, criar os gatos. Isto exige que Ele tenha a idéia de «gato», a qual é, assim, anterior aos determinados gatos). Os gêneros estão *nas* coisas em objetos naturais. (Quando os gatos foram criados, há em cada um deles as qualidades de felino). Os gêneros estão *depois* das coisas em nosso pensamento. (Quando já vimos muitos gatos, notamos sua semelhança uns com os outros, e chegamos à idéia geral de «gato»). Esta idéia pretendia, evidentemente, reconciliar teorias diferentes.

Averroés (Ibn Ruxd) (1126-98) viveu no extremo oposto do mundo muçulmano de Avicena. Nasceu em Córdoba, onde seu pai e seu avô haviam sido cádis; ele próprio foi cádi, primeiro em Sevilha, depois em Córdoba. Estudou, primeiro, teologia e jurisprudência, depois medicina, matemática e filosofia. Foi recomendado ao «califa» Abu Yakub Yusuf como um homem capaz de fazer uma análise das obras de Aristóteles. (Parece, no entanto, que não sabia grego). Este governante o favoreceu; em 1184, fê-lo seu médico, mas, infelizmente, o paciente morreu dois anos depois. Seu sucessor, Yakub Al-Mansur, continuou durante onze anos a proteção iniciada por seu pai; depois, alarmado com a oposição que os ortodoxos faziam ao filósofo, privou-o de seu

posto e o desterrou, primeiro para um lugarejo próximo de Córdoba e, depois, para Marrocos. Foi acusado de cultivar a filosofia dos antigos às expensas da verdadeira fé. Al-Mansur publicou um édito dizendo que Deus decretara o fogo do inferno para aqueles que julgavam que a verdade podia ser encontrada unicamente por meio da razão. Todos os livros sobre lógica e metafísica a que podiam deitar mão foram entregues às chamas.{229}

Logo depois dessa época, o território mourisco na Espanha diminuiu muito devido às conquistas cristãs. A filosofia muçulmana na Espanha terminou com Averroés; quanto ao resto do mundo maometano, uma ortodoxia rígida pôs termo à especulação filosófica.

Ueberweg, de maneira um tanto divertida, empreende a defesa de Averroés contra a acusação de heterodoxia — assunto que, dir-se-ia, competia aos muçulmanos decidir. Ueberweg assinala que, de acordo com os místicos, todos os textos do Alcorão tinham 7, ou 70 ou 700 maneiras de interpretação; a significação literal era só para o homem ignorante e vulgar. Dir-se-ia que os ensinamentos de um filósofo não podiam de modo algum estar em conflito com o Alcorão, pois, entre setecentas interpretações, devia seguramente haver pelo menos uma que se adaptasse ao que o filósofo tinha a dizer. No mundo maometano, no entanto, os ignorantes parecem ter objetado a todo ensinamento que fosse além do conhecimento do Livro Sagrado; era perigoso, mesmo que não se pudesse assinalar uma heresia, específica. A opinião dos místicos, de que o populacho devia aceitar o Alcorão literalmente, mas que as pessoas cultas não o precisavam fazer, dificilmente poderia conquistar a aprovação popular.

Averroés estava interessado em aperfeiçoar a interpretação árabe de Aristóteles, que fora indevidamente influenciada pelo neoplatonismo. Concedeu a Aristóteles a reverência que se dedica ao fundador de uma religião — muito mais que a concedida por Avicena. Assevera que a existência de Deus pode ser provada pela razão, independentemente de revelação, opinião que era também a de Tomás de Aquino. Com respeito à imortalidade, parece haver aderido intimamente a Aristóteles, afirmando que a alma não é imortal, mas que o intelecto *(nous) o* é. Isto, no entanto, não assegura a imortalidade *pessoal*, já que o intelecto é um e o mesmo quando manifestado em pessoas diferentes. Esta opinião, naturalmente, foi combatida pelos filósofos cristãos.

Averroés, como a maior parte dos últimos filósofos maometanos, embora crente, não era rigidamente ortodoxo. Havia uma seita de teólogos inteiramente ortodoxos que se opunha a toda filosofia, como perniciosa para a fé. Um deles,

chamado Argazel, escreveu um livro intitulado *Destruição dos Filósofos,* assinalando que, já toda a verdade necessária se encontra no Alcorão, não havia necessidade de especulação independente da revelação. Averroés replicou num livro chamado *Destruição da Destruição.* Os dogmas religiosos que Argazel defendeu, particularmente contra os filósofos, eram a criação do mundo, partindo do nada, no tempo, a realidade dos atributos divinos, e a ressurreição do corpo. Averroés considera a religião como contendo a verdade filosófica em forma alegórica. Isto se aplica, em particular, à criação, que ele, em sua capacidade de filósofo, interpreta à maneira aristotélica.

Averroés é mais importante na filosofia cristã que na maometana. Nesta última, era um fim de linha; na primeira, um começo. Foi traduzido para o latim, por Miguel Scott, no início do século XIII; como suas obras pertencem à segunda parte do século XII, isso é surpreendente. Sua influência na Europa foi muito grande, não somente nos escolásticos, como também, num grande grupo de livres-pensadores não profissionais, os quais negavam a imortalidade e eram chamados averroístas. Entre os filósofos profissionais, seus admiradores se achavam, a princípio, principalmente entre os franciscanos e na Universidade de Paris. Mas este é um tópico que será tratado num capítulo posterior.

A filosofia árabe, não é importante como pensamento original. Homens como Avicena e Averroés são essencialmente comentaristas. Falando-se de um modo geral, as opiniões dos filósofos mais científicos provêm de Aristóteles e dos neoplatônicos na lógica e na metafísica, de Galeno na medicina, de fontes gregas e indianas na matemática e astronomia, sendo que entre os místicos a filosofia religiosa era também uma mistura das antigas crenças persas. Os escritores árabes revelaram certa originalidade nas matemáticas e na química — neste último caso como resultado incidental de pesquisas no campo da alquimia. A civilização maometana, em sua época de apogeu, foi admirável nas artes e em muitos aspectos técnicos, mas não demonstrou capacidade para a especulação independente em matérias teóricas. Sua importância, que não deve ser subestimada, reside no seu caráter de transmissora. Entre a civilização antiga e moderna da Europa acha-se a idade do obscurantismo. Os maometanos e os bizantinos, embora não tivessem a energia intelectual necessária para a criação de alguma coisa nova, preservaram os instrumentos da civilização: a educação, os livros e a maneira culta do ócio. Ambos estimularam o Ocidente, quando este emergiu da barbárie — os maometanos, principalmente no século XIII; os bizantinos, no século XV. Em cada caso, o estímulo produziu novas idéias, melhores do que as que haviam sido produzidas pelos transmissores: num caso, a

escolástica; noutro, a Renascença (que, no entanto, teve também outras causas).

Entre os mouros espanhóis e os cristãos, os judeus constituíam um elo útil. Havia muitos judeus na Espanha, que lá permaneceram depois de o país haver sido reconquistado pelos cristãos. Como conheciam o árabe e adquiriram, por força, o idioma dos cristãos, podiam fazer traduções. Outro meio de transfusão surgiu devido à perseguição dos aristotélicos pelos maometanos, no século XIII, a qual fez com que os filósofos mouriscos se refugiassem junto aos judeus, principalmente na Provença.

Os judeus espanhóis produziram um filósofo importante: Maimônides. Nasceu em Córdoba em 1135, mas foi para o Cairo aos trinta anos de idade e lá permaneceu durante toda a sua vida. Escreveu em árabe, mas foi imediatamente traduzido para o hebreu. Poucos decênios depois de sua morte, foi traduzido para o latim, provavelmente a pedido do imperador Frederico II. Escreveu um livro intitulado *Guia dos Nômades*, dirigido aos filósofos que haviam perdido a fé. Sua finalidade era reconciliar Aristóteles com a teologia judaica. Aristóteles é a autoridade no mundo sublunar, e revelação no mundo celestial. Mas a filosofia e a revelação se unem no conhecimento de Deus. A busca da verdade é um dever religioso. A astrologia é rejeitada. Nem sempre se deve tomar o Pentateuco literalmente; quando o sentido literal entra em conflito com a razão, devemos procurar uma interpretação alegórica. Ao contrário de Aristóteles, afirma que Deus criou do nada não somente a forma, mas a matéria. Dá um sumário do *Timeu* (que conhecia em árabe), preferindo-o, em alguns pontos, a Aristóteles. A essência de Deus é incognoscível, estando acima de todas as perfeições predicadas. Os judeus consideraram-no herege, chegando até a invocar contra ele as autoridades eclesiásticas cristãs. Alguns acham que exerceu influência sobre Spinoza, mas este é um ponto bastante discutível.

CAPÍTULO XI

O SÉCULO XII

QUATRO aspectos do século XII são particularmente interessantes para nós:

1) O conflito contínuo entre o império e o papado;

2) A expansão das cidades lombardas;

3) As Cruzadas, e

4) O desenvolvimento da escolástica.

Esses quatro aspectos continuaram existindo no século seguinte. As Cruzadas chegaram, aos poucos, a um fim inglório; mas, com respeito aos outros três movimentos, o século XIII assinala o ponto culminante daquilo que, no século XII, se achava em fase de transição. No século XIII, o Papa triunfou definitivamente sobre o imperador, as cidades lombardas adquiriram independência segura e a escolástica atingiu o seu ponto mais alto. Tudo isso, porém, foi resultado do que o século XII havia preparado.

Não só o primeiro desses quatro movimentos, mas, também, os outros três, estão intimamente ligados ao aumento do poder papal e eclesiástico. O Papa estava aliado às cidades lombardas contra o imperador; o Papa Urbano II iniciou a primeira cruzada, e os Papas seguintes foram os principais promotores das posteriores; os filósofos escolásticos eram todos clérigos e os concílios tinham o cuidado de os manter a todos dentro dos limites da ortodoxia, ou discipliná-los, quando se extraviavam. Indubitavelmente, o sentimento do triunfo político da Igreja, do qual se sentiam partícipes, estimulou sua iniciativa intelectual.

Uma das coisas mais curiosas acerca da Idade Média, é que foi original e criadora sem que o soubesse. Todos os partidos justificavam sua política mediante argumentos antiquados e arcaicos. O imperador apelava, na Alemanha, para os princípios feudais do tempo de Carlos Magno; na Itália, para o direito romano e o poder dos antigos imperadores. As cidades lombardas voltavam-se para tempos ainda mais distantes: as instituições da Roma republicana. O partido

do Papa baseava suas reivindicações em parte na forjada Doação de Constantino, em parte nas relações entre Saul e Samuel, segundo conta o Antigo Testamento. Os escolásticos referiam-se às Escrituras ou a Platão e, depois, a Aristóteles. Quando eram originais, procuravam ocultar tal fato. As cruzadas estavam empenhadas em restaurar o estado de coisas existente antes da expansão do Islã.

Não devemos deixar que este arcaísmo literário nos engane. Somente no caso do imperador correspondia ele aos fatos. O feudalismo estava em decadência, principalmente na Itália; o Império Romano já não passava de uma recordação. Assim, pois, o imperador foi derrotado. As cidades do norte da Itália, ao mostrar, em seu desenvolvimento posterior, muita semelhança com as cidades da antiga Grécia, repetiam o mesmo padrão, não por imitação, mas devido à analogia das circunstâncias: comunidades pequenas, ricas, muito civilizadas, republicanas e comerciais, cercadas por monarquias de um nível de cultura inferior. Os escolásticos, por muito que reverenciassem Aristóteles, mostravam mais originalidade que qualquer árabe — mais, com efeito, que ninguém desde Plotino ou, de qualquer modo, desde Agostinho. Tanto na política como no pensamento, havia a mesma superior originalidade.

Conflito Entre o Império e o Papado

Desde Gregório VII até a metade do século XIII, a história européia gira em torno da luta pelo poder entre a Igreja e os monarcas leigos — particularmente o imperador, mas também, às vezes, os reis de França e da Inglaterra. O pontificado de Gregório terminara, aparentemente, em desastre, mas sua política foi prosseguida, embora de maneira mais moderada, por Urbano II (1088-99), o qual repetiu os decretos contra a investidura leiga, desejando que as eleições episcopais se fizessem livremente pelo clero e pelo povo. (A participação do povo devia ser, sem dúvida, puramente formal). Na prática, porém, não entrava em conflito com as nomeações leigas, quando estas eram acertadas.

A princípio, Urbano só estava seguro em território normando. Mas, em 1093, o filho de Enrique IV, Conrado, rebelou-se contra o pai e, aliado ao Papa, conquistou o norte da Itália, onde a Liga Lombarda, uma aliança de cidades tendo à frente Milão, favorecia o Papa. Em 1094, Urbano realizou uma procissão triunfal pelo norte da Itália e a França. Triunfou sobre Felipe, rei de França, que desejava um divórcio, e que foi excomungado pelo Papa, mas que se submeteu. No Concilio de Clermont, em 1095, Urbano proclamou a primeira Cruzada, que

produziu uma onda de entusiasmo religioso e aumentou o poder papal — bem como uma matança atroz de judeus. O último ano de sua vida, passou-o Urbano, com segurança, em Roma, onde raramente os Papas se achavam seguros.

O Papa seguinte, Pascoal II, provinha, como Urbano, de Cluny. Continuou a luta contra as investiduras, sendo bem-sucedido na França e na Inglaterra. Todavia, depois da morte de Henrique IV, em 1106, o imperador seguinte, Henrique V, levou a melhor contra o Papa, que era um homem que vivia alheio ao mundo e cuja santidade era maior que seu sentido político. O Papa propôs que o Imperador renunciasse às investiduras, sendo que, por sua vez, os bispos e abades deviam renunciar aos bens temporais. O imperador declarou que estava de acordo; mas, quando o compromisso se tornou público, os eclesiásticos rebelaram-se furiosamente contra o Papa. O imperador, que estava em Roma, aproveitou a oportunidade para capturar o Papa, que cedeu ante as ameaças, permitiu as investiduras e coroou Henrique V. Onze anos mais tarde, porém, de acordo com a Concordata de Worns, em 1122, o Papa Calixto II obrigou Henrique V a ceder quanto às investiduras e a entregar o controle das eleições episcopais na Borgonha e na Itália.

Até esse ponto, o resultado líquido da luta foi que o Papa, que havia estado sujeito a Henrique III, ficou no mesmo pé de igualdade com o imperador. Ao mesmo tempo, tornou-se soberano mais completo da Igreja, governando-a por meio de legados. Este aumento do poder papal havia reduzido a importância relativa dos bispos. As eleições papais estavam agora livres do controle dos leigos, sendo que os eclesiásticos, em geral, eram mais virtuosos que antes do movimento da reforma.

A Expansão das Cidades Lombardas

A etapa seguinte está relacionada com o imperador Frederico Barba-Roxa (1152-90), homem hábil e enérgico, que teria triunfado em qualquer empresa em que o êxito fosse possível. Era homem culto, que lia o latim com prazer, embora o falasse com dificuldade. Sua cultura clássica era considerável, sendo admirador do direito romano. Considerava-se herdeiro dos imperadores romanos e esperava adquirir idêntico poder. Mas, como alemão, não era popular na Itália. As cidades lombardas, embora dispostas a reconhecer a sua autoridade formal, objetavam quando ele interferia em seus assuntos, exceto as que temiam Milão, contra a qual algumas delas invocaram sua proteção. O movimento Patarino em

Milão continuava estando associado a uma tendência mais ou menos democrática; a maioria das cidades do norte da Itália — mas não todas, de maneira alguma — simpatizavam com Milão e fizeram causa comum contra o imperador.

Adriano IV, um inglês vigoroso, que fora missionário na Noruega, tornou-se Papa dois anos depois do acesso de Barba-Roxa, mantendo-se, a princípio, em bons termos com ele. Reconciliaram-se devido a uma inimizade comum. A cidade de Roma reivindicava sua independência tanto de um como de outro e, como ajuda na luta, havia apelado para um santo herege, Arnoldo de Bréscia. {230} Sua heresia era muito grave: afirmava que «os clérigos que tem propriedades, os bispos que tem feudos e os monges que possuem bens, não podem salvar-se». Mantinha então opinião porque achava que o clero devia devotar-se inteiramente a assuntos espirituais. Ninguém tinha dúvida quanto a sua austera sinceridade, embora o considerassem mau devido à sua heresia. São Bernardo, que lhe fazia violenta oposição, disse: «Ele não come nem bebe, mas apenas, como o diabo, tem fome e sede de almas». O predecessor de Adriano no papado havia escrito a Barba-Roxa queixando-se de que Arnoldo apoiava a facção popular, que desejava eleger cem senadores e dois cônsules e ter um imperador próprio. Frederico, que estava de partida para a Itália, escandalizou-se, naturalmente. A demanda romana de liberdade comunal, encorajada por Arnoldo, conduziu a um motim, no qual um cardeal foi morto. O Papa recém-eleito, Adriano, colocou Roma sob interdito. Era Semana Santa e a superstição dominou os romanos; submeteram-se, prometendo banir Arnoldo. Este se ocultou, mas foi capturado por tropas do imperador. Foi queimado e suas cinzas lançadas ao Tibre, por receio de que fossem conservadas como relíquia santa. Após certa demora, causada por Frederico ter-se negado a segurar a rédea e o estribo do animal que o Papa montava, o pontífice coroou o imperador em 1155, em meio à resistência do populacho, que foi dominada por meio de grande carnificina.

Livres do homem honrado, os políticos práticos podiam reiniciar as suas disputas.

O Papa, tendo feito a paz com os normandos, atreveu-se, em 1157, a romper com o imperador. Durante vinte anos, houve guerra quase ininterrupta entre o imperador de um lado, e o Papa e as cidades lombardas de outro. Os normandos, em sua maioria, apoiaram o Papa. A parte principal da luta contra o imperador foi desempenhada pela Liga Lombarda, que falava de «liberdade» e era inspirada

por intenso sentimento popular. O imperador assediou várias cidades e, em 1162, capturou Milão, arrasando-a completamente e obrigando seus habitantes a viver em outra parte. Cinco anos mais tarde, porém, a Liga reconstruiu Milão e seus habitantes voltaram. No mesmo ano, o imperador, provido de um antipapa,{231} marchou sobre Roma com um grande exército. O Papa fugiu, e sua causa parecia desesperada, mas a peste destruiu o exército de Frederico, e este voltou para a Alemanha, fugitivo e solitário. Embora não só a Sicília, mas também o imperador grego estivesse agora do lado da Liga Lombarda, Barba-Roxa fez outra tentativa, que terminou com a sua derrota na batalha de Legnano, em 1176. Depois disso, foi obrigado a fazer a paz, deixando toda a liberdade, às cidades. No conflito entre o Império e o papado, porém, as condições de paz não deram a nenhuma das partes uma vitória completa.

O fim de Barba-Roxa foi decente. Em 1189, participou da terceira Cruzada, morrendo no ano seguinte.

O desenvolvimento das cidades livres foi o que se revelou demais importante nessa longa luta. O poder do imperador estava associado ao já decadente sistema feudal; o poder do Papa, embora ainda em ascensão, dependia, em grande escala, da necessidade que o mundo tinha dele como antagonista do imperador e, portanto, decaiu, quando o Império deixou de constituir uma ameaça; mas o poder das cidades era novo, resultado do progresso econômico e fonte de novas formas políticas. Embora isso não se manifeste no século XII, as cidades italianas desenvolveram, dentro de pouco tempo, uma cultura não clerical que atingiu os mais altos níveis na literatura, na arte e na ciência. Tudo isto se tornou possível devido à sua vitoriosa resistência ante Barba-Roxa.

Todas as grandes cidades do norte da Itália viviam do comércio e, no século XII, as condições mais estáveis fizeram com que os mercadores se tornassem mais prósperos do que antes. As cidades marítimas, Veneza, Gênova e Pisa, jamais tiveram de lutar pela sua liberdade e eram, portanto, menos hostis ao imperador que as cidades situadas ao pé dos Alpes, as quais eram importantes para ele como portais da Itália. Eis aí a razão por que Milão era, na época, a mais importante das cidades italianas.

Até o tempo de Henrique III, os milaneses, habitualmente, tinham-se mostrado satisfeitos de seguir o seu arcebispo. Mas o movimento Patarino, a que nos referimos no capítulo anterior, modificou isso: o arcebispo colocou-se do lado da nobreza, enquanto que um poderoso movimento popular se opôs a ambos. Surgiram disso alguns princípios de democracia, bem como uma

constituição, segundo a qual os governantes da cidade deviam ser eleitos pelos cidadãos. Em várias cidades do Norte, mas particularmente em Bolonha, havia uma classe culta de juristas leigos, muito versados em direito romano; ademais, a classe rica leiga, do século XII em diante, era muito mais ilustrada que a nobreza feudal do norte dos Alpes. Embora se colocassem ao lado do Papa contra o imperador, as ricas cidades comerciais não eram eclesiásticas em seus pontos de vista. Muitas delas, nos séculos XII e XIII, adotaram heresias à maneira dos puritanos, como os mercadores da Inglaterra e da Holanda depois da Reforma. Mais tarde, revelaram tendências de livres-pensadores, reverenciando a Igreja da boca para fora, mas destituídos de verdadeira crença. Dante é o último representante do velho tipo, Boccaccio o primeiro do novo.

As Cruzadas

Não é necessário que nos interessemos pelas Cruzadas como guerras, mas tem uma certa importância em relação à cultura. Era natural que o papado tomasse a iniciativa de organizar uma Cruzada, já que o objetivo era (ao menos exteriormente) religioso; assim, o poder dos Papas aumentou com a propaganda de guerra e com o zelo religioso que excitou. Outro efeito importante foi o massacre de grande número de judeus; os que não foram massacrados, foram despojados, com frequência, de seus bens e batizados à força. Houve matanças de judeus, em grande escala, na Alemanha, durante a primeira cruzada, e na Inglaterra, ao tempo da terceira Cruzada, quando Ricardo Coração-de-Leão subiu ao trono. York, onde o primeiro imperador cristão começou seu reinado, foi cenário de uma das mais espantosas atrocidades em massa contra os judeus. Estes, antes das Cruzadas, tinham quase o monopólio no comércio das mercadorias orientais na Europa; depois das Cruzadas, em consequência da perseguição dos judeus, esse comércio se achava, em grande parte, em poder dos cristãos.

Outro efeito, muito diverso, das Cruzadas, foi estimular o intercâmbio literário com Constantinopla. Durante os séculos XII e XIII, foram feitas muitas traduções do grego para o latim, como resultado desse intercâmbio. Sempre houve muito comércio com Constantinopla, principalmente por parte dos venezianos; mas os mercadores italianos não se interessaram pelos clássicos gregos, do mesmo modo que os negociantes ingleses e americanos em Xangai se preocuparam com os clássicos chineses. (O conhecimento, por parte dos

europeus, dos clássicos chineses, deve-se principalmente aos missionários).

O Desenvolvimento da Escolástica

A escolástica, em seu sentido mais estrito, começa logo em princípios do século XII. Como escola filosófica, possui certas características definidas. Primeiro, limita-se aquilo que o autor considera como ortodoxia; se suas opiniões são condenadas por um concilio, ele, habitualmente, está disposto a retratar-se. Isto não se deve atribuir à covardia; assemelha-se à submissão de um juiz à decisão de um Tribunal de Apelação. Segundo, dentro dos limites da ortodoxia, Aristóteles, que, aos poucos, se foi tornando cada vez mais conhecido durante os séculos XII e XIII, é aceito, cada vez mais, como suprema autoridade. Platão já não ocupa o primeiro lugar. Terceiro, há uma grande crença na dialética e no raciocínio silogístico; o tom geral dos escolásticos é minucioso e polêmico, mais que místico. Quanto, a questão dos universais é trazida à tona, ante a descoberta de que Aristóteles e Platão não estavam de acordo a respeito; no entanto, seria um erro supor-se que os universais não constituem a principal preocupação dos filósofos desse período.

O século XII, tanto nesta como em outras matérias, prepara o caminho para o XIII, a que pertencem os nomes mais ilustres. Os homens anteriores têm, no entanto, o interesse de ser pioneiros. Há uma nova confiança intelectual e, apesar do respeito por Aristóteles, um livre e vigoroso exercício da razão, sempre que o dogma não torna as especulações demasiado perigosas. Os defeitos do método escolástico são os que decorrem, inevitavelmente, quando se dá demasiado ênfase à «dialética». Estes defeitos são: indiferença pelos fatos e pela ciência, crença no raciocínio em matérias em que somente a observação pode decidir, e preocupação indevida pelas distinções e sutilezas verbais. Tivemos ocasião de referir-nos a tais defeitos com relação a Platão, mas, nos escolásticos, existem de maneira muito mais extremada.

O primeiro filósofo que podemos considerar como estritamente escolástico é Roscelino. Pouco se sabe a respeito dele. Nasceu em Compiègne, cerca do ano 1050, e ensinou em Loches, na Bretanha, onde Abelardo foi seu discípulo. Foi acusado de heresia num concilio realizado em Reims, em 1092, e retratou-se por medo de ser morto a pedradas por eclesiásticos que tinham grande gosto por linchamentos. Fugiu para a Inglaterra, mas, lá teve a temeridade de atacar Santo Anselmo. Esta vez, fugiu para Roma, onde se reconciliou com a Igreja.

Desaparece da história em 1120, aproximadamente; a data de sua morte se baseia puramente em conjeturas.

Nada resta dos escritos de Roscelino, exceto uma carta a Abelardo sobre a Trindade. Nessa carta, diminui Abelardo e zomba de sua castração. Ueberweg, que raras vezes demonstra emoção, é levado a observar que ele não deve ter sido uma pessoa muito amável. A parte sua carta, as opiniões de Roscelino são conhecidas, principalmente, através dos escritos polêmicos de Anselmo e Abelardo. Segundo Anselmo, disse que os universais são meros *flatus voeis*, «sopros da voz». Se se tomar isto ao pé da letra, significa que um universal é uma ocorrência física, isto é, uma coisa que ocorre quando pronunciamos uma palavra. Dificilmente poderá supor-se, porém, que Roscelino haja afirmado uma coisa assim tão tola. Anselmo diz que, segundo Roscelino, o *homem* não é uma unidade, mas somente um nome comum; esta idéia Anselmo atribui, como bom platônico, unicamente ao fato de Roscelino só conceder realidade ao que é sensível. Parece ter afirmado, principalmente, que um todo que tem partes não tem realidade própria, sendo apenas uma mera palavra; a realidade está nas partes. Este conceito devia tê-lo conduzido — e talvez o haja conduzido — a um atomismo extremo. De qualquer modo, colocou-o em posição difícil quanto à Trindade. Acha ele que as Três Pessoas são três substâncias distintas, e que somente o uso nos impede de dizer que existem Três Deuses. A alternativa, que ele não aceita, é, na sua opinião, dizer-se que não só o Filho, mas o Pai e o Espírito Santo, eram encarnados. Retratou-se de todas estas especulações, quanto ao que havia nelas de herédito, em Reims, em 1092. É impossível saber-se exatamente o que ele pensava dos universais, mas, de qualquer modo, está claro que foi uma espécie de nominalista.

Seu discípulo Abelardo (ou Abailardo) era muito mais capaz e ilustre. Nasceu, perto de Nantes, em 1079, foi discípulo de Guilherme de Champeaux (um realista) em Paris, e, depois, professor da escola da catedral de Paris, onde combateu as idéias de Guilherme, obrigando-o a modificá-las. Depois de um período dedicado ao estudo de teologia, sob a orientação de Anselmo de Laon (não o arcebispo), regressou a Paris em 1113, adquirindo extraordinária popularidade como professor. Foi nessa época que se tornou amante de Heloísa, sobrinha do cônego Fulbert. Este ordenou que o castrassem, e ele e Heloísa tiveram de retirar-se do mundo — ele para o mosteiro de Saint Denis, ela para um convento em Argenteuil. Sua famosa correspondência, segundo o diz o erudito alemão Schmeidler, foi inteiramente composta por Abelardo como ficção literária. Não sou competente para julgar a exatidão dessa teoria, mas não há

nada no caráter de Abelardo que a torne impossível. Ele sempre foi vaidoso, amante de discussões, desdenhoso; depois de seu infortúnio, mostrou-se também humilhado e irritadiço. As cartas de Heloísa são muito mais devotadas que as suas, e a gente bem pode imaginar que ele as compôs como um bálsamo para o seu orgulho ferido.

Mesmo em seu retiro, teve ainda grande êxito como professor; os jovens amavam sua inteligência, sua habilidade dialética e sua irreverência com respeito aos antigos mestres. Os velhos sentiam por ele uma antipatia correspondente e, em 1121, foi condenado em Soissons devido a um livro não ortodoxo sobre a Trindade. Tendo-se submetido devidamente, tornou-se abade de St. Gildas, na Bretanha, onde, segundo ele, os monges eram campônios selvagens. Depois de quatro anos miseráveis de exílio, voltou a uma civilização relativa. Daí em diante, sua história é obscura, sabendo-se apenas que continuou a ensinar com grande êxito, segundo o testemunho de João de Salisbury. Em 1141, a instâncias de São Bernardo, foi de novo condenado, esta vez em Sens. Retirou-se para Cluny e morreu no ano seguinte.

O livro mais famoso de Abelardo, composto em 1121-22, intitula-se *Sic et non*, «Sim e Não». Nele apresenta argumentos dialéticos contra e a favor de grande variedade de teses, às vezes sem tentar chegar a uma conclusão; evidentemente, gosta de disputa em si, considerando-a útil para aguçar o espírito. O livro obteve considerável êxito, despertando as pessoas de sua modorra dialética. A opinião de Abelardo, de que (exceto a Sagrada Escritura) a dialética é o único caminho da verdade, embora o empirista não possa aceitá-la, teve, nessa época, valioso efeito como dissolvente de preconceitos e como encorajamento para o uso destemeroso do intelecto. Nada, fora das Escrituras, é infalível, disse ele; mesmo os Apóstolos e os Padres podem errar.

O valor por ele atribuído à lógica era, do ponto de vista moderno, excessivo. Considerava-a, preeminentemente, como *a* ciência cristã, e fez um jogo de palavras com a sua derivação de «Logos». «No começo era o Logos», diz o Evangelho de São João, e isso, pensava ele, demonstra a dignidade da lógica.

Sua maior importância reside na lógica e na teoria do conhecimento. Sua filosofia é uma análise crítica, em grande parte linguística. Quanto aos universais, isto é, o que pode ser predicado de muitas coisas diferentes, afirma ele que não predicamos uma *coisa*, mas uma *palavra*. Neste sentido, é um nominalista. Mas, ao contrário de Roscelino, assinala que um *«platus voeis»* é uma coisa; não é a palavra como ocorrência física que predicamos, mas a palavra

como *significado.* Apela aqui a Aristóteles. As coisas, diz, se parecem, e essas semelhanças produzem os universais. Mas o ponto de semelhança entre duas coisas semelhantes não é, por si mesmo, uma coisa; isto é um erro do realismo. Diz algumas outras coisas ainda mais hostis ao realismo, como, por exemplo, que os conceitos gerais não se baseiam na natureza das coisas, mas que são imagens confusas de muitas coisas. Não obstante, não recusa inteiramente um lugar às idéias platônicas: elas existem no espírito divino como modelos para a criação; são, com efeito, os conceitos de Deus.

Tudo isso, quer esteja certo ou não, é, sem dúvida, muito hábil. As discussões mais modernas quanto ao problema dos universais não foram muito além deste ponto.

São Bernardo, cuja santidade não bastou para torná-lo inteligente,{232} não conseguiu compreender Abelardo, e levantou acusações injustas contra ele. Afirmou que Abelardo trata a Trindade como um ariano, a graça como um pelagiano, e a Pessoa de Cristo como um nestoriano; que se manifesta como pagão ao esforçar-se por provar que Platão era cristão — e, ainda, que destrói o mérito da fé cristã ao afirmar que Deus pode ser completamente compreendido pela razão humana. Na verdade, Abelardo jamais fez esta última afirmação, deixando sempre grande terreno à fé, embora, como Santo Anselmo, achasse que a Trindade podia ser demonstrada racionalmente sem a ajuda da revelação. É certo que, em certa ocasião, identificou o Espírito Santo com a Alma Platônica do Mundo, mas abandonou esta opinião logo que lhe foi demonstrado o seu caráter herético. Talvez tenha sido devido mais à sua combatividade que às suas doutrinas que o acusaram de heresia, pois o seu hábito de criticar os sábios o tornou violentamente impopular entre todas as pessoas influentes.

A maioria dos eruditos da época era menos devotada à dialética do que Abelardo. Havia, principalmente na Escola de Chartres, um movimento humanístico que admirava a antiguidade e seguia Platão e Boécio. Havia renovado interesse pelas matemáticas: Abelardo de Bath foi à Espanha, no começo do século XII, e, em consequência disso traduziu Euclides.

Em contraste com o árido método escolástico, desenvolveu-se forte movimento místico, do qual São Bernardo era o líder. Seu pai fora um cavaleiro que morrera na primeira Cruzada. Ele próprio era monge cisterciense e, em 1115, tornou-se abade da recém-fundada abadia de Clairvaus. Tinha muito prestígio na política eclesiástica, influindo na balança contra os antipapas, combatendo a heresia no norte da Itália e no sul da França, lançando o peso da ortodoxia sobre

filósofos ousados e pregando a segunda Cruzada. Era quase sempre bem-sucedido no ataque aos filósofos; mas, depois do colapso de sua Cruzada, não conseguiu convencer a Gilbert de la Porrée, que estava de acordo com Boécio mais do que parecia direito ao santo caçador de heresias. Embora fosse político e beato, era um homem de temperamento genuinamente religioso, e seus hinos latinos tem grande beleza.{233} Entre os que foram por ele influenciados, o misticismo se tornou cada vez mais predominante, até que se converteu em algo semelhante à heresia em Joaquim de Flora (morto em 1202). A influência deste homem, no entanto, pertence a uma época posterior. São Bernardo e seus partidários procuravam a verdade religiosa não na razão, mas na contemplação e na experiência objetiva. Abelardo e Bernardo eram, talvez, igualmente unilaterais.

Bernardo, como místico religioso, deplorava a absorção do papado pelos interesses mundanos, e desaprovava o poder temporal. Embora pregasse a Cruzada, parecia não compreender que uma guerra requer organização, não podendo ser conduzida apenas pelo entusiasmo religioso. Queixa-se de que «o direito de Justiniano, e não a lei do Senhor», absorve a atenção dos homens. Escandaliza-se quando o Papa defende seu domínio pela força militar. A função do Papa é espiritual, e não deveria procurar o governo material. Este ponto de vista, no entanto, está ligado a uma veneração limitada pelo Papa, a quem chama «o príncipe dos bispos, herdeiro dos apóstolos, do primado de Abel, do governo de Noé, do patriarcado de Abraão, da ordem de Melquíades, da dignidade de Aarão, da autoridade de Moisés; no julgamento, Samuel; no poder, Pedro; na unção, Cristo». O resultado positivo das atividades de São Bernardo foi, certamente, um grande incremento do poder do Papa nos assuntos seculares.

João de Salisbury, embora não fosse pensador importante, é valioso para que possamos ajuizar da época, sobre a qual escreveu um relato indiscreto. Foi secretário de três arcebispos de Cantuária, um dos quais era Becket; era amigo de Adriano IV; no fim da vida foi bispo de Chartres, onde morreu em 1180. Em assuntos alheios à fé, era um homem cético; dizia-se acadêmico (no sentido em que Santo Agostinho emprega o termo). Seu respeito pelos reis era limitado: «Um rei inculto é um asno coroado». Venerava São Bernardo, mas compreendia que sua tentativa no sentido de reconciliar Platão com Aristóteles tinha de acabar em fracasso. Admirava Abelardo, mas ria-se de sua teoria dos universais, bem como da de Roscelino. Considerava a lógica uma boa introdução ao estudo, mas achava-a, em si, sem vida e estéril. Aristóteles, diz ele, pode ser aperfeiçoado, mesmo na lógica; quanto aos autores antigos, não deviam impedir o exercício

crítico da razão. Platão era ainda, para ele, «o príncipe de todos os filósofos». Conhecia pessoalmente a maioria dos homens de cultura de seu tempo, e participava amistosamente de debates escolásticos. Ao visitar uma escola de filosofia, trinta anos mais tarde, sorri ao ver que discutiam ainda os mesmos problemas. A atmosfera da sociedade que frequentava era muito parecida à das Habitações Comuns de Oxford, trinta anos atrás. No fim de sua vida, as escolas episcopais deram lugar às universidades, e estas, pelo menos na Inglaterra, tiveram notável continuidade até os nossos dias.

Durante o século XII, os tradutores aumentaram, pouco a pouco, o número de livros gregos disponíveis para estudantes ocidentais. Havia três fontes principais dessas traduções: Constantinopla, Palermo e Toledo.

Destas, a mais importante era Toledo, mas as traduções que de lá procediam eram, com frequência, do árabe, e não diretamente do grego. No segundo quartel do século

XII, o arcebispo Raimundo de Toledo fundou uma escola de tradutores, cujo trabalho foi muito fecundo. Em 1128, Jaime de Veneza traduziu de Aristóteles os *Analíticos, Tópicos* e *Sophistici Elenchi;* os *Analistas Posteriores* foram considerados difíceis pelos filósofos ocidentais. Henrique Aristipo de Catânia (morto em 1162) traduziu o *Fédon* e o *Mênon,* mas suas traduções não tiveram efeito imediato. Parcial como era o conhecimento da filosofia no século XII, os eruditos, não obstante, perceberam que uma grande parte dela ainda não fora descoberta pelo ocidente, e houve certo anseio no sentido de se adquirir um conhecimento mais amplo da antiguidade. O jugo da ortodoxia não era tão severo como às vezes se supõe; um homem podia sempre escrever seu livro e, depois, se necessário, retirar as partes heréticas, após ampla discussão pública. A maioria dos filósofos da época era constituída de franceses, e a França era importante para a Igreja como contrapeso do Império. Quaisquer que fossem as heresias que pudessem ocorrer entre ele, os clérigos eruditos eram quase todos politicamente ortodoxos; isto constituiu a peculiar maldade de Arnoldo de Brécia, que era uma exceção à regra. O conjunto dos primeiros tempos da escolástica pode ser considerado, politicamente, como um resultado da luta da Igreja pelo poder.

CAPÍTULO XII

O SÉCULO XIII

NO SÉCULO XIII, a Idade Média atingiu o seu ponto culminante. A síntese que vinha sendo elaborada, pouco a pouco, desde a queda de Roma, se tornou tão completa quanto possível. O século XIV trouxe uma dissolução das instituições e das filosofias; o século XV, o princípio das que ainda hoje consideramos modernas. Os grandes homens do século XIII foram muito grandes: Inocêncio III, São Francisco, Frederico II e Tomás de Aquino são, de maneiras diferentes, os representantes de seus respectivos tipos. Verificaram-se, também, grandes realizações, não tão definitivamente associadas a grandes nomes: as catedrais góticas de França, a literatura romântica de Carlos Magno, Arthur e os Niebelungen, o princípio do governo constitucional na Carta Magna e na Câmara dos Comuns. O que nos interessa mais diretamente é a filosofia escolástica, principalmente como é exposta por Aquino; mas deixarei este ponto para o capítulo seguinte, procurando dar, primeiro, um esboço dos acontecimentos que mais contribuíram para formar a atmosfera mental da época.

A figura central, no começo do século, é o Papa Inocêncio III (1198-1216), político astuto, homem de extraordinário vigor, crente decidido das mais extremadas reivindicações do papado, mas que não era dotado de humildade cristã. Em sua consagração, falou sobre o texto: «Vêde, eu vos coloquei, este dia, sobre as nações e sobre os reinos, para colher e demolir, destruir e derrubar, construir e plantar». Chamou a si próprio «rei dos reis, senhor dos senhores, sacerdote para todo o sempre, segundo a ordem de Melquiades». Ao pôr em prática essa opinião de si mesmo, valeu-se de todas as circunstâncias favoráveis. Na Sicília, que for a conquistada pelo imperador Henrique VI (morto em 1197), e que casara com Constância, herdeira dos reis normandos, o novo rei era Frederico, que contava apenas três anos de idade quando Inocêncio se tornou Papa. O reino era turbulento, e Constância necessitava da ajuda do Papa. Fê-lo, pois, tutor do Infante Frederico, assegurando o reconhecimento dos direitos do

filho na Sicília ao reconhecer, de sua parte, a superioridade papal. Portugal e Aragão fizeram reconhecimentos parecidos. Na Inglaterra, o rei João, depois de violenta resistência, foi obrigado a ceder seu reino a Inocêncio e a recebê-lo de volta como feudo papal.

Até certo ponto, os venezianos o venceram quanto ao que dizia respeito à quarta Cruzada. Os soldados da Cruz deviam embarcar em Veneza, mas houve dificuldades quanto à consecução de navios. Ninguém tinha barcos suficientes, exceto os venezianos, e estes afirmaram (por razões puramente comerciais) que seria muito melhor conquistar Constantinopla que Jerusalém; de qualquer modo, seria uma base útil, e o Império oriental jamais se mostrara muito amistoso para com os cruzados. Foi necessário ceder ante Veneza; Constantinopla foi conquistada, estabelecendo-se lá um imperador latino. A princípio, Inocêncio mostrou-se aborrecido; mas refletiu que talvez fosse possível agora tornar a unir as Igrejas oriental e ocidental. (Mas foi uma esperança vã). Exceto este exemplo, não conheço ninguém que, de qualquer modo, levasse a melhor com relação a Inocêncio III. Ordenou ele a grande Cruzada contra os albigenses, que extirpou a heresia, a felicidade, a prosperidade a cultura do sul da França. Depôs Raimundo, conde de Toulouse, que mostrou pouco entusiasmo pela Cruzada, e assegurou a maior parte da região dos albigenses para o seu chefe, Simão de Montfort, pai do pai do parlamento. Brigou com o imperador Oto e apelou aos alemães para que o depusessem. Eles o fizeram, elegendo, em seu lugar, Frederico II, que acabara de atingir a maioridade. Mas, pelo seu apoio a Frederico, exigiu um preço terrível em forma de promessas — as quais Frederico estava disposto a quebrar o mais cedo possível.

Inocêncio III foi o primeiro *grande* Papa no qual não havia elemento algum de santidade. A reforma da Igreja fez com que a hierarquia se sentisse segura de seu prestígio moral, convencendo-a, portanto, de que não precisava mais dar-se ao trabalho de ser santa. O motivo do poder, desde então, dominou cada vez mais o papado, despertando oposição por parte de alguns religiosos da época. Inocêncio III codificou o direito canônico, de modo a aumentar o poder da Cúria; Walther von der Vogelweide chamou a este código «o livro mais negro que o inferno jamais produziu». Embora estivessem ainda reservadas ao papado algumas vitórias retumbantes, já se podia prever o seu declínio subsequente.

Frederico II, que fora pupilo de Inocêncio III, seguiu para a Alemanha em 1212 e, com a ajuda do Papa, foi eleito para substituir Oto. Inocêncio não viveu o bastante para ver o tremendo antagonismo que despertara contra o papado.

Frederico — um dos soberanos mais notáveis da história — havia passado a infância e a juventude em circunstâncias adversas e difíceis. Seu pai, Henrique VI (filho de Barba-Roxa), derrotara os normandos na Sicília e casara com Constância, herdeira do reino. Estabeleceu lá uma guarnição alemã, que era odiada pelos sicilianos; mas morreu em 1197, quando Frederico contava dois anos de idade. Constância voltou-se, pois, contra os alemães e tentou governar sem eles, com a ajuda do Papa. Os alemães ficaram furiosos e Oto procurou conquistar a Sicília. Eis aí a causa da sua disputa com o Papa. Palermo, onde Frederico passara a infância, estava sujeita a outras complicações. Havia revoltas muçulmanas; os pisanos e genoveses lutavam entre si e contra os outros pela posse da ilha; as personalidades importantes da Sicília mudavam constantemente de partido, segundo aquele que oferecia o preço mais alto pela traição. Culturalmente, no entanto, a Sicília tinha grandes vantagens. As culturas muçulmana, bizantina, italiana e alemã encontraram-se e misturaram-se lá como em nenhuma outra parte. O grego e o árabe eram ainda idiomas vivos na Sicília. Frederico aprendeu a falar fluentemente seis idiomas, mostrando-se espirituoso em todos eles. Sentia-se à vontade na filosofia árabe e mantinha relações amistosas com os maometanos, o que escandalizava os cristãos piedosos. Era um Hohenstaufen e, na Alemanha, podia ser considerado como alemão. Mas na cultura e no sentimento era italiano, com umas tinturas de bizantino e de árabe. Seus contemporâneos encaravam-no com assombro, que se foi convertendo, pouco a pouco, em terror; chamavam-no «assombro do mundo e inovador maravilhoso». Mesmo ainda vivo, era tema de mitos. Dizia-se que era autor de um livro intitulado

De Tríbus Impostoribus — sendo que os três impostores eram Moisés, Cristo e Maomé. Este livro, que jamais existiu, foi atribuído, sucessivamente, a muitos inimigos da Igreja, o último dos quais Spinoza.

As palavras «Guelfos» e «Gibelinos» começaram a ser empregadas na época da disputa entre Frederico e o imperador Oto. São corruptelas de «Welf» e «Waiblingen», nomes de família dos dois disputantes. (O sobrinho de Oto era um antepassado da família real britânica).

Inocêncio III morreu em 1216; Oto, que Frederico derrotara, morreu em 1218. O novo Papa, Honório III, manteve-se, a princípio, em bons termos com Frederico, mas logo surgiram dificuldades. Primeiro, Frederico recusou-se a participar da cruzada; depois, teve complicações com as cidades lombardas, as quais, em 1226, fizeram uma aliança ofensiva e defensiva por vinte e cinco anos. Eles odiavam os alemães; um de seus poetas escreveu versos violentos contra

eles. «Não ames a gente da Alemanha; conserva longe, longe de ti, esses cães raivosos». Parece que isto exprimia o sentimento geral na Lombardia. Frederico queria permanecer na Itália para entrar em entendimento com as cidades, mas, em 1227, Honório morreu, e foi sucedido por Gregório IX, um asceta violento, que amava São Francisco e era amado por ele. (Canonizou São Francisco dois anos depois de sua morte). Gregório achava que nada era tão importante como a Cruzada, e excomungou Frederico por este não a haver empreendido. Frederico, que havia casado com a filha e herdeira do rei de Jerusalém, estava disposto a partir logo que pudesse e chamou-se a si próprio rei de Jerusalém. Em 1228, ainda excomungado, partiu. Isto enfureceu ainda mais Gregório que a sua negativa anterior de ir a Jerusalém — pois, como podia a hoste dos cruzados ser conduzida por um homem que o Papa havia excomungado? Chegado à Palestina, Frederico fez amizade com os maometanos, explicando-lhes que os cristãos atribuíam importância a Jerusalém, embora tivesse pouco valor estratégico, e conseguiu que eles, pacificamente, lhe entregassem a cidade. Isto tornou o Papa ainda mais furioso: devia-se lutar contra os infiéis, e não negociar com eles. Frederico, no entanto, foi devidamente coroado em Jerusalém, e ninguém podia negar que fora bem-sucedido. A paz entre o Papa e o imperador foi restaurada em 1230.

Durante os poucos anos de paz que se seguiram, o imperador dedicou-se aos assuntos do reino da Sicília. Com a ajuda de seu primeiro ministro, Pietro delia Vigna, promulgou um novo código, derivado do direito romano, que mostrava um alto nível de civilização em seu domínio do sul. O código foi traduzido imediatamente para o grego, em benefício de seus habitantes que falavam grego. Fundou importante universidade em Nápoles. Cunhou moedas de ouro, chamadas «augustais», as primeiras moedas de ouro, durante muitos séculos, a serem cunhadas no Ocidente. Estabeleceu o comércio livre e aboliu todas as alfândegas internas. Convocou, mesmo, para o seu conselho, representantes eleitos das cidades, os quais, no entanto, tinham apenas poderes consultivos.

Este período de paz terminou quando Frederico entrou de novo em conflito com a Liga Lombarda, em 1237. O Papa pôs-se ao lado dos membros da Liga e excomungou de novo o imperador. Desde essa época até a morte de Frederico, em 1250, a guerra foi, praticamente, contínua, tornando-se, de ambos os lados, cada vez mais amarga, cruel e traiçoeira. Havia grandes flutuações de fortuna, e a questão estava ainda por resolver quando o imperador morreu. Mas aqueles que tentaram ser seus sucessores não tinham o seu poder, e foram, aos poucos, sendo derrotados, deixando a Itália dividida e o Papa vitorioso.

As mortes dos Papas pouco influíram na luta; cada novo Papa adotava a política de seu antecessor, sem mudar, praticamente, nada. Gregório IX morreu em 1241; em 1243, Inocêncio IV, inimigo rancoroso de Frederico, foi eleito. Luís IX, apesar de sua impecável ortodoxia, tentou moderar a fúria de Gregório IV, mas em vão. Inocêncio, principalmente, rejeitou todos os oferecimentos do imperador, empregando contra ele toda a espécie de expedientes inescrupulosos. Declarou-o deposto, iniciou uma cruzada contra ele e excomungou todos os que o apoiavam. Os frades pregavam contra Frederico, os muçulmanos se levantaram, havia conspirações entre os seus mais proeminentes partidários nominais. Tudo isso tornou Frederico cada vez mais cruel; os conspiradores eram ferozmente castigados, e os prisioneiros privados do olho direito e da mão direita.

A certa altura, durante essa luta titânica, Frederico pensou em fundar uma nova religião, na qual ele devia ser o Messias e o seu ministro Pietro delia Vigna tomaria o lugar de São Pedro.{234} Não chegou ao ponto de tornar-se público esse projeto, mas escreveu sobre ele a Delia Vigna. Súbito, porém, convenceu-se, — com razão ou sem ela — de que Pietro conspirava contra ele. Fez com que o cegassem e o exibiu publicamente numa jaula; Pietro, no entanto, para se livrar de novos sofrimentos, suicidou-se.

Frederico, apesar de sua capacidade, não poderia ser bem-sucedido, pois as forças anti-papais existentes em sua época eram piedosas e democráticas, ao passo que seu objetivo era algo assim como uma restauração do Império Romano pagão. Culturalmente, era um homem esclarecido, mas, em política, era retrógrado. Sua corte era oriental; tinha um harém com eunucos. Mas foi nessa corte que a poesia italiana começou. Ele próprio possuía certos méritos como poeta. Em seu conflito com o papado, publicou opiniões quanto aos perigos do absolutismo eclesiástico, as quais, certamente, teriam sido aplaudidas no século XVI, mas que fracassaram em sua época. Os heréticos, que deveriam ter sido seus aliados, pareciam-lhe simplesmente rebeldes e, para agradar o Papa, ele os perseguiu. As cidades livres, se não fosse pelo imperador, talvez tivessem sido contrárias ao Papa; mas, como Frederico exigia sua submissão, aliaram-se de bom grado ao Papa. Assim, embora ele estivesse livre das superstições de sua época, e fosse, culturalmente, muito superior aos outros soberanos seus contemporâneos, sua posição como imperador o obrigou a opor-se a tudo que fosse politicamente liberal. Fracassou inevitavelmente, mas, dentre todos os que fracassaram na história, ele continua sendo um dos personagens mais interessantes.

Os hereges, contra os quais Inocêncio III empreendeu sua cruzada e a que todos os governantes (inclusive Frederico) perseguiram, merecem estudo, tanto por si próprios como porque revelam um vislumbre do sentimento popular, ao qual quase não há alusão nos escritos da época.

A mais interessante e, também, a maior das seitas heréticas, era a dos cátaros, mais conhecidos, no sul da França, como albigenses. Suas doutrinas provinham da Ásia, através dos Bálcãs; eram muito difundidas no norte da Itália, sendo professadas, no sul da França, pela maioria de seus habitantes, inclusive os nobres, que se aproveitavam do pretexto para se apoderar das terras da Igreja. A causa dessa ampla difusão da heresia era devida, em parte, à decepção pelo fracasso das Cruzadas, mas, principalmente, ao mal-estar moral ante a riqueza e a maldade do clero. Havia um sentimento muito difundido, análogo ao puritanismo, em favor da santidade pessoal. Este estava associado ao culto da pobreza. A Igreja era rica e, em grande parte, mundana; muitos sacerdotes se comportavam com a máxima imoralidade. Os frades levantaram acusações contra as ordens mais antigas e os párocos, alegando o abuso da confissão para fins de sedução, Os inimigos dos frades revidaram, fazendo a mesma acusação. Não há dúvida de que tais acusações eram, em grande parte, justificadas. Quanto mais reivindicava a Igreja a supremacia religiosa, tanto mais as pessoas simples se mostravam chocadas com o contraste entre o que se professava e o que se fazia. Os mesmos motivos que mais tarde levaram à Reforma, já operavam no século XIII. A principal diferença residia em que governantes seculares não estavam dispostos a colocar-se do lado dos hereges; e isto se devia, em grande parte, ao fato de não existir uma filosofia que pudesse conciliar a heresia com as reivindicações dos reis quanto ao seu domínio.

Não são conhecidos, com segurança, os dogmas dos cátaros, pois que dependemos inteiramente do testemunho de seus inimigos. Ademais, os eclesiásticos, muito versados na história da heresia, tinham a tendência de aplicar um rótulo que lhes era familiar e atribuir às seitas existentes todos os dogmas das anteriores, baseados, às vezes, numa semelhança não muito evidente. Contudo, há muitas coisas sobre as quais não há a menor dúvida. Parece que os cátaros eram dualistas e que, como os gnósticos, consideravam o Jeová do Antigo Testamento como um demiurgo perverso, encontrando-se o verdadeiro Deus somente na revelação do Novo Testamento. Consideravam a matéria como sendo essencialmente má e acreditavam que não havia, para os virtuosos, a ressurreição do corpo. Os maus, porém, terão de sofrer a transmigração, passando a habitar corpos de animais. Baseados nisso, eram

vegetarianos, abstendo-se mesmo de ovos, queijo e leite. Comiam, no entanto, peixe, pois acreditavam que os peixes não eram gerados sexualmente. Sentiam aversão por tudo o que era sexual; o casamento, diziam alguns, era ainda pior que o adultério, por ser contínuo e complacente. Por outro lado, não viam objeção alguma quanto ao suicídio. Aceitavam o Novo Testamento mais literalmente que os ortodoxos; abstinham-se de juramentos e ofereciam a outra face. Os perseguidores relatam o caso de um homem acusado de heresia, o qual se defendeu dizendo que comia carne, mentia, jurava e era um bom católico.

Os preceitos mais estritos da seita deviam ser observados apenas por alguns homens excepcionalmente santos, chamados os «perfeitos»; os outros podiam comer carne e até mesmo casar.

É interessante traçar a genealogia dessas doutrinas. Foram da Itália para a França, através dos cruzados, de uma seita chamada os «bogomiles», da Bulgária; em 1167, quando os cátaros realizaram um concilio perto de Toulouse, participaram dela delegados búrgaros. Os «bogomiles», por sua vez, eram o resultado de uma fusão de maniqueus e paulicianos. Os paulicianos eram uma seita armênia que rejeitava o batismo das crianças, o purgatório, a invocação dos santos e a Trindade; estenderam-se, pouco a pouco, pela Trácia, passando de lá à Bulgária. Os paulicianos eram partidários de Marcião (ca. 150 A. D.), que se considerava seguidor de São Paulo ao rejeitar os elementos hebreus no Cristianismo, e que tinha certa afinidade com os gnósticos, sem que fosse um deles.

A única heresia popular de que agora tratarei é a dos waldenses. Estes, eram partidários de Peter Waldo, um entusiasta que, em 1170, iniciou uma «cruzada» para observação da lei de Cristo. Deu todos os seus bens aos pobres e fundou uma sociedade chamada «Os Homens Pobres de Lyon», que praticavam a pobreza e viviam de maneira rigorosamente virtuosa. A princípio, contaram com a aprovação papal, mas investiram de modo um tanto excessivo contra a imoralidade do clero, e foram condenados pelo Concilio de Verona em 1184. Diante disso, decidiram que todo homem bom é competente para pregar e expor as Escrituras; nomearam, pois, seus próprios ministros e dispensaram os serviços do clero católico. Estenderam-se pela Lombardia e pela Boêmia, onde prepararam o caminho para os hussitas. Durante a perseguição albigense, que também os afetou, muitos deles fugiram para o Piemonte. Foi sua perseguição no Piemonte, no tempo de Milton, que inspirou o soneto: «Vinga, ó Senhor, os teus santos assassinados» sobrevivem ainda hoje em remotos vales dos Alpes e nos Estados Unidos.

Todas essas heresias alarmaram a Igreja, que tomou medidas severas para eliminá-las. Inocêncio III achava que os hereges mereciam a morte, sendo culpados de traição a Cristo. Pediu ao rei de França que empreendesse uma cruzada contra os albigenses, o que foi feito em 1209. Foi ela conduzida com incrível ferocidade; depois da captura de Carcassonne, principalmente, houve um espantoso massacre. A extirpação da heresia havia sido coisa dos bispos, mas tornara-se demasiado incômoda para ser realizada por homens que tinham outros afazeres e, em 1233, Gregório IX fundou a Inquisição, para que se encarregasse dessa parte do trabalho do episcopado. Depois de 1254, as pessoas acusadas pela Inquisição não tinham direito a conselho. Se condenadas, seus bens eram confiscados; na França, ficavam para a coroa. Quando uma pessoa acusada era considerada culpada, era entregue às autoridades seculares, fazendo-se uma oração para que a sua vida pudesse ser poupada; mas se as autoridades seculares deixavam de queimá-la, elas próprias corriam o risco de ser levadas à Inquisição. Esta, não tratava apenas dos casos de heresia no sentido comum, mas, também, de feitiçaria e magia. Na Espanha, era dirigida principalmente contra os cripto-judeus. Seu trabalho era realizado principalmente por dominicanos e franciscanos. Jamais penetrou na Escandinávia ou na Inglaterra, mas os ingleses mostraram-se prontos a fazer uso dela contra Joana D'Arc. Em conjunto, foi muito bem-sucedido; logo de início, eliminou completamente a heresia albigense.

A Igreja, no começo do século XIII, correu o risco de uma revolta pouco menos violenta que a do século XVI. Salvou-a disso, em grande parte, a expansão das ordens mendicantes; São Francisco e São Domingos fizeram muito mais pela ortodoxia do que até mesmo os Papas mais enérgicos.

São Francisco de Assis (1181 ou 1182-1226) foi um dos homens mais estimáveis da história. Pertencia a uma família próspera e, em sua juventude, não foi avesso aos divertimentos comuns. Mas, um dia, em que passou cavalgando ao lado de um leproso, um súbito impulso fê-lo desmontar e beijar o homem. Logo depois, decidiu abandonar todos os bens terrenos e dedicar sua vida à prédica e às boas obras. O pai, homem de negócios respeitável, enfureceu-se; mas não conseguiu detê-lo. Reuniu, dentro de pouco tempo, um grupo de partidários, todos os quais se dedicaram à pobreza completa. A princípio, a Igreja encarou o movimento com certa desconfiança; parecia-se demasiado com «Os Homens Pobres de Lyon.» Os primeiros missionários enviados por São Francisco a terras distantes foram considerados hereges, pois praticavam a pobreza, ao invés de (como os monges) fazer um voto que ninguém levava a

sério. Inocêncio III, no entanto, foi suficientemente perspicaz para perceber o valor do movimento, se o mesmo pudesse ser mantido dentro dos limites da ortodoxia e, em 1209 ou 1210, reconheceu a nova ordem. Gregório IX, que era amigo pessoal de São Francisco, continuou a favorecê-lo, embora impusesse certas normas incômodas quanto aos impulsos entusiásticos e anárquicos do santo. Francisco desejava interpretar o voto de pobreza da maneira mais estrita possível; opunha-se a que seus adeptos tivessem casas ou igrejas. Deviam esmolar seu pão, e não ter outra habitação senão a que lhes fosse fornecida pela hospitalidade do momento. Em 1219, viajou para o Oriente e pregou diante do sultão, que o recebeu cortesmente, mas que continuou maometano. Ao regressar, viu que os franciscanos haviam construído uma casa para si próprios; ficou profundamente aborrecido, mas o Papa o induziu ou compeliu a ceder. Depois de sua morte, Gregório o canonizou, mas amenizou sua regra referente à pobreza.

Quanto à santidade, Francisco não teve iguais; o que o torna único entre os santos é a sua felicidade espontânea, o seu amor universal e os seus dons de poeta. Sua bondade surge sempre sem esforço, como se não tivesse de vencer nada. Amava todas as coisas vivas, não somente como cristão ou homem benevolente, mas como poeta. Seu hino ao Sol, escrito pouco antes de sua morte, *quase* podia ter sido escrito por Ikhnaton, o adorador do Sol, mas não de todo, pois o Cristianismo, embora não o faça de maneira muito evidente, o inspira. Sentia seu dever para com os leprosos — para bem deles, e não dele. Ao contrário de muitos santos cristãos, interessava-se mais pela felicidade dos outros que pela sua própria salvação. Jamais revela qualquer sentimento de superioridade, mesmo diante dos mais humildes e dos perversos. Tomás de Celano disse dele que era mais que um santo entre santos: era-o entre os pecadores.

Se Satanás existisse, o futuro da ordem fundada por São Francisco lhe proporcionaria a mais saborosa satisfação. O sucessor imediato do santo como dirigente da ordem, o irmão Elias, entregou-se ao luxo, permitindo que se abandonasse completamente a pobreza. A principal tarefa dos franciscanos, nos anos imediatamente posteriores à morte de seu fundador, foi recrutar sargentos para as rancorosas e sangrentas guerras entre guelfos e gibelinos. A Inquisição, fundada sete anos depois de sua morte, foi conduzida em vários países principalmente por franciscanos. Uma pequena minoria, chamada os espirituais, permaneceu fiel aos seus ensinamentos; muitos deles foram queimados pela Inquisição por heresia. Estes homens afirmavam que Cristo e os Apóstolos não possuíam propriedades, nem mesmo as roupas que usavam; esta opinião foi

condenada com herética em 1323, por João XXIII. O resultado final da vida de São Francisco foi criar uma ordem ainda mais rica e corrupta, fortalecer a hierarquia e facilitar a perseguição de todos os que se sobressaíam por correção moral ou liberdade de pensamento. Tendo-se em conta os seus próprios objetivos e caráter, é impossível imaginar-se um resultado mais amargamente irônico.

São Domingos (1170-1221) é muito menos interessante que São Francisco. Era castelhano e tinha, como Loyola, devoção fanática pela ortodoxia. Seu objetivo principal era combater a heresia, e adotava a pobreza como um meio de atingir tal fim. Participou de toda a guerra albigense, embora se diga que lamentou as suas mais extremas atrocidades. A Ordem Dominicana foi fundada em 1215 por Inocêncio III, obtendo rápido êxito. O único traço humano que conheço de São Domingos é a sua confissão, a Jordão de Saxônia, de que gostava mais de falar com mulheres jovens do que com velhas. Em 1242, a Ordem decretou solenemente que esta passagem devia ser eliminada da vida do fundador, escrita por Jordão.

Os dominicanos eram ainda mais ativos que os franciscanos na obra da Inquisição. Prestaram, no entanto, valioso serviço à humanidade com a sua devoção pela cultura. Isto não fazia parte da intenção de São Domingos; decretara ele que seus frades «não deviam aprender as ciências nem as artes liberais seculares, exceto com dispensa para tal». Esta norma foi revogada em 1259; depois desta data, fez-se todo o possível para que os dominicanos pudessem estudar com facilidade. O trabalho manual não fazia parte de seus deveres, e as horas de devoção foram reduzidas, para que tivessem mais tempo de estudar. Dedicaram-se a reconciliar Aristóteles com Cristo; Alberto Magno e Tomás de Aquino, ambos dominicanos, realizaram tão bem essa tarefa quanto o poderia ser. A autoridade de Tomás de Aquino era tão decisiva que os dominicanos subsequentes não realizaram muita coisa na filosofia; embora Francisco, mais ainda do que Domingos, desprezasse a cultura, os maiores nomes do período seguinte são franciscanos: Roger Bacon, Duns Scoto e Guilherme de Occam eram todos franciscanos. O que os frades fizeram na filosofia será o tema dos capítulos seguintes.

CAPÍTULO XIII

SANTO TOMAS DE AQUINO

TOMAS DE AQUINO (nascido em 1225 ou 1226, morto em 1274) é considerado como o maior dos filósofos escolásticos. Em todas as instituições educacionais católicas que ensinam, seu sistema é ensinado como o único verdadeiro; esta tem sido a norma desde um rescrito de Leão XIII, em 1879. Santo Tomás, portanto, não tem somente interesse histórico, mas representa uma influência viva, como a de Platão, Aristóteles, Kant e Hegel — maior, com efeito, que a destes dois últimos. Sob muitos aspectos, segue tão estreitamente Aristóteles que o Estagirita tem, entre os católicos, uma autoridade quase tão grande quanto a dos Padres; criticá-lo em matéria de filosofia pura chegou a ser considerado coisa quase impiedosa.{235} Mas, nem sempre este foi o caso. No tempo de Aquino, a batalha a favor de Aristóteles, contra Platão, ainda tinha de ser travada. A influência de Aquino assegurou a vitória até a Renascença; depois, Platão, que se tornou mais conhecido que na Idade Média, adquiriu de novo a supremacia na opinião da maioria dos filósofos. No século XVII, era possível ser, ao mesmo tempo, ortodoxo e cartesiano; Malebranche, embora sacerdote, jamais foi censurado. Mas, hoje em dia, tais liberdades pertencem ao passado; os eclesiásticos católicos devem aceitar Santo Tomás, se dedicam à filosofia.

Santo Tomás era filho do conde de Aquino, cujo castelo, no reino de Nápodes, se achava perto de Monte Cassino, onde começou a educação do «doutor angélico». Esteve seis anos na Universidade de Nápoles, de Frederico II; tornou-se depois dominicano e foi para Colônia, a fim de estudar sob a direção de Alberto Magno, que era o aristotélico mais eminente entre os filósofos da época. Depois de permanecer algum tempo em Colônia e Paris, voltou à Itália em 1259, onde passou o resto da vida, exceto três anos (1269-72). Durante esses três anos, esteve em Paris, onde os dominicanos, devido a seu aristotelismo, estavam em dificuldades com as autoridades universitárias, suspeitas de simpatia

herética pelos partidários de Averroés, que constituíam um grupo poderoso na universidade. Os averroístas afirmavam, baseados em sua interpretação de Aristóteles, que a alma, enquanto é individual, não é imortal; a imortalidade pertence apenas ao intelecto, que é impessoal, e idêntico em diferentes seres intelectuais. Quando foram forçados a tomar conhecimento de que essa doutrina era contrária à fé católica, valeram-se do subterfúgio da «dupla verdade»: uma, baseada na razão, na filosofia; outra, baseada na revelação, na teologia. Tudo isso colocou Aristóteles em mau conceito, e Santo Tomás, em Paris procurava desfazer o mal causado por uma adesão demasiado estreita às doutrinas árabes. Nisto, foi singularmente bem-sucedido.

Aquino, ao contrário de seus predecessores, possuía conhecimento realmente competente de Aristóteles. Seu amigo Guilherme de Moerbeke forneceu-lhe traduções do grego e ele mesmo escreveu comentários. Até sua época, as noções dos homens, com respeito a Aristóteles, haviam sido obscurecidas por acréscimos neoplatônicos. Ele, porém, seguia o genuíno Aristóteles, desprezando o platonismo, mesmo como aparece em Santo Agostinho. Conseguiu persuadir a Igreja de que o sistema de Aristóteles devia ser preferido ao de Platão como base da filosofia cristã, e que os cristãos e averroístas haviam interpretado mal Aristóteles. Quanto a mim, diria que o *De Anima* conduz mais naturalmente à idéia de Averroés que à de Aquino; a Igreja, porém, desde Santo Tomás, pensa de outro modo. Diria, ainda, que as idéias de Aristóteles sobre a maioria das questões de lógica e filosofia não eram definitivas, sendo que, desde então, provaram ser, em grande parte, errôneas; esta opinião tampouco pode ser professada por nenhum filósofo ou professor de filosofia católico.

A obra mais importante de Santo Tomás, a *Suinma contra Gentiles,* foi escrita durante os anos 1259-64. Procura estabelecer a verdade da religião cristã mediante argumentos dirigidos a um leitor imaginário que ainda não seja cristão; deduz-se que o suposto leitor é considerado como pessoa versada na filosofia dos árabes. Escreveu outra obra, a *Summa Theologie,* de quase igual importância, mas de menor interesse para nós, pois tende menos a empregar argumentos que já não suponham de antemão a verdade do Cristianismo.

O que se segue é um extrato da *Summa contra Gentiles*.

Consideremos primeiramente o que se entende por «sabedoria». Um homem pode ser sábio em determinada ocupação, como, por exemplo, a construção de casas; isto implica que conhece os meios que conduzem a determinado fim. Mas todos os fins determinados estão subordinados à finalidade do universo, e a

sabedoria *per se* se ocupa da finalidade do universo. Ora, a finalidade do universo é o bem do intelecto, isto é, a *verdade*. A busca da sabedoria, nesse sentido, é a mais perfeita, sublime, proveitosa e deliciosa das buscas. Tudo isto se prova apelando para a autoridade do Filósofo, isto é, Aristóteles.

Meu propósito (diz ele) é declarar a verdade que a Igreja Católica professa. Mas, aqui, devo recorrer à razão natural, já que os gentios não aceitam a autoridade da Escritura. A razão natural, porém, é deficiente nas coisas de Deus; pode provar algumas partes da fé, mas outras não. Pode provar a existência de Deus e a imortalidade da alma, mas não a Trindade, a Encarnação ou o Juízo Final. Tudo o que é demonstrável está, até esse ponto, de acordo com a fé cristã, e nada na revelação é *contrário* à razão. Mas é importante separar as partes da fé que podem ser provadas pela razão daquelas que não o podem. Portanto, dos quatro livros em que está dividida a *Summa*, os três primeiros não apelam para a revelação, exceto para mostrar que ela está de acordo com conclusões alcançadas pela razão; somente no quarto livro são tratados temas que só pela revelação podem ser conhecidos.

O primeiro passo consiste em provar a existência de Deus. Alguns julgam que isto não é necessário, já que a existência de Deus (dizem) é evidente por si mesma. Se conhecêssemos a essência de Deus, isto seria certo, já que (como mais tarde se prova), em Deus, a essência e a existência são uma única coisa. Mas não conhecemos sua essência senão de maneira muito imperfeita. Os sábios sabem mais da Sua essência que os ignorantes, e os anjos a conhecem mais que ambos; mas nenhuma criatura sabe o suficiente para poder deduzir a existência de Deus da Sua essência. Sobre esta base, rejeita-se o argumento ontológico.

É importante recordar que as verdades religiosas que podem ser provadas podem também ser reconhecidas pela fé. As provas são difíceis, e só as pessoas cultas as podem compreender; mas a fé é também necessária aos ignorantes, aos jovens e aos que, devido a preocupações de ordem prática, não tem tempo para estudar filosofia. Para eles, a revelação é suficiente.

Alguns dizem que Deus *só* e conhecível pela fé. Afirmam que, se os princípios da demonstração nos fossem conhecidos através da experiência derivada dos sentidos, como se diz nos *Analíticos Posteriores*, tudo o que transcende os sentidos não pode ser demonstrado. Isto, no entanto, é falso; mas, mesmo que fosse certo, Deus poderia ser conhecido pelos Seus efeitos sensíveis.

A existência de Deus é provada, como em Aristóteles, pelo argumento do motor imóvel.{236} Há coisas que são somente movidas, e outras que tanto se

movem como são movidas. Tudo que é movido é movido por algo e, já que é impossível uma regressão eterna, devemos chegar a alguma parte em que algo move as outras coisas sem ser movido. Este motor imóvel é Deus. Poder-se-ia objetar que este argumento envolve a eternidade do movimento, que os católicos rejeitam. Isso seria um erro: só é válido na hipótese da eternidade do movimento, mas a hipótese oposta só o reforça, pois compreende um começo e, portanto, uma Primeira Causa.

Na *Summa Theologie* são dadas cinco provas da existência de Deus. Primeiro, o argumento do motor imóvel, de que falamos acima. Segundo, o argumento da Primeira Causa, que, por sua vez, depende da impossibilidade de um regresso infinito. Terceiro, que deve haver uma última fonte de toda necessidade; isto é, quase o mesmo que o segundo argumento. Quarto, que deparamos com várias perfeições no mundo, e que elas devem ter origem em algo completamente perfeito. Quinto, que encontramos mesmo coisas inânimes que servem a uma finalidade, que deve ser a de um ser que se ache fora delas, já que somente as coisas vivas podem ter um propósito interno.

Voltando à *Summa contra Gentiles:* tendo demonstrado a existência de Deus, podemos dizer muitas coisas sobre Ele, mas todas elas são, em certo sentido, negativas; a natureza de Deus só é conhecida pelo que não é. Deus é eterno, pois Ele é imóvel; Ele é imutável, já que Ele não contém nenhuma potencialidade passiva. David de Dinant (um panteísta materialista do começo do século XIII) «devaneou» que Deus era o mesmo que a matéria primária; isto é absurdo, pois que a matéria primária é pura passividade e Deus é pura atividade. Em Deus não há composição; portanto, Ele não é um corpo, porque os corpos possuem partes.

Deus é a Sua própria essência, já que, de outro modo, Ele não seria simples, mas composto de essência e existência. (Este ponto é importante). Em Deus a essência e a existência são idênticas. Não há acidentes em Deus. Ele não pode ser especificado por nenhuma diferença substancial; Ele não está em nenhum gênero; Ele não pode ser definido. Mas Ele não carece da excelência de qualquer gênero. As coisas são, de certa maneira, como Deus; de outra maneira, não. É mais adequado dizer-se que as coisas são como Deus, que Deus é como as coisas.

Deus é bom, e é a Sua própria bondade; Ele é o bem de todos os bens. Ele é inteligente, e o Seu ato de inteligência é a Sua essência. Ele compreende pela Sua essência e compreende-se a Si mesmo perfeitamente. (João Scoto Erígena, como o leitor certamente recordará, pensava de outra maneira).

Embora não haja composição no intelecto divino, Deus compreende muitas coisas. Isto poderia parecer uma dificuldade, mas as coisas que Ele compreende não tem nele um ser diferente. Tampouco existem *per se*, como acreditava Platão, porque as formas das coisas naturais não podem existir ou ser compreendidas prescindindo-se da matéria. Não obstante, Deus deve compreender as formas antes de criar. A solução desta dificuldade é a seguinte: «O conceito do intelecto divino, segundo Ele se compreende a Si mesmo, e cujo conceito é a Sua palavra, é a semelhança não somente compreendida pelo próprio Deus, mas também de todas as coisas das quais a divina essência é a semelhança. Assim, muitas coisas podem ser compreendidas por Deus, por meio de uma espécie inteligível que é a divina essência, e por uma intenção entendida que é a divina Palavra».[{237}] Cada forma, contanto que seja algo positivo, é uma perfeição. O intelecto de Deus inclui em Sua essência o que é próprio de cada coisa, compreendendo onde se parece a Ele e onde não se parece; por exemplo, a vida, e não o conhecimento, é a essência de uma planta, e o conhecimento, e não o intelecto, é a essência de um animal. Assim, uma planta é como Deus por estar viva, mas diferente por não ter conhecimento; um animal é como Deus ao ter conhecimento, mas diferente devido à falta de intelecto. É sempre por uma negação que uma cultura difere de Deus.

Deus compreende todas as coisas no mesmo instante. Seu conhecimento não é um hábito, nem discursivo ou argumentativo. Deus é a verdade. (Isto deve ser compreendido literalmente).

Chegamos agora a uma questão que já preocupou Platão e Aristóteles. Pode Deus saber coisas particulares, ou Ele conhece apenas as universais e as verdades gerais? Um cristão, já que acredita na Providência, deve afirmar que Deus conhece coisas particulares; contudo, há argumentos ponderosos contra esta opinião. Santo Tomás enumera sete argumentos e, depois, passa a refutá-los. Esses sete argumentos são os seguintes:

1. Sendo a singularidade matéria designada, nada imaterial pode conhecê-la.
2. Os singulares nem sempre existem, e não podem ser conhecidos quando não existem; portanto, não podem ser conhecidos por um ser invariável.
3. Os singulares são contingentes, não necessários; portanto, não pode haver conhecimento certo deles, exceto quando existem.
4. Alguns singulares são devidos a volições, que só podem ser

conhecidas pela pessoa que deseja.

5. Os singulares são infinitos em número, e o infinito como tal é desconhecido.
6. Os singulares são demasiado insignificantes para merecer a atenção de Deus.
7. Em alguns singulares existe o mal, mas Deus não pode conhecer o mal.

Aquino responde que Deus conhece os singulares como sua causa; que Ele conhece as coisas que ainda não existem, como um artífice quando está fazendo algo; que Ele conhece os contingentes futuros, pois vê cada coisa no tempo como se estivesse presente, não estando Ele Próprio no tempo; que ele conhece nossas mentes e desejos secretos, e que Ele sabe uma infinidade de coisas, embora nós não o possamos fazer. Ele conhece coisas triviais porque nada é *inteiramente* trivial e tudo tem *alguma* nobreza; do contrário, Deus conheceria somente a Si Próprio. Ademais, a ordem do universo é muito nobre, e isto não se pode saber sem conhecer mesmo as partes triviais. Finalmente Deus conhece as coisas más, pois o conhecer tudo o que é bom implica no conhecimento do mal oposto.

Em Deus há vontade; Sua vontade é a Sua essência, é seu principal objeto é a graça divina. Querendo-se a Si mesmo, Deus quer também outras coisas, pois Deus é o fim de todas as coisas. Ele quer mesmo coisas que ainda não existem. Ele quer Seu Próprio ser e bondade, mas outras coisas, embora Ele as queria, não as deseja *necessariamente.* Há livre arbítrio em Deus; à Sua volição pode-se atribuir uma *razão,* mas não uma *causa.* Ele não pode querer coisas impossíveis por si mesmas; não pode, por exemplo, tornar verdadeira uma contradição. O exemplo do Santo, de algo que se acha além até mesmo do poder divino, não é um exemplo completamente feliz; ele diz que Deus não podia fazer com que um homem fosse um asno.

Em Deus, há deleite, alegria e amor; Deus não odeia nada e possui as virtudes contemplativas e ativas. Ele é feliz, — e é a Sua Própria felicidade.

Chegamos agora (no Livro II) à consideração das criaturas. Isto é útil para a refutação de erros contra Deus. Deus criou o mundo do nada, ao contrário das opiniões do antigos. Volta a tratar do tema referente ás coisas que Deus não pode fazer. Ele não pode ser um corpo ou mudar a Si Mesmo; não pode falhar; não pode cansar-se, esquecer, arrepender-se, enfurecer-se ou ficar triste; não pode fazer com que o homem não tenha alma, ou fazer com que a soma dos ângulos

de um triângulo não seja dois ângulos retos. Não pode desfazer o passado, pecar, criar outro Deus ou deixar de existir.

O Livro II ocupa-se principalmente da alma do homem. Todas as substâncias intelectuais são imateriais e incorruptíveis; os anjos não têm corpos, mas, nos homens, a alma está unida ao corpo. É a forma do corpo, como em Aristóteles, não há três almas no homem, mas apenas uma. A alma toda está presente inteira em cada parte do corpo. As almas dos animais, ao contrário das dos homens, não são imortais. O intelecto faz parte da alma de cada homem; não há, como Averroés afirmou, apenas um intelecto, do qual vários homens participam. A alma não é transmitida com o sêmen, mas criada de novo em cada homem. Há, é certo, uma dificuldade: quando um homem nasce fora do matrimônio, isto parece fazer de Deus um cúmplice no adultério. Esta objeção, no entanto, é apenas capciosa. (Há uma grave objeção, que perturbou Santo Agostinho, e que se refere à transmissão do pecado original. É a alma que peca, e se a alma não é transmitida, mas criada de novo, como pode ela herdar o pecado de Adão? Isto não é discutido).

Com relação ao intelecto, é discutido o problema dos universais. A posição de Santo Tomás é a mesma que a de Aristóteles. Os universais não subsistem fora da alma, mas o intelecto, ao compreender os universais, compreende coisas que estão fora da alma.

O livro III trata principalmente de questões éticas. O mal não é intencional, não é uma essência, e tem uma causa acidental que é boa. Todas as coisas tendem a ser semelhantes a Deus, que é o fim de todas as coisas. A felicidade humana não consiste em prazeres carnais, honra, glória, riqueza, poder mundano ou bens do corpo — e não reside nos sentidos. A felicidade última do homem não consiste em atos de virtude moral, porque estes são meios; consiste na contemplação de Deus. Mas o conhecimento de Deus, tal como o possui a maioria dos homens, não basta; nem o conhecimento d'Ele obtido por demonstração; nem mesmo o conhecimento obtido pela fé. Nesta vida, não podemos ver Deus em sua essência, ou ter a felicidade última; mas, no Além, vê-lo-emos face a face. (Não literalmente, segundo nos advertem, pois Deus não tem face). Isto acontecerá não por nosso poder natural, mas pela luz divina; mas mesmo então não O veremos inteiramente. Por essa visão, seremos partícipes da vida eterna, isto é, da vida extra temporal.

A Divina Providência não exclui o mal, a contingência, o livre arbítrio, a oportunidade ou a sorte. O mal provém de segundas causas, como, no caso de

um bom artista, ferramentas más.

Os anjos não são todos iguais; há ordem entre eles. Cada anjo é o único espécime de sua espécie, pois, já que os anjos não têm corpos, só podem ser distinguidos por diferenças específicas, e não pela sua posição no espaço.

Deve-se rejeitar a astrologia, pelas razões habituais. Ao responder à pergunta: «Existe a fatalidade?», Aquino diz que *poderíamos* dar o nome de «fatalidade» à ordem impressa pela Providência, mas que não é aconselhável fazê-lo, pois «fatalidade» é uma palavra pagã. Isto conduz ao argumento de que a prece é útil, embora a Providência seja imutável. (Não me foi possível seguir este argumento). Deus, às vezes, realiza milagres, mas ninguém mais pode fazê-los. A magia, no entanto, é possível, com a ajuda de demônios; isto não é propriamente milagroso, e não se faz com a ajuda das estrelas.

A *lei divina* nos ordena amar a Deus, bem como, em menor grau, ao nosso próximo. Proíbe a fornicação, porque o pai deve permanecer com a mãe enquanto o filho está sendo criado. Proíbe a limitação dos filhos, por ser contra a natureza; contudo, não proíbe pela mesma razão, o celibato perpétuo. O matrimônio devia ser indissolúvel, porque o pai é necessário à educação dos filhos, por ser mais racional que a mãe e possuir mais força física quando é necessário castigar. Nem todas as relações carnais são pecaminosas, já que é uma coisa natural; mas considerar o estado de casado tão bom como a continência é cair na heresia de Joviano. Deve haver rigorosa monogamia; a poligamia é injusta quanto às mulheres, e a políandria torna a paternidade incerta. O incesto deve ser proibido, pois complicaria a vida da família. Contra o incesto entre irmão e irmã, há um argumento muito curioso: se o amor de marido e mulher estivesse combinado com o de irmão e irmã, a atração mútua seria tão forte que tornaria as relações íntimas indevidamente frequentes.

Todos esses argumentos sobre ética sexual, deve-se observar, apelam a considerações puramente racionais, e não a ordens e proibições divinas. Aqui, como nos três primeiros livros, Aquino se compraz, no fim de cada raciocínio, em citar textos mostrando que a razão o levou aquela conclusão de acordo com as Escrituras, mas não apela a nenhuma autoridade enquanto não chega ao seu resultado.

Há uma discussão muito viva e interessante sobre a pobreza voluntária, a qual, como era de esperar-se chega, afinal, a uma conclusão em harmonia com os princípios das Ordens mendicantes, mas expõe as objeções com um vigor e um realismo que as mostra tais como ele as viu apresentadas pelo clero secular.

Passa, depois, a tratar do pecado, da predestinação e da eleição, pontos em que a sua opinião é, em grande parte, a de Santo Agostinho. Pelo pecado mortal o homem perde o direito ao seu destino final por toda a eternidade e, por conseguinte, o castigo eterno é o que lhe corresponde. Nenhum homem pode livrar-se do pecado, exceto pela graça; não obstante, o pecador deve ser recriminado se não se converter. O homem necessita da graça para perseverar no bem, mas ninguém pode *merecer* a assistência divina. Deus não é a causa de se pecar, mas alguns Ele deixa no pecado, enquanto livra a outros dele. Quanto à predestinação, Santo Tomás parece manter, com Santo Agostinho, que não se pode dar nenhuma razão pela qual alguns são eleitos e vão para o céu, enquanto outros são considerados como réprobos e vão para o inferno. Afirma, ainda, que ninguém pode entrar no céu se não for batizado. Esta não é uma das verdades que podem ser provadas somente pela razão; está revelada em João III. 5.{238}

O quarto livro se ocupa da Trindade, da Encarnação, da supremacia do Papa, dos sacramentos e da ressurreição do corpo. Dirige-se, em seus pontos principais, mais aos teólogos, que aos filósofos. Por conseguinte, tratarei dele brevemente.

Há três maneiras de se conhecer Deus: pela razão, pela revelação, e pela intuição de coisas conhecidas previamente apenas pela revelação. Da terceira maneira, porém, quase não nos diz nada. Um escritor inclinado ao misticismo diria mais dela do que das outras, mas o temperamento de Aquino é mais raciocinador que místico.

A Igreja grega é censurada por negar a dupla processão do Espírito Santo e a supremacia do Papa. Somos advertidos de que, embora Cristo fosse concebido pelo Espírito Santo, não devemos supor que Ele era o filho do Espírito Santo segundo a carne.

Os sacramentos são válidos mesmo quando ministrados por ministros indignos. Este era um ponto importante na doutrina da Igreja. Muitíssimos sacerdotes viviam em pecado mortal, e as pessoas piedosas temiam que tais sacerdotes não pudessem ministrar os sacramentos. Isso era embaraçoso: ninguém podia saber se estava realmente casado, ou se recebera uma absolvição válida. Isso conduziu à heresia e à cisma, já que as pessoas de espírito puritano procuraram estabelecer um clero à parte, de virtude mais impecável. A Igreja, em consequência disso, foi obrigada a declarar, com grande ênfase, que o pecado num sacerdote não o incapacitava para o exercício de suas funções.

Uma das últimas questões discutidas é a ressurreição do corpo. Aqui, como

em outras partes, Aquino expõe, com bastante justeza, os argumentos levantados contra a posição ortodoxa. Um deles, à primeira vista, oferece grandes dificuldades. Que acontecerá, pergunta o Santo, a um homem que nunca, durante toda a vida, comeu outra coisa senão carne humana, e cujos pais fizeram o mesmo? Seria injusto que suas vítimas ficassem privadas de seus corpos, no último dia, devido à sua voracidade; no entanto, se assim não for, que restará para formar o seu corpo? Tenho a satisfação de dizer que esta dificuldade, que a princípio poderia parecer insuperável, foi resolvida triunfantemente. A identidade do corpo, assinala Santo Tomás não depende da persistência das mesmas partículas materiais; durante a vida, mediante o processo de comer e digerir, a matéria que compõe o corpo sofre modificações contínuas. O canibal pode, por conseguinte, receber o mesmo corpo na ressurreição, mesmo que este não seja composto da mesma matéria que havia em seu corpo quando morreu. Com este pensamento confortador, podemos dar por terminado o nosso extrato da *Summa contra Gentiles.*

Em suas linhas gerais, a filosofia de Aquino concorda com a de Aristóteles, e será aceita ou rejeitada pelo leitor na medida em que este aceite ou rejeite a filosofia do Estagirita. A originalidade de Aquino é demonstrada pela sua adaptação de Aristóteles ao dogma cristão, com um mínimo de modificação. Em sua época, foi ele considerado um inovador ousado; mesmo depois de sua morte, muitas de suas doutrinas foram condenadas pelas universidades de Paris e Oxford. Foi ainda mais notável pela sistematização que pela originalidade. Mesmo que cada uma de suas doutrinas fosse errônea, a *Summa* permaneceria como imponente edifício intelectual. Quando deseja refutar alguma doutrina, ele a expõe primeiro, às vezes com grande força e, quase sempre, procurando ser justo. A penetração e a clareza com que distingue os argumentos derivados da razão e os argumentos derivados da revelação são admiráveis. Conhece Aristóteles bem e o compreende perfeitamente, o que não se pode dizer de nenhum filósofo católico anterior.

Esses méritos, porém, parecem escassamente suficientes para justificar sua imensa reputação. O apelo à razão é, em certo sentido, insincero, já que a conclusão a que se há de chegar está fixada de antemão. Tomemos, por exemplo, a indissolubilidade do matrimônio. É ela defendida tendo como base que o pai é útil na educação dos filhos (a) porque é mais racional que a mãe, (b) porque, sendo mais forte, é mais capaz de infligir o castigo físico. Um educador moderno poderia replicar (a) que não há razão para se supor que os homens sejam mais racionais que as mulheres, e (b) que a espécie de castigo que exige grande força

física não é desejável na educação. Poderia ainda assinalar que os nossos pais, no mundo moderno, participam muito pouco da educação dos filhos. Mas nenhum partidário de Santo Tomás deixaria, devido a isso, de acreditar na monogamia perpétua, pois os verdadeiros fundamentos da crença não são os que foram alegados.

Ou, então, tomemos os argumentos destinados a provar a existência de Deus. Todos eles, exceto o da teleologia nas coisas inaminadas, dependem da suposta impossibilidade de uma série que não tenha primeiro termo. Todo matemático sabe que não há tal impossibilidade; a série de inteiros negativos que termina em menos um é um exemplo do contrário. Mas, mesmo aqui, é improvável que um católico abandone a crença em Deus, mesmo que se convença de que os argumentos de Santo Tomás são maus; inventará outros argumentos ou procurará refugiar-se na revelação.

As contenções de que a essência e a existência de Deus são uma única e mesma coisa, que Deus *é* a Sua própria bondade, Seu próprio poder, e assim por diante, sugerem uma confusão, encontrada em Platão, mas que se supõe houvesse sido evitada por Aristóteles, entre a maneira de ser dos particulares e a maneira de ser dos universais. A essência de Deus é, dever-se-ia supor, da natureza dos universais, enquanto que Sua existência não o é. É difícil expor-se esta dificuldade satisfatoriamente, já que ela ocorre dentro de uma lógica que não pode mais ser aceita. Mas ela indica claramente alguma espécie de confusão sintática, sem a qual muito da argumentação acerca de Deus perderia a sua plausibilidade.

Há pouco do verdadeiro espírito filosófico em Aquino. Não se dispõe a seguir, como o Sócrates platônico, para onde quer que seu argumento o possa levar. Não está empenhado numa pesquisa cujo resultado não possa ser conhecido de antemão. Antes de começar a filosofar, ele já conhece a verdade; está declarada na fé católica. Se, aparentemente, consegue encontrar argumentos racionais para algumas partes da fé, tanto melhor; se não, basta-lhe voltar de novo à revelação. A descoberta de argumentos para uma conclusão dada de antemão não é filosofia, mas uma alegação especial. Não posso, portanto, admitir que mereça ser colocado no mesmo nível que os melhores filósofos da Grécia ou dos tempos modernos.

CAPÍTULO XIV

OS ESCOLÁSTICOS FRANCISCANOS

OS FRANCISCANOS, de modo geral, eram menos impecavelmente ortodoxos que os dominicanos. Havia, entre as duas ordens, acentuada rivalidade, e os franciscanos inclinavam-se a aceitar a autoridade de Santo Tomás. Os três filósofos franciscanos mais importantes foram Roger Bacon, Duns Scoto e Guilherme de Occam. São Boaventura e Mateus de Aquasparta merecem, também, referência.

Roger Bacon *(ca.* 1214-ca. 1294) não foi grandemente admirado em seu tempo, mas, nos tempos modernos, tem sido exaltado mais do que o merece. Não foi tanto um filósofo, no sentido estrito, como um homem de saber universal, apaixonado pelas matemáticas e pela ciência. A ciência, em sua época, era associada à alquimia e, segundo se pensava, também à magia negra. Bacon viu-se constantemente metido em complicações, por suspeita de heresia e magia. Em 1257, São Boaventura, o geral da ordem franciscana, pô-lo sob vigilância em Paris, proibindo-o de publicar seus escritos. Não obstante, enquanto essa proibição estava ainda em vigor, o legado papal na Inglaterra, Guy de Foulques, ordenou-lhe que escrevesse, contrariando tal ordem, a sua filosofia, em benefício do Papa. Em vista disso, publicou, em pouco tempo, três livros: *Opus Majus, Opus Minus e Opus Tertium.* Estes, ao que parece, produziram boa impressão e, em 1268, teve permissão para voltar a Oxford, de onde havia sido levado para uma espécie de reclusão em Paris. No entanto, nada conseguia ensiná-lo a agir com cautela. Transformou numa prática a crítica desdenhosa de todos os seu mais doutos contemporâneos; afirmava, em particular, que os tradutores do grego e do árabe eram sumamente incompetentes. Em 1271, escreveu um livro chamado *Compendium Studii Pbüosophiae,* no qual atacava a ignorância clerical. Isto nada contribuiu para aumentar sua popularidade entre os colegas e, em 1278, seus livros foram condenados pelo Geral da Ordem, sendo ele encarcerado durante catorze anos. Em 1292, foi posto em liberdade, mas morreu

logo depois.

Foi enciclopédico em seu saber, mas não sistemático. Ao contrário da maioria dos filósofos da época, tinha em alta conta o experimento, ilustrando sua importância com a teoria do arco-íris. Escreveu bem sobre geografia; Colombo leu parte de sua obra e foi influenciado por ela. Era bom matemático; cita os livros sexto e nono de Euclides. Tratou da perspectiva, seguindo fontes árabes. Considerava a lógica um estudo inútil; por outra parte, atribuía grande valor à alquimia, a ponto de escrever a respeito.

Para dar uma idéia de seu escopo e método, resumirei algumas partes de seu *Opus Majus.*

Há, diz ele, quatro causas de ignorância: primeira, o exemplo da autoridade frágil e inadequada. (Sendo a obra escrita para o Papa, teve o cuidado de dizer que isto não inclui a Igreja). Segunda, a influência do costume. Terceira, a opinião da multidão inculta. (Isto, segundo se deduz, inclui todos os seus contemporâneos, salvo ele próprio). Quarta, o ocultamento da própria ignorância numa exibição de aparente sabedoria. Destas quatro pragas, da qual a quarta é a pior, provém todos os males humanos.

Ao defender-se uma opinião, é um erro argumentar com a sabedoria de nossos antecessores, ou basear-nos no costume ou na crença comum. Em apoio de sua opinião, cita Sêneca, Cicero, Avicena, Averroés, Abelardo de Bath, São Jerônimo e São Crisóstomo. Estas autoridades, parece pensar, bastam para provar que não se deve respeitar a autoridade.

Seu respeito por Aristóteles é grande, mas não ilimitado. «Só Aristóteles, juntamente com seus adeptos, foi chamado filósofo no juízo de todos os sábios». Como a maioria de seus contemporâneos, emprega a designação «O Filósofo» quando fala de Aristóteles, mas mesmo o Estagirita, diz-nos, não chegou ao limite da sabedoria humana. Depois dele, Avicena foi «o príncipe e o chefe da filosofia», embora não compreendesse perfeitamente o arco-íris, pois não reconhecia sua causa final, que, segundo o Gênese, é a dissipação dos vapores aquosos.

(Não obstante, quando Bacon vem a tratar do arco-íris, cita Avicena com grande admiração). De vez em quando, diz algo que tem certo sabor de ortodoxia, como, por exemplo, quando afirma que a única sabedoria perfeita é a das Escrituras, segundo se explica no direito canônico e na filosofia. Mas parece mais sincero quando diz que não há objeção em receber-se conhecimento dos pagãos. Além de Avicena e Averroés, cita com muita frequência a Alfarabi{239}

e, de quando em quando, a Albumazar{240} e outros. Cita Albumazar para provar que as matemáticas eram conhecidas, antes do Dilúvio, por Noé e seus filhos. Isto, suponho, é um exemplo do que podemos aprender dos infiéis. Bacon exalta a matemática como a única (não revelada) fonte de certeza, e como necessária à astronomia e astrologia.

Bacon segue Averroés ao afirmar que o intelecto ativo é uma substância separada da alma em essência. Cita vários teólogos eminentes, entre os quais Grosseteste, Bispo de Lincoln, que apoiam esta doutrina, contrária à de Santo Tomás. Passagens aparentemente contrárias de Aristóteles são devidas, diz ele, a más traduções. Não cita Platão de primeira mão, mas de segunda, através de Cícero, ou de terceira mão, através dos árabes, em Porfírio. Não que tenha muito respeito por Porfírio, cuja doutrina acerca dos universais qualifica de «pueril».

Nos tempos modernos, Bacon tem sido exaltado porque dava mais valor ao experimento, como fonte de conhecimento, que à argumentação. Não há dúvida de que seus interesses e sua maneira de tratar os temas são muito diversos dos escolásticos típicos. Suas tendências enciclopédicas são como as dos escritores árabes, que, evidentemente, exerceram sobre ele maior influência que sobre a maioria dos outros filósofos cristãos. Aqueles, como ele, estavam interessados na ciência, e acreditavam na magia e na astrologia, enquanto que os cristãos consideravam a magia má e uma ilusão a astrologia. Ele causa surpresa por diferir tão amplamente dos outros filósofos medievais cristãos, mas teve pouca influência em sua época, e não era, a meu ver, tão científico como às vezes se supõe. Os escritores ingleses costumavam dizer que ele inventara a pólvora, mas isto, sem dúvida, é inexato.

São Boaventura (1221-1274), que, como Geral da Ordem Franciscana, proibiu Bacon de publicar seus escritos, era um homem de tipo inteiramente diferente. Pertencia à tradição de Santo Anselmo, cujo argumento ontológico defendia. Viu no novo aristotelismo uma oposição fundamental ao Cristianismo. Acreditava nas idéias platônicas, as quais, não obstante, só Deus conhece perfeitamente. Em seus escritos, Agostinho é constantemente citado, mas não encontramos citações dos árabes, e poucas da antiguidade pagã.

Mateus de Aquasparta (ca. 1235-1302) foi um continuador de Boaventura, mas menos isento da influência da nova filosofia. Era franciscano e tornou-se cardeal; opôs-se a Santo Tomás do ponto de vista agostiniano. Para ele, porém, Aristóteles havia-se tornado «O Filósofo»; cita-o constantemente. Avicena é mencionado com frequência; Santo Anselmo é citado com respeito, como no

pseudo-Dionísio; mas a autoridade principal é Santo Agostinho. Devemos, diz ele, encontrar um meio termo entre Platão e Aristóteles. As idéias de Platão são «completamente errôneas»; estabelecem a sabedoria, mas não o conhecimento. Por outro lado, Aristóteles está também equivocado; estabelece o conhecimento, mas não a sabedoria. Nosso conhecimento — assim se conclui — é causado tanto por coisas inferiores como superiores, por objetos exteriores e razões ideais.

Duns Scoto (ca. 1270-1308) prosseguiu na controvérsia franciscana com Aquino. Nasceu na Escócia ou Ulster, tornou-se franciscano em Oxford e passou seus últimos anos em Paris. Contra Santo Tomás, defendeu a Imaculada Conceição e, nisso, a Universidade de Paris e, por último, a Igreja Católica, concordaram com ele. É agostiniano, mas de forma menos estremada que Boaventura ou, mesmo, Mateus de Aquasparta; as diferenças entre ele e Santo Tomás, como as dos outros, provêm de uma mistura maior de platonismo (através de Agostinho) em sua filosofia.

Discute, por exemplo, a questão: «Se qualquer pura e segura verdade pode ser conhecida naturalmente pelo entendimento do ser passageiro sem a iluminação especial da luz incriada». E argumenta que não pode. Baseia sua opinião, em seu argumento inicial, apenas em citações de Santo Agostinho; a única dificuldade com que depara aparece na Epístola aos Romanos I. 20: «Porque as suas coisas invisíveis, desde a criação do mundo, se entendem e claramente se veem pelas coisas que estão criadas».

Duns Scoto era um realista moderado. Acreditava no livre arbítrio e sentia inclinação pelo pelagianismo. Afirma que *ser* não é diferente de *essência.* Interessava-se principalmente pela *evidência,* isto é, pelas espécies de coisas que podiam ser conhecidas sem prova. Destas, há três espécies: 1) os princípios conhecidos por si mesmos; 2) as coisas conhecidas pela experiência; 3) as nossas próprias ações. Mas sem iluminação divina nada podemos conhecer.

A maioria dos franciscanos seguia mais Duns Scoto que Aquino.

Duns Scoto dizia que, já que não há diferença entre ser e essência, o «princípio de individualização» — isto é, o que faz com que uma coisa não seja idêntica a outra — deve ser a forma, não a matéria. O “princípio de individualização» foi um dos problemas importantes da filosofia escolástica. Sob vários aspectos, continuou sendo um problema até a época atual. Sem referência a qualquer autor determinado, talvez possamos expor esse problema da seguinte maneira: entre as propriedades das coisas individuais, algumas são essenciais,

outras acidentais; as propriedades acidentais de uma coisa são aquelas que ela pode perder sem perder a sua identidade — tais como a de usar chapéu, se trata de um homem. Surge então a questão: tomando-se duas coisas individuais pertencentes à mesma espécie, diferem estas sempre em essência, ou é possível que a essência seja exatamente a mesma em ambas? Santo Tomás defendia o segundo critério quanto ao que diz respeito a substâncias materiais; o primeiro, quanto ao que se refere às imateriais. Duns Scoto mantém que há *sempre* diferenças de essência entre duas coisas individuais diferentes. A opinião de Santo Tomás depende da teoria de que a matéria pura consiste de partes não diferentes, que se distinguem somente pela diferença de sua posição no espaço. Assim uma pessoa, consistindo de mente e corpo, pode diferir fisicamente de outra pessoa apenas pela posição espacial de seu corpo, (isto poderia acontecer, teoricamente, com gêneros idênticos). Duns Scoto, por outro lado, diz que, se as coisas são diferentes, deve distinguir-se por alguma diferença qualitativa. Este critério, sem dúvida, está mais próximo do platonismo que o de Santo Tomás.

É necessário percorrer várias etapas antes que se possa expor este problema nos tempos modernos. O primeiro passo, dado por Leibniz, foi abandonar a distinção entre propriedades essenciais e acidentais, que, como muitas que os escolásticos tomaram de Aristóteles, se convertem em irreais logo que tentamos expô-las com precisão. Temos, assim, em lugar de «essência», «todas as proposições que são verdadeiras da coisa em questão». (Em geral, porém, a posição espacial e temporal seria ainda excluída). Leibniz argumenta que é impossível que duas coisas sejam exatamente iguais neste sentido; este é o seu princípio da «identidade dos indiscerníveis». Este princípio foi criticado pelos físicos, que mantinham que duas partículas de matéria podem diferir somente quanto ao que se refere à posição no espaço e no tempo — opinião que se tornou mais difícil com a relatividade, que reduz o espaço e o tempo a relações.

Requer-se ainda um novo passo para se modernizar o problema, e este consiste em abandonar-se o conceito de «substância». Feito isto; uma «coisa» tem de ser um feixe de qualidades, já que não há nenhum núcleo de pura «coisidade». Dir-se-ia que se infere disso que, se a «substância» for rejeitada, teríamos de adotar um critério mais afim ao de Scoto que ao de Aquino. Isto, porém, envolve muita dificuldade com relação a espaço e tempo. Tratei da questão tal como a vejo, sob o título «Nomes Próprios», em minha *Investigação do Sentido e da Verdade.*

Guilherme de Occam é, depois de Santo Tomás, o escolástico mais importante. As circunstâncias de sua vida são conhecidas de modo muito

imperfeito. Nasceu, provavelmente, entre 1290 e 1300; morreu em 10 de abril, mas não se sabe se em 1349 ou 1350. (A peste negra estava no auge em 1349, de modo que talvez este seja o ano mais provável). A maioria das pessoas diz que nasceu em Ockham, em Surrey, mas Delisle Burns prefere Ockham em Yorkshire. Esteve em Oxford e, depois, em Paris, onde foi primeiro discípulo e, mais tarde, rival de Duns Scoto. Esteve envolvido na disputa entre a ordem franciscana e o Papa João XXII sobre a questão da pobreza. O Papa perseguia os Espirituais, com o apoio de Miguel de Cesena, Geral da Ordem. Mas houve um arranjo, segundo o qual as propriedades deixadas pelos frades foram dadas por eles ao Papa, o qual lhes permitiu o benefício das mesmas sem que incorressem no pecado da propriedade. João XXII pós fim a isso, dizendo que deviam aceitar abertamente as propriedades. A maioria da Ordem, encabeçada por Miguel de Cesena, rebelou-se contra isso. Occam, que havia sido citado pelo Papa em Avinhão para responder a imputações de heresia devido a transmutações, pôr-se ao lado de Miguel de Cesena, como o havia feito outro homem importante, Marsílio de Pádua. Todos três foram excomungados em 1328, mas fugiram de Avinhão e refugiaram-se com o imperador Luís. Luís era um dos dois aspirantes ao Império; um, contava com o favor da Alemanha, e era apoiado pelo Papa. O Papa excomungou Luís, que apelou contra ele ante o Concilio Geral. O próprio Papa foi acusado de heresia.

Diz-se que Occam, ao encontrar o imperador, disse-lhe: «Vós me defendeis com a espada e eu vos defenderei com a pena». De qualquer modo, ele e Marsílio de Pádua estabeleceram-se em Munique, sob a proteção do imperador, e lá escreveram tratados políticos de considerável importância. O que aconteceu a Occam, depois da morte do imperador, em 1338, é incerto. Alguns dizem que se reconciliou com a Igreja, mas isto parece falso.

O Império já não era o que havia sido na era Hohenstaufen; e o papado, embora suas pretensões tivessem se tornado cada vez maiores, não inspirava a mesma reverência que antigamente. Clemente V o havia transferido para Avinhão no começo do século XIV, e o Papa tornara-se um subordinado político do rei de França. O Império havia decaído ainda mais; já não podia aspirar nem à mais leve sombra de domínio universal, devido ao poderio da França e da Inglaterra; por outro lado, o Papa, por subserviência ao rei de França, também havia enfraquecido sua aspiração à universalidade em questões temporais. Assim, o conflito entre o Papa e o imperador era realmente um conflito entre a França e a Alemanha. Isso fez com que também a Inglaterra se tornasse anti-papal. Os inimigos do Papa exigiram um Concilio Geral — a única autoridade

eclesiástica que podia considerar – se como superior ao Papa.

O caráter da oposição ao Papa modificou-se nessa época. Em lugar de ser simplesmente a favor do imperador, adquiriu um tom democrático, particularmente em questões relativas ao governo da Igreja. Isto lhe deu novo vigor, que acabou por conduzir à Reforma.

Dante (1265-1321), embora como poeta fosse um grande inovador, estava, como pensador, atrasado quanto à sua época. Sua obra *De Monarchia* é um tanto gibelina em sua perspectiva, e teria sido mais oportuna cem anos antes. Considera o imperador e o Papa independentes, ambos designados por Deus. Na *Divina Comédia,* seu Satanás tem três bocas, com as quais mastiga eternamente Judas Iscariotes, Bruto e Cássio, que são, todos três igualmente traidores, o primeiro contra Cristo e os outros dois contra César. O pensamento de Dante é interessante, não só em si mesmo, como o de um leigo; mas não exerceu influência e estava irremediavelmente fora de época.

Marsílio de Pádua (1270-1342), pelo contrário, inaugurou uma nova forma de oposição ao Papa, na qual o imperador tem, principalmente, um papel de dignidade decorativa. Era amigo íntimo de Guilherme de Occam, em cujas opiniões políticas influiu. Politicamente, era mais importante que Occam. Afirma que o legislador é a maioria do povo, e que a maioria tem o direito de punir os príncipes. Aplica a soberania popular também à Igreja, e inclui os seculares. Deve haver concílios locais do povo, incluindo os leigos, os quais devem eleger representantes para os Concílios Gerais. Só o Concilio Geral deveria ter o poder de excomungar e interpretar com autoridade a Escritura. Deste modo, todos os crentes terão uma voz na decisão da doutrina. A Igreja não deve ter autoridade secular, não deve haver excomunhão sem participação civil e o Papa não deve ter poderes especiais.

Occam não foi tão longe quanto Marsílio, mas elaborou um método completamente democrático para a eleição do Concilio Geral.

O movimento conciliar atingiu seu ponto máximo no começo do século XV, quando se tornou necessário para remediar o Grande Cisma. Mas, cumprida sua tarefa, decaiu. Seu ponto de vista, como já se pode ver em Marsílio, era diferente do que foi mais tarde adotado, em teoria, pelos protestantes. Os protestantes reivindicavam o direito de juízo privado, e não estavam dispostos a submeter-se a um Concilio Geral. Afirmavam que a crença religiosa não é assunto para ser decido por qualquer organização governamental. Marsílio, ao contrário, propõe-se ainda preservar a unidade da fé católica, mas deseja que isso seja feito por

meios democráticos, e não pelo absolutismo papal. Na prática, a maioria dos protestantes, ao adquirir o governo, substituíram simplesmente o Papa pelo rei e, assim, não asseguraram nem liberdade de juízo privado, nem um método democrático de decidir questões doutrinárias. Mas, em sua oposição ao Papa, encontraram apoio nas doutrinas do movimento conciliar. De todos os escolásticos, Occam era o preferido de Lutero. Deve-se dizer que uma parte considerável de protestantes susteve a doutrina do juízo individual, mesmo que o Estado fosse protestante. Este foi o principal ponto de diferença entre independentes e presbiterianos na guerra civil inglêsa.

As obras políticas de Occam{241} são escritas no estilo das disputas filosóficas, com argumentos pró e contra as diversas teses, sem chegar, às vezes, a nenhuma conclusão. Estamos habituados a uma espécie mais direta de propaganda política, mas, em sua época, a forma por ele escolhida talvez fosse a mais eficiente.

Alguns exemplos ilustrarão o seu método e pontos de vista.

Há um longo tratado intitulado «Oito Questões Referentes ao Poder do Papa». A primeira questão consiste em saber-se um homem pode ser legitimamente o chefe supremo da Igreja e do Estado. A segunda: A autoridade secular deriva imediatamente de Deus ou não? Terceira: Tem o Papa direito de conceder jurisdição secular ao imperador e a outros príncipes? Quarta: Dá a eleição pelos eleitores plenos poderes ao rei da Alemanha? Quinta e sexta: Que direitos adquire a Igreja, por meio do direito dos príncipes, de ungir os reis? Sétima: É a coroação uma cerimônia válida quando realizada por um arcebispo não idôneo? Oitava: Dá a eleição pelos eleitores ao rei alemão o título de imperador? Todas estas eram, na época, questões palpitantes de política prática.

Outro tratado se refere à questão de se saber se um príncipe pode obter os bens da Igreja sem permissão do Papa. Isto tem por fim justificar Eduardo III, que cobrou tributo ao clero para sua luta contra a França. O leitor recordará que Eduardo era aliado do imperador.

Vem depois uma «Consulta Sobre uma Causa Matrimonial», sobre a questão de se saber se o imperador estava justificado em casar com a prima.

Como veremos, Occam fez todo o possível para merecer a proteção da espada do rei.

Já é tempo de que nos voltemos para as doutrinas puramente filosóficas de Occam. Sobre este tema, há um livro muito bom, *The Logic of William of Occam,* de Ernest E. Moody. Muito do que terei de dizer se baseia nesse livro,

que adota uma posição um tanto desusada, mas, creio eu, correta. Há uma tendência, nos que escrevem sobre história da filosofia, a interpretar os homens à luz de seus sucessores, mas isso constitui, em geral, um erro. Occam tem sido considerado como o causador do colapso da escolástica, como precursor de Descartes, Kant ou de quem quer que possa ser o favorito, entre os filósofos modernos, do comentador. Segundo Moody, com quem estou de acordo, tudo isso é errado. Occam, afirma ele, estava interessado, principalmente, em restaurar um Aristóteles puro, liberto tanto de influências agostinianas como árabes. Este também havia sido, em grau considerável, o objetivo de Santo Tomás; mas os franciscanos, como vimos, continuaram a seguir muito mais Santo Agostinho do que ele. A interpretação de Occam, pelos historiadores modernos, foi viciada, segundo Moody, pelo desejo de encontrar uma transição *gradual* entre a escolástica e filosofia modernas; isto fez com que se lesse nele doutrinas modernas, quando ele, na realidade, está apenas interpretando Aristóteles.

Occam é mais conhecido por uma máxima que não se encontra em suas obras, mas que adquiriu o nome de «navalha de Occam». Essa máxima diz: «Os entes não devem ser multiplicados sem necessidade». Embora não haja dito isso, diz algo mais ou menos semelhante, isto é: «É vão fazer com mais o que se pode fazer com menos.» Isto quer dizer que, se presuma este ou aquele ente hipotético, não há razão para que se presuma a sua existência. Eu mesmo verifiquei que este princípio é muito fecundo em análise lógica.

Na lógica, embora não, aparentemente, na metafísica, Occam foi um nominalista; os nominalistas do século XV{242} consideravam-no o fundador de sua escola.

Ele achava que Aristóteles havia sido mal interpretado pelos scotistas, e que essa má interpretação era devida, em parte, à influência de Agostinho, e em parte a Avicena, mas também, em parte, a uma causa anterior — o tratado de Porfírio sobre as *Categorias de Aristóteles*. Porfírio, neste tratado, suscitava três questões: 1) São o gênero e a espécie substâncias? 2) São corpóreos ou incorpóreos? 3) Se for este último o caso, estão nas coisas sensíveis ou separadas delas? Ele suscitou estas questões como pertinentes às Categorias de Aristóteles, fazendo, assim, com que a Idade Média interpretasse o *Organon* de maneira demasiado metafísica. Aquino tentara desfazer este erro, mas este havia sido reintroduzido por Duns Scoto. O resultado foi que a lógica e a teoria do conhecimento se haviam tornado dependentes da metafísica e da teologia.

Occam entregou-se à tarefa de separá-las de novo.

Para Occam, a lógica é um instrumento para a filosofia da natureza, que pode ser independente da metafísica. A lógica é a análise da ciência discursiva; a ciência refere-se a coisas, mas a lógica não. As coisas são individuais, mas, entre os termos, há os que são universais; a lógica trata dos universais, enquanto que a ciência os emprega sem discussão. A lógica ocupa-se de termos ou conceitos, não como estados físicos, mas como algo que tem significado. «O homem é uma espécie» não é uma proposição de lógica, pois requer um conhecimento do homem. A lógica trata de coisas fabricadas pela mente dentro de si mesma, que não podem existir salvo por meio da existência da razão. Um conceito é um sinal *natural*, uma palavra um sinal *convencional.* Devemos distinguir quando estamos falando de uma palavra como uma coisa, e quando a estamos empregando como algo que tem significado, pois, do contrário, cairemos em sofismas tais como «O homem é uma espécie, Sócrates é um homem; portanto, Sócrates é uma espécie».

Os termos que indicam coisas são chamados «termos de primeira intenção»; os termos que indicam termos são chamados «termos de segunda intenção». Na ciência, os termos são de primeira intenção; na lógica, de segunda. Os termos *metafísicos* são peculiares, pois que significam, ao mesmo tempo, coisas significadas por palavras de primeira intenção e coisas significadas por palavras de segunda intenção. Há exatamente seis termos metafísicos: ser, coisa, algo, um, verdadeiro, bom{243}. Estes termos tem a peculiaridade de poder, todos eles, ser predicados uns dos outros. Mas a lógica pode ser investigada independentemente deles.

O entendimento está nas coisas, não nas formas produzidas pela mente; estas não são o *que é* entendido, mas aquilo *pelo que* as coisas são entendidas. Os universais, na lógica, são apenas termos ou conceitos predicáveis de muitos outros termos ou conceitos. *Universal, gênero, espécie,* são termos de segunda intenção e, portanto, não podem significar *coisas.* Mas já que *um* e *ser* são conversíveis, se um universal existisse, este seria um, e uma coisa individual. Um universal é somente o símbolo de muitas coisas. Quanto a isto, Occam concorda com Aquino, como está contra Averroés, Avicena e os agostinianos. Ambos afirmam que há somente coisas individuais, mentes individuais e atos de entendimento. Tanto Aquino como Occam, é certo admitem o *universale ante rem,* mas apenas para explicar a criação; isto não tinha de estar na mente de Deus antes que Ele pudesse criar. Mas isto pertence à teologia, não há explicação do

conhecimento *humano,* que só se ocupa do *universale post rem.* Ao explicar o conhecimento humano Occam jamais permite que os universais sejam *coisas.* Sócrates assemelha-se a Platão, diz ele, mas não em virtude de uma terceira *coisa* chamada semelhança. Semelhança é um termo de segunda intenção, e está na mente. Tudo isto está bem.

As proposições acerca de contingentes futuros, segundo Occam, não são nem verdadeiras nem falsas. Ele não procura reconciliar esta opinião com a onisciência divina. Aqui, como alhures, mantém a lógica livre da metafísica e da teologia.

Alguns exemplos das discussões de Occam podem ser úteis.

Pergunta ele: «Se o que é tido primeiro como conhecimento, de acordo com uma primazia de geração, é o individual.»

Contra: O universal é o primeiro e o próprio objeto do entendimento.

Pró: O objeto do sentido e objeto do entendimento são o mesmo, mas o indivíduo é o primeiro objeto do sentido.

Por conseguinte, o sentido da pergunta tem de ser declarado. (Presumivelmente porque ambos os argumentos parecem ponderosos).

E prossegue: «A coisa exterior à alma que não é um símbolo é entendida primeiro pelo conhecimento (isto é, pelo conhecimento que é individual); portanto, o indivíduo é conhecido primeiro, já que tudo o que é exterior à alma é individual.»

Prossegue, dizendo que o conhecimento abstrato pressupõe um conhecimento «intuitivo» (isto é, de percepção), e este é produzido por coisas individuais.

Enumera, a seguir, quatro dúvidas que podem surgir, e põe-se a resolvê-las.

Conclui com uma resposta afirmativa à sua pergunta original, mas acrescenta que «o universal é o primeiro objeto por primazia de adequação, não por primazia de geração».

A questão é saber até que ponto a percepção é a fonte do conhecimento. Recordar-se-á que Platão, no *Teeteto,* rejeita a definição de conhecimento como percepção. Occam — pode-se dizer quase com certeza — não conhecia o *Teeteto,* mas, se o houvesse conhecido, teria discordado dele.

Quanto à questão de se saber «se a alma sensitiva e a alma intelectiva são realmente distintas no homem», responde que o são, embora isto seja difícil de provar-se. Um de seus argumentos é o de que podemos, com nossos apetites, desejar algo que o nosso entendimento possa rejeitar; por conseguinte, apetite e

entendimento pertencem a diferentes objetos. Outro argumento é que as sensações estão subjetivamente na alma sensitiva, mas não subjetivamente na alma intelectiva. E repete: a alma sensitiva é extensa e material, enquanto que a alma intelectiva não é nem uma coisa nem outra. Quatro objeções são consideradas, todas teológicas,{244} mas são respondidas. A opinião adotada por Occam, quanto a esta questão, talvez não seja a que se poderia esperar. Contudo, concorda com Santo Tomás e discorda de Averroés ao pensar que o intelecto de cada homem é coisa que lhe pertence, e não algo impessoal.

Por insistir na possibilidade de se estudar lógica e conhecimento humano sem referência à metafísica e à teologia, a obra de Occam estimulou a pesquisa cientifica. Os agostinianos, dizia ele, erraram ao supor primeiro as coisas ininteligíveis e os homens ininteligentes, acrescentando depois uma luz do Infinito, mediante a qual se tornava possível ao conhecimento. Concorda, nisto, com Aquino, mas diferiu quanto ao tom, pois Aquino era primordialmente um teólogo, e Occam era, quanto ao que se refere à lógica, primordialmente um filósofo secular.

Sua atitude infundiu confiança nos estudiosos de problemas particulares como, por exemplo, em seu seguidor imediato, Nicolau de Oresme (morto em 1382), que investigou a teoria planetária. Este homem foi, até certo ponto, um precursor de Copérnico; expôs tanto as teorias geocêntricas como heliocêntricas, dizendo que cada uma delas explicaria todos os fatos conhecidos em seu tempo, de modo que não havia maneira de se decidir entre elas.

Depois de Guilherme de Occam, não há mais grandes escolásticos. A época seguinte, quanto aos grandes filósofos, começou no período final da Renascença.

CAPÍTULO XV

O ECLIPSE DO PAPADO

O SÉCULO XIII levara a termo uma grande síntese, filosófica, teológica, política e social que havia sido elaborada lentamente por uma combinação de muitos elementos. O primeiro elemento foi a filosofia grega pura, principalmente as filosofias de Pitágoras, Parmênides, Platão e Aristóteles. Depois veio, em consequência das conquistas de Alexandre, um grande influxo de crenças orientais.{245} Estas, valendo-se do orfismo e dos mistérios, transformaram a perspectiva do mundo de língua grega e, por último, também a do mundo de língua latina. O deus morto e ressuscitado, o comer sacramental do que representava a carne do deus, o segundo nascimento para uma vida nova por meio de uma cerimônia análoga ao batismo, passaram a fazer parte da teologia de amplos setores do mundo romano pagãos. A estas coisas, associava-se uma ética de libertação da escravidão da carne, que era, ao menos teoricamente, ascética. Da Síria, do Egito, da Babilônia e da Pérsia veio a instituição de um sacerdócio separado da população leiga, dotado de poderes mais ou menos mágicos e capaz de exercer considerável influência política. Rituais impressionantes, relacionados em grande parte com a vida depois da morte, provieram dessas mesmas fontes. Da Pérsia, em particular, veio um dualismo que considerava o mundo como um campo de batalha de duas grandes hostes — uma, que era o bem, chefiada por Ahura Mazda, a outra, que era o mal, dirigida por Ahriman. A magia *negra* era a do tipo que se realizava com a ajuda de Ahriman e seus adeptos no mundo dos espíritos. Satã é uma derivação de Ahriman.

Este influxo de idéias e práticas bárbaras foi sintetizado com certos elementos helênicos na filosofia neoplatônica. No orfismo, no pitagorismo e em algumas partes de Platão, os gregos haviam desenvolvido pontos de vista fáceis de combinar com os do Oriente, talvez porque haviam sido recebidos do Oriente em

épocas muito mais remotas. Com Plotino e Porfírio, termina o desenvolvimento da filosofia pagã.

O pensamento desses homens, conquanto profundamente religioso, não era, no entanto, capaz, sem grandes transformações, de inspirar uma religião popular vitoriosa. Sua filosofia era difícil e não podia ser entendida geralmente, sua maneira de salvação era demasiado intelectual para as massas. Seu conservantismo fez com que mantivessem a religião tradicional da Grécia, que, no entanto, tiveram de interpretar alegoricamente, a fim de atenuar seus elementos pouco morais e reconciliá-la com o seu monoteísmo filosófico. A religião grega entrara em decadência, sendo incapaz de competir com os rituais e as teologias orientais. Os oráculos haviam silenciado e o clero jamais formou uma casta diferente e poderosa. A tentativa no sentido de reviver a religião grega teve, por conseguinte, um caráter arcaico que lhe deu certa debilidade e pedantismo, particularmente perceptível no imperador Juliano. Já no século III, poder-se-ia ter previsto que alguma religião asiática iria conquistar o mundo romano, embora ainda houvesse, naquele tempo, vários competidores que pareciam ter, todos eles, probabilidade de êxito.

O Cristianismo reuniu elementos de força oriundos de várias fontes. Dos judeus, aceitou um Livro Sagrado e a doutrina de que todas as religiões, salvo uma, são falsas e más; mas evitou o exclusivismo racial dos judeus e os inconvenientes da lei mosaica. O judaísmo dos últimos tempos já havia aprendido a acreditar na vida depois da morte, mas os cristãos deram uma nova precisão ao céu e ao inferno, bem como as maneiras de se escapar de um e alcançar o outro. A Páscoa da Ressurreição combinou a Páscoa dos judeus com as celebrações pagãs do Deus ressuscitado. O dualismo persa foi absorvido, mas com uma certeza mais firme na onipotência final do princípio do bem, com a adição de que os deuses pagãos eram adeptos de Satanás. A princípio, os cristãos não estavam em pé de igualdade com os seus adversários em questões de filosofia ou de ritual, mas, aos poucos, essas deficiências foram sendo sanadas. A princípio, a filosofia era mais adiantada entre os gnósticos semi-cristãos que entre os ortodoxos; mas, a partir de Orígenes, os cristãos desenvolveram uma filosofia adequada por meio de uma modificação do neoplatonismo. O ritual entre os primeiros cristãos é uma questão um tanto obscura, mas, de qualquer modo, ao tempo de Santo Ambrósio, já havia se tornado extremamente impressionante. O poder e a separação do clero foram tomados do Oriente, mas, gradualmente, foram-se fortalecendo com métodos de governo, dentro da Igreja, que deviam muito à prática do Império Romano. O Antigo Testamento, as

religiões de mistério, a filosofia grega e os métodos de administração romanos foram todos associados na Igreja Católica, e se combinaram para dar-lhe uma força que não havia sido igualada por nenhuma organização social anterior.

A Igreja ocidental, como a Roma antiga, transformou-se, embora mais lentamente, de república em monarquia. Vimos quais foram as etapas do poder papal, de Gregório o Grande, através de Nicolau I, Gregorio VII e Inocêncio III, até a derrota final dos Hohenstaufen nas guerras dos guelfos e gibelinos. Ao mesmo tempo, a filosofia cristã, que até então havia sido agostiniana e, portanto, em grande parte, platônica, foi enriquecida por novos elementos, devido ao contato com Constantinopla e os maometanos. Aristóteles, durante o século XIII, chegou a ser completamente conhecido no Oriente e, por influência de Alberto Magno e Tomás de Aquino, estabeleceu-se nas mentes dos eruditos como a autoridade suprema depois da Escritura e da Igreja. Conservou, até os nossos dias, a sua posição entre os filósofos católicos. Não posso deixar de pensar que a substituição de Platão e Aristóteles por Santo Agostinho foi um erro, sob o ponto de vista cristão. O temperamento de Platão era mais religioso que o de Aristóteles, e a teologia cristã havia sido adaptada, desde o princípio, ao platonismo. Platão ensinara que o conhecimento não é percepção, mas uma espécie de visão reminiscente; Aristóteles tinha muito mais de empírico. Santo Tomás, embora sem o pretender, preparou o caminho para o retorno do sonho platônico à observação científica.

Os acontecimentos exteriores tiveram muito mais que ver que a filosofia com a desintegração da síntese católica que começou no século XIV. O Império Bizantino foi conquistado pelos latinos em 1204 e permaneceu em suas mãos até 1261. Durante esse tempo, a religião de seu governo foi católica, e não grega; mas, depois de 1261, o Papa perdeu Constantinopla, que não foi jamais recuperada, apesar da união nominal de Ferrara em 1438. A derrota do Império ocidental em seu conflito com o papado demonstrou ser inútil para a Igreja, devido ao aparecimento de monarquias nacionais na França e na Inglaterra. Durante a maior parte do século XIV, o Papa foi, politicamente, um instrumento nas mãos do rei de França. Mais importante que essas causas foi o advento de uma rica classe comercial e o aumento do saber entre os seculares. Ambas as coisas começaram na Itália e continuaram mais avançadas nesse país que em outras partes do Ocidente até meados do século XVI. As cidades italianas do Norte eram mais ricas, no século XIV, que as cidades do Sul, e os leigos cultos, principalmente em direito e medicina, estavam-se tornando cada vez mais numerosos. As cidades possuíam um espírito de independência que, agora que o

imperador não constituía mais uma ameaça, podia voltar-se contra o Papa. Mas esses mesmos movimentos, embora em menor grau, existiam em outras partes. A Flandres prosperava, o mesmo acontecendo com as cidades hanseáticas. Na Inglaterra, o comércio de lã era uma fonte de riqueza. Era uma época em que as tendências que podiam chamar-se, de modo amplo, democráticas, eram muito fortes, e as tendências nacionalistas mais fortes ainda. O papado, que se tornara muito mundano, aparecia, em grande parte, como um agente de tributos, recebendo rendas enormes, que a maioria dos países desejava reter para si. Os Papas já não tinham nem mereciam autoridade moral que lhes dera poder. São Francisco conseguira agir em harmonia com Inocêncio III e Gregório IX, mas os homens mais fervorosos do século XIV foram obrigados a entrar em conflito com o papado.

No começo do século, porém, essas causas de declínio do papado não eram ainda evidentes. Bonifácio VIII, na Bula *Unam Sanctam,* fez demandas ainda mais extremadas do que as que haviam sido feitas por qualquer Papa anterior. Instituiu, em 1300, o ano do Jubileu, em que era concedida indulgência plena a todos os católicos que visitassem Roma e realizassem lá certas cerimônias. Isto levou enormes quantidades de dinheiro aos cofres da Cúria e aos bolsos do povo romano. Devia haver um Jubileu cada cem anos, mas os lucros eram tão grandes que se reduziu o prazo para cinquenta anos e, depois, para vinte e cinco, em que se mantém até hoje. O primeiro Jubileu, o de 1300, mostrou o Papa no ponto culminante de seu êxito, e pode ser convenientemente considerado como a data em que começa a decadência.

Bonifácio VIII era italiano, nascido em Anagni. Fora sitiado na Torre de Londres, quando se achava na Inglaterra, em nome do Papa, por apoiar Henrique III contra os barões rebeldes, mas foi socorrido, em 1267, pelo filho do rei, mais tarde Eduardo I. Já havia, em seu tempo, na Igreja, um poderoso partido francês, e os cardeais franceses opuseram-se à sua eleição. Entrou em violento conflito com o rei francês Filipe IV, sobre se o rei tinha direito de impor impostos ao clero francês. Bonifácio era adito ao nepotismo e à avareza; desejava, pois, manter sob seu domínio o maior número possível de fontes de renda. Foi acusado de heresia, provavelmente com justiça; parece que era averroísta e não acreditava na imortalidade. Sua disputa com o rei de França se tornou tão violenta que o rei enviou uma força para prendê-lo, tendo em vista destituí-lo por meio de um Concilio Geral. Foi apanhado em Anagni, mas escapou para Roma, onde morreu. Depois disso, durante longo tempo, nenhum Papa se aventurou a opor-se ao rei de França.

Depois de muito breve interregno, os cardeais, em 1305, elegeram o arcebispo de Bordéus, que tomou o nome de Clemente V. Era gascão, e representava, consistentemente, o partido francês na Igreja. Durante todo o seu pontificado, jamais foi à Itália. Foi coroado em Lyon e, em 1309, estabeleceu-se em Avinhão, onde os Papas permaneceram cerca de setenta anos. Clemente V marcou sua aliança com o rei de França por sua ação conjunta contra os Templários. Ambos necessitavam de dinheiro; o Papa por ser adito ao favoritismo e ao nepotismo; Felipe, devido à guerra inglêsa, a revolta flamenga e os gastos de um governo cada vez mais enérgico. Depois de haver saqueado os banqueiros da Lombardia e perseguido os judeus até o limite que «o tráfico o permitia», ocorreu-lhe que os Templários, além de ser banqueiros, tinham imensas propriedades rurais na França, as quais, com a ajuda do Papa ele poderia adquirir. Ficou, pois, combinado que a Igreja devia descobrir que os Templários haviam caído em heresia e que o rei e o Papa deviam dividir entre si os despojos. Certo dia, em 1307, todos os principais Templários da França foram detidos; uma lista de perguntas importantes, previamente preparadas, foi apresentada a cada um deles; sob tortura confessaram que haviam prestado homenagem a Satanás e cometido várias outras abominações; por último, em 1313, o Papa suprimiu a ordem e todas as suas propriedades foram confiscadas. A melhor descrição deste procedimento se encontra na *História da Inquisição*, de Henry C. Lea, onde, depois de completa investigação, se chega à conclusão de que as acusações contra os Templários eram inteiramente destituídas de fundamento.

No caso dos Templários, os interesses financeiros do Papa e do rei coincidiam. Mas, na maioria das vezes, e na maior parte da Cristandade, achavam-se em conflito. No tempo de Bonifácio VIII, Felipe IV havia assegurado o apoio dos Estados (mesmo do Estado eclesiástico) em suas disputas com o Papa acerca de impostos. Quando os Papas se tornaram politicamente subservientes à França, os soberanos hostis aos franceses eram, necessariamente, hostis ao Papa. Isso fez com que Guilherme de Occam e Marsílio de Pádua fossem protegidos pelo imperador; em data ligeiramente posterior, fez com que Wicliffe fosse protegido por João de Gante.

Os bispos, em geral, achavam-se, nessa época, completamente sujeitos ao Papa; em proporção cada vez maior, eram, na verdade, nomeados por ele. Tanto as Ordens monásticas como os dominicanos eram igualmente obedientes, mas os franciscanos ainda tinham um certo espírito de independência. Isso os levou a entrar em conflito com João XXII, a quem já nos referimos, com relação a Guilherme de Occam. Durante este conflito, Marsílio persuadiu o imperador a

marchar sobre Roma, onde a coroa imperial lhe foi conferida pela população e um antipapa franciscano foi eleito, depois que a população declarou João XXII deposto.

Contudo, nada adveio de tudo isto, exceto uma diminuição geral de respeito pelo papado.

A revolta contra a dominação papal assumiu aspectos diversos em lugares diferentes. Às vezes, estava associada ao nacionalismo monárquico, outras vezes a um horror puritano pela corrupção e o mundanismo da corte papal. Na própria Roma, a revolta achava-se associada a uma democracia arcaica. Sob Clemente VI (1342-52), Roma, durante algum tempo, procurou libertar-se do Papa absenteísta, sob a chefia de um homem notável, Cola de Rienzi. Roma sofria não apenas devido ao governo dos Papas, mas, também, por causa da aristocracia local, que continuou a turbulência que havia degradado o papado no século X. Na verdade foi, em parte, para fugir dos licenciosos nobres romanos que os Papas tiveram de fugir para Avinhão. A princípio, Rienzi, que era genro de taberneiro, rebelou-se somente contra os nobres e, nisso, contava com o apoio do Papa. Despertou tão grande entusiasmo popular que os nobres fugiram (1347). Petrarca, que o admirava e escreveu uma ode em sua honra, insistiu com ele para que continuasse sua grande e nobre tarefa. Rienzi tomou o título de tribuno e proclamou a soberania do povo romano sobre o Império. Parece haver concebido essa soberania democraticamente, pois convocou representantes das cidades italianas para uma espécie de parlamento. O êxito, porém, produziu-lhe delírios de grandeza. Nessa época, como em muitas outras, havia aspirantes rivais ao Império. Rienzi convocou a ambos, bem como aos eleitores, para que se apresentassem diante dele a fim de decidir a questão. Isto, naturalmente, fez com que ambos os candidatos se voltassem contra ele, bem como o Papa, que achava que competia a ele pronunciar a decisão em tais assuntos. Rienzi foi aprisionado pelo Papa (1352), permanecendo na prisão por dois anos, até que Clemente VI morreu. Foi, então, posto em liberdade e voltou para Roma, onde de novo adquiriu poder durante alguns meses. Nesta segunda ocasião, porém, sua popularidade foi breve, sendo, no fim assassinado pela multidão. Byron, como Petrarca, escreveu um poema em seu louvor.

Tornou-se evidente que, se o papado houvesse de conservar, efetivamente, a direção de toda a Igreja Católica, precisaria libertar-se da dependência da França, voltando para Roma. Ademais, a guerra anglo-francesa, na qual a França estava sofrendo grandes derrotas, tornava a França um lugar inseguro. Urbano V, portanto, foi para Roma em 1367; mas a política italiana parecia-lhe por demais

complicada, de modo que voltou para Avinhão pouco antes de sua morte. O Papa seguinte, Gregório XI, era mais resoluto. A hostilidade para com a Cúria francesa fizera com que muitas cidades italianas, principalmente Florença, se tornassem rancorosamente anti-papais, mas, com a sua volta a Roma e a sua oposição aos cardeais franceses, Gregório fez tudo o que lhe era possível para salvar a situação. Por ocasião de sua morte, porém, os partidos francês e romano, no Sacro Colégio, mostraram-se irreconciliáveis. Segundo os desejos do partido romano, um italiano, Bartolomeu Prignano, foi eleito, adotando o nome de Urbano VI. Mas numerosos cardeais declaram sua eleição anticanônica e procederam à eleição de Roberto de Genebra, que pertencia ao partido francês. Tomou o nome de Clemente VII e viveu em Avinhão.

Assim começou o Grande Cisma, que durou cerca de quarenta anos. A França, naturalmente, reconheceu o Papa de Avinhão, e os inimigos da França reconheceram o Papa Romano. A Escócia era inimiga da Inglaterra, e a Inglaterra da França; por conseguinte, a Escócia reconheceu o Papa de Avinhão. Cada Papa escolhia os cardeais dentre os seus próprios partidários e, quando um deles morria, seus cardeais elegiam rapidamente outro. Assim, não havia maneira de remediar-se o cisma, exceto mediante a intervenção de algum poder superior a ambos os Papas. Era claro que um deles tinha de ser o *legítimo,* de modo que se tornava mister encontrar um poder superior a um Papa *legítimo.* A única solução estava num Concilio Geral. A Universidade de Paris, dirigida por Gerson, desenvolveu uma nova teoria, dando poderes de iniciativa a um Concilio. Os soberanos leigos, para quem o cisma era inconveniente, deram seu apoio. Por fim, em 1409, foi convocado um Concilio, que se reuniu em Pisa. Este, no entanto, fracassou de maneira ridícula. Declarou ambos os Papas depostos por heresia e cisma e elegeu um terceiro, que morreu logo depois; mas seus cardeais elegeram como seu sucessor um ex-pirata chamado Baldassare Cossa, que tomou o nome de João XXIII. Deste modo, o resultado foi haver três Papas, em lugar de dois, sendo que o Papa do concilio não passava de notório rufião. Nesse estado, a situação parecia mais irremediável que nunca.

Mas os defensores do movimento conciliar não cederam. Em 1414, um novo Concilio foi convocado para reunir-se em Constança, e procedeu a uma ação vigorosa. Decretou, primeiro, que os Papas não podiam dissolver concílios, devendo, sob certos aspectos, submeter-se a eles; decidiu, ainda, que os futuros Papas deviam convocar um Concilio Geral cada sete anos. Depôs João XXIII e induziu o Papa romano a demitir-se. O Papa de Avinhão recusou-se a renunciar e, depois de sua morte, o rei de Aragão fez com que fosse eleito um sucessor do

mesmo. A França, porém, que se achava, nessa época, à mercê da Inglaterra, recusou-se a reconhecê-lo, e o seu partido foi-se tornando cada vez mais insignificante, acabando, finalmente, por desaparecer. Desse modo, não houve, afinal, oposição ao Papa escolhido pelo Concilio, o qual foi eleito em 1417 e tomou o nome de Martinho V.

Essa ação foi digna de crédito, mas o tratamento dado a Huss, o discípulo boêmio de Wycliffe, não o foi. Foi levado a Constança com a promessa de um salvo-conduto, mas, quando lá chegou, foi condenado e morreu na fogueira. Wycliffe estava morto e enterrado, mas o Concilio ordenou que seus ossos fossem removidos e incinerados. Os partidários do movimento conciliar estavam ansiosos por ver-se livres de toda suspeita de heterodoxia.

O Concilio de Constança acabara com o cisma, mas havia desejado fazer muito mais e substituir o absolutismo papal por uma monarquia constitucional. Martinho V fizera muitas promessas antes de sua eleição; algumas ele as cumpriu, outras não. Assentira ao decreto de que se deveria convocar um concilio de sete em sete anos, e cumpriu sua palavra. Dissolvido em 1417 o Concilio de Constança, um novo Concilio, que nada fez de importante, foi convocado em 1424; depois, em 1431, foi convocado um outro, que se reuniu na Basiléia. Martinho V morreu precisamente nesse momento e seu sucessor. Eugênio IV, esteve, durante todo o seu pontificado, em violento conflito com os reformadores que dominavam o Concilio. Este foi por ele dissolvido, mas o Concilio recusou-se a atender tal decisão; em 1433, o Papa cedeu durante algum tempo, mas, em 1437, dissolveu-o de novo. Não obstante, o Concilio permaneceu em sessão até 1448, quando, então, se tornou evidente a todos que o Papa conseguira um triunfo completo. Em 1439, o Concilio deixou de gozar de simpatia, ao declarar a destituição do Papa e eleger um antipapa (o último da história), que, no entanto, renunciou quase imediatamente. Nesse mesmo ano, Eugênio IV ganhou prestígio, ao reunir um concilio em Ferrara, onde a Igreja grega, receando tremendamente os turcos, se submeteu nominalmente a Roma. O papado emergiu, assim, politicamente triunfante, mas com o seu poder de inspirar reverência moral grandemente diminuído.

Wycliffe *(ca.* 1320-84) ilustra, com a sua vida e a sua doutrina, a diminuída autoridade do papado no século XIV. Ao contrário dos primeiros escolásticos, era um clérigo secular, e não um monge ou frade. Gozava de grande reputação em Oxford, onde se tornou, em 1372, doutor em teologia. Durante curto período, foi Superior de Balliol. Foi o último dos escolásticos importantes de Oxford. Como filósofo, não era progressista; foi realista, e mais platônico que

aristotélico. Afirmava que os decretos de Deus não são arbitrários, como alguns afirmavam; o mundo real não é um entre os mundos possíveis, mas o único mundo possível, já que Deus não escolhe senão o melhor. Tudo isto não é o que o torna interessante, nem parece ter sido o que mais o interessou, pois se retirou de Oxford para viver a vida de um clérigo rural. Durante os últimos dez anos de sua existência, foi pároco de Lutterworth, por nomeação da coroa. Continuou, porém, a realizar conferências em Oxford.

Wycliffe é notável pela extrema lentidão de sua evolução. Em 1372, quando contava cinquenta anos ou mais, era ainda ortodoxo; foi somente depois desta data, ao que parece, que se tornou herético. Parece haver sido levado à heresia inteiramente por força de seus sentimentos morais: sua simpatia pelos pobres e seu horror aos eclesiásticos ricos e mundanos. A princípio, seu ataque ao papado foi somente político e moral, e não doutrinal; só aos poucos é que foi levado a uma revolta mais ampla.

O afastamento de Wycliffe da ortodoxia começou em 1376, com um curso de conferências em Oxford intitulado «Do Domínio Civil». Expôs a teoria de que só a retidão de conduta dá direito ao domínio e à propriedade; que o clero injusto não tem tal direito — e que a decisão sobre se um eclesiástico deveria ou não manter a sua propriedade devia ser tomada pelo poder civil.

Ensinava, ainda, que a propriedade é consequência do pecado; Cristo e os Apóstolos não tiveram propriedade e o clero também não devia tê-la. Estas doutrinas desgostaram todos os clérigos, exceto os frades. O governo inglês, não obstante, as apoiou, pois, o Papa recebia imenso tributo da Inglaterra, e a doutrina de que o dinheiro não devia ser enviado da Inglaterra para o Papa era uma doutrina conveniente. Este foi particularmente o caso enquanto o Papa se mostrava subserviente à França, estando a Inglaterra em guerra com a França. João de Gante, que reteve o poder durante a menoridade de Ricardo II, favoreceu Wycliffe enquanto lhe foi possível. Gregório XI, por outro lado, condenou dezoito teses das conferências de Wycliffe, dizendo que haviam sido tiradas de Marsílio de Pádua. Wycliffe foi intimado a comparecer ante um tribunal de bispos, mas a rainha e a multidão o protegeram, enquanto que a Universidade de Oxford se recusava a admitir a jurisdição sobre seus professores. (As universidades inglesas, já naquela época, acreditavam na liberdade acadêmica).

Entrementes, Wycliffe continuou, durante 1378 e 1379, a escrever tratados eruditos, afirmando que o rei é vigário de Cristo, e que os bispos estão sujeitos a ele. Quando surgiu o grande cisma, foi ainda mais longe, acusando o Papa de

anticristão e dizendo que a aceitação da doação de Constantino havia tornado apóstatas a todos os Papas subsequentes. Traduziu a Vulgata para o inglês e criou os «sacerdotes pobres», que eram seculares. (Com esta ação, acabou por desgostar os frades). Empregou os «sacerdotes pobres» como pregadores ambulantes, cuja missão era dedicada especialmente aos pobres. Por fim, ao atacar o poder sacerdotal, foi levado a negar a transubstanciação, que qualificou de embuste e de blasfema insensatez. A essa altura, João de Gante ordenou-lhe que se calasse.

A revolta dos camponeses de 1381, chefiada por Wat Tyler, tornou as coisas ainda mais difíceis para Wycliffe. Não há provas de que ele a encorajasse de maneira ativa, mas, ao contrário de Lutero em circunstâncias semelhantes, absteve-se de condená-la. João Bali, o sacerdote destituído, socialista, que era um dos líderes, admirava Wycliffe, o que era embaraçoso. Mas como havia sido excomungado em 1366, quando Wycliffe era ainda ortodoxo, deve ter chegado independentemente às suas opiniões. As opiniões comunistas de Wycliffe, embora os «sacerdotes pobres», sem dúvida, as disseminassem, eram por ele expostas somente em latim, de modo que, em primeira mão, não estavam ao alcance dos camponeses.

É surpreendente que Wycliffe não haja sofrido mais do que sofreu devido às suas opiniões e atividades democráticas. A Universidade de Oxford defendeu-o, enquanto lhe foi possível, contra os bispos. Quando a Câmara dos Lordes condenou seus pregadores ambulantes, a Câmara dos Comuns negou-se a dar o seu assentimento. Não há dúvida de que teria de passar por grandes dificuldades, se houvesse vivido mais, mas quando morreu, em 1384, não havia ainda sido condenado formalmente. Foi enterrado em Lutterworth, onde faleceu, e seus restos mortais foram deixados em paz, até que o Concilio de Constança os desenterrou e queimou.

Seus adeptos na Inglaterra, os Lollardos foram severamente perseguidos e praticamente eliminados. Mas, devido ao fato de a esposa de Ricardo II ser natural da Boêmia, suas doutrinas se tornaram conhecidas nesse país, onde Huss foi seu discípulo; e, na Boêmia, apesar da perseguição, chegaram até a Reforma. Na Inglaterra, embora de modo subterrâneo, a revolta contra o papado permaneceu no espírito dos homens, e preparou o terreno para o protestantismo.

Durante o século XV, várias outras causas se uniram ao declínio do papado para produzir uma mudança muito rápida tanto política como cultural. A pólvora fortaleceu os governos centrais a expensas da nobreza feudal. Na França e na

Inglaterra, Luís XI e Eduardo IV aliaram-se à rica classe média, que os ajudaram a sufocar a anarquia aristocrática. A Itália, até os últimos anos do século, esteve bastante livre dos exércitos do Norte progrediu rapidamente tanto em riqueza como em cultura. A nova cultura era essencialmente pagã; admirava a Grécia e Roma e desprezava a Idade Média. A arquitetura e o estilo literário foram adaptados aos modelos antigos. Quando Constantinopla, a última sobrevivente da antiguidade, foi capturada pelos turcos, os gregos que se refugiaram na Itália foram recebidos com entusiasmo pelos humanistas. Vasco da Gama e Colombo alargaram o mundo, e Copérnico dilatou os céus. A Doação de Constantino foi rejeitada como uma fábula, submergindo ante a zombaria dos eruditos. Com a ajuda dos bizantinos, Platão veio a ser conhecido, não só em versões platônicas e agostinanas, mas também em primeira mão. Esta esfera sublunar já não aparecia como um vale de lágrimas, um lugar de dolorosa peregrinação ao outro mundo, mas como algo que proporcionava oportunidade para delícias pagãs, para a glória, a beleza e a aventura. Os longos séculos de ascetismo foram esquecidos num tumulto de arte, poesia e prazer. Mesmo na Itália, é certo, a Idade Média não morreu sem luta; Savonarola e Leonardo nasceram ambos no mesmo ano. Mas, de um modo geral, os velhos terrores deixaram de aterrorizar, e a nova liberdade do espírito revelou-se embriagadora. A embriaguez não podia durar, mas, entrementes, dissipou o medo. Nesse momento de jubilosa libertação nasceu o mundo moderno.

BERTRAND RUSSELL

HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL

LIVRO TERCEIRO

Tradução
BRENNO SILVEIRA

Criação ePub
RELÍQUIA

COMPANHIA EDITORA NACIONAL
SÃO PAULO

Terceira edição

Edição da
COMPANHIA EDITORA NACIONAL

Especialmente feita para a
CODIL
COMPANHIA DISTRIBUIDORA DE LIVROS
SÃO PAULO

Do original inglês:

HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

★

Publicado por
George Allen & Unwin Ltd.
LONDRES

Direitos para a língua portuguesa adquiridos pela
COMPANHIA EDITORA NACIONAL
Rua dos Gusmões, 639 – São Paulo
Que se reserva a propriedade desta tradução.

1968
Impresso no Brasil

LIVRO TERCEIRO

A Filosofia Moderna

PRIMEIRA PARTE – DA RENASCENÇA ATÉ HUME

CAPÍTULO I

CARACTERÍSTICAS GERAIS

O PERÍODO da história comumente chamado «moderno» tem uma perspectiva mental que difere, sob muitos aspectos, do período medieval. Destes, são dois os mais importantes: a decrescente autoridade da Igreja e a crescente autoridade da ciência. A estes acham-se relacionados outros aspectos. A cultura dos tempos modernos é mais leiga que clerical. O Estado substitui cada vez mais a Igreja como autoridade governamental que controla a cultura. O governo das nações encontra-se, a princípio, principalmente nas mãos dos reis; depois, como na antiga Grécia, os reis vão sendo gradualmente substituídos por democracias ou por tiranos. O poder do Estado nacional e as funções que realiza aumentam incessantemente durante todo o período (à parte algumas pequenas flutuações); mas, na maior parte das ocasiões, o Estado tem menos influência sobre as opiniões dos filósofos que a exercida pela Igreja na Idade Média. A aristocracia feudal, que, ao norte dos Alpes, havia sido capaz, até o século XV, de conservar seu poder ante os governos centrais, perde primeiro sua importância política e, depois, a econômica. É substituída pelo rei, aliado aos mercadores ricos; estes dois elementos compartilham do poder, em proporções diferentes, nos diversos países. Há uma tendência, entre os comerciantes ricos, de se deixarem absorver pela aristocracia. A partir das revoluções americana e francesa, a democracia, no sentido moderno, transforma-se em importante força política. O socialismo, como algo oposto à democracia baseada na propriedade privada, adquire pela primeira vez poder governamental em 1917. Esta forma de governo, porém, se estender, terá de trazer consigo, evidentemente, uma nova forma de cultura; a cultura de que nos ocuparemos é, principalmente, «liberal», isto é, do tipo que se associa mais naturalmente ao comércio. Há exceções importantes, principalmente na Alemanha; Fichte e Hegel, para tomarmos dois exemplos, tem uma visão inteiramente desligada do comércio. Mas tais exceções não são típicas de sua época.

A rejeição da autoridade eclesiástica, que constitui a característica negativa da idade moderna, começa mais cedo que a característica positiva, que é a aceitação da autoridade científica. Na Renascença italiana, a ciência desempenhava papel muito pequeno; a oposição à Igreja, na mente dos homens, estava relacionada com a antiguidade, e olhava ainda para o passado, mas para um passado mais distante que o da Igreja primitiva e o da Idade Média. A primeira irrupção séria da ciência foi a publicação da teoria de Copérnico, em 1543; mas esta teoria não exerceu influência enquanto não foi adotada e aperfeiçoada por Kepler e Galileu, no século começou, então, a longa luta entre a ciência e o dogma, na qual os tradicionalistas se empenharam numa batalha perdida contra o novo conhecimento.

A autoridade da ciência, reconhecida pela maioria dos filósofos da época moderna, é uma coisa muito diferente da autoridade da Igreja, pois que é intelectual, e não governamental. Nenhuma penalidade recai sobre os que a rejeitam; nenhum argumento de prudência influi naqueles que a aceitam. Prevalece somente pelo seu apelo intrínseco à razão. É, ademais, uma autoridade fragmentada e parcial; não formula, com o corpo do dogma católico, um sistema completo, abrangendo a moral humana, as esperanças humanas e o passado e o futuro da história do universo. Pronuncia-se somente sobre aquilo que, na ocasião, parece ter sido cientificamente verificado, o que é uma pequena ilha num oceano de ignorância. Há ainda uma outra diferença em relação à autoridade eclesiástica, que declara que seus pronunciamentos são absolutamente certos e eternamente inalteráveis: os pronunciamentos da ciência são feitos à maneira de ensaio, sobre uma base de probabilidade, sendo considerados como sujeitos a modificações. Isso produz uma disposição de espírito muito diferente da do dogmático medieval.

Até aqui tenho falado da ciência *teórica,* que é uma tentativa para se *compreender* o mundo. A ciência *prática*, que é uma tentativa no sentido de se *modificar* o mundo, foi importante desde o princípio, aumentando continuamente de importância, até o ponto de quase expulsar a ciência teórica do pensamento dos homens. A importância prática da ciência foi primeiro reconhecida em relação com a guerra; Galileu e Leonardo obtiveram emprego do governo por ter afirmado que podiam melhorar a artilharia e a arte da fortificação. A partir de então, o papel dos homens de ciência na guerra aumentou sem cessar. A parte por eles desempenhada na produção de máquinas e em fazer com que as populações se acostumassem primeiro ao uso do vapor e, depois, da eletricidade, veio mais tarde, só começando a ter importantes efeitos

políticos em fins do século XIX. A vitória da ciência foi devida, principalmente, à sua utilidade prática, tendo havido uma tentativa no sentido de se divorciar este aspecto do da teoria, fazendo-se, desse modo, da ciência, cada vez mais, técnica, e cada vez menos uma doutrina sobre a natureza do mundo. A penetração deste ponto de vista, quanto aos filósofos, é muito recente.

A emancipação da autoridade da Igreja conduziu ao desenvolvimento do individualismo, chegando mesmo até ao ponto da anarquia. A disciplina, intelectual, moral e política, estava associada, no espírito dos homens da Renascença, com a filosofia escolástica e o governo eclesiástico. A lógica aristotélica dos escolásticos era acanhada, mas proporcionava adestramento numa certa espécie de exatidão. Quando esta escola de lógica saiu da moda, não foi substituída, a princípio, por alguma coisa melhor, mas apenas por uma imitação eclética dos modelos antigos. Até o século XVII, nada havia de importante na filosofia. A anarquia moral e política da Itália do século XV era espantosa, dando origem às doutrinas de Maquiavel. Ao mesmo tempo, a libertação dos grilhões mentais levou a uma surpreendente exibição de gênio na arte e na literatura. Mas uma tal sociedade é instável. A Reforma e a Contra-reforma, unidas à sujeição da Itália à Espanha, pôs fim tanto ao que havia de mau como de bom na Renascença italiana. Quando o movimento se estendeu ao norte dos Alpes, já não tinha o mesmo caráter anárquico.

A filosofia moderna, no entanto, conservou, em sua maior parte, uma tendência individualista e subjetiva. Isto é muito acentuado em Descartes, que reconstrói todo o conhecimento partindo da certeza da sua própria existência, e aceita a clareza e a distinção (ambas subjetivas) como critério de verdade. Não é predominante em Spinoza, mas reaparece nas mônadas sem janelas de Leibniz. Locke, cujo *temperamento* é inteiramente objetivo, é levado, com relutância, à doutrina subjetiva de que o conhecimento está no acordo ou desacordo de idéias — opinião que lhe é tão repulsiva que foge dela mediante violentas contradições. Berkeley, após abolir a matéria, só é salvo do completo subjetivismo por um uso de Deus que a maioria dos filósofos subsequentes considerou como ilegítimo. Em Hume, a filosofia empírica culminou num ceticismo que ninguém podia refutar e ninguém podia aceitar. Kant e Fichte foram subjetivos tanto em temperamento como em doutrina; Hegel salvou-se mediante a influência de Spinoza. Rousseau e o movimento romântico estenderam-se, subjetivamente, da teoria do conhecimento à ética e à política, e terminaram, logicamente, em completo anarquismo, como o de Bakunin. Este extremo de subjetivismo é uma forma de loucura.

Entrementes, a ciência como técnica estava criando nos homens práticos uma perspectiva inteiramente diferente da que se podia encontrar entre os filósofos teóricos. A técnica proporcionava um sentimento de poder: o homem está agora muito menos à mercê do meio em que vive do que em épocas anteriores. Mas o poder conferido pela técnica é social, e não individual; um indivíduo médio, náufrago numa ilha deserta, poderia ter conseguido mais, no século XVII, do que hoje. A técnica científica requer cooperação de um grande número de indivíduos organizados sob uma única direção. Sua tendência, portanto, é contra o anarquismo e, mesmo, o individualismo, já que exige uma estrutura social bem elaborada. Ao contrário da religião, é eticamente neutra: assegura aos homens que podem realizar maravilhas, mas não lhes diz quais as maravilhas que devem realizar. Sob este aspecto, é incompleta. Na prática, os propósitos a que a capacidade científica deverá dedicar-se dependem, em grande parte, do acaso. Os homens que se acham à frente das vastas organizações de que ela necessita podem, dentro de certos limites, voltar-se para este ou aquele lado, conforme lhes apeteça. O estímulo do poder tem, assim, um escopo como nunca teve antes. As filosofias inspiradas pela *técnica* científica são filosofias do poder, e tendem a considerar tudo o que não é humano como mera matéria-prima. Os fins já não entram em consideração; só se dá valor à habilidade do procedimento. Isto também é uma forma de loucura. É, em nossos dias, a forma mais perigosa, e uma forma contra a qual uma filosofia sã devia proporcionar um antídoto.

O mundo antigo encontrou uma maneira de acabar com a anarquia no Império Romano, mas o Império Romano era um fato bruto, não uma idéia. O mundo católico procurou acabar com a anarquia na Igreja, o que era uma idéia, mas que, na realidade, jamais se transformou, adequadamente, em fato. Por outro lado, nem a solução antiga, nem a medieval, eram satisfatórias: uma, porque não podia ser idealizada, a outra porque não podia ser atualizada. O mundo moderno, no presente, parece caminhar para uma solução como a da antiguidade: uma ordem social imposta pela força, representando antes a vontade dos poderosos que as esperanças do homem comum. O problema de uma ordem social duradoura e satisfatória só pode ser resolvido combinando-se a solidez do Império Romano com o idealismo da Cidade de Deus de Santo Agostinho. Para consegui-lo, será necessária uma nova filosofia.

CAPÍTULO II

A RENASCENÇA ITALIANA

O PONTO DE VISTA moderno, em oposição ao medieval, começou na Itália com o movimento chamado Renascença. A princípio, somente uns poucos indivíduos, notadamente Petrarca, tinham essa visão, mas, durante o século XV, ela se estendeu à grande maioria dos italianos cultos, tanto leigos como escolásticos. Sob certos aspectos, os italianos da Renascença — com exceção de Leonardo e alguns outros — não tinham pela ciência o respeito que caracterizou a maioria dos inovadores importantes desde o século XVII; a esta ausência, acha-se associada sua emancipação muito parcial da superstição, principalmente em forma de astrologia. Muitos deles sentiam ainda pela autoridade o respeito que os filósofos medievais haviam tido, mas substituíam a autoridade da Igreja pela dos antigos. Isto era, por certo, um passo no sentido da emancipação, já que os antigos dissentiam uns dos outros e era mister o juízo individual para decidir qual deles haviam de seguir. Mas pouquíssimos italianos, no século XV, teriam ousado manter uma opinião que não encontrasse apoio numa autoridade, quer fosse na antiguidade, quer nos ensinamentos da Igreja.

Para se compreender a Renascença, é necessário, primeiro, rever brevemente as condições políticas da Itália. Depois da morte de Frederico II, em 1250, a Itália se achava, de modo geral, livre de interferência estrangeira, até que o rei francês Carlos VIII invadiu o país em 1494. Havia, na Itália, cinco Estados importantes: Milão, Veneza, Florença, o Domínio Papal e Nápoles. Além disso, existiam numerosos pequenos principados, que variavam em sua aliança ou sujeição a algum dos Estados maiores. Até 1378, Gênova rivalizava com Veneza no comércio e no poder naval, mas, depois desse ano, Gênova ficou sujeita à soberania milanesa.

Milão, que dirigiu a resistência ao feudalismo nos séculos XII e XIII, caiu, depois da derrota final dos Hohenstaufen, sob o domínio dos Visconti, uma

família hábil, cujo poder era tanto plutocrático como feudal. Estes, governaram durante 170 anos, desde 1277 a 1447; depois, após três anos de governo republicano restaurado, uma nova família, a dos Sforza, ligada aos Visconti, adquiriu o governo, tomando o título de Duques de Milão. De 1494 a 1535, Milão foi um campo de batalha entre os franceses e os espanhóis; os Sforza aliavam-se, às vezes, a uns, outras vezes aos outros. Durante este período, estiveram às vezes desterrados, outras vezes à frente de um domínio nominal. Finalmente, em 1535, Milão foi anexada pelo imperador Carlos V.

A República de Veneza permanece um tanto alheia à política italiana, principalmente nos primeiros séculos de sua grandeza. Jamais fora conquistada pelos bárbaros e, a princípio, considerava-se sujeita aos imperadores orientais. Esta tradição, aliada ao fato de que o seu comércio era com o Oriente, a tornava independente de Roma, o que ainda persistia na época do Concilio de Trento (1545), de que o veneziano Paolo Sarpi escreveu uma história bastante anti-papal. Vimos como, na época da quarta Cruzada, Veneza insistiu na conquista de Constantinopla. Isso melhorou o comércio veneziano, o qual, ao contrário, sofreu com a conquista turca de Constantinopla em 1453. Por várias razões, ligadas, em parte, ao fornecimento de víveres, os venezianos acharam necessário, durante os séculos XIV e XV, adquirir territórios consideráveis na península italiana. Isto despertou inimizades, conduzindo, finalmente, em 1509, à formação da Lisa de Cambrai, uma combinação de Estados poderosos que produziu a derrota de Veneza. Ter-lhe-ia sido possível recobrar-se deste infortúnio, não fosse a descoberta, por Vasco da Gama, da rota do Cabo para a índia (1497-8). Isto, unido ao poder dos turcos, arruinou Veneza, que, não obstante, persistiu, até ser privada de sua independência por Napoleão.

A constituição de Veneza, que fora, originariamente, democrática, foi, aos poucos, deixando de sê-lo e, depois de 1297, se converteu em rigorosa oligarquia. A base do poder político era o Grande Conselho, de que os lugares de membros, a partir dessa data, passaram a ser hereditários, limitando-se às principais famílias. O poder executivo pertencia ao Conselho dos Dez, eleito pelo Grande Conselho. O Doge, o chefe cerimonial do Estado, era eleito de modo vitalício; seus poderes nominais eram muito restritos, mas, na prática, sua influência era, habitualmente, decisiva. A diplomacia veneziana era considerada extremamente astuta, sendo notavelmente penetrantes os relatórios de seus embaixadores. Desde Rank, os historiadores os tem utilizado como as melhores fontes para o conhecimento dos fatos de que tratam.

Florença era a cidade mais civilizada do mundo e a fonte principal da

Renascença. Quase todos os grandes nomes da literatura, bem como os primeiros e alguns dos últimos e grandes nomes da arte, estão ligados a Florença; mas, no momento, estamos mais ocupados com a política do que com a cultura. No século XIII, havia três classes em conflito em Florença: os nobres, os mercadores ricos e os plebeus. Os nobres, em geral, eram gibelinos, as outras duas classes, guelfos. Os gibelinos foram, finalmente, derrotados, em 1266, e, durante o século XIV, o partido dos plebeus levou a melhor diante dos negociantes ricos. O conflito, no entanto, não conduziu a uma democracia estável, mas ao desenvolvimento gradual daquilo que os gregos haviam chamado «tirania». A família dos Médicis, que, afinal, adquiriu o governo de Florença, começou a prevalecer quando os seus membros se tornaram chefes políticos da facção democrática. Cosimo dei Mediei (1389-1464), o primeiro da família a conseguir nítida preeminência, ainda não tinha posição oficial; seu poder dependia da habilidade em manipular as eleições. Era astuto, conciliador quando possível, implacável quando necessário. Sucedeu-o, após breve intervalo, o seu neto Lorenzo o Magnífico, que manteve o poder desde 1469 até sua morte, em 1492. Ambos deviam sua posição à riqueza que possuíam, adquirida principalmente no comércio, mas, também, em mineração e outras indústrias. Compreenderam a maneira de tornar Florença rica, assim como eles próprios, e, sob sua direção, a cidade prosperou.

Pietro, filho de Lorenzo, não possuía os méritos do pai e foi expulso em 1494. Decorreram, depois, quatro anos de influência de Savonarola, quando uma espécie de renascimento puritano fez com que os homens se voltassem de novo contra a alegria e o luxo, contra o livre-pensamento e para a piedade que, segundo se supunha, caracterizara uma época mais simples. No fim, porém, devido principalmente a razões políticas, os inimigos de Savonarola triunfaram, sendo ele executado e seu corpo queimado (1498). A República, democrática na intenção, mas, na realidade, plutocrática, sobreviveu até 1512, quando os Médicis foram restaurados. Um filho de Lorenzo, que se tornara cardeal com a idade de catorze anos, foi eleito Papa em 1513, tomando o título de Leão X. A família dos Médicis, sob o título de Grãos Duques da Toscana, governou Florença até 1737; mas Florença, entrementes, com o resto da Itália, tornara-se pobre e sem importância.

O poder temporal do Papa, que devia sua origem a Pepino e à forjada Doação de Constantino, aumentou rapidamente durante a Renascença; mas os métodos empregados pelos Papas, para a consecução de tal fim, roubaram ao papado sua autoridade espiritual. O movimento conciliar, que veio a sofrer no conflito entre

o Concilio de Basiléia e o Papa Eugênio IV (1431-47), representava os elementos mais fervorosos da Igreja; o que talvez fosse ainda mais importante, representava a opinião eclesiástica ao norte dos Alpes. A vitória dos Papas era a vitória da Itália e (em menor grau) da Espanha. A civilização italiana, na segunda metade do século XV, era totalmente diferente da dos países do Norte que continuavam sendo medievais. Os italianos levavam a sério a cultura, mas não ocorria o mesmo quanto à moral e à religião; mesmo na mente dos eclesiásticos, a elegante latinidade servia para encobrir um grande número de pecados. Nicolau V (1447-55), o primeiro Papa humanista, concedeu postos papais aos eruditos cujo saber respeitava, sem levar em conta outras considerações; Lorenzo Valia, um epicurista, e o homem que provara a falsidade da Doação de Constantino, ridiculariza o estilo da *Vulgata* e acusara Santo Agostinho de heresia, foi nomeado secretário apostólico. Esta política, que estimulava mais o humanismo que a piedade ou a ortodoxia, continuou até o saque de Roma, em 1527.

O fomento do humanismo, embora chocasse o fervoroso norte, poderia, de acordo com o nosso ponto de vista, ser considerado como uma virtude; mas a política guerreira e a vida imoral de alguns Papas não poderia ser defendida de nenhum ponto de vista, exceto o do simples poder político. Alexandre VI (1492-1503) devotou sua vida, como Papa, ao engrandecimento de si próprio e de sua família. Tinha dois filhos, o Duque de Gandia e César Bórgia, revelando grande preferência pelo primeiro. O duque, no entanto, foi assassinado, provavelmente pelo irmão; as ambições dinásticas do Papa, portanto, tiveram de concentrar-se em César. Juntos, conquistaram a Romagna e Ancona, destinadas a formar um principado para César; mas, quando o Papa morreu, César estava muito doente, não podendo, pois, agir prontamente. Por conseguinte, suas conquistas reverteram ao patrimônio de São Pedro. A perversidade desses dois homens se tornou logo lendária e é difícil separar a verdade da falsidade quanto aos inumeráveis assassínios de que eram acusados. Não pode haver dúvida, porém, de que levaram a arte da perfídia ainda mais longe do que havia sido levada antes. Júlio II (1503-13), que sucedeu a Alexandre VI, não se distinguia pela piedade, mas deu menos motivos de escândalo que seu predecessor. Continuou o processo de aumentar o domínio papal; como soldado, tinha mérito, mas não como cabeça da Igreja de Cristo. A Reforma, que começou durante o pontificado de seu sucessor, Leão X (1513-21), era o resultado natural da política pagã dos Papas da Renascença.

A extremidade meridional da Itália era ocupada pelo reino de Nápoles, ao

qual, quase sempre, a Sicília estava unida. Nápoles e a Sicília haviam sido o reino pessoal especial do imperador Frederico II; introduzira lá uma monarquia absoluta, tipo maometano, esclarecida, mas despótica, que não permitia poder algum à nobreza feudal. Depois de sua morte, em 1250, Nápoles e a Sicília passaram ao seu filho natural Manfredo, que, não obstante, herdou também a implacável hostilidade da Igreja e foi expulso pelos franceses em 1266. Os franceses tornaram-se impopulares e foram massacrados nas «vésperas Sicilianas» (1282), após o que o reino ficou pertencendo a Pedro III de Aragão e aos seus herdeiros. Após várias complicações, que os levaram a uma separação temporária, Nápoles e a Sicília tornaram a unir-se em 1443, no reinado de Afonso o Magnânimo, ilustre protetor das letras. A partir de 1495, três reis franceses tentaram conquistar Nápoles, mas, no fim, o reino ficou em poder de Fernando de Aragão (1502). Carlos VIII, Luís XII e Francisco I, reis da França, tinham todos eles, reivindicações (não muito válidas, quanto ao direito) a respeito de Milão e Nápoles; todos eles invadiram a Itália, com êxito temporário, mas foram todos, por fim, derrotados pelos espanhóis. A vitória da Espanha e a Contra-reforma puseram fim à Renascença italiana. Sendo o Papa Clemente VII um obstáculo à Contra-reforma e, como Mediei que era, amigo da França, Carlos V, em 1527, fez com que um exército, em grande parte protestante, saqueasse Roma. Depois disso, os Papas tornaram-se religiosos e a Renascença italiana terminou.

O jogo do poder político, na Itália, era incrivelmente complexo. Os príncipes menores, em sua maioria tiranos elevados ao poder por si próprios, aliavam-se ora com um dos Estados mais importantes, ora com outro; se não fossem hábeis no jogo, eram exterminados. Havia guerras constantes, mas, até a chegada dos franceses, em 1494, eram, quase sempre, incruentas: os soldados eram mercenários e, como tais, procuravam reduzir ao mínimo os riscos de sua profissão. Estas guerras puramente italianas não prejudicavam muito o comércio, nem impediam que o país aumentasse sua riqueza. Havia muita habilidade política, mas nenhuma orientação prudente; quando os franceses chegaram, o país se encontrava, praticamente, indefeso. As tropas francesas chocaram os italianos, pois os homens morriam de verdade nas batalhas. As guerras que se seguiram, entre franceses e espanhóis, foram guerras violentas, causando sofrimentos e empobrecimento. Mas os Estados italianos continuavam a tecer intrigas uns contra os outros, invocando a ajuda da França ou da Espanha em suas disputas internas, sem qualquer sentimento de unidade nacional. No fim, todos eles se viram arruinados. Deve-se dizer que a Itália teria perdido

inevitavelmente a sua importância, devido à descoberta da América e à rota do Cabo para o Oriente; mas o colapso poderia ter sido menos catastrófico e menos destruidor da qualidade da civilização italiana.

A Renascença não foi um período de grandes realizações na filosofia, mas fez certas coisas que constituíram os preliminares essenciais para a grandeza do século XVII. Antes de mais nada, acabou com o rígido sistema escolástico, que se havia convertido numa camisa-de-força intelectual. Renovou o estudo de Platão e, portanto, tomou necessária pelo menos a independência de pensamento que se fazia mister para escolher entre ele e Aristóteles. Com respeito a ambos, promoveu um conhecimento autêntico e de primeira mão, liberto das glosas dos comentadores neoplatônicos e árabes. O que é ainda mais importante, encorajou o hábito de se considerar a atividade intelectual como uma deliciosa aventura social, e não uma meditação enclausurada, tendo por objetivo a preservação de uma ortodoxia predeterminada.

A substituição do Aristóteles escolástico por Platão foi apressada pelo contato com a cultura bizantina. Já no Concilio de Ferrara (1438), que reunira nominalmente as Igrejas oriental e ocidental, houve um debate em que os bizantinos defenderam a superioridade de Platão sobre Aristóteles. Gemisto Pleto, fervoroso platônico grego de duvidosa ortodoxia, fez muito para fomentar o platonismo na Itália; o mesmo fez Bessarion, um grego que se tornou cardeal. Cosimo e Lorenzo dei Mediei foram ambos adictos a Platão; Cosimo fundou e Lorenzo continuou a Academia Florentina, destinada principalmente ao estudo de Platão. Cosimo morreu ouvindo um dos diálogos de Platão. Os humanistas da época, no entanto, estavam demasiado empenhados em adquirir conhecimento da antiguidade para que pudessem produzir algo de original na filosofia.

A Renascença não foi um movimento popular; foi um movimento de um pequeno número de eruditos e artistas, encorajados por protetores liberais, principalmente os Médicis e os Papas humanistas. Não fossem esses protetores, e talvez seu êxito houvesse sido muito menor. Petrarca e Boccaccio, no século XIV, pertencem mentalmente à Renascença, mas, devido às diferentes condições políticas de sua época, sua influência imediata foi menor que a dos humanistas do século XV.

A atitude dos eruditos da Renascença para com a Igreja é difícil de caracterizar-se em poucas palavras. Alguns eram livres-pensadores declarados, embora mesmo esses recebessem, habitualmente, a extrema-unção, fazendo as pazes com a Igreja quando sentiam que a morte se aproximava. A maioria deles

estava impressionada com a perversidade dos Papas seus contemporâneos, mas, não obstante, todos se mostravam contentes de ser empregados por eles. Guicciardino, o historiador, escreveu, em 1529:

«A ninguém a ambição, a avareza e o desregramento dos sacerdotes desgostam mais do que a mim, só porque cada um desses vícios é, por si só, odioso, como também porque todos eles são sumamente impróprios de homens que, conforme eles próprios o declaram, mantém relações especiais com Deus, e, ainda, porque são vícios tão opostos uns aos outros que só podem coexistir em naturezas muito singulares. Não obstante, minha posição na corte de vários Papas me obrigava a desejar sua grandeza, em benefício de meus próprios interesses. Mas, não fosse por isso, teria amado a Martinho Lutero como a mim mesmo, não a fim de libertar-me das leis que o Cristianismo, tal como é geralmente compreendido e explicado, nos impõe, mas a fim de ver essa malta de patifes recolocada em seu próprio lugar, de modo que se vejam obrigados a viver sem vícios ou sem poder».{246}

Isto é deliciosamente sincero, e mostra claramente porque os humanistas não podiam iniciar uma reforma. Além disso, a maioria deles não via um termo médio entre a ortodoxia e o livre-pensamento; uma posição como a de Lutero lhes era impossível, pois já não tinham o sentimento medieval pelas sutilezas de teologia. Masuccio, após descrever a perversão de monges, freiras e frades, diz: «O melhor castigo para eles seria que Deus abolisse o Purgatório; desse modo, não receberiam mais esmolas e ver-se-iam obrigados a voltar às suas pás de cavar terra».{247} Mas não lhe ocorre, como a Lutero, negar o purgatório, embora conservando a maior parte da fé católica.

A riqueza de Roma dependia só em pequena parte das rendas provenientes dos domínios papais; em geral, era um tributo tirado de todo o mundo católico por meio de um sistema teológico que afirmava que os Papas conservavam as chaves do céu. Um italiano que efetivamente levantasse dúvida quanto a esse sistema arriscaria causar o empobrecimento da Itália e a perda de sua posição no mundo ocidental. Por conseguinte, a heterodoxia italiana, durante a Renascença, foi puramente intelectual, não conduzindo ao cisma nem a qualquer tentativa no sentido de se criar um movimento popular fora da Igreja. A única exceção, e essa muito parcial, foi Savonarola, que pertencia mentalmente à Idade Média.

A maioria dos humanistas conservava as crenças supersticiosas que haviam encontrado apoio na antiguidade. A magia e a feitiçaria podiam ser más, mas não eram consideradas impossíveis. Inocêncio VIII, em 1484, publicou uma bula

contra a feitiçaria que conduziu a uma espantosa perseguição de feiticeiras na Alemanha e em outros lugares. A astrologia era apreciada principalmente pelos livres-pensadores; adquiriu uma voga que não havia tido desde os tempos antigos. O primeiro efeito da emancipação da Igreja não foi fazer com que os homens pensassem racionalmente, mas abrir suas mentes a toda a espécie de tolices antigas.

Moralmente, o primeiro efeito da emancipação foi igualmente desastroso. As antigas regras morais deixaram de ser respeitadas; a maioria dos governantes de Estados havia adquirido sua posição por meio de traições, e retinham-na mediante implacável crueldade. Quando os cardeais eram convidados a um banquete, por motivo da coroação de um Papa, levavam o seu próprio vinho e o seu próprio copeiro, por receio de enveneramento.{248} Exceto Savonarola, dificilmente um italiano da época arriscava o que quer que fosse por uma finalidade pública. Os males da corrupção papal eram óbvios, mas nada se fazia a respeito. A conveniência da unidade italiana era evidente, mas os governantes eram incapazes de chegar a um acordo. O perigo de dominação estrangeira era iminente; no entanto, todo governante italiano está pronto a invocar a ajuda de qualquer poder exterior, mesmo o turco, em qualquer disputa com outro governante italiano. Não consigo pensar num único crime, salvo a destruição de manuscritos antigos, de que os homens da Renascença não fossem, com frequência, culpados.

Fora da esfera da moral, a Renascença teve grandes méritos. Na arquitetura, na pintura e na poesia, manteve o seu renome. Produziu homens muito grandes, tais como Leonardo, Miguel Ângelo e Maquiavel. Libertou os homens educados da estreiteza da cultura medieval e, mesmo sendo ainda escrava do culto da antiguidade, fez com que os eruditos soubessem que um grande número de opiniões diversas, sobre quase todas as questões, havia sido defendido por reputadas autoridades. Renovando o conhecimento do mundo grego, criou uma atmosfera mental em que era de novo possível rivalizar com as realizações helênicas, e na qual o gênio individual podia florescer com uma liberdade desconhecida desde a época de Alexandre. As condições políticas da Renascença favoreciam o desenvolvimento individual, mas eram instáveis; a instabilidade e o individualismo estavam estreitamente ligados, como na antiga Grécia. Um sistema social estável é necessário, mas todos os sistemas estáveis até aqui imaginados prejudicaram o desenvolvimento do mérito artístico ou intelectual excepcional. Quantos assassínios e quanta anarquia estamos dispostos a suportar por amor das grandes realizações, tais como as da Renascença? No passado, uma

grande quantidade; em nossa época, muito menos. Não se encontrou, até agora, nenhuma solução para este problema, embora o desenvolvimento da organização social esteja tornando-se cada vez mais importante.

CAPÍTULO III

MAQUIAVEL

A RENASCENÇA, embora não haja produzido nenhum filósofo teórico importante, produziu um homem de suprema eminência na filosofia *política*, Maquiavel. É costume sentir-se a gente chocada por ele, e não há dúvida de que, às vezes, ele é realmente chocante. Mas muitos outros homens também o seriam, se fossem igualmente livres de hipocrisia. Sua filosofia política é científica e empírica, baseada em sua própria experiência dos assuntos, preocupada em declarar os meios de se chegar a determinados fins, sem se preocupar de saber se tais meios são considerados bons ou maus. Quando, em certas ocasiões, se permite mencionar os fins que deseja, estes são de tal natureza que não podemos todos senão aplaudi-los. Grande parte da difamação convencional ligada ao seu nome deve-se à indignação dos hipócritas, que odeiam o franco reconhecimento das más ações. Resta, é certo, uma boa parte que, realmente, exige crítica, mas, nisto, ele é uma expressão de sua época. Tal honestidade intelectual a respeito da desonestidade política dificilmente teria sido possível em qualquer outra época e em qualquer outro país, exceto, talvez, na Grécia, entre os homens que deviam sua educação teórica aos sofistas e seu adestramento prático às guerras de minúsculos Estados que, tanto na Grécia clássica como na Itália da Renascença, eram o acompanhamento político do gênio individual.

Maquiavel (1467-1527) era florentino; seu pai, jurista, não era rico nem pobre. Quando andava pelos vinte anos, Savonarola dominava Florença; seu triste fim causou, evidentemente, grande impressão em Maquiavel, pois este observa que «todos os profetas armados venceram e os desarmados fracassaram», passando a apresentar Savonarola como exemplo desta última classe. Por outro lado, refere-se a Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo. É típico da Renascença que Cristo não haja sido mencionado.

Logo após a execução de Savonarola, Maquiavel obteve um posto de pouca

importância no governo florentino (1498). Continuou a seu serviço, às vezes em importantes missões diplomáticas, até a restauração dos Médicis, em 1512; então, como sempre se havia oposto aos mesmos, foi detido, mas, absolvido, teve permissão para viver afastado no campo, perto de Florença. Tornou-se escritor, à falta de outra ocupação. Sua obra mais famosa, O *Príncipe,* foi escrita em 1513, e dedicada a Lorenzo o Magnífico, já que esperava (em vão, como se viu) conquistar o favor dos Médicis. Seu tom talvez seja devido, em parte, a este propósito prático; sua obra mais extensa, os *Discursos,* que escreveu ao mesmo tempo, é acentuadamente mais republicana e mais liberal. Diz ele, no começo de O *Príncipe,* que não falará de repúblicas nesse livro, pois que já se havia ocupado do assunto em outra parte. Os que não lerem também os *Discursos* terão, provavelmente, uma visão unilateral de sua doutrina.

Não tendo conseguido o favor dos Médicis, Maquiavel foi obrigado a continuar escrevendo. Viveu afastado até o ano de sua morte, que foi o do saque de Roma pelas tropas de Carlos V. Esse pode também ser considerado como o ano em que morreu a Renascença italiana.

O *Príncipe* propõe-se descobrir, pela história e pelos acontecimentos da época, de que maneira se ganham os principados, como são eles mantidos e como se perdem. A Itália do século XV proporcionava uma multidão de exemplos a respeito, tanto grandes como pequenos. Poucos governantes eram legítimos; mesmo os Papas, em muitos casos, asseguravam sua eleição por meios corruptos. As normas para se obter êxito não eram exatamente as mesmas que se tornavam necessárias quando os tempos se foram tornando mais tranquilos, pois ninguém se sentia chocado diante de crueldades e traições que teriam desqualificado um homem nos séculos XVIII ou XIX. Talvez a nossa época possa, de novo, apreciar Maquiavel, pois alguns dos êxitos mais notáveis de nosso tempo foram conseguidos por métodos tão vis como os empregados na Itália renascentista. Ele teria aplaudido, como conhecedor artístico da política, o incêndio do Reichstag, de Hitler, seu expurgo no partido em 1934 e sua violação do Pacto de Munique.

César Bórgia, filho de Alexandre VI, merece grandes louvores. Seu problema era difícil: primeiro, pela morte do irmão, o de tornar-se o único beneficiário da ambição dinástica do pai; segundo, conquistar pela força das armas, em nome do Papa, territórios que deveriam, depois da morte de Alexandre, pertencer a ele próprio e não aos Estados pontifícios; terceiro, manipular o Sacro Colégio, de modo que o Papa seguinte fosse seu amigo. Essa difícil tarefa, realizou-a ele com grande habilidade; de sua prática, diz Maquiavel, um príncipe novo deveria

tirar suas normas de ação. César fracassou, é certo, mas somente devido a uma «extraordinária adversidade de fortuna». Aconteceu que, quando o pai morreu, ele também se achava perigosamente doente; quando convalesceu, seus inimigos já haviam organizado suas forças e seu mais implacável oponente havia sido eleito Papa. No dia dessa eleição, César disse a Maquiavel que previra tudo, «mas que jamais pensara que, por ocasião da morte de seu pai, ele próprio estivesse moribundo».

Maquiavel, que estava intimamente familiarizado com suas vilanias, resume: «Examinando, pois, todas as ações do duque (César), nada encontro digno de censura; sinto-me inclinado, ao contrário, como fiz, a apontá-lo como um exemplo a ser imitado por todos os que, pela fortuna ou pelas armas de outros, hajam galgado o poder».

Há um capítulo interessante, «Dos Principados Eclesiásticos», que, em vista do que ele diz nos *Discursos,* oculta, evidentemente, parte do pensamento de Maquiavel. A razão para a ocultação era, sem dúvida, o fato de O *Príncipe* estar destinado a agradar os Médicis, e, quando foi escrito, haver um Médici acabado de ser eleito Papa (Leão X). Quanto aos principados eclesiásticos, diz, em O *Príncipe,* que a única dificuldade consiste em adquiri-los, pois, quando adquiridos, são defendidos por antigos costumes religiosos, que mantém os príncipes no poder, independentemente de sua maneira de proceder. Os príncipes não precisam de exércitos (assim diz ele), porque «são mantidos por causas mais alta do que as que o espírito humano pode alcançar». São «exaltados e mantidos por Deus», e «seria tarefa de um homem tolo e presunçoso discutir tais coisas». Não obstante, prossegue ele, é lícito inquirir por que meios Alexandre VI aumentou tão grandemente o poder temporal do Papa.

A discussão dos poderes papais, nos *Discursos*, é mais longa e mais sincera. Começa por colocar os homens eminentes numa hierarquia ética. Os melhores, diz, são os fundadores de religiões; vêm, depois, os fundadores de monarquias ou republicas e, a seguir, os literatos. Estes são bons, mas os destruidores de religiões, os que subvertem repúblicas ou reinos, e os inimigos da virtude ou das letras, são maus. Os que estabelecem tiranias são malvados, inclusive Júlio César; por outro lado, Brutus era bom. (O contraste entre esta opinião e a de Dante mostra o efeito da literatura clássica). Sustém que a religião devia ter um lugar preeminente no Estado, não devido à sua verdade, mas como alicerce social: os romanos tinham razão ao fingir acreditar em augúrios e ao punir aqueles que não os respeitavam. São duas as suas censuras à Igreja em seu tempo: a de que, pela sua má conduta, solapava a crença religiosa, e a de que o

poder temporal dos Papas, com a política que inspirava, impedia a unificação da Itália. Estas críticas são expressas com grande vigor. «Quanto mais perto os indivíduos se acham da Igreja de Roma, que é a cabeça de nossa religião, tanto menos religiosos são … A ruína e o castigo da Igreja estão próximos … Nós, italianos, devemos à Igreja de Roma e aos seus sacerdotes o fato de nos termos tornado irreligiosos e maus; mas lhes devemos ainda uma dívida maior, uma dívida que será a causa de nossa ruína, isto é, que a Igreja haja mantido e ainda mantenha o nosso país dividido».{249}

Em vista de tais passagens, é de supor-se que a admiração de Maquiavel por César Bórgia era apenas pela sua habilidade, e não pelos seus fins. A admiração pela habilidade e pelas ações que conduziam à fama era muito grande na época da Renascença. Este tipo de entusiasmo sempre existiu, sem dúvida; muitos inimigos de Napoleão o admiravam entusiasticamente como estrategista militar. Mas na Itália do tempo de Maquiavel a admiração quase artística pela destreza era muito maior do que nos séculos anteriores ou posteriores. Seria um erro procurar conciliá-la com os objetivos políticos mais amplos que Maquiavel considerava importantes; as duas coisas, o amor pela habilidade e o desejo patriótico da unidade italiana, existiam lado a lado em seu espírito e não foram nunca, em grau algum, confundidas. Desse modo, pôde ele elogiar César Bórgia pela sua inteligência e censurá-lo por manter a Itália desunida. O caráter perfeito, deve-se supor, seria, a seu juízo, um homem tão hábil e inescrupuloso como César Bórgia, quanto aos meios adotados, mas com um objetivo diferente. O *Príncipe* termina com um apelo eloquente aos Médicis para que libertassem a Itália dos «bárbaros» (isto é, os franceses e espanhóis), cujo domínio «cheira mal». Não esperava que tal obra fosse empreendida por motivos nobres, mas por amor do poder e, ainda mais, da fama.

O *Príncipe* é bastante explícito ao repudiar a moral aceita, quanto ao que diz respeito à conduta dos governantes. Um governante perecerá, se for sempre bom; deve ser tão astuto como uma raposa e tão feroz como um leão. Há um capítulo (XVIII) intitulado: «De que Modo Devem os Príncipes Manter Sua Palavra». Ficamos sabendo que devem manter a palavra empenhada quando isso lhes é vantajoso, mas não de outro modo. Um príncipe deve, em certas ocasiões, ser desleal.

«Mas é necessário que saiba dissimular bem essa condição, sendo um grande fingido e dissimulador; e os homens são tão simples e tão prontos a obedecer às necessidades presentes que aquele que engana encontrará sempre aqueles que

estão dispostos a deixar-se enganar. Citarei apenas um exemplo moderno. Alexandre VI não fez outra coisa senão enganar os outros; não pensou noutra coisa e sempre encontrou ocasião para isso; nunca qualquer outro homem foi mais capaz de assegurar ou afirmar coisas com juramentos mais fortes, e ninguém os observou menos; no estudo, foi sempre bem-sucedido em seus embustes, pois conhecia bem este aspecto das coisas. Não é necessário, portanto, que um príncipe tenha todas as qualidades acima mencionadas (as virtudes convencionais), mas é muito necessário que pareça tê-las».

Continua dizendo que, acima de tudo, um príncipe deve *parecer* religioso.

O tom dos *Discursos,* que são, nominalmente, um comentário acerca de Lívio, é muito diferente. Há capítulos inteiros que parecem quase como se tivessem sido escritos por Montesquieu; a maior parte do livro podia ter sido lida com aprovação por um liberal do século

A doutrina das repressões e equilíbrios é formulada explicitamente. Príncipes, nobres e povo devem participar da Constituição; «assim, estes três poderes se manterão reciprocamente em xeque». A constituição de Esparta, tal como foi estabelecida por Licurgo, era a melhor, pois encerrava o mais perfeito equilíbrio; a de Salomão era demasiado democrática e, portanto, levou à tirania de Pisístrato. A constituição romana republicana era boa, devido ao conflito entre o Senado e o povo.

A palavra «liberdade» é empregada em toda a parte como significando algo precioso, embora o que denota não seja muito claro. Isto vem, sem dúvida, da antiguidade, tendo passado aos séculos XVIII e XIX. A Toscana preservou suas liberdades, pois não possui nem castelos nem senhores («gentlemen»). («Gentlemen» é, certamente, uma tradução inexata, mas agradável). Parece reconhecer-se que a liberdade política requer uma certa espécie de virtude pessoal nos cidadãos. Só na Alemanha, segundo nos dizem, a probidade e a religião são ainda comuns e, por conseguinte, há na Alemanha muitas repúblicas. Em geral, o povo é mais sensato e mais constante do que os príncipes, embora Lívio e a maioria de outros autores afirmem o contrário. Não é sem boa razão que se diz que «a voz do povo é a voz de Deus».

É interessante observar-se de que modo o pensamento político dos gregos e romanos, em sua época republicana, adquiriu, no século XV, uma atualidade que não havia tido na Grécia desde Alexandre ou em Roma desde Augusto. Os neoplatônicos, os árabes e os escolásticos interessaram-se apaixonadamente pela metafísica de Platão e Aristóteles, mas não, de modo algum, pelos seus escritos

políticos, porque os sistemas políticos da época das Cidades-estados haviam desaparecido completamente. O desenvolvimento das Cidades-estados, na Itália, sincronizou como o renascimento da cultura, tornando possível aos humanistas o aproveitamento das teorias políticas dos gregos e romanos republicanos. O amor da «liberdade» e a teoria dos controles e equilíbrios chegam à Renascença procedentes da antiguidade e aos tempos modernos, em grande parte, procedentes da Renascença, embora também diretamente da antiguidade. Este aspecto de Maquiavel é pelo menos tão importante como as mais famosas doutrinas «imorais» de O *Príncipe.*

Deve-se notar que Maquiavel jamais baseia qualquer argumento político em razões cristãs ou bíblicas. Os escritores medievais tinham um conceito do poder «legítimo» que era o do Papa ou o do imperador, ou que procedia deles. Os escritores nórdicos, até o tempo de Locke, discutem sobre o que ocorreu no Jardim do Éden, e acham que podem tirar disso provas de que certas espécies de poder são «legítimas». Em Maquiavel não há tal concepção. O poder é para o que tem a habilidade de apoderar-se dele numa livre competição. Sua preferência pelo governo popular não deriva de nenhuma idéia de «direitos», mas da observação de que os governos populares são menos cruéis, inescrupulosos e inconstantes que as tiranias.

Tentemos fazer uma síntese (que o próprio Maquiavel não fez) das partes «morais» e «imorais» de sua doutrina. No que se segue, não expresso minhas próprias opiniões, mas opiniões que, explícita ou implicitamente, são suas.

Há certos bens políticos, dos quais três são especialmente importantes: a independência nacional, a segurança e uma constituição bem ordenada. A melhor constituição é a que reparte os direitos legais entre os príncipes, os nobres e o povo, em proporção com o poder real de cada um deles, pois, sob tal constituição, são difíceis as revoluções bem-sucedidas, tornando-se, portanto, possível a estabilidade; mas, quanto a considerações de estabilidade, seria prudente dar mais poder ao povo. Isto, no que concerne aos fins.

Mas há, também, na política, a questão dos meios. É inútil seguir um propósito político com métodos destinados ao fracasso; se o fim é bom, devemos escolher meios adequados à sua consecução. A questão dos meios pode ser tratada de maneira puramente científica, sem se levar em conta a bondade ou a maldade dos fins. «O êxito» significa a consecução de nosso propósito, qualquer que seja ele. Se há uma ciência do êxito, pode ela ser estudada tanto nos triunfos dos que são maus como nos dos que são bons — melhor ainda, com efeito, já

que os exemplos de pecadores bem-sucedidos são mais numerosos que os de santos bem-sucedidos. Mas tal ciência, uma vez estabelecida, será tão útil para o santo como para o pecador. Pois o santo, se dedica à política, deve desejar, exatamente como ocorre com o pecador, obter o triunfo.

A questão é, em última análise, uma questão de força. Para se conseguir um fim político, é necessário o poder, desta ou daquela espécie. Este simples fato é ocultado por frases tais como «o direito prevalecerá, ou a vitória do mal dura pouco». Se o lado que se julga justo prevalece é porque tem uma força superior. É certo que a força, com frequência, depende da opinião, e a opinião, da propaganda; é verdade também que, na propaganda, é uma vantagem parecer-se mais virtuoso que o adversário, e que uma das maneiras de se parecer virtuoso é ser virtuoso. Por esta razão, pode acontecer, às vezes, que a vitória se encline para o lado que possua mais daquilo que o público, em geral, considera como virtude. Temos de conceder, quanto a Maquiavel, que este foi um elemento importante no desenvolvimento do poder da Igreja durante os séculos XI, XII e XIII, bem como no êxito da Reforma, no século XVI. Mas há limitações importantes. Em primeiro lugar, os que se apoderam do governo podem, mediante o controle da propaganda, fazer com que o seu partido pareça virtuoso; ninguém, por exemplo, podia se referir aos pecados de Alexandre VI numa escola pública de Nova York ou de Boston. Em segundo lugar, há períodos caóticos, durante os quais uma patifaria evidente triunfa frequentemente; o período de Maquiavel foi um deles. Em tais épocas, há tendência para um cinismo que faz rápidos progressos e leva os homens a esquecer tudo, contanto que isso lhes seja vantajoso. Mesmo em tais épocas, como o próprio Maquiavel o diz, é conveniente apresentar uma aparência de virtude ante o público ignorante.

Esta questão pode ser levada um passo adiante. Maquiavel é de opinião que os homens civilizados estão quase certos de ser uns egoístas sem escrúpulos. Se um homem desejasse, hoje em dia, estabelecer uma república, — diz ele — veria que isso lhe seria mais fácil entre montanheses que entre os habitantes de uma grande cidade, pois que estes últimos já estariam corrompidos.{250} Se um homem é um egoísta sem escrúpulos, sua linha de conduta mais sábia dependerá da população com que tenha de operar. A Igreja da Renascença escandalizava toda a gente, mas foi só ao norte dos Alpes que escandalizou os indivíduos a ponto de produzir a Reforma. No tempo em que Lutero começou a sua revolta, as rendas do papado eram provavelmente maiores do que o teriam sido se Alexandre VI e Júlio II houvessem sido mais virtuosos, e, se isto é verdade, tal

fato se deve ao cinismo da Itália renascentista. Infere-se daí que os políticos procederão melhor quando dependam de uma população virtuosa que quando dependam de uma que seja indiferente a considerações morais; agirão também melhor numa comunidade em que seus crimes, se os houver, possam tornar-se mais amplamente conhecidos do que em outra onde haja uma censura rigorosa sob seu controle. Sempre se pode conseguir alguma coisa, por certo, por meio da hipocrisia, mas essa alguma coisa pode ser diminuída mediante instituições adequadas.

O pensamento político de Maquiavel, como o da maioria dos antigos, é, sob certo aspecto, um tanto superficial. Ocupa-se ele de grandes legisladores, tais como Licurgo e Sólon, os quais, segundo se supõe, criaram uma comunidade peça por peça, sem se importar com o que acontecera antes. A concepção de uma comunidade como processo de desenvolvimento orgânico, no qual os estadistas só podem influir até certo ponto, é, em seus pontos principais, moderna, tendo sido grandemente fortalecida pela teoria da evolução. Esta concepção, não a encontramos mais em Maquiavel que em Platão.

Poder-se-ia, no entanto, afirmar que o conceito evolucionista da sociedade, embora verdadeiro no passado, não só já não é mais aplicável, como ainda, tanto no presente como no futuro, terá de ser substituído por um conceito muito mais mecanicista. Na Rússia e na Alemanha, novas sociedades foram criadas, quase do mesmo modo em que se supunha que o mítico Licurgo havia criado a comunidade espartana. O legislador antigo era um mito benévolo; o legislador moderno é uma realidade aterradora. O mundo se tornou muito mais parecido ao de Maquiavel do que o era antes, e o homem moderno que espera refutar sua filosofia tem de pensar mais profundamente do que parecia necessário no século XIX.

CAPÍTULO IV

ERASMO E SIR THOMAS MORE

NOS PAÍSES NÓRDICOS, a Renascença começou mais ‘“tarde do que na Itália, emaranhando-se logo com a Reforma. Mas houve um breve período, no começo do século XVI, durante o qual o novo saber estava sendo vigorosamente disseminado na França, na Inglaterra e na Alemanha, sem que se houvesse envolvido em controvérsias teológicas. Essa Renascença nórdica era, sob vários aspectos, muito diversa da italiana. Não era anárquica, nem imoral; pelo contrário, achava-se associada à piedade e à virtude pública. Estava muito interessada em aplicar à Bíblia as normas eruditas e em obter um texto mais exato que o da *Vulgata*. Era menos preocupada com a exibição pessoal de sabedoria e mais desejosa de divulgar, o máximo possível, o saber.

Dois homens, Erasmo e Sir Thomas More, servirão como exemplos da Renascença nórdica. Eram amigos íntimos e tinham muito em comum. Ambos eram cultos, embora More o fosse menos do que Erasmo; ambos desprezavam a filosofia Escolástica; ambos tinham por objetivo a reforma eclesiástica partindo de dentro, mas deploraram o cisma protestante, quando este surgiu; ambos eram engenhosos, dotados de humor e escritores consumados. Antes da revolta de Lutero, eram líderes do pensamento, mas, depois dela, o mundo se tornou demasiado violento, de ambos os lados, para homens de seu tipo. More sofreu martírios, e Erasmo mergulhou na ineficácia.

Nem Erasmo nem More eram filósofos no sentido estrito da palavra. Minha razão para falar deles é que ilustram a tempera de uma época pré-revolucionária, em que havia ampla demanda de uma reforma moderada e em que os homens tímidos ainda não haviam sido levados à reação pelos extremistas. Exemplificam também o desgosto por tudo o que havia de sistemático em teologia ou filosofia, e que caracterizou as reações contra o escolasticismo.

Erasmo (1466-1536) nasceu em Roterdã.[{251}] Era filho ilegítimo e inventou

um relato romanticamente inverídico das circunstâncias de seu nascimento. Na realidade, seu pai era sacerdote, homem de alguma cultura, com conhecimento do grego. Seus pais morreram antes de que ele chegasse à idade adulta, e seus tutores (por lhe terem roubado, ao que parece, o dinheiro) conseguiram, por meio de agrados, que ele entrasse como monge no mosteiro de Steyr, passo esse que lamentou durante o resto da vida. Um de seus tutores era mestre-escola, mas sabia menos latim que Erasmo quando este ainda era menino de escola; em resposta a uma epístola latina do menino, o professor escreveu: «Se tornas a escrever tão elegantemente, peço-te a fineza de acrescentar um comentário».

Em 1493, tornou-se secretário do bispo de Cambrai, que era chanceler da Ordem do Tosão de Ouro. Isto lhe proporcionou a oportunidade de deixar o mosteiro e viajar, embora não pela Itália, como teria desejado. Seu conhecimento do grego era ainda muito ligeiro, mas já era um latinista. Consumado; admirava, particularmente, Lorenzo Valia, pelo seu livro sobre a elegância da língua latina. Considerava a latinidade inteiramente compatível com a verdadeira devoção, apresentando como exemplos Agostinho e Jerônimo — esquecendo, ao que parece, o sonho em que Nosso Senhor censurou a este último por ler Cícero.

Passou algum tempo na Universidade de Paris, mas nada encontrou lá que lhe fosse proveitoso. A universidade tivera sua grande época, desde o começo da escolástica até Gerson e o movimento conciliar, mas agora as velhas disputas já se haviam tornado áridas. Os tomistas e escotistas, chamados igualmente «os antigos», disputavam contra os occamistas, que eram chamados terministas, ou modernos. Por fim, em 1482, reconciliaram-se e fizeram causa comum contra os humanistas, que estavam fazendo progressos em Paris, fora dos círculos universitários. Erasmo odiava os escolásticos, aos quais considerava superados e antiquados. Disse, numa carta, que, quando desejou obter o grau de doutor, procurou não dizer nada de espirituoso ou inteligente. Na realidade, não apreciava filosofia alguma, nem mesmo Platão e Aristóteles, embora destes, por serem antigos, se devesse falar com respeito.

Em 1499, fez sua primeira visita à Inglaterra, onde lhe agradava a maneira de se beijar as mocas. Na Inglaterra, tornou-se amigo de Colet e More, que o encorajou a empreender estudos sérios, ao invés de ninharias literárias. Colet realizava conferências sobre a Bíblia sem saber grego; Erasmo, sentindo que gostaria de fazer trabalhos sobre a Bíblia, achou que lhe seria essencial o conhecimento do grego. Depois de deixar a Inglaterra, em princípio de 1500, pôs-se a estudar grego, embora fosse muito pobre para poder ter um professor; no outono de 1502, já sabia o suficiente, e quando, em 1506, foi à Itália, viu que

os italianos nada tinham a ensinar-lhe. Resolveu editar São Jerônimo e publicar um Testamento grego com uma nova tradução latina; ambas as coisas já estavam realizadas em 1516. A descoberta das inexatidões da *Vulgata* foram, depois, úteis aos protestantes, em suas controvérsias. Procurou aprender o hebreu, mas desistiu.

O único livro de Erasmo que ainda se lê é O *Elogio da Loucura.* A idéia deste livro lhe ocorreu em 1509, quando atravessava os Alpes, em viagem da Itália para a Inglaterra. Escreveu-o rapidamente em Londres, na casa de Sir Thomas More, a quem é o mesmo dedicado, com uma brejeira insinuação de sua oportunidade, já que «moros» significa «tolo». O livro é uma exposição feita pela própria Loucura; esta canta seus próprios louvores com grande gosto, sendo o texto ainda mais animado pelas ilustrações de Holbein. Abrange ela todos os setores da vida humana e todas as classes e profissões. Não fosse por ela, e toda a raça humana pereceria, pois quem casaria sem estar louco? Como um antídoto, aconselha ela a sabedoria, «tomar uma mulher, uma criatura tão inofensiva e tola e, não obstante, tão útil e conveniente, capaz de suavizar e tornar flexível a rigidez e o sombrio humor dos homens». Quem pode ser feliz sem lisonjas e sem amor-próprio? No entanto, tal felicidade é uma insensatez. Os homens mais felizes são os que se acham mais próximos dos animais e se afastam da razão.

A melhor felicidade é a que está baseada na ilusão, já que custa menos; é mais fácil a alguém imaginar-se rei do que tornar-se rei na realidade. Erasmo zomba, a seguir, do orgulho nacional e da presunção profissional: quase todos os professores de artes e ciências são enormemente presumidos e sentem-se felizes com o alto conceito em que se tem.

Há passagens em que a sátira dá lugar à invectiva, e a Loucura profere as opiniões sérias de Erasmo; estas se referem aos abusos eclesiásticos. Perdões e indulgências, pelos quais os sacerdotes «computam o tempo de permanência de cada alma no purgatório»; a adoração dos santos e, mesmo, da Virgem, «cujos cegos devotos julgam ser uma maneira de colocar a mãe antes do Filho»; as disputas dos teólogos a respeito da Trindade e da Encarnação; a doutrina da transubstanciação; as seitas escolásticas; os papas, cardeais e bispos — todos são ferozmente ridicularizados. Particularmente violento é o ataque contra as ordens monásticas: há «tolos de cérebros enfermos» que tem muito pouca religião, mas que, no entanto, «estão grandemente apaixonados por si mesmos e são admiradores verdadeiros de sua própria felicidade». Comportam-se como se toda a religião consistisse em insignificantes ninharias: «o número preciso de nós com que atam as sandálias; de que cores diferentes são os seus respectivos

hábitos, e de que tecido são feitos; qual a largura e o comprimento de suas faixas», e assim por diante. «Será interessante ouvir suas alegações diante do grande tribunal: um se vangloriará da maneira pela qual mortificava seus apetites carnais alimentando-se apenas de peixe; outro dirá que passou a maior parte da sua vida terrena entregue ao divino exercício de cantar salmos; outro, que, em sessenta anos, jamais tocou numa moeda, exceto através de um grosso par de luvas». Mas Cristo interromperá: «Malditos sejais vós, escribas e fariseus … Não vos deixei senão um preceito, o de amar-vos uns aos outros, e não ouvi de nenhum de vós a afirmação de que o cumpristes fielmente». No entanto, na terra, esses homens são temidos, pois conhecem muitos segredos de confessionário e, com frequência, falam deles quando estão embriagados.

Os papas não são poupados. Deviam imitar o Mestre na humildade e na pobreza. «As únicas armas devem ser as do espírito; e, destas, com efeito, são altamente liberais, bem como de seus interditos, suspensões, denúncias, vexames, suas excomunhões maiores e menores e suas atroadoras bulas, que fulminam todos aqueles que os combatem; e estes mui reverendos padres jamais as lançam com tanta frequência como contra aqueles que, por instigação do diabo, e sem ter diante de si o temor de Deus, tentam, maldosa e criminosamente, diminuir e prejudicar o patrimônio de São Pedro».

Poder-se-ia supor, diante desses trechos, que Erasmo recebesse de bom grado a Reforma, mas tal não aconteceu.

O livro termina com a séria insinuação de que a verdadeira religião é uma forma de Loucura. Há, em todo o livro duas formas de Loucura, uma louvada ironicamente e, a outra, seriamente; a elogiada seriamente é a que se revela na simplicidade cristã. Este elogio é da mesma classe que a antipatia de Erasmo pela filosofia escolástica e pelos doutores letrados cujo latim não era clássico. Mas tem também um aspecto mais profundo. É o aparecimento, pela primeira vez, na literatura, segundo me parece, do pensamento exposto por Rousseau em O *Vigário de Sabóia*, segundo o qual a verdadeira religião vem do coração, não da cabeça, e que, portanto, toda a teologia elaborada é supérflua. Este ponto de vista se tornou cada vez mais corrente, e é hoje quase geralmente aceito entre os protestantes. É, essencialmente, uma rejeição, pelo sentimentalismo do Norte, do intelectualismo helênico.

Erasmo, em sua segunda visita à Inglaterra, lá permaneceu por espaço de cinco anos (1509-14), parte do tempo em Londres, parte em Cambridge. Exerceu considerável influência no sentido de estímulo ao humanismo inglês. A educação

nas escolas inglesas permaneceu, até há pouco tempo, quase exatamente como ele teria desejado: uma base completa de grego e latim, incluindo não só tradução, mas composição em prosa e verso. A ciência, embora intelectualmente dominante desde o século XVII, era considerada indigna da atenção de um cavalheiro ou de um teólogo; Platão devia ser estudado, mas não as questões que Platão achava que se devia estudar. Tudo isto está ligado à influência de Erasmo.

Os homens da Renascença tinham imensa curiosidade; «essas mentes — diz Huizinga — jamais tiveram o quinhão desejado de incidentes interessantes, pormenores curiosos, raridades e anomalias». Mas, a princípio, procuraram tais coisas, não no mundo, mas nos livros antigos. Erasmo interessava-se pelo mundo, mas não podia digeri-lo em bruto: tinha de ser servido em pratos latinos ou gregos para que ele pudesse assimilá-lo. As narrações dos viajantes eram encaradas com o devido desconto, mas acreditava em qualquer das maravilhas de Plínio. Aos poucos, porém, a curiosidade foi sendo transferida dos livros para o mundo real; os homens interessavam-se pelos selvagens e pelos animais estranhos que eram realmente descobertos, em lugar dos que eram descritos pelos autores clássicos. Caliban vem de Montaigne, e os canibais de Montaigne procedem dos viajantes. «Os antropófagos e os homens cujas cabeças crescem debaixo dos ombros» haviam sido vistos por Otelo, e não provinham da antiguidade.

E, assim, a curiosidade da Renascença, que havia sido literária, tornou-se, aos poucos, científica. Tal catarata de fatos novos desorientou, a princípio, homens que só podiam deixar-se levar pela corrente. Os velhos sistemas estavam, evidentemente, errados; a física de Aristóteles, a astronomia de Ptolomeu e a medicina de Galeno não podiam ser ampliadas a fim de incluir as descobertas que haviam sido feitas. Montaigne e Shakespeare mostram-se contentes com a confusão: a descoberta é deliciosa e o sistema é o seu inimigo. Não foi senão no século XVIII que a faculdade de construir sistemas se colocou à altura do novo conhecimento das questões de fato. Tudo isto, no entanto, nos afastou de Erasmo, para quem Colombo era menos interessante que os argonautas.

Erasmo era incurável e desavergonhadamente literário. Escreveu um livro, *Enchiridion militis christiani,* dando conselhos aos soldados iletrados: deviam ler a Bíblia, mas, também, Platão, Ambrósio, Jerônimo e Agostinho. Fez uma enorme coleção de provérbios latinos, aos quais, nas últimas edições, acrescentou muitos em grego; seu propósito inicial era fazer com que as pessoas pudessem escrever o latim idiomaticamente. Escreveu um livro que obteve imenso sucesso, os *Colóquios,* destinado a ensinar as pessoas a falar em latim

sobre coisas cotidianas, tais como o jogo de bocha. Este talvez tenha sido mais útil do que hoje nos parece. O latim era o único idioma internacional, e os estudantes da Universidade de Paris vinham todos da Europa ocidental. Pode haver acontecido, com frequência, que o latim fosse a única língua em que dois estudantes pudessem conversar.

Depois da Reforma, Erasmo viveu primeiro em Louvain, que mantinha uma perfeita ortodoxia católica, e, depois, em Basiléia, que se tornou protestante. Cada um dos lados procurava conquistá-lo para si, mas em vão. Como vimos, ele se manifestara vigorosamente sobre os abusos eclesiásticos e a maldade dos papas. Em 1518, no mesmo ano da revolta de Lutero, publicou uma sátira, intitulada *Julius exclusus,* descrevendo o fracasso de Júlio II para alcançar o céu. Mas a violência de Lutero causava-lhe aversão, e ele odiava a guerra. Por fim, inclinou-se para o lado católico. Em 1524, escreveu uma obra defendendo o livre arbítrio, que Lutero, seguindo e exagerando Agostinho, rejeitou. Lutero replicou violentamente, e Erasmo foi levado ainda para a reação. Desde então até sua morte, foi-se tornando cada vez menos importante. Sempre fora tímido, e os tempos não eram mais propícios às pessoas tímidas. Para os homens honestos, as únicas alternativas honrosas eram o martírio ou a vitória. Seu amigo Sir Thomas More foi obrigado a escolher o martírio, e Erasmo comentou: «Antes não houvesse More jamais se imiscuído nesse assunto perigoso, deixando a causa teológica aos teólogos!» Erasmo viveu demasiado, numa época de novas virtudes e novos vícios — heroísmo e intolerância — nenhum dos quais conseguiu adquirir.

Sir Thomas More (1478-1535) foi, como homem, muito mais admirável que Erasmo, mas teve influência muito menos importante. Era um humanista, mas também um homem de profunda piedade. Em Oxford, dedicou-se ao aprendizado do grego, o que era então pouco comum, julgando-se que revelava simpatia pelos italianos infiéis. As autoridades e seu pai objetaram, e ele foi afastado da universidade. Em consequência disso, sentiu-se atraído pelos cartuxos, praticou extrema austeridade e pensou em entrar para a ordem. Foi demovido de tal idéia, por influência, ao que parece, de Erasmo, a quem encontrou, pela primeira vez, nessa época. Seu pai era advogado, e ele resolveu seguir essa profissão. Em 1504, era membro do Parlamento, dirigindo a oposição à demanda de Henrique VII, que desejava novos impostos. Foi sucedido nisso, mas o rei mostrou-se furioso e enviou o pai de More à Torre; pô-lo, porém, em liberdade mediante o pagamento de 100 libras. Quando da morte do rei, em 1509, More voltou ao exercício de sua profissão de advogado, conseguindo

gozar do favor de Henrique VIII. Foi feito cavaleiro em 1514 e empregado em várias embaixadas. O rei convidava-o repetidamente a frequentar a corte, mas More não ia; por último, o rei se apresentou, sem ser convidado, para jantar em sua casa, em Chelsa. More não alimentava ilusões acerca de Henrique VIII; quando o cumprimentavam pela favorável disposição do rei, respondia: «Se minha cabeça lhe servisse para conquistar um castelo em França, não deixaria de lá ir».

Quando Wolssy caiu, o rei nomeou More chanceler, em seu lugar. Contrariamente à prática usual, More recusava todos os presentes da parte dos litigantes. Deixou logo de contar com o favor do rei, pois este estava decidido a divorciar-se de Catarina de Aragão a fim de casar com Ana Bolena, e More se opôs inflexivelmente ao divórcio. Por conseguinte, demitiu-se, em 1532. Sua incorruptibilidade no exercício do cargo que ocupou é demonstrada pelo fato de somente possuir, depois de sua renúncia, cem libras anuais. Apesar de suas opiniões, o rei convidou-o ao seu casamento com Ana Bolena, mas More declinou do convite. Em 1534, o rei conseguiu que o Parlamento aprovasse a Ato de Supremacia, declarando-o, e não ao Papa, chefe da Igreja da Inglaterra. De acordo com esse ato, exigia-se um Juramento de Supremacia, que More se recusou a fazer; isto implicava apenas delito de traição, não acarretando a pena de morte. Provou-se, no entanto, por meio de testemunhos duvidosos, que ele havia afirmado que o Parlamento *não podia* fazer de Henrique VIII o chefe da Igreja da Inglaterra; diante dessa prova, foi condenado por alta traição e decapitado. Seus bens foram dados à princesa Elizabeth, que os conservou até o dia de sua morte.

More é lembrado quase que unicamente pela sua *Utopia* (1518). A Utopia é uma ilha do hemisfério sul, onde tudo é feito da melhor maneira possível. É visitada, acidentalmente, por um marinheiro chamado Rafael Hythloday, que passa nela cinco anos e só volta à Europa para tornar conhecidas suas instituições.

Na Utopia, como na República de Platão, todas as coisas são possuídas em comum, pois o bem público não pode florescer onde há propriedade privada, e sem comunismo não pode haver igualdade. More, no diálogo, objeta que o comunismo tornaria os homens preguiçosos, destruindo o respeito pelos magistrados; a isto, Rafael responde que ninguém que houvesse vivido em Utopia diria tal coisa.

Há, na Utopia, cinquenta e quatro cidades, todas de acordo com o mesmo

plano, exceto a capital. Todas as ruas tem vinte pés de largura e todas as casas particulares são exatamente iguais, com uma porta para a rua e outra para o jardim. Não há fechaduras nas portas, e qualquer pessoa pode entrar em qualquer casa. Os telhados são planos. De dez em dez anos, as pessoas trocam de casa — ao que parece para evitar qualquer sentimento de propriedade. No campo, existem fazendas, cada qual não contém menos de quarenta pessoas, inclusive dois servos; cada fazenda se acha sob a direção de um homem e de uma mulher, que são velhos e sensatos. Os pintos não são criados por galinhas, mas em incubadoras (as quais não existiam no tempo de More). Todos se vestem do mesmo modo, havendo apenas diferença entre os trajos de homens e mulheres, bem como entre os dos solteiros e casados. As modas jamais se modificam, não havendo diferença alguma entre as roupas de verão e de inverno. Para o trabalho, usam-se peles ou couros; o vestuário habitual dura sete anos. Quando terminam seus afazeres, lançam uma capa de lã sobre as roupas de trabalho. Todas as capas são iguais, tendo a cor natural da lã. Cada família faz as suas próprias roupas.

Todos — homens e mulheres — trabalham seis horas diárias, três antes de comer e três depois. Todos vão para a cama às oito e dormem oito horas. Nas primeiras horas da manhã há conferências, às quais acorrem multidões, embora não sejam obrigatórias. Depois da ceia, dedicam uma hora a diversões. Bastam seis horas de trabalho, pois não há ociosos nem trabalhos inúteis: entre nós — segundo se diz — as mulheres, os sacerdotes, as pessoas ricas, os criados e os mendigos, em geral não fazem nada de útil e. Devido à existência dos ricos, desperdiça-se muito trabalho na produção de luxos desnecessários; tudo isto é evitado na Utopia. Verifica-se, às vezes, que há excesso de produção, e os magistrados proclamam uma jornada de trabalho mais curta durante certo tempo.

Alguns homens são escolhidos para que se dediquem ao estudo, ficando isentos de qualquer outro trabalho, enquanto são considerados satisfatórios. Todos os que se dedicam ao governo são escolhidos dentre os letrados. O governo é uma democracia representativa, com um sistema de eleição indireta; à testa do mesmo se encontra um príncipe cuja eleição é vitalícia, mas que pode ser deposto por tirania.

A vida de família é patriarcal; os filhos casados vivem na casa do pai e são por ele governados, a menos que esteja em idade senil. Se qualquer família se torna demasiado grande, os filhos que excedem determinado número são levados para outra família. Se uma cidade se torna demasiado grande, alguns de seus habitantes passam para uma outra. Se todas as cidades são demasiado grandes, uma nova cidade é construída em terreno desabitado. Nada se diz quanto ao que

se deve fazer quando toda a terra inaproveitada haja sido ocupada. Toda a matança de animais para a alimentação é feita por servis, a fim de que os cidadãos livres não aprendam a crueldade. Há hospitais tão bons para os doentes, que as pessoas enfermas preferem ir para eles. É permitido comer-se em casa, mas a maioria das pessoas fazem suas refeições em salões comuns. Nestes, o «serviço vil» é feito por servos, mas as mulheres cozinham e as crianças mais velhas servem as mesas. Os homens sentam-se num banco e as mulheres em outro; as mulheres que tem filhos de menos de cinco anos ocupam um salão separado. Todas as mulheres cuidam de seus próprios filhos. As crianças de mais de cinco anos, mas que são ainda pequenas para servir de garçons, «ficam de lado em maravilhoso silêncio», enquanto os seus pais e os adultos comem, devendo contentar-se com as migalhas que lhes são dadas da mesa.

Quanto ao casamento, tanto os homens como as mulheres são severamente castigados se não chegam virgens a ele; e o dono de uma casa em que haja ocorrido tal transgressão está sujeito a incorrer em infâmia por ter sido negligente. Antes do matrimônio, os noivos veem-se nus; ninguém compraria um cavalo sem antes tirar-lhe a sela e as rédeas, e considerações semelhantes devem aplicar-se ao casamento. Há divórcio por adultério ou «intolerável indocilidade» de qualquer das partes, mas a parte culpada não pode tornar a casa. As vezes o divórcio é concedido unicamente porque ambas as partes o desejam. Os que rompem os laços matrimoniais são punidos com a escravidão.

Há comércio exterior, principalmente com o fim de obter ferro, produto que não existe na ilha. Também se usa o comércio para finalidades relacionadas com a guerra. Os utópicos não prezam a glória marcial, embora todos aprendam a lutar, tanto homens com mulheres. Lançam mão da guerra por três motivos: para defender seu próprio território quando é invadido; para livrar de invasores o território de um aliado, e para libertar da tirania uma nação oprimida. Mas, sempre que podem fazer, empregam mercenários para que lutem por eles. Têm por objetivo que as outras nações sejam suas devedoras, permitindo-lhes que satisfaçam suas dívidas mediante o fornecimento de mercenários. Para fins bélicos, também acham útil o armazenamento de ouro e prata, já que podem empregá-lo para pagar mercenários estrangeiros. Quanto a si próprios, não tem dinheiro e ensinam seus cidadãos a desprezar o ouro, usando-o na fabricação de urinóis e de correntes para os escravos. Pérolas e brilhantes são usados no adorno de crianças, mas nunca de adultos. Quando estão em guerra, oferecem grandes recompensas a quem conseguir matar o príncipe do país inimigo, e recompensas ainda maiores a quem o trouxer vivo — ou ao próprio príncipe, se

este se entregar. Poupam o povo de seus inimigos, «sabendo que foi arrastado e obrigado à guerra, contra sua vontade, pela loucura furiosa de seus príncipes e governantes.» As mulheres lutam do mesmo modo que os homens, mas ninguém é obrigado a combater. «Concebem e inventam com maravilhoso engenho máquinas de guerra». Ver-se-á que sua atitude, com relação à guerra, é mais sensata do que heroica, embora demonstrem grande coragem quando necessário.

Com respeito à ética, dizem-nos que se mostram muito inclinados a pensar que a felicidade consiste no prazer. Esta opinião, no entanto, não tem más consequências, pois acham que na outra vida os bons serão recompensados e os maus castigados. Não são ascéticos e consideram tolice o jejum. Há muitas religiões entre eles, sendo todas elas toleradas. Quase todos acreditam em Deus e na imortalidade; os poucos que não creem não são considerados cidadãos e não participam da vida política, mas não são molestados de qualquer outro modo. Alguns religiosos evitam a carne e o matrimônio; são considerados santos, mas não sábios. As mulheres podem ser sacerdotes, se são velhas e viúvas. São poucos os sacerdotes; tem honrarias, mas não dispõem de poder.

Os escravos são pessoas condenadas por delitos odiosos, ou estrangeiros que haviam sido condenados à morte em seu país, e que os utópicos concordaram em tomar como escravos.

No caso de doenças penosas e incuráveis, o paciente é aconselhado a suicidar-se, mas, se negar a fazê-lo, é tratado cuidadosamente.

Rafael Hythloday conta que pregou o Cristianismo aos utópicos, e que muitos deles se converteram quando souberam que Cristo era contra a propriedade privada. A importância do comunismo é ressaltada constantemente; quase no fim, somos informados de que, em todas as outras nações, «não noto outra coisa senão uma certa conspiração de homens ricos, procurando suas próprias comodidades sob o nome e o título do bem comum».

Sob muitos aspectos, a *Utopia* de More era surpreendentemente liberal. Não estou pensando tanto na pregação do comunismo, que era uma tradição em muitos movimentos religiosos. Penso antes no que é dito sobre a guerra, a religião e a tolerância religiosa, contra a desenfreada matança de animais (há uma passagem sumamente eloquente contra a caça), e a favor de uma lei penal benigna. (O livro começa com um argumento contra a pena de morte por roubo.) Deve-se admitir, todavia, que a vida na Utopia de More, como em muitas outras, seria intoleravelmente monótona. A diversidade é essencial à felicidade, e na Utopia ela quase não existe. Este é um dos defeitos de todos os sistemas sociais

planejados, tanto reais como imaginários.

CAPÍTULO V

A REFORMA E A CONTRA-REFORMA

A REFORMA e a Contra-reforma representam, ambas, a rebelião de nações menos civilizadas contra o domínio intelectual da Itália. No caso da Reforma, a revolta era também política e teológica: a autoridade do Papa foi rejeitada e o tributo que obtivera pelo poder das chaves deixou de ser pago. No caso da Contra-reforma, houve somente revolta contra a liberdade moral e intelectual da Itália da Renascença; o poder do Papa não foi diminuído, mas exaltado, enquanto, ao mesmo tempo, se fazia ver claramente que a sua autoridade era incompatível com a cômoda frouxidão dos Bórgias e dos Médicis. Falando de um modo geral, a Reforma foi alemã, e a Contra-reforma, espanhola; as guerras de religião eram, ao mesmo tempo, guerras entre a Espanha e seus inimigos, coincidindo em data com o período em que o poderio espanhol estava no auge.

A atitude da opinião pública, nos países nórdicos, para com a Renascença italiana é ilustrada por um provérbio inglês da época:

> Um inglês italianizado
> É um diabo encarnado.

Observar-se-á quantos dos vilões de Shakespeare são italianos. Talvez lago seja o exemplo mais destacado, mas um exemplo ainda mais ilustrativo é Iachimo em *Cymbeline,* que desencaminha o virtuoso bretão que viaja pela Itália e vai à Inglaterra praticar seus maldosos ardis com os confiantes nativos. A indignação moral contra os italianos teve muito que ver com a Reforma. Infelizmente, esta envolveu também o repúdio intelectual do que a Itália fizera pela civilização.

Os três grandes homens da Reforma e da Contra-reforma são Calvino, Lutero e Loiola. Os três, intelectualmente, são medievais em sua filosofia, comparados

com os italianos que imediatamente os precedem, ou com homens como Erasmo ou More. Filosoficamente, o século que se seguiu ao começo da Reforma é um século estéril. Lutero e Calvino voltaram a Santo Agostinho, conservando, porém, só aquela parte de sua doutrina que trata da relação da alma com Deus, e não a parte que se refere à Igreja. Sua teologia era de molde a diminuir o poder da Igreja. Aboliram o purgatório, do qual as almas dos mortos podiam ser libertadas por meio de missas. Rejeitaram a doutrina das Indulgências, da qual dependia grande parte das rendas papais. Com a doutrina da predestinação, o destino das almas, depois da morte, se tornava inteiramente independente das ações dos sacerdotes. Essas inovações, embora ajudassem na luta contra o Papa, impediam que as igrejas protestantes se tornassem tão poderosas, nos países protestantes, como a católica nos países católicos. Os teólogos protestantes eram (ao menos a princípio) tão fanáticos como os teólogos católicos, mas tinham menos poder e eram, por conseguinte, menos capazes de fazer mal.

Quase desde o princípio, houve dissensão entre os protestantes quanto ao poder do Estado em questões religiosas. Lutero estava disposto, sempre que o príncipe fosse protestante, e reconhecê-lo como chefe da Igreja em seu próprio país. Na Inglaterra, Henrique VIII e Isabel afirmaram vigorosamente seus direitos a este respeito, e o mesmo fizeram os príncipes protestantes da Alemanha, Escandinávia e (depois da rebelião contra a Espanha) Holanda. Isto acelerou a tendência já existente no sentido de aumentar o poder dos reis.

Mas os protestantes que levaram a sério os aspectos individualistas da Reforma se mostraram pouco dispostos a submeter-se ao rei como ao Papa. Os anabalistas da Alemanha foram suprimidos, mas sua doutrina se estendeu à Holanda e à Inglaterra. O conflito entre Cromwell e o Parlamento Longo teve vários aspectos; em seu aspecto teológico era, em parte, um conflito entre aqueles que rejeitavam e aqueles que aceitavam a opinião dei que o Estado devia decidir em matérias religiosas. Aos poucos, o cansaço resultante das guerras de religião conduziu ao desenvolvimento da crença, na tolerância religiosa, que foi uma das fontes do movimento que se transformou no liberalismo dos séculos XVIII e XIX.

O triunfo protestante, surpreendentemente rápido a princípio, foi contido principalmente em consequência da criação, por Loiola, da Companhia de Jesus. Loiola havia sido soldado e sua ordem se baseava em moldes militares; devia haver obediência cega ao general, sendo que cada jesuíta devia considerar-se empenhado em guerra contra a heresia. Já na época do Concilio de Trento, os jesuítas começaram a ser influentes. Eram disciplinados, capazes, inteiramente

dedicados à causa e hábeis propagandistas. Sua teologia era oposta à dos protestantes; rejeitavam aqueles ensinamentos de Santo Agostinho que os protestantes ressaltavam. Acreditavam no livre arbítrio e eram contrários à predestinação. A salvação não se processava somente pela fé, mas pela fé e pelas obras. Os jesuítas adquiriram prestígio devido ao seu zelo missionário, principalmente no Extremo Oriente. Tornaram-se populares como confessores, porque (a acreditar-se em Pascal) eram mais tolerantes, salvo contra a heresia, que os outros eclesiásticos. Concentraram-se na educação e, assim, adquiriram uma influência mais firme sobre as mentes dos jovens. Sempre que a teologia não interferia, a educação que davam era a melhor que se podia conseguir; veremos que ensinaram mais matemática a Descartes do que ele teria podido aprender em qualquer parte. Politicamente, eram um corpo único e disciplinado, que não recuava diante de perigos ou de trabalhos; insistiam com os príncipes católicos a que praticassem uma perseguição incansável e, seguindo as pegadas dos exércitos espanhóis vitoriosos, restabeleceram o terror da Inquisição, mesmo na Itália, que já havia tido quase um século de livre-pensamento.

Os resultados da Reforma e da Contra-reforma, na esfera intelectual, foram a princípio inteiramente maus, mas, no fim, benéficos. A Guerra dos Trinta Anos persuadiu a todos de que nem os protestantes nem os católicos podiam sair completamente vitoriosos; fez-se necessário abandonar a esperança medieval da unidade de doutrina, e isso aumentou a liberdade dos homens de pensar por si mesmos, mesmo sobre questões fundamentais. A diversidade de credos em países diferentes tornou possível ao homem escapar à perseguição vivendo no estrangeiro. O desgosto pela guerra teológica voltou cada vez mais a atenção dos homens capazes para o ensino secular, principalmente as matemáticas e a ciência. São estas, entre outras, as razões que explicam o fato de que, enquanto o século XVI, depois do aparecimento de Lutero, é filosoficamente estéril, o século XVII contém os maiores nomes e realiza o progresso mais notável desde os tempos da Grécia. Este progresso começou na ciência, de que me ocuparei no capítulo seguinte.

CAPÍTULO VI

A ASCENSÃO DA CIÊNCIA

QUASE TUDO que distingue o mundo moderno dos séculos anteriores é atribuível à ciência, que obteve os seus triunfos mais espetaculares no século XVII. A Renascença italiana, embora não seja medieval, não é moderna; tem mais afinidade com a melhor época da Grécia. O século XVI, com sua preocupação pela teologia, é mais medieval do que o mundo de Maquiavel. O mundo moderno, quanto ao que se refere à perspectiva mental, começa no século XVII. Nenhum italiano da Renascença teria sido ininteligível a Platão ou Aristóteles; Lutero teria horrorizado Santo Tomás de Aquino, mas não lhe teria sido difícil entendê-lo. Quanto ao século XVII, é diferente: Platão e Aristóteles, Aquino e Occam, não conseguiriam ver nem pés nem cabeça em Newton.

Os novos conceitos introduzidos pela ciência influenciaram profundamente a filosofia moderna. Descartes, que foi, em certo sentido, o fundador da filosofia moderna, foi, ele próprio, um dos criadores da ciência do século XVII. Deve-se dizer algo sobre os métodos e resultados da astronomia e da física ante a atmosfera mental do tempo em que a filosofia moderna começou a ser compreendida.

Quatro grandes homens — Copérnico, Kepler, Galileu e Newton — tem lugar preeminente na criação da ciência. Destes, Copérnico pertence ao século XVI, mas teve pouca influência em sua própria época.

Copérnico (1473-1543) era um sacerdote polaco de impecável ortodoxia. Em sua juventude, viajou pela Itália e absorveu algo da atmosfera da Renascença. Em 1500, teve um curso ou uma cátedra de matemática em Roma, mas, em 1503, regressou ao seu país natal, onde foi cônego de Frauenburg. Parece que passou a maior parte de seu tempo combatendo os alemães e reformando a moeda, mas suas horas de lazer eram dedicadas à astronomia. Passou a acreditar logo que o Sol está no centro do universo, e que a Terra tem um duplo

movimento: uma rotação diurna e uma rotação anual em torno do Sol. O receio à censura eclesiástica levou-o a protelar a publicação de seus pontos de vista, embora permitisse que os mesmos fossem conhecidos. Sua obra principal, *De Revolutionibus Orbium Coelestium,* foi publicada no ano de sua morte (1543), com um prefácio de seu amigo Osiander, dizendo que a teoria heliocêntrica era apenas formulada como uma hipótese. Não se sabe até que ponto Copérnico sancionou esta declaração, mas isto não é importante, pois que ele próprio fez declarações semelhantes no texto da obra.{252} O livro é dedicado ao Papa e escapou da condenação católica até o tempo de Galileu. A Igreja, no tempo em que Copérnico viveu, era mais liberal do que depois que o Concilio de Trento, os jesuítas e a renovada Inquisição realizaram sua obra.

A atmosfera da obra de Copérnico não é moderna; poderia ser descrita antes como pitagórica. Aceita como axiomática a teoria de que todos os movimentos celestes devem ser circulares e uniformes e, como os gregos, deixa-se influenciar por motivos estéticos. Em seu sistema há ainda epiciclos, embora seus centros estejam no Sol ou, antes, perto do Sol. O fato de o Sol não estar exatamente no centro arruinou a simplicidade de sua teoria. Embora tivesse notícia das doutrinas pitagóricas, parece não ter conhecido a teoria heliocêntrica de Aristarco, mas não há nada em suas especulações que não pudesse haver ocorrido a um astrônomo grego. O importante em sua obra foi o destronamento da Terra de sua preeminência geométrica. Afinal de contas, isso tornava difícil dar-se ao homem a importância cósmica que lhe era atribuída na teologia cristã, mas tais consequências de sua teoria não teriam sido aceitas por Copérnico, cuja ortodoxia era sincera, e que protestava contra a opinião de que a sua teoria contradizia a Bíblia.

Havia dificuldades autênticas na teoria de Copérnico. A maior delas era a ausência da paralaxe estelar.

Se a Terra, em qualquer ponto da sua órbita, está a 186.000.000 de milhas do ponto em que estará seis meses depois, isto deve acarretar uma mudança na posição aparente das estrelas, exatamente como um navio que, no mar, se acha ao norte, partindo de um ponto da costa, não estará ao norte partindo de outro. Não se observou nenhuma paralaxe e Copérnico deduziu, acertadamente, que as estrelas fixas têm de estar muito mais longe que o Sol. Não foi senão no século XIX que a técnica da medição se tornou suficientemente precisa para que se pudesse observar a paralaxe estelar, e ainda assim só no caso de algumas das estrelas mais próximas.

Outra dificuldade surgiu quanto à queda dos corpos. Se a Terra gira continuamente do Oeste para leste, um corpo deixado cair de uma altura não devia cair verticalmente debaixo de seu ponto de partida, mas num ponto um pouco mais a oeste, já que a Terra deverá ter-se movido um pouco durante o tempo da queda. A resposta a esta dificuldade foi encontrada pela lei da inércia de Galileu, mas, no tempo de Copérnico, não havia nenhuma resposta à vista.

Há um livro interessante de A. E. Burtt, intitulado *The Metaphysical Foundation of Modem Physical Science* (1925), que expõe com muito vigor as muitas suposições insustentáveis feitas pelos homens que fundaram a ciência moderna. Assinala ele, com muita verdade, que não havia, no tempo de Galileu, nenhum fato conhecido que obrigasse à adoção de seu sistema, e que havia vários que militavam contra ele. «Os empiricistas contemporâneos, se houvessem vivido no século XVI, teriam sido os primeiros a zombar da nova filosofia do universo». O propósito geral do livro é desacreditar a ciência moderna, insinuando que seus descobrimentos foram acidentes felizes nascidos por acaso de superstições tão grosseiras como as da Idade Média. Penso que isso revela um conceito errôneo da atitude científica: não é aquilo *em que* o homem de ciência acredita que o distingue, mas sim o *como* e o *porquê* de suas crenças. Suas crenças são tentativas, e não dogmáticas; baseiam-se em provas, e não em autoridade ou intuição. Copérnico estava agindo com acerto, em chamar de hipótese a sua teoria; seus adversários estavam errados, ao considerar indesejáveis novas hipóteses.

Os homens que fundaram a ciência moderna tinham dois méritos que não se acham necessariamente reunidos: imensa paciência na observação e grande audácia na formulação de hipóteses. O segundo destes méritos havia pertencido aos primeiros filósofos gregos; o primeiro, em grau considerável, nos últimos astrônomos da antiguidade. Mas nenhum, entre os antigos, com exceção, talvez, de Aristarco, possuiu ambos os méritos, e ninguém na Idade Média possuiu nenhum deles. Copérnico, como seus grandes sucessores, possuiu os dois. Soube tudo que se podia saber, com a ajuda dos instrumentos existentes em sua época, acerca dos movimentos aparentes dos corpos celestes na esfera celeste, e percebeu que a rotação diurna da Terra era uma hipótese mais econômica que a revolução de todas as esferas celeste. Segundo o critério moderno, que considera todo movimento como relativo, a simplicidade é o único ganho resultante de sua hipótese, mas esta não era a sua opinião nem a de seus contemporâneos. Com respeito à revolução anual da Terra, houve também uma simplificação, mas não tão notável como no caso da rotação diurna. Copérnico necessitava ainda de

epiciclos, embora menos que os exigidos pelo sistema de Ptolomeu. Só depois que Kepler descobriu suas leis é que a nova teoria adquiriu toda a sua simplicidade.

À parte o efeito revolucionário sobre a maneira de imaginar-se o cosmos, foram dois os grandes méritos da nova astronomia: primeiro, o reconhecimento de que aquilo em que se tinha acreditado desde os tempos antigos podia ser falso; segundo, que o melhor teste da verdade científica é a compilação paciente de fatos, combinada com a ousada suposição das leis que agrupam tais fatos. Nenhum desses méritos se acha tão desenvolvido em Copérnico como em seus sucessores, mas ambos já estão presentes, em alto grau, em sua obra.

Alguns dos homens a quem Copérnico comunicou a sua teoria eram luteranos alemães, mas, quando Lutero teve conhecimento dela, ficou profundamente chocado. «O povo presta ouvidos — disse ele — a um astrônomo adventício que procura mostrar que a Terra é que gira, e não os céus e o firmamento, o Sol e a Lua. Quem quer que deseje parecer inteligente, tem de inventar algum novo sistema, o qual, dentre todos os sistemas, é, certamente, o melhor. Este tolo deseja transtornar toda a ciência da astronomia; mas a Escritura Sagrada nos diz que Josué ordenou que o Sol parasse, e não a Terra». Calvino, igualmente, demoliu Copérnico com o texto: «O mundo está bem estabelecido, de modo que não pode ser movido» (Salmo XCIII, I), e exclamou: «Quem se atreverá a colocar a autoridade de Copérnico acima da do Espírito Santo?». O clero protestante era pelo menos tão intolerante como os eclesiásticos católicos; contudo, logo passou a haver muito mais liberdade de especulação nos países protestantes que nos católicos, porque nos países protestantes o clero tinha menos poder. O aspecto importante do protestantismo foi o cisma, não a heresia, pois o cisma conduziu às igrejas nacionais, e estas não eram suficientemente poderosas para controlar o governo secular. Isto foi de modo geral, uma vantagem, pois as Igrejas, em toda a parte, se opuseram, praticamente, enquanto isso lhes foi possível, a toda inovação que tivesse em mira aumentar a felicidade e o saber aqui na Terra.

Copérnico não estava em condições de apresentar qualquer prova concludente a favor de sua hipótese e, durante longo tempo, os astrônomos a rejeitaram. O astrônomo importante seguinte foi Tycho Brahe (1546-1601), que adotou uma posição intermediária: afirmava que o Sol e a Lua se moviam em torno da Terra, mas que os planetas giravam em torno do Sol. Quanto ao que diz respeito à teoria, não era ele muito original. Apresentou, no entanto, duas boas razões contra a opinião de Aristóteles, de que tudo o que se achava em cima da Lua era

imutável. Uma delas foi o aparecimento de uma nova estrela em 1572, que, segundo se verificou, não tinha paralaxe diária e que, por conseguinte, devia estar mais distante do que a Lua. A outra razão foi derivada da observação de cometas, os quais também, conforme se verificou, se achavam distantes. O leitor certamente recordará a doutrina de Aristóteles de que a mudança e a decadência se limitam à esfera sublunar; isto, como quase tudo o que Aristóteles disse acerca de questões científicas, constituiu um obstáculo para o progresso.

A importância de Tycho Brahe não foi como teórico, mas sim como observador, primeiro sob a proteção do rei da Dinamarca e, depois, do imperador Rodolfo II. Fez um catálogo de estrelas e anotou, durante muitos anos, a posição dos planetas. Nos últimos anos da vida de Brahe, Kepler, que eia então jovem, se tornou seu assistente. Para Kepler, suas observações foram de grande valor.

Kepler (1571-1630) é um dos exemplos mais notáveis do que se podo conseguir pela paciência sem muito gênio. Foi o primeiro astrônomo importante, depois de Copérnico, a adotar a teoria heliocêntrica, mas os dados de Tycho Brahe mostravam que não podia ser inteiramente exata a forma dada à mesma por Copérnico. Achava-se influenciado pelo pitagorismo e, mais ou menos fantasiosamente, inclinava-se ao culto do Sol, embora bom protestante. Estes motivos lhe davam, sem dúvida, certa propensão a favor da hipótese heliocêntrica. Seu pitagorismo também o inclinava a seguir o *Timeu* de Platão, na suposição de que a significação cósmica devia estar ligada aos cinco sólidos regulares. Ele os usava para sugerir hipóteses à sua mente; por fim, por um acaso afortunado, uma delas deu certo.

A grande realização de Kepler foi a descoberta das suas três leis do movimento planetário. Duas delas foram por ele publicadas em 1609, e a terceira em 1619. Sua primeira lei afirma: Os planetas descrevem órbitas elípticas, das quais o Sol ocupa um foco. Sua segunda lei afirma: A linha que une um planeta com o Sol percorre espaços iguais em tempos iguais. Sua terceira lei afirma: O quadrado do período de revolução de um planeta é proporcional ao cubo da sua distância média do Sol.

Para explicar a importância dessas leis, devemos dizer algo a respeito.

A primeira das duas leis, no tempo de Kepler, só podia ser *provada* no caso de Marte; quanto aos outros planetas, as observações eram compatíveis com elas, mas não de modo a estabelecê-las definitivamente. Não tardou muito, porém, para que se encontrasse uma confirmação decisiva.

A descoberta da primeira lei, de que os planetas se movem em elipses, exigiu

maior esforço para emancipar-se da tradição do que o pode imaginar facilmente um homem moderno. A única coisa sobre a qual todos os astrônomos, sem exceção, estavam de acordo, era a de que todos os movimentos celestes eram circulares, ou compostos de movimentos circulares. Onde se verificou que os círculos eram inadequados para explicar os movimentos planetários, lançou-se mão dos epiciclos. Um epiciclo é uma curva traçada por um ponto de um círculo que roda sobre outro círculo. Por exemplo: tomemos de uma roda grande e fixemo-la horizontalmente sobre o solo; tomemos uma roda menor (também horizontal sobre o solo) atravessada por um prego e façamos girar a roda pequena em torno da roda grande, com a ponta do prego tocando o chão. Então, a marca do prego no chão traçará um epiciclo. A órbita da Lua, em relação ao Sol, é aproximadamente dessa espécie: aproximadamente, a Terra descreve um círculo em torno do Sol, e a Lua, entrementes, descreve um círculo em torno da Terra. Mas isto apenas aproximadamente. À medida que as observações se tornavam mais exatas, verificou-se que nenhum sistema de epiciclos se adaptaria exatamente aos fatos. A hipótese de Kepler, conforme ele próprio o verificou, estava muito mais de acordo com as posições registradas de Marte que a de Ptolomeu ou, mesmo, que a de Copérnico.

A substituição de círculos por elipses envolvia o abandono de tendências estéticas que haviam governado a astronomia desde Pitágoras. O círculo era uma figura perfeita e os orbes celestes eram corpos perfeitos originariamente deuses e. Mesmo em Platão e Aristóteles, estreitamente relacionados com os deuses. Parecia evidente que um corpo perfeito devia mover-se numa figura perfeita. Ademais, já que os corpos celestes se movem livremente, sem ser empurrados nem puxados, seu movimento tinha de ser «natural». Ora, era fácil supor-se que há algo «natural» num círculo, mas não numa elipse. Assim, muitos prejuízos profundamente arraigados tiveram de ser removidos, antes de que a primeira lei de Kepler pudesse ser aceita. Nenhum antigo — nem mesmo Aristarco de Samos — havia antecipado tal hipótese.

A segunda lei trata da velocidade variável do planeta em pontos diferentes de sua órbita. Se Pl, P2, P3, P4, P5, são posições sucessivas do planeta em intervalos iguais de tempo — digamos, em intervalos de um mês então a lei de Kepler estabelece que os espaços Pl SP2, P2 SP3, P3 SP4, P4 SP5 são todos iguais. O planeta move-se, portanto, com maior rapidez quando se acha mais próximo do Sol, e mais lentamente quando se encontra mais distante dele. Também isto era um tanto chocante; um planeta era demasiado majestoso para ora apressar o passo, ora diminuí-lo.

A terceira lei era importante, pois comparava os movimentos dos diferentes planetas, enquanto que as duas primeiras tratavam deles separadamente. A terceira lei diz: Se *r* é a distância média de um planeta em relação ao Sol e T é a longitude de seu ano, então r3 dividido por T2 é o mesmo para todos os diferentes planetas. Esta lei fornecia a prova (quanto ao que diz respeito ao sistema solar) da lei de Newton do quadrado inverso para a gravidade. Mas disto falaremos depois.

Galileu (1564-1642) é o maior dos fundadores da ciência moderna, com a possível exceção de Newton. Nasceu mais ou menos na ocasião em que morreu Miguel Ângelo, e morreu no mesmo ano em que Newton nasceu. Recomendo estes fatos àqueles que ainda crêem (se é que os há) na metempsicose. É importante como astrônomo, mas talvez o seja ainda mais como fundador da dinâmica.

Galileu foi o primeiro a descobrir a importância da *aceleração* na dinâmica. «Aceleração» significa mudança de velocidade, em magnitude ou em direção; assim, um corpo que se move uniformemente num círculo tem, em todos os momentos, uma aceleração para o centro do círculo. Na linguagem empregada habitualmente antes de sua época, poderíamos dizer que ele tratou o movimento uniforme em linha reta como o único «natural», quer na Terra, quer nos céus. Considerava-se «natural» que os corpos celestes se movessem em círculos e os corpos terrestres em linhas retas; mas pensou-se que os corpos terrestres que se moviam deixariam, gradualmente, de o fazer, se deixados entregues a si mesmos. Galileu afirmou, contra esta opinião, que cada corpo, se deixado entregue a si mesmo, continuará movendo-se em linha reta com velocidade uniforme; qualquer mudança, seja na velocidade ou na direção do movimento, tem de ser explicada como deriva à ação de alguma «força». Este princípio foi enunciado por Newton como a primeira lei do movimento. E também chamada lei da inércia. Voltarei a falar de sua significação, mas desejo primeiro dizer algo sobre os pormenores das descobertas de Galileu.

Galileu foi o primeiro a estabelecer a lei da queda dos corpos. Esta lei, dado o conceito de «aceleração», é da máxima simplicidade. Diz que, quando um corpo está caindo livremente, sua aceleração é constante, exceto quanto à influência que possa ter a resistência do ar; ademais, a aceleração é a mesma para todos os corpos, leves ou pesados, grandes ou pequenos. A prova cabal desta lei não foi possível até que se inventou a bomba de ar, o que ocorreu cerca do ano de 1654. Depois disso, foi possível observar-se a queda dos corpos no que era praticamente um vácuo, verificando-se que as penas caíam tão depressa como o

chumbo. O que Galileu provou foi que não há diferença mensurável entre as massas grandes e pequenas da mesma substancia. Até sua época, havia-se suposto que uma massa grande de chumbo cairia mais depressa que uma pequena, mas Galileu provou, por meio de experimento, que não era assim. A medição, em seu tempo, não era uma coisa tão exata como se tornou desde então; não obstante, chegou ele à verdadeira lei da queda dos corpos. Se um corpo cai livremente no vazio, sua velocidade aumenta numa média constante. No fim do primeiro minuto, sua velocidade será de 32 pés por segundo; no fim de outro minuto, de 64 pés por segundo; no fim do terceiro, 98 pés por segundo — e assim por diante. A aceleração, isto é, a média em que a velocidade aumenta, é sempre a mesma: em cada segundo, o aumento de velocidade é (aproximadamente) de 32 pés por segundo.

Galileu também estudou os projetos, assunto importante para o seu protetor, o duque da Toscana. Pensava-se que um projétil disparado horizontalmente avançava horizontalmente por um momento e depois, de repente, começava a cair verticalmente. Galileu demonstrou que, à parte a resistência oferecida pelo ar, a velocidade horizontal permaneceria constante, de acordo com a lei da inércia, mas que haveria um acréscimo de velocidade vertical, a qual aumentaria segundo a lei da queda dos corpos. Para verificar como se moveria o projétil durante curto espaço de tempo, digamos um segundo, depois de estar no espaço certo tempo, procede-se da seguinte maneira: primeiro, se não estivesse caindo, percorreria uma certa distância horizontal, mas, caindo, cairia verticalmente numa velocidade proporcional ao tempo em que o disparo começou. Sua mudança de lugar, com efeito, é o que seria se houvesse se movido, a princípio, horizontalmente, durante um segundo, com a velocidade inicial, e caísse depois, verticalmente, durante um segundo, com uma velocidade proporcional ao tempo durante o qual esteve em voo. Um simples cálculo mostra que o seu curso observação, exceto na medida em que a resistência do resultante é uma parábola, e isso é confirmado pelo ar interfere.

O que foi dito acima dá um exemplo simples de um princípio que se revelou imensamente fecundo na dinâmica — o princípio de que, quando várias forças agem simultaneamente, o efeito é como se cada qual agisse por sua vez. Isto faz parte de um princípio mais geral chamado a lei do paralelogramo. Suponhamos, por exemplo, que se esteja no convés de um navio em movimento e se ande por ele. Enquanto se está caminhando, o navio avançou, de modo que, em relação à água, a gente se moveu tanto para a frente como em sentido transversal à direção do movimento do barco. Se se quiser saber até onde se avançou em relação à

água, podemos supor que, primeiro, estávamos parados enquanto o navio se movia, e que, depois, durante algum tempo, o navio permanecia imóvel enquanto caminhávamos. Este mesmo princípio se aplica às forças. Isto nos permite verificar o efeito total de uma série de forças e torna factível a análise dos fenômenos físicos, descobrindo-se as leis separadas das diversas forças a que estão sujeitos os corpos em movimento. Foi Galileu quem introduziu este método imensamente fecundo.

No que venho dizendo, procurei falar, o mais aproximadamente possível, na linguagem do século XVII. A linguagem moderna é diferente em importantes aspectos, mas, para explicar-se o que o século XVII realizou, é conveniente, por ora, adotar seus modos de expressão.

A lei da inércia explicou um enigma que, antes de Galileu, o sistema de Copérnico não havia sido capaz de explicar. Como se observou acima, se largarmos uma pedra do topo de uma torre, ela cairá ao pé da torre, e não um tanto para o oeste da mesma; no entanto, se a Terra se está movendo, deveria ela afastar-se um pouco durante a queda da pedra. A razão de que isto não ocorre é que a pedra conserva a velocidade da rotação que, antes de ser lançada, ela compartilhava com tudo o que se encontra na superfície da Terra. Com efeito, se a torre fosse bastante alta, teríamos o efeito contrário ao esperado pelos adversários de Copérnico. O topo da torre, estando mais distante do centro da Terra que a base, move-se mais depressa e, por conseguinte, a pedra deveria cair um pouco a leste do pé da torre. Este efeito, no entanto, seria demasiado insignificante para ser medido.

Galileu adotou ardorosamente o sistema heliocêntrico, manteve correspondência com Kepler e aceitou suas descobertas. Tendo notícias de que um holandês acabara de inventar um telescópio, Galileu fez um para si próprio e descobriu muitas coisas importantes. Verificou que a Via Láctea consiste de uma multidão de estrelas separadas. Observou as fases de Vênus, que Copérnico sabia que estavam implicadas em sua teoria, mas que a olho nu não podiam ser percebidas. Descobriu o satélite de Júpiter, em honra de seu protetor, chamou de «sidera medicea». Verificou-se que esses satélites obedeciam às leis de Kepler. Havia, no entanto, uma dificuldade. Sempre existiram sete corpos celestes: os cinco planetas e o Sol e a Lua; ora, o sete é um número sagrado. Não é o sabá o sétimo dia? Não há os candelabros de sete braços e as sete igrejas da Ásia? Que outra coisa poderia então haver de mais apropriada do que os sete corpos celestes? Mas, se tivermos de acrescentar as quatro luas de Júpiter, teremos o total de onze — número que não possui nenhuma propriedade mística. Baseados

nisso, os tradicionalistas denunciaram o telescópio, recusaram-se a olhar através dele e afirmaram que ele só revelava ilusões. Galileu escreveu a Kepler, dizendo que gostaria de rir-se com ele da estupidez da «multidão»; o resto de sua carta torna claro que «a multidão» consistia dos professores de filosofia, que procuravam exorcizar as luas de Júpiter, «empregando argumentos de lógica barata, como se tratasse de encantamentos mágicos».

Galileu, como todos sabem, foi condenado pela Inquisição, primeiro privadamente, em 1616, e, depois, publicamente, em 1633, sendo que nesta segunda ocasião se retratou, prometendo não afirmar jamais que a Terra se movia ou girava. A Inquisição foi bem-sucedida em seu empenho de acabar com a ciência na Itália, a qual não tornou a reviver, lá, durante séculos. Mas fracassou em seu propósito de impedir que os homens de ciência adotassem a teoria heliocêntrica, e causou, com a sua estupidez, prejuízos consideráveis à Igreja. Felizmente, havia os países protestantes, onde o clero, embora ansioso por prejudicar a ciência, não conseguiu adquirir o domínio do Estado.

Newton (1642-1727) conseguiu o triunfo completo e final para aquilo que Copérnico, Kepler e Galileu prepararam o caminho. Partindo destas três leis do movimento — das quais as duas primeiras se devem a Galileu — provou ele que as três leis de Kepler são equivalentes à proposição de que cada planeta, em cada momento, tem uma aceleração na direção do Sol que varia inversamente segundo o quadrado da distância relativa ao Sol. Mostrou que as acelerações na direção da Terra e do Sol, segundo a mesma fórmula, explicam o movimento da Lua, e que a aceleração da queda dos corpos sobre a superfície da Terra está também relacionada com a da Lua, de acordo com a lei do quadrado inverso. Definiu a «força» como sendo a causa da mudança de movimento, isto é, da aceleração. Pôde, assim, enunciar a sua lei da gravitação universal: «Todos os corpos se atraem reciprocamente com uma força diretamente proporcional de suas massas e proporcional, inversamente, ao quadrado da distância existente entre elas». Partindo desta fórmula, pôde deduzir o mais relacionado com a teoria planetária; os movimentos dos planetas e de seus satélites, as órbitas dos cometas, as marés. Verificou-se, mais tarde, que mesmo os mínimos desvios dos planetas de suas órbitas elípticas eram deduzíveis da lei de Newton. O triunfo foi tão completo que Newton esteve em perigo de converter-se em outro Aristóteles e de impor um obstáculo insuperável ao progresso. Na Inglaterra, não foi senão um século depois de sua morte que os homens se libertaram suficientemente de sua autoridade para realizar uma obra importante nas matérias de que ele se havia ocupado.

O século XVII foi notável, não só na astronomia e na dinâmica como, também, em muitos outros aspectos relacionados com a ciência.

Tomemos, primeiro, a questão dos instrumentos científicos.[{253}] O microscópio composto foi inventado pouco antes do século XVII, mais ou menos em 1590. O telescópio foi inventado, em 1608, por um holandês chamado Lippershey, embora haja sido Galileu quem primeiro o empregou com fins seriamente científicos. Galileu inventou também o termômetro — pelo menos isto é o que parece mais provável. Seu discípulo Torricelli inventou o barômetro. Guericke (1602-86) inventou a bomba de ar. Os relógios, embora não fossem novos, foram grandemente aperfeiçoados no século XVII, principalmente devido ao trabalho de Galileu. Devido a estas invenções, a observação se tornou imensamente mais exata e extensa do que o fora em qualquer época anterior.

Além disso, verificaram-se trabalhos importantes em outras ciências, à parte a astronomia e a dinâmica. Gilbert (1540-1603) publicou sua grande obra sobre o magneto em 1600. Harvey (1578-1657) descobriu a circulação do sangue, publicando sua descoberta em 1628. Leeuwenhoek (1632-1723) descobriu os espermatozóides, embora outro homem, Stephen Hamm, já os houvesse descoberto, ao que parece, alguns meses antes; Leeuwenhoek também descobriu os protozoários ou organismos unicelulares e, mesmo, as bactérias. Robert Boyle (1627-91) foi, como se ensinava às crianças quando eu era jovem, «o pai da química e filho do conde de Cork»; é hoje lembrado principalmente pela «lei de Boyle», segundo a qual em determinada quantidade de gás, em determinada temperatura, a pressão é inversamente proporcional ao volume.

Até aqui nada disse a respeito dos progressos na matemática pura, mas estes foram, com efeito, também muito grandes e indispensáveis a uma grande parte do trabalho nas ciências físicas. Napier publicou sua invenção dos logaritmos em 1614. A geometria coordenada foi o resultado do trabalho de vários matemáticos do século XVII, entre os quais a maior contribuição foi feita por Descartes. O cálculo diferencial e integral foi inventado, independentemente, por Newton e Leibniz; é o instrumento para quase todas as matemáticas superiores. Estas são as realizações mais destacadas na matemática pura; há, porém, inúmeras outras de grande importância.

O resultado do trabalho científico que vimos examinando foi que a visão dos homens cultos se transformou por completo. No começo do século, Sir Thomas Brown tomou parte em processos por feitiçaria; em fins do século, tal coisa teria sido impossível. No tempo de Shakespeare, os cometas eram ainda coisas

portentosas; depois da publicação dos *Principia* de Newton, em 1687, sabia-se que ele e Halley haviam calculado as órbitas de certos cometas, e que estes são obedientes como os planetas às leis da gravitação. O reinado da lei havia se estabelecido na imaginação dos homens, tornando Incríveis coisas tais como a magia e a feitiçaria. Em 1700, a atitude mental dos homens cultos era inteiramente moderna; em 1600, com exceção de alguns poucos, era ainda, em grande parte, medieval.

No resto deste capítulo, procurarei expor brevemente as crenças filosóficas que pareciam derivar-se da ciência do século XVII, bem como alguns dos aspectos em que a ciência moderna difere da de Newton.

A primeira coisa a notar-se é a eliminação de quase todos os vestígios de animismo nas leis físicas. Os gregos, embora não o dissessem de maneira tão explícita, consideravam, evidentemente, o poder de movimento como um sinal de vida. Para a observação baseada no senso comum, parece que os animais se movem, enquanto que a matéria inanimada só se move quando impelida por uma força externa. A alma de um animal, em Aristóteles, tem várias funções, sendo que uma delas é mover o corpo do animal. O Sol e os planetas, no pensamento grego, podem ser deuses, ou, pelo menos, ser regulados e movidos pelos deuses. Anaxágoras pensava de outro modo, mas era ímpio. Demócrito pensava de outro modo, mas foi desdenhado, exceto pelos epicuristas, a favor de Platão e Aristóteles. Os quarenta e sete ou quarenta e cinco motores imóveis de Aristóteles são espíritos divinos, e constituem a fonte última de todo o movimento do universo. Abandonado a si mesmo, qualquer corpo inanimado logo se tornaria imóvel; assim, a operação da alma sobre a matéria tem de ser contínua, para que o movimento não cesse.

Tudo isto foi modificado pela primeira lei do movimento. A matéria inanimada, uma vez posta em movimento, continuará a mover-se sempre, a menos que seja detida por alguma causa externa. Ademais, as causas externas de mudança de movimento demonstraram que eram materiais, sempre que não podiam ser determinadas com precisão. O sistema solar, em todo caso, mantinha-se em movimento pelo seu próprio impulso e pelas suas próprias leis; não havia necessidade de nenhuma interferência externa. Podia ainda parecer necessária a existência de Deus, para pôr o mecanismo em funcionamento; os planetas, segundo Newton, foram originariamente lançados pela mão de

Deus. Mas tendo Ele feito isso e decretado a lei da gravitação, tudo continuou por si mesmo, sem precisar mais da interferência divina. Quando Laplace

sugeriu que as mesmas forças que agora operam poderiam ter feito com que os planetas se desprendessem do Sol, a participação de Deus no curso da natureza ficou ainda muito mais para trás. Ele podia continuar como Criador, mas mesmo isso era duvidoso, já que não estava claro que o mundo tivesse um começo no tempo. Embora quase todos os homens de ciência fossem modelos de piedade, o ponto de vista sugerido pela sua obra era perturbador para a ortodoxia, e os teólogos tinham bastante razão de sentir-se inquietos.

Outra coisa decorrente da ciência foi uma profunda mudança na concepção do lugar do homem no universo. No mundo medieval, a Terra era o centro dos céus, e tudo tinha uma finalidade relacionada com o homem. No mundo newtoniano, a Terra era um planeta de menor importância que uma estrela que não era especialmente distinguida; as distâncias astronômicas eram tão vastas que a Terra, em comparação, era uma simples cabeça de alfinete. Parecia improvável que esse imenso aparelho fosse todo ele destinado ao bem de certas pequenas criaturas dessa cabeça de alfinete. Além disso, a finalidade, que, desde Aristóteles, já se havia transformado numa parte do conceito de ciência, era agora eliminada do processo científico. Qualquer pessoa podia ainda continuar acreditando que os céus existem para proclamar a glória de Deus, mas ninguém podia deixar essa crença interferir em seus cálculos astronômicos. O mundo podia ter uma finalidade, mas as finalidades já não entravam nas explicações científicas.

A teoria copernicana devia ter sido humilhante para o orgulho humano, mas, na verdade, foi o contrário que se produziu, pois, os triunfos da ciência reanimaram o orgulho humano. O agonizante mundo antigo estivera obcecado com o sentimento do pecado, e legara tal coisa, como uma opressão, à Idade Média. Ser humilde diante de Deus era não apenas acertado, mas, também, prudente, pois Deus castigaria o orgulho. Pestes, inundações, terremotos, turcos, tártaros e cometas enchiam de perplexidade os séculos sombrios, e sentia-se que somente uma humildade cada vez maior evitaria essas calamidades reais ou ameaçantes. Mas era impossível continuar humilde, estando os homens obtendo tão grandes triunfos:

> A Natureza e suas leis estavam ocultas na noite.
> Deus disse: “Nasça Newton” — e tudo foi claridade.

Quanto à condenação, seguramente o Criador de um universo tão vasto tinha

algo melhor em que pensar do que mandar os homens para o inferno devido a insignificantes erros teológicos. Judas Iscariotes podia ser condenado, mas não Newton, embora fosse ariano.

Havia, sem dúvida, muitas outras razões para que o homem se sentisse satisfeito consigo mesmo. Os tártaros haviam sido confinados à Ásia, e os turcos estavam deixando de ser uma ameaça. Os cometas haviam sido humilhados por Halley e, quanto aos terremotos, embora fossem ainda formidáveis, eram tão interessantes que os homens de ciência mal podiam lamentar que ocorressem. Os europeus ocidentais estavam-se tornando, rapidamente, mais ricos, transformando-se em senhores do mundo todo: haviam conquistado a América do Norte e do Sul, eram poderosos na África e Índia, respeitados na China e temidos no Japão. Quando se acrescentou a tudo isso os triunfos da ciência, não é de estranhar que os homens do século XVII se sentissem ótimas criaturas, e não os pecadores miseráveis que ainda se declaravam nos domingos.

Há alguns aspectos em que os conceitos modernos da física teórica diferem dos do sistema de Newton. Para começar, o conceito de «força», que aparece, preeminentemente, no século XVII, foi considerado supérfluo. «Força», em Newton, é a causa da mudança de movimento, em magnitude ou direção. A noção de causa é considerada importante e a força é concebida, imaginativamente, como a espécie de coisa que experimentamos quando arrastamos ou empurramos. Por esta razão, considerou-se como uma objeção à gravitação o fato de que ela agisse à distância, e o próprio Newton concordou em que deve haver algum meio pelo qual ela era transmitida. Aos poucos, verificou-se que todas as equações podiam ser escritas sem produzir forças. O que era observável era certa relação entre a aceleração e configuração; dizer-se que esta relação era produzida por intermédio de «força», não era acrescentar nada ao nosso conhecimento. A observação mostra que os planetas têm em todo momento uma aceleração na direção do Sol, a qual varia inversamente segundo o quadrado de sua distância em relação a ele. Dizer-se que isto é devido à «força» de gravitação não passa de uma coisa simplesmente verbal, como dizer-se que o ópio faz com que as pessoas durmam porque possui uma virtude sonífera. O físico moderno, por conseguinte, limita-se simplesmente a expor as fórmulas que determinam as acelerações, evitando por completo a palavra «força». A «força» era o fantasma impreciso do ponto de vista vitalista quanto ao que se refere às causas dos movimentos e, gradualmente, o fantasma foi exorcizado.

Até o advento de mecânica do *quantum*, nada aconteceu que modificasse de

qualquer modo o sentido essencial das duas primeiras leis do movimento, isto é: que as leis da dinâmica devem ser expressas em termos de acelerações. A este respeito, Copérnico e Kepler tem ainda de ser classificados entre os antigos; procuravam leis que determinassem as formas das órbitas dos corpos celestes. Newton tornou claro que as leis expressas desta forma não poderiam ser nunca outra coisa senão aproximadas. Os planetas não se movem em elipses *exatas*, devido às perturbações causadas pelas atrações de outros planetas. Tampouco a órbita de um planeta se repete jamais exatamente, pela mesma razão. Mas a lei da gravitação, que trata das acelerações, era muito simples, e foi considerada como sendo inteiramente exata até duzentos anos depois do tempo de Newton. Quando foi corrigida por Einstein, continuou sendo uma lei que trata das acelerações.

É verdade que a conservação da energia é uma lei que trata das velocidades, e não das acelerações. Mais, nos cálculos em que se usa esta lei, são ainda as acelerações que tem de ser empregadas.

Quanto às mudanças introduzidas pela mecânica do *quantum*, são elas muito profundas, mas continuam ainda a ser, em certo grau, motivo de controvérsia e de incerteza.

Há uma mudança com respeito à filosofia newtoniana que deve ser agora mencionada: o abandono do tempo e do espaço absolutos. O leitor recordará que nos referimos a esta questão com relação a Demócrito. Newton acreditava num espaço composto de pontos, e num tempo composto de instantes, os quais tinham uma existência independente dos corpos e acontecimentos que os ocupavam. Quanto ao espaço, tinha ele um argumento empírico em que apoiar seu critério, isto é, que os fenômenos físicos nos permitem distinguir a rotação absoluta. Se fazemos girar a água de um balde, ela sobe pelos lados e baixa no centro; mas se o balde é girado sem água, não se verifica tal efeito. Depois de seu tempo foi ideado o experimento do pêndulo de Foucault, dando o que se considerou como uma demonstração da rotação da Terra. Mesmo segundo as opiniões mais modernas, a questão da rotação absoluta apresenta dificuldades. Se todo movimento é relativo, a diferença entre a hipótese de que a Terra gira e a hipótese de que os céus dão voltas é puramente verbal; não há mais diferença do que a existente entre as frases «João é o pai de Jaime» e «Jaime é o filho de João». Mas se os céus dão voltas, as estrelas se movem mais depressa do que a luz, o que é considerado impossível. Não se pode dizer que as respostas modernas as estas dificuldades sejam completamente satisfatórias, mas são suficientemente satisfatórias para fazer com que quase todos os físicos aceitem a

opinião de que o movimento e o espaço são puramente relativos. Isto combinado com o amálgama do espaço e tempo com o espaço-tempo, modificou consideravelmente o nosso critério do universo, quanto ao que resultou da obra de Galileu e Newton. Mas disto, como da teoria do quantum, nada mais direi por hora.

CAPÍTULO VII

FRANCIS BACON

FRANCIS BACON (1561-1626), embora sua filosofia seja, sob muitos aspectos, insatisfatória, tem importância puramente como fundador do método indutivo moderno e pioneiro do intento de sistematização lógica do procedimento científico.

Era filho de Sir Nicholas Bacon, Lorde Protetor do Grande Selo, e sua tia era esposa de Sir William Cecil, que se tornou Lord Burghley, educando-se, portanto, em uma atmosfera de negócios de Estado. Entrou para o Parlamento aos vinte e três anos, tornando-se conselheiro de Essex. Não obstante, quando Essex deixou de contar com o favor real, ajudou no processo contra ele. Foi severamente censurado por isso: Lytton Strachey, por exemplo, em sua obra *Elizàbeth and Essex,* apresenta Bacon como um monstro de traição e ingratidão. Isso é inteiramente injusto. Trabalhou com Essex enquanto Essex permaneceu leal, mas o abandonou quando continuar sendo leal a ele implicaria em traição; nisto, não havia nada que nem mesmo o mais rígido moralista da época pudesse condenar.

Apesar de haver abandonado Essex, nunca desfrutou inteiramente do favor da corte durante a vida da rainha Elizabeth. Com a subida de James ao trono, porém, melhoraram suas perspectivas. Em 1617, obteve o cargo do pai como Lorde do Grande Selo e, em 1618, tornou-se Lorde Chanceler. Mas, depois de ocupar essa alta posição durante apenas dois anos, foi processado por aceitar suborno dos litigantes. Admitiu a verdade da acusação, alegando apenas, em sua defesa, que os obséquios por ele recebidos jamais influíram em suas decisões. Quanto a isto, cada qual pode formar sua própria opinião, já que não há provas das decisões que Bacon teria adotado em outras circunstâncias. Foi condenado a uma multa de quarenta mil libras esterlinas, encarceramento na Torre durante o tempo que o rei desejasse, afastamento perpétuo da Corte e incapacidade para

desempenhar cargos públicos. Não foi forçado a pagar a multa, permanecendo na Torre apenas durante quatro dias. Mas foi obrigado a abandonar a vida pública e a passar o resto de seus dias a escrever livros importantes.

A ética da profissão jurídica, naqueles tempos, era um tanto frouxa. Quase todos os juízes aceitavam presentes, em geral das duas partes. Hoje em dia, consideramos horrível que um juiz aceite suborno, mas achamos ainda mais horrível que, depois de os haver recebido, se manifeste contra os doadores. Naquela época, os presentes eram coisa corriqueira, e um juiz demonstrava a sua «virtude» não se deixando influenciar por eles. Bacon foi condenado por um incidente numa contenda jurídica, e não porque fosse excepcionalmente culpado. Não era um homem de destacada preeminência moral, como seu precursor, Sir Thomas More, mas também não era excepcionalmente corrompido. Moralmente, foi um homem médio, nem melhor nem pior que a maioria de seus contemporâneos.

Depois de cinco anos de afastamento, morreu em consequência de um resfriado, contraído enquanto realizava um experimento sobre refrigeração, recheando de neve uma galinha.

A obra mais importante de Bacon, *The Advancement of Learning*, é, sob muitos aspectos, extraordinariamente moderna. É considerado, geralmente, como o criador da frase «Saber é poder» e embora haja tido predecessores que disseram a mesma coisa, ele o disse com nova ênfase. Toda a base de sua filosofia era prática: dar à humanidade domínio sobre as forças da natureza por meio de descobertas e invenções científicas. Afirmava que a filosofia devia ser mantida separada da teologia, e não intimamente misturada a ela, como no escolasticismo. Aceitava a religião ortodoxa; não era homem que entrasse em conflito com o governo por causa disso. Mas, embora achasse que a razão podia mostrar a existência de Deus, considerava que tudo o mais, na teologia, só era conhecido por meio da revelação. Afirmou, com efeito, que a vitória da fé é maior quando um dogma parece muito absurdo à simples razão. A filosofia, porém, devia depender somente da razão. Era, assim, um defensor da doutrina da «dupla verdade» — a da razão e a da revelação. Esta doutrina fora pregada por alguns averroístas no século XIII, mas havia sido condenada pela Igreja. A «vitória da fé» era, para o ortodoxo, um expediente perigoso. Bayle, em fins do século XVII, fez um uso irônico dela, expondo amplamente tudo o que a razão podia dizer contra algumas crenças ortodoxas, e concluindo, depois: «tanto maior é a vitória da fé crendo apesar de tudo». Até que ponto a ortodoxia de Bacon era sincera, é impossível saber.

Bacon foi o primeiro de uma longa série de filósofos de espírito científico que ressaltou a importância da indução como coisa oposta à dedução. Como a maioria de seus sucessores, procurou encontrar algum tipo de indução melhor do que a chamada «indução por simples enumeração». A indução, como simples enumeração, pode ser ilustrada por meio de uma parábola. Era uma vez um empregado do censo que tinha de anotar os nomes de todos os chefes de família de uma certa aldeia de Gales. O primeiro que ele interrogou se chamava William Williams; o mesmo aconteceu com o segundo, o terceiro e o quarto … por fim, disse com os seus botões: «Isto é tedioso; todos eles se chamam, evidentemente, William Williams. Anotarei assim todos eles e tirarei uma folga». Mas estava equivocado; havia um cujo nome era John Jones. Isto mostra que podemos extraviar-nos, se confiarmos demasiado implicitamente na indução por simples enumeração.

Bacon acreditava que tinha um método capaz de tornar a indução um pouco melhor do que isso. Desejava, por exemplo, descobrir a natureza do calor, que ele supunha (acertadamente) consistir de rápidos movimentos irregulares das partículas dos corpos. Seu método consistia em fazer listas de corpos quentes, listas de corpos frios, e listas de corpos com diversos graus de calor. Esperava chegar, por meio desse método, a leis gerais, tendo, em primeira instância, o grau mais baixo de generalidade. Partindo de certo número de leis desse tipo, esperava chegar a leis do segundo grau de generalidade, e assim por diante. Uma lei sugerida deveria ser comprovada mediante sua aplicação em novas circunstâncias; se desse resultado nestas circunstâncias, ficava, até esse ponto, confirmada. Alguns exemplos são especialmente valiosos, pois que nos permitem decidir entre duas teorias, cada uma das quais possível até o ponto a que se chegou nas observações anteriores; tais exemplos se chamam exemplos «prerrogativos».

Bacon não só desprezava o silogismo, como subestimava as matemáticas, provavelmente como insuficientemente experimentais. Era virulentamente hostil a Aristóteles, mas tinha Demócrito em altíssimo apreço. Embora não negasse que o curso da natureza revela uma finalidade divina, objetava a toda intromissão de explicação teológica na investigação verdadeira dos fenômenos; tudo — afirmava ele — deve ser explicado como procedendo necessariamente de causas eficientes.

Valorizou seu método mostrando de que maneira devem ser ordenados os dados obtidos pela observação, nos quais deve basear-se a ciência. Não devemos

ser nem como as aranhas — diz ele — que tecem empregando coisas tiradas de si próprias, nem como as formigas, que simplesmente as colhem, mas como as abelhas, que colhem e ordenam. Isto é um tanto injusto para com as formigas, mas ilustra o pensamento de Bacon.

Uma das partes mais famosas da filosofia de Bacon é a sua enumeração do que ele chama «ídolos», querendo significar os maus hábitos de espírito que fazem com que as pessoas caiam em erro. Destes, enumera cinco classes. «Ídolos da tribo» são os inerentes à natureza humana; refere-se, em particular, ao hábito de esperar mais ordem nos fenômenos naturais do que a que realmente pode ser encontrada. «Ídolos da caverna» são os prejuízos pessoais, característicos do investigador particular. «Ídolos do mercado» são os que se relacionam com a tirania das palavras e com a dificuldade de escapar-se de sua influência sobre nosso espírito. «Ídolos do teatro» são os que dizem respeito aos sistemas de pensamento recebidos; destes, naturalmente, os exemplos mais dignos de nota são os proporcionados por Aristóteles e os escolásticos. Por último, há os «ídolos das escolas», que consistem em pensar-se que alguma negra cega (tal como o silogismo) pode ocupar o lugar do juízo pessoal na investigação.

Embora a ciência fosse o que interessava Bacon, e embora sua atitude geral fosse científica, perdeu ele a maior parte do que se estava fazendo, no campo da ciência, em sua época. Rejeitou a teoria copernicana, o que era desculpável quanto ao que se refere ao próprio Copérnico, já que não apresentou qualquer argumento realmente sólido. Mas Bacon devia ter sido convencido por Kepler, cuja *Nova Astronomia* apareceu em 1609. Bacon parece não ter conhecido a obra de Vesálio, o pioneiro da anatomia moderna, embora admirasse Gilbert, cuja obra sobre o magnetismo ilustrava brilhantemente o método indutivo. O que é mais surpreendente ainda, parece não se ter apercebido da obra de Harvey, embora este fosse seu próprio médico. É verdade que Harvey não publicou sua descoberta da circulação do sangue senão depois da morte de Bacon, mas era de esperar-se que Bacon estivesse a par de suas pesquisas. Harvey não tinha Bacon em alto apreço, pois disse dele: «Escreve filosofia como um Lorde Chanceler». Não há dúvida de que Bacon poderia ter-se saído melhor se não se preocupasse tanto com o êxito mundano.

O método indutivo de Bacon contém falhas por não dar suficiente importância à hipótese. Ele esperava que a simples disposição ordenada dos dados tornaria óbvia a hipótese correta, mas isto raramente se dá. Regra geral, a elaboração de hipóteses é a parte mais difícil da obra científica, e aquela em que

é indispensável grande habilidade. Até agora, não se descobriu nenhum método que tornasse possível inventar-se hipóteses por meio de regras. Habitualmente, uma hipótese é um preliminar necessário à reunião de fatos, já que a seleção dos mesmos requer alguma maneira de se determinar sua importância. Sem algo desta espécie, a mera multiplicidade de fatos é desconcertante.

O papel desempenhado na ciência pela dedução é maior do que Bacon supunha. Com frequência, quando uma hipótese tem de ser comprovada, há uma longa jornada dedutiva, desde a hipótese até alguma consequência que possa ser comprovada por observação. Usualmente, a dedução é matemática e, a este respeito, Bacon subestimava a importância da matemática na investigação científica.

O problema da indução por simples enumeração permanece até hoje insolúvel. Bacon tinha toda razão em rejeitar a simples enumeração quanto ao que dizia respeito aos pormenores da investigação científica, pois, ao tratar de pormenores, podemos supor leis gerais cuja base, contanto que aqueles sejam tomados como válidos, podem se edificados métodos mais ou menos convincentes. John Stuart Mill elaborou quatro normas do método indutivo, as quais podem ser utilmente empregadas sempre que se leve em conta a lei da causalidade; mas esta própria lei, como ele próprio teve de confessar, tem de ser aceita unicamente sobre a base da indução por simples enumeração. O que se consegue mediante a organização teórica da ciência é reunir todas as induções subordinadas em umas poucas que são muito amplas — talvez mesmo em uma única. Tais induções, que abrangem amplo campo, são confirmadas por tantos exemplos, que se considera legítimo aceitar, quanto ao que lhes diz respeito, uma indução por simples enumeração. Esta situação é profundamente insatisfatória, mas nem Bacon nem outro qualquer de seus sucessores encontrou uma maneira de sair dela.

CAPÍTULO VIII

O LEVIATÃ DE HOBBES

HOBBES (1588-1679) é um filósofo difícil de se classificar. Era empirista, como Locke, Berkeley e Hume, mas, ao contrário deles, era um admirador do método matemático, não só nas matemáticas puras, mas em suas aplicações. Sua atitude geral era mais inspirada por Galileu do que por Bacon. Desde Descartes até Kant, a filosofia continental derivou da matemática grande parte de seu conceito da natureza do conhecimento humano, mas considerava a matemática como conhecimento independente da experiência. Desse modo, foi levada, como o platonismo, a reduzir ao mínimo o papel desempenhado pela percepção, e a exagerar sobremaneira o papel desempenhado pelo pensamento puro. O empirismo inglês, por outro lado, foi pouco influenciado pelas matemáticas, e era propenso a uma concepção errônea do método científico. Hobbes não tinha nenhum desses defeitos. Era preciso chegar ao nosso tempo para encontrar outros filósofos que sejam empiristas e que, não obstante, concedam a devida atenção à matemática. Neste sentido, é grande o mérito de Hobbes. Possui, no entanto, graves defeitos, os quais nos tornam impossível colocá-lo em primeiro plano. Impacientam-no as sutilezas, e mostra-se demasiado inclinado cortar o nó górdio. Suas soluções dos problemas são lógicas, mas ele chega a elas omitindo fatos embaraçosos. É vigoroso, mas rude; maneja melhor a acha de guerra do que a espada. Não obstante, sua teoria do Estado merece ser examinada cuidadosamente, tanto mais por ser mais moderna do que qualquer teoria anterior, mesmo a de Maquiavel.

O pai de Hobbes era um vigário de pouca cultura e temperamento violento; perdeu seu lugar por haver altercado, na porta da igreja, com um vigário vizinho.

Depois disso, Hobbes foi educado por um tio. Adquiriu bom conhecimento dos clássicos e traduziu, aos catorze anos, *A Medéia* de Eurípides, em versos jâmbicos latinos. (Em anos mais avançados de sua vida, vangloriava-se,

justificadamente, de que, embora se abstivesse de citar poetas e oradores clássicos, não o fazia por falta de familiaridade com suas obras). Aos quinze anos, foi para Oxford, onde lhe ensinaram a lógica escolástica e a filosofia de Aristóteles. Estas foram, mais tarde, o espantalho de sua vida, e afirmava que lhe tinham sido de pouco proveito os anos que passara na universidade; com efeito, as universidades, em geral, são constantemente censuradas em seus escritos. No ano de 1610, quando contava vinte anos de idade, tornou-se tutor de Lorde Hardwick (depois segundo conde de Devonshire), com quem empreendeu a grande viagem. Foi nessa época que começou a conhecer a obra de Galileu e Kepler, os quais exerceram sobre ele profunda influência. Seu aluno converteu-se em seu protetor, e assim permaneceu até morrer, em 1628. Através dele, Hobbes conheceu Ben Jonson, Bacon e Lorde Herbert de Cherbury, além de muitos outros homens importantes. Depois da morte do conde de Devonshire, que deixou um filho pequeno, Hobbes viveu algum tempo em Paris, onde começou o estudo de Euclides; depois, tornou-se tutor do filho do seu ex-aluno. Viajou com ele pela Itália, onde visitou Galileu em 1636. Em 1637, regressou à Inglaterra.

As opiniões políticas expressas no *Leviatã*, realistas em extremo, haviam sido mantidas por Hobbes durante longo tempo. Quando o Parlamento de 1628 formulou a Petição de Direitos, ele publicou uma tradução de Tucídides, com a intenção expressa de mostrar os males da democracia. Quando o Parlamento Longo se reuniu em 1640, e Laud e Strafford foram enviados à Torre, Hobbes ficou aterrorizado e fugiu para a França. Sua obra *De Cive*, escrita em 1641, embora só fosse publicada em 1647, expõe essencialmente a mesma teoria que aparece no *Leviatã*. Não foi o fato real da Guerra Civil que motivou suas opiniões, mas sim a perspectiva da mesma; no entanto, como é natural, suas opiniões se robusteceram, quando seus temores se viram realizados.

Em Paris, foi bem acolhido por muitos dos principais matemáticos e homens de ciência. Ele foi um dos que viram as *Meditações* de Descartes antes de sua publicação, e escreveu objeções às mesmas, que foram impressas por Descartes juntamente com suas réplicas. Logo teve um grande grupo de realistas ingleses refugiados com quem associar-se. Durante algum tempo, de 1646 a 1648, ensinou matemática ao futuro Carlos II. Quando, porém, em 1651, publicou o *Leviatã*, a obra não agradou a ninguém. Seu racionalismo ofendeu a maioria dos refugiados, e seus violentos ataques à Igreja Católica ofenderam o Governo francês. Diante disso, Hobbes fugiu secretamente para Londres, onde manifestou sua submissão a Cromwell e se absteve de toda atividade política.

Não permaneceu, porém, ocioso, nem nessa época, nem em qualquer outra de sua longa vida. Teve uma controvérsia, sobre o livre arbítrio, com o bispo Bramhall; quanto a ele, era um determinista inflexível. Superestimando sua própria capacidade como geômetra, imaginou haver descoberto a quadratura do círculo; sobre esta questão, entregou-se, tolamente, a uma polêmica com Wallis, professor de geometria em Oxford. Naturalmente, o professor triunfou em seu propósito de apresentá-lo ao público como tolo.

Na Restauração, Hobbes foi considerado como o menos fervoroso amigo do rei, inclusive pelo próprio rei, que não só tinha o retrato de Hobbes na parede do palácio, como ainda lhe concedera uma pensão de cem libras anuais — a qual, não obstante, Sua Majestade se esqueceu de pagar. O Lorde Chanceler Clarendon mostrou-se escandalizado com os favores concedidos a um homem suspeito de ateísmo, o mesmo acontecendo com o Parlamento. Depois da peste e do grande incêndio, quando despeitaram os temores supersticiosos do povo, a Câmara dos Comuns designou um comitê para investigar os escritos ateus, mencionando, especialmente, os de Hobbes. A partir dessa época, não conseguiu obter permissão, na Inglaterra, para imprimir o que quer que fosse sobre questões sujeitas a controvérsias. Mesmo sua história do Parlamento Longo, por ele intitulada *Behemoth*, embora expusesse a doutrina mais ortodoxa, teve de ser publicada no estrangeiro (1668). A edição conjunta de suas obras apareceu, em 1688, em Amsterdã. Na sua velhice, sua reputação, no estrangeiro, era muito maior do que na Inglaterra. Para encher os seus momentos de ócio, escreveu, aos oitenta e quatro anos, uma autobiografia em versos latinos, publicando, aos oitenta e sete, uma tradução de Homero. Não me foi possível descobrir se publicou algum livro extenso depois dos oitenta e sete anos.

Examinaremos, agora, as doutrinas do *Leviatã*, sobre as quais repousa, principalmente, a fama de Hobbes.

Proclama, logo no começo do livro, seu completo materialismo. A vida — diz ele — não é senão um movimento dos membros e, por conseguinte, os autômatos tem uma vida artificial. A comunidade, que ele chama Leviatã, é uma criação de arte, e é, de fato, um homem artificial. Isto se propõe a ser algo mais do que uma analogia, sendo descrito com alguns pormenores. A soberania é uma alma artificial. Os pactos e convênios pelos quais «Leviatã» é, a princípio, criado, ocupam o lugar do *fiat* de Deus quando Ele disse: «Façamos o homem».

A primeira parte trata do homem como indivíduo — e isso com a filosofia geral que Hobbes julga necessária. As sensações são causadas pela pressão dos

objetos; as cores, os sons, etc., não estão nos objetos. As qualidades nos objetos que correspondem às nossas sensações são movimentos. A primeira lei do movimento é formulada, sendo imediatamente aplicada à psicologia: a imaginação é um sentido decadente, sendo, ambos, movimentos. A imaginação, quando se está dormindo, é o sonhar; as religiões dos gentios surgem por não distinguir entre os sonhos e a vida em vigília. (O leitor ousado pode aplicar o mesmo argumento à religião cristã, mas Hobbes é demasiado cauteloso para o fazer por si{254}.) Acreditar-se que os sonhos são proféticos é uma ilusão; o mesmo se pode dizer da crença na feitiçaria e em fantasmas.

A sucessão de nossos pensamentos não é arbitrária, mas governada por leis: às vezes, as de associação, outras vezes as que dependem de uma finalidade de nosso pensamento. (Isto é importante como aplicação do determinismo à psicologia.)

Hobes, como se poderia esperar, é um nominalista cabal. Não há nada universal, diz ele, exceto os nomes, e sem palavras não poderíamos conceber as idéias gerais. Sem a linguagem, não haveria verdade nem falsidade, pois «verdadeiro» e «falso» são atributos da linguagem.

Considera a geometria como a única ciência autêntica até então criada. O raciocínio é da natureza do cálculo, e deveria partir de definições. Mas é necessário evitar, nas definições, idéias contraditórias, o que não é habitualmente feito na filosofia. «Substância incorpórea», por exemplo, é tolice. Quando se objeta que Deus é uma substância incorpórea, Hobbes tem duas respostas: a primeira, que Deus não é um objeto de filosofia; a segunda, que muitos filósofos consideravam Deus como sendo incorpóreo. Todo erro nas proposições *gerais*, diz ele, decorre do absurdo (isto é, da contradição notória); dá como exemplos de absurdo a idéia do livre arbítrio, e a do queijo que tem os atributos do pão. (Sabemos que, segundo a fé católica, os acidentes do pão *podem* tornar-se inerentes a uma substância que não é pão.)

Nesta passagem, Hobbes revela um racionalismo antiquado. Kepler chegara à proposição geral: «Os planetas giram em torno do Sol em elipses»; mas outros pontos de vista, tais como os de Ptolomeu, não são logicamente absurdos. Hobbes não apreciou o uso da indução para se chegar a leis gerais, apesar de sua admiração por Kepler e Galileu.

Ao contrário de Platão, Hobbes afirma que a razão não é inata, mas que se desenvolve pela diligência.

Ocupa-se, a seguir, das paixões. O «empenho» (endeavour) pode ser definido

como um pequeno começo de movimento; se dirige a alguma coisa, é *desejo,* se afasta, é *aversão.* O amor é o mesmo que desejo, e o ódio o mesmo que aversão. Chamamos «boa» a uma coisa quando ela é um objeto de desejo, e «má» quando é um objeto de aversão. (Observar-se-á que essas definições não dão nenhuma objetividade a «bom» e «mau»; se os homens diferem em seus desejos, não há nenhum método teórico de ajustar suas diferenças.) Há definições de várias paixões, baseadas, em sua maior parte, numa visão competitiva da vida; o riso, por exemplo, é uma glória repentina. O medo de uma força invisível, se admitido publicamente, é religião; se não é admitido, é superstição. Assim, a decisão quanto ao que é religião e o que é superstição, fica a cargo do legislador. A felicidade implica progresso contínuo; consiste em prosperar, não em ter prosperado; não existe a felicidade estática — excetuando-se, naturalmente, as felicidades do céu, que ficam além de nossa compreensão.

A *vontade* não é senão o último apetite ou aversão que permanece na deliberação. Em outras palavras, a vontade não é algo diferente do desejo ou aversão, mas simplesmente o mais forte em caso de conflito. Isto está ligado, evidentemente, com a negação, por Hobbes, do livre arbítrio.

Ao contrário da maioria dos defensores do governo despótico, Hobbes afirma que todos os homens são naturalmente iguais. Em estado de natureza, antes da existência de qualquer governo, todo homem deseja preservar sua própria liberdade, mas adquirindo domínio sobre os demais; estes desejos são, ambos, ditados pelo instinto de conservação. Deste conflito, surge uma guerra de todos contra todos, que torna a vida «asquerosa, brutal e breve». Em estado de natureza, não existe propriedade, nem justiça ou injustiça; há somente guerra, e «a força e a fraude são, na guerra, as duas virtudes cardeais».

A segunda parte nos conta como os homens se livram destes males, organizando-se em comunidades, cada qual sujeita a uma autoridade central. Isto é apresentado como tendo ocorrido mediante um contrato social. Supõe-se que numerosas pessoas se reúnem e concordam em escolher um soberano, ou um corpo soberano, que exercerá autoridade sobre elas e porá fim à guerra universal. Não creio que esse «convênio» (como Hobbes, habitualmente, o chama) seja considerado como um acontecimento histórico definido; não é certamente pertinente ao argumento considerá-lo como tal. É um mito explicativo, empregado para explicar porque os homens se submetem, e devem submeter-se, às limitações de sua liberdade pessoal, acarretadas pela submissão à autoridade. A finalidade da restrição a que os homens se submetem — diz Hobbes — é ficar a salvo da guerra universal que resultaria do amor à nossa própria liberdade e do

nosso desejo de domínio sobre os outros.

Hobbes examina a questão segundo a qual os homens não podem cooperar como as formigas e as abelhas. As abelhas que vivem na mesma colmeia, diz ele, não competem, não tem desejo de honrarias, não usam a razão para criticar o governo. Seu acordo é natural, mas o dos homens só pode ser artificial, mediante convênio. O convênio deve conferir poder a um homem ou a uma assembleia, já que de outro modo, não poderia ser cumprido. «Os convênios, sem a espada, não passam de palavras». (O presidente Wilson, infelizmente, esqueceu isso.) O convênio não é, como posteriormente em Locke e em Rousseau, entre os cidadãos e o poder governante; é um convênio feito pelos cidadãos entre si para obedecer ao poder governante escolhido pela maioria. Depois que elegeram, termina o poder político dos cidadãos. A minoria acha-se tão obrigada como a maioria, já que o convênio era para se obedecer ao governo escolhido pela maioria. Quando o governo for escolhido, os cidadãos perdem todos os direitos, exceto os que o governo possa achar conveniente conceder. Não há direito de rebelião, porque o governante não está obrigado por nenhum contrato, ao passo que os súditos o estão.

Uma multidão unida dessa maneira se chama um Estado *(commonwealth).* Este Leviatã é um Deus imortal.

Hobbes prefere a monarquia, mas todos os seus argumentos abstratos são igualmente aplicáveis a todas as formas de governo em que haja uma autoridade suprema não limitada pelos direitos legais de outros organismos. Ele podia tolerar o Parlamento só, mas não um sistema no qual o poder governamental fosse compartilhado pelo rei e pelo Parlamento. Esta é a antítese exata das opiniões de Locke e Montesquieu. **A** guerra civil inglesa ocorreu, diz Hobbes, porque o poder estava dividido entre o rei, os lordes e os comuns.

O poder supremo, quer se trate de um homem ou de uma assembleia, chama-se soberano. Os poderes do soberano, no sistema de Hobbes, são ilimitados. Tem o direito de censura sobre toda a manifestação de opiniões. Supõe-se que seu interesse principal seja a preservação da paz interna, e que, por conseguinte, não usará do poder da censura para suprimir a verdade, pois uma doutrina contrária à paz não pode ser verdadeira. (Opinião singularmente pragmatista!) As leis da propriedade tem de sujeitar-se inteiramente ao soberano — pois em estado de natureza não há propriedade alguma e, portanto, a propriedade é criada pelo governo, que pode controlar sua criação à vontade.

Admite-se que o soberano possa ser despótico, mas mesmo o pior despotismo

é melhor que a anarquia. Ademais, sob muitos aspectos, os interesses do soberano são idênticos aos de seus súditos. É ele mais rico se estes forem mais ricos, acha-se mais seguro se aqueles forem respeitadores da lei — e assim por diante. A rebelião é um mal, não só porque habitualmente fracassa, como porque, quando triunfa, oferece um mau exemplo e ensina os outros a SE rebelar. A distinção aristotélica entre tirania e monarquia é rejeitada; uma «tirania», segundo Hobbes, é simplesmente uma monarquia que não agrada ao que assim a intitula.

São dadas várias razões para se preferir o governo monárquico ao governo por meio de uma assembleia. Admite-se que o monarca seguirá, habitualmente, seus interesses privados, quando estes estiverem em conflito com os interesses do público, mas o mesmo ocorre no caso de uma assembleia. Um monarca pode ter favoritos, mas o mesmo pode acontecer com cada membro de uma assembleia; por conseguinte, o número total de favoritos será provavelmente menor numa monarquia. Um monarca pode ouvir conselhos de quem quer que seja, secretamente; uma assembleia pode ouvir conselhos somente de seus próprios membros, e isto publicamente. Numa assembleia, a ausência, por acaso, de alguns, pode fazer com que um partido diferente obtenha a maioria, produzindo, assim, uma mudança de política. Ademais, se a assembleia se achar dividida, o resultado pode ser a guerra civil. Por todas essas razões, conclui Hobbes, a monarquia é melhor.

Em todo o *Leviatã,* Hobbes jamais considera o possível efeito de eleições periódicas na correção da tendência que as assembléias tem de sacrificar o interesse público em favor dos interesses particulares de seus membros. Hobbes parece estar pensando, com efeito, não em Parlamentos eleitos democraticamente, mas em organismos como o Grande Conselho de Veneza ou a Câmara dos Lordes da Inglaterra. Ele concebe a democracia à maneira da antiguidade, como implicando a participação direta de cada cidadão na legislação 8 na administração. Pelo menos, parece ser esta a sua opinião.

A participação do povo, no sistema de Hobbes, termina completamente com a primeira escolha de um soberano. A sucessão deve ser determinada pelo soberano, como era costume no Império Romano quando os amotinados não interferiam. Admite-se que o soberano elegerá, habitualmente, um de seus filhos, ou um parente próximo, se não tiver filhos, mas afirma-se que nenhuma lei deve impedir que aja dessa maneira.

Há um capítulo sobre a liberdade dos súditos, que começa com uma definição

admiravelmente precisa: A liberdade é a ausência de impedimentos externos quanto aos movimentos. Neste sentido, a liberdade é compatível com a necessidade; por exemplo, a água escorre, *necessariamente,* montanha abaixo, quando nada impede seu movimento, e quando, por conseguinte, de acordo com a definição, é livre. Um homem é livre para fazer o que quer, mas necessita fazer o que Deus quer. Todas as nossas volições têm causas e são, neste sentido, necessárias. Quanto à liberdade dos súditos, são eles livres quando as leis não interferem; isto não é uma limitação da soberania, já que as leis poderiam interferir se o soberano assim o decidisse. Os súditos não têm nenhum direito contra o soberano, exceto quando o soberano voluntariamente o conceda. Quando Davi fez com que Urias fosse morto, não lhe causou nenhum mal, pois Urias era seu súdito; mas injuriou a Deus, porque era súdito de Deus e desobedeceu a lei de Deus.

Os autores antigos, com seus louvores à liberdade, levaram os homens, segundo Hobbes, a favorecer os tumultos e as sedições. Afirma ele que, quando são corretamente interpretados, se verifica que a liberdade por eles exaltada era a dos soberanos, isto é, a liberdade contra o domínio estrangeiro. A resistência interna aos soberanos é por ele condenada, mesmo quando possa parecer justificada. Afirma, por exemplo, que Santo Ambrósio não tinha o direito de excomungar o imperador Teodósio depois do massacre de Tessalônica. E censura veementemente o Papa Zacarias por haver ajudado a depor o último dos merovíngios a favor de Pepino.

Admite, no entanto, uma limitação no dever de submissão aos soberanos. Considera absoluto o direito de auto conservação; os súditos têm o direito de defender-se, mesmo contra os monarcas. Isto é lógico, já que ele fez da auto conservação o motivo da instituição do governo. Baseando-se nisso, afirma (embora com limitações) que um homem tem o direito de recusar-se a combater, quando o governo o convoca para o fazer. É este um direito que nenhum governo moderno concede. Um resultado curioso desta ética egoísta é que a resistência ao soberano só é justificada em caso de defesa *própria;* a resistência em defesa de outro é sempre culpável.

Há uma outra exceção inteiramente lógica: um homem não tem dever algum para com um soberano que não tem força para protegê-lo. Isto justificou a submissão de Hobbes a Cromwell enquanto Carlos II estava no exílio.

Não devem existir, como é natural, organismos como os partidos políticos ou o que hoje chamaríamos sindicatos. Todos os professores devem ser ministros do

soberano e ensinar apenas aquilo que o soberano considere útil. Os direitos de propriedade são válidos somente contra outros súditos, e não contra o soberano. O soberano tem o direito de regulamentar o comércio exterior. Não está sujeito à lei civil. O direito de punir lhe advém não de qualquer conceito de justiça, mas porque conserva a liberdade que todos os homens tinham no estado de natureza, quando nenhum homem podia ser censurado por infligir uma injúria a outro.

Há uma lista interessante de razões — à parte as de conquista estrangeira — para a dissolução das comunidades. São elas: dar um poder demasiado pequeno ao soberano; permitir o juízo privado aos súditos; a teoria de que tudo o que é contra a consciência é pecado; a crença na inspiração, a doutrina de que o soberano está sujeito a leis civis; o reconhecimento da propriedade privada absoluta; a divisão do poder soberano; a imitação dos gregos e romanos; a separação dos poderes temporal e espiritual; a popularidade de súditos poderosos, e a liberdade de disputar com o soberano. De todas elas, há exemplos abundantes na história recente da Inglaterra e da França.

Não deveria haver, pensa Hobbes, muita dificuldade em ensinar o povo a acreditar nos direitos do soberano, pois não foi o povo ensinado a acreditar no Cristianismo e, mesmo, na transubstanciação, que são contrários à razão? Certos dias deveriam ser reservados para se ensinar o dever da submissão. A instrução do povo depende do ensino adequado nas universidades, as quais devem ser, por conseguinte, cuidadosamente vigiadas. Deve haver uniformidade de culto, sendo que a religião deve ser aquela que seja ordenada pelo soberano.

A parte II termina com a esperança de que algum soberano leia o livro e se faça absoluto — esperança menos quimérica que a de Platão, de que algum rei se tornasse filósofo. Assegura-se aos monarcas que o livro é de leitura fácil e muito interessante.

A parte III, «De uma Comunidade Cristã», explica que não existe Igreja Universal, porque a Igreja deve depender do governo civil. Em cada país, o rei deve ser o chefe da Igreja; a supremacia e a infalibilidade do Papa não podem ser admitidas. Afirma, como se poderia esperar, que um cristão que é súdito de um rei não-cristão deve, aparentemente, submeter-se — pois Naaman não teve de curvar-se na casa de Rimmon?

A parte IV, «Do Reino das Trevas», é dedicada, principalmente, à crítica da Igreja de Roma, que Hobbes odeia, por colocar o poder espiritual acima do temporal. O resto desta parte é um ataque à filosofia vã», querendo significar, quase sempre, Aristóteles.

Procuremos, agora, decidir o que é que devemos pensar de *Leviatã.* A questão não é fácil, porque o bom e o mau estão intimamente entremeados nessa obra.

Em política, há duas questões diferentes; uma, quanto à melhor forma do Estado; a outra, quanto aos seus poderes. A melhor *forma* de Estado, segundo Hobbes, é a monarquia, mas esta não é a parte importante de sua doutrina. A parte importante é a de que os *poderes* do Estado devem ser absolutos. Esta doutrina, ou algo semelhante, se desenvolveu na Europa Ocidental durante a Renascença e a Reforma. Primeiro, a nobreza feudal foi intimidada por Luís XI, Eduardo IV, Fernando e Isabel e seus sucessores. Depois a Reforma, nos países protestantes, permitiu ao governo secular tirar o melhor proveito da Igreja. Henrique VIII gozou de um poder que nenhum rei inglês tivera antes. Mas, na França, a Reforma, a princípio, teve efeito oposto; entre os Guises e os huguenotes, os reis viram-se quase sem poder. Henrique IV e Richelieu, não muito antes do que Hobbes escrevesse suas obras, lançaram os alicerces de uma monarquia absoluta que durou, na França, até a Revolução. Na Espanha, Carlos V dominara as Cortes, e Filipe II foi absoluto, exceto com relação à Igreja. Na Inglaterra, porém, os puritanos haviam desfeito a obra de Henrique VIII; sua obra levou Hobbes a pensar que a anarquia devia ser consequência de resistência ao soberano.

Toda comunidade se defronta com dois perigos: a anarquia e o despotismo. Os puritanos, principalmente os Independentes, mostravam-se muito impressionados com o perigo do despotismo. Hobbes, pelo contrário, tendo experiência do conflito entre fanatismos rivais, vivia obcecado pelo medo da anarquia. Os filósofos liberais que surgiram depois da Restauração e adquiriram o controle depois de 1688, perceberam ambos os perigos; não apreciavam nem Strafford, nem os anábatistas. Isto conduziu Locke à doutrina da divisão de poderes, e à da repressão e equilíbrio. Na Inglaterra, houve uma verdadeira divisão de poderes enquanto o rei teve influência; depois o Parlamento se tomou supremo e, ultimamente, o Gabinete. Nos Estados Unidos, há ainda equilíbrio e repressão, pois que o Congresso e a Corte Suprema podem resistir à Administração. Na Alemanha, Itália, Rússia e Japão, o governo teve maior poder que o que Hobbes considerava desejável. De um modo geral, portanto, quanto ao que concerne aos poderes do Estado, o mundo se converteu no que Hobbes desejava, após um longo período liberal, durante o qual, ao menos aparentemente, se moveu em direção oposta. Qualquer que seja o resultado da guerra atual, parece evidente que as funções do Estado devem continuar a aumentar, e que a resistência a ele deve ser cada vez mais difícil.

A razão que Hobbes apresenta para apoiar o Estado, isto é, que a única alternativa é a anarquia, é, de um modo geral, válida. Um Estado pode, no entanto, ser tão mau, que uma anarquia temporária parece preferível à sua continuação, como ocorreu na França em 1789 e na Rússia em 1917. Ademais, a tendência de todo governo à tirania não pode ser reprimida, a menos que os governos receiem de algum modo a rebelião. Os governos seriam piores do que o são se a atitude submissa de Hobbes fosse adotada universalmente pelos súditos. Isto é verdade na esfera política, onde os governos procurariam, se pudessem tornar-se pessoalmente irremovíveis; é verdade na esfera econômica, onde procurarão enriquecer a si próprios e aos seus amigos a expensas do público; é verdade na esfera intelectual, onde suprimirão todas as novas descobertas ou doutrinas que pareçam ameaçar-lhes o poder. Estas são razões para não se pensar somente no perigo de anarquia, mas, também, no perigo da injustiça e da ossificação que está ligado à onipotência do governo.

Os méritos de Hobbes aparecem mais claramente quando o comparamos com os teoristas políticos anteriores. É completamente livre de superstição; não baseia seus argumentos no que aconteceu a Adão e Eva antes da queda. É claro e lógico; sua ética, certa ou errada, é inteiramente inteligível, e não implica o emprego de qualquer conceito duvidoso. À parte Maquiavel, que é muito mais limitado, é o primeiro escritor realmente moderno a tratar da teoria política. Quando está equivocado, equivoca-se por excesso de simplificação, e não porque a base de seu pensamento seja irreal ou fantástica. Por essa razão, é ainda digno de ser refutado.

Sem criticar a metafísica ou a ética de Hobbes, há duas coisas a apontar contra ele. A primeira é que considera sempre o interesse nacional como um todo e aceita, tacitamente, a idéia de que os principais interesses de todos os cidadãos são os mesmos. Não percebe a importância da luta entre classes diferentes, que Marx converte na causa principal da mudança social. Isto está relacionado com a suposição de que os interesses de um monarca são aproximadamente idênticos aos de seus súditos. Em tempo de guerra, há uma unificação de interesses, principalmente se a guerra for violenta; mas, em tempos de paz, o choque pode ser muito grande entre os interesses de uma classe e os de outra. Nem sempre é certo, de modo algum, que, numa tal situação, a melhor maneira de evitar a anarquia seja pregai – o poder absoluto do soberano. Alguma concessão na maneira de compartilhar o poder poderá ser a única forma de se evitar a guerra civil. Isto devia ter sido evidente a Hobbes, diante da história recente da Inglaterra.

Outro ponto em que a doutrina de Hobbes é indevidamente limitada é aquele em que se refere às relações entre os diferentes Estados. Não há uma palavra no *Leviatã* que sugira qualquer relação entre eles, exceto nas guerras e conquistas, com intervalos ocasionais. Isso obedece, conforme seus princípios, à ausência de um governo internacional, pois as relações entre os Estados estão ainda em estado de natureza, que é o da guerra de todos contra todos. Enquanto houver anarquia internacional, não é de modo algum claro que o aumento de eficiência nos diferentes Estados sei a no interesse da humanidade, já que aumenta a ferocidade e o poder destrutivo da guerra. Cada um dos argumentos por ele aduzidos a favor do governo, na medida em que são válidos, são válidos a favor do governo internacional. Enquanto houver Estados nacionais que lutem uns com os outros, somente a ineficiência pode preservar a raça humana. Aperfeiçoar a qualidade combativa de Estados isolados, sem que se tenha um meio de evitar a guerra, é o caminho da destruição universal.

CAPÍTULO IX

DESCARTES

RENÉ DESCARTES (1596-1650) é considerado, habitualmente, como fundador da filosofia moderna, e, penso eu, com justiça. É o primeiro homem de elevada capacidade filosófica cuja visão foi afetada, de maneira profunda, pela nova física e pela nova astronomia. Embora seja certo que conserva muito do escolasticismo, não aceita os alicerces lançados pelos seus antecessores, procurando, ao contrário, construir um edifício filosófico completamente *novo.* Isto não havia acontecido desde Aristóteles, e é um sinal da nova confiança que o homem passou a sentir por si mesmo em consequência do progresso da ciência. Há em sua obra uma frescura que não se encontrará em nenhum filósofo eminente anterior a Platão. Todos os filósofos intermediários foram professores, com a superioridade profissional inerente a essa profissão. Descartes escreve não como um professor, mas como um descobridor e explorador, ancioso por comunicar o que encontrou. Seu estilo é fácil e sem pedantismo, dirigido mais aos homens inteligentes do mundo do que aos seus discípulos. É, ademais, um estilo de excepcional excelência. Foi uma grande sorte para a filosofia moderna que seu pioneiro possuísse tão admirável senso literário. Seus sucessores, tanto no continente como na Inglaterra, até Kant, conservam seu caráter não profissional, sendo que vários deles mantém algo de seu mérito estilístico.

O pai de Descartes era conselheiro do Parlamento da Bretanha e possuía uma quantidade moderada de propriedades rurais. Ao herdar os bens do progenitor, por ocasião de sua morte, Descartes vendeu suas propriedades e inverteu o dinheiro, obtendo uma renda anual de seis ou sete mil francos. Foi educado, de 1604 a 1612, no colégio jesuíta de La Flèche, que parece ter-lhe proporcionado uma base de matemática moderna muito melhor do que a que poderia ter recebido na maioria das universidades da época. Em 1612, foi para Paris, onde achou fastidiosa a vida social, retirando-se para uma habitação solitária no Faubourg St. Germain, onde trabalhou em geometria. Os amigos, não obstante,

descobriram-no, de modo que ele, a fim de assegurar uma tranquilidade mais completa, se alistou no exército holandês (1617). Como a Holanda se achava em paz naquela época, parece haver desfrutado de dois anos de serena meditação. No entanto, a Guerra dos Trinta Anos levou-o a alistar-se no exército bávaro (1619). Foi na Baviera, durante o inverno de 1619-20 onde passou pela experiência que descreve no *Discours de la Méthode.* Como fizesse muito frio, ele se meteu numa estufa{255} e lá ficou o dia todo a meditar; segundo seu próprio relato, sua filosofia já estava meio terminada quando saiu dali, mas não se deve aceitar isto demasiado literalmente. Sócrates costumava meditar o dia todo em meio da neve, mas a mente de Descartes só funcionava quando ele se achava aquecido.

Em 1621, abandonou as armas e, depois de visitar a Itália, estabeleceu-se em Paris, em 1625. Mas os amigos de novo o visitavam antes de ter-se levantado (raramente se levantava antes do meio-dia), de modo que, em 1628, se incorporou ao exército que estava sitiando La Rochelle, a fortaleza huguenote. Terminado este episódio, resolveu viver na Holanda, provavelmente para fugir ao risco de perseguição. Era um homem tímido, católico praticante, mas compartilhava das heresias de Galileu. Alguns acham que ele teve notícia da primeira condenação (secreta) de Galileu, que se havia verificado em 1616. Seja como for, decidiu não publicar um grande livro, *Le Monde,* no qual estivera trabalhando. Sua razão era a de que o livro continha duas doutrinas heréticas: a rotação da Terra e a infinidade dó universo. (Este livro jamais foi publicado integralmente, mas, depois de sua morte, foram dados à estampa fragmentos do mesmo.)

Viveu na Holanda durante vinte anos (1629-49), com exceção de breves visitas à França e uma à Inglaterra, todas elas por motivo de negócios. É impossível ressaltar toda a importância da Holanda no século XVII, como país onde havia liberdade de especulação. Hobbes teve de imprimir lá os seus livros; Locke lá se refugiou durante os cinco piores anos da reação na Inglaterra, antes de 1688; Bayle (o do *Dicionário)* achou necessário viver lá; e Spinoza dificilmente teria podido realizar sua obra em qualquer outro país.

Eu disse que Descartes era um homem tímido, mas talvez fosse mais amável dizer que ele desejava que o deixassem em paz, para poder realizar o seu trabalho sem ser importunado. Sempre cortejou os eclesiásticos, principalmente os jesuítas — não só enquanto se achava em seu poder, como depois de haver emigrado para a Holanda. Sua psicologia é obscura, mas sinto-me inclinado a

pensar que era católico sincero, e que desejava persuadir a Igreja — tanto no interesse dela como no seu próprio — a ser menos hostil à ciência moderna do que o demonstrara ser no caso de Galileu. Há quem ache que a sua ortodoxia era meramente política, mas, embora esta seja uma opinião possível, não creio que seja a mais provável.

Mesmo na Holanda, viu-se sujeito a ataques vexatórios, não pela Igreja de Roma, mas pelos fanáticos protestantes. Dizia-se que suas opiniões conduziam ao ateísmo e, não fosse a intervenção do embaixador francês e do duque de Orange, teria sido processado. Tendo fracassado este ataque, um outro, menos direito, foi feito, poucos anos depois, pelas autoridades da Universidade de Leyden, que proibiram qualquer referência a ele, favorável ou desfavorável. O príncipe de Orange novamente interveio, e disse à Universidade que não fosse estúpida. Isto serve de exemplo do que ganharam os países protestantes com a subordinação da Igreja ao Estado, e da relativa fraqueza das Igrejas que não eram internacionais.

Infelizmente, por intermédio de Chanut, embaixador da França em Estocolmo, Descartes estabeleceu correspondência com a rainha Cristina da Suécia, mulher apaixonada e culta que julgava que, como soberana, tinha o direito de desperdiçar o tempo dos grandes homens. Ele enviou-lhe um tratado sobre o amor, tema que até então havia descuidado um pouco. Enviou, também, um trabalho sobre as paixões da alma, que compusera, originariamente, para a princesa Isabel, filha do eleitor do Palatinado. Esses escritos fizeram com que ela solicitasse a sua presença na corte; ele, afinal, concordou, e Cristina enviou um barco de guerra para que o transportasse a Estocolmo (setembro, 1649). Ficou claro, depois, que ela queria receber lições diárias do filósofo, mas que não dispunha de tempo para isso, exceto às cinco horas da manhã. Este horário, assim tão cedo, a que Descartes não estava habituado, em meio ao frio de um inverno escandinavo, não era a melhor coisa para um homem de constituição delicada. Além disso, Chanut caiu gravemente enfermo, e Descartes teve de cuidar dele. O embaixador restabeleceu-se, mas Descartes ficou doente e morreu em fevereiro de 1650.

Descartes não casou, mas teve uma filha natural que morreu aos cinco anos; esta foi, disse ele, a maior tristeza de sua vida. Vestia-se sempre bem e usava espada. Não era diligente; trabalhava poucas horas e lia pouco. Ao seguir para a Holanda, levou poucos livros, mas, entre estes, estavam a Bíblia e Tomás de Aquino. Sua obra parece ter sido feita, com grande concentração, durante curtos períodos; mas é possível que, para manter uma aparência nada profissional, de

gentleman, haja querido aparentar que trabalhava menos do que de fato o fazia, pois, do contrário, suas realizações parecem quase incríveis.

Descartes era filósofo, matemático e homem de ciência. Na filosofia e na matemática, sua obra é extremamente importante; na ciência, embora considerável, não foi tão boa como a de alguns de seus contemporâneos.

Sua grande contribuição para a geometria foi a invenção da geometria coordenada, embora não de todo em sua forma final. Empregava o método analítico, que supõe solucionado um problema e examina as consequências da suposição, e aplicou a álgebra à geometria. Em ambas essas coisas havia tido predecessores — e, com respeito à primeira, mesmo entre os antigos. O que havia de original nele foi o emprego das coordenadas, isto é, a determinação da posição de um ponto em um plano por sua distância de duas linhas fixadas. Ele próprio não descobriu todo o poder deste método, mas fez o bastante para tornar fácil um progresso maior. Esta não foi, de modo algum, sua única contribuição à matemática, mas é a mais importante.

O livro em que expôs a maior parte de suas teorias científicas foi o *Principia Philosophiae*, publicado em 1644. Há, no entanto, alguns outros importantes: *Essais philosophiques* (1637) trata de ótica e geometria, sendo que um de seus livros se intitula *De la formation du foetus.* Acolheu com entusiasmo o descobrimento de Harvey da circulação do sangue, e esperou sempre (embora em vão) fazer alguma descoberta de importância na medicina. Considerava os corpos dos homens e dos animais como máquinas; encarava os animais como autômatos, governados inteiramente pelas leis da física e destituídos de sentimento ou consciência. Os homens são diferentes: tem uma alma, que reside na glândula pineal. Lá, a alma entra em contato com os «espíritos vitais» e, mediante esse contato, há uma interação entre a alma e o corpo. A quantidade total de movimento no universo é constante e, portanto, a alma não pode afetá-lo; mas pode modificar a *direção* do movimento dos espíritos vitais e, por isso, indiretamente, de outras partes do corpo.

Esta parte de sua teoria foi abandonada pela sua escola — primeiro pelo seu discípulo holandês Geulincx e, posteriormente, por Malebranche e Spinoza. Os físicos descobriram a conservação do movimento, segundo o qual a quantidade total de movimento no mundo, em qualquer *direção*, é constante. Isto demonstrou a espécie de ação da mente sobre a matéria, que Descartes considerava impossível. Supondo-se — como se supunha, em geral, na escola cartesiana — que toda ação física é da natureza do impacto, as leis dinâmicas

bastam para determinar os movimentos da matéria, não havendo lugar para qualquer influência da mente. Mas isto suscita uma dificuldade. Meu braço se move quando eu quero que ele se mova, mas minha vontade é um fenômeno mental, enquanto que o movimento de meu braço é um fenômeno físico. Por que, pois, se a mente e a matéria não podem ter uma interação, meu corpo se conduz *como* se minha mente o dirigisse? Para isso, Geulincx inventou uma resposta, conhecida como a teoria dos «dois relógios». Suponhamos que temos dois relógios que funcionam perfeitamente: sempre que um deles marca a hora, o outro dá as pancadas, de modo que, se olhamos um deles e ouvimos o outro, temos a impressão de que um *fez com que o* outro desse as horas. O mesmo acontece com a mente e o corpo. Deus lhes dá corda para que funcionem articuladamente, de modo que, no caso de minha volição, leis puramente físicas façam com que meu braço se mova, embora minha vontade não haja realmente agido sobre o meu corpo.

Havia, sem dúvida, dificuldades nessa teoria. Em primeiro lugar, era muito estranha; em segundo lugar, já que a série física era rigidamente determinada por leis naturais, a série mental, que corria paralela a ela, tinha de ser igualmente determinista. Se era válida a teoria, deveria haver uma espécie de possível dicionário, no qual cada ocorrência cerebral fosse traduzida para a correspondente ocorrência mental. Um calculador ideal poderia calcular a ocorrência mental segundo as leis da dinâmica e inferir a concomitante ocorrência mental por meio do «dicionário». Mesmo sem o «dicionário», o calculador poderia inferir palavras e ações, já que estas são movimentos corporais. Seria difícil conciliar este ponto de vista com a ética cristã e a punição do pecado.

Estas consequências, no entanto, não se tornaram logo evidentes. A teoria parecia ter dois méritos. O primeiro era que tornava a alma, em certo sentido, inteiramente independente do corpo, pois que não era influenciada por ele. O segundo era que permitia o princípio geral: «uma substância não pode agir sobre outra». Havia duas substâncias, mente e matéria, e eram elas tão dessemelhantes que parecia inconcebível uma interação. A teoria de Geulincx explicava a *aparência* da integração, negando ao mesmo tempo, sua *realidade.*

Na mecânica, Descartes aceitava a primeira lei do movimento segundo a qual um corpo abandonado a si mesmo se moverá, com velocidade constante, em linha reta. Mas não há ação à distância, como mais tarde na teoria da gravitação de Newton. Não existe vácuo e não há átomos; no entanto, toda a ação recíproca é da natureza do impacto. Se soubéssemos bastante, poderíamos reduzir a

química e a biologia à mecânica; o processo pelo qual uma semente se converte em um animal ou em uma planta é puramente mecânico. Não há necessidade das três almas de Aristóteles, somente uma delas, a alma racional, existe, e essa somente no homem.

Com a devida cautela, para evitar a censura teológica, Descartes desenvolve uma cosmogonia não dessemelhante da dos filósofos pré-platônicos. Sabemos, diz ele, que o mundo foi criado segundo o *Gênese*, mas é interessante ver-se de que maneira *poderia* ter-se desenvolvido naturalmente. Elabora uma teoria da formação de vórtices: em torno do Sol há um imenso vórtice na pletora, o qual carrega os planetas em seu redor. A teoria é engenhosa, mas não pode explicar por que razão as órbitas planetárias são elípticas, e não circulares. Foi geralmente aceita na França, onde só aos poucos foi sendo substituída pela teoria de Newton. Cotes, o editor inglês da primeira edição dos *Principia* de Newton, argumenta, eloquentemente, que a teoria do vórtice conduz ao ateísmo, enquanto que a de Newton requer que Deus ponha os planetas em movimento numa direção que não é a do Sol. Por essa razão, pensa ele, Newton deve ser preferido.

Chego agora aos dois livros mais importantes de Descartes, quanto ao que se refere à filosofia pura. São eles o *Discurso Sobre o Método* (1637) e as *Meditações* (1642). Estas duas obras se sobrepõem, e não é necessário analisá-las isoladamente.

Nesses livros, Descartes começa por explicar o método da «dúvida cartesiana», como veio a ser chamado. A fim de ter uma base firme para a sua filosofia, resolve duvidar de tudo o que lhe seja possível duvidar. Como prevê que o processo possa levar algum tempo, decide, entrementes, regular sua conduta segundo as normas comumente admitidas; isto permitirá à sua mente sentir-se desembaraçada das possíveis consequências de suas dúvidas em relação com a prática.

Começa com ceticismo com respeito aos sentidos. Posso duvidar, diz ele, de que me encontro aqui sentado, de bata, junto ao fogo? Sim, pois, às vezes tenho sonhado que estou aqui, quando, de fato, me encontro nu na cama. (Os pijamas e, mesmo, as camisolas de dormir, não haviam ainda sido inventados.) Ademais, os loucos, às vezes, têm alucinações, de modo que é possível que eu possa estar num caso semelhante.

Os sonhos, porém, como os pintores, nos apresentam cópias das coisas reais, pelo menos quanto ao que se refere aos seus elementos. (Podemos sonhar com um cavalo alado, mas somente porque vimos cavalos e asas). Por conseguinte, a

natureza corpórea, em geral, que implica tais coisas como extensão magnitude e número, é menos fácil de ser posta em dúvida do que as crenças relativas a coisas particulares. A aritmética e a geometria, que não se ocupam de coisas particulares, são, por conseguinte, mais certas do que a física e a astronomia; são verdadeiras mesmo no caso de objetos sonhados, os quais não diferem dos reais no que concerne ao número e à extensão. Todavia, mesmo com respeito à aritmética e à geometria, a dúvida é possível. Pode ser que Deus me faça cometer erros sempre que procuro contar os lados de um quadrado ou somar 2 mais 3. Talvez seja errado, mesmo na imaginação, atribuir-se tal maldade a Deus, mas poderia haver um diabo mau, não menos astuto e enganoso que poderoso, que empregasse toda a sua habilidade para me fazer errar. Se há um tal demônio, é possível que todas as coisas que vejo não sejam senão ilusões por ele empregadas como armadilhas à minha credulidade.

Resta, no entanto, algo de que não posso duvidar: demônio algum, por mais astuto que fosse, me poderia enganar se eu não existisse. Pode ser que eu não tenha *corpo:* este poderia ser uma ilusão. Mas o pensamento é diferente. «Enquanto queria pensar que tudo era falso, era preciso, necessariamente, que eu, que tinha tal pensamento, fosse alguma coisa; e, observando que esta verdade, *penso, logo existo,* era tão sólida e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não eram capazes de derrubá-la, considerei que podia recebê-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que eu procurava».

Esta passagem constitui o âmago da teoria do conhecimento de Descartes e contém o que há de mais importante em sua filosofia. Quase todos os filósofos, desde Descartes, têm atribuído importância à teoria do conhecimento, e isto se deve em grande parte a ele. «Penso, logo existo» torna a mente mais certa do que a matéria, e minha mente (para mim) mais certa do que a mente dos outros. Há, assim, em toda a filosofia derivada de Descartes, uma tendência ao subjetivismo, e a considerar a matéria como algo apenas conhecível, se é que o é, por dedução do que se sabe da mente. Estas duas tendências existem tanto no idealismo do Continente como no empirismo britânico — no primeiro, triunfantemente, no segundo, de modo pesaroso. Tem havido, em tempos bastante recentes, uma tentativa no argumento acima, “Penso, logo existo” *(cogito ergo* stm) é conhecido como o *cogito* de Descartes, e o processo pelo qual o filósofo chegou a ele é chamado “Dúvida cartesiana”, sentido de escapar a esse subjetivismo por meio da filosofia conhecida pelo nome de instrumentalismo — mas, por ora, não me referirei a isto. Com esta exceção, a filosofia moderna aceitou, de maneira

muito ampla, a formulação de problemas feita por Descartes, conquanto não aceite suas soluções.

O leitor recordará que Santo Agostinho apresentou um argumento muito semelhante ao *cogito*. No entanto, não lhe deu destaque, e o problema que ele tentava resolver ocupou somente uma pequena parte de seus pensamentos. A originalidade de Descartes, portanto, deve ser admitida, embora consista menos em inventar o argumento que em perceber sua importância.

Tendo assegurado, assim, uma base firme, Descartes entrega-se à obra de reconstruir o edifício do conhecimento. O «Eu» que provou que existe foi reduzido do fato de que eu penso, portanto existo enquanto penso, e só então. Se eu deixasse de pensar, não haveria prova alguma de minha existência. Sou uma coisa que pensa, uma substância da qual a natureza total ou essência consiste em pensar, e que não necessita de nenhum lugar ou coisa material para sua existência. A alma, por conseguinte, é inteiramente diferente do corpo e mais fácil de se conhecer do que o corpo; seria o que é, mesmo que não existisse corpo.

Logo a seguir, Descartes faz a si próprio esta pergunta: por que é o *cogito* tão evidente? Conclui que o é somente porque é claro e distinto. Adota, pois, como regra geral, o princípio de que *«todas as coisas que concebemos muito claramente e muito distintamente são verdadeiras»*. Admite, no entanto, que às vezes, há dificuldade em se saber quais são essas coisas.

O «pensar» é usado por Descartes em sentido muito amplo. Uma coisa que pensa, diz ele, é uma coisa que duvida, compreende, concebe, afirma, nega, deseja, imagina e sente — pois o sentir, como ocorre nos sonhos, é uma forma de pensar. Já que o pensamento é a essência da mente, a mente deve pensar sempre, mesmo durante o sono.

Descartes, então, torna a abordar a questão do conhecimento que temos dos corpos. Toma como exemplo um pedaço de cera de um favo de mel. Certas coisas são evidentes para os sentidos: este sabe o mel, cheira a flores, tem uma certa cor sensível, tamanho e forma, é duro e frio e, se lhes batermos com algo, emite um som.

Mas, se o pusermos junto ao fogo, estas qualidades se modificam, embora a cera persista; por conseguinte, o que parecia aos sentidos não era a própria cera. A cera, em si, é constituída por extensão, flexibilidade e movimento, coisas compreendidas pela mente, mas não pela imaginação. A *coisa* que é a cera não pode ser, por si mesma, sensível, pois que está igualmente implicada em todas as

aparências da cera para os diversos sentidos. A percepção da cera «não é uma visão, ou contato, ou imaginação, mas uma inspeção da mente». Eu não *vejo* a cera, como tampouco vejo homens na rua quando vejo chapéus e paletós. «Entendo somente pelo poder do juízo, que reside em minha mente, o que pensei que via com meus olhos». O conhecimento pelos sentidos é confuso, e compartilhado pelos animais; mas agora despojei a cera de suas vestes e mentalmente lhe percebo a nudez. Por ver, razoavelmente, a cera, deduz-se com certeza minha própria existência, mas não a da cera. O conhecimento das coisas externas tem de ser pela mente, e não pelos sentidos.

Isto conduz a uma consideração de diferentes classes de idéias. O mais comum dos erros, diz Descartes, é pensar que minhas idéias são semelhantes às coisas exteriores. (A palavra «idéia», tal como Descartes a emprega, inclui as percepções sensoriais.) As idéias parecem ser de três classes: 1) as que são inatas; 2) as que são estranhas e vêm de fora; e 3) as que são inventadas por mim. A segunda classe de idéias — como, naturalmente, supomos — são parecidas aos objetos exteriores. Supormo-lo assim, em parte porque a natureza nos ensina a pensar dessa maneira, em parte porque tais idéias nos vêm independentemente da vontade (isto é, pela sensação), parecendo, por conseguinte, razoável supor-se que a coisa estranha imprime em mim a sua semelhança. Mas são estas boas razões? Quando falo de ser «ensinado pela natureza», neste sentido, quero apenas dizer que sinto uma certa inclinação a acreditar nisso, mas não que o veja por uma luz natural. O que é visto por uma luz natural não pode ser negado, mas uma simples inclinação pode ser no sentido de uma coisa falsa. Quanto às idéias provenientes dos sentidos serem imaginárias, isto não é argumento, pois os sonhos são involuntários, embora venham de dentro. As razões para se supor que as idéias dos sentidos vêm de fora são, portanto, inconcludentes.

Ademais, há, às vezes, duas idéias diferentes do mesmo objeto exterior; por exemplo, o Sol tal como parece aos sentidos e o Sol em que os astrônomos acreditam. Estas não podem ser, ambas, semelhantes ao Sol, e a razão mostra que a que vem diretamente da experiência deve ser a menos parecida das duas.

Mas estas considerações não dispuseram dos argumentos céticos que lançaram dúvida sobre a existência do mundo exterior. Isto só pode ser feito provando-se antes a existência de Deus.

As provas de Descartes da existência de Deus não são muito originais; provêm, em geral, da filosofia escolástica. Foram melhor expostas por Leibniz, e

omitirei o exame das mesmas até que cheguemos a ele.

Uma vez provada a existência de Deus, o resto procede facilmente. Já que Deus é bom, Ele não agirá como o demônio enganoso imaginado por Descartes como uma razão para a dúvida. Ora, Deus me deu uma inclinação forte para acreditar nos corpos, que Ele seria feliz se os mesmos não existissem; por conseguinte, os corpos existem. Ele deve ter-me dado, ademais, a faculdade de corrigir os erros. Eu uso esta faculdade quando emprego o princípio de que o que é claro e distinto é verdadeiro. Isto me permite conhecer tanto as matemáticas como a física, se me lembro que devo conhecer a verdade acerca dos corpos só pela mente, e não com a mente e o corpo, conjuntamente.

A parte construtiva da teoria do conhecimento de Descartes é muito menos interessante que a parte anterior destrutiva. Emprega toda a classe de máximas escolásticas, tais como a de que um efeito não pode nunca ter mais perfeição que sua causa, o que de certo modo escapou ao escrutínio crítico inicial. Não se dá nenhuma razão para a aceitação dessas máximas, embora elas sejam, certamente, menos evidentes por si mesmas do que a nossa própria existência, que é *provocada* com um floreio de trombetas. Platão, Santo Agostinho e Santo Tomás contém a maior parte do que é afirmativo nas *Meditações.*

O método da dúvida crítica, embora o próprio Descartes o empregasse sem grande entusiasmo, foi de grande importância para a filosofia. É claro, como questão de lógica, que só pode dar resultados positivos se o ceticismo parar em alguma parte. Se é que há de haver tanto o conhecimento lógico como o conhecimento empírico, deve haver duas classes de pontos de parada: os fatos indubitáveis e os princípios indubitáveis de inferência. Os fatos indubitáveis de Descartes são os seus próprios pensamentos — empregando-se «pensamento» no sentido mais amplo possível. «Eu penso» é a sua premissa fundamental. Aqui a palavra «Eu» é realmente legítima; ele devia expor sua premissa fundamental desta forma: «Há pensamentos». A palavra «Eu» é gramaticalmente convincente, mas não descreve um dado. Quando prossegue, dizendo: «Eu sou uma *coisa* que pensa», já está usando de uma forma não crítica do mecanismo de categorias transmitidas pelo escolasticismo. Não prova, em parte alguma, que os pensamentos necessitam de um pensador, nem há razão para se crer nisso exceto num sentido gramatical, A decisão, no entanto, de considerar os pensamentos, mais do que os objetos exteriores, como constituindo as principais certezas empíricas, foi muito importante e teve profundo efeito em toda a filosofia subsequente.

Há dois aspectos, ainda, em que a filosofia de Descartes foi importante. Primeiro: levou a termo, ou quase a termo, o dualismo de espírito e matéria, que começou com Platão e foi desenvolvido, devido, em grande parte, a razões religiosas, pela filosofia cristã. Deixando-se de lado os curiosos trabalhos sobre a glândula pineal, os quais foram abandonados pelos seguidores de Descartes, o sistema cartesiano apresenta, pois, mundos paralelos, mas independentes — o do espírito e o da matéria — cada um dos quais pode ser estudado sem referência ao outro. Que o espírito não move o corpo era uma idéia nova, devida explicitamente a Geulincx, mas implicitamente a Descartes. Tinha vantagem de permitir que se dissesse que o corpo não move o espírito. Há uma importante discussão nas *Meditações* sobre o seguinte ponto: por que é que o espírito sente «tristeza» quando o corpo tem sede? A resposta cartesiana correta é que o corpo e o espírito são como dois relógios, e quando um indica «sede» o outro indica «tristeza». Do ponto de vista religioso, porém, havia uma grande desvantagem nessa teoria; e isto me leva à segunda característica do cartesianismo a que aludo acima.

Em toda a teoria do mundo material, o cartesianismo foi rigidamente determinista. Os organismos vivos, tanto como a matéria inanimada, eram governados pelas leis da física; já não havia mais necessidade, como na filosofia aristotélica, de uma enteléquia ou alma para explicar o desenvolvimento dos organismos e os movimentos dos animais. O próprio Descartes permitia uma pequena exceção: uma alma humana podia, por volição, mudar a direção, embora não a quantidade dos movimentos dos espíritos vitais. Isto, no entanto, era contrário ao espírito do sistema, acabando por ser também contrário às leis da mecânica. Foi, por conseguinte, abandonado. O resultado foi que todos os movimentos da matéria eram determinados por leis físicas e, devido ao paralelismo, os acontecimentos mentais tinham de ser igualmente determinados. Por conseguinte, os cartesianos viam-se em dificuldade com respeito ao livre arbítrio. E, para os que davam mais atenção à ciência de Descartes do que à sua teoria do conhecimento, não foi difícil desenvolver a teoria de que os animais eram autômatos. Neste caso, por que não dizer o mesmo do homem e simplificar o sistema, transformando-o num materialismo coerente? Este passo foi dado, de fato, no século XVIII.

Há em Descartes um dualismo não resolvido entre o que ele aprendeu da ciência contemporânea e o escolasticismo que lhe ensinaram em La Flèche. Isto o levou a incoerências, mas também o tornou mais rico em idéias fecundas do que o poderia haver sido qualquer outro filósofo, completamente lógico. A

coerência poderia ter feito dele simplesmente o fundador de um novo escolasticismo, enquanto que a incongruência fez dele a fonte de duas importantes, mas divergentes escolas de filosofia.

CAPÍTULO X

SPINOZA

SPINOZA (1634-77) é o mais nobre e o mais amável de todos os grandes filósofos. Intelectualmente, alguns outros o superaram, mas eticamente é supremo. Como consequência natural disso, foi considerado, durante sua vida e até um século depois de sua morte, como um homem de espantosa perversidade. Judeu de nascimento, os judeus o excomungaram. Os cristãos sentiam por ele o mesmo desagrado; embora sua filosofia seja dominada pela idéia de Deus, os ortodoxos acusavam-no de ateísmo. Leibniz, que devia muito a ele, ocultou sua dívida, abstendo-se cuidadosamente de proferir uma única palavra em seu louvor; chegou até a mentir com respeito ao grau de seu conhecimento pessoal com o herético judeu.

A vida de Spinoza foi simples. Sua família havia ido da Espanha, ou talvez de Portugal, para a Holanda, a fim de escapar da Inquisição. O próprio Spinoza foi educado na cultura judia, mas verificou que lhe era impossível permanecer ortodoxo. Ofereceram-lhe mil florins anuais para que ocultasse suas dúvidas; quando os recusou, tentaram assassiná-lo; quando isto falhou, amaldiçoaram-no com todas as maldições contidas no *Deuteronômio* e com a maldição que Eliseu proferiu contra seus filhos, os quais, em consequência disso, foram despedaçados pelas ursas. Mas nenhuma ursa atacou Spinoza. Viveu tranquilamente, primeiro em Amsterdã e, depois, em Haia, ganhando a vida como polidor de lentes. Suas necessidades eram poucas e simples, e demonstrou, durante toda a vida, rara indiferença pelo dinheiro. As poucas pessoas que o conheciam o amavam, mesmo quando desaprovavam seus princípios. O Governo holandês, com seu habitual liberalismo, tolerou suas opiniões sobre as questões teológicas, embora, em certa ocasião, haja ficado, politicamente, em muito má situação, por haver-se colocado do lado de De Witt, contra a Casa de Orange. Morreu, com apenas quarenta e três anos de idade, de tísica.

Sua obra principal, a *Ética*, foi publicada postumamente. Antes de examiná-la, devemos dizer algumas palavras acerca de dois de seus outros livros, o *Tractatus Theologico-Politicus* e o *Tractatus Politicus.* O primeiro é uma curiosa combinação de crítica bíblica e teoria política; o segundo trata apenas de teoria política. Na crítica bíblica, Spinoza antecipa, em parte, opiniões modernas, particularmente ao atribuir datas posteriores, a vários livros do Antigo Testamento, que lhes eram atribuídas pela tradição. Procura, em todo o livro, mostrar que as Escrituras não podem ser interpretadas de modo compatível com uma teologia liberal.

A teoria política de Spinoza é, em geral, derivada de Hobbes, apesar da enorme diferença temperamental existente entre os dois homens. Afirma que, num estado de natureza, não há nada lícito ou ilícito, pois o ilícito consiste em desobedecer à lei. Afirma que o soberano não pode fazer nada ilícito, e concorda com Hobbes em que a Igreja devia ser inteiramente subordinada ao Estado. Opõe-se a toda rebelião, mesmo contra um mau governo, e dá como exemplo as perturbações na Inglaterra como prova do mal resultante de se resistir pela força à autoridade. Mas discorda de Hobbes, ao considerar a democracia como a forma de governo «mais natural». Discorda também ao afirmar que os súditos não deviam sacrificar *todos* os seus direitos ao soberano. Em particular, considera importante a liberdade de opinião. Não sei muito bem de que maneira concilia ele este ponto de vista com a opinião de que as questões religiosas deviam ser decididas pelo Estado. Penso que, quando diz isso, acha que estas questões devem ser decididas antes pelo Estado que pela Igreja; na Holanda, o Estado era muito mais tolerante que a Igreja.

A *Ética* de Spinoza trata de três matérias diferentes. Começa com a metafísica; passa, depois, para a psicologia das paixões e da vontade e, finalmente, formula uma ética baseada na metafísica e na psicologia precedentes. A metafísica é uma modificação da de Descartes, a psicologia lembra a de Hobbes, mas a ética é original, sendo o que o livro contém de mais valioso. A relação existente entre Spinoza e Descartes é, sob certos aspectos, semelhante à existente entre Plotino e Platão. Descartes era um homem de muitas facetas, cheio de curiosidade intelectual, mas não muito sobrecarregado de seriedade moral. Embora inventasse «provas» destinadas a apoiar as crenças ortodoxas, ele poderia ter sido empregado pelos céticos do mesmo modo que Carnéades se valeu de Platão. Embora Spinoza não fosse um homem destituído de interesse científico — chegando mesmo a escrever um tratado sobre o arco-íris — sentia-se principalmente atraído pelos problemas religiosos e morais. Aceitou de

Descartes e seus contemporâneos uma física materialista e determinista, e procurou, dentro dessa estrutura, encontrar lugar para a reverência e para uma vida consagrada ao Bem. Sua tentativa foi magnífica, despertando admiração mesmo entre os que não a consideram bem-sucedida.

O sistema metafísico de Spinoza é do tipo inaugurado por Parmênides. Há uma única substância, "Deus ou Natureza"; nada que é finito subsiste por si mesmo. Descartes admitia três substâncias: Deus, espírito e matéria; é verdade que, mesmo para ele, Deus era, num sentido, mais substancial que o espírito e a matéria, pois que os havia criado e podia, se quisesse, aniquilá-los. Mas, exceto com relação à onipotência de Deus, o espírito e a matéria eram duas substâncias independentes, definidas, respectivamente, pelos atributos de pensamento e extensão. Spinoza não queria saber de nada disso. Para ele, pensamento e extensão eram ambos atributos de Deus. Deus tinha também um número infinito de outros atributos, pois que Ele devia ser, sob todos os aspectos, infinito; mas estes outros nos são desconhecidos. As almas individuais e os pedaços separados da matéria são, para Spinoza, adjetivais; não são *coisas*, mas simplesmente aspectos do Ser divino. Não pode haver uma imortalidade pessoal como aquela em que acreditam os cristãos, mas somente aquela imortalidade impessoal que consiste em se tornar cada vez mais unido a Deus. As coisas finitas são definidas pelos seus limites, físicos ou lógicos, isto é, pelo que elas *não* são: determinação é negação.» Pode haver apenas um Ser que seja inteiramente positivo, e Ele tem de ser absolutamente infinito. Partindo disto, Spinoza é levado a um panteísmo completo e sem atenuações.

Tudo, segundo Spinoza, é governado por uma necessidade lógica absoluta. Nada há que se pareça ao livre arbítrio na esfera mental, nem nada que ocorra por acaso no mundo físico. Tudo que acontece é uma manifestação da natureza inescrutável de Deus, e é logicamente impossível que os acontecimentos fossem diferentes do que são. Isto conduz a dificuldades quanto ao pecado, que os críticos não tardaram a apontar. Um deles, observando que, segundo Spinoza, tudo é decretado por Deus e, por conseguinte, bom, pergunta, indignado: Que é que há de bom no fato de Nero haver morto a mãe? Que é que há de bom no fato de Adão haver comido a maçã? Spinoza responde que o que havia de positivo nesses atos era bom, e que só o que era negativo eia mal; mas a negação só existe do ponto de vista das criaturas finitas. Em Deus, que é o único completamente real, não há negação e, por conseguinte, o mal que a nós nos parece pecado não existe, quando considerado como parte do todo. Esta doutrina, embora tenha sido defendida, desta ou daquela forma, pela maior parte

dos místicos, não pode, evidentemente, ser conciliada com a doutrina ortodoxa do pecado e da condenação. Acha-se ligada à completa rejeição do livre arbítrio por parte de Spinoza. Embora nada polêmico, Spinoza era demasiado honesto para ocultar suas opiniões, mesmo que estas chocassem os seus contemporâneos; a aversão pelos seus ensinamentos não é, pois, de estranhar.

A *Ética* é redigida no estilo de Euclides, com definições, axiomas e teoremas; tudo o que se encontra atrás dos axiomas é rigorosamente demonstrado, segundo se supõe, por argumentos dedutivos. Isto faz com que a sua leitura seja difícil. Um estudante moderno, que não pode supor existam «provas» rigorosas de coisas tais como as que o filósofo pretende haver estabelecido, está sujeito a impacientar-se com os pormenores das demonstrações, os quais, de fato, não valem a pena de ser dominados. Basta ler-se as enunciações das preposições e estudar-se os escólios, que contém a maior parte do que há de melhor na *Ética.* Mas revelaria uma falta de compreensão censurar-se Spinoza pelo seu método geométrico. Fazia parte da essência de seu sistema, tanto ética como metafisicamente, afirmar que tudo podia ser demonstrado, e, por conseguinte, era essencial a exposição das demonstrações. *Nós* não podemos aceitar seu método, mas isso porque não podemos aceitar sua metafísica. Não podemos acreditar que as interconexões de partes do universo são *lógicas,* pois afirmamos que as leis científicas têm de ser descobertas por observação, e não somente pelo raciocínio. Mas, para Spinoza, o método geométrico era necessário, estando ligado às partes mais essenciais de sua doutrina.

Chegamos, agora, à teoria das emoções de Spinoza. Esta vem depois de uma discussão metafísica sobre a natureza e a origem do pensamento, a qual conduz à surpreendente proposição de que «o espírito humano» tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de «Deus». Mas as paixões, que são discutidas no Livro III da *Ética,* nos distraem e obscurecem nossa visão intelectual do todo. «Tudo — diz-nos o filósofo — enquanto é por si mesmo, procura perseverar em seu próprio ser». Daí surgem o amor, o ódio e a luta. A psicologia do Livro III é inteiramente egoísta. «Aquele que sente que o objeto de seu ódio é destruído sentirá prazer». *«Se* concebemos que alguém sente deleite por alguma coisa que só uma pessoa pode possuir, procuraremos fazer o possível para que a pessoa em questão não se apodere dela». Mas, mesmo neste livro, há momentos em que Spinoza abandona a aparência do cinismo demonstrando matematicamente, como quando diz: «O ódio aumenta quando é recíproco, e pode, por outro lado, ser destruído pelo amor». A auto conservação é o motivo fundamental das paixões, segundo Spinoza; mas a auto – preservação modifica o

seu próprio caráter quando percebemos que o que é real e positivo em nós é o que nos une ao todo, e não o que conserva a aparência de separação.

Os últimos dois livros da *Ética*, intitulados, respectivamente, «Da servidão humana, ou a força das emoções» e «Do poder do entendimento, ou da liberdade humana», são os mais interessantes. Somos escravos na medida em que o que nos acontece é determinado por causas exteriores, e somos livres na medida em que determinamos os nossos próprios atos. Spinoza, como Sócrates e Platão, acredita que toda ação má é devida a um erro intelectual: o homem que compreende adequadamente suas próprias circunstâncias agirá sabiamente, e será feliz mesmo diante daquilo que para outro seria um infortúnio. Não faz nenhum apelo ao altruísmo; afirma que o interesse próprio, em certo sentido, e, de maneira mais particular, a autopreservação, governa toda a conduta humana. «Nenhuma virtude pode ser concebida como sendo anterior a esse intento de conservar o próprio ser». Mas sua concepção daquilo que um homem sensato escolherá como objetivo de seu interesse é diferente da do egoísta comum: «O bem mais alto do espírito é o conhecimento de Deus, e a mais alta virtude do espírito é conhecer a Deus». As emoções são chamadas «paixões», quando nascem de idéias inadequadas; as paixões dos diferentes homens podem entrar em conflito, mas os homens que vivem obedientes à razão estarão inteiramente de acordo uns com os outros. O prazer, em si mesmo, é bom, mas a esperança e o medo são maus, como também o são a humildade e o arrependimento: «Quem se arrepende de uma ação é duplamente infeliz ou enfermo». Spinoza considera o tempo como irreal e, por conseguinte, todas as emoções que tem que ver com um acontecimento, como futuro ou passado, são contrárias à razão. «Enquanto a mente concebe uma coisa sob o ditame da razão, esta é afetada igualmente, quer a idéia seja de uma coisa presente, passada ou futura».

Esta é uma frase difícil, mas pertence à essência do sistema de Spinoza, e faremos bem se nos detivermos nela um momento. Na opinião popular, «está bem tudo o que acaba bem»; se o universo está gradualmente melhorado, pensamos melhor a respeito dele do que se estivesse gradualmente decaindo, mesmo que a soma do bem e do mal seja a mesma nos dois casos. Interessamo-nos mais por um desastre ocorrido em nossa própria época do que na época de Gêngis Cã. Segundo Spinoza, isto é irracional. Qualquer coisa que ocorra, faz parte do mundo eterno e intemporal, tal como Deus o vê; para ele, a data não tem importância. O homem sábio, tanto quando lhe permite a limitação humana, esforça-se por ver o mundo como Deus o vê, *sub specie aeternitatis*, sob o aspecto de eternidade. Mas, poderá o leitor retorquir, temos muito mais razão de

preocupar-nos com os infortúnios futuros, que talvez possam ser evitados, do que com as calamidades passadas, a respeito das quais nada podemos fazer. A este argumento, o determinismo de Spinoza oferece uma resposta. Só a ignorância nos faz supor que podemos modificar o futuro; o que há de ser, será, e o futuro está fixado de modo tão inalterável como o passado. Eis aí porque a esperança e o medo são condenados: ambos dependem de se encarar o futuro como incerto e, por conseguinte, nascem da falta de sabedoria.

Quando adquirimos, na medida do possível, uma visão do mundo análoga à de Deus, vemos todas as coisas como parte do todo, e igualmente necessárias para a bondade do todo. Por conseguinte, «o conhecimento do mal é um conhecimento inadequado». Deus não tem conhecimento do mal, porque não há nenhum mal que tenha de ser conhecido; a aparência do mal só surge por se considerar as partes do universo como se existissem por si mesmas.

O ponto de vista de Spinoza é destinado a libertar os homens da tirania do medo. «Um homem livre, no que pensa menos é na morte; sua sabedoria é uma meditação não acerca da morte, mas da vida». Spinoza viveu inteiramente de acordo com este preceito. No último dia de sua vida, estava inteiramente calmo, não exaltado, como Sócrates no *Fédon*, mas conversando, como o teria feito em qualquer outro dia, sobre assuntos do interesse de seu interlocutor. Ao contrário de alguns outros filósofos, não só acreditava em suas doutrinas, como as praticava; não sei de nenhuma ocasião em que ele, apesar de grande provocação, se visse arrastado à exaltação ou à cólera que a sua ética condenava. Nas polêmicas, era cortês e razoável, jamais atacando, mas fazendo todo o possível por persuadir.

Na medida em que aquilo que nos ocorre surge de nós próprios, é bom; só o que vem de fora é mau para nós. «Como todas as coisas de que o homem é a causa eficiente são necessariamente boas, nenhum mal pode ocorrer a um homem, salvo devido a causas externas». É evidente, portanto, que nada de mau pode acontecer ao universo como um todo, já que ele não está sujeito a causas externas. «Somos parte da natureza universal e seguimos sua ordem. Se temos disto uma compreensão clara e distinta, essa parte de nossa natureza que é definida pela inteligência — ou, em outras palavras, a melhor parte de nós mesmos — assentirá, seguramente, no que nos ocorra, e em tal assentimento procuraremos manter-nos». Enquanto um homem é uma parte involuntária de um todo maior, está em escravidão; mas na medida em que, por meio do entendimento, consegue apreender a única realidade do todo, é livre. As implicações desta doutrina são desenvolvidas no último livro da *Ética*.

Spinoza não objeta a *todas* as emoções, como os estóicos; objeta somente às que são «paixões», isto é, aquelas em que parecemos a nossos próprios olhos entregues, passivamente, a forças exteriores. «Uma emoção que é uma paixão deixa de ser uma paixão logo que formamos dela uma idéia clara e distinta». A compreensão de que todas as coisas são necessárias ajuda a mente a adquirir poder sobre as emoções. «Aquele que, clara e distintamente, compreende a si próprio e a suas emoções, ama a Deus, e tanto mais quanto mais compreende a si mesmo e a suas emoções». Esta proposição nos introduz no «amor intelectual de Deus», no qual consiste em a sabedoria. O amor intelectual de Deus é a união do pensamento e da emoção: consiste, creio que se poderia dizer, no pensamento verdadeiro unido à alegria na apreensão da verdade. Toda a alegria do pensamento verdadeiro faz parte do amor intelectual de Deus, pois não contém nada que seja negativo e é, por conseguinte, na verdade, uma parte do todo, não só aparentemente, como o são as coisas fragmentárias, tão separadas no pensamento que nos parecem más.

Disse, há pouco, que o amor intelectual de Deus implica alegria, mas talvez isso tenha sido um erro, pois Spinoza diz que Deus não é afetado por nenhuma emoção de prazer ou de dor, e afirma também que *«o* amor intelectual da mente para com Deus é parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo». Penso, não obstante, que, no «amor intelectual», há algo que não é simplesmente intelecto; talvez o gozo que isto implica seja considerado como algo superior ao prazer.

«O amor a Deus — diz-nos ele — deve ocupar o primeiro lugar na mente». Omiti as demonstrações de Spinoza, mas, assim fazendo, apresentei um quadro incompleto de seu pensamento. Como a prova da proposição acima é curta, citá-la-ei na íntegra; o leitor pode, então, por meio da imaginação, suprir as provas das outras proposições. A prova da proposição acima é a seguinte:

«Pois este amor está associado a todas as modificações do corpo (V, 14) e é alimentado por todas elas (V, 15); por conseguinte (V, 11), deve ocupar o principal lugar na mente, Q. E. D.»

Das proposições aludidas na prova acima, a V, 14 diz: «A mente pode comprovar que todas as modificações corporais ou imagens de coisas podem ser referidas à idéia de Deus»; a V, 15, acima citada, afirma: «Aquele que, clara e distintamente, compreende a si mesmo e a suas emoções, ama a Deus, e tanto mais na proporção em que compreende a si mesmo e a suas emoções»; a V, 11 estabelece: «Na proporção em que uma imagem mental se refere a mais objetos,

é ela mais frequente, ou mais frequentemente vivida, e ocupa mais a mente».

A «prova» citada acima podia ser expressa da seguinte maneira: Todo aumento na compreensão do que nos acontece consiste em relacionar os acontecimentos com a idéia de Deus, pois que, na verdade, tudo é parte de Deus. Esta compreensão de tudo como sendo parte de Deus *é* amor de Deus. Quando *todos* os objetos têm referência a Deus, a idéia de Deus ocupa inteiramente o espírito.

Assim, a afirmação de que «o amor de Deus deve ocupar o principal lugar na mente», não é, primariamente, uma exortação moral, mas uma exposição do que tem de ocorrer, inevitavelmente, à medida que adquirimos compreensão.

Diz-nos ele ninguém pode odiar a Deus, mas, por outro lado, «o que ama a Deus não pode procurar fazer com que Deus o ame por sua vez». Goethe, que admirava Spinoza sem sequer começar a entendê-lo, considerou esta proposição como exemplo de abnegação. Não é nada disso, mas uma consequência lógica da metafísica de Spinoza. Ele não diz que um homem *não deve* desejar que Deus o ame; diz que um homem que ama Deus não *pode* desejar que Deus o ame. Isso, torna-o claro a prova que diz: «Pois, se um homem se esforçar por tal coisa, desejaria (V, 17, Cor.) que Deus, a quem ama, não fosse Deus e, por conseguinte, desejaria sentir dor (III, 19), o que é absurdo (III, 28). A V, 17 é a proposição já aludida, que diz que Deus não tem paixões, nem prazeres, nem dores; o corolário aludido acima deduz que Deus não ama nem odeia ninguém. Aqui, também, não está implicado um preceito ético, mas uma necessidade lógica: um homem que amasse a Deus e quisesse que Deus o amasse, estaria querendo sentir dor, «o que é absurdo».

A afirmação de que Deus não pode amar ninguém não deve ser considerada como uma contradição, diante da afirmação de que Deus ama a Si Próprio com um infinito amor intelectual. Ele pode amar a Si Próprio, já que isso é possível sem falsa crença; e, de qualquer modo, o amor intelectual é uma classe muito especial de amor.

Neste ponto, Spinoza diz que já nos deu «todos os remédios contra as emoções». O grande remédio reside nas idéias claras e distintas quanto à natureza das emoções e sua relação com as causas externas. Há ainda uma vantagem no amor de Deus comparado ao amor das criaturas humanas: «A falta de saúde espiritual e os infortúnios podem ser atribuídos, geralmente, ao excessivo amor de algo que está sujeito a muitas variações». Mas o conhecimento claro e distinto «gera um amor por uma coisa imutável e eterna»,

e tal amor não tem o caráter turbulento e inquietador do amor por um objeto que é passageiro e variável,

Embora a sobrevivência pessoal depois da morte seja uma ilusão, há, não obstante, no espírito humano, algo que é eterno. A mente só pode imaginar ou recordar enquanto o corpo existe, mas há em Deus uma idéia que expressa a essência deste ou daquele corpo humano sob a forma de eternidade, e esta idéia é a parte eterna da mente.

A bem-aventurança, que consiste no amor a Deus, não é a recompensa da virtude, mas a própria virtude; não gozamos nela porque dominamos nossos desejos, mas dominamos nossos desejos porque nos rejubilamos nela.

A *Ética* termina com estas palavras:

«O homem sábio, na medida em que é considerado como tal, dificilmente é perturbado em seu espírito, mas, tendo consciência de si próprio, e de Deus, e das coisas, devido a certa necessidade eterna, jamais deixa de o ser, mas sempre possui a verdadeira aquiescência de seu espírito. Embora o caminho que apontei como conducente a esse resultado possa parecer excessivamente difícil, pode, não obstante, ser descoberto. Tem de ser difícil, pois que raramente é encontrado. Como seria possível, se a salvação estivesse ao alcance imediato de nossa mão, e pudesse ser achada sem grande esforço, que fosse descuidada por quase todos os homens? Mas todas as coisas excelentes são tão difíceis como raras».

Para se formar um juízo crítico quanto à importância de Spinoza como filósofo, é necessário distinguir sua ética de sua metafísica e considerar-se quanto da primeira poderia sobreviver à rejeição da última.

A metafísica de Spinoza é o melhor exemplo do que se pode chamar «monismo lógico» — isto é, a doutrina de que o mundo, como um todo, é uma única substância, da qual nenhuma parte é capaz, logicamente, de existir isoladamente. A base fundamental desta opinião é a crença de que cada proposição tem um único sujeito e um único predicado, o que nos leva à conclusão de que relações e pluralidade devem ser coisas ilusórias. Spinoza achava que a natureza do mundo e da vida humana podiam ser deduzidas logicamente de axiomas evidentes por si mesmos; devíamos mostrar-nos tão resignados diante dos acontecimentos como diante do fato de que 2 e 2 são 4, pois que aqueles são igualmente o resultado da necessidade lógica. O todo de sua metafísica impossível de aceitar-se; é incompatível com a lógica moderna e com o método científico. Os *fatos* têm de ser descobertos por observação, e não pelo

raciocínio; quando somos bem-sucedidos em nossa indução quanto ao futuro, fazemo-lo por meio de princípios que não são logicamente necessários, mas sugeridos por dados empíricos. E o conceito de substância, em que Spinoza se baseia, é um conceito que nem a ciência nem a filosofia podem, hoje em dia, aceitar.

Mas quando chegamos à ética de Spinoza, sentimos — pelo menos eu o sinto — que alguma coisa, embora não tudo, pode ser aceita, mesmo depois de rejeitadas as bases metafísicas. Falando-se de modo geral, Spinoza se preocupou em mostrar-nos de que maneira é possível viver-se nobremente, mesmo quando reconhecemos os limites do poder humano. Ele próprio, com a sua doutrina da necessidade, torna tais limites ainda mais estreito do que o são; mas quando eles, indubitavelmente existem, as máximas de Spinoza são, talvez, as melhores possíveis. Tomemos, por exemplo, a morte; nada que um homem possa fazer o tornará imortal, sendo inútil, por conseguinte, gastar-se o tempo em lágrimas e lamentações com respeito ao fato de que devemos morrer. Estar obcecado pelo medo da morte é uma espécie de escravidão; Spinoza tem razão ao dizer que «o homem livre, no que menos pensa é na morte». Mas, mesmo neste caso, é somente a morte em geral que deveria ser assim tratada; a morte por uma doença determinada deveria, se possível, ser evitada mediante assistência médica. O que deveria, mesmo neste caso, ser evitada é uma certa espécie de ansiedade ou terror; as medidas necessárias deveriam ser tomadas calmamente, e nossos pensamentos deveriam, tanto quanto possível, ser dirigidos para outros assuntos. Estas mesmas considerações se aplicam a todos os outros infortúnios puramente pessoais.

Mas, que dizer-se dos infortúnios das pessoas a quem amamos? Pensemos em algumas das coisas que podem acontecer, em nossa época, aos habitantes da Europa ou da China. Suponhamos que somos judeus e que nossa família foi massacrada. Suponhamos que trabalhamos subterraneamente contra os nazistas e que nossa esposa foi fuzilada porque não conseguiram apanhar-nos. Suponha a leitora que seu marido, devido a um crime puramente imaginário, foi condenado a trabalhos forçados no Ártico e morreu em consequência de crueldades e de fome. Suponha o leitor que sua filha foi raptada e morta por soldados inimigos. Em tais circunstâncias, deveria a gente conservar uma calma filosófica?

Se o leitor seguir os ensinamentos de Cristo, dirá: «Pai, perdoai-lhes, pois eles não sabem o que fazem». Conheci quacres que poderiam ter dito isso sincera e profundamente, e aos quais eu admirava por isso. Mas, antes de se sentir admiração, precisamos ter a certeza de que o infortúnio é sentido tão

profundamente como o deveria ser. Não se pode aceitar a atitude de alguns dentre os céticos, que diziam: «Que me importa a mim que a minha família sofra? Eu posso ainda ser virtuoso». O princípio cristão: «Amai a vossos inimigos», é bom, mas o princípio estóico, «Sede indiferentes com respeito a vossos amigos», é mau. E o princípio cristão não inculca a calma, mas um amor ardente mesmo pelo pior dos homens. Nada há a dizer contra ele, salvo que é difícil demais para que a maioria, dentre nós, o pratique sinceramente.

A reação primitiva, diante de tais desastres, é a vingança. Quando Macduff recebe a notícia de que sua mulher e seus filhos foram mortos por Macbeth, resolve matar, ele próprio, o tirano. Esta reação é ainda admirada pela maioria das pessoas, quando a injúria é tão grande que chega a despertar horror moral em pessoas desinteressadas. Tampouco pode ser inteiramente condenada, pois que é uma das forças que geram o castigo, e o castigo é, às vezes, necessário. Ademais, do ponto de vista da saúde mental, o impulso de vingança pode ser tão forte que, se não se lhe permitisse uma saída, todo o conceito de um homem sobre a vida poderia transtornar-se e perturbar-lhe o juízo. Isto não é certo de um modo geral, mas o é numa grande porcentagem de casos. Por outro lado, porém, deve-se dizer que a vingança é um motivo muito perigoso. Na medida em que a sociedade o admite, permite ao homem ser juiz em causa própria, o que é exatamente o que a lei procura impedir. Além disso, é, habitualmente, um motivo excessivo; procura infligir castigo maior do que o desejável. A tortura, por exemplo, não devia ser punida com tortura, mas um homem enlouquecido pelo desejo de vingança considerará uma morte sem dor boa demais para o objeto de seu ódio. Ademais — e é aqui que Spinoza tem razão — a vida dominada por uma única paixão é uma vida estreita, incompatível com qualquer espécie de sabedoria. A vingança, como tal não é, portanto, a melhor reação contra a ofensa.

Spinoza diria o que os cristãos dizem — e ainda alguma coisa a mais. Para ele, todo o pecado é devido à ignorância; ele os «perdoaria, porque não sabem o que fazem». Mas nos faria evitar a limitada esfera de que, em sua opinião, surge o pecado, e insistiria conosco, mesmo diante dos maiores infortúnios, para que evitássemos isolar-nos no mundo de nossa tristeza; faria com que os compreendêssemos, vendo-os em relação com suas causas e como uma parte da ordem total da natureza. Como vimos, ele acredita que o ódio pode ser superado pelo amor: «O ódio aumenta quando é recíproco e pode, por outro lado, ser destruído pelo amor. O ódio que é completamente dominado pelo amor se converte em amor; e, em consequência disso, o amor é maior do que se não

houvesse sido precedido pelo ódio». Gostaria de poder acreditar nisto, mas não posso, salvo em casos excepcionais, em que a pessoa que odeia está completamente à mercê da pessoa que, por sua vez, se recusar a odiar. Em tais casos, a surpresa de não ser castigado pode ter um efeito reformador. Mas, enquanto o perverso tem poder, não é muito útil assegurar-lhe que não o odiamos, pois que atribuirá nossas palavras a motivos falsos. E não podemos privá-lo do poder por meio da não resistência.

O problema para Spinoza é mais fácil do que para aquele que não crê na bondade última do universo. Spinoza acha que, se virmos os nossos infortúnios como eles o são na realidade, como parte da concatenação de causas que se estendem desde o começo até o fim do tempo, perceberemos que só são infortúnios para nós, não para o universo, com respeito ao qual não passam de discordâncias momentâneas que servem para realçar a harmonia final. Não posso aceitar isto; penso que os acontecimentos particulares são o que são e não se tornam diferentes por sua absorção no conjunto. Cada ato de crueldade é eternamente uma parte do universo; nada do que aconteça posteriormente pode fazer com que esse ato seja bom ao invés de mau, ou conferir perfeição ao todo de que faz parte.

Não obstante, quando nosso destino é ter de suportar algo que é (ou que nos parece ser) pior do que o quinhão ordinário da humanidade, o princípio de Spinoza, de pensar no conjunto ou, em todo caso, em matérias de maior amplitude que a nossa própria dor, é útil. Há até mesmo ocasiões em que é confortador pensar que a vida humana, com tudo o que contém de mal e de sofrimento, é uma parte infinitesimal da vida do universo. Tais reflexões podem não bastar para constituir uma religião, mas, num mundo cheio de sofrimento, são uma ajuda para a sanidade mental e um antídoto contra a paralisia do desespero extremo.

CAPÍTULO XI

LEIBNIZ

LEIBNIZ (1646-1716) foi um dos intelectos supremos de todos os tempos, mas, como criatura humana, não foi admirável. Tinha, é certo, as virtudes que gostaríamos de encontrar numa informação acerca de um empregado em perspectiva: era diligente, econômico, comedido e honrado em questões de dinheiro. Mas era inteiramente destituído das virtudes filosóficas superiores que são tão notáveis em Spinoza. Seu melhor pensamento não era apropriado para que conseguisse popularidade, e deixou os papéis em que o anotava sem publicar, em sua mesa de trabalho. O que publicou era destinado a conquistar a aprovação de príncipes e princesas. O resultado disso é que há dois sistemas de filosofia que podem ser considerados como representativos de Leibniz: um, que segundo ele proclamou, era otimista, ortodoxo, fantástico e superficial; o outro, que foi lentamente desenterrado de seus manuscritos por editores bastante recentes, era, profundo coerente, grandemente spinozista e assombrosamente lógico. Foi o Leibniz popular quem inventou a doutrina de que este é o melhor de todos os mundos possíveis (a que F. H. Bradley acrescentou o comentário sardônico: «e tudo nele é um mal necessário»); foi este Leibniz que Voltaire caricaturou como o Doutor Pangloss. Seria anti-histórico ignorar-se este Leibniz, mas o outro tem uma importância filosófica muitíssimo maior.

Leibniz nasceu dois anos antes do fim da Guerra dos Trinta Anos, em Leipzig, onde seu pai era professor de filosofia moral. Na universidade, estudou direito e, em 1666, obteve o grau de doutor em Altdorf, onde lhe ofereceram uma cátedra, que ele recusou, dizendo que «tinha em vista coisas muito diferentes». Em 1667, entrou para o serviço do arcebispo de Mogúncia, que, como outros príncipes da Alemanha ocidental, estava oprimido pelo medo que lhe inspirava Luís XIV. Com a aprovação do arcebispo, Leibniz procurou persuadir o rei de França a invadir o Egito, em lugar da Alemanha, mas deparou com a observação cortês de que, desde o tempo de São Luis, a guerra contra os

infiéis estava fora de moda. Seu projeto permaneceu ignorado pelo próprio público até ser descoberto por Napoleão, quando este ocupou Hanôver em 1803, quatro anos depois de sua abortada expedição ao Egito. Em 1672, em relação com este projeto, Leibniz foi a Paris, onde passou a maior parte dos quatro anos seguintes. Seus contatos em Paris, foram de grande importância para o seu desenvolvimento intelectual, pois Paris, naquela época, estava à testa do mundo, tanto na filosofia como na matemática. Foi lá que, em 1675-6, inventou o cálculo infinitesimal, sem que tivesse conhecimento da obra anterior, mas não publicada de Newton sobre a matéria. O trabalho de Leibniz foi publicado, pela primeira vez, em 1684; o de Newton em 1687. A disputa que disso se originou, quanto à prioridade, foi não só infeliz, como desonrosa para ambas as partes.

Leibniz era um tanto mesquinho a respeito de dinheiro. Quando alguma jovem dama da corte de Hanôver casava, ele costumava dar-lhe, como «presente de núpcias», uma série de máximas úteis, terminando com o conselho de que, agora que conseguira um marido, não devia deixar de lavar suas roupas. A história não diz se as noivas se mostravam agradecidas.

Na Alemanha, Leibniz havia ensinado uma filosofia aristotélica neoescolástica, da qual conservou alguma coisa durante toda a vida. Mas, em Paris, veio a conhecer o cartesianismo e o materialismo de Gassendi, que influíram sobre ele; nessa época, diz ele, abandonou as «escolas triviais», querendo referir-se ao escolasticismo. Em Paris, travou conhecimento com Malebranche e Amauld, o jansenista. A última influência importante em sua filosofia foi a de Spinoza, a quem visitou em 1676. Passou um mês em discussões frequentes com ele, conseguindo obter parte da *Ética* em manuscrito. Nos últimos anos, juntou-se aos que desacreditavam Spinoza e procurou fazer crer que havia sido muito ligeiro o contato que tivera com ele, pois que o encontrara uma única vez, ocasião em que Spinoza lhe contara algumas boas anedotas sobre política.

Sua ligação com a Casa de Hanôver, a cujo serviço permaneceu o resto da vida, começou em 1673. A partir de 1680, foi o seu bibliotecário em Wolfenbüttel, sendo oficialmente encarregado de escrever a história de Brunswick. Havia chegado até o ano de 1716 quando morreu. A obra não foi publicada senão em 1843. Empregou uma parte de seu tempo na elaboração de um plano para a união das Igrejas, mas este fracassou. Foi à Itália, a fim de obter provas de que os duques de Brunswick estavam ligados à família Este. Mas, apesar de todos esses serviços, foi deixado para trás, em Hanôver, quando Jorge I se tornou rei da Inglaterra, sendo que a principal razão disso foi a sua disputa

com Newton ter feito com que a Inglaterra o olhasse com maus olhos. No entanto, a princesa de Gales, como disse todos os seus correspondentes, colocou-se ao lado dele, contra Newton, apesar de contar com o favor da princesa morreu abandonado.

A filosofia popular de Leibniz pode ser encontrada na *Monadologia* e nos *Princípios da Natureza e da Graça,* um dos quais (não se sabe qual) foi escrito para o príncipe Eugênio de Sabóia, colega de Marlborough. A base de seu otimismo teológico acha-se expressa na *Teodicéia,* que escreveu para a rainha Carlota da Prússia. Começarei com a filosofia exposta nestes escritos, passando, depois, à sua obra mais sólida, que deixou sem publicar.

Como Descartes e Spinoza, Leibniz baseava sua filosofia na ação de substância, mas diferia radicalmente deles com respeito à relação entre espírito e matéria, bem como ao que se refere ao número das substâncias. Descartes admitia três substâncias: Deus, a mente e a matéria; Spinoza admirava somente Deus. Para Descartes, a extensão é a essência da matéria; para Spinoza, tanto a extensão como o pensamento são atributos de Deus. Leibniz afirmava que a extensão não pode ser um atributo da substância. Sua razão era a de que a extensão implica pluralidade e pode, por conseguinte, pertencer apenas a um agregado de substâncias; cada substância isolada tem de ser inextensa. Acreditava, por conseguinte, num número infinito de substâncias, que chamou «mônadas». Cada uma destas teria algumas das propriedades de um ponto físico, mas só quando eram consideradas abstratamente; cada mônada, com efeito, é uma alma. Isto se segue naturalmente da rejeição da extensão como um atributo de substância; o único atributo restante possível, essencial, parecia ser pensamento. Desse modo, Leibniz foi levado a negar a realidade da matéria substituindo-a por uma família infinita de almas.

A doutrina de que as substâncias não podem afetar-se reciprocamente, desenvolvida pelos adeptos de Descartes, foi mantida por Leibniz, conduzindo a curiosas consequências. Nenhum par de mônadas, afirmou ele, poderá ter jamais qualquer relação entre si; quando parecem que o tem, as aparências são enganadoras. As mônadas, segundo dizia, não tem «janelas». Isto levava a duas dificuldades: uma, na dinâmica, onde os corpos parecem afetar uns aos outros, principalmente no impacto; a outra, em relação à percepção, que parece ser um efeito do objeto percebido sobre aquele que percebe. Deixaremos de lado, por ora, a dificuldade mecânica, e consideraremos somente a questão da percepção. Leibniz afirmava que cada mônada refletia o universo, não porque o universo a afete, mas porque Deus lhe deu uma natureza que espontaneamente produz esse

resultado. Há uma «harmonia preestabelecida» entre as mudanças verificadas numa mônada e em outras, a qual produz a aparência de uma ação recíproca. Isto, claramente, é uma extensão dos dois relógios, que batem as horas no mesmo momento porque ambos marcam perfeitamente o tempo. Leibniz tem um número infinito de relógios, todos regulados pelo Criador de maneira a soar no mesmo instante, não porque uns influam sobre os outros, mas porque cada um deles é um mecanismo perfeitamente exato. Aos que achavam estranha a harmonia preestabelecida, Leibniz assinalava que quão admirável prova proporciona ela da existência de Deus.

As mônadas formam uma hierarquia, na qual algumas são superiores a outras na clareza e nitidez com que refletem o universo. Em todas há um certo grau de confusão na percepção, mas a soma de confusão varia de acordo com a dignidade da mônada em questão. Um corpo humano é inteiramente composto de mônadas, cada uma das quais é uma alma e cada uma das quais é imortal, mas há uma mônada dominante chamada *a alma* do homem de cujo corpo faz parte. Esta mônada é dominante não só no sentido em que tem percepções mais claras do que as outras, mas, também, em outro sentido. As mudanças verificadas no corpo humano (em circunstâncias ordinárias) verificam-se em favor da mônada dominante: quando meu braço se move, o propósito servido pelo movimento está na mônada dominante, isto é, minha mente, e não nas mônadas que compõem o meu braço. Esta é a verdade do que aparece ao senso comum como o domínio de minha vontade sobre o meu braço.

O espaço, tal como aparece aos nossos sentidos, e como é suposto na física, não é real, mas tem uma parte correspondente real, isto é, a disposição das mônadas numa ordem tridimensional, segundo o ponto de vista pelo qual refletem o mundo. Cada mônada vê o mundo de acordo com a perspectiva que lhe é peculiar; neste sentido, podemos falar, de maneira um tanto imprecisa, da mônada, como tendo uma posição espacial.

Permitindo-nos esta maneira de falar, podemos dizer que não existe o que chamamos vácuo; cada possível ponto de vista é ocupado por uma mônada real, e somente por uma. Não existem duas mônadas exatamente iguais; este é o princípio de Leibniz da «identidade dos indiscerníveis».

Contrastando com Spinoza, Leibniz insistiu muito acerca do livre arbítrio permitido em seu sistema. Tinha ele um «princípio de razão suficiente», segundo o qual nada acontece sem uma razão; mas, quando nos ocupamos dos agentes livres, as razões para suas ações se «inclinam sem necessidade». O que um ser

humano faz tem sempre um motivo, mas a razão suficiente de sua ação não tem necessidade lógica. Isso, pelo menos, é o que Leibniz diz quando escreve popularmente, mas, como veremos, ele tinha uma outra doutrina que guardou para si, depois de ver que Arnauld a achou chocante.

As ações de Deus têm a mesma espécie de liberdade. Ele sempre age da melhor maneira, mas não se acha sob nenhuma compulsão lógica para o fazer. Leibniz concorda com Tomás de Aquino em que Deus não pode agir de modo contrário às leis da lógica, mas que Ele pode decretar o que seja logicamente possível, e isto Lhe permite uma grande liberdade de ação.

Leibniz levou à sua forma final as provas metafísicas da existência de Deus. Essas provas tinham uma longa história; começam com Aristóteles ou, mesmo, com Platão; são formalizadas pelos escolásticos e uma delas, o argumento ontológico, foi inventada por Santo Anselmo. Este argumento, embora rejeitado por Santo Tomás, foi revivido por Descartes. Leibniz, cuja habilidade lógica era suprema, expôs melhor os argumentos do que haviam sido expostos antes. Eis aí a razão para que os examinemos em relação a ele.

Antes de examinar pormenorizadamente os argumentos, convém que tenhamos em mente que os teólogos modernos já não se apoiam neles. A teologia medieval é um derivado do intelecto grego. O Deus do Antigo Testamento é um Deus de poder; o Deus do Novo Testamento é, também, um Deus de amor; mas o Deus dos teólogos, desde Aristóteles até Calvino, é Deus cuja atração é intelectual: Sua existência resolve certos enigmas que, de outro modo, criariam dificuldades de argumentação quanto à compreensão do universo. Esta Deidade que aparece no fim de um raciocínio, como a prova de uma proposição em geometria, não satisfez a Rousseau, que voltou a uma concepção de Deus que tinha mais afinidade com a dos Evangelhos. Em geral, os teólogos modernos, principalmente os protestantes, seguiram, a este respeito, Rousseau. Os filósofos foram mais conservadores; em Hegel, Lotze e Bradley, persistem os argumentos de tipo metafísico, apesar do fato de Kant haver declarado que demolira de uma vez por todas tais argumentos.

Os argumentos de Leibniz, quanto à existência de Deus, são quatro: 1) o argumento ontológico; 2) o argumento cosmológico; 3) o argumento das verdades eternas; 4) o argumento da harmonia preestabelecida, que, generalizado, pode transformar-se no argumento do desígnio, ou argumento físico-teológico, como Kant o chama. Examinaremos, sucessivamente, esses argumentos.

O argumento ontológico depende da distinção entre existência e essência. Qualquer pessoa ou coisa — afirma-se — por um lado, existe, e, por outro, possui certas qualidades que constituem a sua «essência». Hamlet, embora não exista, tem uma certa essência: é melancólico, indeciso, espirituoso, etc. Quando descrevemos uma pessoa, a questão de se saber se é real ou imaginária continua de pé, por mais minuciosa que nossa descrição possa ser. Isto é expresso, na linguagem escolástica dizendo-se que, no caso de qualquer substância finita, sua essência não implica sua existência. Mas no caso de Deus, definido como o Ser mais perfeito, Santo Anselmo, seguido por Descartes, afirma que essência não implica existência, baseando-se em que um Ser que possui todas as demais perfeições é preferível que exista a que não exista, de onde se segue que, se não existe, não é o melhor Ser possível.

Leibniz nem aceita nem rejeita inteiramente este argumento; necessita ser suplementado, diz ele, por uma prova de que Deus, assim definido, é possível. Redigiu uma prova de que a idéia de Deus é possível, prova essa que mostrou a Spinoza quando o viu em Haia. Essa prova define Deus como Ser mais perfeito, isto é, como o sujeito de todas as perfeições, sendo que a perfeição é definida como «uma qualidade simples que é positiva e absoluta e que exprime sem limites tudo o que expressa». Leibniz prova facilmente que as duas perfeições, tais como foram definidas, não podem ser incompatíveis. E conclui: «Há, por conseguinte, ou pode ser concebido, um sujeito de todas as perfeições, ou Ser mais perfeito. De onde se segue, também, que Ele existe, pois a existência se encontra entre o número das perfeições».

Kant rejeitou este argumento, afirmando que «existência» não é um predicado. Outro tipo de refutação decorre da minha teoria das descrições. O argumento não parece muito convincente para um espírito moderno, mas é mais fácil ter-se a convicção de que deve ser falaz do que verificar-se precisamente onde se encontra a falsidade.

O argumento cosmológico é mais plausível do que o ontológico. É uma forma do argumento da Causa-primeira, que, por sua vez, se deriva do argumento de Aristóteles do motor imóvel. O argumento da Causa-primeira é simples. Assinala que tudo que é finito tem uma causa, a qual, por sua vez, tem uma causa, e assim por diante. Esta série de causas prévias não pode ser, afirma-se, infinita, e o primeiro termo da série precisaria não ter uma causa, pois do contrário, não seria o primeiro termo. Há, portanto, uma causa não causada de tudo, e esta é, evidentemente, Deus.

Em Leibniz o argumento adquire uma forma um tanto diferente. Argumenta ele que, no mundo, toda coisa particular é «contingente», isto é, que seria logicamente possível que não existisse; e isto é verdade, não só quanto ao que diz respeito a cada coisa em particular, mas a todo o universo. Mesmo que suponhamos que o universo haja sempre existido, não há nada dentro do universo que mostre por que existe. Mas tudo tem de ter uma razão suficiente, segundo a filosofia de Leibniz; por conseguinte, o universo, como um todo, deve ter uma razão suficiente, que deve estar fora do universo. Esta razão suficiente é Deus.

Este argumento é melhor do que o argumento direto da Causa-primeira, e não pode ser facilmente refutado. O argumento da Causa-primeira baseia-se na suposição de que toda série tem de ter um primeiro termo, o que é falso; a série, por exemplo, de frações próprias, não tem primeiro termo. Mas o argumento de Leibniz não depende da opinião de que o universo deve ter sido um começo no tempo. O argumento é válido enquanto admitimos o princípio de Leibniz da razão suficiente, mas, se este princípio for negado, cai por terra. O que Leibniz quer exatamente significar com o princípio da razão suficiente é uma questão que suscita controvérsias. Couturat afirma que significa que toda proposição verdadeira é «analítica», isto é, de tal maneira que sua contradição se contradiz a si mesma. Mas esta interpretação (que encontra apoio em escritos que Leibniz não publicou) pertence, se verdadeira, à doutrina esotérica. Em suas obras publicadas, afirma que há uma diferença entre proposições necessárias e contingentes, que somente as primeiras seguem as leis da lógica, e que todas as proposições que declaram a existência são contingentes, com a exceção única da existência de Deus. Embora Deus exista necessariamente, Ele não foi compelido pela lógica a criar o mundo; pelo contrário essa foi uma livre escolha, motivada, mas não necessitada, pela Sua bondade.

É claro que Kant tem razão ao dizer que este agrupamento depende do argumento ontológico. Se a existência do mundo pode ser explicada somente por meio da existência de um Ser necessário, então deve haver um Ser cuja essência implique existência, pois isso é o que se entende por um Ser necessário. Mas se é possível que haja um Ser cuja essência implique existência, então somente a razão, sem a experiência, pode definir um tal ser, cuja existência se deduzirá do argumento ontológico, pois tudo o que tem que ver somente com a essência pode ser conhecido independentemente da experiência. Eis aí, pelo menos, a opinião de Leibniz. A maior plausibilidade aparente do argumento cosmológico, comparado com o ontológico, é, portanto, ilusória.

O argumento das verdades eternas é um tanto difícil de se expor com precisão. Aproximadamente, o argumento e o seguinte: uma afirmação como a de que «está chovendo» é, às vezes, verdadeira, outras vezes, falsa, mas «dois mais dois são quatro» é sempre verdade. Todas as afirmações relacionadas apenas com a essência, e não com a existência, ou são sempre verdadeiras ou não são nunca verdadeiras. As que são sempre verdadeiras se chamam «verdades eternas». O *quid* do argumento é que as verdades são parte do conteúdo das mentes, e que a verdade eterna tem de ser parte do conteúdo de uma mente eterna. Já existe, em Platão, um argumento não muito diferente deste, do qual ele deduz a imortalidade da eternidade das idéias. Mas em Leibniz o argumento é mais desenvolvido. Afirma ele que a razão última das verdades contingentes deve ser encontrada nas verdades necessárias. O argumento, aqui, é como no argumento cosmológico: deve haver uma razão para todo o mundo contingente, e essa razão, em si, não pode ser contingente, mas deve ser procurada entre as verdades eternas. Mas uma razão para o que existe tem, ela própria, de existir; portanto, as verdades eternas tem, em algum sentido, de existir, e só podem existir como pensamentos na mente de Deus. Este argumento é, na realidade, apenas uma outra forma do argumento cosmológico. Está sujeito, no entanto, a uma outra objeção — a de que dificilmente se pode dizer que uma verdade «existe» numa mente que a aprende.

O argumento derivado da harmonia preestabelecida, como Leibniz o expõe, só é válido para aqueles que aceitam as mônadas sem janelas, as quais refletem todas o universo. O argumento é que, já que todos os relógios marcam a hora, ao mesmo tempo, sem nenhuma ação recíproca causal, deve ter havido uma única Causa exterior que os regulasse a todos. A dificuldade, certamente, é a suscitada por toda a monadologia: se as mônadas jamais agem reciprocamente, como é que qualquer uma delas sabe que existem quaisquer outras? O que parece ser como refletir o universo pode não passar de um sonho. Com efeito, se Leibniz está certo, *é* simplesmente um sonho, mas ele descobriu, de algum modo, que todas as mônadas tem, ao mesmo tempo, sonhos semelhantes. Isto, sem dúvida, é fantástico, e não teria jamais parecido crível, não fora a história prévia do cartesianismo.

O argumento de Leibniz, no entanto, pode ser libertado da dependência de sua metafísica peculiar e transformar-se no que se chama argumento de desígnio. Este argumento afirma que, num exame do mundo conhecido, encontramos coisas que não podem ser plausivelmente explicadas como produto de forças naturais cegas, sendo muito mais razoável considerá-las como provas de uma

finalidade benévola.

Este argumento não tem nenhum defeito lógico formal; suas premissas são empíricas e suas conclusões, segundo se declara, foram alcançadas de acordo com os cânones habituais da inferência empírica. A questão de saber-se deve ser aceita ou não, gira, por conseguinte, não sobre questões metafísicas gerais, mas sobre considerações relativamente pormenorizadas. Há uma diferença importante entre este argumento e os outros, isto é, que o Deus que (se válido) demonstra necessitar não tem todos os usuais atributos metafísicos. Não necessita ser onipotente ou onisciente; pode ser somente muitíssimo mais sábio e poderoso que nós. Os males do mundo podem ser devidos ao Seu limitado poder. Alguns teólogos modernos fizeram uso dessas possibilidades ao formar sua concepção de Deus. Mas tais especulações se afastam muito da filosofia de Leibniz, à qual devemos agora voltar.

Um dos traços mais característicos dessa filosofia é a doutrina dos muitos mundos possíveis. Um mundo é «possível» quando não contradiz as leis da lógica. Há um número infinito de mundos possíveis, todos os quais Deus contemplou antes de criar o mundo real. Sendo bom, Deus decidiu criar o melhor dos mundos possíveis, e considerou que seria o melhor aquele que tivesse o maior excesso do bem sobre o mal. Poderia ter criado um mundo que não contivesse o mal, mas este não seria tão bom como o mundo atual. Isto porque alguns grandes bens estão logicamente associados a certos males. Para se dar um exemplo trivial, um gole de água fresca quando se está muito sedento, num dia de calor, pode dar-nos um prazer tão grande, que se pode chegar a pensar que a sede anterior, embora penosa, valia a pena de ser suportada, porque sem ela a satisfação subsequente poderia não ter sido tão grande. Para a teologia, os exemplos como este não são importantes, mas sim a relação entre o pecado e o livre arbítrio. O livre arbítrio é um grande bem, mas era logicamente impossível para Deus conceder o livre arbítrio e, ao mesmo tempo, decretar que não deveria haver o pecado. Deus, portanto, decidiu fazer o homem livre, embora previsse que Adão comeria a maçã, e embora o pecado trouxesse consigo, inevitavelmente, o castigo. O mundo que resultou disso, embora contenha o mal, tem um excesso maior de bem sobre o mal do que qualquer outro mundo possível; é, por conseguinte, o melhor de todos os mundos, e o mal que contém não apresenta argumento algum contra a bondade de Deus.

Este argumento, ao que parece, satisfez, à rainha da Prússia. Seus servos continuaram suportando o mal, enquanto ela continuou a desfrutar do bem, e era confortador que um grande filósofo lhe assegurasse que isso era justo e correto.

A solução de Leibniz quanto ao problema do mal, como a maioria de suas doutrinas populares, é logicamente possível, mas não muito convincente. Um maniqueu poderia retorquir que este é o pior de todos os mundos possíveis, no qual as coisas boas que existem servem apenas para acentuar os males. O mundo, poderia dizer, foi criado por um demiurgo perverso, que permitiu o livre arbítrio, que é bom, para estar seguro do pecado, que é mau, e cujo mal supera o bem do livre arbítrio. O demiurgo, poderia ele continuar, criou alguns homens virtuosos, a fim de que pudessem ser castigados pelos maus — pois o castigo do virtuoso é um mal tão grande que torna o mundo pior do que se não existissem homens bons. Não estou defendendo esta opinião, que considero fantástica; estou apenas dizendo que não é mais fantástica do que a teoria de Leibniz. As pessoas desejam crer que o universo é bom e são indulgentes com os maus argumentos que o provam, enquanto que os maus argumentos que provam que é mau são examinados com a máxima atenção. Na verdade, naturalmente, o mundo é em parte bom e em parte mau, e não surge nenhum «problema do mal», a menos que este fato evidente seja negado.

Chego agora à filosofia esotérica de Leibniz, na qual encontramos razões para muitas coisas que nos parecem arbitrárias ou fantásticas em suas exposições populares, bem como uma interpretação de suas doutrinas que, se chegasse a ser amplamente conhecida, as teria tornado muito menos aceitáveis. É notável o fato de haver conseguido impor-se de tal modo aos estudantes de filosofia subsequentes, que a maioria dos editores que publicaram seleções da imensa massa de seus manuscritos preferiu o que apoiava a interpretação aceita de seu sistema e rejeitou, como sem importância, ensaios que provam que foi um pensador muito mais profundo do que ele desejava que se acreditasse. A maioria dos textos em que temos de basear-nos para uma compreensão de sua doutrina esotérica foi publicada, pela primeira vez, em 1901 ou 1903, em duas obras de autoria de Louis Couturat. Um desses textos começava, mesmo, com um comentário de Leibniz, que dizia: «Fiz, aqui, enormes progressos.» Mas, apesar disso, nenhum editor achou que valia a pena imprimi-lo senão quase duzentos anos depois de sua morte. É verdade que suas cartas a Arnauld, que contém uma parte do que há de mais profundo em sua filosofia, foram publicadas no século XIX; mas eu fui o primeiro a notar sua importância. A acolhida, por parte de Arnauld, a essas cartas, foi desalentadora. Escreve ele: «Encontro nestes pensamentos tantas coisas que me alarmam e que quase todos os homens, se não estou equivocado, acharão tão chocantes, que não vejo que utilidade pode ter um escrito que, segundo parece, toda a gente rejeitará.» Esta opinião hostil, sem

dúvida, fez com que Leibniz, a partir de então, adotasse uma política de segredo com respeito a seus verdadeiros pensamentos sobre questões filosóficas.

O conceito de substância, que é fundamental nas filosofias de Descartes, Spinoza e Leibniz, é derivado da categoria lógica de sujeito e predicado. Certas palavras podem ser sujeitos ou predicados; posso dizer, por exemplo, «o céu é azul» e «o azul é uma cor». Outras palavras — das quais os nomes próprios constituem os exemplos mais óbvios — não podem ocorrer nunca como predicados, mas somente como sujeitos, ou como um dos termos de uma relação. Tais palavras se destinam a designar *substâncias.* As substâncias, além dessa característica lógica, persistem através do tempo, a menos que sejam destruídas pela onipotência de Deus (o que, segundo se depreende, jamais acontece). Toda proposição verdadeira ou é geral, como «todos os homens são mortais», caso em que manifesta que um predicado implica outro, ou particular, como «Sócrates é mortal», caso em que o predicado está contido no sujeito e em que a qualidade denotada pelo predicado faz parte da noção de substância denotada pelo sujeito. Qualquer coisa que ocorra a Sócrates pode ser enunciada numa sentença em que «Sócrates» é o sujeito e as palavras que descrevam o acontecimento em apreço são o predicado. Todos esses predicados reunidos constituem a «noção» de Sócrates. Todos pertencem, necessariamente, a ele, nesse sentido, pois uma substância de que eles não pudessem ser verdadeiramente asseverados não seria Sócrates, mas algum outro indivíduo.

Leibniz acreditava firmemente na importância da lógica, não só em sua própria esfera, mas como a base da metafísica. Realizou trabalhos sobre a lógica matemática que teriam tido enorme importância, se ele os houvesse publicado; teria sido, neste caso, o fundador da lógica matemática, que se tornaria conhecida um século e meio antes de o haver sido de fato. Absteve-se de publicar porque continuou a procurar provas de que a doutrina do silogismo, de Aristóteles, era errada em alguns pontos; seu respeito por Aristóteles lhe tornava impossível acreditar nisso, de modo que ele, erroneamente, supôs que os erros deviam ser seus. Apesar de tudo, alimentou durante toda a vida a esperança de que descobriria uma espécie de matemática generalizada, que chamava de *Characteristica Universalis,* por meio da qual o raciocínio pudesse ser substituído pelo cálculo. «Se tivéssemos isso — diz ele — seriamos capazes de raciocinar na metafísica e na moral, do mesmo modo que o fazemos na geometria e na análise.» «Se surgissem controvérsias, não haveria mais necessidade de que os filósofos tivessem mais disputas do que as que ocorrem entre dois peritos em contabilidade. Pois bastaria que tomassem de seus lápis,

sentassem diante de suas lousas e dissessem um ao outro (com um amigo como testemunha, se assim o desejassem): Calculemos.»

Leibniz baseou sua filosofia em duas premissas lógicas: a lei da contradição e a lei da razão suficiente. Ambas se baseiam na noção de uma proposição «analítica», em que o predicado está contido no sujeito; por exemplo, «todos os homens brancos são homens». A lei da contradição enuncia que todas as proposições analíticas são verdadeiras. A lei da razão suficiente (somente no sistema esotérico) declara que todas as proposições verdadeiras são analíticas. Isto se aplica mesmo ao que consideraríamos como afirmações empíricas acerca de questões de fato. Se faço uma viagem, a idéia de meu ser deve ter incluído, desde toda a eternidade, a noção dessa viagem, que é um predicado de meu ser. «Podemos dizer que a natureza de uma substância individual, ou de um ser completo, é ter uma noção tão completa que baste para compreender, tornar deduzível disso, todos os predicados do sujeito a que essa noção é atribuída. Assim, a qualidade de rei, que pertence a Alexandre, o Grande, abstraída do sujeito, não está suficientemente determinada para um indivíduo, e não envolve outras qualidades do mesmo sujeito, nem tudo o que a noção deste príncipe contém, enquanto que Deus, ao ver a noção individual de Alexandre, vê nela, ao mesmo tempo, o fundamento e a razão de todos os predicados que podem verdadeiramente ser-lhe atribuídos, como, por exemplo, se ele venceria Dario e Poro, mesmo sabendo *a priori* (e não por experiência) se morreria de morte natural ou envenenado, o que só podemos saber através da história.»

Uma das exposições mais precisas da base de sua metafísica aparece numa carta a Arnauld:

«Ao examinar a idéia que tenho de toda proposição verdadeira, verifico que todo predicado, necessário ou contingente, passado, presente o futuro, se acha compreendido na noção do sujeito, e nada mais peço … A proposição em questão é de grande importância e merece ser bem estabelecida, pois dela se segue que cada alma é como um mundo à parte, independente de tudo o mais, exceto Deus; que não é só imortal e, por assim dizer, impassível, mas que conserva em sua substância vestígios de tudo o que lhe sucede.»

Continua explicando que as substâncias não agem umas sobre as outras, mas que coincidem em refletir todas elas o universo, cada qual de seu próprio ponto de vista. Não pode haver ação recíproca, porque tudo o que acontece a cada sujeito, é parte de sua própria idéia, e é determinado eternamente, se essa substância existe.

Este sistema é, evidentemente, tão determinista como o de Spinoza. Arnauld manifesta seu horror ante a afirmação (feita por Leibniz) de que «a noção individual de cada pessoa envolve, de uma vez por todas, tudo o que lhe sucederá». Tal opinião é, evidentemente, incompatível com a doutrina cristã do pecado e do livre arbítrio. Vendo-a mal recebida por Arnauld, Leibniz absteve-se, cuidadosamente, de torná-la pública.

Quanto ao que diz respeito aos seres humanos, é certo que há uma diferença entre as verdades conhecidas pela lógica e as conhecidas pela experiência. Esta diferença se manifesta de duas maneiras. Em primeiro lugar, embora tudo o que acontece a Adão decorra da sua noção, *se ele existe*, só podemos assegurar-nos de sua existência pela experiência. Em segundo lugar, a noção de qualquer substância individual é infinitamente complexa, e a análise requerida para se deduzir seus predicados só é possível para Deus. Essas diferenças, não obstante, são devidas apenas à nossa ignorância e limitação intelectual; para Deus, não existem. Deus apreende a noção de Adão em toda a sua infinita complexidade, e pode, por conseguinte, ver todas as proposições verdadeiras acerca de Adão como analíticas. Deus pode também descobrir *a priori* se Adão existe. Porque Deus conhece Sua própria bondade, de onde se segue que Ele criará o melhor mundo possível; Ele também sabe se Adão faz parte ou não deste mundo. Não há, portanto, nenhuma maneira de se escapar ao determinismo por meio de nossa ignorância.

Há, no entanto, ainda um ponto, que é muito curioso. Na maior parte das vezes, Leibniz representa a Criação como um ato livre de Deus, que requer o exercício de Sua vontade. De acordo com esta doutrina, a determinação do que realmente existe não é afetada pela observação, mas tem de efetuar-se mercê da bondade de Deus. À parte a bondade de Deus, que o leva a criar o melhor mundo possível, não há, *a priori*, nenhuma razão para que uma coisa deva existir de preferência a outra.

Mas, às vezes, em papéis não revelados a nenhum ser humano, há uma teoria inteiramente diferente acerca deste ponto: por que certas coisas existem e outras, igualmente possíveis, não existem? Segundo esta opinião, tudo o que não existe luta por existir, mas nem todas as coisas possíveis podem existir porque nem todas são «compossíveis». Pode ser possível que A deva existir e que B também deva existir, mas pode não ser possível que A e B existam ao mesmo tempo; neste caso, A e B não são «compossíveis». Duas ou mais coisas só são «compossíveis» quando é possível a todas elas existir. Leibniz parece ter imaginado uma espécie de guerra no Limbo habitado por essências que estão

procurando todas elas existir; nessa guerra, grupos de compossíveis se combinam e o grupo maior sai vencedor, como o grupo que exerce maior pressão numa luta política. Leibniz emprega, mesmo, este conceito como um modo de *definir* a existência. Diz ele: «O existente pode ser definido como aquilo que é compatível com mais coisas do que aquilo que é incompatível consigo mesmo.» Isto quer dizer que se A é incompatível com B, enquanto que A é compatível com C e D e E, mas B só é compatível com F e G, então A, mas não B, existe por *definição.* «O existente — diz ele — é o ser que é compatível com a maioria das coisas.»

Nesta exposição, não há referência a Deus e, ao que parece, nenhum ato de criação. Tampouco é necessário qualquer outra coisa senão a lógica pura para determinar o que existe. A questão de saber se A e B são compossíveis é, para Leibniz, uma questão de lógica, isto é: Envolve a existência de A e B uma contradição? Segue-se daí que, na teoria, a lógica pode decidir a questão de se saber que grupo de compossíveis é o maior, e este grupo, por conseguinte, existirá.

Não obstante, talvez Leibniz não tenha realmente querido significar que o que foi dito acima era uma *definição* de existência. Se era apenas um critério, pode conciliar-se com suas opiniões populares, mediante o que ele chama de «perfeição metafísica». A perfeição metafísica, segundo ele emprega o termo, parece significar quantidade de existência. «É — diz ele — nada mais do que a magnitude da realidade positiva estritamente entendida.» Sempre afirma que Deus criou tanto quanto possível; esta é uma das razões para se rejeitar o vácuo. Há uma crença geral (que jamais consegui entender) segundo a qual é melhor existir que não existir; baseando-se nessa razão, as crianças são exortadas a ser gratas aos pais. Leibniz, evidentemente, mantinha esta opinião, e achava que fazia parte da bondade de Deus o haver criado um universo tão pleno quanto possível. Seguir-se-ia daí que o mundo atual consistiria no grupo mais amplo de compossíveis. Seria também certo que só a lógica, dado um lógico suficientemente capaz, poderia decidir se uma determinada substância existiria ou não.

Leibniz, na sua maneira de pensar privada, é o melhor exemplo de um filósofo que usa a lógica como uma lógica para a metafísica. Este tipo de filosofia começa com Parmênides e é levado mais avante por Platão, ao empregar a teoria das idéias para provar várias proposições extralógicas. Spinoza pertence a esse mesmo tipo, o mesmo acontecendo a Hegel. Mas nenhum deles é tão preciso como Leibniz, ao tirar deduções da sintaxe e aplicá-las ao mundo

real. Esta classe de argumentação caiu em descrédito, devido ao desenvolvimento do empirismo. Saber se é possível tirar quaisquer inferências válidas da linguagem e aplicá-las a fatos não linguísticos, é uma questão sobre que não tenho interesse em dogmatizar; mas não há dúvida de que as inferências encontradas em Leibniz e em outros filósofos *a priori* não são válidas, já que todas elas são devidas a uma lógica defeituosa. A lógica sujeito-predicado, que todos os filósofos deste tipo aceitaram no passado, ou ignora inteiramente as relações, ou produz argumentos falazes para provar que as relações são irreais. Leibniz é culpado de uma contradição especial, ao combinar a lógica sujeito-predicado com o pluralismo, pois a proposição «há muitas mônadas» não é da forma da do sujeito-predicado. Para ser coerente, um filósofo que acredita que todas as proposições devem ser desta forma deveria ser um monista, como Spinoza. Leibniz rejeitou o monismo devido, em grande parte, ao seu interesse pela dinâmica e a seu argumento de que a extensão envolve repetição e, por conseguinte, não pode ser um atributo de uma substância isolada.

Leibniz é um escritor monótono e seu efeito sobre a filosofia alemã foi torná-la pedante e árida. Seu discípulo Wolf, que dominou as universidades alemãs até a publicação da *Crítica da Razão Pura,* de Kant, deixou de lado tudo o que havia de mais interessante em Leibniz e produziu um modo de pensar seco e professoral. Fora da Alemanha, a filosofia de Leibniz teve pouca influência; o seu contemporâneo Locke governou a filosofia britânica, enquanto que, na França, Descartes continuou a reinar, até ser destronado por Voltaire, que pôs na moda o empirismo inglês.

Não obstante, Leibniz continua a ser um grande homem e sua grandeza é mais evidente agora do que em qualquer época anterior. À parte sua preeminência como matemático e inventor do cálculo infinitesimal, foi um pioneiro da lógica matemática, cuja importância percebeu quando ninguém ainda o havia feito. Quanto às suas hipóteses filosóficas, embora fantásticas, são muito claras e capazes de expressão precisa.

Mesmo suas mônadas podem ainda ser úteis, ao sugerir possíveis modos de encarar-se a percepção, embora não possam ser consideradas como sem janelas. De minha parte, o que julgo melhor em sua teoria das mônadas são as suas duas classes de espaço, um subjetivo, nas percepções de cada mônada, e outro objetivo, consistindo na reunião de pontos de vista das diversas mônadas. Isto, creio eu, é ainda útil, ao relacionar a percepção com a física.

CAPÍTULO XII

O LIBERALISMO FILOSÓFICO

O APARECIMENTO do liberalismo, na política e na filosofia, proporciona material para o estudo de uma questão muito geral e muito importante: qual a influência das circunstâncias políticas e sociais no pensamento de pensadores eminentes e originais e, inversamente, qual a influência desses homens no movimento político e social subsequente?

Dois erros opostos, ambos comuns, devem ser evitados. De um lado, os homens que estão mais familiarizados com os livros do que com os negócios tendem a exagerar a influência dos filósofos. Quando veem algum partido político dizer-se inspirado pelos ensinamentos de Fulano de Tal, pensam que as ações desse partido são atribuíveis a Fulano de Tal, enquanto que, não raro, o filósofo só é aclamado porque recomenda o que o partido teria feito de qualquer modo. Os autores de livros, até recentemente, exageravam quase todos os efeitos de seus predecessores no mesmo ofício. Mas inversamente, um novo erro surgiu com a reação contra o antigo, e este novo erro consiste em considerar os teóricos como produtos quase passivos das circunstâncias, quase sem nenhuma influência no curso dos acontecimentos. As idéias, segundo este modo de ver, são a espuma que aparece à superfície de correntes profundas, determinadas por causas materiais e técnicas as mudanças sociais são devidas tanto ao pensamento como o fluxo de um rio às borbulhas que revelam sua direção a um observador. De minha parte, creio que a verdade está entre esses dois extremos. Entre as idéias e a vida prática, como em tudo o mais, há uma ação recíproca; perguntar qual é a causa e qual é o efeito é tão inútil como o problema da galinha e do ovo. Não perderei tempo com uma discussão abstrata deste problema, mas examinarei, historicamente, um caso importante da questão geral, isto é, o desenvolvimento do liberalismo e suas consequências, desde fins do século XVII até nossos dias.

O primitivo liberalismo foi um produto da Inglaterra e da Holanda, e tinha

certas características bem acentuadas. Defendia a tolerância religiosa; era protestante, mas de caráter mais amplo que fanático. Considerava todas as guerras de religião. Apreciava o comércio e a indústria e favorecia antes o desenvolvimento da classe média do que a monarquia e a aristocracia; tinha imenso respeito pelos direitos de propriedade, principalmente quando esta havia sido obtida pelo trabalho de quem a possuía. O princípio hereditário, embora não rejeitado, viu seu escopo mais restringido do que o havia sido anteriormente; em particular, o direito divino dos reis foi rejeitado, em favor da opinião de que toda comunidade tem o direito, ao menos inicialmente, de escolher sua própria forma de governo. Implicitamente, a tendência do primitivo liberalismo era no sentido de uma democracia moderada pelo direito de propriedade. Havia a crença — a princípio não de todo explícita — de que todos os homens nascem iguais e de que suas desigualdades posteriores são um produto das circunstâncias. Isso fez com que se desse grande importância à educação como coisa oposta às características congênitas. Havia uma certa predisposição contra o governo, porque os governos estavam, quase em toda a parte, em mão dos reis ou da aristocracia, os quais raramente compreendiam ou respeitavam as necessidades dos comerciantes, mas esse desagrado era refreado pela esperança de que o entendimento e o respeito necessários seriam conquistados dentro de pouco tempo.

O liberalismo primitivo era otimista, enérgico e filosófico, pois representava forças crescentes que pareciam destinadas a obter a vitória sem grande dificuldade, trazendo, com essa vitória, grandes benefícios à humanidade. Era contrário a tudo que fosse medieval, tanto na filosofia como na política, porque as teorias medievais haviam sido utilizadas para sancionar os poderes da Igreja e do rei, para justificar a perseguição, para obstruir o desenvolvimento da ciência; mas opunha-se, igualmente, aos fanatismos, então modernos, dos calvinistas e anabatistas. Queria acabar com a luta política e teológica, a fim de libertar as energias para os excitantes cometimentos do comércio e da ciência, tais como a Companhia das índias Orientais e o Banco da Inglaterra, a teoria da gravitação e a descoberta da circulação do sangue. Em todo o mundo ocidental, o fanatismo ia cedendo lugar à ilustração, o receio do poder da Espanha ia acabando, a prosperidade de todas as classes aumentava e as mais altas esperanças pareciam estar garantidas pelo juízo mais sóbrio. Durante cem anos, nada ocorreu que obscurecesse essas esperanças; depois, por fim, elas próprias geraram a Revolução Francesa, que levou diretamente a Napoleão e, daí, à Santa Aliança. Depois desses acontecimentos, o liberalismo teve de tomar novo fôlego, antes

que se tornasse possível o renovado otimismo do século XIX.

Antes de nos metermos em quaisquer pormenores, seria conveniente examinar o tipo geral dos movimentos liberais, do século XVII ao XIX. Esse tipo é, a princípio, simples, mas, aos poucos, vai-se tornando cada vez mais complexo. O caráter distintivo de todo o movimento é, em certo e amplo sentido, o individualismo; mas este é um termo vago, até que seja melhor definido. Os filósofos da Grécia, até Aristóteles, inclusive, não eram individualistas no sentido em que desejo empregar o termo. Consideravam o homem como sendo, essencialmente, membro de uma comunidade; a *República* de Platão, por exemplo, procura definir a boa comunidade, e não o bom indivíduo. Com a perda da liberdade política, a partir de Alexandre, desenvolveu-se o individualismo, e foi representado pelos cínicos e pelos estóicos. Segundo a filosofia estóica, um homem podia levar uma boa vida quaisquer que fossem as circunstâncias sociais. Este era também o ponto de vista do Cristianismo, principalmente antes de adquirir o controle do Estado. Mas, na Idade Média, enquanto os místicos conservavam vivas, na ética cristã, as tendências individualistas primitivas, o critério da maior parte dos homens, incluindo a maioria dos filósofos, estava dominado por uma firme síntese de dogma, direito e costume, que fazia com que as crenças teóricas dos homens e a moral prática fossem controladas por uma instituição social, isto é, a Igreja Católica; o que era verdadeiro e o que era bom tinha de ser determinado não pela meditação solitária, mas pela sabedoria coletiva dos Concílios.

A primeira brecha importante nesse sistema foi feita pelo protestantismo, que afirmou que os Concílios Gerais podiam errar. Determinar a verdade já não era, assim, empresa social, mas individual. Já que indivíduos diferentes chegavam a conclusões diversas, o resultado foi que as lutas e as decisões teológicas não eram mais procuradas nas assembléias de bispos, mas no campo de batalha. Como nenhum partido era capaz de eliminar o outro, tornou-se evidente, no fim, que se devia encontrar um método para se conciliar o individualismo intelectual e ético com a vida social ordenada. Este foi um dos principais problemas que o liberalismo primitivo procurou resolver.

Entrementes, o individualismo penetrara na filosofia. A certeza fundamental de Descartes, «Penso, logo existo», tornou a base do conhecimento diferente para cada pessoa, pois o ponto de partida, para cada qual, era a sua própria existência, e não a de outros indivíduos ou a da comunidade. A ênfase com que se referia à veracidade das idéias claras e distintas tendia para essa mesma direção, já que é pela introspecção que julgamos descobrir se nossas idéias são

claras e precisas. A maior parte da filosofia, desde Descartes, tem tido em maior ou menor grau este aspecto intelectual individualista.

Há, no entanto, várias formas desta posição geral, que tem, na prática, consequências muito diversas. A perspectiva do descobridor científico típico é a que tem, talvez, a menor dose de individualismo. Quando chega a uma nova teoria, ele o faz somente porque ela lhe parece certa; não se curva ante a autoridade, pois, se o fizesse, continuaria a aceitar a teoria de seus antecessores. Ao mesmo tempo, seu apelo se dirige a normas de verdade geralmente aceitas, e espera persuadir os outros homens não com a sua autoridade, mas por meio de argumentos que são convincentes para os mesmos como indivíduos. Na ciência, qualquer choque entre o indivíduo e a sociedade é, em sua essência, transitório, já que os homens de ciência, de um modo geral, aceitam, todos, os mesmos padrões intelectuais e, portanto, o debate e a investigação habitualmente produzem um acordo final. Isto, no entanto, é uma aquisição moderna; no tempo de Galileu, a autoridade de Aristóteles e da Igreja era ainda considerada pelo menos tão convincente como a evidência dos sentidos. Isto mostra como o elemento do individualismo, no método científico, embora não seja preeminente, é, não obstante, essencial.

O liberalismo primitivo era individualista em questões intelectuais, bem como nas econômicas, mas não era emocional ou eticamente afirmativo da personalidade. Esta forma de liberalismo dominou o século XVIII inglês, os fundadores da Constituição americana e os enciclopedistas franceses. Durante a Revolução Francesa, foi representado pelos partidos mais moderados, incluindo os girondinos, mas, com o extermínio destes últimos, desapareceu, por espaço de uma geração, da política francesa. Na Inglaterra depois das guerras napoleônicas, tornou-se de novo influente com o aparecimento dos benthamistas e a Escola de Manchester. Seu maior êxito, obteve-o na América, onde, sem os obstáculos do feudalismo e de uma Igreja-Estado, vem dominando desde 1776 até hoje, ou de qualquer modo, até 1933.

Um novo movimento, que se converteu, gradualmente, na antítese do liberalismo, começou com Rousseau, recebendo sua força do movimento romântico e do princípio de nacionalidade. Neste movimento, o individualismo estende-se da esfera intelectual à das paixões, e o aspecto anárquico do individualismo se torna explícito. O culto do herói, tal como foi desenvolvido por Carlyle e Nietzsche, é típico desta filosofia. Diversos elementos aparecem combinados nele. Havia aversão contra o industrialismo primitivo, ódio à fealdade que produzia a reação contra as suas crueldades. Sentia-se a nostalgia

da Idade Média, idealizada devido ao ódio do mundo moderno. Houve uma tentativa no sentido de se combinar os privilégios decadentes da Igreja e da aristocracia com a defesa dos assalariados contra a tirania dos fabricantes. Houve uma veemente afirmação do direito de rebeldia em nome do nacionalismo, e do esplendor da guerra em defesa da «liberdade». Byron foi o poeta deste movimento; Fichte, Carlyle e Nietzsche foram os seus filósofos.

Mas como nem todos nós podemos seguir a carreira de líderes heroicos, fazendo com que prevaleça a nossa vontade individual, esta filosofia, como todas as outras formas de anarquismo, conduz inevitavelmente, quando adotada, ao governo despótico do «herói» mais bem-sucedido. E quando a tirania deste se estabelece, suprime nos outros a moral afirmativa pela qual ele próprio galgou o poder. Toda esta teoria da vida, portanto, se refuta a si mesma, no sentido de que sua adoção conduz, na prática, à realização de algo inteiramente diferente: um Estado ditatorial no qual o indivíduo é severamente oprimido.

Há ainda outra filosofia que, em seus pontos principais, é uma consequência do liberalismo, isto é, a de Marx. Ocupar-me-ei dele mais adiante; por ora, basta que o tenhamos em mente.

A primeira exposição compreensiva da filosofia liberal é encontrada em Locke, o mais influente, embora de modo algum o mais profundo dos filósofos modernos. Na Inglaterra, suas opiniões estavam tão completamente em harmonia com a dos homens mais inteligentes, que é difícil descobrir sua influência, salvo na filosofia teórica; na França, por outro lado, onde conduziam a uma oposição ao regime existente na prática e a um cartesianismo dominante na teoria, tiveram, claramente, efeito considerável, ao plasmar o curso dos acontecimentos. Este é um exemplo de um princípio geral: uma filosofia desenvolvida num país política e economicamente adiantado, e que é, em suas origens, pouco mais do que uma clarificação e sistematização da opinião predominante, pode converter-se, em outros lugares, numa fonte de ardor revolucionário e, por último, numa verdadeira revolução. É principalmente por meio dos teóricos que as máximas que regulam a política de países adiantados se tornam conhecidas em países menos adiantados. Nos países adiantados, a prática inspira a teoria; nos outros, a teoria inspira a prática. Esta diferença é uma das razões por que as idéias transplantadas raramente são tão bem-sucedidas como em seu país de origem.

Antes de examinar a filosofia de Locke, passemos em revista algumas das circunstâncias do século XVII inglês que tiveram influência na formação de suas opiniões.

O conflito entre o rei e o Parlamento, na guerra civil, deu aos ingleses, de uma vez por todas, o amor dos acordos e da moderação, bem como o receio de levar qualquer teoria à sua conclusão lógica, o que os tem dominado até os nossos dias. Os princípios pelos quais o Parlamento Longo se batia contaram, a princípio, com o apoio de uma grande maioria. Queriam abolir o direito do rei de conceder monopólios comerciais, fazendo com que reconhecesse o direito exclusivo do Parlamento na imposição de impostos. Desejavam liberdade, dentro da Igreja da Inglaterra, quanto a opiniões e práticas que eram perseguidas pelo arcebispo Laud. Afirmavam que o Parlamento devia reunir-se a intervalos determinados e não convocado apenas em raras ocasiões, quando o rei considerava sua colaboração indispensável. Opunham-se às prisões arbitrárias e à subserviência dos juízes aos desejos reais. Mas muitos, embora preparados para defender tais questões, não estavam preparados para levantar-se em armas contra o rei, coisa que lhes parecia um ato de traição e impiedade. Logo que irrompeu a verdadeira guerra, a divisão de forças se tornou aproximadamente igual.

O desenvolvimento político, desde o início da guerra civil até o estabelecimento de Cromwell como Lorde Protetor, seguiu o curso que hoje se tornou familiar, mas que então não tinha precedentes. O partido parlamentar consistia de duas facções, os presbiterianos e os independentes; os presbiterianos desejavam preservar uma Igreja-Estado, mas abolindo os bispos; os independentes concordaram com eles acerca dos bispos, mas afirmavam que toda congregação devia ter a liberdade de escolher a sua própria teologia, sem interferência de qualquer governo eclesiástico central. Os presbiterianos, em geral, pertenciam a uma classe social mais alta que a dos independentes, e suas opiniões políticas eram mais moderadas. Desejavam chegar a um acordo com o rei logo que a derrota o tornasse mais conciliador. Duas circunstâncias, no entanto, tornavam sua política impossível: primeiro, o rei revelou uma obstinação de mártir quanto ao caso dos bispos; segundo, a derrota do rei demonstrou ser difícil e somente foi conseguida pelo novo exército-modelo de Cromwell, constituído de independentes. Em consequência disso, quando a resistência militar do rei foi vencida, não foi possível induzi-lo a fazer um tratado, e os presbiterianos haviam perdido o predomínio de força armada nos exércitos parlamentários. A defesa da democracia colocara o poder nas mãos de uma minoria, e esta usava o poder com completa indiferença pela democracia e pelo governo parlamentar. Quando Carlos I tentou deter os cinco membros, houve um clamor geral, sendo que seu fracasso o colocou em situação ridícula.

Mas Cromwell não teve tais dificuldades. Com o Expurgo do Orgulho, eliminou cerca de cem membros presbiterianos, conseguindo, durante algum tempo, uma maioria subserviente. Quando, finalmente, resolveu dissolver inteiramente o Parlamento, «nenhum cão latiu»: a guerra fizera com que somente a força militar parecesse importante e originara o desprezo pelos métodos constitucionais. Durante o resto da vida de Cromwell, o governo da Inglaterra foi uma tirania militar, odiada por uma maioria cada vez maior da nação, mas impossível de ser eliminada enquanto somente os seus partidários dispusessem de armas.

Carlos II depois de haver-se escondido em uns carvalhos e de viver como refugiado na Holanda, determinou, na Restauração, que não voltaria de novo a viajar. Isto impôs uma certa moderação. Não solicitou poder para instituir impostos não sancionados pelo Parlamento. Deu seu assentimento à Ata de Habeas Corpus, que privava a coroa do poder das prisões arbitrárias. Em certa ocasião, conseguiu burlar o poder fiscal do Parlamento por meio de subsídios fornecidos por Luís XIV, mas, de modo geral, foi um monarca constitucional. A maioria das limitações do poder real originariamente desejadas pelos oponentes de Carlos I foram concedidas na Restauração, sendo respeitadas por Carlos II, pois ficara demonstrado que os reis também podiam sofrer nas mãos de seus súditos.

Jaime II, ao contrário de seu irmão, era totalmente destituído de sutileza e de finura. Com seu catolicismo fanático, fez com que se unissem contra ele os anglicanos e os não-conformistas, apesar de suas tentativas no sentido de atrair os segundos por meio da tolerância, desafiando, assim, o Parlamento. A política estrangeira também desempenhou seu papel. Os Stuarts, a fim de evitar os impostos requeridos em tempos de guerra que os tornariam dependentes do Parlamento, seguiram uma política de subserviência, primeiro com respeito à Espanha e, depois, à França. O crescente poderio da França despertava a invariável hostilidade inglêsa para com o principal Estado continental, e a revogação do Edito de Nantes fez com que os protestantes se opusessem inflexivelmente a Luís XIV. No fim, quase toda a gente desejava livrar-se de Jaime. Mas quase toda a gente estava igualmente resolvida a evitar a volta aos tempos da guerra civil e da ditadura de Cromwell. Já que não havia nenhum modo constitucional para que o país se desembaraçasse de Jaime, tinha de haver uma revolução, mas esta devia terminar rapidamente, para não dar oportunidade às forças dissolventes. Os direitos do Parlamento deviam ser assegurados de uma vez por todas. O rei devia ser deposto, mas a monarquia precisava ser preservada; contudo, não devia ser uma monarquia de direito divino, mas que

dependesse de sanção legislativa e, portanto, do Parlamento. Mediante um acordo entre a aristocracia e o mundo dos negócios, tudo isso foi conseguido num instante, sem necessidade de disparar um tiro. O acordo e a moderação haviam triunfado, depois de experimentadas, sem êxito, todas as formas de intransigência.

O novo rei, sendo holandês, trouxe consigo a sabedoria comercial e teológica que se tornara proverbial em seu país. Foi criado o Banco da Inglaterra; a dívida nacional converteu-se em investimento seguro, não mais sujeita a ser repudiada pelo capricho de um monarca. A Ata de Tolerância, embora deixasse os católicos e os não-conformistas sujeitos a diversas limitações, pôs fim à verdadeira perseguição. A política exterior tornou-se decididamente anti-francesa, e assim continuou, com breves intermitências, até a derrota de Napoleão.

CAPÍTULO XIII

A TEORIA DO CONHECIMENTO DE LOCKE

JOHN LOCKE (1632-1704) é o apóstolo da Revolução de 1688, a mais moderada e a mais bem-sucedida de todas as revoluções. Seus objetivos eram modestos, mas não foram inteiramente conseguidos, sendo que, desde então, não se julgou necessária, na Inglaterra, nenhuma outra revolução. Locke encarna fielmente o seu espírito e a maioria de suas obras apareceu pouco depois de 1688. Sua obra principal no terreno da filosofia teórica, o *Ensaio Sobre o Entendimento Humano,* foi terminada em 1687 e publicada em 1690. Sua *Primeira Carta Sobre a Tolerância* foi, originariamente, publicada em latim em 1689, na Holanda, país para onde Locke julgou prudente retirar-se em 1683. Duas novas cartas sobre a *Tolerância* foram dadas à estampa em 1690 e 1692. Seus dois *Tratados Sobre o Governo* obtiveram licença de impressão em 1389, sendo publicados logo depois. Seu livro sobre *Educação* veio a lume em 1693. Embora sua vida houvesse sido longa, todos os seus escritos que tiveram influência foram produzidos nos poucos anos que medeiam entre 1687 e 1693. As revoluções triunfantes são estimulantes para os que acreditam nelas.

O pai de Locke era um puritano que lutou ao lado do Parlamento. No tempo de Cromwell, quando Locke se achava em Oxford, a universidade era ainda escolástica em sua filosofia; a Locke aborrecia tanto o escolasticismo como o fanatismo dos independentes. Foi muito influenciado por Descartes. Tomou-se médico e seu protetor foi Lord Shaftesbury, o «Achitophel». Quando Shaftesbury caiu, em 1683, Locke fugiu em sua companhia para a Holanda, onde permaneceu até a Revolução. Depois da Revolução com exceção de alguns poucos anos, durante os quais esteve empregado na Câmara de Comércio, dedicou sua vida ao trabalho literário e as numerosas controvérsias suscitadas pelos seus livros.

Os anos anteriores à Revolução de 1688, quando Locke não podia, sem grave

risco, participar, teórica ou praticamente, da política inglêsa, foram por ele empregados na composição de seu *Ensaio Sobre o Entendimento Humano.* Este é o seu livro mais importante, e aquele em que sua fama se apoia com maior firmeza; mas sua influência na filosofia política foi tão grande e tão duradoura que ele deve ser considerado não só como o fundador do liberalismo filosófico, como, também, do empirismo na teoria do conhecimento.

Locke é o mais afortunado dos filósofos. Completou sua obra de filosofia teórica justamente no momento em que o governo de seu país caía nas mãos de homens que compartilhavam das suas opiniões políticas. Tanto na prática como na teoria, os pontos de vista por ele defendidos foram mantidos, por muitos anos, pelos mais vigorosos e influentes políticos e filósofos. Suas doutrinas políticas, com os aperfeiçoamentos devidos a Montesquieu, estão incorporados na Constituição americana, e podem ser vistos em funcionamento sempre que há uma divergência entre o presidente e o Congresso. A Constituição britânica se baseava em suas doutrinas até uns cinquenta anos trás, o mesmo acontecendo com a que os franceses adotaram em 1871.

Sua influência na França, durante o século XVIII, que era imensa, foi devida principalmente a Voltaire, que, quando jovem, passou algum tempo na Inglaterra e interpretou as idéias inglesas a seus compatriotas nas *Lettres Philisophiques.* Os *philosophes* e os reformadores moderados seguiram-no; os revolucionários extremados seguiram a Rousseau. Seus partidários franceses, acertada ou erradamente, acreditavam na existência de uma relação íntima entre sua teoria do conhecimento e sua política.

Na Inglaterra, esta relação era menos evidente. De seus dois adeptos mais eminentes, Berkeley carecia, politicamente, de importância, e Kume era um *tory* que manifestou suas opiniões reacionárias em sua *História da Inglaterra.* Mas depois do tempo de Kant, quando o idealismo alemão começou a influenciar o pensamento inglês, houve de novo uma relação entre a filosofia e a política; de um modo geral, os filósofos que seguiam os alemães eram conservadores, enquanto que os benthamistas, que eram radicais, estavam dentro da tradição de Locke. Não obstante, a correlação não era invariável; T. H. Green, por exemplo, era liberal, mas idealista.

Não somente as opiniões válidas de Locke, mas mesmo os seus erros, eram úteis na prática. Tomemos, por exemplo, sua doutrina referente às qualidades primárias e secundárias. As qualidades primárias são definidas como aquelas que são inseparáveis do corpo, e são enumeradas como solidez, extensão, figura,

movimento ou repouso, e número. As qualidades secundárias são todas as outras; cores, sons, odores, etc. Sem o olho não haveria cores; sem o ouvido, não haveria sons, e assim por diante. Para as opiniões de Locke quanto ás qualidades secundárias há boas razões: a icterícia, os óculos azuis, etc., Mas Berkeley assinalou que os mesmos argumentos se aplicam às qualidades primárias. A partir de Berkeley, o dualismo de Locke, quanto a este ponto, saiu da moda, na filosofia. Não obstante, dominou a física prática até a teoria do *quantum* em nossos dias. Não só foi levado em conta, explícita ou tacitamente, pelos físicos, mas mostrou ser fecunda como fonte de muitas descobertas de grande importância. A teoria de que o mundo físico consiste só de matéria em movimento constituiu a base das teorias aceitas do som, do calor, da luz e da eletricidade. Pragmaticamente, a teoria foi útil, por mais errônea que pudesse ter sido teoricamente. Isto é típico das doutrinas de Locke.

A filosofia de Locke, como aparece no *Ensaio*, tem, em conjunto, certos méritos e certos deméritos. Ambos foram igualmente úteis: os deméritos são tais só do ponto de vista *teórico.* Locke é sempre sensato, e mostra-se sempre disposto a sacrificar antes a lógica do que vir a ser paradoxal. Enuncia princípios gerais que, como o leitor dificilmente poderá deixar de perceber, são capazes de conduzir a estranhas consequências; mas, quando as estranhas consequências parecem prestes a surgir, Locke, suavemente, se abstém de trazê-las à luz. Para um lógico, isto é irritante; para um homem prático, é uma prova de juízo sólido. Já que o mundo é o que é, está claro que o raciocínio válido, partindo de princípios seguros, não pode conduzir a erro; mas um princípio pode ser tão aproximadamente verdadeiro que mereça o respeito teórico e, não obstante, pode levar a consequências práticas que consideramos absurdas. Há, por conseguinte, uma justificação para o senso comum na filosofia, mas só para mostrar que nossos princípios teóricos não podem ser inteiramente corretos enquanto suas consequências forem condenadas por um apelo ao senso comum que nos pareça irresistível. Os teóricos podem replicar que o senso comum não é mais infalível do que a lógica. Mas esta réplica, embora feita por Berkeley e Hume, teria sido inteiramente estranha à tempera intelectual de Locke.

Uma característica de Locke, que chegou até ele vinda de todo o movimento liberal, é a falta de dogmatismo. Ele toma de seus predecessores umas certas certezas: nossa própria existência, a existência de Deus e a verdade das matemáticas. Mas, sempre que suas doutrinas diferem das de seus antecessores, só o fazem para mostrar que a verdade é difícil de ser averiguada, e que um homem razoável defenderá suas opiniões com uma certa medida de dúvida. Esta

tempera de espírito está, evidentemente, ligada à tolerância religiosa, ao êxito da democracia parlamentar, ao *laissez-faire* e a todo o sistema de máximas liberais. Embora seja um homem profundamente religioso, um devoto que crê no Cristianismo e aceita a revelação como fonte do conhecimento, coloca em torno das revelações professadas, como salvaguardas, certas barreiras racionais. Em certa ocasião, diz ele: «O simples testemunho da revelação constitui a mais alta certeza», mas, em outra, afirma: «A revelação deve ser julgada pela razão.» Assim, no fim, a razão permanece suprema.

Seu capítulo «Do Entusiasmo» é instrutivo a este respeito. «Entusiasmo» não tinha então o mesmo significado que agora; significava a crença numa revelação pessoal a um líder religioso ou a seus adeptos. Era uma das características das seitas que haviam sido derrotadas na Restauração. Quando há uma multiplicidade de tais revelações pessoais, todas incompatíveis umas com as outras, a verdade, ou o que passa por tal, torna-se puramente pessoal, e perde seu caráter social. O amor da verdade, que Locke considera essencial, é uma coisa muito diferente do amor a uma doutrina particular proclamada como a verdade. Um sinal inequívoco de amor à verdade, diz ele, é «não manter proposição alguma com maior segurança do que o permitam as provas sobre as quais foi ela edificada». A prontidão em impor, diz ele, revela falta de amor à verdade. «O entusiasmo, esquecido da razão, é capaz de erigir a revelação sem ela; com isso, de fato, elimina tanto a razão como a revelação, e coloca em seu lugar as fantasias sem base do cérebro de um homem.» Os homens que sofrem de melancolia ou são presunçosos estão sujeitos «a persuadir-se de um contato com Deus». Daí as opiniões e ações estranhas adquirirem a sanção divina, o que «lisonjeia a preguiça, a ignorância e a vaidade dos homens». Termina o capítulo com a máxima citada acima, de que «a revelação deve ser julgada pela razão».

O que Locke entende por «razão» é coisa que deve ser inferida de todo o seu livro. Há, é verdade, um capítulo intitulado «Da Razão», mas ocupa-se principalmente em provar que a razão não consiste de raciocínio silogístico, e resume-se na frase: «Deus não foi tão mesquinho com os homens que os fizesse meramente bípedes, deixando a Aristóteles a tarefa de os tornar racionais.» A razão, tal como Locke emprega o termo, consiste de duas partes: primeira, uma indagação com respeito às coisas que conhecemos com certeza; segunda, uma investigação das proposições que é sensato aceitar-se na prática, embora estas tenham só a probabilidade e não a certeza em seu favor. «Os motivos de probabilidade são dois: conformidade com a nossa própria experiência ou o testemunho da experiência dos outros.» O rei de Sião, observa ele, deixou de

acreditar no que os europeus lhe disseram quando aqueles se referiram ao gelo.

Em seu capítulo intitulado «Dos Graus do Assentimento», diz que o grau de anuência a uma proposição devia depender das razões de probabilidade a seu favor. Depois de assinalar que temos de agir muitas vezes baseados em probabilidades que distam pouco da certeza, diz que o emprego acertado desta consideração «é a caridade e a tolerância mútuas». Já que, por conseguinte, é inevitável que a maioria dos homens, se não todos, tenham opiniões diversas, sem provas certas e indubitáveis de sua verdade; e que envolve uma imputação demasiado grande de ignorância, volubilidade ou insensatez o fato de um homem deixar de lado e renunciar às suas antigas opiniões diante da apresentação de um argumento a que não possa imediatamente responder, e cuja insuficiência não lhe seja possível de pronto demonstrar; seria conveniente, penso eu, que todos os homens mantivessem a paz e os ofícios comuns de humanidade e amizade na diversidade de opiniões, Já que não podemos razoavelmente esperar que qualquer pessoa abandone pronta e obsequiamente suas próprias opiniões e abrace a nossa com uma resignação cega a uma autoridade que o entendimento de tal pessoa não reconhece. Pois, embora possa, amiúde, equivocar-se, não pode ter outro guia senão a razão, nem se submeter cegamente à vontade e aos ditames de outrem. Se a pessoa que quiserdes atrair para a vossa maneira de pensar for uma dessas criaturas que examinam as coisas antes de assentir, deveis dar-lhe tempo para que reexamine com vagar a questão e, recordando o que no momento não lhe ocorra ao espírito, examine os pormenores, para ver de que lado está a vantagem; se a pessoa não encontrar argumento de peso suficiente para que se entregue de novo a tantos trabalhos, isso não é senão o que nós próprios fazemos com frequência em situação semelhante; e nós estranharíamos se outros nos prescrevessem quais os pontos que deveríamos estudar: e se a pessoa for das que desejam que acreditemos em suas opiniões de que modo podemos imaginar que ela deva renunciar a crenças que o tempo e o costume estabeleceram de tal forma em sua mente que ela as considera evidentes e de uma certeza indubitável, ou que considere com impressões recebidas do próprio Deus, ou de homens enviados por Ele? Como podemos esperar, digo eu, que opiniões assim enraizadas sejam abandonadas ante os argumentos ou a autoridade de um estranho ou adversário, principalmente se houver qualquer suspeita de interesse ou desígnio, como nunca deixa de acontecer quando os homens se sentem maltratados? Faríamos bem em sentir piedade por nossa mútua ignorância e esforçar-nos, mediante todos os meios corteses e de informação ao nosso alcance, por eliminá-la, e não

em tratar instantaneamente mal aos outros, como obstinados e perversos, porque não renunciam às suas opiniões e aceitam as nossas, ou pelo menos as que nos esforçamos para que aceitem, quando é mais do que provável que não somos menos obstinados por não abraçar algumas das deles. Pois onde está o homem que tem prova incontestável da verdade de tudo aquilo que afirma, ou da falsidade de tudo aquilo que condena, ou que possa dizer que examinou até o fundo não só suas próprias opiniões, como a de outros homens? A necessidade de acreditar sem conhecimento, ou ainda, não raro, tendo por base razões muito frágeis, neste efêmero estado de ação e cegueira em que nos encontramos, devia tornar-nos mais empenhados e cuidadosos em colher informações para nós próprios do que em coagir os outros … Há razão para se pensar que se os homens fossem mais instruídos procurariam impor-se menos aos outros».{256}

Só me ocupei, até agora, dos últimos capítulos do *Ensaio*, em que Locke tira as consequências morais da sua investigação teórica anterior referente à natureza e às limitações do entendimento humano. É tempo, agora, de examinar-se o que ele tem a dizer sobre esta questão mais puramente filosófica.

Locke, em geral, desdenha a metafísica. A propósito de certa especulação de Leibniz, escreve a um amigo: «Você e eu já estamos fartos dessas futilidades.» O conceito de substância, predominante na metafísica da época, considera-o ele vago e inútil, mas não se atreve a rejeitá-lo inteiramente. Admite a validez dos argumentos metafísicos da existência de Deus, mas não se detém neles, e parece sentir-se pouco à vontade diante deles. Sempre que exprime idéias novas, e não está apenas repetindo as idéias tradicionais, pensa mais em termos de pormenor concreto do que em grandes abstrações. Sua filosofia é fragmentária, como a obra científica, e não estatuária e de uma peça única, como os grandes sistemas europeus do século XVII.

Locke pode ser considerado como o fundador do empirismo, que é a doutrina de que todo o nosso conhecimento (com a possível exceção da lógica e das matemáticas) se deriva da experiência. Assim, no primeiro livro do *Ensaio*, ocupa-se em argumentar, contra Platão, Descartes e os escolásticos, que não há idéias ou princípios inatos. No segundo livro, procura mostrar, com pormenores, de que forma a experiência origina diversas classes de idéias. Tendo rejeitado as idéias natas, diz:

«Suponhamos que a mente é, por assim dizer, um papel em branco, sem nada escrito, sem nenhuma idéia; de que forma, então, ela se enche? De onde vem esse vasto armazém, que a imaginação afanosa e ilimitada do homem pintou

com uma variedade quase infinita?

De onde vêm todos os materiais da razão e do conhecimento? A isto, responderei com uma palavra: da experiência; nela está baseada todo o nosso conhecimento, e é dela que este, em última análise, se deriva» (Livro II, cap. I. Sec. 2).

Nossas idéias derivam de duas fontes: *(a)* sensação, e *(b)* percepção da operação da nossa própria mente, que pode chamar-se «sentido interno». Como só podemos pensar por meio de idéias, e como todas as idéias procedem da experiência, é evidente que nada do conhecimento pode ser anterior à experiência.

A percepção, diz ele, é «o primeiro passo e grau para o conhecimento e a entrada de todos os materiais do mesmo». Isto poderá parecer, a um espírito moderno, quase um truísmo, já que se tornou parte do senso comum do homem educado, ao menos nos países de língua inglêsa. Mas, na sua época, supunha-se que a mente conhecia *a priori* toda a classe de coisas, e a completa dependência do conhecimento ante a percepção, que ele proclamava, era uma doutrina nova e revolucionária. Platão, no *Teeteto,* entregara-se à tarefa de refutar a identificação do conhecimento com a percepção, e a partir de então quase todos os filósofos, até Descartes e Leibniz, inclusive, haviam ensinado que grande parte do nosso conhecimento mais valioso não derivava da experiência. O empirismo completo de Locke era, portanto, uma inovação ousada.

O terceiro livro do *Ensaio* trata das palavras e ocupa-se, de modo geral, em mostrar que o que os metafísicos apresentam como conhecimento do mundo não passa de uma coisa meramente verbal. O capítulo III, intitulado «Dos Termos Gerais», assume uma posição extremamente nominalista na questão dos universais. Todas as coisas que existem são particulares, mas podemos formar idéias gerais, tais como «homem», aplicáveis a muitos particulares, e a essas idéias gerais podemos dar nomes. Sua generalidade consiste apenas no fato de que são, ou podem ser, aplicáveis a uma variedade de coisas particulares; em seu próprio ser, como idéias em nossas mentes, são elas tão particulares como quaisquer outras coisas que existem.

O capítulo VI do livro III, «Dos Nomes das Substâncias», trata de refutar a doutrina escolástico da essência. As coisas *podem* ter uma essência real, que consistirá de sua constituição física, mas esta, em geral, nos é desconhecida, e não é a «essência» de que falam os escolásticos. A essência, tal como a podemos conhecer, é puramente verbal; consiste simplesmente na definição de um termo

geral. Discutir, por exemplo, se a essência do corpo é somente extensão, ou é extensão mais solidez, é discutir acerca de palavras: podemos definir a palavra «corpo» de outro modo, e nenhum mal pode resultar disso enquanto aderimos à nossa definição. As diferentes espécies não são um fato da natureza, mas da linguagem; são «idéias complexas diferentes com nomes diferentes aderidos a elas». Há, é verdade, coisas diferentes na natureza, as diferenças procedem mediante gradações contínuas: «os limites das espécies, pelas quais os homens as classificam, são feitos pelos homens». Passa, a seguir, a dar exemplos de monstruosidades, a respeito das quais era difícil dizer-se eram homens ou não. Este ponto de vista não foi aceito, geralmente, até que Darwin persuadiu os homens a que adotassem a teoria da evolução mediante mudanças graduais. Só aqueles que se deixaram afligir pelos escolásticos perceberão a quantidade de trastes metafísicos que isto afastou para longe.

O empirismo e o idealismo acham-se, ambos, diante de um problema para o qual, até agora, a filosofia não encontrou uma solução satisfatória. Este é o problema de mostrar de que forma temos conhecimento de outras coisas além de nós mesmos e das operações de nossa própria mente. Locke considera este problema, mas o que diz é, evidentemente, muito pouco satisfatório. A certa altura,{257} diz-nos ele: «Já que a mente, em todos os seus pensamentos e raciocínios, não tem outro objeto imediato senão suas próprias idéias, que só ela contempla ou pode contemplar, é evidente que o nosso conhecimento só trata delas.» E ainda: «O conhecimento é a percepção do acordo ou desacordo entre duas idéias.» Disto, poder-se-ia inferir, imediatamente, que não podemos saber da existência de outras pessoas, ou do mundo físico, pois estes, se existem, não são meramente idéias em minha mente. Cada um de nós, por conseguinte, tem de, quanto ao que se refere ao conhecimento, estar encerrado em si mesmo e separado de todo contato com o mundo exterior.

Isto, no entanto, é um paradoxo, e Locke nada tem que ver com paradoxos. Assim, em outro capítulo, expõe uma teoria diferente, inteiramente incompatível com a anterior. Temos, diz ele, três classes de conhecimento da existência real. Nosso conhecimento de nossa própria é intuitivo, nosso conhecimento da existência de Deus é demonstrativo, e nosso conhecimento das coisas presentes aos sentidos é sensitivo (Livro IV, cap. III).

No capítulo seguinte, percebe mais ou menos tal incoerência. Insinua que alguém poderia dizer: «Se o conhecimento consiste no acordo de idéias, o entusiasta e o sensato estão num mesmo nível.» E replica: «Não é assim quando

as idéias concordam com as coisas.» Passa a argumentar que todas as idéias *simples* têm de concordar com as coisas, pois que «a mente, como já se mostrou, não pode de modo algum fazer para si mesma» idéias simples, pois estas são todas «o produto de coisas que operam sobre a mente de um modo natural». Quanto ao que diz respeito a idéias complexas de substâncias, «todas as nossas idéias complexas delas têm de ser tais, e somente tais, que sejam formadas das idéias simples que, conforme se descobriu, coexistem na natureza». Ora, não podemos ter conhecimento algum a não ser (1) por intuição, (2) pela razão, examinando o acordo ou o desacordo entre duas idéias, e (3) «por sensação, percebendo a existência de coisas particulares» (Livro IV, cap. III sec. 2).

Em tudo isto, Locke dá por conhecido que certas ocorrências mentais, que ele chama sensações, tem causas exteriores a nós, e que estas causas, ao menos até certo ponto e em certos respeitos, se assemelham às sensações que são seus efeitos, das de que forma, compatível com os princípios do empirismo, pode isto ser conhecido? Experimentamos as sensações, mas não as suas causas; nossa experiência será exatamente a mesma se nossas sensações surgirem espontaneamente. A crença de que as sensações têm causas e, ainda mais, a crença de que se assemelham às suas causas, é uma crença que, se mantida, tem de sê-lo baseada em razões inteiramente independentes da experiência. A opinião de que «o conhecimento é a percepção do acordo ou desacordo entre duas idéias», é a opinião a que Locke tem direito, e sua evasão dos paradoxos que ela acarreta é feita por meio de uma incoerência tão grosseira que somente a sua resoluta adesão ao senso comum poderia ter-lhe impedido de vê-la.

Esta dificuldade tem perturbado o empirismo até os nossos dias. Hume livrou-se dela pondo de lado a suposição de que as sensações têm causas exteriores, mas mesmo ele conservava esta suposição sempre que esquecia os seus próprios princípios o que ocorria com bastante frequência. Sua máxima fundamental, «nenhuma idéia sem uma impressão anterior», que ele toma de Locke, só é plausível quando pensamos nas impressões como tendo causas exteriores, o que a própria palavra «impressão» sugere de modo irresistível. E nos momentos em que Hume consegue certo grau de coerência, é ele extremamente paradoxal.

Ninguém conseguiu ainda inventar uma filosofia que fosse, ao mesmo tempo, crível e coerente consigo mesma. Locke tinha em mira a credibilidade e a conseguiu às expensas da coerência. A maior parte dos grandes filósofos fez o contrário. Uma filosofia que não é congruente não pode ser inteiramente verdadeira, mas uma filosofia que é congruente pode bem ser inteiramente falsa.

As filosofias mais fecundas têm contido incoerências notórias, mas por essa mesma razão tem sido parcialmente verdadeira. Não há razão para se supor que um sistema coerente consigo mesmo contenha mais verdade que um que, como o de Locke, é evidentemente mais ou menos errôneo.

As doutrinas éticas de Locke são interessantes, em parte devido a si mesmas, em parte como uma antecipação de Bentham. Quando falo de suas doutrinas éticas, não me refiro à sua disposição moral como homem prático, mas às suas teorias gerais sobre como os homens agem e como deveriam agir. Como Bentham, Locke era um homem cheio de sentimentos amáveis, que não obstante, afirmava que toda a gente (inclusive ele próprio) devia ser sempre movida, na ação, unicamente pelo desejo de sua própria felicidade ou prazer. Algumas citações tornarão isto claro.

«As coisas são boas ou más somente em relação ao prazer ou dor. O que chamamos «bom» é o que é capaz de causar ou aumentar o prazer ou diminuir a dor em nós.»

«Que é que move o desejo? Respondo, a felicidade — e somente ela.»

«A felicidade, em seu pleno significado, é o maior prazer de que somos capazes.»

«A necessidade de se procurar a verdadeira felicidade (é) a base de toda liberdade.»

«Preferir-se o vício à virtude (é) manifestamente um juízo errado.»

«O governo de nossas paixões (é) o correto aperfeiçoamento da liberdade.»[{258}]

A última destas afirmações depende, ao que parece, da doutrina das recompensas e castigos no outro mundo. Deus estabeleceu certas normas morais; aqueles que se seguem vão para o céu e os que as transgridem correm o risco de ir para o inferno. Os que procuram com prudência os prazeres serão, por conseguinte, virtuosos. Com a decadência da crença de que o pecado conduz ao inferno, tornou-se mais difícil elaborar um argumento puramente pessoal a favor de uma vida virtuosa. Bentham, que era livre-pensador, pôs o legislador humano no lugar de Deus: competia às leis e às instituições sociais estabelecer uma harmonia entre os interesses públicos e privados, de modo que cada homem, ao buscar a sua própria felicidade, fosse obrigado a trabalhar pela felicidade geral. Mas isto é menos satisfatório do que a conciliação dos interesses públicos efetuada por meio do céu e do inferno, não só porque os legisladores nem sempre são sábios ou virtuosos, como também porque os governos humanos não

são oniscientes.

Locke tem de admitir, o que é óbvio, que os homens nem sempre agem do modo que, segundo um cálculo racional, tinha probabilidade de assegurar-lhes o máximo de prazer. Valorizamos mais o prazer presente que futuro, e mais o prazer do futuro próximo que o prazer de um futuro distante. Pode-se dizer — mas isto não é dito por Locke — que a. Média do interesse é uma medida quantitativa do desconto geral de prazeres futuros. Se a perspectiva de gastar mil libras por ano fosse tão deliciosa como o pensamento de gastá-las hoje, não havia necessidade de que eu fosse pago para adiar o meu prazer. Locke admite que crentes devotos cometam com frequência pecados que, segundo seu credo, os colocam em perigo de ir para o inferno. Todos nós conhecemos pessoas que adiam a ida ao dentista por mais tempo do que o fariam se estivessem empenhadas na busca racionai do prazer. Assim, mesmo que o prazer ou o empenho de evitar a dor sejam o nosso motivo, deve-se acrescentar que os prazeres perdem os seus atrativos e as dores os seus terrores em proporção à distância em que se encontram no futuro.

Já que é só no final das contas que, segundo Locke, o interesse próprio e o interesse geral coincidem, toma-se importante que os homens sejam guiados, tanto quanto possível, por seus interesses distantes. Isto quer dizer que os homens devem ser prudentes. A prudência é a única virtude que deve continuar a ser pregada, pois que cada lapso da virtude é uma falta de prudência. Ressaltar a prudência é característico do liberalismo. Isto está relacionado com o aparecimento do capitalismo, pois o prudente se torna rico, enquanto que o imprudente se torna ou continua pobre. Está também ligado a certas formas de piedade protestante: a virtude tendo em vista o céu é, psicologicamente, muito semelhante a economizar tendo em vista um investimento de capital.

A crença na harmonia entre os interesses públicos e privados é caraterística do liberalismo, e sobreviveu longamente o fundamento teológico que tinha em Locke.

Locke afirma que a liberdade depende da necessidade de se buscar a verdadeira felicidade e do domínio de nossas paixões. Esta opinião, deriva-a ele da sua doutrina de que os interesses públicos e privados são, afinal de contas, idênticos, embora não o sejam, necessariamente, em períodos curtos. Segue-se desta doutrina que, dada uma comunidade de cidadãos que sejam todos piedosos e prudentes, estes agirão, se tiverem liberdade, de maneira a promover o bem geral. Não haverá necessidade de leis humanas para refreá-los, pois que as leis

divinas serão suficientes para tal. O homem até então virtuoso, e que é tentado a converter-se em salteador de estrada, dirá a si mesmo: «Eu talvez pudesse escapar ao castigo do juiz humano, mas não poderia fugir ao castigo do Divino Juiz.» Diante disso, renunciará a seus planos perversos e viverá de maneira tão virtuosa como se estivesse certo de ser apanhado pela polícia. A liberdade jurídica, portanto, só é completamente possível quando a prudência e a piedade são gerais; caso contrário, as coerções impostas pela lei penal são indispensáveis.

Locke afirma repetidamente (que a moral é susceptível de demonstração, mas não desenvolve esta idéia tão amplamente como se poderia desejar. O trecho mais importante é o seguinte:

«A *moral, suscetível de demonstração.* A idéia de um Ser Supremo, infinito em poder, bondade e sabedoria, cuja obra somos nós e do qual dependemos, e a idéia de nós próprios como seres racionais, dotados de entendimento, estando, como está, tão clara em nós, proporcionariam, creio eu, se devidamente consideradas e procuradas, aqueles fundamentos de nossos deveres e normas de ação que poderiam colocar a moral entre as ciências capazes de demonstração: por isso, não me cabe dúvida, por proposições evidentes por si mesmas, por consequências necessárias, tão incontestáveis como as da matemática, que as medidas do que é certo e do que é errado poderiam tornar-se claras a todos os que as aplicassem com a mesma frieza e atenção com que se aplicam as das outras ciências. A relação de outros modos pode, certamente, ser percebida, bem como as de número e extensão: e não consigo ver por que razão não poderiam ser também capazes de demonstração, se fossem idealizados métodos que permitissem o exame ou a busca de seu acordo ou desacordo. «Onde não há propriedade, não há injustiça» é uma proposição tão certa como qualquer demonstração de Euclides, pois sendo a idéia de propriedade um direito a alguma coisa, e sendo a idéia a que se dá o nome de «injustiça» uma invasão ou violação desse direito, é evidente que estabelecidas assim estas idéias e vinculados estes nomes a elas, não posso conhecer com a mesma certeza que esta proposição é tão certa como a de que um triângulo tem ângulos iguais a dois ângulos retos. Ou então: «Nenhum governo permite a liberdade absoluta», sendo a idéia de governo o estabelecimento da sociedade sobre certas normas ou leis, que requerem conformidade com as mesmas, e sendo a idéia de liberdade absoluta a de que cada qual faça o que lhe agrade, sou tão capaz de certificar-me da verdade desta proposição como de qualquer proposição da matemática».{259}

Esta passagem é desconcertante porque, a princípio, parece tornar as normas morais dependentes dos decretos de Deus, ao passo que os exemplos dados insinuam que as normas morais são analíticas. Suponho que, de fato Locke considerava analíticas certas partes, e outras partes dependentes dos decretos de Deus. Outro enigma é que os exemplos apresentados não parecem ser, de modo algum, proposições morais.

Há outra dificuldade que se poderia desejar fosse examinada. Os teólogos afirmam, geralmente, que os decretos de Deus não são arbitrários, mas inspirados pela Sua bondade e sabedoria, Isto requer que tenha havido algum conceito de bondade anterior aos decretos de Deus, o qual haja feito com que Ele fizesse justamente esses decretos em lugar de outros. Qual poderia ser este conceito, é coisa impossível de descobrir-se em Locke. O que ele diz é que um homem prudente agirá de tais e tais maneiras, já que, de outro modo, Deus o castigaria; mas nos deixa completamente às escuras quanto à razão por que o castigo deva estar ligado a certos atos e não a seus contrários.

As doutrinas éticas de Locke não são, certamente, defensáveis. À parte o fato de que há algo chocante num sistema que considera a prudência como sendo a única virtude, há outras objeções, menos emocionais, às suas teorias.

Em primeiro lugar, dizer-se que os homens só desejam o prazer é colocar os carros diante dos bois. O que quer que seja que eu possa desejar, sentirei prazer em obtê-lo, mas, em geral, o prazer é devido ao desejo e não o desejo ao prazer. É possível, como acontece aos masoquistas, desejar a dor; nesse caso, há ainda prazer na satisfação do desejo, mas esse prazer está misturado ao seu contrário. Mesmo na própria doutrina de Locke, não é o prazer como tal que é desejado, já que um prazer próximo e mais desejado do que um prazer remoto. Se a moral deve ser deduzida da psicologia do desejo, como Locke e seus discípulos tentam fazer, não pode haver razão para se reprovar o desconto dos prazeres distantes ou para apresentar a prudência como um dever moral. Seu argumento, em poucas palavras, é: «Nós só desejamos o prazer. Mas, na verdade, muitos homens desejam não o prazer como tal, mas o prazer próximo. Isto contradiz nossa doutrina de que eles desejam o prazer como tal, e é, por conseguinte, mau». Quase todos os filósofos, em seus sistemas éticos, estabelecem primeiro uma falsa doutrina e, depois, argumentam que a maldade consiste em agir de modo que prove que ela é falsa, o que seria impossível se a doutrina fosse verdadeira. Locke oferece um exemplo disto.

CAPÍTULO XIV

A FILOSOFIA POLÍTICA DE LOCKE

a) O Princípio Hereditário

NOS ANOS DE 1689 e 1690, logo depois da revolução de 1688, Locke escreveu os seus dois *Tratados Sobre o Governo,* o segundo dos quais, principalmente, é muito importante na história das idéias políticas, o primeiro desses dois tratados é uma crítica da doutrina do poder hereditário. É uma réplica ao livro *Patriarca, ou o Poder Natural dos Reis,* de Robert Firmer, publicado em 1860, mas escrito sob o reinado de Carlos I. Sir Robert Firmer, que era um defensor devoto do direito divino dos reis, teve o infortúnio de viver até 1653, e deve ter sofrido terrivelmente com a execução de Carlos I e a vitória de Cromwell. O *Patriarca,* porém, foi escrito antes desses tristes acontecimentos, embora não antes da guerra civil, de sorte que revela seu conhecimento das doutrinas subversivas. Tais doutrinas, segundo o assinala Firmer, não eram novas em 1640. Com efeito, tanto os teólogos protestantes como católicos, em suas disputas com os monarcas católicos e protestantes, respectivamente, haviam afirmado vigorosamente o direito dos súditos de resistir aos príncipes tirânicos, e seus escritos forneceram a Sir Robert abundante material para a controvérsia.

Sir Robert foi feito cavaleiro por Carlos I e, segundo se diz, sua casa foi saqueada dez vezes pelos parlamentares. Acredita ele que não é improvável que Noé haja navegado pelo Mediterrâneo e repartido a África, a Ásia e a Europa entre Cam, Sem e Jafet, respectivamente. Afirmava que, de acordo com a Constituição britânica, os lordes eram os únicos que davam conselhos ao rei, sendo que os Comuns tinham ainda menos poder. O rei, diz ele, é o único que faz as leis, que procedem unicamente de sua vontade. O rei, segundo Firmer, está inteiramente livre de qualquer controle humano, e não pode ser obrigado pelos atos de seus predecessores, ou mesmo pelos seus próprios, pois «é impossível

por natureza que um homem possa dar uma lei a si mesmo».

Firmer, como estas opiniões o mostram, pertencia à parte mais extremada do partido do Direito Divino.

O *Patriarca* começa combatendo a «opinião corrente» de que «a humanidade é dotada naturalmente e nasce livre de toda sujeição, em liberdade para escolher a forma de governo que lhe agrade, e o poder que um homem tem sobre os outros foi primeiramente concedido de acordo com a discrição da multidão». «Este princípio — diz ele — foi primeiro engendrado nas escolas». A verdade, segundo ele, é inteiramente diferente; é que originariamente Deus concedeu o poder real a Adão, do qual passou a seus herdeiros, chegando, por último, aos diversos monarcas dos tempos modernos. Agora, os reis — assegura-nos ele — «são ou tem de ser considerados os herdeiros diretos daqueles primeiros progenitores que foram, a princípio, os pais naturais de toda a gente». Nosso primeiro pai, ao que parece, não apreciou devidamente o seu privilégio como monarca universal, pois «o desejo de liberdade foi a primeira causa da queda de Adão». O desejo de liberdade é um sentimento que Sir Robert Firmer considera como ímpio.

As pretensões formuladas por Carlos I, e pelos seus representantes em seu nome, eram maiores do que as que os tempos antigos teriam concedido aos reis. Firmer assinala que Par sons, o jesuíta inglês, e Buchanan, o calvinista escocês, que não concordam em quase mais nada, mantém ambos que os soberanos podem ser depostos pelo povo devido a mau governo. Parsons, certamente, pensava na protestante rainha Isabel, e Buchanan, na católica rainha Maria, da Escócia. A doutrina de Buchanan foi sancionada pelo êxito, mas a de Parsons foi desaprovada pela execução de seu colega Champion.

Mesmo antes da Reforma, os teólogos tendiam a crer na limitação do poder real. Isto fazia parte da batalha entre a Igreja e o Estado, a qual enfureceu a Europa durante quase toda a Idade Média. Nesta batalha, o Estado dependia da força armada e, a Igreja, da inteligência e da santidade. Enquanto a Igreja teve ambos esses méritos, venceu; quando passou a ter apenas inteligência, perdeu. Mas as coisas que os homens eminentes e santos haviam dito contra o poder dos reis permaneceram registradas. Embora fossem ditas no interesse do Papa, podiam ser usadas para apoiar os direitos do povo quanto a um governo próprio. «Os sutis escolásticos — diz Firmer — para estar certos de colocar o rei abaixo do Papa, acharam que o modo mais seguro seria colocar o povo acima do rei, de modo que o poder papal pudesse ocupar o lugar do poder real». Cita o teólogo

Belarmino, como tendo dito que o poder secular é concedido pelos homens (isto é, não por Deus), e que «está no povo, a menos que este o conceda a um príncipe». Assim, Belarmino, segundo Firmer, «faz de Deus o autor imediato de um Estado democrático», coisa que a ele soa de modo tão chocante como soaria a um plutocrata moderno dizer-se que Deus é o autor imediato do bolchevismo.

Firmer deriva o poder político não de um contrato — e nem sequer de qualquer consideração tendo em vista o bem público, mas, inteiramente, da autoridade de um pai sobre seus filhos. Sua opinião é a de que a fonte de autoridade real é a sujeição dos filhos aos pais; que os patriarcas do *Gênese* eram monarcas; que os reis são os herdeiros de Adão ou, pelo menos, são considerados como tais; que os direitos naturais de um rei são os mesmos que os de um pai; e que, por natureza, os filhos não estão nunca livres do poder paterno, mesmo quando o filho é adulto e o pai já está caduco.

Toda esta teoria parece tão fantástica a um espírito moderno que é difícil acreditar-se que haja sido seriamente defendida. Não estamos acostumados a derivar os direitos políticos da história de Adão e Eva. Afirmamos, como coisa óbvia, que o poder paterno deve cessar completamente quando o filho ou a filha atingem a idade de vinte e um anos, e que, antes disso, deve ser muito estritamente limitado pelo Estado e pelo direito da iniciativa independente que o jovem gradualmente adquiriu. Reconhecemos que a mãe tem direitos pelo menos iguais aos do pai. Mas, à parte todas estas considerações, não ocorreria a qualquer homem moderno, fora do Japão, supor que o poder político devia ser assemelhado ao dos pais sobre os filhos. No Japão, é verdade, defende-se ainda uma teoria muito semelhante à de Firmer, sendo que a mesma deve ser ensinada por todos os professores e mestres-escolas. O Micado pode traçar sua genealogia desde a Deusa do Sol, da qual é herdeiro; outros japoneses descendem também dela, mas pertencem a ramos menores de sua família. Por conseguinte, o Micado é divino, e toda resistência que se lhe faça é ímpia. Esta teoria foi, em sua essência, inventada em 1868, mas agora se alega, no Japão, que foi transmitida pela tradição desde a criação do mundo.

A tentativa de impor sobre a Europa uma teoria semelhante — de cujo intento o *Patriarca,* de Firmer, constitui uma parte — foi um fracasso. Por que? A aceitação de uma tal teoria não repugna, de modo algum à natureza humana; à parte o Japão, foi ela defendida pelos antigos egípcios, bem como pelos mexicanos e peruanos, antes da conquista espanhola. Em certa fase do desenvolvimento humano, é ela natural. A Inglaterra dos Stuarts já passou essa fase, mas o Japão moderno, não,

A derrota das teorias do direito divino, na Inglaterra, foi devida a duas causas principais. Uma delas, foi a multiplicidade de religiões; a outra, a luta pelo poder entre a monarquia, a aristocracia e a alta burguesia. Quanto à religião, o rei, desde o reinado de Henrique VIII, era o chefe da Igreja da Inglaterra, que era oposta a Roma e à maioria das seitas protestantes. A Igreja da Inglaterra alardeava que constituía um compromisso: o Prefácio da Versão Autorizada começa dizendo que «a sabedoria da Igreja da Inglaterra foi guardar, desde a primeira compilação da sua liturgia pública, o meio termo entre dois extremos». De um modo geral, este compromisso satisfez à maioria das pessoas. A rainha Maria e o rei Jaime II procuraram arrastar o país para Roma, e os vencedores da guerra civil tentaram arrastá-lo para Genebra, mas tais tentativas fracassaram e, depois de 1688, o poder da Igreja da Inglaterra era indiscutível. Não obstante, seus adversários sobreviveram. Os não-conformistas, principalmente, eram homens vigorosos e havia muitos, entre os comerciantes e banqueiros ricos, cujo poder aumentava continuamente.

A posição teológica do rei era um tanto peculiar, pois que não era somente o chefe da Igreja da Inglaterra, mas também da Igreja da Escócia. Na Inglaterra, tinha de acreditar nos bispos e rejeitar o calvinismo; na Escócia, tinha de rejeitar os bispos e acreditar no calvinismo. Os Stuarts tinham sinceras convicções religiosas, que lhes tornavam impossível essa atitude ambígua e lhes causaram ainda mais aborrecimentos na Escócia do que na Inglaterra. Mas, depois de 1688, a conveniência política levou os reis a anuir em professar duas religiões ao mesmo tempo. Isto militava contra o zelo religioso e tornava difícil a seus súditos considerá-los como pessoas divinas. Em todo caso, nem os católicos nem os não-conformistas podiam dar seu assentimento a qualquer pretensão religiosa por parte da monarquia.

Os três partidos do rei, a aristocracia e a classe média rica, fizeram acordos diversos em épocas diferentes. Nos reinados de Eduardo IV e Luís XIV, o rei e a aristocracia uniram-se contra a classe média; na Inglaterra, em 1688, a aristocracia e a classe média uniram-se contra o rei. Quando o rei tinha de seu lado a um dos outros partidos, era forte; quando estes se uniam contra ele, era fraco.

Por estas razões, entre outras, Locke não teve dificuldade em demolir os argumentos de Firmer.

Quanto ao que respeita à argumentação, Locke viu-se, por certo, diante de uma tarefa fácil. Assinala ele que, se o que estava em jogo era o pátrio poder, o

poder da mãe devia ser igual ao do pai. Acentua a injustiça da progenitura, que é inevitável se a herança tiver de constituir a base da monarquia. Zomba do absurdo de se supor que os monarcas atuais são, em qualquer sentido, os herdeiros de Adão. Adão só pode ter um herdeiro, mas ninguém sabe quem é ele. Afirmaria Firmer — pergunta — que se fosse descoberto o verdadeiro herdeiro de Adão, todos os monarcas existentes deviam colocar-lhe aos pés as suas coroas? Se a base de Firmer, relativa à monarquia, fosse aceita, todos os reis, exceto, quando muito, um, seriam usurpadores, e não teriam o direito de exigir obediência aos seus súditos *de facto*. Ademais, o pátrio poder, diz ele, é temporário, e não se estende à vida ou à propriedade.

Por tais razões, à parte os motivos mais fundamentais, a herança não pode, segundo Locke, ser aceita como base do poder político legítimo. Assim, em seu segundo tratado sobre o governo, procura ele uma base mais defensável.

O princípio hereditário já quase desapareceu da política. Durante minha vida, os imperadores do Brasil, China, Rússia, Alemanha e Áustria desapareceram, para dar lugar a ditadores que não tem em vista a fundação de uma dinastia hereditária. A aristocracia perdeu seus privilégios em toda a Europa, exceto na Inglaterra, onde se converteu em pouco mais do que numa forma histórica. Tudo isto, na maioria dos países, é muito recente, e tem muito que ver com o advento das ditaduras, pois que a base tradicional do poder foi eliminada e os hábitos mentais requeridos para a prática bem-sucedida da democracia ainda não tiveram tempo de desenvolver-se. Há uma grande instituição que jamais teve qualquer elemento hereditário: a Igreja Católica. Podemos esperar que as ditaduras, se sobreviverem, desenvolvam, aos poucos, uma forma de governo análoga à da Igreja. Isto já aconteceu no caso das grandes corporações nos Estados Unidos, as quais tem, ou tiveram até Pearl Harbour, poderes quase iguais aos do governo.

É curioso que a rejeição do princípio hereditário na política quase não haja tido qualquer efeito sobre a esfera econômica, nos países democráticos. (Nos Estados totalitários, o poder econômico foi absorvido pelo poder político.) Ainda achamos natural que um homem deva deixar suas propriedades a seus filhos, isto é, aceitamos o princípio hereditário quanto ao que se refere ao poder econômico, embora o rejeitemos com respeito ao poder político. As dinastias políticas desapareceram, mas as dinastias econômicas sobrevivem. Não estou argumentando, no momento, nem a favor nem contra este tratamento diferente das duas formas de poder; estou apenas assinalando que existe e que a maioria dos homens hão o percebe. Se considerarmos como nos parece natural que o poder sobre as vidas dos outros, resultante da grande riqueza, deva ser

hereditário, compreenderemos melhor como é que os homens como Sir Robert Firmer podiam adotar a mesma opinião com respeito ao poder dos reis, e quão importante era a inovação representada por homens que pensavam como Locke.

Para se compreender como é que podiam acreditar na teoria de Firmer, e como a teoria contrária de Locke podia parecer revolucionária, basta que se reflita que um reino era considerado como se considera hoje uma propriedade rural. O proprietário de terras tem vários direitos legais importantes, o principal dos quais é escolher quem ficará com elas. A propriedade pode ser transmitida por herança, e achamos que aquele que a herda tem justo direito a todos os privilégios que a lei, em consequência disso, lhe concede. No entanto, no fundo, sua situação é a mesma que a dos monarcas cujas pretensões Sir Robert Firmer defende. Há, atualmente, na Califórnia, grande número de enormes propriedades rurais cujos títulos de concessões reais ou supostas foram feitos pelo rei da Espanha. Era ele o único que podia fazer tais concessões (a) porque a Espanha aceitava um critério semelhante ao de Firmer, e (b) porque os espanhóis foram capazes de derrotar os índios em combate. Não obstante, nós mantemos que os herdeiros daqueles que receberam as concessões tem justo direito às mesmas. Talvez, no futuro, isso pareça tão fantástico como Firmer nos parece agora.

b) O Estado de Natureza e o Direito Natural

Locke começa o seu segundo *Trabalho Sobre o Governo* dizendo que, tendo demonstrado a impossibilidade de derivar a autoridade do governo da do pai, exporá agora o que ele considera ser a verdadeira origem do governo.

Começa por supor que aquilo que ele chama um «estado de natureza» é anterior a todo governo humano. Neste estado, há uma «lei da natureza», mas a lei da natureza consiste de mandamentos divinos e não é imposta por nenhum legislador humano. Não está claro até que ponto o estado de natureza é, para Locke, uma simples hipótese ilustrativa, e até que ponto supõe ele que haja tido uma existência histórica; mas receio que se inclinava a pensar nessa fase como se ela houvesse verdadeiramente ocorrido. Os homens saíram desse estado de natureza por meio de um contrato social que instituiu o governo civil. Também isto ele considerava como sendo mais ou menos histórico. Mas, por ora, o que nos interessa é o estado de natureza.

O que Locke tem a dizer a respeito do estado de natureza e da lei da natureza não é, em sua essência original, mas uma repetição das doutrinas escolásticas

medievais. Assim, Santo Tomás de Aquino diz:

«Toda lei elaborada pelo homem tem o caráter de lei exatamente na medida em que se deriva da lei da natureza. Mas se, em qualquer ponto, estiver em conflito com a lei da natureza, deixa imediatamente de ser uma lei; é uma mera perversão da lei».{260}

Durante toda a Idade Média, a lei da natureza foi anteposta à usura, isto é, ao empréstimo de dinheiro a juros. As propriedades da Igreja eram quase que inteiramente constituídas por terras, e os donos de terras sempre foram mais pessoas que tomam emprestado do que prestamistas. Mas quando surgiu o protestantismo, seu apoio — particularmente o apoio dado ao calvinismo — proveio principalmente da classe média rica, composta mais de prestamistas do que de indivíduos que tomavam dinheiro emprestado. Assim, primeiro Calvino, depois os outros protestantes e, por fim, a Igreja Católica, sancionaram a «usura». A lei natural, por conseguinte, teve de ser concebida de maneira diferente, mas ninguém duvidava de que havia tal coisa.

Muitas doutrinas que sobreviveram à crença da lei natural devem sua origem a ela, como, por exemplo, o *laisser-faire* e os direitos do homem. Estas doutrinas são aparentadas, e tem ambas origens no puritanismo. Duas citações feitas por Tawney ilustrarão este ponto. Um comitê da Câmara dos Comuns declarou, em 1604: «Todos os súditos livres nascem com direito a herança, não só de suas terras como, também, do livre exercício de sua indústria, naquelas artes a que se aplicam e das quais devem viver».

E, em 1656, Joseph Lee escreve:

«É uma máxima inegável que cada qual, à luz da natureza e da razão, fará aquilo que represente a sua maior vantagem … O progresso dos indivíduos reverterá em benefício do público».

Exceto quanto às palavras «à luz da natureza e da razão», isto poderia ter sido escrito no século XIX.

Na teoria do governo de Locke, repito, há pouca coisa que seja original. Nisto, Locke se assemelha à maioria dos homens que adquiriram fama com suas idéias. Regra geral, o homem que primeiro pensa numa idéia nova está tão à frente de seu tempo que toda a gente o considera tolo, de modo que permanece obscuro e é logo esquecido. Depois, gradualmente, o mundo amadurece para tal idéia e aquele que a proclama no momento exato recebe todas as honras. Assim aconteceu, por exemplo, com Darwin; o pobre Lorde Monboddo foi um pobre diabo que fazia rir.

Quanto ao estado de natureza, Locke foi menos original que Hobbes, que o encarava como um estado em que havia guerra de todos contra todos e em que a vida era repulsiva, brutal e curta. Mas Hobbes foi considerado ateu. A opinião quanto ao estado de natureza e à lei natural, aceita por Locke de seus predecessores, não pode libertar-se de sua base teológica; quando sobrevive sem ela, como em grande parte do liberalismo moderno, se vê destituída de um claro fundamento lógico.

A crença num feliz «estado de natureza» num passado remoto provém, em parte, da narrativa bíblica do tempo dos patriarcas e, em parte do mito clássico da idade do ouro. A crença geral na maldade do passado remoto só veio com a doutrina da evolução.

A coisa que mais se aproxima de uma definição do estado de natureza, em Locke, é a seguinte:

«Os homens vivendo juntos segundo a razão, sem um superior comum na Terra, com autoridade para julgar entre eles, constituem propriamente o estado de natureza».

Isto não é uma descrição de uma vida selvagem, mas a de uma comunidade imaginária de anarquistas virtuosos, que não precisam de polícia nem de tribunais porque sempre obedecem à «razão», que é o mesmo que a «lei natural», a qual, por sua vez, consiste naquelas normas de conduta que são consideradas de origem divina. (Por exemplo: «Não matarás» faz parte da lei natural, mas a conduta dos salteadores da estrada não o faz.)

Algumas outras citações tornarão mais claro o que Locke queria significar: «Para se compreender bem o poder político (diz ele) e derivá-lo de sua origem, devemos considerar o estado em que os homens se encontram naturalmente, e que é um estado de liberdade perfeita para ordenar suas ações e dispor de seus bens e pessoas como lhes pareça melhor, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da verdade de qualquer outro homem.

«Um estado também de igualdade, no qual todo o poder e jurisdição são recíprocos, sem que ninguém tenha mais do que os outros; pois não há nada mais evidente que criaturas da mesma espécie e categoria, promiscuamente nascidas com as mesmas faculdades, devam também ser iguais entre si, sem subordinação ou sujeição, a menos que o senhor e amo de todas elas haja colocado, mediante declaração manifesta de sua vontade, uma acima da outra, conferindo-lhe, por evidente e clara designação, um indubitável direito de domínio e soberania.

«Mas, embora este (o estado de natureza) seja um estado de liberdade, não é

um estado de licença; embora o homem, nesse estado, tenha incontrolável liberdade para dispor de sua pessoa ou bens, não tem, no entanto, liberdade para destruir a si mesmo ou qualquer outra criatura que esteja sob seu poder, devendo empregá-la de maneira mais nobre do que a que tenha em vista apenas a sua simples preservação. O estado de natureza tem uma lei da natureza para governá-lo, a qual obriga a todos; e a razão, que é essa lei, ensina a humanidade, que não tem senão de consultá-la, que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve fazer mal a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou bens»{261} (pois somos todos propriedades de Deus).{262}

Parece, no entanto, que, onde a maioria dos homens vive em estado de natureza, pode haver alguns, não obstante, que não vivam de acordo com a lei da natureza, e que esta lei prevê, até certo ponto, o que se pode fazer para resistir a tais criminosos. Num estado de natureza, diz-nos Locke, todo homem pode defender sua pessoa e aquilo que lhe pertence. «Aquele que verte sangue de homem, deve pelo homem ter o seu sangue vertido» faz parte da lei da natureza. Posso mesmo matar um ladrão enquanto está ele empenhado em roubar minha propriedade, e este direito sobrevive à instituição do governo, embora onde há governo, se o ladrão escapa, eu deva renunciar à vingança privada e apelar para a lei.

A grande objeção contra esse estado de natureza é que, enquanto ele persiste, todo homem é juiz em causa própria, já que tem de depender de si mesmo para a defesa de seus direitos. Para este mal, o governo é o remédio, mas não é um remédio *natural*. O estado de natureza, segundo Locke, foi abandonado mediante um pacto destinado a criar um governo. Pacto algum acaba com o estado de natureza, salvo aquele que cria um organismo político. Os diversos governos de Estados independentes acham-se agora em estado de natureza entre si.

O estado de natureza, diz-nos Locke, num trecho provavelmente dirigido contra Hobbes, não é o mesmo que um estado de guerra, mas algo que mais se aproxima do contrário. Depois de explicar o direito de matar um ladrão, baseando-se no fato de que o ladrão poderá julgar que nos está guerreando, Locke diz:

«E aqui temos a clara «diferença entre estado de natureza e estado de guerra», os quais, embora alguns homens os hajam confundido, se acham tão distantes entre si como um estado de paz, de boa vontade, de assistência e defesa mútua, o está de um estado de inimizade, de maldade, de violência e destruição

recíproca».

Talvez a lei da natureza deva ser considerada como tendo escopo mais amplo do que o *estado* de natureza, pois, que a primeira trata de ladrões e assassinos, enquanto que, no segundo, não há tais malfeitores. Isto, ao menos, sugere uma evidente contradição em Locke, que consiste em representar, às vezes, o estado de natureza como um estado em que todos são virtuosos, discutindo, outras vezes, o que se pode fazer, num estado de natureza, para resistir às agressões dos indivíduos perversos.

Algumas partes da lei natural de Locke são surpreendentes. Diz ele, por exemplo, que os prisioneiros de uma guerra justa são, segundo a lei da natureza, escravos. Diz também que, de acordo com a lei da natureza, todo homem tem o direito de castigar os ataques contra a sua pessoa ou contra os seus bens, mesmo com a morte. Ele não faz distinção alguma, de modo que eu, se apanhar alguém cometendo um pequeno furto, tenho, ao que parece, segundo a lei da natureza, o direito de matá-lo.

A propriedade ocupa lugar preeminente na filosofia política de Locke e é, segundo ele, a principal razão para a instituição do governo civil:

«A grande e principal finalidade da união de homens em comunidades, e de se colocarem sob um governo, é a preservação de sua propriedade, para o que, no estado de natureza, faltam muitas coisas».

O conjunto desta teoria do estado de natureza e da lei natural é, em certo sentido, claro, mas, em outro, muito obscuro. É claro o que Locke pensava, mas não é claro como é que ele pôde pensar. A ética de Locke, como vimos, é utilitária, mas, em suas considerações sobre os «direitos», não tem ele por base considerações utilitárias. Algo disto penetra toda a filosofia do direito, tal como é ensinada pelos juristas. Os direitos *legais* podem ser definidos: falando-se de modo geral, o homem tem direito legal quando pode apelar para a lei a fim de salvaguardar sua pessoa contra uma ofensa. O homem tem, em geral, direito legal à sua propriedade, mas se tiver, digamos, um armazenamento ilícito de cocaína, não terá nenhum remédio legal contra quem a roube. O jurista, porém, tem de decidir quais os direitos legais que devem ser criados, tendo de voltar-se, naturalmente, para o conceito de direitos «naturais», como sendo aqueles que a lei deve proteger.

Estou procurando ir tão longe quanto possível no sentido de expor, em termos não teológicos, algo que se assemelhe à teoria de Locke. Se se considerar que a ética e a classificação dos atos como «lícitos» e «ilícitos» é logicamente anterior

à lei real, torna-se possível reproduzir a teoria em termos que não envolvam a história mística. Para chegar à lei natural, podemos apresentar a questão deste modo: na ausência de lei e de governo, que classes de atos de A contra B justificam a vingança de B contra A, e que classe de vingança é justificada em casos diferentes? Mantém-se, geralmente, que nenhum homem pode ser censurado por defender-se contra um ataque à sua vida, mesmo, se necessário, chegar a matar o assaltante. Pode, igualmente, defender a esposa e os filhos ou, com efeito, qualquer membro da comunidade. Em tais casos, a existência da lei contra o assassínio se torna irrelevante, se, como pode facilmente acontecer, o homem atacado é morto antes que a ajuda da polícia pudesse ser invocada; temos, por conseguinte, de remontar ao direito «natural». O indivíduo tem também o direito de defender sua propriedade, embora as opiniões variem quanto ao rigor do castigo que ele possa justificadamente infligir a um ladrão.

Nas relações entre Estados, como o assinala Locke, a lei «natural» é relevante. Em que circunstâncias é a guerra justificada? Enquanto não exista um governo internacional, a resposta a esta questão é puramente ética, e não legal; deve ser respondida do mesmo modo que o seria para um indivíduo num estado de anarquia.

A teoria legal basear-se-á na opinião de que os «direitos» dos indivíduos devem ser protegidos pelo Estado. Isto quer dizer que, quando um indivíduo sofre a classe de ofensa que justifica o revide, de acordo com os princípios da lei natural, a lei positiva deveria dispor que o revide deveria ficar a cargo do Estado. Se virmos um homem agredindo furiosamente um nosso irmão, temos o direito de matá-lo, se não pudermos, de outro modo, salvar o nosso irmão. Num estado de natureza — pelo menos assim o afirma Locke — se um homem matou nosso irmão, temos o direito de matá-lo também. Mas onde existe a lei, perdemos esse direito, que é assumido pelo Estado. E se matarmos em defesa própria ou em defesa de outrem, teremos de provar ante um tribunal que essa foi a razão de nossa ação.

Podemos, pois, identificar a «lei natural» com as normas morais, até o ponto em que são independentes das disposições legais positivas. É preciso que existam tais normas, para que haja distinção entre leis boas e más. Para Locke, a questão é simples, pois que as leis morais foram estabelecidas por Deus e podem ser encontradas na Bíblia. Removida esta base teológica, a questão torna-se mais difícil. Mas, enquanto se afirmar que há uma distinção ética entre ações lícitas e ilícitas, podemos dizer: a lei natural decide quais as ações que serão moralmente lícitas e quais as que não serão, numa comunidade em que não haja governo; e a

lei positiva deve ser, tanto quanto possível, guiada e inspirada pela lei natural.

Em sua forma absoluta, a doutrina de que o indivíduo tem certos direitos inalienáveis é incompatível com o utilitarismo, isto é, com a doutrina de que os atos lícitos são aqueles que mais contribuem para promover a felicidade geral. Mas, para que uma doutrina possa constituir uma base adequada para a lei, não é necessário que tenha de ser verdadeira em todos os casos possíveis, mas que somente o seja numa maioria esmagadora de casos. Todos nós poderíamos imaginar casos em que o assassínio seria justificável, mas estes são raros, e não proporcionam um argumento contra a ilegalidade do assassínio. Do mesmo modo, poderá ser — não estou dizendo que o seja — desejável, do ponto de vista utilitário, que se reserve a todo indivíduo uma certa esfera de liberdade pessoal. Neste caso, a doutrina dos Direitos do Homem será uma base apropriada para as leis adequadas, mesmo que esses direitos estejam sujeitos a exceções. Um utilitário terá de examinar a doutrina, considerada como uma base para as leis, do ponto de vista de seus efeitos práticos; não pode condená-la *ab initio* como contrária à sua própria ética.

c) O Contrato Social

Na especulação política do século XVII, havia dois tipos principais de teorias referentes à origem do governo. De um deles, tivemos um exemplo em Sir Robert Firmer: este tipo afirmava que Deus concedera poder a certas pessoas, e que essas pessoas, ou seus herdeiros, constituíam o governo legítimo, sendo a rebelião contra o mesmo não apenas traição, mas, ainda, impiedade. Este critério era sancionado por sentimentos de antiguidade imemorial: em quase todas as civilizações primitivas, o rei era uma pessoa sagrada. Os reis, naturalmente, consideravam admirável essa teoria. As aristocracias tinham motivos para apoiá-la e motivos para combatê-la. A seu favor havia o fato de que ela exaltava o princípio hereditário e dava seu augusto apoio à resistência contra a adventícia classe mercantil. Onde a classe média era mais temida ou odiada pela aristocracia que o rei, estes motivos prevaleciam. Onde acontecia o contrário, e especialmente onde a aristocracia tinha possibilidade de obter para si o poder supremo, tendia a opor-se ao rei e, por conseguinte, a rejeitar as teorias do direito divino.

O outro tipo de teoria — do qual Locke é um dos representantes — mantinha que o governo civil é o resultado de um contrato, sendo assunto puramente deste

mundo e não algo estabelecido pela autoridade divina. Certos autores consideravam o contrato social como um fato histórico; outros, como uma ficção legal; o importante, para eles, era encontrar uma origem terrena para a autoridade governamental. De fato, não podiam encontrar outra alternativa, quanto ao direito divino, senão o suposto contrato. Todos sentiam, exceto os rebeldes, que era preciso encontrar *alguma* razão para obedecer aos governos, e não se julgava suficiente dizer que, para a maioria das pessoas, a autoridade do governo é conveniente. O governo deve, em certo sentido, ter o *direito* de exigir obediência, e o direito conferido por um contrato parecia ser a única alternativa quanto a um mandato divino. Por conseguinte, a doutrina de que o governo foi instituído por um contrato se tornou popular, praticamente, entre todos os adversários do direito divino dos reis. Há um indício desta teoria em Tomás de Aquino, mas o primeiro desenvolvimento sério da mesma é encontrado em Grócio.

A doutrina do contrato era capaz de adotar formas que justificavam a tirania. Hobbes, por exemplo, afirmava que houve um contrato entre os cidadãos para entregar todo o poder ao soberano escolhido, mas que o soberano não era parte do contrato e, portanto, adquiriu uma autoridade ilimitada. Esta teoria, a princípio, poderia ter justificado o Estado totalitário de Cromwell; depois da Restauração, serviu de justificação a Carlos II. Na forma adotada pela doutrina de Locke, porém, o governo é uma parte do contrato e pode ser resistido justamente se deixar de cumprir sua parte do acordo. A doutrina de Locke é, na essência, mais ou menos democrática, mas o elemento democrático se acha limitado pelo critério (mais implícito que expresso) de que os que não tem propriedades não devem ser reconhecidos como cidadãos.

Vejamos o que Locke tem a dizer sobre esta questão.

Há, primeiro, uma definição do poder político:

«Considero que o poder político é o direito de fazer leis, com pena de morte, e, por conseguinte, todas as penas menores, tendo em vista a regulamentação e a preservação da propriedade, e o emprego da força da comunidade na execução de tais leis e na defesa da comunidade contra agressão estrangeira, e tudo isto tendo apenas em vista o bem público».

O governo, diz-nos ele, é um remédio para os inconvenientes que surgem, no estado de natureza, do fato de que, em tal estado, cada homem é juiz em causa própria. Mas, onde o monarca é parte da disputa, isto não constitui remédio, pois que o monarca é tanto juiz como parte da mesma. Estas considerações levam à

conclusão de que os governos não devem ser absolutos e que o poder judiciário deve ser independente do executivo. Tais argumentos tinham um futuro importante tanto na Inglaterra como na América, mas, por ora, não nos interessam.

Por natureza, diz Locke, todo homem tem o direito de castigar os ataques contra a sua pessoa ou a sua propriedade, mesmo com a morte. Há uma sociedade política nos lugares em que (e somente em tais lugares) os homens hajam cedido esse direito à comunidade ou à lei. A monarquia absoluta não é uma forma de governo civil, porque não há nenhuma autoridade neutra que decida as disputas entre o monarca e um súdito; com efeito, o monarca, em relação a seus súditos, está ainda em estado de natureza. É inútil esperar que o fato de ser rei transforme um homem naturalmente violento num homem virtuoso.

«Aquele que teria sido insolente e agressivo nas florestas da América não seria, provavelmente, muito melhor num trono, onde talvez se lance mão da cultura e da religião para justificar tudo o que ele faça a seus súditos, e onde é possível que a espada reduza ao silêncio os que se atrevem a fazer qualquer objeção.»

A monarquia absoluta é como se os homens se protegessem contra maritacacas e raposas, «mas estivessem contentes, isto é, se julgassem seguros, de ser devorados por leões.»

A sociedade civil implica a regra da maioria, a menos que se convenha em exigir um número maior. (Como, por exemplo, nos Estados Unidos, para uma modificação na Constituição ou a ratificação de um tratado.) Isto soa como democrático, mas devemos lembrar-nos de que Locke pressupõe a exclusão das mulheres e dos pobres do direito de cidadania.

«O começo da sociedade política depende do consentimento dos indivíduos para unir-se e formar uma sociedade». Argui-se — sem muita convicção — que tal consentimento deve ter tido lugar, realmente, em alguma época, embora se admita que a origem do governo antecede, em toda a parte, à história, exceto entre os judeus.

O convênio civil que institui o governo obriga só aqueles que o fizeram; o filho tem de assentir de novo a um convênio feito pelo pai. (É clara a maneira como isto se segue dos princípios de Locke, mas não é ela muito realista. Um jovem americano que, ao atingir os vinte e um anos, anuncie: «Nego-me a considerar-me obrigado pelo convênio que deu origem aos Estados Unidos»,

depararia com dificuldades.)

O poder do governo por contrato, diz-nos, jamais se estende além do bem comum. Citei, ainda há pouco, uma frase, referente aos poderes do governo, que terminava assim: «e tudo isto tendo apenas em vista o bem público». Parece que não ocorreu a Locke perguntar quem seria o juiz do bem comum. Evidentemente, se o governo é o juiz, decidirá sempre a seu favor. É de suporte que Locke diria que a maioria dos cidadãos seria o juiz. Mas muitas questões terão de ser resolvidas de modo demasiado rápido para que seja possível verificar a opinião do eleitorado; as relativas à paz e à guerra são, talvez, as mais importantes. O único remédio em tais casos é conceder à opinião pública ou a seus representantes algum poder — tal como o do *impeachment* — para castigar depois os membros do governo cujos atos sejam considerados impopulares. Mas, com frequência, este é um remédio bastante inadequado.

Citei, anteriormente, uma frase que devo citar de novo:

«A grande e principal finalidade da união de homens em comunidades, e de se colocarem eles sob um governo, é a preservação de sua propriedade».

De acordo com esta doutrina, Locke declara que:

«O poder supremo não pode privar um homem de qualquer parte de sua propriedade sem o seu próprio consentimento.»

Mais surpreendente ainda é a afirmação de que, embora os comandantes militares tenham poder de vida e morte sobre seus soldados, não tem poder para tirar dinheiro. (Segue-se daí que, em qualquer exército, seria ilícito castigar por meio de multas as pequenas infrações da disciplina, mas que seria permissível puni-las por meio de castigos corporais, tais como o açoite. Isto mostra a que extremos absurdos é levado Locke pelo seu amor à propriedade.)

Poder-se-ia supor que a questão dos impostos apresentasse dificuldades a Locke, mas ele não percebe nada a respeito. Os gastos do governo, diz ele, devem recair sobre os cidadãos, mas com seu consentimento, isto é, com o da maioria. Mas por que, poder-se-ia perguntar, deveria bastar o consentimento da maioria? O consentimento de cada um, diz-nos ele, é necessário para que o governo possa tomar qualquer parte de sua propriedade. Suponho que este tácito assentimento quanto aos impostos, de acordo com a decisão da maioria, se presume implicado em sua cidadania, que, por sua vez, se presume seja voluntária. Tudo isto é, sem dúvida, às vezes inteiramente contrário aos fatos. A maioria dos homens não tem liberdade efetiva de escolha quanto ao Estado a que pertencer, e ninguém tem liberdade, hoje em dia, de não pertencer a nenhum

Estado. Suponhamos, por exemplo, que um indivíduo é pacifista e seja contrário à guerra. Viva ele onde for, o governo se apoderará de algumas de suas propriedades para fins bélicos. Com que justiça pode alguém ser compelido a submeter-se a isso? Posso imaginar muitas respostas, não creio que nenhuma delas seja compatível com os princípios de Locke. Lança-se ele ao princípio majoritário sem consideração adequada, e não oferece transição alguma entre esse princípio e suas premissas individualistas, exceto o mítico contrato social.

O contrato social, no sentido requerido, é mítico mesmo quando, em algum período anterior, tivesse havido realmente um contrato que criasse o governo em questão. Os Estados Unidos constituem um exemplo adequado. Ao tempo em que a Constituição foi adotada, os homens tinham liberdade de escolha. Mesmo então, muitos votaram contra ela e não foram, portanto, partes do contrato. Poderiam, por certo, ter deixado o país, mas, tendo ficado, se considerou que ficaram obrigados por um contrato ao qual não haviam dado o seu assentimento. Mas, na prática é geralmente difícil deixar o país natal. E, no caso de homens nascidos depois da adoção da Constituição, seu consentimento é ainda mais vago.

A questão dos direitos do indivíduo ante o governo é muito difícil. Os democratas presumem com demasiada prontidão que, quando o governo representa a maioria, tem o direito de coagir a minoria. Até certo ponto, isto deve ser certo, pois que a coerção faz parte da essência do governo. Mas o direito divino das maiorias, se levado demasiado longe, pode tornar-se quase tão tirânico como do direito divino dos reis. Locke pouco diz sobre esta questão em seu *Ensaio Sobre o Governo,* mas trata dela de maneira um tanto extensa em suas *Cartas Sobre a Tolerância,* nas quais afirma que nenhum crente em Deus deve ser castigado por suas opiniões religiosas.

A teoria de que o governo foi criado por um contrato é, sem dúvida, pré-evolucionista. O governo, como o sarampo e a tosse comprida, deve ter-se desenvolvido gradualmente, embora, como essas doenças, pudesse ser introduzido subitamente em novas regiões, tais como as ilhas dos Mares do Sul. Antes do estudo da antropologia, os homens não tinham idéia dos mecanismos psicológicos implicados no início dos governos nem das razões fantásticas que levaram os homens a adotar instituições e costumes que, depois, demonstraram ser úteis. Mas, como ficção legal, para *justificar o* governo, a teoria do contrato social encerra *certo* grau de verdade.

d) *Propriedade*

Do que se disse até aqui a respeito das opiniões de Locke sobre a propriedade, poderia parecer como se ele fosse o campeão dos grandes capitalistas não só contra seus superiores, como, também, contra seus inferiores sociais, mas isto seria apenas a metade da verdade. Encontramos nele, lado a lado, mas irreconciliáveis, doutrinas que prefiguram as do capitalismo desenvolvido e doutrinas que prenunciam uma perspectiva quase socialista. É fácil dar-se uma idéia falsa dele por meio de citações unilaterais, não só quanto a esta questão, como em muitas outras.

Registrarei, na ordem em que ocorrem, os principais aforismos de Locke sobre o tema da propriedade.

Diz-nos, antes de mais nada, que todo homem tem propriedade privada no produto de seu próprio trabalho — ou, ao menos, deveria ter. Nos dias pré-industriais, esta máxima não era tão antirrealista como se tornou desde então. A produção urbana era realizada principalmente por artesãos que possuíam seus instrumentos de trabalho e vendiam seus produtos. Quanto à produção agrícola, a escola a que Locke pertencia afirmava que a propriedade camponesa seria o melhor sistema. Locke afirma que um homem pode possuir tanta terra quanto lhe seja possível cultivar, mas não mais. Parece desconhecer que, em todos os países da Europa, a realização deste programa dificilmente seria possível sem uma revolução sangrenta. Em toda a parte, a imensa maioria da terra lavrada pertencia aos aristocratas, que exigiam dos camponeses ou uma parte fixa do produto (com frequência a metade), ou uma renda que podia variar de tempos em tempos. O primeiro sistema prevalecia na França e na Itália, e o segundo na Inglaterra. Mais para leste, na Rússia e na Prússia, os trabalhadores eram servos, que trabalhavam para o proprietário e não tinham, virtualmente, direito algum. O velho sistema terminou, na França, com a Revolução Francesa e, na Itália setentrional e no oeste da Alemanha, com as conquistas dos exércitos revolucionários franceses. A servidão foi abolida na Prússia em consequência da derrota que lhe foi infligida por Napoleão e, na Rússia, em consequência da derrota na Guerra da Criméia. Mas, em ambos os países, os aristocratas conservaram suas propriedades rurais. Na Prússia Oriental, este sistema, embora drasticamente controlado pelos nazistas, sobreviveu até nossos dias; na Rússia e no que hoje são a Lituânia, a Letônia e a Estônia, os aristocratas foram destituídos de suas propriedades pela Revolução Russa. Na Hungria e na

Polônia, estes sobreviveram; na Polônia oriental foram «liquidados» pelo governo soviético em 1940. O governo soviético, porém, fez tudo o que estava em seu poder para substituí-las por fazendas coletivas, em lugar de dar tais propriedades aos camponeses em toda a Rússia.

Na Inglaterra, a evolução foi mais complexa. Na época de Locke, a situação do trabalhador rural era amenizada pela existência dos comuns, nos quais tinha direitos importantes, que lhe permitiam o cultivo de uma boa parte de seus alimentos. Este sistema era uma sobrevivência da Idade Média, merecendo a desaprovação dos homens de espírito moderno, os quais assinalavam que, do ponto de vista da produção, era ruinoso. De acordo com isso, houve um movimento a favor da separação e delimitação das terras comuns, que começou no remado de Henrique VIII e continuou sob o governo de Cromwell, mas que não se tornou poderoso senão em 1750, aproximadamente. A partir de então, durante cerca de noventa anos, um «common» após outro foi cercado e entregue aos proprietários locais. Cada cercamento requeria um Ato do Parlamento, e os aristocratas que controlavam ambas as Câmaras usaram implacavelmente de seu poder legislativo para enriquecer-se, embora lançando os trabalhadores agrícolas à beira da fome. Aos poucos, devido ao desenvolvimento da indústria, a situação dos trabalhadores rurais melhorou, já que de outro modo não se poderia impedir que emigrassem para as cidades. No presente, em consequência dos impostos introduzidos por Lloyd George, os aristocratas viram-se obrigados a desfazer-se da maior parte de suas propriedades rurais. Mas os que possuem também propriedades urbanas ou industriais conseguiram aferrar-se às suas propriedades. Não houve uma revolução súbita, mas uma transição gradual que ainda se acha em curso. Presentemente, os aristocratas que ainda são ricos devem sua riqueza a propriedades urbanas ou industriais.

Este longo desenvolvimento pode ser encarado, salvo na Rússia, como de acordo com os princípios de Locke. O estranho é que ele pudesse anunciar doutrinas que exigiam tantas revoluções para que pudessem ser efetuadas, e que, apesar de tudo, não revelasse em seus escritos qualquer indício de que achava injusto o sistema existente em sua própria época, ou que percebesse que este era diferente do sistema pelo qual propugnava.

A teoria do valor do trabalho — isto é, a doutrina de que o valor de um produto depende do trabalho empregado nele — que alguns atribuem a Karl Marx e outros a Ricardo, pode ser encontrada em Locke e lhe foi sugerida por uma série de predecessores que remonta até Santo Tomás. Eis o que diz Tawney, resumindo a doutrina escolástica:

«A essência do argumento era que o pagamento pode propriamente ser exigido pelos artesãos que fazem a mercadoria ou pelos comerciantes que a transportam, pois ambos trabalham em seus ofícios e servem à necessidade comum. O pecado imperdoável é o do especulador ou intermediário, que lança mão do lucro privado por meio da exploração das necessidades públicas. O verdadeiro descendente da doutrina de Aquino é a teoria do valor do trabalho. O último dos escolásticos foi Karl Marx».

A teoria do valor do trabalho tem dois aspectos, um ético, outro econômico. Isto é: pode afirmar que o valor de um produto *deve* ser proporcional ao trabalho empregado nele, ou que *de fato o* trabalho regula o preço. A segunda doutrina só é verdadeira de modo aproximado, como Locke reconhece. Nove décimos do valor, diz ele, são devidos ao trabalho; mas, quanto à outra décima parte, nada diz. É o trabalho, diz, que estabelece em tudo a diferença de valor. Apresenta como exemplo as terras ocupadas pelos índios na América, as quais quase não tem valor porque os índios não as cultivam. Parece não perceber que a terra pode adquirir valor logo que as pessoas estejam *dispostas* a trabalhar nela e antes de que realmente o façam. Se temos um pedaço de terra deserta em que alguém encontra petróleo, podemos vendê-la por bom preço sem que realizemos qualquer trabalho nela. Como era natural em sua época, ele não pensa em tais casos, mas somente na agricultura. A propriedade do camponês, que ele favorece, é inaplicável a coisas tais como a mineração em grande escala, que requer aparelhamento dispendioso e muitos trabalhadores.

O princípio de que o homem tem direito ao produto de seu próprio trabalho é inútil numa civilização industrial. Suponhamos que somos empregados numa operação na fábrica de automóveis Ford: como é que alguém pode calcular qual a proporção da produção total devida ao nosso trabalho? Ou suponhamos que somos empregados por uma companhia ferroviária no transporte de mercadorias: quem pode decidir a parte que nos corresponde na produção das mercadorias? Tais considerações levaram os que desejam impedir a exploração do trabalho a abandonar o princípio do direito ao produto de nosso próprio trabalho em favor de métodos mais socialistas da organização da produção e da distribuição.

A teoria do valor do trabalho tem sido habitualmente defendida em oposição a uma classe considerada como predatória. Os escolásticos, na medida em que a defendiam, faziam-no por oposição aos usurários que eram em sua maioria judeus. Ricardo defendeu-a em oposição aos grandes proprietários rurais; Marx, em oposição aos capitalistas. Mas Locke parece tê-la defendido num vácuo, sem

hostilidade a classe alguma. Sua única hostilidade era a respeito dos monarcas, mas isto não tem relação com suas opiniões sobre o valor.

Algumas das opiniões de Locke são tão extravagantes que não vejo a maneira de fazer com que pareçam razoáveis. Diz ele que um homem não deve ter tantas ameixas a ponto de que possam chegar a estragar-se antes de que ele e sua família possam comê-las; mas pode ter tanto ouro e tantos brilhantes quanto possa legalmente possuir, pois o ouro e os brilhantes não se estragam. Não lhe ocorre que o homem que tem as ameixas poderia vendê-las antes que se estragassem.

Insiste muito no caráter duradouro dos metais preciosos, os quais, diz ele, são a fonte do dinheiro e da desigualdade das fortunas. Parece, de um modo abstrato e acadêmico lamentar a designidade econômica, mas certamente não pensa que seria mais sensato tomar as medidas que pudessem evitá-la. Sentia-se, sem dúvida, impressionado, como todos os homens de sua época, pelos progressos da civilização devidos a homens ricos, principalmente os protetores das artes e das letras. Essa mesma atitude existe na América de hoje, onde a ciência e a arte dependem, em grande parte, da benemerência dos milionários. Até certo ponto, a civilização é beneficiada pela injustiça social. Este fato é a base do que há de mais respeitável no conservadorismo.

e) Controles e Equilíbrios

A doutrina de que as funções legislativas, executivas e judiciárias do governo deviam ser mantidas à parte, é característica do liberalismo; surgiu na Inglaterra durante a resistência aos Stuarts e é claramente formulada por Locke, pelo menos com relação ao legislativo e ao executivo. O legislativo e o executivo devem ser separados, diz ele, para evitar-se o abuso do poder. Deve-se, por certo, entender que, quando ele fala de legislatura, alude ao Parlamento, e quando fala de executivo *se* refere ao rei; pelo menos é a isso que se refere emocionalmente, seja o que for o que queira logicamente significar. Assim, considera o legislativo virtuoso, ao passo que o executivo é usualmente perverso.

O poder legislativo — diz ele — deve ser supremo, mas deve poder ser removível pela comunidade. Está subentendido que como a Câmara dos Comuns inglêsa, o legislativo tem de ser eleito, de tempos em tempos, pelo voto popular. A condição de que o legislativo deve ser renovado pelo povo, se considerada seriamente, condena a parte concedida pela Constituição britânica, no tempo de

Locke, ao rei e aos lordes, como parte do poder legislativo.

Em todos os governos bem constituídos, diz Locke, o legislativo e o executivo acham-se separados. Surge, por conseguinte, a questão: que se há de fazer quando entram em conflito? Se o executivo deixa de convocar o legislativo nas ocasiões adequadas, diz-nos ele, o executivo está em guerra com o povo, e pode ser removido pela força. Esta é, evidentemente, uma opinião sugerida pelo que aconteceu no reinado de Carlos I. De 1628 a 1640, procurou ele governar sem o Parlamento; estas coisas, pensa Locke, devem ser evitadas, se necessário pela guerra civil.

«A força — diz ele — não deve opor-se a outra coisa senão à força injusta e ilegítima». Este princípio é inútil na prática, salvo onde existe algum organismo com o direito legal de pronunciar-se quando a força é «injusta e ilegítima». A tentativa de Carlos I de cobrar imposto sobre os navios sem o consentimento do Parlamento foi declarada pelos seus adversários como «injusta e ilegítima», e, por ele, como justa e legítima. Só o resultado militar da guerra civil provou que sua interpretação da Constituição era errônea. A mesma coisa aconteceu na guerra civil americana. Tinham os Estados Unidos o direito de separar-se? Ninguém o sabia, e só a vitória do Norte decidiu a questão. A crença, encontrada em Locke e na maioria dos autores de sua época, de que qualquer homem honesto pode saber o que é justo e lícito, é uma crença que não reconhece a força das tendências partidárias ou a dificuldade de estabelecer-se um tribunal, quer exteriormente, quer no íntimo da consciência dos homens, que seja capaz de pronunciar-se autorizadamente sobre questões escabrosas. Na prática, tais questões, se suficientemente importantes, são decididas simplesmente pela força, e não pela justiça ou pela lei.

Até certo ponto, embora em linguagem velada, Locke reconhece este fato. Numa disputa entre o legislativo e o executivo, diz ele, não há, em certos casos, juiz algum debaixo do céu. Já que o céu não faz pronunciamentos explícitos, isto significa, com efeito, que só se pode chegar a uma decisão por meio da luta, uma vez que se presume que o céu dará a vitória à melhor causa. Tal critério é essencial a toda doutrina que divida o poder governamental. Onde uma tal doutrina se acha incorporada à Constituição a única maneira de evitar-se guerras civis ocasionais é por meio da transigência e bom senso. Mas a transigência e o bom senso são hábitos da mente e não podem ser incorporados a uma constituição escrita.

É surpreendente que Locke nada diga a respeito do judiciário, embora esta

fosse, em sua época, uma questão palpitante. Até a Revolução, os juízes podiam ser, a qualquer momento, demitidos pelo rei; por conseguinte, condenavam os inimigos e absolviam os amigos do rei. Depois da Revolução, os juízes não podiam ser demitidos, salvo por uma mensagem de ambas as Câmaras. Pensava-se que isso faria com que as decisões fossem ditadas pela lei; na realidade, nos casos que implicavam espírito de partido, só serviu para substituir os preconceitos do rei pelos preconceitos do juiz. Como quer que seja, sempre que o princípio de controles e equilíbrios prevaleceu, o poder judiciário se converteu num terceiro ramo independente do governo, ao lado do legislativo e do executivo. O exemplo mais notável disso é a Corte Suprema dos Estados Unidos.

A história da doutrina dos controles e equilíbrios foi interessante.

Na Inglaterra, o país da sua origem, tinham por fim limitar o poder do rei, que, até a Revolução, tinha completo domínio sobre o executivo. Gradualmente, porém, o poder executivo foi-se tornando dependente do Parlamento, já que era impossível a um ministro desempenhar suas funções sem que contasse com uma maioria na Câmara dos comuns. O executivo tornou-se assim, com efeito, um comitê escolhido de fato, mas não em forma, pelo Parlamento, em consequência do que os poderes legislativo e executivo se foram tornando, gradualmente, cada vez menos separados. Durante os últimos cinquenta anos, mais ou menos, teve lugar um novo processo, devido ao poder de dissolução do Primeiro Ministro e à crescente rigidez da disciplina partidária. A maioria do Parlamento decide agora qual partido deve estar no poder, mas, uma vez feita tal decisão, não pode, na prática, decidir nada mais. A legislação proposta dificilmente é aprovada, a menos que seja apresentada pelo governo. Assim, o governo é tanto legislativo como executivo e o seu poder só é limitado pela necessidade de realizar eleições gerais em determinadas ocasiões. Este sistema é, sem dúvida, inteiramente contrário aos princípios de Locke.

Na França, onde a doutrina foi pregada com grande vigor por Montesquieu, foi mantida pelos partidos mais moderados da Revolução Francesa, mas caiu, temporariamente, no esquecimento devido à vitória dos jacobinos. Napoleão, como é natural, não tinha nada que fazer com ela, mas revivida na Restauração, para desaparecer de novo com o advento de Napoleão III. Tornou a vigorar em 1871 e conduziu à adoção de uma constituição em que o presidente tinha muito pouco poder e o governo não podia dissolver as Câmaras. O resultado foi conceder grande poder à Câmara dos Deputados, tanto contra o governo como contra o eleitorado. Havia maior divisão de poderes do que na Inglaterra moderna, mas menos do que deveria haver de acordo com os princípios de

Locke, pois que o legislativo eclipsava o executivo. O que a Constituição Francesa será depois da presente guerra é impossível de prever-se.

O país em que o princípio de Locke da divisão de poderes encontrou a sua mais ampla aplicação é os Estados Unidos, onde o presidente e o Congresso são inteiramente independentes entre si, e a Corte Suprema é independente de ambos. Inadvertidamente, a Constituição tornou a Corte Suprema um ramo do legislativo, pois que nada é lei se a Corte Suprema disser que o não é. O fato de que seus poderes sejam nominalmente apenas interpretativos aumenta, na realidade, tais poderes, pois que torna difícil criticar-se o que se supõe sejam decisões puramente legais. Diz muito a favor da sagacidade política dos americanos o fato de que essa Constituição só uma vez haja conduzido a um conflito armado.

A filosofia política de Locke foi, em seu todo, adequada e útil à revolução industrial. Desde então, foi cada vez mais incapaz de abordar os problemas importantes. O poder da propriedade, incorporado em grandes corporações, cresceu muito mais do que o imaginado por Locke. As funções necessárias do Estado — como, por exemplo, na educação — aumentaram enormemente. O nacionalismo produziu uma aliança, às vezes um amálgama, do poder econômico e político, fazendo da guerra o meio principal da concorrência. O simples cidadão isolado não tem mais o poder e a independência que tinha nas especulações de Locke. Nossa época é uma época de organização, e seus conflitos são entre organizações, e não entre indivíduos isolados. O estado de natureza, como diz Locke, ainda existe entre os Estados. Um novo Contrato Social internacional torna-se necessário para que possamos desfrutar dos prometidos benefícios do governo. Uma vez que haja sido criado um governo internacional, muito da filosofia política de Locke se tornará de novo aplicável, embora não a parte que trata da propriedade privada.

CAPÍTULO XV

A INFLUÊNCIA DE LOCKE

DESDE A ÉPOCA de Locke até o presente, tem havido na Europa dois tipos principais de filosofia, um dos quais deve suas doutrinas e seu método a Locke, enquanto o outro derivou de Descartes e, depois, de Kant. O próprio Kant acreditava haver feito uma síntese da filosofia derivada de Descartes e da derivada de Locke; mas isto não se pode admitir, pelo menos de um ponto de vista histórico, pois os partidários de Kant se achavam dentro da tradição cartesiana, e não lockiana. Os herdeiros de Locke são, primeiro, Berkeley e Hume; segundo, aqueles dentre os filósofos franceses que não pertenciam à escola de Rousseau; terceiro, Benthan e os radicais filosóficos; quarto, com importantes acréscimos da filosofia continental, Marx e seus discípulos. Mas o sistema de Marx é eclético, e qualquer afirmação simples acerca do mesmo será, quase seguramente, falsa; deixá-lo-ei, portanto, de lado, até que me ocupe dele pormenorizadamente.

Na própria época de Locke, os seus principais oponentes filosóficos eram os cartesianos e Leibniz. De modo inteiramente ilógico, a vitória da filosofia de Locke na Inglaterra e na França foi devida, em grande parte, ao prestígio de Newton. A autoridade de Descartes como filósofo foi realçada, em seu próprio tempo, por sua obra sobre matemática e a filosofia natural. Mas sua doutrina dos vórtices era positivamente inferior a lei da gravitação de Newton como explicação do sistema solar. A vitória da cosmogonia newtoniana diminuiu o respeito dos homens por Descartes e aumentou seu respeito pela Inglaterra. Ambas as causas inclinaram os homens, favoravelmente, para Locke. Na França do século XVIII, onde os intelectuais se achavam em rebelião contra um despotismo antiquado, corrupto e impotente, a Inglaterra era considerada como a pátria da liberdade, sendo que eles se achavam predispostos a favor de Locke devido às suas doutrinas políticas. Nos últimos tempos anteriores à Revolução, a influência de Locke na França foi reforçada pela de Hume, que vivera algum

tempo na França e conhecida pessoalmente muitos de seus principais *savants.*

O principal transmissor da influência inglêsa à França foi Voltaire.

Na Inglaterra, os seguidores filosóficos de, Locke até a Revolução Francesa, não se interessaram pelas suas doutrinas políticas. Berkeley era um bispo que não se interessava muito pela política; Hume era um *tory* que seguia a orientação de Bolingbroke. A Inglaterra estava politicamente tranquila nessa época, e um filósofo podia contentar-se em expor suas teorias sem se preocupar muito com a situação do mundo. A Revolução Francesa mudou esse estado de coisas, obrigando as melhores mentes a opor-se ao *status quo.* Não obstante, a tradição, na filosofia pura, permaneceu inalterada. A *Necessidade do Ateísmo,* de Shelley, devido à qual foi expulso de Oxford, está cheia da influência de Locke.{263}

Até a publicação, em 1781, da *Crítica da Razão Pura,* de Kant, poderia ter parecido que a velha tradição filosófica de Descartes, Spinoza e Leibniz, tivesse sido definitivamente superada pelo novo método empírico. Este novo método, jamais prevaleceu nas universidades alemãs e, em 1792, foi considerado como responsável pelos horrores da Revolução. Revolucionários desiludidos como Coleridge encontraram em Kant um apoio intelectual para sua oposição ao ateísmo francês. Os alemães, em sua resistência contra os franceses, estavam satisfeitos de ter uma filosofia alemã que os apoiasse. Mesmo os franceses, depois da queda de Napoleão, recebiam com satisfação qualquer arma contra o jacobinismo. Todos estes fatores favoreceram Kant.

Kant, como Darwin, deu origem a um movimento que ele teria detestado. Kant era um liberal, um democrata, um pacifista, mas os que declaravam seguir sua filosofia não eram nada disso. Ou, se diziam liberais, de uma nova espécie. Desde Rousseau e Kant, houve duas escolas de liberalismo, que podem ser distinguidas como a obstinada e a de coração sensível. A obstinada desembocou, através de Bentham, Ricardo e Marx, por meio de etapas lógicas, em Stalin; a de coração sensível, por meio de outras etapas lógicas, através de Fichte, Byron, Carlyle e Nietzsche, em Hitler. Esta afirmação, certamente, é por demais esquemática para ser inteiramente verdadeira, mas poderá servir como mapa e como indicação mnemônica. As fases da evolução das idéias quase tiveram a qualidade da dialética hegeliana: as doutrinas desenvolveram-se, por passos que parecem todos eles naturais, em seus opostos. Mas seus desenvolvimentos não foram somente devidos ao movimento inerente das idéias; foram governados, em todo o seu curso, por circunstâncias extremas e pelo reflexo dessas circunstâncias nas emoções humanas. Que este é o caso, pode-se provar por um

fato preeminente: o de que as idéias do liberalismo não passaram por nenhuma parte desse desenvolvimento na América, onde permanecem, até hoje, como em Locke.

Deixando-se a política de lado, examinemos as diferenças entre as duas escolas de filosofia, que podem ser distinguidas, de modo geral, como continental e britânica, respectivamente.

Há, antes de mais nada, uma diferença de método. A filosofia britânica é mais pormenorizada e fragmentária do que a do continente; quando se permite algum princípio geral procura prová-lo indutivamente, examinando suas várias aplicações. Assim Hume, depois de anunciar que não há nenhuma idéia sem uma impressão antecedente, passa imediatamente a considerar a seguinte objeção: suponhamos que estamos vendo dois matizes de cor semelhantes, mas não idênticos, e suponhamos que não vimos nunca nenhum matiz intermediário entre os dois. Podemos, neste caso, não obstante, imaginar um tal matiz? Ele não decide a questão e acha que uma decisão contrária ao seu princípio geral não seria fatal para ele, porque seu princípio não é lógico, mas empírico. Quando — para mostrar um contraste — Leibniz deseja estabelecer sua monadologia, raciocina, aproximadamente, da seguinte maneira: tudo que é complexo tem de ser composto de partes simples; o que é simples não pode ser estendido; por conseguinte, tudo é composto de partes que não possuem extensão. Mas o que não é extenso não é matéria. Por conseguinte, os constituintes últimos das coisas não são materiais e, se não são materiais, são mentais. Por conseguinte, uma mesa é, na realidade, uma colônia de almas.

A diferença de método, aqui, pode ser caracterizada da seguinte maneira: em Locke ou Hume, uma conclusão relativamente modesta é extraída de um amplo exame de muitos fatos, enquanto que em Leibniz um vasto edifício de dedução é erguido sobre uma cabeça de alfinete de princípios lógicos. Em Leibniz, se o princípio é inteiramente certo e as deduções são inteiramente válidas, tudo está bem; mas a estrutura é instável e a mais leve falha em qualquer lugar a reduz a ruínas. Em Locke ou Hume, pelo contrário, a base da pirâmide assenta sobre o terreno sólido do fato observado, e a pirâmide se afila para cima, não para baixo; por conseguinte, o equilíbrio é estável e uma falha, aqui ou acolá, pode ser corrigida sem que haja um desastre total. Esta diferença de método sobreviveu à tentativa de Kant de incorporar algo da filosofia empírica: de Descartes até Hegel, de um lado, e de Locke até John Stuart Mill, de outro, permanece invariável.

A diferença de método está relacionada com outras várias diferenças. Tomemos primeiro a metafísica.

Descartes apresentou provas metafísicas da existência de Deus, das quais a mais importante foi inventada no século XI por Santo Anselmo, arcebispo de Canterbury. Spinoza tinha um Deus panteísta, que, para o ortodoxo, não parecia ser Deus algum; seja como for os argumentos de Spinoza eram essencialmente metafísicos e podem ser relacionados (embora ele não o haja percebido) com a doutrina de que toda proposição deve ter um sujeito e um predicado. A metafisica de Leibniz tinha a mesma fonte.

Em Locke, a direção filosófica por ele inaugurada não está ainda plenamente desenvolvida; ele aceita como válidos os argumentos de Descartes quanto à existência de Deus. Berkeley inventou um argumento inteiramente novo; mas Hume — em quem a nova filosofia atinge sua inteireza — rejeitou por completo a metafísica, afirmando que nada podia ser descoberto pelo raciocínio nas questões de que se ocupa a metafísica. Esta opinião persistiu na escola empírica, enquanto que a opinião contrária, um tanto modificada, persistiu em Kant e seus discípulos.

Na ética, há uma divisão semelhante entre as duas escolas.

Locke, como vimos, acreditava que o prazer era o bem, e este foi o critério predominante entre os empiristas durante os séculos XVIII e XIX. Seus adversários, pelo contrário, desprezavam o prazer como ignóbil e tinham vários sistemas de moral que pareciam mais exaltados. Hobbes valorizava o poder e Spinoza, até certo ponto, estava de acordo com Hobbes. Há em Spinoza dois pontos de vista irreconciliáveis sobre a moral — um, o de Hobbes e, o outro, o de que o bem consiste na união mística com Deus. Leibniz não fez nenhuma contribuição importante à ética, mas Kant a tornou suprema, derivando sua metafísica de premissas éticas. A ética de Kant é importante porque é anti-utilitária é, *a priori*, a que se chama «nobre».

Kant diz que, se somos bondosos para com o nosso irmão porque gostamos dele, não temos nisso nenhum mérito moral: um ato só tem valor moral quando é executado porque a lei moral o ordena. Embora o prazer não seja o bem, é, não obstante, injusto — assim o afirma Kant — que o virtuoso sofra. Já que isso acontece com frequência neste mundo, deve haver um outro mundo, em que os virtuosos sejam recompensados depois da morte, e deve haver um Deus que assegure a justiça na outra vida. Rejeita todos os velhos argumentos metafísicos relativos a Deus e à imortalidade, mas considera irrefutável o seu novo

argumento ético.

O próprio Kant era um homem cuja visão dos assuntos práticos era generosa e humanitária, mas não se pode dizer o mesmo da maioria daqueles que negavam que a felicidade era o bem. A espécie de ética chamada «nobre» está menos associada às tentativas no sentido de melhorar o mundo que ao critério mais mundano de que deveríamos procurar tornar os homens mais felizes. Isto não é surpreendente. O desdém pela felicidade é mais fácil quando se trata da felicidade alheia do que quando se trata da nossa. Habitualmente, o substituto da felicidade é alguma forma de heroísmo. Este proporciona saídas inconscientes para o desejo de poder, bem como desculpas abundantes para a crueldade. Ou, então, aquilo a que se dá valor pode ser a emoção forte; este era o caso dos românticos. Isto conduziu à tolerância de paixões como o ódio e a vingança; os heróis de Byron são típicos, não sendo nunca pessoas de procedimento exemplar. Os homens que mais fizeram para promover a felicidade humana foram — como era de esperar-se — aqueles que consideravam importante a felicidade, e não os que a desprezavam em comparação com algo mais «sublime». Ademais, a ética de um homem reflete-se em seu caráter e a benevolência conduz ao desejo da felicidade geral. Assim, os homens que consideravam a felicidade como finalidade da vida eram, em geral, mais benévolos, enquanto que os que propunham outros fins eram, com frequência, dominados inconscientemente pela crueldade ou pelo amor do poder.

Estas diferenças éticas estão habitualmente associadas, embora não de modo invariável, com diferenças de caráter político. Locke, como vimos, é transigente em suas crenças, nada autoritário e disposto a permitir que todas as questões sejam decididas por livre discussão. O resultado disso, tanto em seu próprio caso como no de seus seguidores, foi a crença na reforma, mas de um modo gradual. Já que seus sistemas de pensamento eram fragmentários, sendo resultado de investigações separadas sobre muitas questões diferentes, suas opiniões políticas tendiam naturalmente a ter o mesmo caráter. Evitavam os grandes programas talhados num mesmo bloco, preferindo considerar cada questão segundo seus próprios méritos. Em política, como na filosofia, eram transigentes e experimentais. Seus adversários, por outro lado, que pensavam que podiam «aprender inteiro este triste plano de coisas», estavam muito mais dispostos a «fazê-lo em pedaços e, depois, remodelá-lo mais de acordo com seus íntimos desejos». Podiam fazer isso como revolucionários, ou como homens que desejavam aumentar a autoridade dos poderes existentes; de qualquer modo, não recuavam ante a violência na busca de seus vastos objetivos, condenando o amor

da paz como ignóbil.

O grande defeito político de Locke e seus discípulos, do ponto de vista moderno, era sua adoração da propriedade. Mas aqueles que os criticavam por isso, faziam-no, amiúde, no interesse de classes que eram mais nocivas que os capitalistas, tais como os monarcas, os aristocratas e os militaristas. O proprietário rural aristocrático, cuja renda chegava a ele sem esforço e de acordo com um costume imemorial, não se considerava como um cavador de dinheiro, e tampouco é assim considerado pelos que não veem abaixo da superfície pitoresca. O homem de negócios, pelo contrário, está empenhado na busca consciente da riqueza e, conquanto suas atividades fosse mais ou menos novas, suscitavam um ressentimento não experimentado quanto ao que dizia respeito às exigências senhoriais do proprietário rural. Isto é, este era o caso dos escritores da classe média e dos que os liam; não era o caso dos camponeses, como se viu nas revoluções francesa e russa. Mas os camponeses não tinham voz.

A maioria dos adversários, da escola de Locke sentiam admiração pela guerra, como algo heroico que implicava desdém pelo conforto e pela tranquilidade. Os que adotavam uma ética utilitária tendiam, pelo contrário, a considerar a maior parte das guerras como uma loucura. Isto, também, pelo menos no século XIX, os levou a aliar-se aos capitalistas, que não apreciavam as guerras porque estas interferiam com o comércio. O motivo dos capitalistas era, por certo, ditado por puro egoísmo, mas conduzia a uma atitude mais consoante com o interesse geral que a dos militaristas e seus defensores literários. A atitude dos capitalistas com respeito à guerra, é verdade, tornou-se flutuante. As guerras da Inglaterra no século XVIII, com exceção da guerra americana, foram, de modo geral, vantajosas, e contavam com o apoio dos homens de negócios; mas, durante o século XIX, até seus anos finais, os homens de negócio eram a favor da paz. Nos tempos modernos, os grandes negócios, em toda a parte, passaram a ter relações tão íntimas com o Estado nacional que a situação mudou grandemente. Mas mesmo agora, tanto na Inglaterra como na América, os grandes negócios, em geral, sentem aversão pela guerra.

O egoísmo esclarecido não é, por certo, o mais elevado dos motivos, mas os que procuram desacreditá-lo o substituem, com frequência, por acidente ou intencionalmente, por motivos muito piores, tais como o ódio, a inveja e o amor do poder. De um modo geral, a escola que devia sua origem a Locke, e que pregava um egoísmo esclarecido, fez mais por aumentar a felicidade humana, e menos por aumentar a miséria humana, do que as escolas que a desprezavam em nome do heroísmo e da abnegação. Não esqueço os erros do primitivo

industrialismo, mas estes, afinal de contas, foram atenuados dentro do sistema. E, em contraposição a eles, coloco a servidão russa, os males da guerra e as consequências do medo e do ódio, além do inevitável obscurantismo dos que tentam preservar os antigos sistemas, quando estes já perderam sua vitalidade.

CAPÍTULO XVI

BERKELEY

GEORGE BERKELEY (1685-1753) é importante na filosofia devido à sua negação da existência da matéria – negação essa que fundamentou num grande número de argumentos engenhosos. Afirmava que os objetos materiais só existem ao ser percebidos. À objeção de que, nesse caso, uma árvore, por exemplo, deixaria de existir se ninguém a estivesse olhando, replicou ele que Deus sempre percebe tudo; se não houvesse Deus, o que tomamos por objetos materiais teriam uma vida espasmódica, passando subitamente a existir quando os olhássemos; mas, tal como são as coisas, devido às percepções de Deus, as árvores, os rochedos e as pedras tem uma existência tão contínua quanto o senso comum o supõe. Este é, na sua opinião, um argumento ponderável quanto à existência de Deus. Uns versos de Ronald Knox, com uma réplica, expõem a teoria de Berkeley sobre os objetos materiais:

Era uma vez um jovem que disse: "Deus
Deve achar excessivamente estranho
Verificar que esta árvore
Continua a existir
Não havendo pessoa alguma no Pátio".

RESPOSTA

Caro Senhor:
Sua surpresa é singular:
Eu estou sempre no Pátio.
E é por isso que a árvore

Continuará a existir,
Já que é observada pelo
Seu, sinceramente,
DEUS.

Berkeley era irlandês, e tornou-se membro do Trinity College, Dublin, aos vinte e dois anos. Foi apresentado à corte por Swift, e a Vanessa de Swift que lhe deixou a metade de sua propriedade. Elaborou um plano para a fundação de um colégio nas Bermudas, o que o levou à América; mas, depois de passar três anos (1728-31) em Rhode Island, voltou ao seu país e abandonou o projeto. Foi o autor do conhecido verso:

Rumo ao oeste o curso do império se encaminha,

Devido ao qual a cidade de Berkeley, na Califórnia, recebeu o seu nome. Em 1734, tornou-se bispo de Cloyne. Nos últimos anos de sua vida, trocou a filosofia pela água de alcatrão, a que atribuía maravilhosas propriedades medicinais. Foi a respeito desta água que escreveu: «Estas são as taças que alegram, mas não embriagam» — sentimento muito familiar, aplicado mais tarde por Cowper ao chá.

Toda a sua melhor obra foi realizada quando era ele ainda bastante jovem: *Uma Nova Teoria da Visão,* em 1709, *Os Princípios do Conhecimento Humano,* em 1710, *Os Diálogos de Hylas e Philonous,* em 1713. Seus escritos posteriores aos vinte e oito anos foram menos importantes. É um escritor muito atraente, de estilo encantador.

Seu argumento contra a matéria é exposto de maneira mais persuasiva em *Os Diálogos de Hylas e Philonous.* Destes diálogos, proponho-me a examinar apenas o primeiro e o começo do segundo, pois que tudo o que é dito depois me parece de menor importância. Na parte do trabalho que examinarei, Berkeley apresenta argumentos válidos a favor de certas conclusões importantes, embora não inteiramente a favor da conclusão que toda a realidade é mental; o que está provando é que nós percebemos qualidades, não coisas, e que as qualidades são relativas a quem percebe.

Começarei por um relato não crítico do que me parece importante nos Diálogos; entregar-me-ei, depois, à crítica, e, finalmente, exporei os problemas

em apreço, segundo os entendo.

Os personagens do diálogo são dois: Hylas, que representa o senso comum educado cientificamente, e Philonous, que é Berkeley.

Após algumas observações amáveis, Hylas diz que ouviu estranhas referências às opiniões de Philonous, segundo as quais não acreditava ele na substância material. «Pode haver alguma coisa mais fantástica — exclama ele — mais repugnante ao senso comum, ou de um ceticismo mais manifesto, do que acreditar que a *matéria* não existe? Philonous responde que ele não nega a realidade das coisas sensíveis, isto é, daquilo que é imediatamente percebido pelos sentidos, mas que nós não vemos as causas das cores nem ouvimos as causas dos sons. Ambos concordam em que os sentidos não fazem deduções de espécie alguma. Philonous assinala que através da vista só percebemos a luz, a cor e a figura; através do ouvido, somente os sons — e assim por diante. Por conseguinte, à parte as qualidades sensíveis, não há nada sensível, e as coisas sensíveis não são nada mais do que qualidades sensíveis ou combinações de qualidades sensíveis.

Philonous procura então provar que «a *realidade* das coisas sensíveis consiste em ser percebida», contra a opinião de Hylas, de que *«existir* é uma coisa e ser *percebida* outra». Que estes dados dos sentidos são mentais é uma tese que Philonous defende mediante pormenorizado exame dos diversos sentidos. Começa com o calor e o frio. O calor forte, diz ele, é um sofrimento, e tem de estar na mente. Por conseguinte, o calor é mental; e um argumento semelhante se aplica ao frio. Isto é reforçado pelos famosos argumentos acerca da água morna. Quando uma de nossas mãos está quente e a outra fria, e as pomos ambas em água morna, esta parece fria a uma das mãos e quente à outra; mas a água não está, ao mesmo tempo, quente e fria. Isto vence a Hylas, que reconhece que «o calor e o frio são somente sensações que existem em nossas mentes». Mas assinala, esperançoso, que restam ainda outras qualidades sensíveis.

Philonous refere-se, a seguir, os sabores. Assinala que um sabor doce é um prazer e o amargo uma coisa desagradável, e que o prazer e o desagrado são mentais. O mesmo argumento se aplica aos odores, já que estes são agradáveis ou desagradáveis.

Hylas faz vigoroso esforço para salvar o som que, diz ele, é um movimento no ar, como se pode ver pelo fato de não haver som no vácuo. Devemos, diz ele, «distinguir entre o som segundo é percebido por nós e segundo é ele em si mesmo; ou entre o som que percebemos imediatamente e o que existe fora de

nós». Philonous assinala que o que Hylas chama som «real», sendo um movimento, poderia possivelmente ser visto ou sentido, mas que, certamente, não poderia ser ouvido; portanto, não é som como nós o conhecemos pela percepção. Quanto a isto, Hylas concede, agora, «que tampouco os sons têm existência real fora da mente».

Chegam, afinal, às cores, e aqui Hylas começa, confidencialmente: «Perdoe-me: o caso das cores é muito diferente. Pode haver alguma coisa mais clara do que o fato de que as vemos nos objetos?» As substâncias que existem fora da mente, afirma ele, tem as cores que vemos nelas. Philonous, porém, não tem dificuldades em desfazer essa opinião. Começa com as nuvens do pôr-do-sol, que são vermelhas e douradas, e assinala que uma nuvem, quando a vemos de perto, não tem tais cores. Continua com a diferença assinalada por um microscópio e a amarelidão de tudo para um homem atacado de icterícia. E os insetos muito pequenos, diz ele, podem ver objetos muito menores do que os que são vistos por nós. Diante disso, Hylas diz que a cor não está nos objetos, mas na luz; é, diz, uma tênue substância fluida. Philonous adverte como no caso do som, que, segundo Hylas, as cores «reais» são um tanto diferentes do vermelho e do azul que vemos, e que o argumento não é suficiente.

Diante disso, Hylas abandona todas as qualidades secundárias, mas continua a dizer que as qualidades primárias, especialmente a figura e o movimento, são inerentes às substâncias externas não pensantes. A isto, Philonous replica que as coisas parecem grandes quando estamos perto delas e pequenas quando estamos longe, e que um movimento poderá parecer rápido para um homem e lento para outro.

Nesta altura, Hylas tenta um novo caminho. Cometera um erro, diz ele, em não distinguir entre o *objeto* e a *sensação;* admite que o ato de perceber seja mental, mas não aquilo que é percebido; as cores, por exemplo, têm uma existência real, fora da mente, em alguma substância não pensante». A isto, replica Philonous: «Que qualquer objeto imediato dos sentidos — isto é, qualquer idéia ou combinação de idéias — deva existir numa substância não pensante, ou exterior a *todas* as mentes, é em si uma contradição evidente.»

Observar-se-á que, nesta altura, o argumento se torna lógico, deixando de ser empírico. Poucas páginas adiante, Philonous diz: «O que é percebido imediatamente é uma idéia; e pode alguma idéia existir fora da mente?»

Após uma discussão metafísica da substância, Hylas volta à discussão das sensações visuais, com o argumento de que vê as coisas à distância. A isto,

Philonous replica que isto é igualmente certo quanto ao que se refere às coisas vistas em sonho, que toda a gente admite como fenômeno mental; diz, mais, que a distância não é percebida pela vista, mas julgada como um resultado da experiência, e que, para um cego de nascença que pela primeira vez consegue ver, os objetos visuais não pareceriam distantes.

No começo do segundo Diálogo, Hylas argui que certos sinais do cérebro são as causas das sensações, mas Philonous replica que, «sendo o cérebro uma coisa sensível, somente existe na mente».

O resto dos Diálogos é menos interessante, e não é preciso examiná-lo.

Façamos, agora, uma análise crítica das opiniões de Berkeley.

O argumento de Berkeley consiste de duas partes. Por um lado, afirma ele que não percebemos as coisas materiais, mas somente cores, sons, etc., e que estes são «mentais», ou «encontram-se na mente». Seu raciocínio é perfeitamente convincente quanto ao primeiro ponto, mas, com respeito ao segundo, sofre da ausência de qualquer definição de «mental». Apoia-se, de fato, na opinião recebida de que tudo tem de ser material ou mental, e que nada é ambas as coisas ao mesmo tempo.

Quando diz que percebemos qualidades, e não «coisas» ou «substâncias materiais», e que não há razão para se supor que as diferentes qualidades que o senso comum considera como pertencentes todas a uma «coisa» inerente a uma substância diferente de todas e de cada uma delas, seu raciocínio pode ser aceito. Mas quando continua dizendo que as qualidades sensíveis — incluindo as qualidades primárias — são «mentais», os argumentos são de classes muito diferentes e de diferentes graus de validez. Há alguns que tentam provar a necessidade lógica, enquanto que outros são mais empíricos. Comecemos pelos primeiros.

Philonous diz: «Tudo o que é percebido imediatamente é uma idéia; e pode uma idéia existir fora da mente?». Isto requereria uma longa discussão da palavra «idéia». Se afirmasse que pensamento e percepção consistem de uma relação entre sujeito e objeto, seria possível identificar a mente com o sujeito, e afirmar que não há nada «na» mente, mas apenas objetos «diante» dela. Berkeley discute a opinião de que temos de distinguir entre o objeto percebido e o ato de perceber, e que o primeiro é mental e o segundo não. Seu argumento contra esta opinião é obscuro e, necessariamente, tinha de ser assim, pois que para quem crê na substância mental, como Berkeley, não há nenhum meio válido de refutá-lo. Diz ele «que qualquer objeto imediato dos sentidos deva existir numa substância

não pensante, ou exterior a *todas* as mentes, é, em si mesmo, uma contradição evidente». Há aqui um sofisma, análogo ao seguinte: «É impossível a um sobrinho existir sem um tio; ora, o Sr. A é um sobrinho; por conseguinte, é logicamente necessário que o Sr. A tenha um tio.» É, sem dúvida, logicamente necessário, posto que o Sr. A é um sobrinho, mas não devido a algo a ser descoberto pela análise do Sr. A. Assim, se algo é um objeto dos sentidos, alguma mente tem de estar relacionada com esse algo; mas não se segue daí que a mesma coisa não pudesse existir sem que fosse um objeto dos sentidos.

Há um sofisma um tanto semelhante quanto ao que se refere ao que é concebido. Hylas afirma que ele pode conceber uma casa que ninguém perceba e que não esteja em nenhuma mente. Philonous replica que o que quer que seja que Hylas concebia estará em sua mente, de modo que a suposta casa será, em última análise, mental. Hylas deveria ter respondido: «Não quero dizer que eu tenha em mente a idéia de uma casa; quando digo que posso conceber uma casa que ninguém perceba, o que realmente quero dizer é que posso compreender a proposição «há uma casa que ninguém percebe, ou, melhor ainda, «há uma casa que ninguém percebe nem concebe». Esta proposição é composta inteiramente de palavras inteligíveis, e as palavras estão reunidas corretamente. Se a proposição é verdadeira ou falsa, eu não o sei; mas estou seguro de que não se pode demonstrar que é uma contradição que se contradiz a si mesma. Algumas proposições estreitamente semelhantes podem ser provadas. Per exemplo: o número de multiplicações possíveis dos números inteiros é infinito; por conseguinte, há alguns que jamais foram pensados. O argumento de Berkeley, se válido, provaria que isto é impossível.

O sofisma implicado é muito comum. Podemos, por meio de conceitos tirados da experiência, construir afirmações acerca de classes, das quais alguns ou nenhum de seus membros foram experimentados. Tomemos algum conceito perfeitamente ordinário, como, por exemplo, «seixo». Este é um conceito empírico derivado da percepção. Mas não se segue que todos os seixos sejam percebidos, a menos que incluamos o fato de que são percebidos em nossa definição de «seixo». A não ser que façamos isso, o conceito «seixo despercebido» é logicamente irrepreensível, apesar do fato de ser logicamente impossível perceber-se um exemplo disso.

Esquematicamente, o argumento é o seguinte. Berkeley diz: «Os objetos sensíveis têm de ser simples. A é um objeto sensível. Portanto, A tem de ser sensível.» Mas se «tem» indica necessidade lógica, o argumento só é válido se A *tiver* de ser um objeto sensível. O argumento não prova que, das propriedades de

A, à parte a de ser sensível, se possa deduzir que A é sensível. Não prova, por exemplo, que as cores intrinsecamente indistinguíveis das que vemos não possam existir sem ser vistas. Podemos acreditar, por razões fisiológicas, que isto não ocorre, mas tais razões são empíricas; quanto ao que se refere à lógica, não há razão pela qual não devam existir cores onde não há olhos ou cérebros.

Chegamos agora aos argumentos empíricos de Berkeley. Para começar, diremos que é um sinal de fraqueza combinar os elementos empíricos com os lógicos, pois, se estes são válidos, tornam aqueles supérfluos.{264} Se estou afirmando que um quadrado não pode ser redondo, não devo apelar para o fato de que nenhuma praça quadrada de qualquer cidade conhecida é redonda. Mas, uma vez rejeitados os argumentos lógicos, torna-se necessário considerar em seu próprio valor os argumentos empíricos.

O primeiro dos argumentos empíricos é um argumento singular: o calor não pode estar no objeto, porque «o grau de calor mais acentuado e intenso *é* uma grande dor», e não podemos supor que «nenhuma coisa que não perceba seja capaz de dor ou prazer». Há uma ambiguidade na palavra «dor», da qual Berkeley se aproveita. Pode significar a qualidade dolorosa de uma sensação, ou pode significar sensação que tenha essa qualidade. Dizemos que uma perna quebrada é dolorosa, sem implicar que a perna está na mente; poderia acontecer, analogamente, que o calor *cause* dor, e que seja isto tudo o que queremos significar quando dizemos que *é* uma dor. Este argumento, por conseguinte, é um argumento pobre.

O argumento referente às mãos quente e fria mergulhadas em água morna, só provaria, estritamente falando, que o que percebemos nesse experimento não é calor e frio, mas mais quente e mais frio. Não há nada que prove que estes sejam subjetivos.

Com respeito aos sabores, repete-se o argumento do prazer e da dor: a doçura é um prazer e o amargor uma coisa desagradável; portanto, ambos são mentais. Afirma-se também que uma coisa que tem sabor doce quando estou bem pode ter sabor amargo quando estou doente. Argumentos bastante semelhantes são empregados com respeito aos odores: já que eles são agradáveis ou desagradáveis, «não podem existir senão numa substância perceptiva ou mente». Berkeley dá por suposto, aqui e acolá, que o que não é inerente à matéria deve ser inerente a uma substância mental, e que nada pode ser ao mesmo tempo mental e material.

O argumento relativo ao som é *ad hominem*. Hylas diz que os sons são,

«realmente», movimentos no ar, ao que Philonous replica que os movimentos podem ser vistos ou sentidos, mas não ouvidos, de modo que os sons «reais» são inaudíveis. Este não é, de modo algum, um argumento razoável, já que os objetos de percepção, segundo Berkeley, são tão subjetivos quanto os outros objetos. Os movimentos que Hylas requer terão de ser impercebidos e imperceptíveis. Não obstante, o argumento é válido até o ponto em que assinala que o som, tal como o ouvimos, não pode ser identificado com os movimentos do ar que a física considera como sua causa.

Hylas, após abandonar as qualidades secundárias, não se acha ainda disposto a abandonar as qualidades *primárias,* tais como, por exemplo, a extensão, a figura, a solidez, a gravidade, o movimento e o repouso. O argumento, naturalmente, concentra-se sobre a extensão e o movimento. Se as coisas têm tamanhos reais, diz Philonous, a mesma coisa não pode ser de diferentes tamanhos ao mesmo tempo, e, não obstante, parece maior quando estamos perto dela do que quando estamos longe. E se o movimento está realmente no objeto, como se explica que o mesmo movimento possa parecer rápido aos olhos de uma pessoa e lento aos de outra? Tais argumentos devem ser admitidos, creio eu, para provar a subjetividade do espaço percebido. Mas esta subjetividade é física; é igualmente certa quando se trata de uma câmara fotográfica e, por conseguinte, não prova que a forma seja «mental». No segundo Diálogo, Philonous resume a discussão, até o ponto em que chegou, com as seguintes palavras: «À parte os espíritos, tudo que sabemos ou concebemos são nossas próprias idéias.» Ele não devia, por certo, fazer uma exceção quanto aos espíritos, já que é tão impossível conhecer o espírito como conhecer a matéria. O argumento, com efeito, é quase idêntico em ambos os casos.

Procuremos agora expor quais as conclusões positivas a que podemos chegar como resultado do tipo de argumento inaugurado por Berkeley.

As coisas, tais como as conhecemos, são feixes de qualidades sensíveis: uma mesa, por exemplo, consiste de sua forma visual, sua dureza, o ruído que emite quando batemos com os dedos nela, e seu cheiro (se o tiver). Estas qualidades diferentes têm certas contiguidades na experiência, as quais levam o senso comum a considerá-las como pertencentes a uma «coisa», mas o conceito de «coisa» ou «substância» nada acrescenta às qualidades percebidas, sendo desnecessário. Até aqui pisamos terreno firme.

Mas, temos de perguntar agora a nós mesmos o que é que entendemos por «perceber». Philonous afirma que, quanto ao que diz respeito às coisas sensíveis,

sua realidade consiste em ser percebidas; mas ele não nos diz o que é que entende por percepção. Há uma teoria, que ele rejeita, segundo a qual a percepção é uma reação entre um sujeito e um percepto. Já que ele acreditava ser o ego uma substância, podia bem haver adotado esta teoria; no entanto, decidiu-se contra ela. Para os que rejeitam a noção de um ego substancial, esta teoria e impossível. Que significa, pois, chamar-se a algo um «percepto»? Significa algo mais do que significar que a coisa em questão ocorre? Podemos virar pelo avesso a frase de Berkeley e, ao invés de dizer que a realidade consiste em ser percebida, dizer que o ser percebido consiste no ser real? Seja o que for, Berkeley aceita como logicamente possível que possa haver coisas não percebidas, pois que afirma que algumas coisas reais, isto é, as substâncias espirituais, não são percebidas. E parece evidente que, quando dizemos que um acontecimento é percebido, queremos dar a entender algo mais do que aquilo que ocorre.

E que é esse mais? Uma diferença óbvia entre acontecimentos percebidos e não percebidos é que os primeiros, mas não os segundos, podem ser lembrados. Há alguma outra diferença?

A recordação é um de todo um gênero de efeitos que são mais ou menos peculiares aos fenômenos que naturalmente chamamos «mentais». Esses efeitos estão relacionados com o hábito. Uma criança queimada teme o fogo; um atiçador queimado, não. O fisiologista, no entanto, considera o hábito e as matérias afins como uma característica do tecido nervoso, e não tem necessidade de afastar-se de uma interpretação física. Em linguagem física, podemos dizer que uma ocorrência é «percebida» quando seus efeitos são de certos tipos: neste sentido, quase poderíamos dizer que um arrolo «percebe» a chuva pela qual é aumentado, e que um rio que corre entre vales é uma «lembrança» de passados aguaceiros. O hábito e a memória, quando descritos em termos físicos, não se acham completamente ausentes na matéria inanimada; a diferença, a este respeito, entre a matéria viva e a inanimada, é somente de grau.

Diante deste critério, dizer-se que um acontecimento é «percebido» é o mesmo que dizer que possui certas classes de efeitos, não havendo razão, lógica ou empírica, para supor-se que *todos* os acontecimentos têm efeitos dessas mesmas classes.

A teoria do conhecimento sugere um ponto de vista diferente. Partimos, aqui, não da ciência acabada, mas de qualquer conhecimento que constitua a base de nossa crença na ciência. Isto é o que faz Berkeley. Aqui não é necessário definir,

antecipadamente, um «percepto». O método, esquematicamente, é o seguinte: reunimos as proposições que sentimos que conhecemos sem inferência, e verificamos que a maioria delas tem que ver com acontecimentos particulares anotados. Estes acontecimentos, definimo-los como «perceptos». Os perceptos, por conseguinte, são os acontecimentos que conhecemos sem inferência, ou, ao menos para admitir a memória, tais acontecimentos foram, em determinadas ocasiões, perceptos. Deparamos, então, com a questão: podemos, partindo de nossos próprios perceptos, inferir quaisquer outros acontecimentos? Aqui, são possíveis quatro posições, das quais as três primeiras são formas de idealismo.

Podemos negar totalmente a validez de todas as inferências de meus perceptos presentes e lembranças de outros acontecimentos. Este ponto de vista deve ser adotado por quem quer que limite a inferência à dedução. Qualquer acontecimento, bem como qualquer grupo de acontecimentos, é capaz logicamente de manter-se por si e, portanto, nenhum grupo de acontecimentos fornece prova *demonstrativa* da existência de outros acontecimentos. Se, portanto, limitamos a inferência à dedução, o mundo conhecido fica limitado aos acontecimentos de nossa própria biografia que nós percebemos — ou que já foram percebidos, se admitir a memória.

A segunda posição, que é um solipsismo tal como se entende ordinariamente, permite algumas inferências de meus perceptos, mas somente quanto a outros acontecimentos de minha própria biografia. Tomemos, por exemplo, a hipótese de que, em qualquer momento da vida de vigília, há objetos sensíveis dos quais não nos apercebemos. Vemos muitas coisas sem que digamos a nós próprios, que as vemos; pelo menos, assim parece, conservando os olhos fixos num ponto em que não percebemos movimento algum, podemos notar, sucessivamente, várias coisas, e persuadimo-nos de que elas eram visíveis antes de que as tivéssemos percebido; mas, antes de ser por nós percebidas, elas não constituíam dados para a teoria do conhecimento. Este grau de inferência do que observamos se faz, irreflexivamente, por todos, mesmo por aqueles que mais desejam evitar uma extensão indevida de nosso conhecimento além da experiência.

A terceira posição — que parece ser mantida, por exemplo, por Eddington — é que é possível fazer inferências relativas a outros acontecimentos análogos aos de nossa própria experiência, e que, portanto, temos o direito de acreditar que há, por exemplo, cores vistas por outras pessoas, mas não por nós, dores de dentes sentidas por outras pessoas, prazeres gozados e sofrimentos suportados por outras pessoas, e assim por diante, mas que não temos o direito de inferir acontecimentos não experimentados por ninguém e que não fazem parte de

nenhuma «mente». Este ponto de vista pode ser defendido tomando-se por base o fato de que toda inferência relativa aos acontecimentos que se acham fora de nossa observação é feita por analogia, e que os acontecimentos que ninguém experimenta não são suficientemente análogos aos meus dados para garantir inferências analógicas.

A quarta posição é o do senso comum e da física tradicional, segundo os quais há, também, além da minha própria experiência e da experiência de outras pessoas, acontecimentos que ninguém experimenta — como, por exemplo, os móveis de meu quarto quando estou dormindo e está completamente escuro, G. E. Moore acusou certa vez os idealistas de afirmar que os trens só têm rodas quando estão nas estações, baseado no fato de que os passageiros não podem ver as rodas enquanto permanecem no trem. O senso comum recusa-se a acreditar que as rodas passam subitamente a existir sempre que as olhamos, mas não se dão ao trabalho de existir quando ninguém as está examinando. Quando este ponto de vista é científico, baseia a inferência referente aos acontecimentos não percebidos em leis de causalidade.

Não me proponho, por ora, a decidir entre estes quatro pontos de vista. A decisão, se possível, pode apenas ser feita mediante meticulosa investigação da inferência não demonstrativa e da teoria da probabilidade. O que me proponho fazer é assinalar certos erros lógicos cometidos pelos que discutiram estas questões.

Berkeley, como vimos, acha que há razões lógicas que provam que só podem existir mentes e acontecimentos mentais. Esta opinião, baseada em outras razões, é também defendida por Hegel e seus seguidores. Creio que isto constitui um erro completo. Uma asseveração tal como «houve um tempo antes de que a vida existisse neste planeta», seja falsa ou verdadeira, não pode ser condenada por motivos lógicos, pela mesma razão por que não podemos condenar a de que «há produtos de multiplicação a que ninguém jamais chegou». Ser observado, ou ser um percepto, é simplesmente ter efeitos de certas classes, e não há nenhuma razão lógica para que todos os fatos devam ter efeitos dessas mesmas classes.

Há, porém, outra espécie de argumento, que, embora não estabeleça o idealismo como metafísica, o estabelece, se válido, como norma prática. Diz-se que uma proposição que não é verificável não tem sentido; que a verificação depende de perceptos, e que, portanto, uma proposição que se refira a outra coisa que não seja a perceptos reais ou possíveis carece de sentido. Creio que este critério, estritamente interpretado, nos limitaria à primeira das quatro teorias

aludidas, e nos proibiria falar do que quer que fosse que não tivéssemos notado de modo explícito. Se é assim, é este um critério que ninguém poderá manter na prática, o que constitui um defeito numa teoria que é defendida tomando-se por base motivos práticos. Toda a questão da comprovação, e sua relação com o conhecimento, é difícil e complexa; portanto, por ora, deixá-la-ei de lado.

A quarta das teorias mencionadas, que admite acontecimentos que ninguém percebe, pode também ser defendida por argumentos não válidos. Poder-se-á afirmar que a causalidade é conhecida *a priori*, e que as leis causais são impossíveis, a menos que haja acontecimentos não percebidos. Contra isto, poder-se-á alegar que a causalidade não é *a priori*, e que toda a regularidade que possa ser observada tem de sê-lo com relação aos perceptos. Qualquer que seja a razão que haja para se crer nas leis da física, quer-nos parecer que ela deva ser capaz de ser exposta em termos de perceptos. A exposição pode ser estranha e complexa; pode carecer da característica de continuidade que, até recentemente, se esperava que uma lei física tivesse. Mas isto dificilmente pode ser impossível.

Concluo que não há nenhuma objeção *a priori* contra qualquer das quatro teorias. É possível, no entanto, dizer-se que toda verdade é pragmática, e que não há diferença pragmática alguma entre as quatro teorias. Se isto é certo, podemos adotar qualquer uma delas, pois que a diferença entre elas é somente linguística. Não me é possível aceitar esta opinião; mas também este é assunto que será discutido mais tarde.

Resta perguntar se pode atribuir qualquer sentido às palavras «mente» e «matéria». Toda a gente sabe que «mente» é o que um idealista pensa que é a única coisa que existe, e «matéria» aquilo que um materialista pensa, do mesmo modo, que é a única coisa que existe. O leitor também sabe, assim o espero, que os idealistas são virtuosos e as materialistas uns perversos. Mas talvez haja mais do que isto para dizer-se a respeito.

Minha própria definição de «matéria» poderá parecer insatisfatória; eu a definiria como aquilo que satisfaça as equações da física. Pode ser que nada satisfaça essas equações; nesse caso, ou a física, ou o conceito de «matéria», é um erro. Se poderá ser uma construção composta de acontecimentos — os quais possam ser parcialmente inferidos — é uma questão difícil, mas, de modo algum, insolúvel.

Quanto à «mente», uma vez rejeitada a substância, uma mente tem de ser algum grupo ou estrutura de acontecimentos. O agrupamento tem de ser efetuado por alguma relação que seja característica do tipo de fenômenos que desejam

chamar «mentais». Podemos tomar a memória como exemplo típico. Poderíamos — embora isso fosse indevidamente simples — definir um acontecimento «mental» como um acontecimento que recorda ou é recordado. Então, a «mente», à qual um dado acontecimento mental pertence, é o grupo de acontecimentos relacionado com o dado acontecimento através dos elos da memória, para trás ou para diante.

Ver-se-á que, de acordo com as definições acima, uma mente e um fragmento de matéria são, cada um deles, um grupo de acontecimentos. Não há razão para que cada acontecimento tenha de pertencer a um grupo de uma classe ou de outra, como também não há razão para que alguns acontecimentos não devam pertencer a ambos os grupos; por conseguinte, alguns acontecimentos podem não ser nem mentais nem materiais, enquanto que outros podem ser ambas as coisas. Quanto a isto, só pormenorizadas considerações empíricas podem decidir.

CAPÍTULO XVII

HUME

DAVID HUME (1711-76) é um dos filósofos mais importantes, pois levou sua conclusão lógica a filosofia empírica de Locke e Berkeley e, ao fazê-la coerente consigo mesma, tornou-a incrível. Representa ele, em certo sentido, um ponto morto: em sua direção, é impossível seguir adiante. Refutá-lo tem sido, desde que começou a escrever, um passa tempo favorito entre os metafísicos. De minha parte, não acho convincente nenhuma dessas refutações; não obstante, não posso senão esperar que alguma coisa menos cética do que o sistema de Hume possa ser descoberto.

Sua principal obra filosófica, o *Tratado da Natureza Humana,* foi escrita enquanto ele se achava vivendo na França, durante os anos de 1734 a 1737. Os dois primeiros volumes foram publicados em 1739, e o terceiro em 1740. Era então um homem muito jovem, pois não contava ainda trinta anos; não era muito conhecido e suas conclusões eram tais que quase todas as escolas as achavam importunas. Ele esperava ataques veementes, os quais receberiam de sua parte réplicas brilhantes. Ao invés disso, ninguém tomou conhecimento do livro; como ele próprio o diz, «nasceu morto do prelo». «Mas – acrescenta – sendo eu de temperamento alegre e vigoroso, refiz-me logo do golpe». Dedicou-se, então, a escrever ensaios, publicando o seu primeiro volume desse gênero em 1741. Em 1744, tentou obter, sem êxito, uma cátedra em Edimburgo; diante desse fracasso, tornou-se, primeiro, preceptor de um lunático e, depois, secretário de um general. Fortalecido por essas credenciais, aventurou-se de novo na filosofia. Abreviou o *Tratado* deixando de lado as melhores partes e quase todas as razões de suas conclusões; o resultado foi a *Investigação*

Sobre o Conhecimento Humano, obra que foi, durante muito tempo, mais conhecida que o *Tratado.* Foi este livro que despertou Kant de suas «modôrras dogmáticas»; este parece não ter conhecido o *Tratado.*

Escreveu também os *Diálogos Referentes à Religião Natural*, que não publicou em vida. Segundo suas instruções, foram publicados, postumamente, em 1779. Seu *Ensaio Sobre os Milagres*, que se tornou famoso, afirma que jamais poderá haver provas históricas adequadas de tais acontecimentos.

Sua *História da Inglaterra*, publicada em 1755 e anos seguintes, procurou provar a superioridade dos *tories* sobre os *whigs* e a dos escoceses sobre os ingleses; não considerou a história digna de imparcialidade filosófica. Visitou Paris em 1763, sendo muito bem acolhido pelos *philosophes*. Infelizmente, fez amizade com Rousseau e teve com ele uma famosa disputa. Hume procedeu com admirável indulgência, mas Rousseau, que sofria de mania de perseguição, insistiu numa ruptura violenta.

Hume descreveu seu próprio caráter num necrológio, ou «oração fúnebre», como ele a chama, que escreveu sobre si mesmo: «Fui um homem de temperamento dócil, senhor de minhas emoções, de índole franca, social e alegre, capaz de afetos, mas pouco suscetível de inimizade, e de grande Moderação em todas as minhas paixões. Nem mesmo meu amor pela glória literária, minha paixão dominante, amargurou jamais meu humor, apesar de minhas frequentes decepções». Tudo isso é revelado por tudo que se conhece dele.

O *Tratado da Natureza Humana*, de Hume, divide-se em três livros, que tratam, respectivamente, do entendimento, das paixões e da moral. O que há de importante e novo em suas doutrinas se encontra no primeiro livro, ao qual me limitarei.

Começa por estabelecer distinção entre «impressões» e «idéias». Há duas classes de percepções, das quais as *impressões* são as que tem mais força e violência. «Por idéias entendo as débeis imagens destas no pensar e no raciocinar». As idéias, pelo menos quando são simples, assemelham-se às impressões, mas são mais débeis. «Toda idéia simples tem uma impressão simples, que se lhe assemelha; e toda impressão simples, uma idéia correspondente». «Todas as nossas idéias simples, em seu primeiro aparecimento, derivam de impressões simples, que lhes são correspondentes, e que elas representam exatamente». As idéias complexas, por outro lado, não precisam assemelhar-se a impressões. Podemos imaginar um cavalo alado sem jamais haver visto algum, mas os *constituintes* desta idéia complexa derivam todos de impressões. A prova de que as impressões vêm primeiro deriva da experiência; por exemplo, um homem que nasce cego não tem idéia das cores.

Entre as idéias, aquelas que conservam um grau considerável de vivacidade das impressões originais pertencem à *memória;* as outras, à *imaginação.*

Há uma secção (Livro I, parte I, sec. VII), intitulada «Das idéias Abstratas», que começa com um parágrafo de enfático assentimento à doutrina de Berkeley de que «todas as idéias gerais não são senão particulares, anexadas a certo termo, que lhes dá uma significação mais extensa e faz com que recordem, em certas ocasiões, outras idéias particulares, que são semelhantes a elas.» Afirma ele que, quando temos idéia de um homem, esta tem todas as particularidades que a impressão de um homem tem. «A mente não pode formar noção alguma de quantidade ou qualidade sem ter uma idéia precisa dos graus de cada uma.» «As idéias abstratas são em si mesmas individuais, por mais gerais que possam tornar-se em sua representação.» Esta teoria, que é uma forma moderna de nominalismo, tem dois efeitos — um lógico, o outro psicológico. Começando com a objeção lógica: «Quando encontramos uma semelhança entre vários objetos — diz Hume — aplicamos o mesmo nome a todos eles». Todo nominalista estaria de acordo. Mas, de fato, um nome comum, tal como «gato», é tão irreal quanto o GATO universal. A solução nominalista do problema dos universais falha, assim, por ser insuficientemente drástica na aplicação de seus próprios princípios; aplica erroneamente estes princípios somente a «coisas», e não também às palavras.

A objeção psicológica é mais séria, pelo menos no que se refere a Hume. Toda a teoria das idéias como sendo cópias de impressões, segundo ele a expõe, sofre por ignorar o que existe de vago (*vaguenes).* Quando, por exemplo, vi uma flor de certa cor e, depois, recordo uma imagem dela, falta à imagem precisão, no sentido de que há vários matizes de cor estreitamente semelhantes, dos quais ela poderia ser uma imagem, ou «idéia», na terminologia de Hume. Não é verdade que «a mente não pode formar noção alguma de quantidade ou qualidade sem ter uma idéia precisa dos graus de cada uma». Suponhamos que vimos um homem cuja altura é de seis pés e uma polegada. Batemos a imagem dele, mas esta, provavelmente, se adaptaria a um homem meia polegada mais alto ou mais baixo. O que há de vago é diferente da generalidade, mas tem algumas das mesmas características. Por não notar tal coisa, Hume depara com dificuldades desnecessárias, como, por exemplo, com respeito à possibilidade de imaginar um matiz de cor que jamais tenhamos visto, e que é intermediário entre dois matizes estreitamente semelhantes que tenhamos visto. Se estes são suficientemente semelhantes, qualquer imagem que formemos será igualmente aplicável a ambos os matizes e ao matiz intermediário. Quando Hume diz que as

idéias são derivadas de impressões que elas representam *exatamente,* vai além daquilo que é psicologicamente certo.

Hume afastou o conceito de *substância* da psicologia, como Berkeley o havia afastado da física. Não há, diz ele, nenhuma impressão do *eu,* não havendo, por conseguinte, nenhuma idéia do eu (Livro I, parte IV, sec. VI). «De minha parte, quando entro mais intimamente no que chamo *eu próprio,* tropeço sempre com esta ou aquela percepção particular, de calor ou frio, amor ou ódio, dor ou prazer. Jamais me surpreendo, em qualquer momento, sem uma percepção e jamais posso observar coisa alguma a não ser pela percepção.» Pode ser que haja — concede ele ironicamente — alguns filósofos que possam perceber os seus *eus;* «mas, deixando-se de lado alguns metafísicos desta espécie, ouso afirmar, quanto ao resto da humanidade, que os homens não são senão um feixe de ou coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com inconcebível rapidez e estão em perpétuo fluxo e movimento».

Este repúdio da idéia do *eu* é de grande importância. Examinemos exatamente o que afirma e até que ponto é válido. Para começar, o Eu, se tal coisa existe, não é nunca percebido e, portanto, não podemos ter qualquer idéia dele. Se este argumento há de ser aceito, deve ser exposto com todo o cuidado. Homem algum percebe o seu próprio cérebro, e, no entanto, num sentido importante, tem uma «idéia» do mesmo. Tais «idéias», que são inferências de percepções, não figuram entre o estoque de idéias logicamente básico; são idéias complexas e descritivas — e este tem de ser o caso se é que Hume está certo em seu princípio de que todas as idéias simples são derivadas de impressões, e, se este princípio é rejeitado, somos forçados a voltar às idéias «inatas». Usando a terminologia moderna, podemos dizer: as idéias de coisas não percebidas ou ocorrências podem ser definidas sempre em termos de coisas percebidas ou sucessos e, por conseguinte, substituindo-se a definição pelo termo definido, podemos sempre dizer que o conhecemos empiricamente sem introduzir nenhuma coisa ou ocorrência não percebidas. Quanto ao que diz respeito ao nosso problema presente, todo conhecimento psicológico pode ser exposto sem que se introduza o «Eu». Ademais, o «Eu», tal como é definido, não pode ser senão um feixe de percepções, e não uma nova «coisa» simples. Nisto, creio que todo empirista cabal deve estar de acordo com Hume.

Não se segue disto que não haja nenhum *eu* simples; segue-se apenas que não podemos saber se há ou não, e que o *eu,* salvo como um «feixe» de percepções, não pode entrar em nenhuma parte de nosso conhecimento. Esta conclusão é importante na metafísica, pois que a liberta do derradeiro uso que sobreviveu de

«substância». É importante, na teologia, por abolir todo o suposto conhecimento da «alma». É importante, na análise do conhecimento, por mostrar que a categoria do sujeito e do objeto não é fundamental. Nesta questão do *eu*, Hume fez importante progresso em relação a Berkeley.

A parte mais importante de todo o *Tratado* é a secção intitulada «Do Conhecimento e da Probabilidade». Hume não quer significar, por «probabilidade», a espécie de conhecimento contido na teoria matemática da probabilidade, tal como a possibilidade de se tirar dois seis com dois dados, que é uma em cada trinta e seis. Este conhecimento não é provável em nenhum caso especial; tem tanta certeza quanto o conhecimento pode ter. Aquilo de que Hume trata é do conhecimento incerto, tal como o que é obtido de dados empíricos por inferências que não são demonstrativas. Isto inclui todo o nosso conhecimento quanto ao futuro, bem como partes não observadas do passado e do presente. Com efeito, inclui tudo exceto, por um lado, a observação direta e, por outro, a lógica e as matemáticas. A análise de tal conhecimento «provável» conduziu Hume a certas conclusões céticas, que são tão difíceis de refutar como de aceitar. O resultado disso foi um desafio aos filósofos, o qual, na minha opinião, não foi ainda adequadamente contestado.

Hume começa por distinguir sete classes de relação filosófica: semelhança, identidade, relações de tempo e espaço, proporção em quantidade ou número, graus em toda qualidade, contrariedade e causalidade. Estas, diz ele, podem ser divididas em duas classes: as que dependem somente das idéias, e as que podem ser modificadas sem qualquer mudança nas idéias. Da primeira classe são a semelhança, a contrariedade, os graus da qualidade e as proporções em quantidade ou número. Mas as relações espaço-temporais e as relações causais pertencem à segunda classe. Somente as relações da primeira classe dão *certo* conhecimento; nosso conhecimento com relação às outras é somente *provável.* A álgebra e a aritmética são as únicas ciências em que podemos levar a cabo uma longa série de raciocínios sem perder a certeza. A geometria não é tão certa como a álgebra e a aritmética, porque não podemos estar seguros da verdade de seus axiomas. É um erro supor-se, como muitos filósofos o fazem, que as idéias matemáticas «tem de ser compreendidas de um ponto de vista puro e intelectual, do qual só são capazes as qualidades superiores da alma». A falsidade desta opinião é evidente, diz Hume, logo que nos lembramos de que «todas as nossas idéias são copiadas de nossas impressões».

As três relações que não dependem só das idéias são a identidade, as relações espaço-temporais e a causalidade. Nas duas primeiras, a mente não vai mais

além do que está imediatamente presente aos sentidos. (As relações espaço-temporais, assevera Hume, podem ser percebidas e podem fazer parte de impressões.) Somente a causalidade nos permite inferir alguma coisa ou acontecimento de outra coisa ou acontecimento: «É só a *causalidade* que produz tal conexão, dando-nos a segurança da existência ou ação de um objeto, seguida ou precedida por qualquer outra existência ou ação.»

Surge uma dificuldade da afirmação de Hume de que não há *impressão* de uma relação causal. Podemos perceber, por mera observação de A e B, que A está acima de B, ou à direita de B, mas não que A produz B. No passado, a relação de causa havia sido mais ou menos assimilada à de antecedente e consequente em lógica, mas isto, percebe-o acertadamente Hume, era um erro.

Na filosofia cartesiana, bem como na dos escolásticos, a conexão de causa e efeito era considerada como necessária, como são necessárias as conexões lógicas. O primeiro desafio sério a esse critério proveio de Hume, com quem começa a filosofia moderna da causalidade. Ele, em comum com quase todos os filósofos até Bergson, inclusive, supõe que a lei estabelece que há proposições da forma «A é causa de B», onde A e B são classes de acontecimentos; o fato de que tais leis não ocorram em nenhuma ciência bem desenvolvida parece ser desconhecido dos filósofos. Mas muito do que eles disseram pode ser traduzido de modo a ser aplicável a leis causais tal como ocorrem; podemos, pois, ignorar, por ora, este ponto de vista.

Hume começa por observar que o poder pelo qual um objeto produz outro não pode ser descoberto pelas idéias dos dois objetos e que, portanto, somente podemos conhecer a causa e o efeito pela experiência, e não pelo raciocínio ou reflexão. A proposição «o que começa tem de ter uma causa», diz ele, não é uma proposição que tenha certeza intuitiva, como as proposições da lógica. Segundo ele próprio o diz «não há nenhum objeto que implique a existência de outro, se considerarmos tais objetos em si mesmos, sem olhar nunca além das idéias que formamos deles». Partindo disto, Hume diz que deve ser a experiência que nos dá o conhecimento de causa e efeito, mas que isso não pode ser simplesmente a experiência dos dois acontecimentos A e B, que estão em relação causal entre si. Deve ser a experiência, porque a conexão não é lógica, e não pode ser meramente a experiência dos acontecimentos A e B, pois que não podemos descobrir nada em A que, por si mesmo, conduza à produção de B. A experiência requerida, diz ele, é a da constante conjunção de acontecimentos da classe A com acontecimentos da classe B. Assinala ele que quando, na experiência, dois objetos estão constantemente unidos, inferimos, *de fato*, um do outro. (Quando

diz «inferimos», quer dizer que a percepção de um nos faz esperar o outro; não se refere a uma inferência formal ou explícita.) «Talvez a conexão necessária dependa da inferência», e não vice-versa. Em outras palavras, a vista de A faz com que esperemos B e, assim, nos faz acreditar que há ligação necessária entre A e B. A inferência não é determinada pela razão, já que isso exigiria que presumíssemos a uniformidade da natureza, que em si mesma não é necessária, mas apenas inferida da experiência.

Hume é levado, desse modo, à opinião de que, quando dizemos «A produz B», queremos apenas dar a entender que A e B estão constantemente associados de fato, e não que haja alguma ligação necessária entre eles. «Não temos outra noção de causa e efeito que a de certos objetos, que sempre *estiveram associados* … Não podemos penetrar a razão da conjunção.»

Justifica sua teoria com uma definição de «crença», que é, afirma, «uma idéia vivaz relacionada ou associada a uma impressão presente». Devido à associação, se A e B estiveram constantemente unidos em experiências passadas, a impressão de A produz essa idéia vivaz de B que constitui a crença em B. Isto explica por que acreditamos que A e B estão ligados entre si: o percepto de A *está* ligado à idéia de B, e, deste modo, chegamos a pensar que A está relacionado com B, embora esta opinião careça, na realidade, de fundamento. «Os objetos não têm entre si relação alguma verificável; não é de qualquer outro princípio, senão do costume agindo sobre a imaginação, que tiramos toda a inferência, indo do aparecimento de um à experiência de outro.» Repete muitas vezes a opinião de que o que nos parece uma ligação necessária entre os *objetos* não é outra coisa, na realidade, senão uma ligação entre as idéias desses objetos: a mente é *determinada* pelo costume e «é essa impressão, ou *determinação*, o que nos dá a idéia de necessidade». A repetição de exemplos, que nos leva à crença de que A produz B, não apresenta nada de novo quanto ao objeto, mas leva a mente a uma associação de idéias; assim, «a necessidade é algo que existe na mente, não nos objetos».

Perguntemo-nos, agora, o que é que devemos pensar da doutrina de Hume. Tem ela duas partes: uma objetiva, outra subjetiva. A parte objetiva diz: quando julgamos que A produz B, o que de fato aconteceu, quanto ao que diz respeito a A e B, é que se observou frequentemente que ambas estão associadas, isto é, que A foi seguida imediatamente, ou muito rapidamente por B; não temos o direito de dizer A *tem* de ser seguida imediatamente por B, ou que será seguida por B em ocasiões futuras. Tampouco temos qualquer outra relação senão a frequência. Na verdade, a causalidade é definível em termos de sequência, e não é uma

noção independente.

A parte subjetiva da doutrina diz: «A conjunção frequentemente observada de A e B *dá* a impressão de que A *causa* a idéia de B. Mas se tivermos de definir «causa» tal como é sugerida na parte objetiva da doutrina, teremos de modificar a redação do que foi dito anteriormente. Substituindo-se a definição de «causa», a frase acima converte-se em:

«Tem-se observado frequentemente que a conjunção frequentemente observada dos dois objetos A e B tem sido seguida frequentemente por ocasiões em que a impressão de A foi seguida pela idéia de B».

Esta asseveração, podemos admitir, é certa, mas dificilmente tem o escopo que Hume atribui à parte subjetiva de sua doutrina. Afirma ele, repetidamente, que a conjunção frequente de A e B não dá *razão* alguma para que se espere que estejam associadas no futuro, mas que é simplesmente a *causa* de tal expectativa. Isto quer dizer: a experiência da conjunção frequente está ligada frequentemente ao hábito de associação. Mas, se a parte objetiva da doutrina de Hume é aceita, o fato de que, no passado, se hajam formado frequentemente associações em tais circunstâncias, não é razão para se supor que elas continuarão, ou que novas associações serão formadas em circunstâncias semelhantes. O fato é que, quanto ao que se refere à psicologia, Hume se permite crer na causalidade num sentido que, em geral, condena. Vejamos um exemplo. Vejo uma maçã e espero que, se a comer, experimentarei uma certa espécie de sabor. Segundo Hume, não há razão para que eu deva experimentar essa espécie de sabor: a lei do hábito explica a existência de minha expectativa, mas não a justifica. Mas a lei do hábito é em si uma lei causal. Por conseguinte, se levarmos Hume a sério, deveremos dizer: Embora no passado a vista de uma maçã tenha estado associada à expectativa de uma certa espécie de sabor, não há razão para que tenha de continuar tal associação: talvez a próxima vez que eu veja uma maçã espere que ela sairá a rosbife. É possível que, no momento, achemos isto impossível; mas não há nenhuma razão para que esperemos que isto nos pareça improvável daqui a cinco minutos. Se é certa a doutrina objetiva de Hume, não temos nenhuma razão melhor para esperar mais da psicologia do que do mundo físico. A teoria de Hume pode ser caricatura da seguinte maneira: «A proposição «A causa B» dá a impressão de que A causa a idéia de B». Como definição, este não é esforço feliz.

Devemos, pois, examinar mais detidamente a doutrina objetiva de Hume. Esta doutrina tem duas partes:

Quando dizemos «A causa B», tudo que temos o direito de dizer é que, nas experiências passadas, A e B apareceram frequentemente juntas ou em sucessão rápida, não sendo observado exemplo algum em que A não fosse seguida ou acompanhada de B. 2) Por muitos que possam ter sido os exemplos por nós observados da conjunção de A e B, isso não é razão para se esperar que estejam associados numa ocasião futura, embora seja uma *causa* de tal expectativa, isto é, embora se haja observado, frequentemente, que a mesma estava unida a tal expectativa. Estas duas partes da doutrina podem ser expostas da seguinte maneira: 1) na causalidade, não há nenhuma relação indefinível, exceto a conjunção ou sucessão; a indução por simples enumeração não é uma forma válida de argumento. Os empiristas, em geral, adotaram a primeira destas teses e rejeitaram a segunda. Quando digo que rejeitaram a segunda, quero dizer que acreditaram que, dado o acumulo suficientemente vasto de casos de uma conjunção, a probabilidade de se encontrar a conjunção no próximo caso excederá da metade; ou, se não afirmaram exatamente isso, defenderam uma doutrina que tem consequências semelhantes.

Não desejo, no momento, discutir a indução, que é um tema extenso e difícil; por ora, contento-me em observar que, se admitirmos a primeira metade da doutrina de Hume, a rejeição da indução torna irracional toda a suposição quanto ao futuro, inclusive a expectativa de que continuaremos a sentir expectativas. Não quero dizer apenas que nossas esperanças *possam se* errôneas, pois que isto, de qualquer modo, tem de ser admitido. Quero dizer que, tomando mesmo as nossas esperanças mais firmes, tais como a de que o Sol se erguerá amanhã, não há a mais leve razão para se supor que haja mais probabilidade de que se verifiquem do que não se verifiquem. Com esta ressalva, volto ao significado de «causa».

Aqueles que discordam de Hume afirmam que a «causa» é uma relação específica, que implica sequência invariável, mas que não está implicada nela. Voltando aos relógios dos cartesianos: dois cronômetros perfeitamente exatos poderiam dar as horas, invariavelmente, um após outro, sem que um seja a causa de que o outro toque. Em geral, aqueles que defendem este ponto de vista afirmam que podemos, às vezes, ‘*perceber* as relações causais, embora sejamos obrigados, na maioria dos casos, a inferi-las, de modo mais ou menos precário, da conjunção constante. Vejamos quais os argumentos a favor e contra Hume, sobre este ponto.

Hume resume seu argumento da seguinte maneira:

«Percebo que de todos os paradoxos que tenho cometido, ou que terei, daqui em diante, ocasião de apresentar no curso deste tratado, o paradoxo presente é o mais violento, e que somente por força de uma prova e de um raciocínio lógico posso esperar que o mesmo seja admitido e supere os prejuízos inveterados da humanidade. Antes de que nos conciliemos com esta doutrina, quantas vezes ainda não teremos de repetir *que* a simples vista de dois objetos ou ações quaisquer, embora relacionados, não pode dar-nos nunca a idéia de poder, ou de uma relação entre eles; *que* esta idéia brota de uma repetição de sua união; *que* a repetição não descobre nem produz coisa alguma nos objetos, mas que tem somente uma influência na mente, pela transição habitual que produz; *que* esta transição habitual é, por conseguinte, a mesma que se verifica com o poder e a necessidade, que são, conseguintemente, sentidos pela alma, e não percebidos externamente nos corpos?»

Hume é acusado, habitualmente, de ter uma opinião demasiado atômica da percepção, mas ele admite que certas relações podem ser percebidas. «Não devemos — diz ele — receber como raciocínio nenhuma das observações que fazemos sobre a *identidade* e as relações de *tempo* e *lugar*, pois em nenhuma delas pode a mente ir mais além daquilo que é imediatamente presente aos sentidos.» A causalidade, diz ele, é diferente, pois nos leva além das impressões de nossos sentidos e nos informa a respeito de existências não percebidas. Como argumento, isto parece válido. Acreditamos em muitas relações de tempo e lugar que não podemos perceber; pensamos que o tempo se estende para a frente e para trás, e o espaço, para além das paredes de nosso quarto. O verdadeiro argumento de Hume é que, conquanto, às vezes, percebamos relações de tempo e lugar, jamais percebemos as relações causais, as quais devem, portanto, se admitidas, ser inferidas das relações que podem ser percebidas. A controvérsia é, assim, reduzida a uma questão de fato empírica: percebemos ou não, às vezes, uma relação que se pode chamar causal? Hume diz que não, seus adversários dizem que sim, e não é fácil ver de que maneira qualquer das partes poderá apresentar provas disso.

Penso que talvez o argumento mais forte, do lado de Hume, seja o que se deriva do caráter das leis causais na física. Parece que as regras simples da fórmula «A causa B» não devem ser jamais admitidas na ciência, salvo como grosseiras sugestões nas fases iniciais. As leis causais pelas quais tais regras simples são substituídas nas ciências bem desenvolvidas são tão complexas que ninguém pode supô-las dadas na percepção; todas elas são, evidentemente, inferências complicadas do curso observado da natureza. Estou deixando de lado

a moderna teoria do *quantum*, que reforça a conclusão acima. Quanto ao que diz respeito às ciências físicas, Hume está *totalmente* certo; proposições tais como «A causa B» não devem jamais ser aceitas, e nossa inclinação para aceitá-las deve ser explicada pelas leis do hábito e associação. Estas próprias leis, em sua forma exata, serão enunciações quanto ao tecido nervoso — primeiramente sua fisiologia, depois sua química e, por último, sua física.

O adversário de Hume, porém, mesmo que admita tudo o que acaba de ser dito sobre as ciências físicas, pode, ainda, não reconhecer que foi decisivamente derrotado. Poderá dizer que, em física, temos casos em que uma relação causal pode ser percebida. Toda a concepção de causa é, provavelmente, derivada da volição, e pode-se dizer que podemos perceber uma relação entre uma volição e o ato consequente, que é algo mais do que uma sequência invariável. O mesmo poderia ser dito a respeito da relação entre uma dor súbita e um grito. A fisiologia, no entanto, tornou muito difíceis tais opiniões. Entre a vontade de mover meu braço e o movimento consequente há uma longa cadeia de intermediários causais que consistem de processos nos nervos e nos músculos. Percebemos apenas os termos finais deste processo, a volição e o movimento, e se julgássemos ver uma ligação causal direta entre estes estaríamos enganados. Este argumento não é decisivo quanto ao que se refere à questão geral, mas mostra que é temerário supor-se que percebemos relações causais quando julgamos que o fazemos. O saldo, porém, portanto, é a favor da opinião de Hume de que não há *nada* na causa, salvo sucessão invariável. A prova disso, no entanto, não é tão concludente quanto Hume supunha.

Hume não se contenta em reduzir a evidência de uma conexão causal à experiência da conjunção frequente; vai além, afirmando que tal experiência não justifica a expectativa de conjunções semelhantes no futuro. Por exemplo: quando (para repetir a ilustração anterior) vejo uma maçã, a experiência passada me faz esperar que o seu sabor seja o de uma maçã e não o de um rosbife; mas não há nenhuma justificação racional para essa expectativa. Se existisse tal justificação, teria de proceder do princípio de «que esses casos, dos quais não tivemos experiência, se assemelham àqueles dos quais tivemos experiência». Este princípio não é logicamente necessário, já que podemos, pelo menos, conceber uma mudança no curso da natureza. Deve ser, por conseguinte, um princípio de probabilidade. Mas todos os argumentos prováveis presumem este princípio e, portanto, este não pode ser provado por nenhum argumento provável, nem sequer tornado provável por qualquer argumento desta espécie. «A suposição de que o *futuro se assemelha ao passado* não está fundamentada

em argumentos de qualquer espécie, mas deriva inteiramente do hábito.»{265} A conclusão é de um ceticismo completo:

«Todo raciocínio provável não é senão uma espécie de sensação. Não é só na poesia e na música que devemos seguir nossos, gostos e sentimentos, mas igualmente, na filosofia. Quando estou convencido de algum princípio, este é somente uma idéia que me assalta com mais força. Quando prefiro uma série de argumentos a outra, não faço mais do que decidir de acordo com o meu sentimento quanto à superioridade de sua influência. Os objetos não têm entre si nenhuma ligação que se possa descobrir; tampouco é qualquer outro princípio, senão do costume agindo sobre a imaginação, que podemos fazer qualquer inferência, partindo do aparecimento de um ou da existência de outro.»{266}

O último resultado da investigação de Hume do que passa por conhecimento não é o que devemos supor que ele haja desejado. O subtítulo de seu livro é: «Uma tentativa de introdução do método experimental de raciocínio nas questões morais.» É evidente que ele começou com uma crença de que o método científico produz a verdade, toda a verdade e nada mais do que a verdade; terminou, no entanto, com a convicção de que a crença não é jamais racional, já que nada sabemos. Depois de expor os argumentos para o ceticismo (Livro I, parte IV, sec. I), continua, não para refutar os argumentos, mas para voltar à credulidade natural.

«A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou que julgássemos tão bem como respiramos e sentimos; tampouco podemos abster-nos de contemplar certos objetos a uma luz mais forte e plena, devido a uma conexão habitual com uma impressão presente, do mesmo modo que não podemos abster-nos de pensar ou de ver, enquanto estamos acordados, os corpos que nos cercam, quando volvemos os olhos para eles em pleno dia. Quem quer que haja se dado ao trabalho de refutar este ceticismo *total,* disputou, na realidade, sem ter adversário, esforçando-se, por meio de argumentos, em estabelecer uma faculdade que a natureza implantou anteriormente na mente, tornando-a inevitável. Minha intenção, pois, ao expor com tanta meticulosidade os argumentos dessa fantástica seita, é apenas tornar mais sensível ao leitor a verdade da minha hipótese, *de que todos os nossos raciocínios referentes a causas e efeitos não derivam de outra, coisa senão do costume — e que a crença é mais propriamente um ato da parte sensível do que da parte reflexiva de nossas naturezas*.»

«O cético — prossegue ele (Livro I, parte IV, sec. II) — ainda continua a

raciocinar e a crer, embora afirme que não pode defender sua razão pela razão; e, segundo essa mesma regra, tem de concordar com o princípio referente à existência do corpo, embora não possa pretender, mediante qualquer argumento filosófico, manter sua veracidade … Podemos bem perguntar: *que é que nos faz acreditar na existência do corpo?* Este é um ponto que devemos dar por assentado em nossos raciocínios.»

O que foi citado acima é o começo de uma secção: «Do Ceticismo Com Respeito aos Sentidos.» Após longa discussão, esta secção termina com a seguinte conclusão:

«Esta dúvida cética, tanto com respeito à razão como aos sentidos, é uma doença que jamais pode ser curada radicalmente, mas que vem assaltar-nos a cada momento, por mais que a expulsemos e pareçamos estar, às vezes, livres dela … A despreocupação e a desatenção são as únicas coisas que nos podem proporcionar algum remédio. Por esta razão, confio inteiramente nelas — e dou por assentado, qualquer que seja a opinião do leitor neste momento, que daqui a uma hora estará persuadido de que há tanto um mundo exterior como um mundo interior.»

Não há razão alguma para se estudar filosofia — afirma Hume — salvo a de que, para certos temperamentos, é esta uma maneira agradável de passar o tempo. «Em todos os incidentes da vida, deveríamos, não obstante, conservar o nosso ceticismo. Se acreditamos que o fogo aquece ou que a água refresca, isto é só porque nos custa muito trabalho pensar de outra maneira. Mais ainda: se somos filósofos, deveríamos sê-lo baseados unicamente nestes princípios céticos, e por uma inclinação que sentimos no sentido de dedicar-nos a isso.» Se ele abandonasse a especulação, «sinto que eu sairia perdendo quanto ao prazer; e nisto está a origem de minha filosofia».

A filosofia de Hume, verdadeira ou falsa, representa a bancarrota da racionalidade do século XVIII. Começa ele, como Locke, com a intenção de ser razoável e empírico, sem confiar em nada, mas procurando toda a instrução que lhe fosse possível obter da experiência e da observação. Mas, possuidor de um intelecto melhor que o de Locke, um poder mais agudo de análise e uma menor capacidade para aceitar as contradições cômodas, chega à desastrosa conclusão de que nada há a aprender da experiência ou da observação. A crença racional não existe: «Se acreditamos que o fogo aquece ou que a água refresca, isto é só porque nos custa muito trabalho pensar de outra maneira.» Não podemos deixar de crer, mas nenhuma crença pode basear-se na razão. Tampouco uma linha de

conduta pode ser mais razoável que outra, já que todas elas são, igualmente, baseadas em convicções irracionais. Esta última conclusão, porém, não parece ter sido de Hume. Mesmo em seu capítulo mais cético, que ele resume nas conclusões do Livro I, diz: «Falando em termos gerais, os erros, na religião, são perigosos; na filosofia, ridículos.» Ele não tem o direito de dizer isso. «Perigoso» é uma palavra causal, e um cético, quanto ao que se refere à causalidade, não pode saber se uma coisa é «perigosa».

Com efeito, nas últimas partes do Tratado, Hume esquece todas as suas dúvidas fundamentais e escreve como poderia ter escrito qualquer outro moralista esclarecido de sua época; aplica às suas dúvidas o remédio que recomenda, isto é, «despreocupação e desatenção». Em certo sentido, seu ceticismo é insincero, já que ele não o pode manter na prática. Tem, no entanto, esta desastrada consequência: paralisa todo esforço no sentido de se provar que uma linha de conduta é melhor que outra.

Era inevitável que tal refutação da racionalidade fosse seguida de uma grande erupção de fé irracional. A disputa entre Hume e Rousseau é simbólica: Rousseau era louco, mas influente; Hume era são, mas não tinha adeptos. Os subsequentes empiristas britânicos rejeitaram seu ceticismo sem refutá-lo; Rosseau e seus adeptos concordavam com Hume em que nenhuma crença se baseia na razão, mas consideravam o coração superior à razão permitindo que este os levasse a convicções muito diferentes das que Hume conservava na prática. Os filósofos alemães, de Kant a Hegel, não haviam assimilado os argumentos de Hume. Digo-o de modo deliberado, apesar da crença que muitos filósofos compartem com Kant, de que a sua *Crítica da Razão* Pura era uma resposta a Hume. Na verdade, estes filósofos — ao menos Kant e Hegel — representam um tipo de racionalismo pró-humano e podem ser refutados com argumentos humanos. Os filósofos que não podem ser refutados desta maneira são aqueles que não pretendem ser racionais, tais como Rousseau, Schopenhauer e Nietzsche. O desenvolvimento do irracional durante o século XIX e a parte já transcorrida do século XX é uma consequência natural da destruição, por Hume, do empirismo.

É importante, por conseguinte, descobrir se há alguma resposta a Hume dentro da estrutura de uma filosofia que é toda ou principalmente empírica. Se não, não há diferença intelectual alguma entre a sanidade e a loucura. O lunático que se julga um ovo escaldado será condenado unicamente por estar em minoria, ou antes — já que não devemos dar como suposta a democracia — por não estar o governo de acordo com ele. Este é um ponto de vista desesperado, e devemos

esperar que haja algum meio de livrar-nos dele.

O ceticismo de Hume baseia-se inteiramente em sua rejeição do princípio de indução. O princípio de indução, tal como se aplica à causalidade, diz que, se A foi encontrada com muita frequência acompanhada ou seguida de B, e se não há nenhum exemplo de A que não haja estado acompanhada ou seguida de B, então é provável que, na próxima ocasião em que A seja observada, será ela acompanhada ou seguida de B. Se este princípio é adequado, um número suficiente de exemplos terá de tornar a probabilidade não muito distante da certeza. Se este princípio, ou qualquer outro do qual possa ser deduzido, é verdadeiro, então as inferências causais que Hume rejeita são válidas, não, certamente, porque proporcionem certeza, mas porque apresentam suficiente probabilidade para fins práticos. Se este princípio não é verdadeiro, toda tentativa, no sentido de se chegar a leis físicas gerais partindo de observações particulares, é falaz, sendo impossível a um empirista escapar ao ceticismo de Hume. O princípio, por si mesmo, não pode, sem dúvida, sem que incorra em círculo vicioso, ser inferido de uniformidades observadas, já que é requerido para justificar tal inferência. Tem, por conseguinte, de ser (ou de ser deduzido de) um princípio independente não baseado na experiência. Até este ponto, Hume provou que o empirismo puro não constitui uma base suficiente para a ciência. Mas se este princípio é admitido, tudo o mais pode proceder de acordo com a teoria de que todo o nosso conhecimento é baseado na experiência. Temos de convir que isto constitui sério desvio quanto ao que diz respeito ao empirismo, e que os que não são empiristas podem perguntar por que razão, se permite um desvio, hão de proibir-se outros. Estas, no entanto, não são questões suscitadas diretamente pelos argumentos de Hume. O que esses argumentos provam — e não creio que a prova possa dar margem a controvérsia — é que a indução é um princípio lógico independente, incapaz de ser inferido da experiência ou de outros princípios lógicos, e que, sem este princípio, é impossível a ciência.

BERTRAND RUSSELL

HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL

LIVRO QUARTO

Tradução
BRENNO SILVEIRA

Criação ePub
RELÍQUIA

COMPANHIA EDITORA NACIONAL
SÃO PAULO

Terceira edição

Edição da
COMPANHIA EDITORA NACIONAL

Especialmente feita para a
CODIL

COMPANHIA DISTRIBUIDORA DE LIVROS
SÃO PAULO

Do original inglês:
History of Western Philosophy

★

Publicado por
George Allen & Unwin Ltd.
LONDRES

Direitos para a língua portuguesa adquiridos pela
COMPANHIA EDITORA NACIONAL
Rua dos Gusmões, 639 – São Paulo
Que se reserva a propriedade desta tradução.

Impresso no Brasil

LIVRO QUARTO

A Filosofia Moderna

SEGUNDA PARTE – DESDE ROUSSEAU ATÉ O PRESENTE

CAPÍTULO XVIII

O MOVIMENTO ROMÂNTICO

DESDE a última parte do século XVIII até o presente a arte, a literatura e a filosofia – e até mesmo a política – tem sido influenciada, positiva ou negativamente, por um modo de sentir que foi característico do que, num sentido amplo, pode ser chamado de movimento romântico. Mesmo os que se sentiram repelidos por essa maneira de sentir foram obrigados a tomar conhecimento dela e, em muitos casos, foram afetados por ela mais do que julgavam. Proponho-me fazer, neste capítulo, breve descrição do ponto de vista romântico, principalmente em questões não definidamente filosóficas – pois este é o fundo cultural da maior parte do pensamento filosófico no período de que agora nos ocupamos.

O movimento romântico não esteve, em seus começos, ligado à filosofia, embora dentro de pouco tempo passasse a ter relações com ela. Com a política, através de Rousseau, esteve vinculado desde o princípio. Mas, para que possamos compreender seus efeitos políticos e filosóficos, temos de considerá-lo em sua forma mais essencial, ou seja, como uma revolta contra as normas éticas e estéticas estabelecidas.

A primeira grande figura do movimento é Rousseau, mas, até certo ponto, só expressou tendências já existentes. As pessoas cultas da França, no século XVIII, admiravam grandemente aquilo a que chamavam *sensibilité,* o que significava uma predisposição à emoção e, mais particularmente, à emoção da simpatia. Para ser totalmente satisfatória, a emoção tem de ser direta e violenta, sem ser orientada de modo algum pelo pensamento. O homem de sensibilidade seria levado às lágrimas ante a vista de uma simples família miserável de camponeses, mas permaneceria frio anteplanos bem elaborados destinados a melhorar a sorte dos camponeses como classe social. Supunha-se que os pobres eram mais virtuosos do que os ricos; o sábio era considerado como um homem

que se retira da corrupção das cortes para desfrutar dos prazeres tranquilos de uma existência rural sem ambições. Como estado de espírito passageiro, esta atitude pode ser encontrada em poetas de quase todas as épocas. O duque exilado de *Como Gostais* manifesta tal atitude, embora volte ao seu ducado logo que lhe é possível; só o melancólico Jacques prefere sinceramente a vida da floresta. Mesmo Pope, o perfeito exemplar de tudo aquilo contra que se rebelou o movimento romântico, diz:

> Feliz o homem cujo cuidado e desejo
> Uns poucos acres paternos limitam,
> Contente de respirar o seu nativo ar
> Em suas próprias terras.

Os pobres, na imaginação dos que cultivavam a sensibilidade, sempre tinham alguns acres paternos e viviam dos produtos de seu próprio trabalho, sem necessidade de comércio com os demais. É verdade que estavam sempre perdendo os seus acres em circunstâncias patéticas, porque o velho pai não podia mais trabalhar, os encantos da encantadora irmã já estavam em declínio e o malvado usurário, ao qual as terras estavam hipotecadas, ou o perverso lorde, estavam prestes a lançar-se sobre os acres ou a virtude da irmã. Os pobres, para os românticos, não eram nunca habitantes da cidade nem trabalhadores industriais; o proletariado é um conceito do século XIX, talvez igualmente romantizado, mas inteiramente diferente.

Rousseau apelou para o culto já existente da sensibilidade e deu-lhe uma amplitude e um escopo que não poderia, de outro modo, ter possuído. Era um democrata, não só em suas teorias, como em seus gostos. Durante longos períodos de sua vida, foi um pobre vagabundo, recebendo favores de pessoas pouco menos necessitadas do que ele. Pagou essa generosidade, amiúde, na ação, com a mais negra ingratidão, mas, quanto à emoção, sua resposta foi tudo o que mais ardente defensor da sensibilidade poderia haver desejado. Tenda os gostos de um vagabundo, achou aborrecidas as restrições impostas pela sociedade parisiense. Os românticos aprenderam, com ele, a desdenhar os entraves das convenções sociais — primeiro no trajar e nas maneiras, no minueto e na poesia heroica, depois na arte e no amor e, por último, em toda a esfera da moral tradicional.

Os românticos não eram destituídos de moral; pelo contrário, seus juízos

morais eram severos e veementes. Mas baseavam-se em princípios totalmente diferentes dos que haviam parecido bons aos seus predecessores. O período que vai de 1660 até Rousseau é dominado pelas recordações das guerras de religião e das guerras civis na França, Inglaterra e Alemanha. Os homens tinham plena consciência do perigo do caos, das tendências anárquicas de todas as paixões fortes, da importância da segurança e dos sacrifícios necessários para conseguila. A prudência era considerada como a suprema virtude; o intelecto era apreciado como a arma mais eficaz contra os fanáticos subversivos; as maneiras corteses eram elogiadas como uma barreira contra a barbárie. O ordenado cosmos de Newton, em que os planetas se moviam uniformemente em redor do Sol em suas órbitas predeterminadas, tornou-se um símbolo imaginativo do bom governo. O freio na expressão das paixões era o principal objetivo da educação e a marca mais segura de um cavalheiro. Na Revolução, os aristocratas franceses pré-românticos morreram tranquilamente; Madame Rolland e Danton, que eram românticos, morreram retoricamente.

No tempo de Rousseau, muita gente já se havia cansado da segurança e começava a desejar coisas excitantes. A Revolução Francesa e Napoleão proporcionaram tudo o que essa gente queria. Quando, em 1815, o mundo político voltou à tranquilidade, era uma tranquilidade tão morta, tão rígida, tão hostil a toda vida vigorosa, que só os conservadores horrorizados podiam suportá-la. Conseguintemente, não houve a aquiescência intelectual ao *status quo* que havia caracterizado a França no reinado do Rei Sol e a Inglaterra até a Revolução Francesa. A revolta do século XIX contra o sistema da Santa Aliança tomou duas formas. De um lado, havia a revolta do industrialismo, tanto capitalista como proletário, contra a monarquia e a aristocracia: isto estava quase intocado pelo romantismo e reverteu, sob muitos aspectos, ao século XVIII. Este movimento é representado pelos radicais filosóficos, o movimento a favor do câmbio livre e o socialismo marxista. Completamente diferente disso foi a revolta romântica, que era em parte racionária, em parte revolucionária. Os românticos não desejavam paz nem tranquilidade, mas uma vida individual vigorosa e apaixonada. Não tinham nenhuma simpatia pelo industrialismo porque este era feio, porque a busca do dinheiro lhes parecia indigna de uma alma imortal e porque o desenvolvimento das modernas organizações econômicas interferia com a liberdade individual. No período post-revolucionário viram-se metidos na política, gradualmente, por meio do nacionalismo: cada nação julgava possuir uma alma coletiva, que não podia ser livre enquanto os limites dos Estados fossem diferentes dos das nações. Na

primeira metade do século XIX, o nacionalismo era o mais vigoroso dos princípios revolucionários, e muitos românticos o apoiaram com todo entusiasmo.

O movimento romântico caracteriza-se, em conjunto, pela substituição das normas estéticas pelas utilitárias. A minhoca é útil, mas não é bela; o tigre é belo, mas não é útil. Darvin (que não era romântico) elogiava a minhoca; Blake exaltava o tigre. A moral dos românticos tem, primordialmente, motivos estéticos. Mas, para caracterizar românticos, é necessário ter-se em conta não apenas a importância dos motivos estéticos, mas também a mudança de gosto que tornava o seu sentido da beleza diferente do de seus predecessores. Um dos exemplos mais evidentes disto é a sua preferência pela arquitetura gótica. Outro exemplo é o seu gosto pelos cenários naturais. O Dr. Johnson preferia Fleet Street a qualquer paisagem rural, e afirmava que um homem que está cansado de Londres deve estar cansado da vida. Se algo no campo era admirado pelos predecessores de Rousseau, era uma cena de fertilidade, com ricos pastos e mugidos de vaca. Rousseau, sendo suíço, admirava, naturalmente, os Alpes. Nas novelas e contos de seus discípulos, encontramos torrentes impetuosas, precipícios terríveis, florestas não palmilhadas, tempestades atroadoras, tormentas no mar e, geralmente, o que é inútil, violentas e destruidoras. Esta mudança parece ser mais ou menos permanente: quase toda a gente, hoje em dia, prefere as cataratas de Niágara e o Grand Canyon aos prados luxuriantes e aos trigais ondulantes. Os hotéis de turistas fornecem provas estatísticas do gosto pelos cenários naturais.

O temperamento dos românticos é melhor estudado na ficção. Amavam o que era estranho: fantasmas, velhos castelos em ruínas, os últimos e melancólicos descendentes de famílias que já haviam sido grandes, os praticantes do mesmerismo e das ciências ocultas, os tiranos decaídos e os piratas levantinos. Fielding e Smollett escreveram a respeito de pessoas comuns em circunstâncias que podiam muito bem ter ocorrido; o mesmo fizeram os realistas que reagiram contra o romantismo. Mas, para os românticos, tais temas eram demasiados vulgares; eles só se sentiam inspirados pelo que era grande, remoto e aterrador. A ciência, de um tipo um tanto duvidoso, podia ser utilizada, se conduzisse a algo de surpreendente; mas, em geral, a Idade Média, e o que havia de mais medieval no presente, era o que mais agradava aos românticos. Cortavam, inteiramente com frequência, as amarras que os prendiam à realidade, passada ou presente. O *Marinheiro Antigo* é típico a este respeito, e o *Kubla Khan,* de Coleridge, dificilmente se assemelha ao monarca histórico de Marco Pólo. A

geografia dos românticos é interessante: desde Xanadu até “a solitária praia chorasmiana”, os lugares pelos quais se interessam são remotos, asiáticos ou antigos.

O movimento romântico, apesar de dever sua origem a Rousseau, foi, a princípio, principalmente alemão. Os românticos alemães eram jovens nos últimos anos do século XVIII, e foi durante a sua juventude que deram expressão ao que havia de mais característico em sua maneira de sentir. Os que não tiveram a ventura de morrer jovens, permitiram, no fim, que a sua individualidade permanecesse obscurecida na uniformidade da Igreja Católica. (Um romântico podia tornar-se católico se tivesse nascido protestante, mas dificilmente poderia ser católico de outro modo, já que era necessário combinar o catolicismo com a rebelião). Os românticos alemães influenciaram Coleridge e Shelley e, independentemente da influência alemã, a mesma atitude se tornou comum, na Inglaterra, durante os primeiros anos do século XIX. Na França, embora em forma enfraquecida, floresceu depois da Restauração, até Victor Hugo. Na América, podemos vê-lo quase puro em Melville, Thoreau e Brook Farm e, um tanto atenuado, em Emerson e Hawthorne. Embora os românticos tendessem para o catolicismo, havia algo irremovivelmente protestante no individualismo de sua atitude, e seus permanentes triunfos na formação de costumes, opiniões e instituições, se limitaram quase que totalmente aos países protestantes.

Os começos do romantismo na Inglaterra podem ser encontrados nos escritos dos autores satíricos. Em *Rivais,* de Sheridan (1775), a heroína está resolvida a casar por amor com um homem pobre, em lugar de o fazer com um homem rico, para agradar a preceptora e os pais; mas o homem rico que estes haviam escolhido conquista o amor da heroína, cortejando-a com um nome falso e fazendo-se passar por pobre. Jane Austen zomba dos românticos em *Northanger Abbey* e em *Sense and Sensibility* (1797-8). A heroína de *Northanger Abbey* é seduzida pela obra ultra-romântica de Mrs. Radeliffe, *Mysteries of Udolpho,* publicada em 1794. A primeira obra romântica inglêsa *boa* — à parte Blake, que foi um swedenborgiano solitário, que mal participou de qualquer movimento — foi o *Ancient Mariner,* de Coleridge, publicada em 1799. No ano seguinte, tendo, infelizmente, recebido fundos dos Wedgwoods, foi para Gottingen e mergulhou em Kant, o que não melhorou sua poesia.

Depois que Coleridge, Wordsworth e Southey se tornaram reacionários, o ódio à Revolução e a Napoleão pôs um freio temporário no romantismo inglês. Mas este logo foi revivido por Byron, Shelley e Keats e, em certa medida, dominou toda a época vitoriana.

Frankestein, de Mary Shelley, escrito sob a inspiração das conversações com Byron no cenário romântico dos Alpes, contém o que quase se poderia considerar como uma alegoria histórica profética do desenvolvimento do romantismo. O monstro de Frankenstein não é, como se tornou proverbial dizer, um *simples* monstro; a princípio, é um ser amável, desejoso de afeto humano, mas é levado ao ódio e à violência pelo horror que a sua fealdade inspira àquele cujo amor procura conquistar. Sem ser visto, observa uma família de pobres aldeões e, furtivamente, presencia a sua labuta diária. Por fim resolve dar-se a conhecer:

"Quanto mais os via, maior se tornava meu desejo de aspirar à sua proteção e carinho; meu coração ansiava por ser conhecido e amado por aquelas amáveis criaturas; ver os seus doces olhares dirigidos a mim com afeto era o limite máximo de minha ambição. Não me atrevia a pensar que eles se afastariam de mim com desdém e horror".

Mas eles o fizeram. De modo que ele pediu primeiro ao seu criador a criação de uma mulher semelhante a ele e, ao ver que esse pedido lhe era negado, dedicou-se a assassinar, um a um, todos os seres que Frankenstein amava. Mas mesmo então, quando todos os seus assassinos já haviam sido praticados e enquanto contemplava o cadáver de Frankenstein, os *sentimentos* do monstro permanecem nobres:

"Este também é minha vítima! Com o seu assassínio, meus crimes se consumam; o miserável gênio de meu ser está ferido em suas entranhas! Oh, Frankenstein, generoso e abnegado ser! De que serve agora que eu peça que me perdoes? Eu, que, irreparavelmente, destruí tudo que tu amas. Ai de mim! Ele está frio, e não pode responder-me … quando percorro o espantoso catálogo de meus crimes, não posso acreditar que eu seja a mesma criatura cujos pensamentos já estiveram cheios das sublimes e transcendentes visões da beleza e da majestade da bondade. Mas assim é; o anjo caído converte-se num demônio maligno. Mas mesmo este inimigo de Deus e do homem tinha amigos e associados em sua desolação; eu estou só".

Despojada de sua forma romântica, não há nada irreal nesta psicologia, e é desnecessário procurar-se piratas ou reis vândalos para encontrar paralelos. A um visitante inglês, o ex-Kaiser lamentava-se, em Doorn, de que os ingleses não mais o amavam. O Dr. Burt, em seu livro sobre delinquência juvenil, refere-se a um menino de sete anos que afogou um companheiro no Regent´s Canal. Sua razão era que nem sua família nem as outras pessoas lhe demonstravam afeto. O

Dr. Burt foi bondoso para com ele, e o rapaz se transformou num cidadão respeitável; mas nenhum Dr. Burt se propôs reformar o monstro de Frankenstein.

Não é a psicologia dos românticos que tem culpa disso: é seu padrão de valores. Eles admiram as grandes paixões, qualquer que seja a classe a que estas pertençam, e quaisquer que sejam as suas consequências sociais. O amor romântico, principalmente quando infortunado, é bastante forte para conseguir sua aprovação, mas a maioria das paixões fortes são destruidoras: o ódio, o ressentimento e a inveja, o remorso e o desespero, o orgulho ferido e o furor dos oprimidos injustamente, o ardor bélico e o desdém pelos escravos e os covardes. Daí o tipo de homem encorajado pelo romantismo, principalmente os do tipo byroniano, ser violento e anti-social, um rebelde anárquico ou um tirano conquistador.

Esta atitude toca em coisas cujas razões se acham radicadas no fundo do coração humano e das circunstâncias humanas. Por egoísmo, o homem tornou-se gregário, mas, no instinto, continuou sendo, em grande medida, solitário; daí a necessidade da religião e da moral para reforçar o interesse próprio. Mas o hábito de renunciar às satisfações presentes em benefício de vantagens futuras é enfadonho e, uma vez despertadas as paixões, o refreio prudente da conduta social se torna difícil de suportar. Aqueles que, em tais ocasiões, se libertam disso, adquirem uma energia nova e um sentimento de força devido à cessação do conflito interior e, embora no fim possam chegar a um desastre, gozam, entrementes, de um sentimento de exaltação divina que, conhecida dos grandes místicos, não pode jamais ser experimentado por uma virtude meramente vulgar. A parte solitária de sua natureza se reafirma, mas, se o intelecto sobreviver a essa reafirmação, cobre-se com a roupagem do mito. O místico torna-se uno com Deus e, na contemplação do infinito, sente-se absolvido do dever com respeito ao próximo. O rebelde anárquico faz ainda mais: não só se sente uno com Deus, mas Deus. A verdade e o dever, que representam nossa sujeição à matéria e aos nossos próximos, já não existem para o homem que se tornou Deus; para os outros, a verdade é o que ele *afirma*, o dever o que ele ordena. Se todos pudéssemos viver solitários e sem trabalhar, poderíamos todos gozar deste êxtase de independência; já que não o podemos, suas delícias só estão ao alcance dos loucos e dos ditadores.

A revolta dos instintos solitários contra os laços sociais é a chave da filosofia, da política e dos sentimentos, não só do que chamamos comumente movimento romântico, mas de sua progênie até a época atual. A filosofia, sob a influência do idealismo alemão, tornou-se solipsista, e o desenvolvimento próprio foi

considerado como o princípio fundamental da ética. Quanto ao que diz respeito ao sentimento, teve de haver um desagradável compromisso entre a busca do isolamento e as necessidades da paixão e da economia. O conto de D. H. Lawrence, “o Homem que Amava as Ilhas”, tem um herói que desdenhava cada vez mais tal compromisso e que morreu, no fim, de fome e frio, mas no gozo de um isolamento completo; mas este grau de coerência não foi atingido pelos escritores que louvam a solidão. As comodidades da vida moderna não estão ao alcance de um ermitão, e o homem que deseja escrever livros ou produzir obras de arte tem de submeter-se aos serviços de outros, se quiser sobreviver enquanto realiza a sua obra. A fim de continuar a sentir-se solitário, tem de ser capaz de impedir que aqueles que o servem entrem em choque com o seu eu, o que se consegue mais facilmente se estes forem escravos. O amor apaixonado, no entanto, é uma questão mais difícil. Enquanto os amantes apaixonados são considerados como em rebelião contra os entraves sociais são admirados: mas, na vida real, a própria relação amorosa se converte logo em entrave social, e o co-participante do amor acaba por ser odiado, tanto mais veementemente se o amor for suficientemente forte para tornar difícil o rompimento dos laços que os unem. Daí chegar o amor a ser concebido como uma batalha, na qual cada um procura destruir o outro, irrompendo através dos muros protetores do “eu” deles ou dela. Este ponto de vista se tornou familiar mediante os escritos de Strindberg e, mais ainda, de D. H. Lawrence.

Não só o amor apaixonado, mas qualquer outra relação amistosa, só é possível, segundo este modo de sentir, enquanto os outros possam ser considerados como uma projeção do próprio “eu” do indivíduo. Isto é factível quando os outros são parentes consanguíneos e, quanto mais próximo o parentesco, tanto mais possível isso se torna. Daí a ênfase quanto à raça, conduzindo, como no caso dos Ptolomeus, à endogamia. Sabemos quanto isto afetou Byron; Wagner sugere um sentimento semelhante no amor de Siegmund e Sieglinde. Nietzche, embora não escandalosamente, preferia a irmã a todas as outras mulheres. “Com que força sinto — escrevia-lhe ele — em tudo o que dizes ou fazes, que pertencemos à mesma linhagem. Compreendes-me mais do que os outros, porque vimos do mesmo tronco. Isto se adapta muito bem à minha «filosofia».

O princípio de nacionalidade, do qual Byron foi um protagonista, é uma extensão dessa mesma “filosofia”. Presume-se que uma nação seja uma raça, descendente de antepassados comuns, e que compartilha de algo assim como uma «consciência do sangue». Mazzini, que culpava constantemente os ingleses

por não apreciarem Byron, concebia as nações como possuidoras de uma individualidade mística, atribuindo-lhes o tipo de grandeza anárquica que os outros românticos procuravam nos heróis. A liberdade das nações chegou a ser considerada não só por Mazzini como por estadistas relativamente discretos, como algo que, na prática, tornava impossível a cooperação internacional.

A crença no sangue e na raça está associada, naturalmente, ao antissemitismo. Ao mesmo tempo, a perspectiva romântica, em parte por ser aristocrática e, em parte, porque prefere a paixão ao cálculo, sente veemente desprezo pelo comércio e as finanças. E levada, assim, a proclamar uma oposição ao capitalismo que é inteiramente diferente da do socialismo que representa o interesse do proletariado, pois que é uma oposição baseada no desdém pelas preocupações econômicas e fortalecida pela sugestão de que o mundo capitalista é governado pelos judeus. Este ponto de vista é expresso por Byron nas raras ocasiões em que ele condescende em voltar sua atenção para uma coisa tão vulgar como o poder econômico:

> Quem mantém o equilíbrio do mundo? Quem reina
> Sobre os conquistadores, sejam eles realistas ou liberais?
> Quem ergueu os descamisados patriotas da Espanha?
> (Isso faz com que os jornais da velha Europa tagarelem e ranjam os dentes).
>
> Quem mantém o mundo, o Velho e o Novo, na dor
> Ou no prazer? Quem dirige toda a política?
> A sombra da nobre audácia de Bonaparte?
> O judeu Rothschild e seu colega, o cristão Baring.

Os versos talvez não sejam muito musicais, mas o sentimento é inteiramente de nosso tempo e foi repetido por todos os adeptos de Byron.

O movimento romântico, em sua essência, tinha em mira libertar a personalidade humana dos grilhões das convenções sociais e da moral. Em parte, esses grilhões eram um obstáculo simplesmente inútil a modalidades desejáveis de atividade, pois toda comunidade antiga desenvolveu normas de conduta das quais não há outra coisa a dizer-se senão que são tradicionais. Mas as paixões egoístas, uma vez libertas, não são facilmente submetidas de novo às

necessidades da sociedade. O Cristianismo conseguiu, até certo ponto, domesticar o ego, mas causas econômicas, políticas e intelectuais estimularam a revolta contra as Igrejas, e o movimento romântico levou essa revolta à esfera da moral. Encorajando um novo ego sem leis, tornou impossível a cooperação social e deixou seus discípulos diante da alternativa de anarquismo ou despotismo. O egoísmo, a princípio, fez com que os homens esperassem dos outros uma ternura paternal; mas quando descobriram, indignados, que os outros tinham também o seu ego, o desejo frustrado de ternura se converteu em ódio e violência. O homem não é um animal solitário e, enquanto sobreviver a vida social, a realização de si mesmo não pode ser o princípio supremo da ética.

CAPÍTULO XIX

ROUSSEAU

JEAN JACQUES ROUSSEAU (1712-78). Embora um “philosophe” no sentido francês do século XVIII, não foi o que agora se chamaria um “filósofo”. Não obstante, exerceu poderosa influência, não só na filosofia, como, também, na literatura, nos gostos, nas maneiras e na política. Qualquer que possa ser a nossa opinião sobre os seus méritos como pensador, temos de reconhecer sua imensa importância como força social. Essa importância provém principalmente de seu apelo ao coração e aquilo que, em seu tempo, se chamava “sensibilidade”. É o pai do movimento romântico, o iniciador de sistemas de pensamento que inferem fatos não humanos de emoções humanas bem como o inventor da filosofia política das ditaduras pseudodemocráticas, em posição às monarquias absolutas tradicionais. A partir de sua época, os que se consideraram reformadores tem estado divididos em dois grupos: os que o seguiram e os que seguem Locke. Às vezes, cooperaram entre si e muitos indivíduos não viram nisso nenhuma incompatibilidade. Aos poucos, porém, a incompatibilidade foi-se tornando cada vez mais evidente. Na época atual, Hitler é uma consequência de Rousseau; Roosevelt e Churchill, de Locke.

A biografia de Rousseau foi por ele relatada, em suas *Confissões,* com grandes pormenores, mas sem demasiada sujeição à verdade. Gostava de retratar-se como grande pecador e, às vezes, exagerava a este respeito; mas há provas externas abundantes de que carecia de todas as virtudes habituais. Isso não o preocupava, pois achava que tivera sempre um coração generoso, e que, no entanto, não o impediu jamais de praticar as ações mais vis com os seus melhores amigos. Relatarei somente a parte de sua vida necessária para que se compreenda o seu pensamento e a sua influência.

Nasceu em Genebra e foi educado como calvinista ortodoxo. Seu pai, que era pobre, combinava as profissões de relojoeiro e professor de dança; sua mãe

morreu quando ele era criança, e foi criado por uma tia. Deixou a escola aos doze anos e foi aprendiz de vários ofícios, mas odiava a todos e, aos dezesseis anos de idade, fugiu de Genebra para a Sabóia. Não dispondo de meios de subsistência, dirigiu-se a um sacerdote católico e apresentou-se a ele como se desejasse converter-se. A conversão formal teve lugar em Turim, numa instituição de catecúmenos; o processo durou nove dias. Ele apresenta seus motivos como sendo inteiramente mercenários: “Eu não podia ocultar a mim mesmo que o ato sagrado que estava prestes a praticar era, no fundo, o ato de um bandoleiro”. Mas isto foi escrito depois de haver voltado ao protestantismo, e há razões para se pensar que, durante alguns anos, foi um católico verdadeiramente crente. Em 1742, deu o seu testemunho de que uma casa em que vivera em 1730 fora milagrosamente salva de um incêndio devido às preces de um bispo.

Tendo saído da instituição em Turim com vinte francos no bolso, tornou-se lacaio de uma dama ilustre chamada Madame de Vercelli, que morreu três meses depois. Por ocasião de sua morte, encontrou-se possuidor de uma cinta que pertencera a ela e que ele, de fato, havia roubado. Afirmou que esta lhe havia sido dada por certa empregada, de quem ele gostava; acreditaram nesta afirmação e a jovem foi castigada. Sua desculpa é singular: “Nunca a maldade esteve mais longe de mim do que naquele momento cruel; e, quando acusei a pobre moca, é contraditório, mas, no entanto, verdade, que o meu afeta por ela foi a causa do que fiz. Ela estava presente em meu espírito, e lancei minha culpa sobre o primeiro objeto que se me apresentou”. Este é um bom exemplo da maneira pela qual, na ética de Rosseau, a «sensibilidade» tomava o lugar de todas as virtudes ordinárias.

Depois deste incidente, foi amparado por Madame de Warrens, uma conversa do protestantismo como ele próprio, senhora encantadora que gozava de uma pensão do rei da Sabóia por serviços que prestara à religião. Durante nove ou dez anos, passou a maior parte do tempo em casa dela; chamava-a de “mamãe” mesmo depois que ela se tornou sua amante. Durante algum tempo, compartilhou dela com o factótum da ilustre dama; todos viviam na maior amizade e, quando o factótum morreu, Rousseau sentiu-se pesaroso, mas consolou-se pensando: “Bem, de qualquer modo, ficarei com suas roupas”.

Durante seus primeiros anos, houve vários períodos em que ele viveu como vagabundo, viajando a pé e conseguindo, o melhor que podia, uma alimentação precária. Durante um destes interlúdios, um amigo, com quem viajava, teve um ataque epilético nas ruas de Lyon; Rousseau aproveitou-se da multidão que se aglomerou, para abandonar o amigo no meio do ataque. Noutra ocasião, tornou-

se secretário de um homem que se apresentava como arquimandrita em peregrinação ao Santo Sepulcro; em outra, ainda, teve um lanço amoroso com uma senhora rica, fazendo-se passar por jacobita escocês de nome Dudding.

Em 1743, no entanto, com a ajuda de uma grande dama, tornou-se secretário do embaixador francês em Veneza, um bêbado chamado Montaigu, que deixava o trabalho entregue a Rousseau, mas se esquecia de pagar-lhe o salário. Rousseau desempenhou bem suas obrigações, mas a inevitável desavença não foi por culpa dele. Foi a Paris a fim de procurar obter justiça; todos admitiam que ele tinha razão, mas, durante muito tempo, nada se fez. As contrariedades causadas por essa demora tiveram muito que ver com a atitude adotada por Rousseau contra o governo existente na França, embora, no fim, lhe fossem pagos os ordenados atrasados que lhe eram devidos.

Foi por essa época (1745) que passou a viver com Thérèse le Vasseur, que era criada de seu hotel em Paris. Viveu com ela o resto da vida (não com exclusão de outros casos amorosos); teve com ela cinco filhos, todos os quais levou à roda dos expostos. Ninguém jamais compreendeu o que o atraiu nela. Era feia e ignorante; não sabia ler nem escrever (ele a ensinou a escrever, mas não a ler); não sabia os nomes dos meses nem somar dinheiro. A mãe era ambiciosa e avara; as duas usavam Rousseau e todos os seus amigos como fontes de renda. Rousseau afirma (verdadeira ou falsamente) que jamais teve uma centelha de amor por Thérèse; em seus últimos anos, esta se dedicou à bebida e perseguia os moços de estrebaria. Provavelmente, agradava-lhe sentir-se indubitavelmente superior a ela, tanto do ponto de vista intelectual como econômico, e ver que ela dependia inteiramente dele. Ele não se sentia nunca à vontade na companhia dos grandes e preferia, sinceramente, as pessoas simples; a este respeito, seu sentimento democrático era inteiramente sincero. Embora não haja casado jamais com ela, tratava-a quase como esposa, e todas as grandes damas que o protegeram tinham de suportá-la.

Seu primeiro êxito literário chegou-lhe um tanto tarde na vida. A Academia de Dijon ofereceu um prêmio para o melhor ensaio sobre a questão: “Proporcionaram as artes e as ciências benefícios à humanidade”? Rousseau defendeu a posição negativa, e ganhou o prêmio (1750). Afirmou que as ciências, as letras e as artes são os piores inimigos da moral, e que, criando necessidades, são fontes de escravidão; como, pois, se pode impor castigos aos que andam nus, como os selvagens americanos? Como poderia esperar-se, era a favor de Esparta e contra Atenas. Lera as *Vidas* de Plutarco aos sete anos, sendo muito influenciado por elas; admirava particularmente a vida de Licurgo. Como

os espartanos, considerava o êxito na guerra como prova de méritos; não obstante, admirava os “nobres selvagens”, que os sofisticados europeus podiam derrotar na guerra. A ciência e a virtude, afirmava ele, são incompatíveis, sendo que todas as ciências têm uma origem ignóbil. A astronomia vinha da superstição da astrologia; a eloquência, da ambição; a geometria, da avareza; a física, da curiosidade inútil — e até mesmo a mortal tinha a sua fonte no orgulho humano. A educação e a imprensa deviam ser deploradas; tudo o que distingue o homem civilizado do selvagem é um mal.

Tendo ganho o prêmio e adquirindo súbita fama com o seu ensaio, Rousseau pôs-se a viver de acordo com as suas máximas. Adotou a vida simples e vendeu seu relógio, dizendo que já não tinha necessidade alguma de saber as horas.

As idéias do primeiro ensaio foram elaboradas num segundo, um “Discurso Sobre a Desigualdade” (1754), que, no entanto, não foi premiado. Afirmava que “o homem é naturalmente bom e que só devido às instituições é que se torna mau” — a antítese da doutrina do pecado original e da salvação por meio da Igreja. Como a maioria dos teóricos políticos da época, falava de um estado de natureza, embora um tanto hipoteticamente, como “um estado que já não existe, que talvez nunca existiu, que provavelmente jamais existirá, e do qual, apesar de tudo, é necessário ter-se idéias justas, a fim de bem julgar o nosso estado atual”. A lei natural deveria ser deduzida do estado de natureza, mas, enquanto permanecermos ignorantes do homem natural, é impossível determinar-se a lei originariamente prescrita ou mais adequada para ele. Tudo o que podemos saber é que as vontades daqueles submetidos a ela tem de ser conscientes de sua submissão, e que esta deve provir diretamente da voz da natureza. Ele não faz qualquer objeção à desigualdade *natural* com respeito à idade, saúde, inteligência, etc., mas somente quanto ao que se refere à desigualdade resultante de privilégios autorizados pelas convenções sociais.

A origem da sociedade civil e das consequentes desigualdades sociais reside na propriedade privada. “O primeiro homem que, tendo cercado um pedaço de terra, pensou em dizer, “isto é, meu” e encontrou gente suficientemente simples que acreditasse nisso, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil”. Prossegue dizendo que uma revolução deplorável introduziu a metalurgia e a agricultura; o grão é o símbolo da nossa desventura. A Europa é o mais infeliz dos continentes, porque tem mais cereais e mais ferro. Para desfazer o mal, só é necessário abandonar a civilização, pois o homem é naturalmente bom, *quando comeu*, e está em paz com toda a natureza e é amigo de todos os seus semelhantes (as palavras em itálico foram sublinhadas por mim).

Rousseau enviou seu ensaio a Voltaire, que respondeu (1755): “Recebi seu novo livro contra a raça humana, e agradeço-lhe por isso. Nunca se empregou tanta inteligência com o fim de nos tornar a todos estúpidos. Lendo-se seu livro, tem-se vontade de andar com quatro patas. Mas como já perdi esse hábito há mais de sessenta anos, vejo-me, infelizmente, na impossibilidade de readquiri-lo. Tampouco posso dedicar-me à busca dos selvagens do Canadá, porque as doenças a que estou condenado me tornam necessário um médico europeu; porque a guerra continua nessas regiões; e porque o exemplo de nossas ações tornou os selvagens quase tão maus como nós”.

Não é de causar surpresa que Rousseau e Voltaire acabassem por entrar em choque; o assombroso é que isso não haja ocorrido antes.

Em 1754, tendo-se tornado famoso, foi recordado pela sua cidade natal e convidado a visitá-la. Aceitou, mas como só calvinistas podiam ser cidadãos de Genebra, reconverteu-se à sua fé original. Já havia adotado o costume de falar de si mesmo como puritano e republicano genebrino e, depois de sua reconversão, pensou em viver em Genebra. Dedicou seu *Discurso Sobre a Desigualdade* aos Pais da Cidade, mas isto não lhe agradou; não tinham desejo algum de ser considerados apenas como iguais aos cidadãos comuns. Sua oposição não era o único inconveniente que a vida em Genebra lhe apresentava; havia outro, ainda mais grave, e este era que Voltaire também havia ido viver lá. Voltaire era um autor de obras teatrais e um entusiasta do teatro, mas Genebra, por motivos puritanos, proibiu todas as representações dramáticas. Quando Voltaire procurou fazer com que se retirasse a proibição, Rousseau colocou-se ao lado dos puritanos. Os selvagens jamais representam peças; Platão as desaprova; a Igreja Católica recusa-se a casar ou sepultar os atores; Bossuet qualifica o teatro de “escola de concupiscência”. A oportunidade de um ataque contra Voltaire era demasiado boa para que ele a perdesse, e Rousseau transformou-se em campeão da virtude ascética.

Este não era o primeiro desacordo público desses dois homens eminentes. O primeiro foi motivado pelo terremoto de Lisboa (1755), acerca do qual Voltaire escreveu um poema manifestando dúvidas quanto ao governo providencial do mundo. Rousseau ficou indignado. Comentou: “Voltaire, parecendo sempre acreditar em Deus, na realidade não acreditou nunca senão no diabo, já que o seu pretenso Deus é um Ser maligno que, segundo ele, encontra todo o seu prazer na prática do mal. O absurdo desta doutrina é especialmente revoltante num homem que desfruta de toda a sorte de coisas boas e que, do meio de sua própria

felicidade, procura encher de desespero os seus semelhantes, por meio da cruel e terrível imagem das graves calamidades das quais ele próprio está livre".

Rousseau, de sua parte, não via motivo algum para armar tal alvoroço acerca do terremoto. É uma coisa bastante boa que um certo número de pessoas morra de vez em quando. Além disso, a gente de Lisboa sofreu esse desastre porque vivia em edifícios de sete andares; se tivessem vivido dispersos pelos bosques, como as pessoas deviam viver, nada lhes teria acontecido.

As questões da teologia dos terremotos e da moralidade das obras teatrais causaram amarga inimizade entre Voltaire e Rousseau, em que todos os *philosophes* tomaram partido. Voltaire tratou Rousseau como um louco perverso; Rousseau referia-se a Voltaire qualificando-o de "trombeta de impiedade, esse fino gênio e essa alma baixa". Os belos sentimentos, no entanto, tiveram de encontrar expressão e Rousseau escreveu a Voltaire (1760): "Odeio-vos, com efeito, já que assim o quisestes; mas vos odeio como a um homem digno ainda de ser amado, se o tivésseis desejado. De todos os sentimentos de que meu coração estava cheio com respeito a vós, resta somente a admiração que não posso negar a vosso formoso gênio e meu amor por vossos escritos. Se nada há em vós que eu possa honrar, exceto vosso talento, não é minha a culpa".

Chegamos agora ao período mais fecundo da vida de Rousseau. Sua novela, *La Nouvelle Héloise,* apareceu em 1760; *Emílio* e *O Contrato Social*, em 1762. *Emílio,* que é um tratado sobre a educação segundo os princípios "naturais", poderia ter sido considerado inofensivo pelas autoridades não houvesse contido "A Profissão de Fé de um Vigário Saboiano", que expõe os princípios da religião natural conforme são entendidos por Rousseau, que eram irritantes tanto para a ortodoxia católica como para a protestante. *O Contrato Social* era ainda mais perigoso, pois advogava a democracia e negava o direito divino dos reis. Os dois livros, à medida que aumentaram muito sua fama, acarretaram-lhe uma tempestade de condenação oficial. Foi obrigado a fugir da França; Genebra nada queria com ele;{267} Berna negou-lhe asilo. Por fim, Frederico o Grande apiedou-se dele e permitiu-lhe viver em Motiers, perto de Neuchatel, que fazia parte dos domínios do rei-filósofo. Lá viveu por espaço de três anos, mas, ao cabo desse tempo (1765), os aldeões de Motiers, conduzidos pelo pastor, acusaram-no de envenenador e tentaram assassiná-lo. Fugiu para a Inglaterra, onde Hume, em 1762, havia proposto seus serviços.

Na Inglaterra, a princípio, tudo correu bem. Teve grande êxito social, e Jorge III concedeu-lhe uma pensão. Via Burke quase que diariamente, mas a amizade

entre ambos logo esfriou, a ponto de Burke dizer: “Não abriga outro princípio, para influir em seu coração ou guiar sua inteligência, senão a vaidade”. Hume foi-lhe fiel mais tempo, dizendo que o amava muito e poderia viver com ele durante toda a sua vida em mútua estima e amizade. Mas, por essa altura, Rousseau, não sem motivo, passou a sofrer da mania de perseguição que por fim o levou à loucura, e suspeitou de que Hume era um agente de uma conspiração contra a sua vida. Em certos momentos, percebia o absurdo de tais suspeitas e abraçava Hume, exclamando: “Não, não, Hume não é um traidor”, ao que Hume (sem dúvida muito desconcertado) respondia: “Quoi, mon cher Monsieur”! Mas, no fim, sua mania acabou por ganhar a batalha, e ele fugiu. Seus últimos anos foram passados em Paris, em meio de grande pobreza e, quando morreu, houve suspeitas de que havia se suicidado.

Depois da ruptura, Hume disse: “Ele somente *sentiu* durante toda a vida e, a este respeito, sua sensibilidade se eleva a um nível superior a tudo o que vi; mas isto lhe produz um sentimento mais agudo de dor que de prazer. Ele é como um homem que estivesse desprovido não só de suas roupas como de sua própria pele, e que tivesse, nesta situação, de combater os rudes e tumultuosos elementos”.

Este é o mais amável resumo de seu caráter compatível com a verdade.

Há muita coisa na obra de Rousseau que, embora importante sob outros aspectos, não diz respeito à história do pensamento filosófico. Só há duas partes de sua doutrina que examinarei pormenorizadamente; estas são, primeiro, a sua teologia e, depois, a sua teoria política.

Na teologia, fez uma inovação que agora foi aceita pela maioria dos teólogos protestantes. Antes dele, todos os filósofos, de Platão em diante, se acreditavam em Deus, ofereciam argumentos intelectuais a favor de sua crença.{268} Os argumentos podem não nos parecer muito convincentes e podemos crer que talvez também não fossem muito convincentes para ninguém que já não estivesse seguro da verdade da conclusão. Mas o filósofo que propunha os argumentos acreditava, certamente, que eram logicamente válidos, de tal modo que deveriam produzir a certeza da existência de Deus em toda pessoa sem preconceitos e dotada de suficiente capacidade filosófica. Os protestantes modernos que insistem para que creiamos em Deus desprezam, em sua maioria, as «velhas provas», e baseiam a sua fé em algum aspecto da natureza humana: emoções de pavor ou mistério, o sentimento do lícito e do ilícito, o sentimento de aspiração, e assim por diante. Esta maneira de defender-se a crença religiosa

foi inventada por Rousseau. Tornou-se tão familiar que sua originalidade pode facilmente passar despercebida a um leitor moderno, a menos que ele se dê ao trabalho de comparar Rousseau (digamos) com Descartes ou Leibniz.

"Ah, Madame! — Escreve Rousseau a uma dama aristocrática — às vezes, na intimidade do meu gabinete de trabalho, com as mãos apertadas sobre os olhos ou na escuridão da noite, sou de opinião de que Deus não existe. Mas olhai mais longe: a saída do Sol, quando dispersa as brumas que cobrem a Terra e revela a nossos olhos o maravilhoso esplendor do cenário natural, dissipa, ao mesmo tempo, todas as nuvens de minha alma. E encontro de novo minha fé, e meu Deus, e minha crença nEle. E admiro-o, e adoro-o e me prostro em Sua presença".

Em outra ocasião, diz: "Creio em Deus tão fortemente como em qualquer outra verdade, porque o crer e o não crer são as últimas coisas do mundo que dependem de mim". Esta forma de argumentar tem o inconveniente de ser pessoal; o fato de que Rousseau não possa deixar de crer em algo não oferece nenhuma prova de que outra pessoa creia a mesma coisa.

Era muito enfático quanto ao seu teísmo. Certa ocasião, ameaçou deixar um jantar de que participava porque Saint Lambert (um dos convidados) manifestou dúvida quanto à existência de Deus. *"Moi, Monsieur,* — exclamou, colérico, Rousseau — *je crois en Dieu"* Robespierre, seu fiel discípulo em tudo, também o seguiu a este respeito. A "Fête de l'Être Supreme" teria tido a mais entusiástica aprovação de Rousseau.

"A Profissão de Fé de um Vigário Saboiano", que é um interlúdio do quarto livro do *Emílio,* é a mais explicita e formal expressão do credo de Rousseau. Embora declare que é o que a voz da natureza ditou a um sacerdote virtuoso, que sofre as consequências inteiramente "naturais" de haver seduzido uma mulher solteira,{269} o leitor verifica, com surpresa, que a voz da natureza, quando começa a falar, exprime uma miscelânea de argumentos tirados de Aristóteles, Santo Agostinho, Descartes, etc. É verdade que são desprovidos de precisão e forma lógica; supõe-se que isto sirva para desculpá-los e permitir que o digno vigário diga que pouco lhe interessa a sabedoria dos filósofos.

As últimas partes da "Profissão de Fé" lembram menos os pensadores anteriores que as primeiras. Depois de convencer-se de que há Deus, o vigário põe-se a examinar normas de conduta. "Eu não deduzo estas normas — diz ele — dos princípios de uma alta filosofia, mas as encontro nas profundidades de meu coração, escritas pela natureza em caracteres indeléveis". Passa, a seguir a

desenvolver a tese de que a consciência é, em todas as circunstâncias, um guia infalível para as ações retas. “Graças aos céus — conclui ele esta parte de seu argumento — estamos, assim, livres de todo esse aterrador aparato da filosofia; podemos ser homens sem ser doutos; dispensados de desperdiçar nossa vida no estudo da moral, temos, por menos preço, um guia mais seguro neste imenso labirinto de opiniões humanas”. Nossos sentimentos naturais, afirma ele, nos levam a servir o interesse comum, enquanto nossa razão nos impele ao egoísmo. Por conseguinte, para sermos virtuosos, basta que sigamos mais os nossos sentimentos que a razão.

A religião natural, como o vigário chama a sua doutrina, não tem necessidade de uma revelação; se os homens houvessem escutado o que Deus diz ao coração, teria havido apenas uma única religião no mundo. Se Deus se revelou especialmente a certos homens, isto só pode ser sabido pelo testemunho humano, que é falível. A religião natural tem a vantagem de ser revelada diretamente a cada indivíduo.

Há uma passagem curiosa a respeito do inferno. O vigário não sabe se os maus estão destinados ao sofrimento eterno e diz, de modo um tanto altissonante, que o destino dos maus não lhes interessa muito; mas, de um modo geral, inclina-se à opinião de que os sofrimentos do inferno não são eternos. Seja como for, está convencido de que a salvação não se limita aos membros de nenhuma Igreja.

Foi, presumivelmente, a negação da revelação e do inferno o que chocou tão profundamente o Governo francês e o Conselho de Genebra.

A rejeição da razão a favor do coração não foi, a meu ver, um progresso. Com efeito, ninguém pensou neste artifício enquanto a razão parecia estar do lado da crença religiosa. No ambiente em que vivia Rousseau, a razão, como era representada por Voltaire, era oposta à religião; por conseguinte, fora com a razão! Ademais, a razão era abstrusa e difícil; o selvagem, mesmo depois de ter comido, não pode compreender o argumento ontológico e, não obstante, o selvagem é um repositório de toda a sabedoria necessária. O selvagem de Rousseau — que não era o selvagem conhecido dos antropologistas — era um bom marido e um bom pai; era destituído de ambição e tinha uma religião de bondade natural. Era uma pessoa como convinha, mas, se pudesse seguir as razões do bom vigário para se acreditar em Deus, teria de ter mais filosofia do que a sua inocente candura nos permitiria esperar.

À parte o caráter fictício do “homem natural’’ de Rousseau, há duas objeções

quanto à prática de se basear nas emoções do coração as crenças relativas a fatos objetivos. Uma delas é que não há razão alguma para se supor que tais crenças sejam verdadeiras; a outra é que as crenças resultantes serão particulares, já que o coração diz coisas diversas a diferentes pessoas. Alguns selvagens são persuadidos pela "luz natural" de que é seu dever comer gente, e mesmo os selvagens de Voltaire, que são levados pela voz da razão a afirmar que só se deve comer jesuítas, não são inteiramente satisfatórios. Aos budistas, a luz da natureza não revela a existência de Deus, mas proclama que é ilícito comer-se a carne dos animais. Mas, mesmo que o coração dissesse a mesma coisa a todos os homens, isso não nos proporcionaria prova alguma da existência de nada que estivesse fora das nossas emoções. Por mais ardentemente que eu, ou toda a humanidade, possa desejar algo, por necessário que possa ser à felicidade humana, não há razão alguma para se supor que esse algo exista. Não há nenhuma lei da natureza que garanta que a humanidade deva ser feliz. Toda a gente pode ver que isto é verdade com respeito à nossa vida aqui na Terra, mas, por uma curiosa distorção, nossos próprios sofrimentos nesta vida são transformados num argumento a favor de uma melhor vida no além. Não empregaríamos tal argumento em nenhum outro sentido. Se tivéssemos comprado de um homem dez dúzias de ovos e a primeira dúzia estivesse toda podre, não inferiríamos que as noves dúzias restantes deveriam ser de uma qualidade extraordinária; não obstante, este é o tipo de raciocínio que "o coração" nos anima a fazer como uma consolação para os nossos sofrimentos aqui embaixo.

De minha parte, prefiro o argumento ontológico, o argumento cosmológico e os demais argumentos correntes, ao ilogismo sentimental que surgiu de Rousseau. Os velhos argumentos pelo menos são honestos: se válidos, provavam o seu ponto; se não eram válidos, ficava aberta à crítica a possibilidade de provar que eram falsos. Mas a nova teologia do coração prescinde de argumentação; não pode ser refutada, pois que não se propõe a provar os seus pontos de vista. No fundo, a única razão que se oferece para a sua aceitação é que nos permite entregar-nos a sonhos agradáveis. Esta é uma razão indigna, e se eu tivesse de escolher entre Tomás de Aquino e Rousseau, escolheria, sem hesitar, o santo.

A teoria política de Rousseau é exposta em seu *Contrato Social*, publicado em 1762. Este livro difere muito, em seu caráter, da maioria de seus escritos; contém pouco sentimentalismo e um raciocínio intelectual bastante apurado. Suas doutrinas, embora prestem homenagem, da boca para fora, à democracia, tendem a uma justificação do Estado totalitário. Mas Genebra e a antiguidade se uniram para fazer com que ele preferisse a cidade-estado aos grandes impérios, tais

como os da França e da Inglaterra. Na página de rosto, chama-se a si mesmo "cidadão de Genebra" e, em suas frases de introdução, diz: "Como nasci cidadão de um Estado livre e membro de um povo soberano, julgo que, por mais fraca que possa ser a influência da minha voz nos assuntos públicos, o direito que tenho de dar o meu voto sobre eles faz com que seja meu dever estudá-los". Há frequentes e laudatórias referências a Esparta, tal como é ela descrita na *Vida de Licurgo,* de Plutarco. Diz ele que a democracia é melhor nos Estados pequenos, a aristocracia nos de tamanho médio e as monarquias nos grandes. Mas é preciso que se entenda que, na sua opinião, são preferíveis os Estados pequenos, em parte porque tornam mais praticável a democracia. Quando fala de democracia, refere-se, como os gregos, à participação direta de todos os cidadãos; quanto ao governo representativo, chama-o de "aristocracia eletiva". Já que a primeira não é possível num Estado grande, seu elogio da democracia implica sempre elogio da Cidade-Estado. Este amor pela Cidade-Estado não é, na minha opinião, suficientemente ressaltado na maior parte das exposições da filosofia política de Rousseau.

Embora o livro, em conjunto, seja muito menos retórico do que a maioria dos escritos de Rousseau, o primeiro capítulo começa com uma poderosa peça de retórica: "O homem nasceu livre e, em toda parte, está acorrentado. Um homem se julga o amo dos demais, mas permanece mais escravo do que eles". A liberdade é o objetivo nominal do pensamento de Rousseau, mas, na realidade, é à igualdade que ele dá valor e que procura assegurar mesmo a expensas da liberdade.

Sua concepção do contrato social parece, a princípio, análoga à de Locke, mas logo se revela mais afim à de Hobbes. No desenvolvimento que principia no estado de natureza, chega um período em que os indivíduos não podem manter-se na independência primitiva; torna-se então necessário, para a sua própria conservação, que se unam para formar uma sociedade. Mas, de que modo posso empenhar minha liberdade sem prejudicar meus interesses? "O problema é encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e na qual cada um, embora unido a todos, possa ainda obedecer somente a si próprio, permanecendo tão livre como antes. Este é o problema fundamental cuja solução o Contrato Social proporciona".

O contrato consiste na "alienação total de cada associado, juntamente com todos os seus direitos, a toda a comunidade — pois, em primeiro lugar, como cada um se dá absolutamente, as condições são as mesmas para todos e, sendo

assim, ninguém tem interesse algum em tomá-las pesadas para os outros". A alienação tem de ser sem reservas: "Se os indivíduos conservassem certos direitos, como não haveria nenhum superior comum que decidisse entre eles e o público, cada um, ao ser em certo ponto o seu próprio juiz, desejaria sê-lo em todos; o estado de natureza, deste modo, continuaria, e a associação se tornaria, necessariamente, inoperante e tirânica".

Isto implica uma completa anulação da liberdade e uma completa rejeição da doutrina dos direitos do homem. É verdade que, num capítulo posterior, há algo que suaviza esta teoria. É dito, nele, que, embora o contrato social dê ao corpo político poder absoluto sobre todos os seus membros, não obstante, os seres humanos tem direitos naturais como homens. "O soberano não pode impor sobre seus súditos nenhum entrave que seja inútil para a comunidade, nem pode desejar tal coisa". Mas o soberano é o único juiz do que é útil ou inútil para a comunidade. Está claro que só um obstáculo muito débil é oposto, deste modo, à tirania coletiva.

Deve-se observar que o "soberano" significa, em Rousseau, não o monarca ou o governo, mas a comunidade, em sua capacidade coletiva e legislativa.

O Contrato Social pode ser exposto nas seguintes palavras: "Cada um de nós coloca sua pessoa e todo o seu poder em comum sob a direção suprema da vontade geral e, em nosso estado social, recebemos a cada membro como uma parte indivisível do todo". Este ato de associação cria um corpo moral e coletivo, chamado o "Estado" quando passivo, o "Soberano" quando ativo, e um "Poder" em relação com outros corpos como ele.

O conceito de "vontade geral", que aparece na terminologia, referida acima, do Contrato, desempenha papel muito importante no sistema de Rousseau. Logo terei mais que dizer a respeito.

Argumenta-se que o soberano não precisa dar garantias a seus súditos, pois, como é formado pelos indivíduos que o compõem, não pode ter nenhum interesse contrário ao deles. "O soberano, simplesmente em virtude do que é, é sempre o que devia ser». Esta doutrina confunde o leitor que não haja notado o uso um tanto peculiar que Rousseau faz dos termos. O soberano não é o governo, que, admite-se, pode ser tirânico; o soberano é um ente mais ou menos metafísico, não incorporado de todo a nenhum dos órgãos visíveis do Estado. Sua impecabilidade, portanto, mesmo no caso de ser admitida, não tem as consequências práticas que se poderia esperar que tivesse.

A vontade do soberano, que é sempre acertada, é a "vontade geral". Cada

cidadão, *quâ* cidadão, participa da vontade geral, mas pode também, como indivíduo, ter uma vontade particular contrária à vontade geral. O Contrato Social implica que, quem quer que se negue a obedecer à vontade geral, será forçado a fazê-lo. “Isto significa nada menos que será forçado a ser livre”.

Este conceito de ser “forçado a ser livre” é muito metafísico. A vontade geral, na época de Galileu, era certamente anticopérnica; foi Galileu “forçado a ser livre” quando a Inquisição o obrigou a retratar-se? Mesmo um malfeitor é “forçado a ser livre” quando é encarcerado? Recordemos o Corsário de Byron:

> Sobre as alegres águas do profundo mar azul,
> Nossos pensamentos sem entraves e nossos corações tão livres.

Seria este homem mais “livre” numa masmorra? O curioso é que esses nobres piratas de Byron são uma consequência direta de Rousseau e, no entanto, na passagem acima, Rousseau esquece seu romantismo e fala como um policial sofistico. Hegel, que muito devia a Rousseau, adotou o seu mau uso da palavra “liberdade” e a definiu como o direito de obedecer à polícia, ou algo não muito diferente.

Rousseau não tem esse profundo respeito pela propriedade privada que caracteriza Locke e seus discípulos. “O Estado, em relação a seus membros, é dono de todos os seus bens”. Tampouco acredita na divisão de poderes, tal como a pregavam Locke e Montesquieu. A este respeito, porém, como em alguns outros, suas últimas discussões pormenorizadas não concordam inteiramente com os seus princípios gerais anteriores. No Livro III, capítulo I, diz ele que o papel do soberano se limita a fazer leis e que o executivo, ou governo, é um corpo intermediário colocado entre os súditos e o soberano para assegurar sua correspondência mútua. Prossegue dizendo: “Se o soberano deseja governar, ou o magistrado dar leis, ou se os súditos se negam a obedecer, a desordem ocupa o lugar da regularidade e o Estado cai no despotismo e na anarquia. Nesta frase, salvo a diferença de vocabulário, parece coincidir com Montesquieu.

Chego agora à doutrina da vontade geral, que é, ao mesmo tempo, importante e obscura. A vontade geral não é idêntica à vontade da maioria, nem mesmo à vontade de todos os cidadãos. Parece ser concebida como a vontade pertencente ao corpo político como tal. Se adotarmos o critério de Hobbes, de que uma sociedade civil é uma pessoa, devemos supô-la dotada dos atributos da personalidade, incluindo à vontade. Mas deparamos, então, com a dificuldade de

decidir quais são as manifestações visíveis desta vontade, e aqui Rousseau nos deixa no escuro. Somos informados de que a vontade geral é sempre acertada e que tende sempre ao bem público; mas não se segue daí que as deliberações do povo sejam igualmente corretas, pois há com frequência uma grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. De que modo, pois, podemos saber qual é a vontade geral? Há, no mesmo capítulo, uma espécie de resposta:

"Se, quando o povo, provido da informação adequada, mantém suas deliberações, sem que os cidadãos hajam tido comunicação entre si, o total geral das pequenas diferenças dará sempre a vontade geral, e a decisão será sempre boa".

A concepção, na mente de Rousseau, parece ser esta: a opinião política de cada homem é governada pelo seu próprio interesse, mas o interesse próprio consiste de duas partes: uma, peculiar ao indivíduo; outra, comum a todos os membros da comunidade. Se os cidadãos não tem oportunidade de entrar em conchavos entre si, seus interesses individuais, sendo divergentes, se anularão, e restará uma resultante que representará seu interesse comum; esta resultante é a vontade geral. Talvez a concepção de Rousseau possa ser ilustrada com o exemplo da gravitação terrestre. Cada partícula da Terra atrai para si todas as demais partículas do universo; o ar que nos cerca nos atrai para cima, enquanto que a Terra, que se acha sob nós nos atrai para baixo. Mas todas essas atrações "egoístas" se anulam umas às outras por serem divergentes, e o que resta é uma atração resultante para o centro da Terra. Isto poderia ser imaginado como o ato da Terra considerada como comunidade e como a expressão de sua vontade geral.

Dizer que a vontade geral é sempre certa é dizer apenas que, já que ela representa o que é comum entre os interesses próprios dos diversos cidadãos, tem de representar a maior satisfação coletiva do interesse próprio possível a toda a comunidade. Esta interpretação do sentido de Rousseau parece concordar mais com as suas palavras do que qualquer outra que me foi possível imaginar. {270}

Na opinião de Rousseau, o que interfere, na prática, com a expressão da vontade geral é a existência de associações subordinadas dentro do Estado. Cada uma destas vontades tem a sua própria vontade geral, que pode estar em conflito com a da comunidade como um todo. "Pode-se, então, dizer que já não há tantos votos como homens, mas somente tantos quantas são as associações". Isto conduz a uma consequência importante: "É, pois, essencial, para que a vontade

geral possa expressar-se, que não haja nenhuma sociedade parcial dentro do Estado, e que cada cidadão pense só os seus próprios pensamentos — o que foi, na realidade, o sublime e único sistema estabelecido pelo grande Licurgo". Numa nota ao pé da página, Rousseau apoia a sua opinião na autoridade de Maquiavel.

Consideremos o que tal sistema acarretaria na prática. O Estado teria de proibir as Igrejas (exceto uma Igreja do Estado), os partidos políticos, os sindicatos e todas as outras organizações de homens que tivessem idênticos interesses econômicos. O resultado é, evidentemente, o Estado corporativo ou totalitário, no qual o indivíduo não tem poder. Rousseau parece perceber que poderá ser difícil proibir todas as associações, e acrescenta, como um pensamento que lhe ocorre posteriormente, que, se *tiver* de haver associações subordinadas, então quantas mais houvesse, melhor, a fim de que uma pudesse neutralizar a outra.

Quando, na última parte do livro, passa a examinar o governo, percebe que executivo é, inevitavelmente, uma associação que tem um interesse e uma vontade geral próprios, os quais facilmente poderão entrar em conflito com os da comunidade. Diz ele que, além de o governo de um Estado grande ter necessidade de ser mais forte que o de um Estado pequeno, há também mais necessidade de refrear o governo por meio do soberano. Um membro do governo tem três vontades: sua vontade individual, a vontade do governo e a vontade geral. Estas três deveriam formar um *crescendo*, mas, na verdade, usualmente, formam um *diminuendo.* E, ainda: "Tudo conspira para afastar do homem que se outorga autoridade sobre os outros o sentido da justiça e da razão".

Assim, apesar da infalibilidade da vontade geral, que "é sempre constante, inalterável e pura", todos os velhos problemas de evitar a tirania permanecem de pé. O que Rousseau tem a dizer sobre estes problemas é ou uma repetição sub-reptícia de Montesquieu, ou uma insistência sobre a supremacia do legislativo, que se democrático, é idêntico ao que ele chama o soberano. Os amplos princípios gerais de que ele parte e que apresenta como se resolvessem os problemas políticos, desaparecem quando ele se digna entrar em considerações pormenorizadas, as quais nada contribuem para a solução daqueles.

A condenação do livro pelos racionários de seu tempo leva o leitor moderno a esperar encontrar nele uma doutrina revolucionária muito mais arrasadora do que ele de fato contém. Podemos dar um exemplo disso pelo que é dito acerca da democracia. Quando Rousseau emprega esta palavra, refere-se, como já vimos, à

democracia direta do antigo Estado-Cidade. Este, assinala ele, não pode ser jamais completamente realizado, porque o povo não pode estar sempre reunido e ocupado com os assuntos públicos. “Se houvesse um povo de deuses, seu governo seria democrático. Um governo tão perfeito não é para homens”.

O que nós chamamos democracia, ele chama aristocracia eletiva; este, diz ele, é o melhor de todos os governos, mas não é adaptável a todos os países. O clima não deve ser nem muito quente, nem muito frio; a produção não deve exceder de muito o necessário, pois, se o fizer, o mal do luxo é inevitável, e é melhor que este mal fique limitado a um monarca e à sua corte, e que não se estenda por toda a população. Em virtude destas limitações, um amplo campo fica aberto ao governo despótico. Não obstante, sua defesa da democracia, e apesar das suas limitações, foi, sem dúvida, uma das coisas que fizeram com que o Governo francês se mostrasse implacavelmente hostil ao livro; a outra, provavelmente, foi a negação do direito divino dos reis, que se acha implícita na doutrina do Contrato Social como origem do governo.

O Contrato Social tornou-se a Bíblia da maioria dos líderes da Revolução Francesa, mas, sem dúvida, como é o destino das Bíblias, não foi lido com cuidado, sendo ainda menos entendido por muitos de seus discípulos. Reintroduziu o hábito das abstrações metafísicas entre os teóricos da democracia e, com a sua doutrina da vontade geral, tornou possível a identificação mística de um chefe com o seu povo, a qual não tem necessidade alguma de ser confirmada por um aparelho tão mundano como a urna eleitoral. Grande parte de sua filosofia pôde ser utilizada por Hegel{271} em sua defesa da aristocrata prussiana. Seu primeiro fruto, na prática, foi o reinado de Robespierre; as ditaduras da Rússia e da Alemanha (principalmente a última) são em parte resultado dos ensinamentos de Rousseau. Não me aventuro a predizer quais os novos triunfos que o futuro tem a oferecer à sua memória.

CAPÍTULO XX

KANT

A FILOSOFIA, no século XVIII, estava dominada pelos empiristas britânicos, dos quais Locke, Berkeley e Hume podem ser considerados os representantes. Havia, nestes homens, um conflito, que eles mesmos parecem haver ignorado, entre sua disposição de espírito, eram cidadãos de inclinações sociais, nada individualistas, sem desejo indevido de poder, predispostos a favor de um mundo tolerante onde, dentro dos limites do código penal, cada homem podia fazer o que lhe apetecesse. Eram homens do mundo, bem-humorados, urbanos e amáveis.

Mas, embora sua natureza fosse de índole social, sua filosofia teórica os levava ao subjetivismo. Esta não era uma tendência nova; existira no fim da antiguidade e, de maneira mais enfática, em Santo Agostinho; fora revivida, nos tempos modernos pelo *cogito* de Descartes, atingindo uma culminância momentânea nas mônadas sem janela de Leibniz. Leibniz acreditava que tudo em sua experiência permanecesse imutável se o resto do mundo fosse aniquilado; não obstante, dedicou-se à união das Igrejas católicas e protestantes. Idêntica incoerência aparece em Locke, Berkeley e Hume.

Em Locke, a incoerência está ainda na teoria. Vimos, em um capítulo anterior, que Locke diz, por uma parte: “Já que a mente, em todos os seus pensamentos e raciocínios, não tem outro objeto imediato senão as suas idéias, que só ela contempla ou pode contemplar, é evidente que o nosso conhecimento versa unicamente sobre elas”. E: “O conhecimento é a percepção do acordo ou desacordo entre duas idéias”. Não obstante, afirma que temos três espécies de conhecimento da existência real: intuitivo, de nós próprios; demonstrativo, de Deus; e sensitivo, de coisas presentes aos sentidos. As idéias *simples*, afirma ele, são “o produto de coisas que agem na mente de maneira natural”. Como sabe isto, ele não o explica; certamente, isso vai além do “acordo e desacordo entre

duas idéias".

Berkeley deu importante passo no sentido de acabar com essa incoerência. Para ele, há apenas mentes e suas idéias; o mundo *físico* externo é abolido. Mas ainda assim deixou de aprender todas as consequências dos princípios epistemológicos que havia tomado de Locke. Se houvesse sido completamente coerente, teria negado o conhecimento de Deus e de todas as mentes, exceto a sua. De tal negação, viu-se coibido pelos seus sentimentos como sacerdote e como ser social.

Hume não recuou ante nada na busca da consistência teórica, mas não sentia o impulso para conformar sua prática com a teoria. Hume negava o ser, e lançou dúvida sobre a indução e a causalidade. Aceitou a abolição da matéria por Berkeley, mas não o substituto que Berkeley ofereceu na forma de idéias de Deus. É verdade que, como Locke, não admitia nenhuma idéia simples sem uma impressão anterior e, sem dúvida, *imaginava* uma "impressão" como sendo um estado da mente produzido diretamente por algo externo à mente. Mas não podia admitir isto como uma *definição* de "impressão", já que ele punha em dúvida a noção de "causa". Duvido que ele ou seus discípulos percebessem claramente este problema relativo às impressões. É óbvio que, segundo o seu critério, uma "impressão" teria de ser definida por algum caráter intrínseco que a distinguisse de uma "idéia", já que não podia ser definida casualmente. Não podia, portanto, afirmar que as impressões dão conhecimento das coisas exteriores a nós, como o havia feito Locke e, de uma forma modificada, Berkeley. Devia, portanto, ter-se julgado encerrado num mundo solipsístico, ignorante de tudo salvo de seus próprios estados mentais e de suas relações.

Hume, com a sua coerência, mostrou que o empirismo, levado à sua conclusão lógica, conduzia a resultados que poucos seres humanos podiam ser persuadidos a aceitar, e abolia, em todo o domínio da ciência, a distinção entre a crença racional e a credulidade. Locke previra esse perigo. Põe na boca de um suposto crítico o argumento: "Se o conhecimento consiste no acordo de idéias, o entusiasta e o moderado estão num mesmo nível". Locke, que viveu num tempo em que os homens estavam cansados do "entusiasmo", não encontrou dificuldade em persuadi-los da validez de sua resposta a esta crítica. Rousseau, aparecendo num momento em que o povo estava, por sua vez, ficando cansado da razão, reanimou o "entusiasmo" e, aceitando a bancarrota da razão, permitiu ao coração decidir questões que a cabeça deixava em dúvida. De 1750 a 1794, o coração falou cada vez mais alto; por fim, Thermidor pôs fim, durante algum tempo, aos seus pronunciamentos ferozes, pelo menos quanto ao que dizia

respeito à França. Sob o governo de Napoleão, tanto o coração como a cabeça foram silenciados.

Na Alemanha, a reação contra o agnosticismo de Hume adquiriu uma forma muito mais profunda e sutil que a que Rousseau lhe havia dado. Kant, Fichte e Hegel desenvolveram uma nova espécie de filosofia, destinada a salvaguardar tanto o conhecimento como a virtude contra as doutrinas subversivas do século XVIII. Em Kant, e mais ainda em Fichte, a tendência subjetivista que começa com Descartes foi levada a novos extremos; a este respeito, não houve, a princípio, reação contra Hume. Com respeito ao subjetivismo, a reação começou com Hegel, que procurou, através da sua lógica, estabelecer uma nova maneira de fuga do indivíduo para o mundo.

Todo o idealismo alemão tem afinidades com o movimento romântico. Estas são notórias em Fichte, e mais ainda em Schelling; são não menos em Hegel.

Kant, o fundador do idealismo alemão, não é importante politicamente, embora haja escrito alguns ensaios interessantes sobre assuntos políticos. Fichte e Hegel, por outro lado, expuseram ambas doutrinas políticas que tiveram, e ainda tem, profunda influência sobre o curso da história. Nenhum deles pode ser entendido sem um estudo anterior de Kant, de quem trataremos neste capítulo.

Há certas características comuns, nos idealistas alemães, que podem ser mencionadas antes de se entrar em pormenores.

A crítica do conhecimento, como meio de se chegar a conclusões filosóficas, é destacada por Kant e aceita pelos seus seguidores. Ressalta-se, nela, a importância da mente em oposição à matéria, o que leva, no fim, à asserção de que só a mente existe. Há uma rejeição veemente da ética utilitária a favor de sistemas que, segundo se afirma, estão demonstrados por argumentos filosóficos abstratos. Há um tom escolástico que se acha ausente nos primeiros filósofos franceses e ingleses; Kant, Fichte e Hegel foram professores universitários que se dirigiam a auditórios cultos, e não cavalheiros ociosos que se dirigissem a amadores. Embora seus efeitos fossem em parte revolucionários, eles, individualmente, não eram intencionalmente subversivos; Fichte e Hegel interessavam-se decisivamente pela defesa do Estado. As vidas de todos eles foram exemplares e acadêmicas; suas opiniões sobre as questões morais eram estritamente ortodoxas. Fizeram inovações na teologia, mas isso no interesse da religião.

Depois destas observações preliminares, passemos ao estudo de Kant.

b) Esboço da Filosofia de Kant

Emanuel Kant (1724-1804) é considerado, geralmente, como o maior dos filósofos modernos. Não estou de acordo com esta apreciação, mas seria tolo não reconhecer a sua grande importância.

Durante toda sua vida, Kant viveu em Konigsberg ou em suas imediações, na Prússia Oriental. Sua vida exterior foi acadêmica e inteiramente sem incidentes, embora vivesse durante a Guerra dos Sete Anos (durante parte da qual os russos ocuparam a Prússia Oriental), a Revolução Francesa e a primeira parte da carreira de Napoleão. Foi educado na versão wolfiana da filosofia de Leibniz, mas foi levado a abandoná-la devido a duas influências: Rousseau e Hume. Hume, com a sua crítica do conceito de causalidade, despertou-o de seus sonhos dogmáticos (pelo menos ele assim o diz), mas esse despertar foi apenas temporário, pois fogo inventou um soporífero que lhe permitiu dormir de novo. Hume, para Kant, era um adversário que devia ser refutado, mas a influência de Rousseau foi mais profunda. Kant era um homem de hábitos tão regulares que as pessoas costumavam acertar seus relógios por ele, quando passava por suas portas em seu passeio habitual; mas, certa vez, sua pontualidade foi interrompida durante alguns dias; foi quando estava lendo o *Emílio.* Dizia que tinha de ler várias vezes os livros de Rousseau, porque, à primeira leitura, a beleza do estilo não lhe permitia perceber o assunto. Embora houvesse sido educado como pietista, era um liberal tanto na política como na teologia; simpatizou com a Revolução Francesa até o reinado do Terror, e acreditava na democracia. Sua filosofia, como veremos, permitia um apelo ao coração contra os frios ditames da razão teórica, que podia, com um pouco de exagero, ser considerada como uma versão pedante do Vigário Saboiano. Seu princípio de que cada homem deve ser considerado como um fim em si mesmo é uma forma da doutrina dos Direitos do Homem; e seu amor à liberdade se revela em sua frase (tanto com respeito às crianças como aos adultos) de que “não pode haver nada mais horroroso do que um homem dever estar sujeito à vontade de outro”.

As primeiras obras de Kant referem-se mais à ciência do que à filosofia. Depois do terremoto de Lisboa, escreveu sobre a teoria dos terremotos; escreveu um tratado sobre o vento e um pequeno ensaio sobre a questão de saber-se o vento do Oeste, na Europa, é úmido devido ao fato de haver atravessado o Atlântico. A geografia física era uma matéria que lhe despertava grande interesse.

O mais importante de seus escritos científicos é a sua *História Natural Gentil e Teoria dos Céus* (1755), que antecipa a teoria nebular de Laplace e expõe uma possível origem do sistema solar. Algumas partes desta obra tem uma notável sublimidade miltoniana. Tem o mérito de haver inventado o que demonstrou ser uma hipótese fecunda, mas não expôs, como Laplace, argumentos sérios a seu favor. Há trechos que são puramente fantasistas, como, por exemplo, a doutrina de que todos os planetas são habitados e que os planetas mais distantes são os que tem melhores habitantes — opinião elogiável pela sua modéstia terrestre, mas sem apoio em qualquer base científica.

Numa época em que se sentiu mais preocupado com os argumentos dos céticos do que jamais o estivera antes ou depois, escreveu uma curiosa obra intitulada

Sonhos de Um Espírito Vidente, Ilustrados pelos Sonhos da Metafísica (1766). O «espírito vidente» é Swedenborg, cujo sistema místico fora apresentado ao mundo numa obra enorme, da qual se venderam quatro exemplares, três a compradores desconhecidos e um a Kant. Este, meio por brincadeira, meio a sério, sugere que o sistema de Swedenborg, que ele chama de “fantástico”, talvez não o seja tanto como a metafísica ortodoxa. Contudo, não desdenha inteiramente Swedenborg. Seu lado místico, que existia, embora não aparecesse muito em seus escritos, admirava Swedenborg, a quem qualifica de “verdadeiramente sublime”.

Como toda a gente de seu tempo, escreveu um tratado sobre o belo e o sublime. A noite é sublime, o dia é belo; o mar é sublime, a terra é bela; o homem é sublime, a mulher é bela — e assim por diante.

A *Enciclopédia Britânica* observa que “como não casou, conservou até à velhice os hábitos de sua juventude estudiosa”. Fico a imaginar se o autor deste artigo era solteiro ou casado.

O livro mais importante de Kant é a *Crítica da Razão Pura* (primeira edição, 1781; segunda edição, 1787). A finalidade desta obra é provar que, embora nada de nosso conhecimento possa transcender a experiência, é, não obstante, em parte *a priori,* e não inferido indutivamente da experiência. A parte de nosso conhecimento que é *a priori* abrange, segundo ele, não só a lógica, mas muita coisa que não pode ser incluída na lógica nem deduzida dela, Ele separa duas distinções que, em Leibniz, se confundem. Por um lado, há a distinção entre proposições “analíticas” e “sintéticas”; por outro, a distinção entre proposições *a priori e* proposições empíricas. É preciso que se diga alguma coisa sobre estas

duas distinções.

Uma proposição “analítica” é aquela em que o predicado faz parte do sujeito; por exemplo, “um homem alto é um homem”, ou “um triângulo equilátero é um triângulo”. Tais proposições são deduzidas do princípio de contradição; afirmar-se que um homem alto não é um homem seria contraditório. Uma proposição “sintética” é aquela que não é analítica. Todas as proposições que conhecemos apenas pela experiência são sintéticas. Não podemos, mediante mais simples análises de conceitos, descobrir verdades tais como “terça-feira foi um dia úmido” ou “Napoleão foi um grande general”. Mas Kant, ao contrário de Leibniz e de todos os outros filósofos anteriores, não admite a inversa, de que todas as proposições sintéticas só são conhecidas por meio da experiência. Isto nos leva à segunda das distinções acima referidas.

Uma proposição “empírica” é aquela que não podemos conhecer, salvo com a ajuda da percepção sensitiva, quer seja a nossa ou a de alguém cujo testemunho aceitamos. Os fatos da história e da geografia são deste tipo; o mesmo acontece com as leis da ciência, sempre que nosso conhecimento da sua verdade depende de dados da observação. Uma proposição *a priori*, por outro lado, é uma proposição que, embora possa ser inferida por experiência, revela, quando conhecida, que tem outra base que não a experiência. Uma criança que está aprendendo aritmética pode ser ajudada vendo duas bolas de vidro e outras duas bolas, e observando que, juntas, está vendo quatro bolas. Uma vez, porém, que haja apreendido a proposição geral “dois e dois são quatro”, ela não necessita mais da confirmação por meio de exemplos; a proposição tem uma certeza que a indução jamais pode dar a uma lei geral. Todas as posições das matemáticas puras são, neste sentido, *a priori.*

Hume havia provado que a lei da causalidade não é analítica, e havia inferido que não podíamos estar certos da sua verdade. Kant aceitou a opinião de que é siniética, mas, apesar disso, afirmava que é conhecida *a priori.* Afirmava que a matemática e a geometria são sintéticas, mas que são, igualmente, *a priori.* Foi levado, assim, a formular da seguinte maneira o seu problema:

Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?

A resposta a esta pergunta, com suas consequências, constitui o tema principal da *Crítica da Razão Pura.*

A solução de Kant, do problema, era uma solução em que ele tinha grande confiança. Passou doze anos a procurá-la, mas gastou apenas poucos meses a escrever seu longo livro, depois que sua teoria tomou forma, no prefácio da

primeira edição, diz ele: “Atrevo-me a assegurar que não há um único problema metafísico que não haja sido resolvido, ou para cuja solução não se haja dado, ao menos, a chave”. No prefácio da segunda edição, ele se compara a Copérnico, e diz que realizou, na filosofia, uma revolução copernicana.

Segundo Kant, o mundo exterior só produz a matéria da sensação, mas o nosso aparelho mental ordena esta matéria no espaço e no tempo e proporciona os conceitos por meio dos quais compreendemos a experiência. As coisas em si mesmas, que são as causas de nossas sensações, são incognoscíveis; não estão no espaço nem no tempo, não são substâncias, nem podem ser descritas por nenhum destes conceitos gerais que Kant chama “categorias”. O espaço e o tempo são subjetivos; fazem parte de nosso aparelho de percepção. Mas justamente por isso podemos estar certos de que qualquer coisa que seja o que experimentamos mostrará as características de que se ocupam a geometria e a ciência do tempo. Se usássemos sempre óculos azuis podíamos estar certos de ver tudo azul (este não é um exemplo de Kant). Do mesmo modo, já que usamos sempre óculos espaciais em nossa mente, estamos certos de ver sempre tudo no espaço. Assim, a geometria é *a priori,* no sentido de que tem de ser verdade quanto ao que se refere a tudo que experimentamos, mas não temos razão alguma para supor que algo análogo é certo das coisas em si mesmas que não experimentamos.

Espaço e tempo, segundo Kant, não são conceitos; são formas de “intuição”. (A palavra alemã é “Anschauung”, que significa, literalmente, “olhando a” ou “visão.” A palavra “intuição”, embora seja a tradução aceita, não é inteiramente satisfatória). Há também conceitos *a priori*-, estes são as doze “categorias” que Kant deriva das formas do silogismo. As doze categorias dividem-se em séries de três: 1) de quantidade; unidade, pluralidade, totalidade; 2) de qualidade: realidade, negação, limitação; 3) de relação: substância e acidente, causa e efeito, reciprocidade; 4) de moralidade: possibilidade, existência, necessidade. Estas são subjetivas no mesmo sentido que o espaço e o tempo, isto é, em que a nossa constituição mental é de tal natureza que elas são aplicáveis a tudo o que experimentamos, mas não há razão para se supor que sejam aplicáveis às coisas em si mesmas. Quanto ao que se refere à causa, há, no entanto, uma incoerência, pois as coisas em si mesmas são consideradas por Kant como causas das sensações, afirmando ele que as volições livres são causas de sucessos no espaço e no tempo. Esta inconsistência não é uma inadvertência acidental; é uma parte essencial de seu sistema.

Uma grande parte da *Crítica da Razão Pura* procura mostrar os erros que surgem por se aplicar o espaço ou o tempo, ou as categorias, a coisas não

experimentadas. Quando isto acontece, afirma-o Kant, encontramo-nos perturbados pelas “antinomias” — isto é, por proposições mutuamente contraditórias, cada uma das quais pode aparentemente ser provada. Kant dá quatro dessas antinomias, cada qual consistindo de tese e antítese.

Na primeira, a tese diz: “O mundo tem um princípio no tempo, e é também limitado quanto ao que se refere ao espaço”. A antítese diz: “O mundo não tem princípio no tempo, nem limite no espaço; é infinito quanto ao que respeita ao tempo e ao espaço”.

A segunda antinomia prova que toda substância composta é e não é formada de partes simples.

A tese da terceira antinomia afirma que há duas classes de causalidade: uma, de acordo com as leis da natureza; outra, a da liberdade; a antítese mantém que só há causalidade de acordo com as leis da natureza.

Esta parte da *Crítica* influi grandemente em Hegel, cuja dialética se processa inteiramente por meio de antinomias.

Numa parte famosa de sua obra, Kant entrega-se à tarefa de demolir todas as provas puramente intelectuais da existência de Deus. Acentua ele que tem outras razões para acreditar em Deus; estas, ele as expõe, mais tarde, na *Crítica da Razão Prática.* Mas, por ora, seu propósito é puramente negativo.

Há, diz ele, somente três provas da existência de Deus por meio da razão pura; são elas a prova ontológica, a prova cosmológica e a prova físico-teológica.

A prova ontológica, tal como ele a expõe, define a Deus como o *ens realissimum,* o ser mais real; isto é, o sujeito de todos os predicados que pertencem ao ser absolutamente. Argumentam aqueles que julgam válida a prova que, já que “existência” é um desses predicados, este sujeito tem de ter o predicado de “existência”, isto é, tem de existir. Kant objeta que existência não é um predicado. Cem táleres que simplesmente imagino, diz ele, tem os mesmos predicados de cem táleres verdadeiros.

“A prova cosmológica diz: Se algo existe, então um Ser absolutamente necessário tem de existir; ora, eu sei que existo; por conseguinte, um Ser absolutamente necessário existe, e este tem de ser o *ens realissimum.* Kant mantém que o último passo neste argumento é de novo o argumento ontológico, e que este e, por conseguinte, relutado pelo que já foi dito.

A prova físico-teológica é o argumento familiar do desígnio, mas em roupagem metafísica. Mantém que o universo mostra uma ordem que é prova de

um propósito. Este argumento é tratado por Kant com respeito, mas assinala que, na melhor das hipóteses, prova somente a existência de um Arquiteto, não de um Criador, e que, portanto, não pode dar um conceito adequado de Deus. Conclui que "a única teologia de razão que é possível é a que é baseada em leis morais ou procura guiar-se por elas".

Deus, liberdade e imortalidade, diz ele, são as três "idéias de razão". Mas embora a razão pura nos leve a *formar* estas idéias, não pode provar a sua realidade. A importância destas idéias é prática, isto é, está relacionada com a moral. O uso puramente intelectual da razão conduz a sofismas; seu único uso correto está dirigido a fins morais.

O uso prático da razão é desenvolvido brevemente por Kant no fim da *Crítica da Razão Pura,* e mais extensamente em *A Crítica da Razão Prática* (1786). O argumento é que a lei moral requer justiça, isto é, felicidade proporcional à virtude. Só a Providência pode assegurar isto e, evidentemente, não o tem assegurado *nesta* vida. Por conseguinte, há um Deus e uma vida futura; e tem de haver liberdade, pois, de outro modo, não haveria virtude.

O sistema ético de Kant, tal como é exposto em sua *Metafísica da Moral* (178b), possui considerável importância histórica. Este livro contém o "imperativo categórico", que, ao menos como frase, é familiar fora do círculo dos filósofos profissionais. Como era de esperar Kant nada tem a fazer com o utilitarismo ou com qualquer outra doutrina que dê à moral uma finalidade exterior a ela mesma. Ele necessita, diz, "uma metafísica da moral completamente isolada, que não esteja misturada com nenhuma teologia, ou física, ou hiper-física". Todos os conceitos morais, continua ele, tem sua base e origem totalmente *a priori* na razão. O valor moral existe somente quando um homem age por um sentimento de dever; não é bastante que o ato se realize tal como o dever o *pudesse* haver prescrito. O comerciante que é honesto por interesse próprio, ou o homem que é amável por impulso benévolo, não são virtuosos. A essência da moral deve derivar do conceito da lei, pois embora tudo na natureza aja segundo certas leis, só um ser racional tem a faculdade de agir de acordo com a idéia de uma lei, isto é, pela Vontade. A idéia de um princípio objetivo, até o ponto em que compele a vontade, chama-se um mandato da razão, e a forma do comando se chama um *imperativo.*

Há duas classes de imperativos: o imperativo hipotético, que diz: "Deves agir assim e assim, se quiseres conseguir tais e tais fins", e o imperativo *categórico,* que diz que certa classe de ação é objetivamente necessária, sem levar em

consideração qualquer fim. O imperativo categórico é sintético e *a priori.* Seu caráter é deduzido por Kant do conceito de lei:

"Se penso num imperativo categórico, sei imediatamente o que ele contém. Pois como imperativo contém, além da lei, só a necessidade de que a máxima esteja de acordo com essa lei, mas a lei não contém nenhuma condição que a limite, não resta outra senão a generalidade de uma lei em geral, a que deve conformar-se a máxima da ação, e que, ao conformar-se, só apresenta o imperativo como necessário. Por conseguinte, o imperativo categórico é singular e, de fato, o seguinte: *"Age somente de acordo com uma máxima que possas, ao mesmo tempo, querer que se converta numa lei geral"*. Ou: *"Age como se a máxima de tua ação fosse converter-se por tua vontade numa lei natural geral.*

Kant dá como exemplo da ação do imperativo categórico que é errado tomar-se dinheiro emprestado, pois se todos nós procurássemos fazê-lo não sobraria dinheiro para ser emprestado. Podemos, do mesmo modo, mostrar que o roubo e o assassínio são condenados pelo imperativo categórico. Mas há certos atos que Kant julgaria, sem dúvida, ilícitos, e que, no entanto, de acordo com os seus princípios, não poderíamos demonstrar como tais, como, por exemplo, o suicídio; seria inteiramente possível que um melancólico desejasse que toda a gente se suicidasse. Sua máxima parece, com efeito, dar um critério necessário de virtude, mas não um critério suficiente. Para obter um critério *suficiente*, teríamos de abandonar o ponto de vista puramente formal de Kant, e levar um pouco em consideração os efeitos das ações. Kant, no entanto, afirma enfaticamente que a virtude não depende do resultado desejado de uma ação, mas só do princípio do qual é ela um resultado; se isto for admitido, não há possibilidade de haver nada mais concreto do que esta máxima.

Kant afirma, embora seu princípio não pareça acarretar esta consequência, que deveríamos agir como se considerássemos cada homem como um fim em si mesmo. Isto poderá ser considerado como uma forma abstrata da doutrina dos direitos do homem, e está sujeito às mesmas objeções. Se levássemos isso a sério, seria impossível chegar a uma decisão sempre que os interesses de duas pessoas estivessem em conflito. As dificuldades são particularmente evidentes na filosofia política, que requer algum princípio, tal como a preferência pela maioria, pelo qual os interesses de alguns possam, quando necessário, ser sacrificados aos de outros. Se há de haver alguma ética de governo, a finalidade deste tem de ser apenas uma, e a única finalidade compatível com a justiça é o bem da comunidade. É possível, no entanto, interpretar o princípio de Kant como significando não que cada homem é um fim absoluto, mas que todos os

homens deviam contar igualmente na determinação das ações pelas quais muitos homens são afetados. Interpretado desta maneira, o princípio pode ser considerado como fornecendo uma base ética para a democracia. Com esta interpretação, não fica exposto à objeção acima.

O vigor e a frescura da mente de Kant em sua velhice são revelados pelo seu tratado sobre *A Paz Perpétua* (1795). Nesta obra, advoga ele uma federação de Estados livres, ligados por um convênio que proíba a guerra. A razão, diz ele, condena decisivamente a guerra, a qual só pode ser evitada por um governo internacional. A constituição civil dos Estados componentes deveria, diz ele, ser "republicana", mas define esta palavra como uma forma em que o executivo e o legislativo estejam separados. Não quer dizer que não devesse haver nenhum rei; com efeito, afirma que é mais fácil obter um governo perfeito numa monarquia. Escrevendo sob a impressão do Reinado do Terror, mostra-se receoso da democracia; diz que esta é, necessariamente, despótica, já que estabelece um poder executivo. "O chamado *todo o povo*, que executa suas medidas, não é realmente todo o povo, mas somente uma maioria: de modo que aqui a vontade universal está com contradição consigo mesma e com o princípio de liberdade". A fraseologia revela a influência de Rousseau, mas a importante idéia de uma federação mundial como meio de assegurar a paz não deriva de Rousseau.

Desde 1933, este tratado fez com que Kant caísse no desagrado público em seu próprio país.

A Teoria de Kant do Espaço e do Tempo

A parte mais importante da *Crítica da Razão Pura* é a doutrina do espaço e do tempo. Proponho-me fazer, aqui, um exame crítico desta doutrina.

Explicar com clareza a teoria kantiana do espaço e do tempo não é fácil, pois a própria teoria não é clara. É exposta tanto na *Crítica da Razão Pura* como nos *Prolegômenos;* esta segunda exposição é mais fácil, mas menos ampla do que na *Crítica.* Procurarei primeiro expor a teoria, tornando-a tão plausível quanto me for possível; só depois da exposição, tentarei a crítica.

Kant afirma que os objetos imediatos da percepção são devidos, em parte, a coisas externas e, em parte, ao nosso próprio aparelho perceptivo. Locke fizera com que o mundo se habituasse à idéia de que as qualidades secundárias — cores, sons, odores, etc. — são subjetivas e que não pertencem ao objeto tal como ele é em si mesmo. Kant, como Berkeley e Hume, embora não inteiramente do mesmo modo, vai além, e torna também objetivas as qualidades primárias. Kant não põe em dúvida, na maioria das vezes, que as nossas

sensações tenham causas, que ele chama “coisas em si mesmas” ou *“noumena”*. *O* que nos aparece na percepção, que ele chama um “fenômeno”, consiste de duas partes: a devida ao objeto, que ele chama “sensação”, e a devida ao nosso aparelho objetivo, a qual, diz ele, faz com que o múltiplo se ordena em certas relações. Esta última parte, ele a chama a *forma* do fenômeno. Esta parte não é a sensação e, portanto, não depende do acidente do ambiente; é sempre a mesma, já que a levamos conosco, e se encontra *a priori* no sentido em que não depende da experiência. Uma forma pura de sensibilidade é chamada uma “intuição pura” (*Anschauung);* há duas formas desta classe, isto é, o espaço e o tempo, uma para o sentido exterior e uma para o interior.

Para provar que o espaço e o tempo são formas *a priori*, Kant tem duas classes de argumentos: uma, metafísica; outra, epistemológica, ou, como ele a chama, transcendental. Os argumentos da primeira classe são tomados diretamente da natureza do espaço e do tempo; os da segunda, indiretamente da possibilidade da matemática pura. Os argumentos relativos ao espaço são dados de maneira mais ampla do que os referentes ao tempo, porque se pensa que os segundos são essencialmente o mesmo que os primeiros.

Quanto ao que se refere ao espaço, os argumentos metafísicos são quatro.

1. O espaço não é um conceito empírico, abstraído das experiências externas, pois o espaço está pressuposto ao referirmos as sensações a algo *externo,* e a experiência externa só é possível mediante a apresentação do espaço.
2. O espaço é uma apresentação necessária *a priori*, que assinala todas as percepções externas; pois não podemos imaginar que não haja espaço, embora possamos imaginar que não haja nada no espaço.
3. O espaço não é um conceito discursivo ou geral das relações das coisas em geral, pois há apenas *um* espaço, do qual são partes, não exemplos, o que chamamos “espaços”.
4. O espaço apresenta-se com uma *dada* magnitude infinita, que contém dentro de si todas as partes do espaço; esta relação é diferente da relação entre um conceito e os seus casos, e, por conseguinte, o espaço não é um conceito, mas um *Anschauung.*

O argumento transcendental relativo ao espaço é derivado da geometria. Kant afirma que a geometria euclidiana é conhecida *a priori,* embora não seja sintética, isto é, embora não seja deduzível da lógica somente. As provas

geométricas, pensa ele, dependem das figuras; podemos *ver*, por exemplo, que, dadas duas linhas retas que se cruzam perpendicularmente em seu ponto de intersecção, só se pode traçar uma reta perpendicular a ambas. Este conhecimento, pensa ele, não deriva da experiência. Mas a única maneira pela qual minha intuição pode antecipar o que se encontrará no objeto é se ele contiver apenas a forma da minha sensibilidade, antecedendo em minha subjetividade todas as impressões reais. Os objetos dos sentidos têm de obedecer à geometria, porque a geometria está relacionada com nossas maneiras de perceber e, portanto, não podemos perceber de outra forma. Isto explica porque a geometria, embora sintética, é *a priori* e apodíctica.

Os argumentos relativos ao tempo são essencialmente os mesmos, exceto que a aritmética substitui a geometria, com a suposição de que o contar toma tempo.

Examinemos agora, um a um, estes argumentos.

O primeiro dos argumentos metafísicos relativos ao espaço diz: “O espaço não é um conceito empírico abstraído de experiências externas. Pois, a fim de que certas sensações possam ser referidas a algo fora de mim (isto é, a algo que se encontra numa posição no espaço diferente daquela em que me encontro) e, ainda, a fim de que eu possa percebê-las como à parte e ao lado uma das outras, e não como meramente diferentes, mas em lugares diferentes, a apresentação do espaço deve já dar o fundamento *(zum Giimde negen*)”. For conseguinte, a experiência externa só é possível por meio da apresentação do espaço.

A frase “fora de mim (isto é, num lugar diferente daquele em que me encontro)”, é uma frase difícil. Como coisa-em-si, não estou em parte alguma, e nada se acha especialmente fora de mim; é só ao meu corpo, como fenômeno, que se pode aludir desta maneira. Assim, tudo o que está realmente implicado é o que vem na segunda parte da frase, isto é, que percebo diferentes objetos como situados em lugares diferentes. A imagem que surge em nossa mente é a de um encarregado de guarda-roupa que pendura diferentes casacos em cabides diferentes; os cabides já têm de existir, mas a subjetividade do encarregado arranja os casacos.

Há aqui, como em toda a teoria kantiana da subjetividade de espaço e tempo, uma dificuldade que ele parece não haver jamais percebido. Que é que induz a ordenar os objetos da percepção tal como eu o faço, e não de outro modo? Por que, por exemplo, veio sempre os olhos das pessoas em cima de suas becas e não embaixo? Segundo Kant, os olhos e as bocas existem como coisas em si e produzem minhas percepções isoladas, mas nada neles corresponde ao arranjo

especial que existe em minha percepção. Contrastemos com isto a teoria física das cores. Não supomos que na matéria há cores no sentido em que nossos perceptos tem cores, mas cremos que as diferentes cores correspondem a diferentes comprimentos de onda. Como as ondas, no entanto, implicam espaço e tempo, não pode haver, para Kant, ondas nas causas de nossos perceptos. Se, por outro lado, o espaço e o tempo de nossos perceptos tem suas partes correspondentes no mundo da matéria, como supõe a física, então a geometria é aplicável a essas contrapartes, e os argumentos de Kant caem por terra. Kant mantém que a mente ordena a matéria-prima da sensação, mas que jamais julga necessário dizer por que a ordena como o faz e não de outra maneira.

Com respeito ao tempo, esta dificuldade é ainda maior, devido à intrusão da causalidade. Percebo o relâmpago antes de perceber o trovão; uma coisa-em-si. A produz a minha percepção do relâmpago, e outra coisa-em-si, B produz a minha percepção do trovão, mas A não foi anterior a B, já que o tempo só existe nas relações de perceptos. Por que, então, as duas coisas intemporais A e B produzem efeitos em tempos diferentes? Isto tem de ser totalmente arbitrário se Kant tiver razão, e não deve haver nenhuma relação entre A e B correspondente ao fato de que o percepto motivado por A é anterior ao motivado por B.

O segundo argumento metafísico mantém que é possível imaginar um espaço sem nada, mas impossível imaginar que não existe espaço. Parece-me que não se pode basear nenhum argumento sério no fato de podermos ou não podermos imaginar; mas eu negaria enfaticamente que podemos imaginar o espaço sem nada nele. Podemos imaginar que estamos olhando o céu numa noite escura e nublada, mas então a gente mesmo está no espaço e imagina as nuvens que não podem ser vistas por nós. O espaço de Kant, como Vaihinger assinalou, é absoluto, como o de Newton, e não meramente um sistema de relação. Mas não vejo de que maneira um espaço absoluto e vazio possa ser imaginado.

O terceiro argumento metafísico diz: “O espaço não é um conceito discursivo, ou, como se diz, um conceito geral das relações das coisas em geral, mas pura intuição. Pois, em primeiro lugar, só podemos imaginar *(sich vorstellen)* um único espaço, e, se falamos de “espaço”, queremos somente dizer partes de um mesmo e único espaço. E estas partes não podem preceder o todo como suas partes …, mas somente podem ser pensadas como *nele.* Este (o espaço), é essencialmente único; o múltiplo nele se apoia apenas em suas limitações”. Disto, conclui-se que o espaço é uma intuição *a priori.*

O *quid* deste argumento é a negação de pluralidade no próprio espaço. O que

chamamos “espaços” não são nem casos do conceito geral “um espaço”, nem partes de um agregado. Não sei bem quais são, segundo Kant, as posições lógicas destes, mas, em todo caso, são logicamente subsequentes ao espaço. Para os que adotam, como o fazem, praticamente, todos os modernos, um critério relacionai de espaço, este argumento se torna impossível de ser expresso, já que nem o “espaço” nem os “espaços” podem sobreviver como um substantivo.

O quarto argumento metafísico trata principalmente de provar que o espaço é uma intuição, não um conceito. Sua premissa é que o “espaço é imaginado (ou apresentado, *vorgestellt)* em uma *dada* magnitude infinita”. Esta é a opinião de uma pessoa que vive numa região plana, como a de Konigsberg; não vejo de que maneira um habitante de um vale alpino possa adotá-la. É difícil de ver como é que algo infinito pode ser “dado”. Eu teria julgado óbvio que a parte do espaço que é dada é aquela povoada de objetos de percepção, e que, quanto às outras partes, só temos um sentimento de possibilidade de movimento. E se um argumento tão vulgar pudesse ser aqui incluído, poder-se-ia lembrar que os astrônomos modernos afirmam que o espaço não é, com efeito, infinito, mas sim que dá voltas e voltas, como a superfície do globo.

O argumento transcendental (ou epistemológico), que se acha melhor exposto nos *Prolegômenos,* é mais preciso que os argumentos metafísicos, e também, sem dúvida, mais refutável. “Geometria”, como agora sabemos, é um nome que abrange dois estudos diferentes. Por um lado, há a geometria pura, que deduz consequência de axiomas, sem inquirir se os axiomas são “verdadeiros”, esta não contém nada que não se deduza da lógica, não é “sintética” e não tem necessidade de figuras como as que são usadas nos compêndios de geometria. Por outro lado, há a geometria como um ramo da física, tal como aparece, por exemplo, na teoria geral da relatividade; esta é uma ciência empírica, na qual os axiomas são deduzidos de medidas e, conforme se verificou, diferem dos de Euclides. Assim, das duas classes de geometria, uma é *a priori*, mas não sintética, enquanto que a outra é sintética, mas *a priori.* Isto destrói o argumento transcendental.

Tratemos, agora, de examinar as questões suscitadas por Kant, com respeito ao espaço, de uma forma mais geral. Se adotarmos a tese, que na física se tem por assentada, de que os nossos perceptos tem causas externas que são (em certo sentido) materiais, somos levados à conclusão de que todas as qualidades reais dos perceptos são diferentes das de suas causas não percebidas, mas que há uma certa semelhança estrutural entre o sistema de perceptos e o sistema de suas causas. Há, por exemplo, uma correlação entre as cores (tais como são

percebidas) e os comprimentos de onda (tais como são inferidos pelos físicos). Deve haver, do mesmo modo, uma correlação entre o espaço como ingrediente dos perceptos e o espaço como ingrediente do sistema das causas não percebidas dos perceptos. Tudo isto se baseia na máxima “mesma causa, mesmo efeito,» com o seu anverso: «diferentes efeitos, diferentes causas.” Assim, por exemplo, quando um percepto visual A aparece à esquerda de um percepto visual B, devemos supor que haja alguma relação correspondente entre a causa de A e a causa de B.

Temos, de acordo com esta tese, dois espaços, um subjetivo e outro objetivo, um conhecido pela experiência e o outro meramente inferido. Mas não há diferença a este respeito entre o espaço e outros aspectos da percepção, tais como as cores e os sons. Todos, em suas formas subjetivas, são conhecidos empiricamente; todos, em suas formas objetivas, são inferidos por meio de uma máxima relativa à causalidade. Não há razão de espécie alguma para que se considere o nosso conhecimento do espaço como diferentes, em qualquer aspecto, do nosso conhecimento da cor, do som e do odor.

Com relação ao tempo, a questão é diferente, pois que, se aderirmos à crença nas causas não percebidas dos perceptos, o tempo objetivo tem de ser idêntico ao tempo subjetivo. Se não, deparamos com as dificuldades já consideradas em relação com o relâmpago e o trovão. Ou, então, tomemos um caso como o seguinte: ouvimos um homem falar, respondemos-lhe e ele nos ouve. O seu ato de escutar a nossa resposta se acham, quanto o que a nós se refere, no mundo não percebido; e, nesse mundo, o primeiro precede o segundo. Ademais, o seu falar precede a nossa ação de escutar no mundo objetivo da física; o nosso escutar precede a nossa resposta no mundo subjetivo dos perceptos; e a nossa resposta precede o ato de escutar do referido homem no mundo objetivo da física. Está claro que a relação “precede” deve ser a mesma em todas estas proposições. Embora haja, portanto, um sentido importante em que o espaço perceptual é subjetivo, não há nenhum sentido em que o tempo perceptual seja subjetivo.

Os argumentos acima dão por assentado, como o faz Kant, que os perceptos são causados por “coisas em si”, ou, como diríamos, por acontecimentos do mundo físico. Esta suposição, no entanto, não é de modo algum, logicamente necessária. Se ela for abandonada, os perceptos não deixam de ser, em qualquer sentido importante, “subjetivos”, já que não há nada com o que contrastá-los.

A “coisa em si” era um elemento embaraçoso na filosofia de Kant, sendo

abandonada por seus sucessores imediatos, que, por conseguinte, caíram em algo muito semelhante ao solipsismo. As incongruências de Kant eram de molde a fazer, inevitavelmente, com que os filósofos que foram por ele influenciados se desenvolvessem rapidamente na direção empírica ou não do absoluto; foi, com efeito, na segunda direção que a filosofia alemã se moveu até depois da morte de Hegel.

O sucessor imediato de Kant, Fichte (1762-1814), abandonou as “coisas em si” e levou o subjetivismo a tal ponto que parece quase implicar uma espécie de loucura. Afirma ele que o Eu é a única e última realidade, e que existe porque se afirma a si mesmo; o não-eu, que tem uma realidade subordinada, existe também porque o Eu o afirma. Fichte não é importante como filósofo puro, mas sim como fundador teórico do nacionalismo alemão, com suas *Mensagens à Nação Alemã* (1807-8), destinadas a despertar a resistência dos alemães contra Napoleão depois da batalha de Jena. O Eu como conceito metafísico foi confundido facilmente com o Fichte empírico; já que o Eu era alemão, seguia-se daí que os alemães eram superiores a todas as outras nações. “Ter caráter e ser alemão — diz Fichte — significa, indubitavelmente, a mesma coisa”. Sobre esta base, elaborou toda uma filosofia de totalitarismo nacionalista, a qual teve grande influência na Alemanha.

Seu sucessor imediato, Schelling (1775-1854), era mais amável, mas não menos subjetivo. Estava intimamente ligado aos românticos alemães; do ponto de vista filosófico, embora famoso em sua época, não é importante. O desenvolvimento importante da filosofia de Kant foi o de Hegel.

CAPÍTULO XXI

CORRENTES DO PENSAMENTO NO SÉCULO XIX

A VIDA INTELECTUAL do século XIX foi mais complexa do que a de qualquer época anterior. Isto foi devido a várias causas. Primeira: a área abrangida era maior que nunca; a América e a Rússia fizeram importantes contribuições, e a Europa teve conhecimento maior da filosofia indiana, tanto antiga como moderna. Segunda: a ciência, que havia sido uma fonte principal de novidades desde o século XVII, fez novas conquistas, principalmente em geologia, biologia e química orgânica. Terceira: a produção mecânica modificou profundamente a estrutura social e deu aos homens uma concepção nova de seus poderes em relação ao meio físico. Quarta: uma revolta profunda, tanto filosófica como política, contra os sistemas tradicionais de pensamento na política e na economia, deu origem a ataques contra muitas crenças e instituições que até então haviam sido consideradas como inatacáveis. Esta revolta teve duas formas diferentes, uma romântica, outra racionalista. (Estou usando estas palavras num sentido liberal). A revolta romântica passa de Byron, Shopenhauer e Nietzsche a Mussolini e Hitler; a revolta nacionalista começa com os filósofos franceses de Revolução, passa, um tanto atenuada, aos radicais filosóficos da Inglaterra, adquire, depois, uma forma mais profunda em Marx e desemboca na Rússia Soviética.

O predomínio intelectual da Alemanha é um novo fator, que começa com Kant. Leibniz, embora alemão, escreveu quase sempre em latim ou francês, sendo muito pouco influenciado pela Alemanha em sua filosofia. O idealismo alemão, depois de Kant, do mesmo modo que a filosofia alemã posterior, foi, pelo contrário, profundamente influenciado pela história alemã; muito do que parece estranho na especulação filosófica alemã reflete o estado de espírito de uma nação vigorosa privada, por acidentes históricos, de seu quinhão natural de poder. A Alemanha devia a sua posição internacional ao Sacro Império Romano, mas o imperador perdera gradualmente o domínio sobre os seus súditos

nominais. O último imperador poderoso foi Carlos V, e este devia o seu poder as suas possessões na Espanha e nos Países Baixos. A Reforma e a Guerra dos Trinta Anos destruíram o que havia sobrado da unidade alemã, deixando um certo número de minúsculos principados que estavam à mercê da França. No século XVIII, somente um Estado alemão, a Prússia, conseguira resistir com êxito aos franceses; eis aí por que Frederico foi chamado o Grande. Mas a própria Prússia fracassara diante de Napoleão, sendo completamente derrotada na batalha de Jena. A ressurreição da Prússia sob Bismarck surgiu como um renascimento do passado heroico de Alanco, Carios Magno e Barba-Roxa. (Para os alemães, Carlos Magno e alemão, e não francês). Bismarck mostrou seu sentido da história ao dizer: “Nós não iremos a Canossa”.

A Prússia, no entanto, embora predominante politicamente, era culturalmente menos adiantada do que grande parte da Alemanha ocidental; isto explica por que muitos alemães eminentes, incluindo Goethe, não lamentaram o êxito de Napoleão em Jena. A Alemanha, no começo ao século XIX, apresentava uma extraordinária diversidade cultural e econômica. Na Prússia Oriental sobrevivia a servidão; a aristocracia rural estava em grande parte mergulhada em bucólica ignorância e os lavradores necessitavam por completo mesmo dos rudimentos da educação. A Alemanha ocidental, por outro lado, estivera em parte sujeita a Roma na antiguidade; estivera sob influência francesa desde o século XVII; fora ocupada pelos exércitos revolucionários franceses e adquirira instituições tão liberais como as da França. Alguns dos príncipes eram inteligentes, protetores das artes e das ciências, imitando em suas cortes os príncipes da Renascença; o exemplo mais notável era Weimar, onde o Grão-Duque era o protetor de Goethe. Os príncipes eram, em sua maior parte, como era natural, contrários à unidade alemã, já que esta destruiria a sua independência. Eram, portanto, antipatriotas, como acontecia também com muitos homens eminentes que deles dependiam, e para os quais Napoleão aparecia como o missionário de uma cultura mais alta que a da Alemanha.

Aos poucos, durante o século XIX, a cultura da Alemanha protestante foi-se tornando cada vez mais prussiana. Frederico o Grande, como livre-pensador e admirador da filosofia francesa, lutara para fazer de Berlim um centro cultural; a Academia de Berlim tinha como seu presidente perpétuo a um francês eminente, Maupertuis, o qual, no entanto, infelizmente, se tornou vítima do ridículo mortal de Voltaire. Os esforços de Frederico, como os dos outros déspotas ilustrados da época, não incluíam a reforma econômica ou política; tudo o que, na realidade, se conseguiu, foi uma claque de intelectuais mercenários. Depois de sua morte,

era na Alemanha ocidental que se podia encontrar a maioria dos homens de cultura.

A filosofia alemã estava mais ligada à Prússia do que a literatura e a arte alemãs. Kant era súdito de Frederico o Grande; Fichte e Hegel eram professores em Berlim. Kant foi pouco influenciado pela Prússia; na verdade, meteu-se em complicações com o Governo prussiano devido à sua teologia liberal. Mas tanto Fichte como Hegel foram, na filosofia, porta-vozes da Prússia, e muito fizeram para preparar o caminho para a posterior identificação do patriotismo alemão com a admiração pela Prússia. Sua obra, sob este aspecto, foi continuada pelos grandes historiadores alemães, particularmente Mommsen e Treitschke. Bismarck, finalmente, persuadiu a nação alemã a aceitar a unificação sob a direção da Prússia, dando assim a vitória aos elementos de menos espírito internacional da cultura alemã.

Durante todo o período posterior à morte de Hegel, a maior parte da filosofia acadêmica permaneceu tradicional e, por conseguinte, não muito importante. A filosofia empírica britânica predominou na Inglaterra até quase o fim do século e, na França, até uma época um tanto anterior; depois, gradualmente, Kant e Hegel conquistaram as universidades da França e da Inglaterra, quanto ao que dizia respeito aos professores de filosofia técnica. O público geral educado, no entanto, foi pouco afetado por este movimento, que tinha poucos adeptos entre os homens de ciência. Os escritores que continuavam a tradição acadêmica — John Stuart Mill, do lado empirista; Lotze, Sigwart, Bradley e Bosanquet, do lado alemão — não se achavam inteiramente na primeira plana entre os filósofos, ou, em outras palavras, não podiam igualar-se aos homens cujos sistemas eles, de um modo geral, adotavam. A filosofia acadêmica permaneceu antes, com frequência, fora de contato com o pensamento mais vigoroso da época, como, por exemplo, nos séculos XVI e XVII, quando era ainda principalmente escolástico. Sempre que isto acontece, o historiador da filosofia se ocupa menos dos professores que dos hereges não profissionais.

A maioria dos filósofos da Revolução Francesa uniam a ciência a crenças associadas a Rousseau. Helvécio e Condorcet podem ser considerados como exemplos típicos em sua combinação de racionalismo e entusiasmo.

Helvécio (1715-71) teve a honra de ter o seu Livro *De l'Esprit* (1758) condenado pela Sorbonne e queimado pelo verdugo. Bentham leu-o em 1769 e resolveu imediatamente consagrar sua vida aos princípios da legislação, dizendo: "O que Bacon foi com relação ao mundo físico, Helvécio foi com relação ao

mundo moral. O mundo moral teve, pois, o seu Bacon, mas o seu Newton ainda não chegou". James Mill tomou Helvécio por seu guia na educação de seu filho John Stuart.

Seguindo a doutrina de Locke de que a mente é uma *tabula rasa*, Helvécio, considerava as diferenças entre os indivíduos como devidas inteiramente a diferenças de educação: em todo indivíduo, seus talentos e suas virtudes são o resultado de sua educação. O gênio, afirma ele, é muitas vezes devido ao acaso: se Shakespeare não houvesse sido surpreendido roubando, teria sido um comerciante de lã. Seu interesse pela legislação procede da doutrina de que os principais instrutores da adolescência são as formas de governo e as consequentes maneiras e costumes. Os homens nascem ignorantes, não estúpidos; tornam-se estúpidos pela educação.

No terreno da ética, Helvécio era utilitário; considerava que o prazer era o bem. Em religião, foi um deísta, e veementemente anticlerical. Na teoria do conhecimento, adotou uma versão simplificada de Locke: "Esclarecidos por Locke, sabemos que devemos nossas idéias aos órgãos dos sentidos e, por conseguinte, à nossa mente". A sensibilidade física, diz ele, é a única causa de nossas ações, nossos pensamentos, nossas paixões e nossa sociabilidade. Discorda positivamente de Rousseau quanto ao valor do conhecimento, que reputa muito alto.

Sua doutrina é otimista, já que só se necessita de uma educação perfeita para tornar os homens perfeitos. Insinua que seria fácil encontrar uma educação perfeita, se afastasse os sacerdotes do caminho.

Condorcet (1743-94) tem opiniões semelhantes às de Helvécio, mas é mais influenciado por Rousseau. Os direitos do homem, diz ele, derivam todos desta única verdade, de que o homem é um ser sensível, capaz de fazer raciocínios e adquirir idéias morais, de onde se seguem que os homens não podem mais ser divididos em governantes e súditos, mentirosos e ingênuos. "Estes princípios, pelos quais o generoso Sidney deu sua vida e aos quais Locke uniu a autoridade de seu nome, foram desenvolvidos depois, com maior precisão, por Rousseau". Locke, diz ele, foi o primeiro a mostrar os limites do conhecimento humano. Seu "método se converteu logo no de todos os filósofos, e foi aplicando-o à moral, à política e à economia, que eles conseguiram seguir nessas ciências uma estrada quase tão segura como a das ciências naturais".

Condorcet admira muito a revolução americana. "O simples senso comum ensinou aos habitantes das colônias britânicas que os ingleses nascidos do outro

lado do Atlântico tinham precisamente os mesmos direitos que os nascidos no meridiano de Greenwich". A Constituição dos Estados Unidos, diz ele, é baseada nos direitos naturais, e a revolução americana tornou os direitos do homem conhecidos em toda a Europa, desde Neva até o Guadalquivir. Os princípios da Revolução Francesa, no entanto, são "mais puros, mais precisos, mais profundos que os que guiaram os americanos". Estas palavras foram escritas enquanto ele se encontrava oculto de Robespierre; logo depois, foi descoberto e aprisionado. Morreu na prisão, mas é incerta a maneira pela qual morreu.

Era um crente na igualdade das mulheres. Foi também o inventor da teoria da população de Malthus, a qual, no entanto, teve para ele consequências mais sombrias do que para Malthus, porque a uniu à necessidade do controle da natalidade. O pai de Malthus foi discípulo de Condorcet, e foi assim que Malthus conheceu a teoria.

Condorcet é ainda mais entusiasta e otimista que Helvécio. Acredita que, com a difusão dos princípios da Revolução Francesa, todos os maiores males sociais logo desaparecerão. Talvez tenha tido sorte em não viver depois de 1794.

As doutrinas dos filósofos revolucionários franceses, tornadas muito menos entusiásticas e muito mais precisas, foram levadas à Inglaterra pelos radicais filosóficos, dos quais Bentham era o chefe reconhecido. Bentham, a princípio, interessou-se quase que exclusivamente pelo direito; gradualmente, porém, à medida que ia envelhecendo, seus interesses foram-se ampliando e suas opiniões se tornaram mais subversivas. Depois de 1808, foi republicano, crente na igualdade das mulheres, inimigo do imperialismo e democrata decidido. Algumas destas opiniões ele as devia a James Mill. Ambos acreditavam na onipotência da educação. A adoção por Bentham do princípio de "maior felicidade do maior número" foi devida, sem dúvida, ao sentimento democrático, mas este implicava oposição à doutrina dos direitos do homem, que ele qualificava, sem meias palavras, de "tolice".

Os radicais filosóficos diferiam, sob muitos aspectos de homens como Helvécio e Condorcet. Por temperamento, eram pacientes e gostavam de elaborar suas teorias com pormenores práticos. Atribuíam grande importância à economia, a qual julgavam ter transformado numa ciência. As tendências para o entusiasmo, que existiam em Bentham e John Stuart Mill, mas não em Malthus ou James Mill, eram mantidas severamente refreadas por esta "ciência" e, particularmente, pela sombria versão de Malthus da teoria da população, segundo a qual a maioria dos assalariados tinha sempre — salvo imediatamente

após uma epidemia — de ganhar somente o mínimo indispensável para a manutenção de si próprios e de suas famílias. Outra grande dificuldade entre os benthamistas e os seus predecessores franceses era que, na Inglaterra industrial, havia violento conflito entre patrões e assalariados, que deu origem ao sindicalismo e ao socialismo. Neste conflito, os benthamistas, de modo geral, puseram-se ao lado dos patrões contra os trabalhadores. Seu último representante, John Stuart Mill, no entanto, foi, aos poucos, deixando de dar atenção aos rígidos princípios de seu pai e tornando-se, à medida que ia avançando em idade, cada vez menos hostil ao socialismo e menos convencido da verdade eterna da economia clássica. Segundo sua autobiografia, este processo começou com a leitura dos poetas românticos.

Os benthamistas, embora a princípio moderadamente revolucionários, foram, gradualmente, deixando de o ser, em parte por terem conseguido converter o governo britânico a algumas de suas opiniões, e em parte por oposição ao crescente poderio do socialismo e do sindicalismo. Os homens que se achavam contra a tradição, como já dissemos, eram de duas classes, racionalistas e românticos, embora em homens como Condorcet os dois elementos estivessem combinados. Os benthamistas eram quase que inteiramente racionalistas, como acontecia também com os socialistas, que se rebelaram, ao mesmo tempo, contra eles e contra a ordem econômica existente. Este movimento não adquire uma filosofia completa até que chegamos a Marx, de quem nos ocuparemos num capitulo ulterior.

A forma romântica de revolta é muito diferente da forma racionalista, embora ambas derivem da Revolução Francesa e dos filósofos que imediatamente a precederam. A forma romântica é encontrada em Byron com roupagem não filosófica, mas em Shopenhauer e Nietzsche aprendeu a linguagem da filosofia. Tende a ressaltar a vontade a expensas do intelecto, a mostrar impaciência ante as cadeias do raciocínio e a glorificar certas espécies de violência. Na política prática, é importante como aliada do nacionalismo. Em suas tendências, embora nem sempre de fato, é decididamente hostil a que se chama comumente razão e tende a ser anticientífica. Algumas de suas formas mais extremas podem ser encontradas entre os anarquistas russos, mas, na Rússia, foi a forma racionalista de rebelião a que finalmente prevaleceu. Foi a Alemanha, sempre mais susceptível de romantismo que qualquer outro país, que proporcionou uma saída governamental à filosofia antirracional da vontade pura.

Até aqui, as filosofias que estivemos examinando tiveram uma inspiração que era tradicional, literária ou política. Mas havia duas outras fontes de critério

filosófico: a ciência e a produção pela máquina. A segunda delas começou sua influência teórica com Marx e, desde então, se tornou cada vez mais importante. A primeira foi importante desde o século XVII, mas adotou novas formas durante o século XIX.

O que Galileu e Newton foram para o século XVII, Darwin foi com respeito ao século XIX. A teoria de Darwin tinha duas partes. De um lado, havia a doutrina da evolução, que mantinha que as diferentes formas de vida se haviam desenvolvido gradualmente, partindo de uma origem comum. Esta doutrina, hoje geralmente aceita, não era nova. Fora defendida por Lamarck e pelo precursor de Darwin, Erasmo, para não mencionar Anaximandro. Darwin forneceu uma massa de provas a favor da doutrina e, na segunda parte de sua teoria, julgou haver descoberto a causa da evolução. Deu, assim, à sua doutrina uma popularidade e uma força que ela anteriormente não possuía, mas, de modo algum, não foi ele quem a inventou.

A segunda parte da teoria de Darwin era a luta pela existência e a sobrevivência do mais apto. Todos os animais e plantas se multiplicam com mais rapidez que os meios com que a natureza pode proporcionar-lhes; por conseguinte, em cada geração, muitos perecem antes da idade da reprodução. Que é, pois, que determina a sua sobrevivência? Até certo ponto, sem dúvida, o puro acaso, mas há ainda uma outra causa mais importante. Os animais e as plantas não são, em geral, exatamente iguais a seus pais, mas diferem ligeiramente, por excesso ou defeito, em todas as características mensuráveis. Em determinado ambiente, os membros das mesmas espécies competem pela sobrevivência, e os mais bem adaptados ao meio tem as maiores probabilidades. Por conseguinte, entre as variações fortuitas, as que são favoráveis predominarão entre os adultos em cada geração. Assim, de época em época, o veado corre mais depressa, os gatos espreitam sua presa mais silenciosamente e os pescoços das girafas se tornam mais compridos. Dada uma margem suficiente de tempo, afirmava Darwin, este mecanismo podia explicar todo o longo desenvolvimento desde os protozoários até o *homo sapiens.*

Esta parte da teoria de Darwin tem sido muito discutida, e a maioria dos biólogos é de opinião que está sujeita a muitas qualificações importantes. Isto, no entanto, não é o que mais interessa ao historiador das idéias do século XIX. Do ponto de vista histórico, o interessante é a extensão, feita por Darwin, à totalidade da vida econômica que caracterizava os radicais filosóficos. A força motriz da evolução, segundo ele, é uma espécie de economia biológica num mundo de livre competição. Foi a doutrina da população de Malthus, estendida

ao mundo dos animais e das plantas, que sugeriu a Darwin a luta pela existência e sobrevivência dos mais aptos como uma fonte de evolução.

Darwin era liberal, mas suas teorias tiveram consequências em certo grau hostis ao liberalismo tradicional. A doutrina de que todos os homens nascem iguais, e de que as diferenças entre adultos são devidas inteiramente à educação, era incompatível com a ênfase com que ele se referia às diferenças congênitas entre membros da mesma espécie. Se, como Lamarck afirmava, e como o próprio Darwin estava disposto a conceder até certo ponto, as características adquiridas eram herdadas, esta oposição a critérios como o de Helvécio poderia ser um tanto atenuada; mas parecia que só as características congênitas eram herdadas, à parte certas exceções não muito importantes. Assim, as diferenças congênitas entre os homens adquirem uma importância fundamental.

Há uma outra consequência da teoria da evolução, independente do mecanismo particular sugerido por Darwin. Se os homens e animais tem uma origem comum, e se os homens se desenvolveram por etapas tão lentas que há criaturas que não sabemos se classificar como humanas ou não, então surge a questão: em que fase da evolução começaram os homens, ou os seus antepassados semi-humanos, a ser todos iguais? Teria o *Pithecanthropus erectus,* se houvesse sido convenientemente educado, realizado uma obra tão boa como a de Newton? Teria o Homem de Piltdown escrito a poesia de Shakespeare, se tivesse havido alguém que o surpreendesse roubando? Um igualitário resoluto, que respondesse afirmativamente a estas perguntas, ver-se-ia obrigado a considerar os macacos como iguais às criaturas humanas. E por que havemos de deter-nos nos macacos? Não vejo de que forma poderia ele opor-se a um argumento a favor dos votos para as ostras. Um adepto da doutrina da evolução deveria manter que não só a doutrina da igualdade de todos os homens, mas também a dos direitos do homem, deve ser condenada como anti-biológica, pois que faz uma distinção demasiado acentuada entre os homens e os outros animais.

Há, porém, um outro aspecto do liberalismo que foi grandemente fortalecido pela doutrina da evolução: a crença no progresso. Enquanto o estado do mundo permitia o otimismo, a evolução foi acolhida com entusiasmo pelos liberais, tanto por este motivo como porque fornecia novos argumentos contra a teologia ortodoxa. O próprio Marx, embora suas doutrinas sejam, sob certos aspectos, pré-darwinistas, deseja dedicar seu livro a Darwin.

O prestígio da biologia fez com que os homens cujo pensamento estava influenciado pela ciência aplicassem ao mundo categorias biológicas, ao invés

de mecanicistas. Supôs-se que tudo evoluía e era fácil imaginar um objetivo imanente. Apesar de Darwin, muitos homens consideravam que a evolução justificava a crença numa finalidade cósmica. O conceito de organismo veio a ser considerado como a chave das explicações científicas e filosóficas das leis naturais, e o pensamento atomístico do século XVIII passou a ser considerado como fora de moda. Este ponto de vista acabou por influir até na física teórica. Em política, conduz naturalmente a destacar a comunidade em oposição ao indivíduo. Isto está em harmonia com o poder crescente do Estado, bem como com o nacionalismo, que pode apelar à doutrina darwinista da sobrevivência do mais apto, aplicada não aos indivíduos, mas às nações. Mas aqui estamos passando à região das opiniões extra científicas sugeridas a um grande público por doutrinas científicas entendidas de modo imperfeito.

Enquanto a biologia militou contra o critério mecanicista do mundo, a moderna técnica econômica teve um efeito oposto. Até cerca do fim do século XVIII, a técnica científica, como opostas às doutrinas científicas, não teve efeito importante sobre a opinião. Foi somente com o advento do industrialismo que a técnica começou a influir no pensamento dos homens. Mas, mesmo então, durante muito tempo, o efeito foi mais ou menos indireto. Os homens que produzem teorias filosóficas têm pouco contato, em geral, com a maquinaria. Os românticos notaram e odiaram a fealdade que o industrialismo estava produzindo em lugares até então belos, bem como a vulgaridade (como eles o consideravam) daqueles que haviam ganho dinheiro no “comércio”. Isto fez com que se colocassem em oposição à classe média, o que os levou, em certas ocasiões, a algo que se assemelhava a uma aliança com os campeões do proletariado. Engels elogiava Carlyle, sem perceber que o que Carlyle desejava não era a emancipação dos assalariados, mas sua sujeição ao tipo de patrões que haviam tido na Idade Média. Os socialistas acolheram bem o industrialismo, mas desejavam libertar os trabalhadores industriais da sujeição ao poder dos empregadores. Foram influenciados pelo industrialismo nos problemas que consideravam, mas não muito nas idéias que empregavam na solução de seus problemas.

O efeito mais importante da produção pela máquina sobre o panorama imaginativo do mundo é um imenso aumento no sentimento do poder humano. Isto é apenas uma aceleração do processo que começou antes do alvorecer da história, quando, com invenção das armas, diminuiu o temor dos homens ante os animais selvagens e, com a invenção da agricultura, o seu temor da fome. Mas a aceleração foi tão grande a ponto de produzir uma visão radicalmente nova das

coisas nos que manejam as forças que a técnica moderna criou. Nos tempos antigos, as montanhas e as quedas d'água eram fenômenos naturais; agora, uma montanha incômoda pode ser abolida e uma queda d'água necessária pode ser criada. Nos tempos antigos, havia desertos e regiões férteis; agora, o deserto pode ser convertido, se o homem achar que isso vale a pena, em regiões florescentes, enquanto que as regiões férteis podem ser transformadas em desertos pelos otimistas dotados de insuficiente conhecimento científico. Em outros tempos, os camponeses viviam como seus pais e seus avós haviam vivido; nem todo o poder da Igreja podia acabar com as cerimônias pagãs, às quais se teve de dar roupagens cristãs, identificando-as com os santos locais. Agora as autoridades podem decretar o que os filhos dos camponeses devem aprender na escola, podendo transformar a mentalidade dos lavradores no período de uma geração, como se supõe que isto haja sido conseguido na Rússia.

Surge, deste modo, entre os que dirigem os negócios ou estão em contato com aqueles que o fazem, uma nova crença no poder: primeiro, no poder do homem em seus conflitos com a natureza e, depois, no poder dos governantes ante os seres humanos, cujas crenças e aspirações procuram controlar por meio da propaganda científica, principalmente a educação. O resultado disso é uma diminuição do que é fixo; nenhuma mudança parece impossível. A natureza é a matéria-prima, do mesmo modo que a parte da raça humana que não participa efetivamente do governo. Há certos conceitos antigos que representam a crença dos homens nos limites do poder humano; destes, os principais são Deus e a verdade. (Não quero dizer que estes dois estejam *logicamente* relacionados). Tais conceitos tendem a dissipar-se; mesmo que não sejam explicitamente negados, perdem sua importância, sendo conservados apenas de maneira superficial. Toda esta visão é nova, e é impossível dizer-se de que modo a humanidade se adaptará a ela. Já produziu cataclismos imensos e, sem dúvida, produzirá outros no futuro. Construir uma filosofia capaz de competir com homens embriagados ante a perspectiva de um poder quase ilimitado e, ainda, com a apatia dos que não dispõem de poder, constitui a tarefa mais urgente de nosso tempo.

Embora muitos ainda creiam sinceramente na igualdade humana e na democracia teórica, a imaginação do homem moderno está profundamente afetada pelo padrão de organização social sugerido pela organização da indústria no século XIX, que é essencialmente antidemocrático. De um lado, há os capitães de indústria e, do outro lado, a massa dos trabalhadores. Esta ruptura da democracia, partindo de dentro, não é ainda reconhecida pelos cidadãos comuns dos países democráticos, mas tem sido a preocupação da maioria dos filósofos a

partir de Hegel, e a viva oposição que descobriam entre os interesses dos muitos e dos poucos encontrou expressão prática no fascismo. Entre os filósofos, Nietzsche colocou-se, despudoradamente, ao lado dos poucos; Marx, com todo o entusiasmo ao lado dos muitos. Talvez Bentham haja sido o único filósofo importante que tentou uma reconciliação dos interesses em conflito; por conseguinte, incorreu na hostilidade de ambas as partes.

Para se formular qualquer ética moderna satisfatória das relações humanas, será essencial reconhecer as necessárias limitações do poder dos homens sobre o meio não humano, bem como as limitações desejáveis do de uns sobre outros.

CAPÍTULO XXII

HEGEL

HEGEL (1770-1831) foi o ponto culminante na filosofia alemã que se iniciou com Kant; embora, com frequência, criticasse Kant, seu sistema não poderia jamais ter surgido se Kant não houvesse existido. Sua influência, embora agora decrescente, foi muito grande, não apenas, mas principalmente, na Alemanha. Em fins do século XIX, os principais filósofos acadêmicos, tanto na América como na Inglaterra, eram, em grande parte, hegelianos. Fora da filosofia pura, muitos teólogos protestantes adotaram suas doutrinas, sendo que a sua filosofia da história afetou profundamente a teoria política. Marx, como todos sabem, foi discípulo de Hegel em sua juventude e conservou em seu próprio sistema alguns traços hegelianos importantes. Mesmo que todas as doutrinas de Hegel (como creio) sejam falsas, conserva ele, não obstante, uma importância que não é meramente histórica, como o melhor representante de certa classe de filosofia que, em outros, é menos coerente e menos compreensiva.

Sua vida conteve poucos acontecimentos importantes. Em sua juventude, sentiu-se muito atraído pelo misticismo e suas opiniões posteriores podem ser consideradas, até certo ponto, como uma intelectualização do que lhe havia parecido antes uma percepção mística. Ensinou filosofia, primeiro como *Privatdozent* em Jena (com ele que terminou a sua *Fenomenologia da Mente* no dia anterior à batalha de Jena), depois em Nuremberg, depois como professor em Heidelberg (1816-1818) e, finalmente, em Berlim, de 1818 até sua morte. Foi posteriormente, em sua vida, um prussiano patriota, um servidor fiel do Estado, que desfrutou comodamente de sua reconhecida preeminência filosófica; mas, em sua juventude, desprezava a Prússia e admirava Napoleão, a ponto de rejubilar-se com a vitória francesa em Jena.

A filosofia de Hegel é muito difícil; é, diria eu, o mais difícil de compreender-se de todos os grandes filósofos. Antes de entrarmos em pormenores, pode ser

útil uma caracterização geral.

De seu primitivo interesse pela mística, conservou a crença na irrealidade da separação; o mundo, a seu ver, não era uma coleção de unidades rigorosas, átomos ou almas, cada qual completamente subsistente por si mesma. A aparente subsistência própria das coisas finitas parecia-lhe ser uma ilusão; nada, afirmava ele, é última e completamente real, exceto o todo. Mas diferia de Parmênides e Spinoza na concepção do todo, que imaginava não como uma substância simples, mas como um sistema complexo, do tido que chamaríamos um organismo. As coisas aparentemente separadas de que o mundo parece ser composto não são simplesmente uma ilusão; cada qual tem um grau maior ou menor de realidade, e sua realidade consiste no aspecto do todo, que é o que se vê, quando encarado verdadeiramente. Com este critério vai naturalmente uma incredulidade quanto à realidade do tempo e do espaço como tais, pois estes, se tomados como completamente reais, implicam separação e multiplicidade. Tudo isto deve ter-lhe ocorrido primeiro ao espírito como uma "visão" mística; sua elaboração intelectual, apresentada em seus livros, deve ter ocorrido mais tarde.

Hegel afirma que o real é racional, e que o racional é real. Mas quando diz isto não significa com "o real" o que um empirista desejaria dar a entender. Ele admite, e até mesmo insiste, que aquilo que para o empirista parece ser fatos é, e tem de ser, irracional; é só depois que o seu caráter aparente foi transformado, após o contemplarmos como aspectos do todo, que se vê que se trata de algo racional. Não obstante, a identificação do real e do racional conduz, inevitavelmente, à complacência inseparável da crença de que "tudo o que é, é razoável".

O todo, em toda a sua complexidade, é chamado por Hegel "o Absoluto". O Absoluto é espiritual; a opinião de Spinoza, de que tem os atributos de extensão, é rejeitada.

Duas coisas distinguem Hegel dos outros homens que tiveram um critério metafísico mais ou menos semelhante. Uma delas é a importância que ele atribui à lógica: pensa-se, devido a Hegel, que a natureza da Realidade pode ser deduzida da consideração única de que ela tem de ser não contraditória. O outro traço característico (estreitamente associado ao primeiro) é o movimento tríplice chamado a "dialética". Seus livros mais importantes são as duas *Lógicas*, e estes têm de ser compreendidos, para que se possa aprender adequadamente seus pontos de vista sobre outras questões.

A lógica, tal como Hegel entende esta palavra, é por ele considerada como

sendo o mesmo que a metafísica; é algo completamente diferente do que comumente se chama lógica. Sua opinião é a de que qualquer predicado ordinário, se tomado como qualificando o todo da Realidade, se terna contraditório. Podíamos tomar, como exemplo grosseiro, a teoria de Parmênides de que o Um, que é o único real, é esférico. Nada pode ser esférico a menos que tenha um limite, e não pode ter um limite a menos que haja algo (pelo menos espaço vazio) fora dele. Por conseguinte, supor-se que o Universo, como um todo, é esférico, é contraditório. (Este argumento poderia ser posto em dúvida introduzindo-se a geometria não euclidiana, mas serve como exemplo). Ou, então, vejamos outro exemplo, ainda mais grosseiro — grosseiro demais para ser usado por Hegel. Podemos dizer, sem contradição aparente, que Mr. A é um tio; mas se disséssemos que o Universo é um tio, nos meteríamos em dificuldades. Um tio é um homem que tem um sobrinho, e o sobrinho é uma pessoa separada do tio, por conseguinte, um tio não pode ser o todo da Realidade.

Este exemplo poderia também ser dado para ilustrar a dialética, que consiste de tese, antítese e síntese. Primeiro dizemos: “A Realidade é um tio”. Esta é a tese. Mas a existência de um tio implica a de um sobrinho. Já que nada realmente existe exceto o Absoluto, e temos, afora, de admitir a existência de um sobrinho, temos de concluir: “O Absoluto é um sobrinho”. Isto é a antítese. Mas temos contra isto a mesma objeção que contra a afirmação de que o Absoluto é um tio; por conseguinte, somos levados à opinião de que Absoluto é um todo composto de tio e sobrinho. Esta é a síntese. Mas esta síntese ainda não é satisfatória, porque um homem só pode ser tio se tiver um irmão ou irmã que tenham um filho, sendo pai ou mãe do sobrinho. Diante disto, somos levados a aumentar o nosso universo e a incluir o irmão ou a irmã, com sua esposa ou o seu marido. Desta forma, conforme se afirma, podemos ser levados, pela mera força da lógica, partindo de qualquer predicado sugerido do Absoluto, à conclusão final da dialética, chamada a “idéia Absoluta”. Durante todo o processo, há uma suposição subjacente de que nada pode realmente ser verdadeiro, a menos que se refira à Realidade como um todo.

Para esta suposição subjacente há uma base na lógica tradicional, que dá por assentado que toda proposição tem um sujeito e um predicado. De acordo com este critério, todo fato consiste de algo que tem alguma propriedade. Segue-se daí que as relações não podem ser reais, já que emplicam *duas* coisas, e não uma. “Tio” é uma relação, e um homem pode tornar-se tio sem que o saiba. Neste caso, partindo de um ponto de vista empírico, o homem não é afetado ao converter-se em tio; não tem qualidade alguma que já possuísse antes, se por

“qualidade” compreendemos algo necessário ao descrevê-lo como ele é em si mesmo, à parte de suas relações com outras pessoas e coisas. A única maneira pela qual o sujeito-predicado lógico pode evitar esta dificuldade do tio somente, ou do sobrinho somente, mas do todo composto de tio-e-sobrinho. Já que tudo, exceto o Todo, tem relações com as coisas exteriores, segue-se daí que nada completamente verdadeiro pode ser dito das coisas separadas, e que, de fato, só o Todo é real. Isto se segue mais diretamente do fato de que “A e B são dois” não é uma proposição de sujeito-predicado e, por conseguinte, segundo a base da lógica tradicional, não pode haver tal proposição. Por conseguinte, não há duas coisas no mundo; por conseguinte, o Todo, considerado como unidade, é a única coisa que existe de real.

O argumento acima não se acha explícito em Hegel, mas está implícito em seu sistema, como no de muitos outros metafísicos.

Uns poucos exemplos do método dialético de Hegel podem servir para torná-lo mais inteligível. Começa ele o argumento de sua lógica com a suposição de que “o Absoluto é o Ser Puro”: presumamos que o *seja,* sem atribuir-lhe nenhuma qualidade. Mas o ser puro sem nenhuma qualidade não é nada; por conseguinte, somos levados à análise: “o Absoluto é Nada”. Destas tese e antítese, passamos à síntese: a união do Ser e Não-Ser é o Vir-a-Ser, e, assim, dizemos: “O Absoluto é o Vir-a-Ser”. Isto, sem dúvida, tampouco é satisfatório, porque tem de haver algo que venha a ser. Deste modo, nossas opiniões da Realidade se desenvolve pela correção contínua de erros anteriores, todos os quais surgem da abstração indevida, ao tomarmos algo finito ou limitado como se ele pudesse ser o Todo. “As limitações do finito não procedem meramente de fora; a sua própria natureza é a causa de sua anulação e é por seu próprio ato que passa a constituir o seu oposto”.

O processo, segundo Hegel, é essencial para a compreensão do resultado. Cada fase posterior da dialética contém todas as fases anteriores, como se estivesse, por assim dizer, em solução; nenhuma delas é totalmente *substituída,* mas tem o seu lugar adequado como um momento do Todo. É, portanto, impossível chegar à verdade, salvo percorrendo todos os passos da dialética.

O conhecimento, como um todo, tem o seu movimento tríplice. Começa com a percepção sensorial, na qual há apenas consciência do objeto. Depois, através da crítica cética dos sentidos, torna-se puramente subjetivo. Por fim, chega à etapa do conhecimento de si mesmo, em que o sujeito e o objeto não são distintos. Assim, o conhecimento de si mesmo é a forma mais elevada de

conhecimento. Este, por certo, deve ser o caso do sistema de Hegel, pois o tipo mais alto de conhecimento tem de ser aquele possuído pelo Absoluto e, como o Absoluto é o Todo, não há nada fora dele mesmo para conhecer.

Na melhor maneira de pensar, segundo Hegel, os pensamentos tornam-se fluentes e entre mesclados. A verdade e a falsidade não são coisas opostas nitidamente definidas; nada é inteiramente falso, e nada do que *nós* podemos conhecer é inteiramente verdadeiro. “Nós podemos saber, de certo modo, que é falso”; isto ocorre quando atribuímos a verdade absoluta a algum pormenor de informação isolado. Uma pergunta como “Onde nasceu César”? Tem uma resposta direta, que é verdadeira num sentido, mas não no sentido filosófico. Para a filosofia, “a verdade é o todo”, e nada parcial é *totalmente* verdadeira.

A razão — diz Hegel — «é a certeza consciente de ser toda a realidade”. Isto quer dizer que uma pessoa isolada é toda a realidade; em sua separação não é totalmente real, mas o que é real nela é a sua participação na Realidade como um todo. À medida que nos vamos tornando mais racionais, esta participação vai aumentando.

A idéia Absoluta, com que termina a Lógica, é um tanto parecida ao Deus de Aristóteles. É o pensamento pensando a respeito de si mesmo. É claro que o Absoluto não pode pensar senão em si mesmo, pois que não há nada mais, exceto para nossos modos parciais e errôneos de apreender a Realidade. Diz-nos que o Espírito é a única realidade, e que seu pensamento se reflete em si mesmo pela consciência que tem de si. As palavras com que a idéia Absoluta é definida são muito obscuras. Wallace as traduz da seguinte maneira:

A idéia Absoluta. A idéia, como unidade da idéia subjetiva e objetiva, é a noção da idéia — uma noção cujo objeto (*Gsgenstand*) é a idéia como tal, e para a qual o objetivo (*Objekt)* é idéia — um Objeto que abrange todas as características em sua unidade”.

O original alemão é ainda mais difícil.{272} A essência da questão é, não obstante, um tanto menos complicada do que Hegel a faz parecer. A idéia Absoluta é o pensamento puro pensado no pensamento puro. Isto é tudo que Deus faz através das idades — na verdade, um Deus de professor. Hegel prossegue, dizendo: “Esta unidade é, por conseguinte, a verdade absoluta e total, a idéia que se pensa a si mesma”.

Chegamos agora a um traço singular da filosofia de Hegel, que a distingue da filosofia de Platão, de Plotino e de Spinoza. Embora a realidade última seja intemporal e o tempo seja simplesmente uma ilusão originada por nossa

incapacidade para ver o Todo, o processo temporal tem, no entanto, uma relação íntima com o processo puramente lógico da dialética. A história do mundo, com efeito, avançou através das categorias, desde o Ser Puro na China (de que Hegel nada sabia, salvo que existia), à idéia Absoluta, que parece ter sido quase, senão toda, realizada no Estado prussiano. Não posso ver nenhuma justificação, com base na sua própria metafísica, para o critério de que a história do mundo repete as transições da dialética, embora seja esta a tese por ele desenvolvida em sua *Filosofia da História.* Era uma tese interessante, que dava unidade e sentido às revoluções sofridas pelos assuntos humanos. À semelhança de outras teorias históricas, exigia, para que pudesse tornar-se plausível, alguma tergiversação dos fatos e uma ignorância considerável. Hegel, como Marx e Spengler mais tarde, possuiu ambas as qualificações. É estranho que um processo que é representado como cósmico haja, todo ele, tido lugar em nosso planeta e, o que é mais, quase todo nas imediações do Mediterrâneo. Tampouco há razão, se a realidade é intemporal, para que as partes posteriores do processo tenham de encerrar categorias mais altas que as primeiras — a menos que adotemos a suposição blasfema de que o Universo foi aprendendo gradualmente a filosofia de Hegel.

O processo temporal, segundo Hegel, vai do menos ao mais perfeito, tanto no sentido ético como no lógico. Com efeito, estes dois sentidos não são para ele realmente diferenciáveis, pois, a perfeição lógica consiste em ser um todo estreitamente ligado, sem arestas partidas, sem partes independentes, mas unidas, como um corpo humano, ou, melhor ainda, como uma mente razoável, num organismo cujas partes são interdependentes e agem todas juntas tendo em vista um único fim; e isto constitui também a perfeição ética. Algumas citações servirão para esclarecer a teoria hegeliana:

"Como o condutor de almas Mercúrio, a idéia é, na verdade, o condutor dos povos e do mundo; o Espírito, a vontade necessária e racional desse condutor, é e tem sido o diretor dos acontecimentos da história do mundo. Conhecer esse Espírito em seu ofício de guia é a finalidade de nossa empresa presente".

"O único pensamento que a filosofia traz consigo à contemplação da história é o simples conceito da Razão; que a razão é a soberana do mundo; que a história do mundo, portanto, se nos apresenta com um processo racional. Esta convicção e intuição é uma hipótese no domínio da história como tal. Na filosofia não é nenhuma hipótese. Nela está provado, pelo conhecimento especulativo, que a Razão — e este termo pode, aqui, bastar-nos, sem que investiguemos a relação mantida pelo Universo com o Ser Divino — é *Substância*, bem como Poder Infinito; sua própria *matéria infinita* está debaixo

de toda a vida natural e espiritual que origina, bem como a *Forma Infinita,* que põe a matéria em movimento. A Razão é a *substância* do universo".

"Que esta "idéia" ou "Razão" é o *Verdadeiro,* o *Eterno,* a essência absolutamente poderosa; que se revela no mundo, e que nesse mundo nada mais é revelado que esta, e sua honra e sua glória — é a tese que, como dissemos, foi provada na filosofia e é considerada como demonstrada".

"O mundo da inteligência e da volição consciente não está entregue ao acaso, mas tem de mostrar-se à luz da idéia que se conhece a si mesma".

Este é "um resultado que é conhecido por *mim,* porque atravessei todo o campo".

Todas estas citações são da introdução à *Filosofia da História.*

O Espírito e o curso de seu desenvolvimento é objeto substancial da filosofia da história. A Natureza do Espírito pode ser compreendida se a contrastarmos com o seu oposto, isto é, a Matéria. A essência da matéria é a gravidade; a essência do Espírito é a Liberdade. A matéria está fora de si, enquanto que o Espírito tem seu centro em si mesmo. "O Espírito é a existência contida em si mesma". Se isto não é claro, a seguinte definição talvez possa ser mais esclarecedora:

"Mas que é o Espírito? É o único Infinito imutavelmente homogêneo — a Identidade pura — que, em sua segunda fase, se separa de si mesmo e faz deste segundo aspecto seu próprio oposto polar, ou seja, como existência por Si e em Si em contraste com o Universal".

No desenvolvimento histórico do Espírito houve três fases principais: os orientais, os greco-romanos e os germânicos. "A história é a disciplina da vontade natural incontrolada, levando-a a obedecer a um princípio universal e conferindo-lhe liberdade subjetiva. O Oriente sabia, e sabe até hoje, que só o Um é livre; o mundo greco-romano que só *alguns* são livres; o mundo germânico sabe que *todos* são livres". Poder-se-ia supor que a democracia devia ser a forma de governo apropriada, onde todos são livres, mas não é assim. A democracia e a aristocracia pertencem à mesma fase em que alguns são livres; o despotismo àquele estado em que um é livre, e a monarquia àquele em que todos são livres. Isto está relacionado com o sentido verdadeiramente singular em que Hegel emprega a palavra "liberdade". Para ele (e até aqui podemos estar de acordo) não há liberdade sem lei; mas ele tende a converter isto noutra coisa, dizendo que onde há lei há liberdade. Deste modo, "liberdade", para ele, significa pouco mais do que o direito de obedecer à lei.

Como era de esperar, atribui aos alemães o papel mais alto no desenvolvimento terreno do Espírito. “O espírito alemão é o espírito do mundo novo. Seu objetivo é a realização da Verdade absoluta como autodeterminação ilimitada da liberdade — essa liberdade que tem sua própria forma absoluta em si mesma, como seu próprio propósito”.

Este é um tipo muito requintado de liberdade. Não significa que se possa sair de um campo de concentração. Não implica democracia ou uma imprensa livre{273}, nem qualquer dos lemas políticos liberais habituais, que Hegel rejeita com desprezo. Quando o Espírito dá leis a si mesmo, o faz livremente. Para nossa visão terrena poderá parecer que o Espírito que dá as leis está incorporado em seus súditos. Mas, do ponto de vista do Absoluto, a distinção entre monarca e súditos, como todas as outras distinções, é ilusória, e quando um monarca mete na prisão um súdito de espírito liberal é ainda o Espírito que determina livremente. Hegel elogia Rousseau por distinguir entre a vontade geral e a vontade de todos. Depreendemos que o monarca corporifica a vontade geral, enquanto que uma maioria parlamentar só encarna a vontade de todos. Uma doutrina muito conveniente, essa.

A história alemã é dividida por Hegel em três períodos: o primeiro, até Carlos Magno; o segundo, de Carlos Magno até a Reforma; o terceiro, a partir da Reforma. Estes três períodos se distinguem como os Reinos do Pai, do Filho e do Espírito Santo, respectivamente. Parece um pouco estranho que o Reino do Espírito Santo haja começado com as sangrentas e espantosamente abomináveis crueldades cometidas tendo em vista sufocar a Guerra dos Camponeses, mas Hegel, como é natural, não se refere a um incidente assim tão trivial. Ao invés disso, desfaz-se, como era de esperar-se, em elogios a Maquiavel.

A interpretação que Hegel faz da história, desde a queda do Império Romano, é em parte efeito e em parte causa do ensino da história universal das escolas alemãs. Na Itália e na França, embora haja havido uma admiração romântica pelos alemães por parte de alguns homens como Tácito e Maquiavel, estes foram considerados, em geral, como autores da invasão “bárbara” e inimigos da Igreja, primeiro sob o governo dos grandes imperadores e, mais tarde, como promotores da Reforma. Até o século XIX, as nações latinas consideravam os alemães como inferiores em sua civilização. Os protestantes alemães tinham, certamente, uma opinião diferente. Consideravam os últimos romanos como impotentes e a conquista do Império do Ocidente pelos alemães como um passo essencial para a renovação. Com respeito ao conflito entre o Império e o Papado na Idade Média,

adotaram um ponto de vista gibelino; até hoje, os escolares alemães são educados dentro de uma admiração ilimitada por Carlos Magno e Barba-Roxa. Nos tempos posteriores à Reforma, a debilidade política e a desunião da Alemanha eram lamentadas, e o erguimento gradual da Prússia foi acolhido com entusiasmo por tornar forte a Alemanha sob uma direção protestante, e não sob a direção católica e um tanto fraca da Áustria. Hegel, ao filosofar a respeito da história, tinha em mente homens como Teodorico, Carlos Magno, Barba-Roxa, Lutero e Frederico o Grande. Deve ser interpretado não só à luz dos feitos destes últimos, como, também, à luz da recente humilhação da Alemanha por Napoleão.

A Alemanha é tão glorificada que se poderia esperar vê-la encarada como a personificação final da idéia Absoluta, além da qual não seria possível nenhum desenvolvimento. Mas este não é o critério de Hegel. Pelo contrário, diz ele que a Alemanha é a terra do futuro, "enquanto que, na época que se estende ante nós, o fardo da história do mundo deverá revelar-se, talvez (acrescenta caracteristicamente) numa competição entre a América do Norte e a América do Sul". Ele parece pensar que tudo que é importante adquire a forma de guerra. Se lhe fosse sugerido que a contribuição da América a história universal poderia bem ser o desenvolvimento de uma sociedade na qual não houvesse extrema pobreza, ele não se mostraria interessado. Pelo contrário, diz que não há ainda nenhum Estado verdadeiro na América, porque um Estado verdadeiro requer uma divisão de classes em ricas e pobres.

As nações desempenham, na opinião de Hegel, o papel que as classes têm na de Marx. O princípio do desenvolvimento histórico, diz ele, é o gênio nacional. Em todas as épocas, há alguma nação encarregada da missão de conduzir o mundo para a etapa da dialética a que ela atingiu. Em nossa época, certamente, essa nação é a Alemanha. Mas, além das nações, temos de levar em conta também as personalidades da história universal; são elas os homens em cujos objetivos estão personificadas as transições dialéticas verificadas em suas épocas. Esses homens são heróis, e podem, justificadamente, transgredir as normas morais ordinárias. Alexandre, César e Napoleão são dados como exemplos. Duvido que, na opinião de Hegel, um homem pudesse ser "herói" sem ser um conquistador militar.

A ênfase com que Hegel se refere às nações, juntamente com o seu conceito peculiar de "liberdade", explica a sua glorificação do Estado — aspecto muito importante de sua filosofia política, a que temos agora de voltar nossa atenção. Sua filosofia do Estado é desenvolvida tanto em sua *Filosofia da História,* como

em sua *Filosofia do Direito.* É, em seus pontos principais, compatível com a metafísica geral, mas não é por esta necessitada; em certos pontos, porém, — como, por exemplo, nos que se referem às relações entre Estados — sua admiração pelo Estado Nacional é levada tão longe que se torna incompatível com a sua preferência geral dos todos às partes.

A glorificação do Estado, quanto ao que se refere aos tempos modernos, começa com a Reforma. No Império Romano, o imperador era deificado e o Estado adquiria, assim, um caráter sagrado; mas os filósofos da Idade Média, com poucas exceções, eram eclesiásticos e, por conseguinte, colocaram a Igreja acima do Estado.

Lutero, contando com o apoio dos príncipes protestantes, iniciou a prática contrária; a Igreja luterana, em seu todo, era erastiana. Hobbes, que, politicamente, era protestante, desenvolveu a doutrina da supremacia do Estado, e Spinoza, em geral, coincidiu com ele. Rousseau acreditava, como vimos, que o Estado não devia tolerar outras organizações políticas. Hegel era ardorosamente protestante, da facção luterana; O Estado prussiano era uma monarquia absoluta erastiana. Estas razões poderiam fazer com que se esperasse encontrar o Estado altamente valorizado por Hegel, mas, mesmo assim, chega ele a extremos que causam assombro.

Diz-nos em *A Filosofia da História*, que «o Estado é a vida moral existente verdadeiramente realizada», e que toda a realidade espiritual possuída por uma criatura humana só o é através do Estado. “Pois sua realidade espiritual consiste nisto: em que a sua própria essência — a Razão — está objetivamente presente nele, em que possui existência objetiva imediata para ele … Pois a verdade é a unidade da vontade universal e subjetiva, e o universal deve ser encontrado no Estado, em suas leis, em seus arranjos universais e racionais. O Estado é a idéia Divina, tal como esta existe sobre a terra”. E ainda: “O Estado é a corporificação da liberdade racional, realizando-se e reconhecendo-se numa forma objetiva … O Estado é a idéia do Espírito na manifestação exterior da Vontade Humana e de sua Liberdade’.

A Filosofia do Direito, na parte que se refere ao Estado, desenvolve a mesma doutrina de maneira um pouco mais ampla. “O Estado é a realidade da idéia moral — o espírito moral, como a visível vontade substancial, evidente para si mesmo, que pensa e se conhece, e realiza o que conhece na medida em que o conhece”. O Estado é racional em si mesmo e por si mesmo. Se o Estado existisse só para os interesses dos indivíduos (como afirmam os liberais), um

indivíduo podia ser ou não um membro do Estado. Este tem, no entanto, uma relação totalmente diferente com respeito ao indivíduo: como é Espírito objetivo, o indivíduo só tem objetividade, verdade e moralidade enquanto é membro do Estado, cujo verdadeiro conteúdo e finalidade é a união como tal. Admite-se que possa haver Estados maus, mas estes simplesmente existem, e não tem nenhuma realidade, ao passo que o Estado racional é infinito em si mesmo.

Ver-se-á que Hegel pretende para o Estado quase a mesma posição que Santo Agostinho e seus sucessores católicos pretendiam para a Igreja. Há, no entanto, dois aspectos em que a reivindicação católica é mais razoável que a de Hegel. Em primeiro lugar, a Igreja não é uma associação geográfica fortuita, mas um corpo unido por um credo comum, a que seus membros atribuem uma importância suprema; há, pois, na sua própria essência, a incorporação do que Hegel chama a "idéia". Em segundo lugar, há uma única Igreja Católica, ao passo que há muitos Estados. Quando cada Estado, em relação com seus súditos, é tão absoluto como Hegel o faz, é difícil achar um princípio filosófico com que regular as relações entre os diferentes Estados. Com efeito, neste ponto, Hegel abandona sua linguagem filosófica, recaindo no estado de natureza e na guerra de todos contra todos de Hobbes.

O hábito de falar de "o Estado", como se houvesse apenas um, é coisa que causa confusão, enquanto não houver nenhum Estado mundial. Sendo o dever, para Hegel, apenas uma relação do indivíduo com respeito ao Estado, não fica nenhum princípio com que regular moralmente as relações entre Estados. Hegel o reconhece. Nas relações exteriores, diz ele, o Estado é um indivíduo, e cada Estado é independente com respeito aos outros. "Como nesta independência o ser-por-si do verdadeiro espírito tem sua existência, constitui a principal liberdade e a honra mais alta de um povo". Prossegue argumentando contra qualquer tipo de Sociedade de Nações em que a independência dos Estados pudesse ser limitada. O dever de um cidadão se reduz inteiramente (quanto ao que se refere às relações exteriores de seu Estado) a manter a substancial individualidade, independência e soberania de seu próprio Estado. Segue-se daí que a guerra não é inteiramente um mal, nem algo que devêssemos procurar abolir. A finalidade do Estado não é simplesmente defender a vida e a propriedade dos cidadãos, e este fato proporciona a justificação moral da guerra, que não deve ser encarada como um mal absoluto ou acidental, ou como algo que tem sua causa em alguma coisa que não devia existir.

Hegel não quer dizer apenas que, em algumas situações, uma nação não possa, acertadamente, deixar de ir à guerra. Quer dizer muito mais do que isso. É

contrário à criação de instituições — tais como um governo mundial — que impediriam que tais situações surgissem, pois julga que é bom que haja guerras de tempos em tempos. A guerra, diz ele, é o estado em que levamos a sério a vaidade dos bens e coisas temporais. (Esta opinião deve ser contrastada com a teoria contrária, de que todas as guerras têm causas econômicas). A guerra tem um valor moral positivo: "A guerra tem a sua maior significação no fato de que, através dela, a saúde moral dos povos se mantém em sua indiferença com respeito à estabilização das determinações finitas". A paz é a ossificação; a Santa Aliança e a Liga Para a Paz, de Kant, são erros, pois uma família de Estados precisa de um inimigo. Os conflitos entre Estados só podem ser decididos por meio da guerra; como os Estados se acham entre si em estado de natureza, suas relações não são legais ou morais. Seus direitos têm suas realidades em suas vontades particulares, sendo o interesse de cada Estado a sua lei mais alta. Não há contraste de ordem moral ou política, porque os Estados não estão sujeitos às leis morais ordinárias.

Tal é a doutrina do Estado de Hegel — uma doutrina que, se aceita, justifica todas as tiranias internas e todas as agressões exteriores que possam ser imaginadas. A força de sua tendência se mostra no fato de que sua teoria é grandemente incompatível com sua própria metafísica, e que suas incongruências são tais que tendem a justificar a crueldade e a pirataria internacional. Podemos perdoar um homem se a lógica o obriga a chegar de má vontade a conclusões que ele deplora, mas não podemos perdoar que se afaste da lógica a fim de ter liberdade para defender os seus crimes. A lógica de Hegel leva-o a acreditar que há mais realidade ou excelência (estas duas coisas são, para ele, sinônimos) nos todos que nas partes, e que um todo aumenta em realidade e excelência à medida que se torna mais organizado. Isto justifica preferir ele um Estado a uma coleção anárquica de indivíduos, mas devia tê-lo levado, do mesmo modo, a preferir um Estado mundial a uma coleção anárquica de Estados. Dentro do Estado, sua filosofia geral devia tê-lo levado a sentir mais respeito pelo indivíduo do que o que sentia, pois, os todos de que trata em sua *Lógica* não são como o Um de Parmênides, ou mesmo como o Deus de Spinoza: são todos em que o indivíduo não desaparece, mas em que adquire uma realidade mais plena por meio de sua relação harmoniosa com um organismo maior. Um Estado em que se ignora o indivíduo não é um modelo em pequena escala do Absoluto hegeliano.

Tampouco há qualquer razão, na metafísica de Hegel, para essa exaltação exclusiva do Estado diante de outras organizações sociais. Não consigo ver outra

coisa senão um preconceito protestante no fato de ele preferir o Estado à Igreja. Ademais, se não é bom que a sociedade seja a mais orgânica possível, como Hegel acredita, então são necessárias muitas organizações sociais, além do Estado e da Igreja. Devia seguir-se, dos princípios de Hegel, que todo interesse que não seja prejudicial à comunidade, e que possa ser promovido pela cooperação, devia ter sua organização apropriada, e que cada organização deste tipo devia ter sua parte de limitada independência. Poder-se-á objetar que a autoridade última tem de residir em alguma parte, e que não pode residir senão no Estado. Mas, mesmo neste caso, poderá ser desejável que esta autoridade última não seja irresistível, quando procura ser opressiva além de certo ponto.

Isto nos leva a uma questão fundamental ao julgar toda a filosofia de Hegel. Há mais realidade, ou mais valor, no todo que em suas partes? Hegel responde a ambas as perguntas de modo afirmativo. A questão da realidade é metafísica, a do valor é ética. São tratadas, comumente, como se mal pudessem ser distinguidas, mas, a meu ver, é importante conservá-las separadas. Comecemos com a questão metafísica.

A opinião de Hegel, bem como a de muitos outros filósofos, é que o caráter de qualquer porção do universo é tão profundamente afetado por suas relações com as outras partes e com o todo, que não se pode fazer nenhuma afirmação verdadeira com respeito a nenhuma das partes, exceto atribuir o seu lugar no todo. Assim, só pode haver uma declaração verdadeira; não há outra verdade senão a verdade total. E, de modo análogo, não há nada inteiramente real, salvo o todo, pois cada parte, quando isolada, muda de caráter ao estar isolada e, portanto, já não parece de todo o que realmente é. Por outro lado, quando se olha uma parte em relação com o todo, como devia ser, vê-se que ela não subsiste por si mesma e que é incapaz de existir exceto como parte justamente daquele todo, que é o único verdadeiramente real. Esta é a doutrina metafísica.

A doutrina ética, que afirma que o valor reside mais no todo que nas partes, tem de ser verdadeira se a doutrina metafísica for verdadeira, mas não tem de ser falsa se a doutrina metafísica for falsa. Pode, ademais, ser verdadeira quanto a alguns todos e não a outros. É obviamente certo, em certo sentido, quanto ao que se refere a um corpo vivo. O olho é inútil quando separado do corpo; uma coleção de *disjecta membro*, mesmo quando completa, não tem o valor que, antes, pertenceu ao corpo de que foram tirados. Hegel concebe a relação ética do cidadão em relação ao Estado como análogo à do olho em relação ao corpo: em seu lugar, o cidadão é parte de um corpo valioso, mas, isolado, é tão inútil como um olho separado. A analogia, não obstante, está sujeita a objeções; da

importância ética de alguns todos não se infere a de todos os todos.

A exposição acima do problema ético é defeituosa em um aspecto importante, isto é, não leva em consideração a distinção entre fins e meios. Um olho num corpo vivo é *útil*, isto é, tem seu valor como meio; mas não tem mais valor *intrínseco* quando separado do corpo. Uma coisa tem valor intrínseco quando é apreciada pelo seu próprio valor, e não como meio para outra coisa. Damos valor ao olho como meio para ver. O ver pode ser um meio ou um fim; é um meio quando nos mostra alimentos ou inimigos; é um fim quando nos mostra alguma coisa que achamos bela. O Estado é, evidentemente, valioso como meio: protege-nos contra ladrões e assassinos, fornece-nos estradas e escolas, e assim por diante. Também pode, por certo, ser um mau meio, ao empreender, por exemplo, uma guerra injusta. A pergunta verdadeira que temos de formular em relação a Hegel não é esta, mas se o Estado é bom *per se*, como fim: os cidadãos existem para o Estado, ou o Estado para os cidadãos? Hegel defende a primeira tese; a filosofia liberal que procede de Locke defende a segunda. Está claro que só atribuiremos valor intrínseco ao Estado se o considerarmos como tendo vida própria, como sendo, em certo sentido, uma pessoa. Neste ponto, a metafísica de Hegel torna-se relevante quanto à questão do valor. Uma pessoa é um todo complexo, com uma vida individual; poderá haver uma super-pessoa, composta de pessoas como o corpo é composto de órgãos, e que tenha uma vida singular que não seja a soma das vidas das pessoas componentes? Se pode haver uma tal pessoa, como pensa Hegel, então o Estado pode ser um tal ser, e pode ser tão superior a nós como o é todo o corpo com relação ao olho. Mas se considerarmos essa super-pessoa como uma simples monstruosidade metafísica, então diremos que o valor intrínseco de uma comunidade é derivado do de seus membros e que o Estado é um meio, e não um fim. Voltamos, assim, da questão ética à metafísica. A própria questão metafísica, como veremos, é realmente uma questão de lógica.

A questão de que estamos tratando é muito mais ampla do que a verdade ou a falsidade da filosofia de Hegel; é a questão que separa os amigos da análise de seus inimigos. Vejamos um exemplo. Suponhamos que digo “João é o pai de Jaime”. Hegel, e todos os que acreditam no que o Marechal Smuts chama «holism» (totalismo), dirão: “Para que se possa compreender esta proposição, é preciso que se saiba quem são João e Jaime. Ora, saber quem é João, é conhecer todas as suas características, pois, a não ser por elas, ele não seria distinguível de nenhuma outra pessoa. Mas todas as suas características implicam outras pessoas ou coisas. Ele é caracterizado por suas relações com seus pais, sua esposa e seus

filhos, e é ou não bom cidadão, e pelo país a que pertence. Precisamos saber todas estas coisas, antes de poder dizer a quem a palavra “João” se refere. Passo a passo, em nosso esforço para dizer o que entendemos pela palavra “João”, seremos levados a tomar em consideração todo o universo, e nossa proposição original se converterá em uma proposição que nos faça dizer algo a respeito do universo, e não a respeito de duas pessoas isoladas, João e Jaime”.

Ora, tudo isto está muito bem, mas se acha sujeito a uma objeção inicial. Se o argumento acima fosse razoável, como poderia começar o conhecimento? Conheço muitas proposições da forma “A é o pai de B”, mas não conheço todo o universo. Se todo conhecimento fosse conhecimento do universo como um todo, não haveria conhecimento algum. Isto é suficiente para fazer-nos suspeitar de um erro em alguma parte.

O fato é que, para empregar a palavra «João» correta e inteligentemente, não necessito saber *tudo* acerca de João, mas apenas reconhecê-lo. Não há dúvida de que ele tem relações, próximas ou remotas, com todas as coisas no universo, mas pode-se falar dele verdadeiramente sem levar tais coisas em conta, exceto as que são objeto direto do que se diz. Ele pode ser o pai de Joana e de Jaime, mas não me é necessário saber isso para saber que é pai de Jaime. Se Hegel tivesse razão, não poderíamos declarar plenamente o que se quer dizer com “João é o pai de Jaime” sem mencionar Joana; deveríamos dizer: “João, o pai de Joana, é o pai de Jaime”. Isto ainda seria inadequado; teríamos de ir além e mencionar seus pais e avós e todo um “Quem é Quem”. Mas isto nos leva a absurdos. A posição hegeliana podia ser exposta desta maneira: “A palavra *João* significa tudo o que é verdadeiro de João”. Mas, como definição, esta é circular, pois que a palavra “João” aparece na frase definidora. Com efeito, se Hegel estivesse certo, nenhuma palavra poderia começar a ter um significado, pois que necessitaríamos conhecer os significados de todas as demais palavras a fim de expressar todas as propriedades do que a palavra designa, que, segundo a teoria, são o que a palavra significa.

Para apresentar a questão de forma abstrata: temos de distinguir propriedades de diferentes classes. Uma coisa pode ter uma propriedade que não implique nenhuma outra coisa; isto se chama uma *qualidade.* Ou pode ter uma propriedade que implique outra coisa; tal propriedade é a de ser casado. Ou pode ter uma que implique outras duas coisas, como a de ser cunhado. Se uma coisa determinada tem uma certa coleção de qualidades e nenhuma outra coisa tem justamente essa coleção de qualidade, então pode ser definida como “a coisa que tem tais e tais qualidades”. Da posse dessas qualidades não se pode deduzir, por

lógica pura, nada que se refira às suas propriedades relacionais. Hegel achava que, se soubesse o suficiente a respeito de uma coisa, a ponto de distingui-la de todas as outras coisas, então todas as suas propriedades podiam ser inferidas pela lógica. Isto era um erro e deste erro surgiu todo o imponente edifício do seu sistema. Isto ilustra uma verdade importante, isto é, que quanto pior é a nossa lógica, mais interessantes são as consequências a que dá origem.

CAPÍTULO XXIII

BYRON

O SÉCULO XIX, em comparação com a nossa época, aparece como racional, progressista e satisfeito; no entanto, as qualidades opostas de nosso tempo foram possuídas por muitos dos homens mais notáveis durante a época do otimismo. Quando consideramos os homens, não como artistas ou descobridores, não como simpáticos ou antipáticos para o nosso gosto, mas como forças, como causas de mudança na estrutura social, nos juízos de valor, ou na atitude intelectual, vemos que o curso dos acontecimentos, nos tempos recentes, precisou de muito reajustamento em nossas apreciações, fazendo com que muitos homens nos pareçam menos importantes do que nos pareciam e outros muito mais. Entre aqueles cuja importância é maior do que parecia, Byron merece alto lugar. No Continente, tal opinião não parecerá surpreendente, mas no mundo de língua inglêsa poderá parecer estranha. Foi no Continente que Byron teve influência, e não é na Inglaterra que se deverá procurar a sua progênie espiritual. Para muitos de nós, seu verso parece, com frequência, pobre e seu sentimentalismo, amiúde, de mau gosto, mas, no estrangeiro, sua maneira de sentir e sua atitude diante da vida foram transmitidas e desenvolvidas até chegar a ter tal difusão que foram fatores de grandes acontecimentos.

O rebelde aristocrático, de que Byron foi, em sua época, o modelo, é um tipo muito diferente do chefe de uma revolta camponesa ou proletária. Os que tem fome não necessitam de uma filosofia complicada para estimular ou escusar o descontentamento, e tudo o que é desta espécie lhes parece simplesmente um divertimento de ricos ociosos. Eles querem o que os outros tem, e não um bem metafísico e intangível. Embora possam pregar o amor cristão, como os rebeldes comunistas medievais, suas verdadeiras razões para o fazer são muito simples: que a falta desse amor no rico e poderoso causa os sofrimentos do pobre, e que a presença deste amor entre os companheiros de rebelião considerada essencial para o êxito. Mas a experiência da luta os leva a desesperar do poder do amor,

deixando o ódio puro como força propulsora. Um rebelde deste tipo, se, como Marx, inventa uma filosofia, inventa uma destinada apenas a demonstrar a vitória final de seu partido, e não uma filosofia interessada nos valores humanos. Seus valores permanecem primitivos: o bom é ter o bastante para comer; o resto é conversa. Não é provável que um homem faminto pense de outro modo.

O rebelde aristocrático, como tem bastante que comer, deve ter outras causas de descontentamento. Não incluo entre os rebeldes os simples chefes de facções que se acham temporariamente fora do poder; incluo somente os homens cuja filosofia requer uma mudança maior que o seu próprio êxito pessoal. Pode ser que o amor do poder seja a fonte subterrânea de seu descontentamento, mas, em seu pensamento consciente, há uma crítica do governo do mundo que, quando é bastante profunda, adquire a forma de uma autoafirmação cósmica de tipo titânico ou, nos que conservam alguma superstição, de Satanismo. Ambas podem ser encontradas em Byron. Ambas, devido em grande parte aos homens sobre quem exerceu influência, se tornaram frequentes em grandes setores da sociedade que dificilmente poderiam ser considerados aristocráticos. A filosofia aristocrática da rebelião, crescendo, desenvolvendo-se e transformando-se ao aproximar-se da idade madura, inspirou uma longa série de movimentos revolucionários, desde os Carbonários, depois da queda de Napoleão, até o golpe de Hitler em 1933; e, em cada fase, inspirou uma maneira correspondente de pensar e sentir entre os intelectuais e artistas.

É óbvio que um aristocrata não se transforma num rebelde, a menos que seu temperamento e as circunstâncias sejam, de algum modo, peculiares. As circunstâncias em que Byron viveu foram muito peculiares. Suas primeiras recordações foram as de brigas entre seus pais; sua mãe era uma mulher que ele temia pela sua crueldade e desprezava pela sua vulgaridade; sua preceptora unia a perversidade à mais estrita teologia calvinista; o fato de ser coxo enchia-o de vergonha, impedindo-o de ser como os outros meninos na escola. Aos dez anos, depois de viver na pobreza, viu-se, subitamente, lorde e proprietário de Newstead. Seu tio-avô, o “malvado lorde”, de quem herdou, matara um homem num duelo trinta anos antes e fora, desde então, condenado ao ostracismo pelos vizinhos. Os Byron haviam sido uma família sem lei, e os Gordon, os antepassados de sua mãe, ainda mais. Depois da miséria de uma rua afastada de Aberdeen, o rapaz, naturalmente, sentiu-se jubiloso com o seu título e a sua Abadia, mostrando-se disposto a adotar, em sinal de gratidão pelas terras herdadas, o caráter de seus ancestrais. E se, em anos recentes, a belicosidade dos mesmos os havia metido em complicações, ele ficou sabendo que, séculos atrás,

lhes havia trazido renome. Um de seus primeiros poemas, “Ao Deixar a Abadia de Newstead”, relata suas emoções dessa época, que são de admiração por seus antepassados que lutaram nas Cruzadas, em Crecy e em Marston Moor. Termina com a pia resolução:

> Como vós ele viverá, ou como vós perecerá:
> Quando morra, que possa misturar seu pó com o vosso.

Este não é o estado de alma de um rebelde, mas nos sugere “Childe Harold”, o moderno par que imita os barões medievais. Como um estudante que, pela primeira vez, tem renda própria, escreveu que se sentia tão independente como “um príncipe alemão que cunha as suas próprias moedas, ou um chefe Cherokee que não cunha moeda alguma, mas desfruta de uma coisa mais preciosa — a liberdade. Falo enlevado dessa Deusa porque minha amável mamãe foi tão despótica”. Mais tarde, escreveu muitos versos nobres exaltando a liberdade, mas devemos entender que a liberdade por ele elogiada era a de um príncipe alemão ou a de um chefe Cherokee, e não a de tipo inferior, que bem poderia ser gozada pelos mortais comuns.

Apesar de sua linhagem e de seu título, suas relações aristocráticas o evitavam, fazendo com que ele sentisse que, socialmente, não pertencia à sua sociedade. Sua mãe era olhada com vivo desagrado e ele era encarado com desconfiança. Sabia que ela era vulgar e receava, no íntimo, um defeito semelhante em si mesmo. Daí surgir essa mescla singular de esnobismo e revolta que o caracterizava. Se não podia ser um *gentleman* à maneira moderna, seria um ousado barão no estilo de seus antepassados das Cruzadas, ou talvez no estilo mais feroz, mas romântico, dos chefes gibelinos, amaldiçoados de Deus e dos Homens, enquanto caminhavam para a sua esplêndida decadência. Os romances e as histórias medievais eram os seus livros de etiqueta. Pecava como os Hohenstaufen e, como os cruzados, morreu lutando contra os muçulmanos.

Sua timidez e o sentimento de desamparo fizeram-no procurar consolo em casos amorosos, mas como, inconscientemente, procurava antes uma mãe que uma amante, todas o decepcionaram, exceto Augusta. O calvinismo, de que nunca se libertou (dirigindo-se a Shelley, em 1816, descreveu-se como “metodista, calvinista, agostiniano”), fez com que sentisse que a sua maneira de vida era perversa; mas a perversidade, disse a si mesmo, era uma maldição hereditária em seu sangue, um mau destino a que estava predestinado pelo Todo-

Poderoso. Se esse era realmente o seu caso, já que ele *devia* ser notável, seria notável como pecador e cometeria transgressões que estariam além da coragem dos libertinos da moda, aos quais desejava desprezar. Amou verdadeiramente Augusta porque ela era de seu sangue — da raça ismaelita dos Byron — e também, mais simplesmente, porque esta tinha uma irmã mais velha que se preocupava amavelmente de seu bem-estar diário. Mas isto não era tudo que ela podia oferecer-lhe. Com a sua simplicidade e a sua natureza dócil e solícita, converteu-se no meio de proporcionar-lhe o mais delicioso remorso, de que ele se orgulhava. Podia sentir-se igual aos maiores pecadores; o par de Manfredo, de Caim, quase do próprio Satanás. O calvinista, o aristocrata e o rebelde estavam todos igualmente satisfeitos — como também o estava o amante romântico, cujo coração se sentiu despedaçado com a perda do único ser terreno capaz ainda de despertar nele as suaves emoções da piedade e do amor.

Byron, embora se sentisse igual a Satanás, jamais se atreveu colocar-se inteiramente no lugar de Deus. Este passo imediato, no desenvolvimento do orgulho, foi dado por Nietzsche, que diz: “Se existissem deuses, como é que eu iria suportar não ser Deus? *Por conseguinte*, não há deuses”. Observe-se a premissa suprimida deste silogismo: “Tudo o que humilhe o meu orgulho deve ser julgado falso”. Nietzsche, como Byron, e ainda em grau mais elevado, tinha uma educação piedosa, mas, tendo um intelecto melhor, achou uma saída melhor que o Satanismo. Não obstante, continuou a revelar muita simpatia por Byron. Diz ele:

«Tragédia é que não podemos acreditar nos dogmas da religião no coração e na cabeça, mas, por outro lado, o desenvolvimento da humanidade nos tornou tão dolorosamente sensíveis que precisamos do tipo mais elevado dos meios de salvação e de consolo: daí surge o perigo de que o homem possa morrer dessangrado pela verdade que reconhece. Byron expressa isso em versos imortais:

> O pensar é conhecimento: os que mais sabem
> Têm de lamentar mais a verdade fatal.
> A Árvore da Ciência não é a da vida.

Às vezes, embora raramente, Byron se aproxima mais do ponto de vista de Nietzsche. Mas, em geral, a teoria ética de Byron, ao contrário de sua prática, permanece estritamente convencional.

O grande homem, para Nietzsche, é divino; para Byron, usualmente, um Titã em guerra consigo mesmo. No entanto às vezes, descreve um sábio não muito diferente de Zaratustra — o Corsário, em seu trato com os seus seguidores:

> Ainda dobra suas almas com essa imperiosa arte
> Que fascina, guia, embora gele o coração vulgar.

E este mesmo herói "odiava demais os homens para sentir remorso". Uma nota ao pé da página nos assegura que o Corsário está realmente na natureza humana, já que traços semelhantes são revelados por Genserico, rei dos vândalos, por Ezzelino, o tirano gibelino, e por um certo pirata da Louisiana.

Byron não foi obrigado a limitar-se ao Levante e à Idade Média em busca de seus heróis, pois que não era difícil investir Napoleão de uma roupagem romântica. A influência de Napoleão sobre a imaginação da Europa do século XIX foi muito profunda; ele inspirou Clausewitzs, Stendhal, Heine, o pensamento de Fichte e Nietzsche e os atos dos patriotas italianos. Seu fantasma passeava pela época, única força suficientemente forte para enfrentar o industrialismo e o comércio, vertendo o desprezo sobre o pacifismo e os negociantes. A *Guerra e Paz* de Tolstoi é uma tentativa para exorcizar o espectro, mas uma tentativa vã, pois o fantasma jamais foi tão poderoso como em nossos dias.

Durante os Cem Dias, Byron proclamou o seu desejo de que Napoleão triunfasse e, ao receber a notícia de Waterloo, disse: "Lamento-o terrivelmente". Somente uma vez, e por um momento, se voltou contra o seu herói: em 1814, quando (assim julgava ele) o suicídio teria sido mais adequado do que a abdicação. Nesse momento, procurou consolo na virtude Washington, mas a volta da ilha de Elba fez com que este esforço já não fosse necessário. Na França, quando Byron morreu, "observou-se, em muitos jornais, que os dois maiores homens do século, Napoleão e Byron, haviam desaparecido quase ao mesmo tempo".{274} Carlyle, que, na época, considerava Byron "o mais nobre espírito da Europa", e que sentira como se houvesse "perdido um irmão", passou, depois, a preferir Goethe, mas ainda comparava Byion a Napoleão:

"Para os vossos espíritos mais nobres, a publicação de algumas destas Obras de Arte, em um ou outro idioma, se torna quase uma necessidade. Pois o que é isso senão uma altercação com o Diabo, antes de se começar honestamente a combatê-lo? Vosso Byron publica as suas *Tristezas de Lorde George*, em verso e

prosa, e de muitas outras maneiras; vosso Bonaparte apresenta sua ópera das *Tristezas de Napoleão,* num estilo superlativamente estupendo; com música de descargas de canhão e gritos de espanto de todo um mundo; suas luzes da ribalta são os clarões da Conflagração; seus ritmos e seus recitativos são o pisar de suas hostes e os sons das cidades conquistadas”.[{275}]

É verdade que, três capítulos depois, dá enfática ordem: “Fecha teu *Byion; abie teu Goethe”*. Mas Byron estava em seu sangue, ao passo que Goethe era uma aspiração.

Para Carlyle, Byron e Goethe eram antíteses; para Alfred de Musset eram cúmplices na perversa obra de instilar o veneno da melancolia na alegre alma gaulesa. A maioria dos jovens franceses dessa época só conheceram Goethe, ao que parece, através das *Tristezas de Werther,* e de nenhum modo como o Olímpico. Musset censurava Byron por não se ter consolado com o Adriático e a condessa Guiccioli — erroneamente, pois depois que a conheceu não escreveu mais *Manfredos.* Mas o *Don Juan* foi tão pouco lido na França como a mais alegre poesia de Goethe. Apesar de Musset, a maioria dos poetas franceses, desde então, encontrou na infelicidade byroniana o melhor material para os seus versos.

Para Musset, foi só depois de Napoleão que Byron e Goethe foram os maiores gênios do século. Nascido em 1810, Musset pertencia à geração por ele descrita como *“conçus entre deux batailles”* numa evocação lírica das glórias e desastres do Império. Na Alemanha, o sentimento relativo a Napoleão estava mais dividido. Havia os que, como Heine, o consideravam como o poderoso missionário do liberalismo, o destruidor da servidão, o inimigo da legitimidade, o homem que fazia tremer os principados hereditários; havia outros que viam nele o Anticristo, o pressuposto destruidor da nobre nação alemã, o anti-moralista que havia demonstrado de uma vez por todas que a virtude teutônica só podia ser preservada mediante inquebrantável ódio à França. Bismarck efetuou uma síntese: Napoleão continuava sendo o Anticristo, mas um Anticristo que devia ser imitado e não meramente odiado. Nietzsche, que aceitava o compromisso, observou com alegria vampiresca que a idade clássica da guerra estava se aproximando e que devíamos essa bênção não à Revolução Francesa, mas a Napoleão. E, deste modo, o nacionalismo, o satanismo e o culto dos heróis passaram a fazer parte da complexa alma da Alemanha.

Byron não é suave, mas violento como uma trovoada. O que diz de Rousseau é aplicável a ele mesmo. Rousseau era, diz ele,

O que lançou
O feitiço sobre a paixão, e que do infortúnio
Extraiu uma eloquência irresistível …
Não obstante sabia
Como tornar bela a loucura e lançar
Sobre feitos e pensamentos errados um matiz celeste.

Mas há uma profunda diferença entre os dois homens. Rousseau é patético; Byron é feroz; a timidez de Rousseau é evidente, a de Byron, oculta; Rousseau admira a virtude, contanto que esta seja simples, enquanto que Byron admira o pecado, contanto que seja elementar. A diferença, embora seja só a que há entre duas fases da rebelião dos instintos antissociais, é importante, e mostra a direção em que o movimento se vai desenvolvendo.

O romantismo de Byron, é preciso confessá-lo, só era sincero em parte. Às vezes, dizia que a poesia de Pope era melhor que a sua, mas este juízo, também, era provavelmente apenas o que pensava em certos estados de espírito. O mundo insistiu em simplificá-lo, omitindo o elemento de pose em seu desespero cósmico e em seu declarado desprezo pela humanidade. Como muitos outros homens eminentes, foi muito mais importante como um mito do que como realmente era. Como mito, sua importância, principalmente no Continente, foi enorme.

CAPÍTULO XXIV

SCHOPENHAUER

SCHOPENHAUER (1788-1860) é, sob muitos aspectos, entre os filósofos, uma figura peculiar. É pessimista, enquanto que quase todos os outros, são em algum sentido, otimistas. Não é inteiramente acadêmico, como Kant e Hegel, nem se acha completamente fora da tradição acadêmica. Sente aversão pelo Cristianismo, preferindo as religiões da índia, tanto o Hinduísmo como o Budismo. É um homem de ampla cultura, interessando-se quase que igualmente pela arte e pela moral. Acha-se, de maneira pouco comum, livre do nacionalismo, e tão à vontade com os escritores ingleses e franceses como com os de seu próprio país. Sua atração se exerceu sempre menos entre os filósofos profissionais que os artistas e literatos que andam em busca de uma filosofia em que pudessem acreditar. Começou exaltando a Vontade, o que é característico de grande parte da filosofia dos séculos **XIX** e **XX**; mas, para ele, a Vontade, embora metafisicamente fundamental, é moralmente, um mal — uma oposição só possível para um pessimista. Reconhece três fontes de sua filosofia: Kant, Platão e os Upanishads. Mas não creio que dava a Platão tanto como ele julga. Sua visão tem certa afinidade temperamental com a da época helenística; é cansada e valetudinária, prezando a paz mais do que a vitória, e o quietismo mais do que as tentativas de reforma, que considera inevitavelmente vãs.

Seus pais pertenciam a destacadas famílias de comerciantes em Dantzig, onde ele nasceu. Seu pai era voltairiano, e considerava a Inglaterra como o país da liberdade e da inteligência. Em comum com a maioria dos principais cidadãos de Dantzig, odiava as interferências da Prússia na independência da cidade livre, e ficou indignado quando ela foi anexada à Prússia, em 1793 — tão indignado que mudou para Hamburgo, com considerável perda pecuniária. Schopenhauer viveu lá, com seu pai, de 1793 a 1797; depois, passou dois anos em Paris, no fim dos quais seu pai teve a satisfação de ver que o filho havia quase esquecido o alemão. Em 1803, foi mandado para um colégio interno na Inglaterra, onde

odiou a insinceridade e a hipocrisia. Dois anos depois, para agradar o pai, entrou como empregado numa casa comercial de Hamburgo, mas detestava a perspectiva de uma carreira comercial, ansiando por uma vida literária e acadêmica. Isto se tornou possível devido à morte de seu pai, provavelmente por suicídio; sua mãe desejava que ele abandonasse o comércio pelo colégio e a universidade. Poder-se-ia supor que, em consequência disso, ele a preferisse ao pai, mas aconteceu exatamente o contrário: não gostava da mãe e conservou afetuosa recordação do pai.

A mãe de Schopenhauer era uma senhora de aspirações literárias, que se estabeleceu em Weimar duas semanas antes da batalha de Jena. Manteve, lá, um salão literário, escreveu livros e gozou da amizade de homens de cultura. Sentia pouco afeto pelo filho e estava sempre pronta a notar-lhe os defeitos. Dava-lhe conselhos quanto ao estilo bombástico e o sentimentalismo vazio; quanto a ele, sentia-se aborrecido com os namoros da mãe. Ao chegar à maioridade, herdou uma renda modesta; depois disso, ele e a mãe foram, aos poucos, achando a companhia do outro cada vez mais intolerável. Sua má opinião das mulheres se deve, pelo menos em parte, às suas desavenças com a mãe.

Já em Hamburgo, caiu sob a influência dos românticos, principalmente Tieck, Novalis e Hoffman, com os quais aprendeu a admirar a Grécia e a desprezar os elementos hebreus do Cristianismo. Outro romântico, Friedrich Schlegel, confirmou-o em sua admiração pela filosofia indiana. No ano em que atingiu a maioridade (1809), foi para a universidade de Gottingen, onde aprendeu a admirar Kant. Dois anos depois, foi para Berlim, onde estudou principalmente ciência; ouviu palestras de Fichte, mas desprezou-o. Permaneceu indiferente à agitação produzida pela guerra de libertação. Em 1819, tornou-se *Privatdozent* em Berlim, e teve a presunção de realizar suas palestras na mesma hora que as de Hegel; não tendo conseguido atrair os ouvintes de Hegel, abandonou logo as conferências. No fim, levou a vida de um solteirão em Frankfurt. Tinha um cão felpudo chamado Atma (a alma do mundo), passeava a pé duas horas todos os dias, fumava um longo cachimbo, lia o *Times* de Londres e empregava correspondentes para que colhessem provas de sua fama. Era antidemocrático e odiava a revolução de 1848; acreditava no espiritualismo e na magia; em seu gabinete de trabalho tinha um busto de Kant e um Buda de bronze. Em seu modo de viver, procurou imitar Kant, exceto quanto a levantar cedo.

Sua obra principal, *O Mundo Como Vontade e Como idéia,* foi publicada em fins de 1818. Considerava-se grandemente importante, chegando a dizer que alguns parágrafos haviam sido ditados pelo Espírito Santo. Para sua grande

mortificação, a obra foi considerada inteiramente monótona. Em 1844, persuadiu o editor a que lançasse uma segunda edição; mas não foi senão alguns anos depois que começou a receber algumas provas do reconhecimento pelo qual ansiava.

O sistema de Schopenhauer é uma adaptação do de Kant, mas destaca aspectos da *Crítica* totalmente diferentes dos destacados por Fichte e Hegel. Estes se desembaraçaram da coisa-em-si, tornando assim o conhecimento fundamental, do ponto de vista metafísico. Schopenhauer conservou a coisa-em-si, mas a identificou com a vontade. Afirmava que o que aparece ante a percepção como nosso corpo é realmente a nossa vontade. Havia mais que dizer a respeito desta tese, como desenvolvimento da tese kantiana, do que a maioria dos kantianos se acha disposta a reconhecer. Kant afirmara que um estudo da lei moral pode levar-nos ernpós dos fenômenos e dar-nos um conhecimento que a percepção sensorial não pode proporcionar, afirmava, ainda, que a lei moral está essencialmente vinculada à vontade. A diferença entre um homem bom e um homem mau é, para Kant, uma diferença no mundo das coisas-em-si, uma diferença quanto às volições. Segue-se daí que, para Kant, as volições têm de pertencer ao mundo real, e não ao mundo dos fenômenos. O fenômeno correspondente a uma volição é um movimento corporal; eis aí porque, segundo Schopenhauer, o corpo é a aparência daquilo de que a vontade é a realidade.

Mas a vontade que se acha atrás dos fenômenos não pode consistir num determinado número de volições diferentes. Tanto o espaço como o tempo, segundo Kant — e, nisto, Schopenhauer coincide com ele — pertencem somente aos fenômenos; a coisa-em-si não está nem no espaço nem no tempo. Minha vontade, portanto, no sentido em que é real, não pode estar datada nem ser composta de atos de vontade separados, porque o espaço e o tempo é que são a fonte da pluralidade — o "princípio de individualização", para empregar a frase escolástica que Schopenhauer prefere. Minha vontade, portanto, é una e intemporal. Mais ainda: deve ser identificada com a vontade de todo o universo; minha separação é uma ilusão, resultante de meu aparelho subjetivo de percepção espaço-temporal. O que é real é uma vasta vontade, que se revela em todo o curso da natureza, tanto na animada como na inanimada.

Até aqui, podia esperar-se que Schopenhauer identificasse a sua vontade cósmica com Deus e ensinasse uma doutrina panteísta não diferente da de Spinoza, em que a virtude consistiria na conformidade com a vontade divina. Mas, neste ponto, seu pessimismo conduz a um desenvolvimento diferente. A vontade cósmica é perversa; a vontade, em seu todo, é perversa ou, em todo

caso, a fonte de todo o nosso ilimitado sofrimento. O sofrimento é essencial a toda a vida e aumenta com o aumento do saber. A vontade não tem nenhum fim determinado, que, se realizado, traria contentamento. Embora a morte deva triunfar no fim, prosseguimos em nossos empenhos inúteis, “como sopramos uma bolha de sabão o maior tempo e o máximo possível, embora saibamos perfeitamente que rebentará”. A felicidade não existe, pois, um desejo não realizado causa sofrimento e a sua consecução só produz saciedade. O instinto incita os homens à procriação, o que traz à existência novas ocasiões de sofrimento e morte; eis aí por que a vergonha se acha associada ao ato sexual. O suicídio é inútil; a doutrina da transmigração, mesmo que não seja literalmente verdadeira, apresenta a verdade na forma de mito.

Tudo isto é muito triste, mas não há nenhuma saída, como se descobriu na índia.

O melhor dos mitos é o do Nirvana (que Schopenhauer interpreta como uma extinção). Isto — admite ele — é contrário à doutrina cristã, mas «a antiga sabedoria da raça humana não será substituída pelo que aconteceu na Galiléia”. A causa do sofrimento é a intensidade da vontade; quanto menos exercitarmos à vontade, menos sofreremos. E aqui o conhecimento, apesar de tudo, se torna útil, contanto que seja conhecimento de uma certa classe. A distinção entre um homem e outro é parte do mundo dos fenômenos, e desaparece quando o mundo é visto como realmente é. Para o homem bom, o véu de Maia (ilusão) tornou-se transparente; vê que todas as coisas são uma única e que a distinção entre ele e outro é apenas aparente. Chega a esta penetração pelo amor, que é sempre simpatia e tem que ver com o sofrimento dos outros. Uma vez erguido o véu de Maia, o homem carrega todo o sofrimento do mundo. No homem bom, o conhecimento do todo aquieta toda a volição; sua vontade se afasta da vida e nega sua própria natureza. “Surge dentro dele um horror pela natureza, de que sua própria existência fenomenológica é uma expressão, o núcleo e a natureza íntima desse mundo que se reconhece como cheio de miséria”.

Daqui Schopenhauer é levado a um completo acordo, pelo menos quanto ao que se refere à prática, com o misticismo ascético. Eckhart e Ângelo Silésio são melhores que o Novo Testamento. Há algumas coisas boas no Cristianismo ortodoxo, principalmente na doutrina do pecado original tal como é pregada, contra o “pelagianismo vulgar”, por Santo Agostinho e Lutero; mas os Evangelhos são tristemente deficientes em metafísica. O Budismo, diz ele, é a religião mais elevada, e suas doutrinas morais são ortodoxas em toda a Ásia, exceto onde prevalece “a detestável doutrina do Islã”.

O homem bom praticará a castidade absoluta, a pobreza voluntária, o jejum e a mortificação. Em tudo, procurará dobrar sua vontade individual. Mas não o faz, como os místicos ocidentais, para conseguir a harmonia com Deus; não busca nenhum bem positivo. O bem que busca é totalmente, inteiramente negativo:

"Devemos banir a obscura impressão desse nada que discernimos atrás de toda virtude e santidade como objetivo final, e que tememos como as crianças temem a escuridão; não devemos nem mesmo fugir disso como fazem os índios, por meio de mitos e palavras sem sentido, tais como a reabsorção em Brama ou o Nirvana dos budistas. Devemos antes reconhecer livremente que o que fica, depois da inteira abolição da vontade é, para aqueles que estão ainda cheios de vontade, certamente nada; mas, inversamente, para aqueles em quem a vontade voltou e se negou a si mesma, este nosso mundo, que é tão real, com todos os seus sóis e vias lácteas, não é nada".

Há uma vaga insinuação, aqui, de que o santo vê algo positivo que os outros homens não veem, mas não há em parte alguma uma indicação acerca do que isso é, e eu penso que a insinuação é apenas retórica. O mundo e todos os seus fenômenos — diz Schopenhauer — são apenas a objetivação da vontade. Com a supressão da vontade, "todos estes fenômenos ficam também abolidos; essa tensão e esforço constantes e sem fim em todos os graus de subjetividade em que, e através de que, o mundo consiste; as múltiplas formas que se sucedem em gradações; toda a manifestação da vontade e, finalmente, todas as formas universais desta manifestação, tempo e espaço e, também, sua última forma fundamental, sujeito e objeto — tudo isso é abolido. Nenhuma vontade: nenhuma idéia, nenhum mundo. Diante de nós há, certamente, apenas o nada".

Não podemos interpretar isso de outro modo senão significando que o fim dos santos é chegar o mais aproximadamente possível da não-existência, que, por alguma razão jamais explicada claramente, não podem conseguir por meio do suicídio. Por que razão se deve preferir o santo a um homem que esteja sempre bêbedo, não é fácil de se verificar; talvez Schopenhauer achasse que os momentos de sobriedade estavam destinados a ser tristemente frequentes.

O evangelho da resignação de Schopenhauer não é muito coerente nem muito sincero. Os místicos a quem ele apela acreditavam na contemplação; na Visão Beatífica devia conseguir-se o tipo mais profundo de conhecimento, e esta espécie de conhecimento, era o supremo bem. Desde Parmênides, o conhecimento enganoso da aparência foi contrastado com outro tipo de

conhecimento, e não com algo de uma classe totalmente diferente. O Cristianismo ensina que no *conhecimento* de Deus se baseia a nossa vida eterna, Mas Schopenhauer não quer saber de nada disso. Concorda em que o que passa comumente por conhecimento pertence ao reino de Maia, mas, quando penetramos o véu, contemplamos não Deus, mas Satanás, a vontade perversa e onipotente, perpetuamente ocupada em tecer uma teia de sofrimentos para a tortura de suas criaturas. Aterrorizado pela Visão Diabólica, o sábio exclama: "Arreda-te!" E procura refúgio na não-existência. É um insulto aos místicos dizer que acreditam nesta mitologia. E a insinuação de que, sem conseguir a completa não-existência, o sábio pode, não obstante, viver uma vida de algum valor, não é possível de conciliar-se com o pessimismo de Schopenhauer. Enquanto o sábio existe, existe porque conserva à vontade, que é o mal. Pode diminuir a quantidade do mal debilitando sua vontade, mas não pode jamais adquirir um bem positivo.

Tampouco é sincera esta doutrina, se é que podemos julgá-la pela vida de Schopenhauer. Ele, habitualmente, comia bem, num bom restaurante; teve muitos casos de amor triviais, sensuais, mas não apaixonados; era excessivamente briguento e de uma avareza pouco comum. Certa ocasião, sentiu que estava sendo incomodado por uma velha costureira que conversava com uma amiga fora da porta de seu apartamento. Atirou-a escada abaixo, causando-lhe uma lesão que durou a vida toda. Esta obteve uma sentença que o condenava a pagar-lhe certa soma (15 táleres) cada trimestre, enquanto vivesse. Quando, afinal, depois de vinte anos, a mulher morreu, ele anotou em seu caderno: "Obit anus, abit onus."{276} É difícil de encontrar em sua vida indícios de qualquer virtude, salvo sua bondade para com os animais, que levava ao extremo de opor-se à vivissecção no interesse da ciência. Em todos os outros aspectos, era completamente egoísta. É difícil de crer que um homem que estivesse profundamente convencido da virtude do ascetismo e da resignação não houvesse feito nenhuma tentativa para levar suas convicções à prática.

Historicamente, há duas coisas importantes em Schopenhauer: seu pessimismo e sua doutrina de que a vontade é superior ao conhecimento. Seu pessimismo tornou possível que os homens se dedicassem à filosofia sem ter de persuadir-se de que todo o mal pode ser explicado e evitado e, deste modo, como antídoto, foi útil. De um ponto de vista científico, tanto o otimismo como o pessimismo são passíveis de objeção: o otimismo supõe, ou procura provar, que o universo existe para nos proporcionar prazer, e o pessimismo afirma que existe para nosso desprazer. Cientificamente, não há nenhuma prova de que se ocupe

de nós desta ou daquela maneira. A crença no pessimismo ou no otimismo é uma questão de temperamento, não de razão, mas o temperamento otimista tem sido muito mais comum entre os filósofos ocidentais. Um representante do partido oposto é, pois, provavelmente, útil, ao apresentarmos pontos de vista que, de outro modo, seriam passados por alto.

Mais importante que o pessimismo foi a doutrina da supremacia da vontade. É evidente que esta doutrina não tem necessária conexão lógica com o pessimismo; e os que a defenderam, depois de Schopenhauer, verificaram nela, frequentemente, uma base para o otimismo. De uma forma ou de outra, a doutrina de que a vontade é suprema foi defendida por muitos filósofos modernos, principalmente Nietzsche, Bergson, James e Dewey. Ademais, conseguiu certa voga fora dos círculos dos filósofos profissionais. E, à proporção em que a vontade subiu na balança, o conhecimento desceu. Esta é, creio eu, a mudança mais notável verificada, em nossa época, na filosofia. Foi preparada por Rousseau e Kant, mas quem primeiro a proclamou em toda a sua pureza foi Schopenhauer. Por esta razão, apesar da incoerência e de uma certa superficialidade, sua filosofia tem considerável importância como uma fase do desenvolvimento histórico.

CAPÍTULO XXV

NIETZSCHE

NIETZSCHE (1844-1900) considerava-se, com razão, sucessor de Schopenhauer, ao qual, no entanto, é superior sob vários aspectos, principalmente quanto ao que diz respeito à solidez e coerência de sua doutrina. A moral oriental da renúncia, de Schopenhauer, não parece concordar com a sua metafísica da onipotência da vontade; em Nietzsche, a vontade tem primazia tanto ética como metafísica. Nietzsche, embora professor, era um filósofo mais literário que acadêmico. Não inventou novas teorias técnicas na ontologia ou na epistemologia; sua importância reside principalmente na ética e, em segundo lugar, como crítico histórico de visão penetrante. Limitar-me-ei quase inteiramente à sua ética e à sua crítica da religião, já que foi este aspecto de seus escritos que o tornou influente.

Sua vida foi simples. Seu pai era pastor protestante e sua educação foi muito piedosa. Destacou-se brilhantemente na universidade como estudioso dos clássicos e aluno de filologia, de tal modo que, em 1869, antes de receber seu diploma, lhe foi oferecido um lugar de professor em Basel, que aceitou. Sua saúde nunca foi boa e, depois de vários períodos de licença, foi obrigado, finalmente, em 1879, a abandonar o magistério. Depois disso, viveu na Suíça e na Itália; em 1888, enlouqueceu, permanecendo assim até sua morte. Tinha uma admiração apaixonada por Wagner, mas se indispôs com ele, devido, ao que alegou, ao *Parsifal,* que ele considerava demasiado cristão e cheio demais de renúncia. Depois da desavença, criticou Wagner violentamente, chegando ao ponto de acusá-lo de judeu. Seu critério geral continuou sendo, não obstante, muito semelhante ao de Wagner em o *Anel;* o super-homem de Nietzsche é muito semelhante a Siegfried, com a diferença de que sabe grego. Isto pode parecer estranho, mas a culpa não é minha.

Nietzsche não foi, conscientemente, um romântico; com efeito, critica,

amiúde, os românticos. Conscientemente, sua atitude era helênica, mas sem o componente órfico. Admirava os pré-socráticos, com exceção de Pitágoras. Tem estreita afinidade com Heráclito. O homem magnânimo de Aristóteles assemelha-se muito ao que Nietzsche chama o “homem nobre”, mas, em geral, considera os filósofos gregos posteriores a Sócrates inferiores aos seus predecessores. Não pode perdoar Sócrates pela sua origem humilde; chama-o *roturier* e acusa-o de corromper a nobre juventude ateniense com a sua tendência moral democrática. Platão, principalmente, é condenado devido ao seu gosto pela edificação moral. Não obstante, Nietzsche não deseja condená-lo de todo e sugere, para escusá-lo, que talvez tenha sido insincero e que só pregava a virtude como um meio para que as classes inferiores se mantivessem em ordem. Fala dele, em certa ocasião, como «um grande Cagliostro”. Gosta de Demócrito e de Epicuro, mas seu afeto pelo último parece um tanto ilógico, a menos que seja interpretado realmente como uma admiração por Lucrécio.

Como era de esperar, tem péssima opinião de Kant, a quem chama “fanático moral *à la* Rousseau”.

Apesar da crítica que Nietzsche faz aos românticos, sua atitude deve muito a eles; é a do anarquismo aristocrático, como a de Byron, e a gente não se surpreende de o ver admirando Byron. Procura combinar duas séries de valores que não se harmonizam facilmente: de um lado, gosta da rudez, da guerra e do orgulho aristocrático; de outro; ama a filosofia, a literatura e as artes, principalmente a música. Historicamente, estes valores coexistiram na Renascença; o Papa Júlio II, lutando por Bolonha e empregando Miguel Ângelo, podia ser tomado como a espécie de homem que Nietzsche desejaria ver à frente do governo dos povos. É natural comparar-se Nietzsche a Maquiavel apesar das importantes diferenças existentes entre os dois. Quanto às diferenças: Maquiavel foi um homem de negócios, cujas opiniões haviam sido formadas em estreito contato com os assuntos públicos e estavam em harmonia com a sua época; não era pedante nem sistemático e sua filosofia da política mal forma um todo coerente. Nietzsche, pelo contrário, era um professor, um homem essencialmente livresco e um filósofo em oposição consciente ao que lhe parecia ser a tendência política e ética de seu tempo. As semelhanças são, no entanto, mais profundas. A filosofia política de Nietzsche é análoga à do *Príncipe* (não à dos *Discursos)*, embora seja elaborada e aplicada a um campo mais amplo. Tanto Nietzsche como Maquiavel têm uma moral cuja finalidade é o poder e que é, deliberadamente, anticristã, embora Nietzsche seja mais franco a este respeito. O que César Bórgia foi para Maquiavel, Napoleão foi para Nietzsche: um grande

homem derrotado por minúsculos adversários.

A crítica nietzschina das religiões e das filosofias é dominada inteiramente por motivos éticos. Ele admira certas qualidades que julga (talvez com razão) ser apenas possíveis para uma minoria aristocrática; a maioria, na sua opinião, devia ser somente um meio para a perfeição dos poucos, e não devia ser considerada como tendo qualquer direito independente à felicidade ou ao bem-estar. Alude habitualmente aos seres humanos como os "estropiados e remendados" e não vê nenhuma objeção aos seus sofrimentos se estes forem necessários para a produção de um grande homem. Assim, toda a importância do período que vai de 1789 a 1815, se resume em Napoleão: "A Revolução tornou Napoleão possível: essa é a sua justificação. Devíamos desejar o colapso anárquico de toda a nossa civilização se tal recompensa fosse o seu resultado. Napoleão tornou possível o nacionalismo: essa é a escusa deste último". Quase todas as mais altas esperanças deste século, diz ele, se devem a Napoleão.

Gosta de expressar-se por meio de paradoxos, para escandalizar o leitor comum. Consegue-o mediante o emprego das palavras "bem" e "mal" com seus significados ordinários, dizendo, depois, que prefere o "mal" ao "bem". Seu livro *Além do Bem e do Mal* tem realmente por objetivo mudar a opinião do leitor quanto ao que é bom e o que é mal, mas se dedica, salvo em certos momentos, a elogiar o que é "mau" e a desdenhar o que é "bom". Diz, por exemplo, que é um erro considerar como um dever aspirar à vitória do bem e ao aniquilamento do mal; este critério é inglês e típico "desse cabeça dura, John Stuart Mill", por quem sente um desdém particularmente virulento. Diz dele:

"Detesto a vulgaridade do homem quando diz: "O que é lícito para um homem é lícito para outro".{277} Tais princípios estabeleceriam de bom grado todas as relações humanas *sob a base de serviços mútuos*, de modo que cada ação pareceria como que o pagamento de alguma coisa que nos tivessem feito. Esta hipótese é ignóbil no mais alto grau: dá por assentado que há alguma espécie de *equivalência de valor entre minhas ações e as tuas"*.{278}

A verdadeira virtude, como coisa oposta à convencional, não é para todos, mas devia permanecer como a característica de uma minoria aristocrática. Não é proveitosa nem prudente; isola dos outros homens e seu possuidor; é hostil à ordem e prejudica os inferiores. É necessário que os homens mais elevados façam guerra contra as massas e resistam às tendências democráticas da época, pois, em todas as direções, as pessoas medíocres estão dando as mãos umas às outras para se tornarem senhores do mundo. "Tudo o que mima, o que abranda, o

que traz o “povo” ou a “mulher” para o primeiro plano, age em favor do sufrágio universal — isto é, do domínio dos homens “inferiores”. O sedutor foi Rousseau, que tornou a mulher interessante; depois vieram, Harriet Beecher Stowe e os escravos; depois os socialistas, com a sua defesa dos operários e dos pobres. Todos eles devem ser combatidos.

A moral de Nietzsche não é de indulgência consigo mesmo em nenhum sentido comum; acredita na disciplina espartana e na capacidade de suportar a dor, como também infringi-la, para fins importantes. Admira acima de tudo a força de vontade. “*Provo o poder de uma vontade* — diz ele — segundo a quantidade de resistência que pode oferecer e de tortura que pode suportar, e pela maneira como sabe transformar isso em benefício próprio; não indico o mal e a dor da existência com o dedo da reprovação, mas antes alimento a esperança de que um dia a vida possa chegar a ser pior e mais cheia de sofrimento do que tem sido”.

Considera a compaixão como uma fraqueza que é preciso combater. “O objetivo é alcançar essa enorme *energia de grandeza* que pode modelar o homem do futuro por meio da disciplina e também do aniquilamento de milhões de esfarrapados e que pode, não obstante, evitar de *cair na ruína* ante o sofrimento criado por isso, de que não se viu nunca, antes, coisa semelhante”. Profetizava, com certo júbilo, uma era de grandes guerras; a gente fica a pensar se teria sido feliz se houvesse vivido o bastante para ver a realização de sua profecia.

No entanto, não é um adorador do Estado; longe disso. É um individualista apaixonado, um crente no herói. A miséria de toda uma nação, diz ele, é menos importante do que o sofrimento de um grande indivíduo: “Os infortúnios de toda essa gente pequena não constituem, reunidos, uma soma total, salvo nos sentimentos dos homens *poderosos”*.

Nietzsche não é um nacionalista e não mostra excessiva admiração pela Alemanha. Deseja uma raça dirigente internacional, que reúna os senhores do mundo: “uma nova e vasta aristocrata, baseada na mais severa autodisciplina, em que a vontade dos homens de poder filosófico e dos artistas-tiranos seja estampada durante milhares de anos”.

Tampouco é decididamente antissemita, embora ache que a Alemanha contém tantos judeus quanto lhe é possível assimilar, não devendo permitir novo influxo de judeus. Não lhe agrada o Novo Testamento, mas sim o Antigo, de que fala em termos altamente elogiosos. Fazendo-se justiça a Nietzsche, deve-se ressaltar

que muitos progressos modernos, que tem certa relação com seu critério ético geral, são contrários a suas opiniões claramente expressas.

Duas aplicações da sua ética merecem referência: primeiro, seu desprezo pelas mulheres; segundo, sua crítica do Cristianismo.

Não se cansa jamais de investir contra as mulheres. Em seu livro pseudo profético, *Assim Falava Zarathustra,* diz que as mulheres não são, ainda, capazes de amizade; são ainda gatos, ou pássaros ou, quando muito vacas. «Os homens devem ser adestrados para a guerra e as mulheres para a recreação dos guerreiros. O resto é tolice. A recreação do guerreiro deve ser de uma forma peculiar, se é que elevemos confiar em seu enfático aforismo sobre o assunto: "Vais encontrar uma mulher? Não esqueças o chicote"?

Nem sempre é tão feroz, embora sempre seja igualmente desdenhoso. Em *A Vontade de Poder,* diz: "Agrada-nos a mulher por ser talvez a mais saborosa, delicada e etérea das criaturas humanas. Que prazer para nós encontrar criaturas que só tem na cabeça bailes, tolices e atavios! Elas têm sido sempre a delícia de toda alma varonil tensa e profunda". No entanto, mesmo estas graças só são encontradas nas mulheres que são mantidas na linha por homens varonis; logo que conseguem qualquer independência, tornam-se intoleráveis. "A mulher tem muito de que se envergonhar; na mulher, há muito pedantismo, superficialidade, suficiência, presunções ridículas, desregramentos, e indiscrição oculta … coisas que foram, até agora, refreadas e dominadas por *medo do homem"*. Assim o diz em *Além do Bem e do Mal,* onde acrescenta que devíamos considerar as mulheres como uma propriedade, como os orientais. Todo o seu juízo sobre as mulheres é apresentado como uma verdade axiomática; não são opiniões apoiadas em provas históricas ou em sua própria experiência, que, quanto ao que se referia a mulheres, quase que se limitava à sua irmã.

A objeção de Nietzsche contra o Cristianismo é que este teve como resultado a aceitação do que ele chama "moral de escravo". É curioso observar o contraste entre seus argumentos e os dos *philosophes* franceses anteriores à Revolução. Estes afirmavam que os dogmas cristãos não eram verdadeiros; que o Cristianismo ensina a submissão ao que julga ser a vontade de Deus, enquanto que os seres humanos que se respeitem não devem inclinar-se ante nenhum Poder mais alto — e que as Igrejas cristãs se tornaram aliadas dos tiranos e ajudam os inimigos da democracia a negar a liberdade e a continuar a oprimir os pobres. Nietzsche não se interessa pela verdade metafísica do Cristianismo ou de qualquer outra religião; convencido de que nenhuma religião é realmente

verdadeira, julga todas as religiões exclusivamente pelos seus efeitos sociais. Concorda com os filósofos quanto ao que se refere à submissão à suposta vontade de Deus, mas ele não a substituiria pela vontade dos "artistas-tiranos" terrenos. A submissão é licita, salvo para os super-homens, mas não a submissão ao Deus cristão. Quanto ao fato de as Igrejas cristãs «serem aliadas dos tiranos e inimigas da democracia», isso, diz ele, constitui o verdadeiro reverso da verdade. A Revolução Francesa e o socialismo são, segundo ele, essencialmente idênticos, quanto ao espírito, ao Cristianismo; a tudo isso se opõe, e pela mesma razão: que ele não tratará todos os homens como iguais sob nenhum aspecto.

O Budismo e o Cristianismo, diz ele, são ambas duas religiões "niilistas", no sentido de que negam qualquer diferença última de valor entre um homem e outro, mas o Budismo é a menos refutável das duas. O Cristianismo é degenerador, cheio de elementos excrementícios e decadentes; sua força propulsora é a rebelião dos esfarrapados. Esta revolta começou com os judeus e foi trazida ao Cristianismo pelos "santos epiléticos" como São Paulo, que não tinham honestidade. "O Novo Testamento é o evangelho de uma classe de homem completamente ignóbil". O Cristianismo é a mentira mais fatal e sedutora que já existiu. Nenhum homem notável se pareceu jamais ao ideal cristão; considere-se, por exemplo, os heróis da *Vidas* de Plutarco. O Cristianismo deve ser condenado por negar o valor do "orgulho, o sentimento das distâncias, a grande responsabilidade, o entusiasmo exuberante, os instintos da guerra e da conquista, a deificação da paixão, a vingança, a cólera, a voluptuosidade, a aventura, o conhecimento". Todas estas coisas são boas, e todas elas são consideradas más pelo Cristianismo — diz Nietzsche.

O Cristianismo, afirma ele, propõe-se a domesticar o coração do homem, mas isto é um erro. Um animal selvagem tem certo esplendor, que perde quando é domesticado. Os criminosos de Dostoiewsky eram melhores do que ele, porque tinham mais respeito por si mesmos. O arrependimento e a redenção causam asco a Nietzsche sendo por ele qualificados como *"folie circulaire"*. É difícil livrar-nos deste modo de pensar com respeito à conduta humana: "somos herdeiros da vissecção da consciência e da autocrucificação de dois mil anos". Há uma passagem muito eloquente, acerca de Pascal, que deve ser citada, pois que nos mostra da maneira mais perfeita a objeção de Nietzsche ao Cristianismo.

"Que é que combatemos no Cristianismo? Sua aspiração a destruir os fortes, a quebrantar lhes o espírito, e a explorar os seus momentos de cansaço e fraqueza, a converter a sua orgulhosa segurança em preocupação e ansiedade; porque sabe envenenar os instintos mais nobres e contaminá-los com a enfermidade, até que

seu vigor, sua vontade de poder, se voltem para dentro, contra si mesmos — até que os fortes pereçam pelo excessivo desprezo de si mesmos e sua própria imolação: essa horrenda maneira de perecer, da qual Pascal é o exemplo mais famoso".

Em lugar do santo cristão, Nietzsche deseja ver o que ele chama o homem "nobre", não, de modo algum, como um tipo universal, mas como aristocrata governante. O homem "nobre" será capaz de crueldade e, em certas ocasiões, do que vulgarmente se considera como crime; só reconhecerá deveres para com os seus iguais. Protegerá artistas, poetas e todos os que chegarem a ser mestres de alguma arte, mas o fará como membro de uma ordem mais alta do que a dos que só saibam fazer alguma coisa. Do exemplo dos guerreiros, aprenderá a associar a morte aos interesses pelos quais luta; a sacrificar o número e a levar sua causa suficientemente a sério a ponto de não poupar homens; a praticar uma disciplina inexorável e a permitir a si mesmo a violência e a astúcia na guerra. Compreenderá o papel desempenhado pela crueldade na perfeição aristocrática: "quase tudo que chamamos "alta cultura" está baseado na espiritualização e intensificação da *crueldade.* O homem "nobre" é, essencialmente, a encarnação da vontade de poder.

Que devemos pensar das doutrinas de Nietzsche? Até que ponto são verdadeiras? São, de algum modo, úteis? Há nelas algo objetivo, ou são simples sonhos de poder de um inválido?

É inegável que Nietzsche teve grande influência, não entre filósofos técnicos, mas entre pessoas de cultura literária e artística. Deve-se também reconhecer que suas profecias quanto ao futuro provaram, até agora, estar mais próximas da verdade do que as dos liberais e socialistas. Se ele é um mero sintoma de enfermidade, tal doença deve estar muito disseminada no mundo moderno.

Não obstante, há nele muita coisa que tem de ser posta de lado como simplesmente megalomaníaca. Falando de Spinoza, diz: "Quanta timidez e vulnerabilidade revela esta máscara de recluso enfermiço!" Exatamente o mesmo poderia dizer-se dele, com menos repugnância, já que não hesitou em dizê-lo de Spinoza. É óbvio que, em seus sonhos, é um guerreiro, não um professor; todos os homens que admira são militares. Sua opinião das mulheres, como a de todos os homens, é uma objetivação de sua própria emoção com respeito a elas, que é claramente um sentimento de temor. "Não esqueças teu chicote" — mas, em cada dez mulheres, nove teriam arrebatado o chicote, e ele o sabia, de modo que se conservava afastado delas, curando sua vaidade ferida com observações nada

amáveis.

Condena o amor cristão porque o considera um produto do temor: receio que meu vizinho me faça mal e, por isso, lhe asseguro que o amo. Se eu fosse mais forte e mais ousado, demonstraria abertamente o desprezo que, certamente, sinto. Não ocorre a Nietzsche a possibilidade de que um homem sinta realmente um amor universal, e isto, sem dúvida, porque ele sente um ódio e um temor quase universal, que procura disfarçar com altiva indiferença. Seu homem "nobre" — que é ele próprio em seus devaneios — é um ser totalmente destituído de simpatia, implacável, astuto, cruel, preocupado só com o seu próprio poder. O Rei Lear, à beira da loucura, diz:

> Farei tais coisas –
> Não sei ainda quais – mas elas serão
> O terror da terra.

Esta é a filosofia de Nietzsche, em poucas palavras.

Jamais ocorreu a Nietzsche que a ânsia de poder, com que adorna o seu super-homem, é em si um produto do medo. Os que não temem os seus vizinhos não veem a necessidade de tiranizá-los. Os homens que venceram o medo não têm a qualidade frenética do "artista-tirano" de Nietzsche, Nero, que procura gozar a música e os massacres, enquanto o seu coração está cheio do terror da inevitável revolução em palácio. Não negarei que, em parte como resultado de seu ensinamento, o mundo real se tornou muito semelhante ao seu pesadelo, mas isto não o torna, de modo algum, menos horrível.

Deve-se admitir que há um certo tipo de moral cristã a que se pode aplicar a severa crítica de Nietzsche. Pascal e Dostoiewsky — seus próprios exemplos — tem algo de abjeto em sua virtude. Pascal sacrificou ao seu Deus o seu magnífico talento matemático, atribuindo-lhe, assim, uma barbaridade que era uma ampliação cósmica das mórbidas torturas mentais de Pascal. Dostoiewsky não sabia o que fazer com o orgulho; pecaria para arrepender-se e gozar da volúpia da confissão. Não discutirei a questão de saber até que ponto se pode atribuir com justiça tais aberrações ao Cristianismo, mas admitirei que concorrendo com Nietzsche ao considerar digna de desprezo a prostração de Dostoiewsky. Um certo aprumo e altivez, e até certa afirmação de si mesmo, são, tenho de admitir, elementos do caráter melhor; nenhuma virtude que tenha suas raízes no medo é digna de ser muito admirada.

Há duas espécies de santos: o santo por natureza, e o santo por medo. O santo por natureza sente um amor espontâneo pela humanidade; faz o bem porque isso o torna feliz. O santo por medo, como o homem que só se abstém de roubar por receio da polícia, seria um perverso, se não se visse refreado pelo pensamento do fogo do inferno e pela vingança do próximo. Nietzsche só pode imaginar esta espécie de santo; sente-se tão cheio de temor e de ódio que o amor espontâneo à humanidade lhe parece impossível. Jamais concebeu um homem que, com todo o destemor e o inflexível orgulho do super-homem, não inflija, apesar disso, sofrimento algum, por não ter desejo de o fazer. Suporá alguém que Lincoln agisse como agiu por medo do inferno? No entanto, para Nietzsche, Lincoln é abjeto, e Napoleão magnífico.

Resta considerar o principal problema ético suscitado por Nietzsche, isto é: deveria a nossa ética ser aristocrática, ou deveria, em certo sentido, tratar todos os homens por igual? Esta é uma questão que, como acabo de expor, não tem um sentido muito claro e, como é natural, o primeiro passo é procurar torná-la mais precisa.

Devemos, em primeiro lugar, distinguir uma *ética* aristocrática de uma *teoria política* aristocrática. Um crente no princípio de Bentham, da maior felicidade para o maior número, tem uma ética democrática, mas poderá pensar que se obtém melhor a felicidade geral com uma forma de governo aristocrático. Esta não é a posição de Nietzsche. Afirma ele que a felicidade das pessoas comuns não faz parte do bem *per se.* Tudo o que é bom ou mau existe apenas nos poucos superiores; o que acontece com o resto não tem importância.

A segunda questão é: Como definir os poucos superiores? Na prática, tem sido, usualmente, uma raça conquistadora ou uma aristocracia hereditária — e as aristocracias tem sido, pelo menos na teoria, composta de descendentes de raças conquistadoras. Creio que Nietzsche aceitaria esta definição. “Nenhuma moral é possível sem um bom nascimento”, diz-nos ele. E acrescenta que a casta nobre é sempre, a princípio, bárbara, mas que toda a elevação do Homem se deve à sociedade aristocrática.

Não está claro se Nietzsche considera congênita a superioridade do aristocrata ou devido à educação ou ao meio. Se este último é o caso, torna-se difícil defender a exclusão de outros das vantagens para as quais, *ex hypothesi,* estão igualmente qualificados. Presumirei, pois, que ele considera as aristocracias conquistadoras e seus descendentes como biologicamente superiores a seus súditos, como os homens são superiores aos animais domésticos, embora em

grau menor.

Que é que devemos entender por “biologicamente superior”? Devemos entender, quando estivermos interpretando Nietzsche, que os indivíduos da raça superior e seus descendentes tem mais probabilidade de ser “nobres” no sentido nietzschiano: terão mais força de vontade, mais coragem, mais ânsia de poder, menos simpatia, menos medo e menos bondade.

Podemos, agora, expor a ética de Nietzsche. Creio que os que se seguem é uma análise imparcial da mesma.

Os vencedores na guerra e seus descendentes são, em geral biologicamente superiores aos vencidos. É, pois, desejável que mantenham o poder e dirijam os negócios exclusivamente em seu próprio interesse.

Temos ainda de considerar, aqui, a palavra “desejável”. Que é “desejável” na filosofia de Nietzsche? Do mundo de vista de um estranho, o que Nietzsche chama “desejável” é o que Nietzsche deseja. Com esta interpretação, a doutrina de Nietzsche poderia ser exposta, de maneira mais simples e honesta, numa frase: “Quem me dera ter vivido na Atenas de Péricles ou na Florença dos Médicis!” Mas isto não é uma filosofia; é um fato biográfico referente a determinado indivíduo. A palavra “desejável” não é sinônimo de “desejado por mim”; tem certo direito, embora impreciso, de jurisdição universal. Um teísta pode dizer que o desejável é aquilo que Deus deseja, mas Nietzsche não pode dizer tal coisa. Poderia dizer que sabe o que é bom por uma intuição ética, mas não diria isto porque tais palavras soam de um modo demasiado kantiano. O que pode dizer, como uma expansão da palavra “desejável”, é isto: “Se os homens lerem minhas palavras, uma certa porcentagem deles compartilhará de meus desejos quanto ao que se refere à organização da sociedade, esses homens, inspirados pela energia e determinação que minha filosofia lhes dará, podem preservar e restaurar a aristocracia, com eles próprios como aristocratas ou (como eu) como bajuladores da aristocracia. Deste modo, conseguirão uma vida mais plena do que a que poderão ter como servidores do povo”.

Há um outro elemento em Nietzsche, estreitamente afim à objeção feita pelos “individualistas inflexíveis” contra os sindicatos. Numa luta de todos contra todos, é provável que o vencedor possua certas qualidades que Nietzsche admira, tais como coragem, espírito de iniciativa e força de vontade. Mas se os homens que não possuem estas qualidades aristocráticas (que são a imensa maioria) se unirem, podem vencer, apesar de sua inferioridade individual. Na luta da *canaille* coletiva contra os aristocratas, o Cristianismo constitui a frente

ideológica, como a Revolução Francesa foi a frente combatente. Devemos, por conseguinte, opor-nos a qualquer espécie de união entre os individualmente fracos, por receio de que seu poder combinado supere o dos individualmente fortes; por outro lado, devemos promover a união entre os elementos vigorosos viris da população. O primeiro passo para a criação de tal união é pregar-se a filosofia de Nietzsche. Ver-se-á que não é fácil manter a distinção entre a ética e a política.

Suponha-se que desejamos — como eu certamente desejo — encontrar argumentos contra a moral e a política de Nietzsche. Que argumentos poderemos achar?

Há argumentos práticos de peso, que mostram que o intento de assegurar os fins a que ele se propunha produzem, de fato, algo inteiramente diferente. As aristocracias de nascimento estão, hoje em dia, desacreditadas; a única forma praticável de aristocracia é uma organização como o partido fascista ou o nazista. Tal organização suscita oposição, e é provável que seja derrotada na guerra; mas, se não for derrotada, converte-se, dentro de pouco tempo, num Estado policial, onde os governadores vivem no terror de ser assassinados e os heróis se encontram em campos de concentração. Numa tal comunidade, a fé e a honra são minadas pela delação, e a pressuposta aristocracia de super-homens se degenera num bando de trêmulos poltrões.

Estes são, no entanto, argumentos para a nossa época, não teriam sido defendidos em épocas passadas, quando a aristocracia não era posta em dúvida. O governo egípcio foi conduzido, durante vários milênios, de acordo com os princípios nietzschianos. Os governos de quase todos os grandes Estados foram aristocráticos até as revoluções francesa e americana. Temos, portanto, de perguntar a nós mesmos se há alguma boa razão para se preferir a democracia a uma forma de governo que tem uma história tão longa e triunfante — ou, antes, já que nos ocupamos de filosofia e não de política, se há razões objetivas para se rejeitar a ética em que Nietzsche baseia a aristocracia.

A questão ética, ao contrário da política, é de *simpatia.* A simpatia, no sentido de nos tornarmos infelizes com o sofrimento dos outros, é, até certo ponto, natural às criaturas humanas; as crianças pequenas mostram-se preocupadas quando ouvem chorar outras crianças. Mas o desenvolvimento deste sentimento é muito diferente em pessoas diversas. Alguns sentem prazer em infligir torturas; outros, como Buda, acham que não podem ser completamente felizes enquanto alguma coisa viva estiver sofrendo. A maioria das pessoas divide

emocionalmente a humanidade em amigos e inimigos, sentindo simpatia pelos primeiros, mas não pelos segundos. Uma ética como a do Cristianismo ou o Budismo tem sua base emotiva na simpatia universal; a de Nietzsche, numa ausência completa de simpatia.

(Prega, frequentemente, contra a simpatia e, a este respeito, sente-se que não tem dificuldade alguma em seguir seus próprios preceitos). A questão é: se Buda e Nietzsche se defrontassem, poderia um deles apresentar algum argumento que impressionasse o ouvinte imparcial? Não estou pensando em argumentos políticos. Podemos imaginá-los comparecendo diante do Todo-poderoso, como no primeiro capítulo do Livro de Jó, e a dar conselhos sobre a espécie de mundo que Ele deveria criar. Que poderia cada um deles dizer?

Buda iniciaria sua exposição falando dos leprosos, proscritos e miseráveis; do pobre, labutando com os membros doloridos e mal mantendo-se vivo com a alimentação escassa; os feridos nas batalhas, morrendo em lenta agonia; os órfãos, os maltratados por guardiães cruéis — e mesmo dos mais afortunados, perseguidos pelo pensamento do fracasso e da morte. Diante de toda esta carga de sofrimento, diria, era preciso que se encontrasse uma maneira de salvação — e que a salvação só pode vir pelo amor.

Nietzsche, a quem só o Onipotente poderia impedir que interrompesse, irromperia, quando chegasse a sua vez: “Por Deus, homem, devias aprender a ter mais fibra. Por que andar a choramingar porque as pessoas vulgares sofrem? Ou, mesmo, porque os grandes homens sofrem? As pessoas vulgares sofrem vulgarmente, os grandes homens sofrem grandemente, e os grandes sofrimentos não devem ser lamentados, pois são nobres. Teu ideal é puramente negativo, a ausência de sofrimento, coisa que pode ser assegurada com a não – existência. Eu, pelo contrário, tenho ideais positivos: admiro Alcibíades, Frederico o Grande, Napoleão. Em benefício destes homens, qualquer sofrimento vale a pena. Apelo para Vós, Senhor, como o maior dos artistas criadores: não permitais que os Vossos impulsos artísticos se curvem ante o balbuciar atemorizado deste infeliz psicopata”.

Buda, que, nas cortes celestiais, aprendeu toda a história posterior à sua morte, e que dominou a ciência, deleitando-se com o conhecimento e sentindo tristeza ante o uso a que os homens o destinaram, replica, com calma urbanidade: “O senhor está enganado, Prof. Nietzsche, ao pensar que o meu ideal é puramente negativo. Na verdade, inclui um elemento negativo — a ausência de sofrimento; mas, além disso, contém tanto de positivo quanto se

possa encontrar em sua doutrina. Embora não sinta admiração especial por Alcibíades e Napoleão, eu também tenho os meus heróis: o meu sucessor Jesus, por haver dito aos homens que amassem os seus inimigos; os homens que descobriram a maneira de se dominar as forças da natureza e assegurar alimento com menos trabalho; os médicos que mostraram a maneira de se diminuir as enfermidades; os poetas, os artistas e os músicos que captaram vislumbres da Beatitude Divina. O amor, o conhecimento e o deleite da beleza não são negações; são suficientes para encher as vidas dos maiores homens que já existiram".

"De qualquer modo — responde Nietzsche — vosso mundo seria insípido. Teríes de estudar Heráclito, cujas obras se conservam completas na biblioteca celestial. Vosso amor é compaixão, produzido pela dor; vossa verdade, se é que sois honestos, é desagradável, e só pode ser conhecida através do sofrimento; quanto à beleza, que existe de mais belo do que o tigre, que deve seu esplendor à sua ferocidade? Não, se o Senhor se decidisse pelo vosso mundo, receio que morreríamos todos de tédio".

«O *senhor* poderia morrer de tédio — responde Buda — porque ama a dor e o seu amor à vida é uma impostura. Mas aqueles que realmente amam a vida, seriam felizes como ninguém pode ser feliz no mundo tal como ele é".

De minha parte, concordo com Buda tal como o imaginei. Mas não sei de que maneira provar que ele tem razão, por meio de argumentos como os que podem ser usados numa questão matemática ou científica. Nietzsche não me agrada porque aprecia a contemplação da dor, porque erige o desprezo em dever, porque os homens a quem ele mais admira são conquistadores, cuja glória se baseia na habilidade em fazer com que os homens morram. Mas creio que o argumento final contra a sua filosofia, como contra qualquer ética desagradável, mas intimamente coerente, reside não no apelo aos fatos, mas num apelo às emoções. Nietzsche despreza o amor universal; eu o considero a força motriz de tudo o que desejo com respeito ao mundo. Seus adeptos tiveram sua vez no mundo, mas podemos esperar que esta chegue rapidamente ao fim.

CAPÍTULO XXVI

OS UTILITÁRIOS

DURANTE todo o período que vai de Kant e Nietzsche, os filósofos profissionais, na Grã-Bretanha, permaneceram quase completamente alheios à influência de seus contemporâneos alemães, com exceção única de Sir William Hamilton, que teve pouca influência. Coleridge e Carlyle, é certo, foram profundamente afetados por Kant, Fichte e os românticos alemães, mas não eram filósofos no sentido técnico. Parece que alguém, certa vez, mencionou Kant a James Mill, que, depois de rápida inspeção, observou: "Percebo bem o que desejaria o pobre Kant".{279} Mas este grau de reconhecimento é excepcional; em geral, há completo silêncio a respeito dos alemães. Bentham e sua escola derivaram sua filosofia, em todos os seus traços principais, de Locke, Hartley e Helvécio; sua importância não é tanto filosófica como política, como chefes do radicalismo britânico e como homens que, sem intenção de o fazer, prepararam o caminho para as doutrinas socialistas. Jeremias Bentham, líder reconhecido dos "Radicais Filosóficos", não era o tipo de homem que a gente espera encontrar à frente de um movimento como este. Nasceu em 1748, mas não se tornou radical senão em 1808. Era terrivelmente tímido e não podia, sem grande constrangimento, suportar a companhia de estranhos. Escreveu muito, mas nunca se importou em publicar; o que se publicou com o seu nome havia sido amistosamente furtado por seus amigos. O que mais o interessava era a jurisprudência, na qual reconhecia Helvécio e Beccaria como seus predecessores mais importantes. Foi através da teoria do direito que passou a interessar-se pela moral e pela política.

Baseia toda a sua filosofia em dois princípios: o "princípio de associação" e o "princípio da maior felicidade". O primeiro havia sido destacado por Hartley em 1749; antes dele, embora a associação de idéias fosse admitida como coisa que ocorria, era considerada — como, por exemplo, por Locke — apenas como uma

fonte de erros triviais. Bentham, seguindo Hartley, fez dele o princípio básico da psicologia. Reconhece a associação de idéias e linguagem e, também, a associação de idéias. Por meio deste princípio, propõe uma explicação determinista das ocorrências mentais. Na essência, sua doutrina é a mesma que a teoria mais moderna do "reflexo condicionado", baseada nos experimentos de Pavlov. A única diferença importante é que o reflexo condicionado de Pavlov é fisiológico, enquanto que a associação de idéias era puramente mental. A obra de Pavlov é, portanto, susceptível de uma explicação materialista, tal como a que lhe é dada pelos behavioristas, enquanto que a associação de idéias conduz antes a uma psicologia mais ou menos independente da fisiologia. Não pode haver dúvida de que, cientificamente o princípio do reflexo condicionado é um progresso do princípio anterior. O princípio de Pavlov é este: dado um reflexo segundo o qual um estímulo B produz uma reação C, e dado que certo animal experimentou frequentemente um estímulo A ao mesmo tempo que o B, acontece com frequência que, com o tempo, o estímulo A produzirá a reação C, mesmo quando B está ausente. Determinar as circunstâncias em que isto ocorre é uma questão de experimento. Claramente, se substituímos A, B e C por idéias, o princípio de Pavlov se converte no da associação de idéias.

Ambos os princípios, indubitavelmente, são válidos até certo ponto; a única questão discutível é a extensão desse ponto. Bentham e seus adeptos exageraram a extensão do domínio do princípio de Hartley, como aconteceu com certos behavioristas no caso do princípio de Pavlov.

Para Bentham, o determinismo em psicologia era importante, pois desejava estabelecer um código de leis — e, de maneira mais geral um sistema social — que, automaticamente, tornaria os homens mais virtuosos. Seu segundo princípio, o da maior felicidade, tornou-se, a essa altura, necessário, a fim de definir a "virtude".

Bentham afirmava que o que é bom é o prazer ou a felicidade (empregava estas palavras como sinônimos) e o que é mau é a dor. Por conseguinte, um estado de coisas é melhor que outro se implicar uma maior quantidade de prazer que de dor, ou uma menor quantidade de dor que de prazer. De todas as situações possíveis, a melhor é a que implica maior quantidade de prazer que de dor.

Não há nada de novo nesta doutrina, que veio a ser chamada "utilitarismo". Fora defendida por Mutcheson já em 1725. Bentham a atribui a Priestley, que, no entanto, não tem nenhum direito especial a ela. Está virtualmente contida em Locke. O mérito de Bentham consiste não na doutrina, mas na vigorosa

aplicação da mesma a vários problemas práticos.

Bentham mantinha não apenas que o bem é a felicidade em geral, mas que cada indivíduo sempre procura aquilo que julga ser a sua própria felicidade. A função do legislador, portanto, é produzir harmonia entre os interesses públicos e privados. É do interesse público que eu me abstenha de roubar, mas isto não é de meu interesse, salvo onde há uma lei penal efetiva. Assim, a lei penal é um método tendente a fazer com que os interesses do indivíduo coincidam com os da comunidade; esta é a sua justificação.

Os homens devem ser castigados pela lei penal a fim de se evitar o crime, e não porque odiemos o criminoso. É mais importante que o castigo seja certo do que severo. Em sua época, na Inglaterra, muitos delitos insignificantes estavam sujeitos à pena de morte, o que fazia com que os jurados, com frequência, se recusassem a julgar o réu culpado, por julgarem excessivo o castigo. Bentham advogou a abolição da pena de morte para todos os delitos, exceto os mais graves, e, antes de sua morte, a lei penal já havia sido atenuada neste sentido.

A lei civil, diz ele, deveria ter quatro finalidades: a subsistência, a abundância, a segurança e a igualdade. Observar-se-á que não se refere à liberdade. Com efeito, ele pouco se importava com a liberdade. Admirava os autocratas benévolos que precederam a Revolução Francesa: Catarina a Grande e o imperador Francisco.

Sentia grande desprezo pela doutrina dos direitos do homem. Os direitos do homem, dizia, não passam de pura tolice; os direitos imprescritíveis do homem, uma tolice com pernas de pau. Quando os revolucionários franceses fizeram sua "Déclaration des droits de l'hom – me", Bentham a qualificou de "uma obra metafísica" — o "*non plus ultra* da metafísica". Seus artigos, disse ele, podiam ser divididos em três classes: 1) Os que são ininteligíveis, 2) os que são falsos, e 3) os que são ambas as coisas.

O ideal de Bentham, como o de Epicuro, era a segurança, não a liberdade. "As guerras e as tormentas são boas para ser lidas, mas a paz e a calma são melhores para se suportar".

Sua evolução gradual para o Radicalismo teve duas fontes: de um lado, a crença na igualdade, deduzida do cálculo dos prazeres e dos sofrimentos; de outro lado, uma determinação inflexível de submeter tudo ao arbítrio da razão, tal como ele a compreendia. Seu amor à igualdade o levou desde cedo a defender a divisão da propriedade de um homem em partes iguais entre seus filhos, e a opor-se à liberdade testamentária. Em anos posteriores, levou-o a opor-se à

monarquia e à aristocracia hereditária, e a advogar uma democracia completa, incluindo o voto feminino. Sua recusa a crer sem que houvesse bases racionais levou-o a rejeitar a religião, incluindo a crença em Deus; isto o tornou agudamente crítico dos absurdos e anomalias do direito, por mais venerável que fosse a sua origem histórica. Não escusava coisa alguma baseando-se no fato de ser tradicional. Desde tenra juventude se opôs ao imperialismo, quer o dos ingleses na América, quer o de outras nações. Considerava as colônias como uma insensatez.

Foi devido à influência de James Mill que Bentham se viu levado a tomar posição na política prática. James Mill era vinte e cinco anos mais moço que Bentham e discípulo fervoroso de suas doutrinas, mas era também radical ativo. Bentham deu a Mill uma casa (que pertencera a Milton) e o ajudou financeiramente enquanto escrevia uma história da índia. Quando terminou a história, a Companhia das índias Orientais deu um posto a Mill, fazendo o mesmo, depois, com o seu filho, até que a Companhia foi abolida em consequência da Rebelião. James Mill admirava grandemente Condorcet e Helvécio. Como todos os radicais de sua época, acreditava na onipotência da educação. Praticou suas teorias em seu filho John Stuart Mill, com resultados em parte bons, em parte maus. O mais importante dos maus resultados foi que John Stuart jamais conseguiu libertar-se inteiramente de sua influência, mesmo quando percebia que o critério de seu pai havia sido acanhado.

James Mill, como Bentham, considerava o prazer o único bem e a dor o único mal. Mas, como Epicuro, apreciava mais do que tudo o prazer moderado. Considerava os prazeres intelectuais como os melhores, e a temperança como a principal virtude. "*O intenso* era para ele uma expressão favorita de desdenhosa desaprovação", diz o seu filho, acrescentando que era contrário à importância que se dá, nos tempos modernos, ao sentimento. Como toda a escola unitária, era inteiramente contrário a toda forma de romantismo. Achava que a política podia ser governada pela razão e esperava que as opiniões dos homens fossem determinadas pelo peso da evidência. Se os lados opostos de uma controvérsia são apresentados com igual habilidade, há uma certeza moral — afirmava — de que o maior número julgará acertadamente. Sua visão das coisas era limitada pela pobreza de sua natureza emocional, mas, dentro de suas limitações, tinha o mérito da diligência, do desinteresse e da racionalidade.

Seu filho John Stuart Mill, que nasceu em 1806, levou avante, de forma um tanto atenuada, até sua morte, em 1873, a doutrina de Bentham.

Durante toda a época situada em meados do século XIX, a influência dos benthamistas na legislação e na política inglêsa foi surpreendentemente grande, considerando-se a sua completa ausência de atrativo emocional.

Bentham apresentou vários argumentos a favor da tese de que a felicidade geral é o *summum bonum.* Alguns destes argumentos eram penetrantes críticas de outras teorias éticas. Em seu tratado sobre os sofismas políticos diz, numa linguagem que parece antecipar a de Marx, que as morais sentimentais e ascéticas servem os interesses da classe governante e são produto de um regime aristocrático. Os que ensinam a moral do sacrifício, continua ele, não são vítimas do erro: querem que os outros se sacrifiquem por eles. A ordem moral, diz ele, resulta do equilíbrio de interesses. As corporações governantes pretendem que já há identidade de interesse entre os governantes e os governados, mas os reformadores nos fazem ver claramente que essa identidade ainda não existe, e procuram levá-la a cabo. Afirma que somente o princípio de utilidade pode proporcionar um critério quanto à moral e à legislação e lançar os alicerces de uma ciência social. Seu principal argumento positivo a favor de seu princípio é que ele está realmente implicado em sistemas éticos aparentemente diversos. Isto, não obstante, só se torna plausível mediante uma restrição severa de sua análise.

Há uma lacuna evidente no sistema de Bentham. Se cada homem procurar sempre o seu próprio prazer, de que modo podemos estar seguros de que o legislador tenha sempre em vista o prazer da humanidade em geral? A própria benevolência instintiva de Bentham (que as suas teorias psicológicas o impediam de notar) ocultou dele o problema. Se houvesse sido encarregado da elaboração de um código para algum país, teria estruturado suas propostas de acordo com o que ele concebia como sendo o interesse público, e não de modo a beneficiar os seus próprios interesses ou (conscientemente) os interesses de sua classe. Mas, se tivesse reconhecido este fato, teria de modificar suas doutrinas psicológicas. Parece haver pensado que, por meio da democracia, unida a sua supervisão adequada, os legisladores podiam ser de tal modo controlados que só lhes seria possível beneficiar seus interesses particulares sendo úteis ao público em geral. Não havia, em sua época, muito material para se formar um juízo com respeito ao funcionamento das instituições democráticas, e seu otimismo era, por conseguinte, talvez desculpável, mas em nossa época, mais desiludida, parece um tanto ingênuo.

John Stuart Mill, em seu *Utilitarismo,* apresenta um argumento tão sofistico que é difícil de se compreender como é que pôde tê-lo julgado válido. Diz ele: o

prazer é a única coisa que se deseja; por conseguinte, o prazer é a única coisa desejável. Argumenta que as únicas coisas visíveis são as coisas vistas, as únicas audíveis, as ouvidas, e que, de modo idêntico, as únicas coisas desejáveis são as desejadas. Não percebe que uma coisa é "visível" se puder ser vista, mas "desejável" se *deve* ser desejada. Assim, "desejável" é uma palavra que pressupõe uma teoria ética; não podemos inferir o que é desejável pelo que é desejado.

Ou ainda: se cada homem, de fato e inevitavelmente, procurar o seu próprio prazer, não tem sentido algum dizer-se que ele *deve* fazer alguma coisa. Kant afirmava que "tu deves" implica "tu podes"; inversamente, se tu não podes, é inútil dizer que deves. Se cada homem tem de procurar sempre o seu próprio prazer, a ética se reduz à prudência: poderá ser bom defender os interesses dos outros na esperança de que os outros, por sua vez, defendam os nossos. Do mesmo modo, na política, toda cooperação é uma questão de acordo de auxílio mútuo. Partindo-se das premissas dos utilitários, nenhuma outra conclusão pode ser validamente deduzível.

Há, implicadas nisto, duas questões distintas. Primeira: procura cada homem a sua própria felicidade? Segunda: é a felicidade geral o justo fim da ação humana?

Quando se diz que cada homem deseja a sua própria felicidade, a afirmação comporta dois sentidos, um dos quais é um truísmo e o outro falso. Seja o que for que eu possa desejar, obterei algum prazer com a realização de meu desejo; neste sentido, o que quer que eu deseje é *um* prazer, e pode-se dizer, embora de maneira um tanto imprecisa, que os prazeres são o que desejo. Este o sentido da doutrina que constitui um truísmo.

Mas se o que se dá a entender é que, quando deseje alguma coisa, a desejo devido ao prazer que ela me proporciona, isso não é, habitualmente, certo. Quando tenho fome desejo comida e, enquanto durar a minha fome, a comida me dará prazer. Mas a fome, que é um desejo, vem primeiro; o prazer é uma consequência do desejo. Não nego que há ocasiões em que haja um desejo direto de prazer. Se resolvemos dedicar uma tarde de folga ao teatro, escolheremos o teatro que pensamos que nos dará mais prazer. Mas as ações determinadas, deste modo, pelo desejo direto do prazer, são excepcionais e sem importância. As principais atividades de toda a gente são determinadas por desejos anteriores ao cálculo de prazeres e dores, qualquer coisa pode ser objeto de desejo; um masoquista pode desejar a sua própria dor. O masoquista, sem dúvida, obtém

prazer da dor que desejou, mas o prazer é devido ao desejo, e não vice-versa. Um homem pode desejar algo que não o afete pessoalmente, salvo por causa de seu desejo — como, por exemplo, a vitória de uma das partes numa guerra em que o seu país é neutro. Poderá desejar um aumento da felicidade geral, ou uma mitigação do sofrimento geral. Ou poderá, como Carlyle, desejar exatamente o contrário. À medida que os seus desejos variam, também variam os seus prazeres. A causa primordial do conflito é o egoísmo: a maioria das pessoas está mais interessada em seu próprio bem-estar que no de seus semelhantes. Mas os conflitos são igualmente possíveis mesmo quando não há elemento de egoísmo. Um indivíduo poderá desejar que toda a gente seja católica, outro que toda a gente seja calvinista. Tais desejos não egoístas estão implicados com frequência nos conflitos sociais. A ética tem duplo propósito: primeiro, achar um critério para distinguir os bons e os maus desejos; segundo, por meio do elogio e da censura, incentivar os bons desejos e desencorajar os maus.

A parte ética da doutrina utilitarista, que é logicamente independente da parte psicológica, diz: são bons os desejos e as ações que promovem de fato a felicidade geral. Não é preciso que isto seja a *intenção* de uma ação, mas apenas seu *efeito.* Há, acaso, algum argumento válido a favor ou contra esta doutrina? Encontramo-nos diante de uma pergunta semelhante com relação a Nietzsche. Sua ética difere da dos utilitários, já que afirma que só uma minoria da raça humana tem importância ética: a felicidade ou a infelicidade do resto deve ser ignorada. Não creio que este desacordo possa ser tratado por meio de argumentos teóricos, tais como os que poderiam ser usados numa questão científica. Evidentemente, os que estão excluídos da aristocracia nietzschiana objetarão e, deste modo, a questão se torna mais política que teórica. A ética utilitária é democrática e antirromântica. É provável que os democratas a aceitem, mas os que preferem um conceito do mundo mais byroniano só podem, a meu ver, ser refutados praticamente, não mediante considerações que apelem só aos fatos, como coisa oposta aos desejos.

Os radicais filosóficos constituíram uma escola de transição. Seu sistema deu origem a outros dois, mais importantes que ele: o darwinismo e o socialismo. O darwinismo foi uma aplicação, a toda a vida animal e vegetal, da teoria da população de Malthus, que era parte integral da política e da economia dos benthamistas — uma livre concorrência global, em que a vitória recaía sobre os animais que mais se pareciam com os capitalistas bem-sucedidos. O próprio Darwin foi influenciado por Malthus, e sentia simpatia, em geral, pelos radicais filosóficos. Não obstante, havia grande diferença entre a competição admirada

pelos economistas ortodoxos e a luta pela existência que Darwin proclamava como sendo a força motriz da evolução. “A livre competição”, na economia ortodoxa, é um conceito muito artificial, cercado de restrições legais. A gente pode vender a preços muito mais baixos que os de um competidor, mas não pode assassiná-lo. Não se pode empregar as forças armadas de um Estado para se levar a melhor diante de fabricantes estrangeiros. Os que não tem a boa sorte de possuir capital não devem procurar melhorar a sua situação por meio da revolução. «A livre competição”, tal como a entendiam os benthamistas, não era, de modo algum, realmente livre.

A competição darwiniana não era desta classe limitada; não havia regra alguma que proibisse os golpes baixos. A lei não existe entre os animais, nem a guerra está excluída como método de competição. O emprego do Estado para assegurar a vitória era contrário às normas concebidas pelos benthamistas, mas não podia ser excluído da luta darwiniana. Com efeito, embora Darwin fosse um liberal, e embora Nietzsche jamais se refira a ele senão com desdém, “a sobrevivência do mais apto”, de Danvin, conduziu, ao ser assimilada totalmente, a algo muito mais parecido com a filosofia de Nietzsche do que com a de Bentham. Esses progressos, porém, pertencem a um período posterior, pois que *A Origem das Espécies,* de Darwin, foi publicada em 1859, e suas consequências políticas não foram, a princípio, percebidas.

O socialismo, pelo contrário, começou no apogeu do benhamismo, e como consequência direta da economia ortodoxa. Ricardo, que estava intimamente associado a Bentham, Malthus e James Mill, ensinava que o valor de troca de um produto é devido inteiramente ao trabalho despendido em realizá-lo. Publicou sua teoria em 1817, sendo que oito anos mais tarde, Thomas Hodgskin, ex-oficial naval, publicou sua primeira réplica socialista, *O Trabalho Defendido Contra as Pretensões do Capital.* Argumentava que se, como Ricardo ensinava, todo valor é conferido pelo trabalho, então a recompensa deve ser para o trabalho; a parte obtida então pelo proprietário rural e pelo capitalista tinha de ser mera extorsão. Entrementes, Robert Owen, depois de muita experiência prática como fabricante, convencera-se da verdade da doutrina que logo passou a ser chamada socialismo. (O primeiro emprego da palavra “socialista” teve lugar em 1827, quando é aplicada aos adeptos de Owen). As máquinas, disse ele, estão substituindo o trabalho, e o *laissezfaire* não dera às classes trabalhadoras meios adequados para combater o poder das máquinas. O método por ele proposto para combater o mal é a forma mais antiga do socialismo moderno.

Embora Owen fosse amigo de Bentham, que invertera considerável soma de

dinheiro nos negócios de Owen, os radicais filosóficos não apreciaram suas novas doutrinas; com efeito, o advento do socialismo tornou-os menos radicais e menos filosóficos do que haviam sido. Hodgskin conseguiu certo número de adeptos em Londres, e James Mill mostrou-se horrorizado. Escreveu:

"Suas idéias de propriedade são horríveis; parecem pensar que ela não devia existir, e que sua existência é um mal para eles. Entre eles há patifes, sem dúvida alguma … Idiotas, não veem que o que tão loucamente desejam lhes traria uma calamidade que nenhuma outra mão, senão a deles próprios, lhes poderia trazer".

Esta carta, escrita em 1931, pode ser considerada como o princípio de uma longa guerra entre o capitalismo e o socialismo. Numa carta posterior, James Mill atribui a doutrina ao "louco desatino" de Hodgskin, e acrescenta: "Estas opiniões, se difundissem, seriam a subversão da sociedade civilizada; pior do que o espantoso dilúvio de hunos e tártaros".

O socialismo, na medida em que é apenas político ou econômico, não entra no domínio de uma história da filosofia. Mas, nas mãos de Karl Marx, o socialismo adquiriu uma filosofia. Esta será examinada no capítulo seguinte.

CAPÍTULO XXVII

KARL MARX

KARL MARX é considerado, geralmente, como o homem que pretendia haver criado o socialismo científico, e que fez mais do que qualquer outro para criar o poderoso movimento que, por atração e repulsão, dominou a história recente da Europa. Não está dentro do escopo desta obra considerar o seu papel econômico ou político, salvo sob certos aspectos gerais; é só como filósofo, e como uma influência na filosofia de outros que me proponho estudá-lo aqui. Sob este aspecto, é difícil classificá-lo, em certo sentido, é ele uma consequência, como Hodgskin, dos radicais filosóficos, continuando o seu racionalismo e a sua oposição aos românticos. Sob outro aspecto, é renovador do materialismo, dando-lhe uma nova interpretação e uma nova conexão com a história humana. Sob outro aspecto, ainda, é o último dos grandes construtores de sistemas, o sucessor de Hegel, um crente, como ele, numa fórmula racional que resume a evolução da humanidade. Destacar-se qualquer um destes aspectos a expensas dos outros, dá uma idéia falsa e distorcida de sua filosofia.

Os acontecimentos de sua vida explicam, em parte, sua complexidade. Nasceu em 1818, em Treves, como Santo Ambrósio. Treves havia sido profundamente influenciada pelos franceses durante a era revolucionária e napoleônica, e tinha uma visão muito mais cosmopolita das coisas do que a maioria dos outros lugares da Alemanha. Seus antepassados haviam sido rabinos, mas os pais se tornaram cristãos quando ele ainda era criança. Casou com uma gentil aristocrata, a quem se mostrou dedicado durante toda a vida. Na universidade, recebeu influência do hegelianismo ainda predominante, bem como da revolta de Feuerbach contra Hegel, com respeito ao materialismo, tentou o jornalismo, mas a *Rheinische Zeitung*, que editava, foi suprimida pelas autoridades devido ao seu radicalismo. Depois disso, em 1843, foi para a França, a fim de estudar o socialismo. Lá encontrou Engels, que era diretor de uma fábrica em Manchester. Através dele, veio a conhecer as condições do trabalho

na Inglaterra e a economia inglêsa. Adquiriu, desse modo, antes da revolução de 1848, uma cultura internacional pouco comum. Quanto ao que dizia respeito à Europa ocidental, não revelava nenhum preconceito nacional. O mesmo não se pode dizer quanto à Europa oriental, pois detestou sempre os eslavos.

Participou das revoluções francesas e alemã de 1848, mas a reação o obrigou a procurar refúgio na Inglaterra, em 1849. Passou o resto de sua vida, com poucos e breves intervalos, em Londres, perseguido pela pobreza, a enfermidade e a morte de seus filhos, mas, não obstante, escrevendo sempre infatigavelmente e acumulando conhecimentos. O estímulo de sua obra foi sempre a esperança da revolução social, se não durante sua vida, pelo menos num futuro não muito distante.

Marx, como Bentham e James Mill, nada queria com o romantismo; sua intenção foi sempre ser científico. Sua economia é um produto da economia britânica clássica, mudando apenas a força propulsora. Os economistas clássicos, conscientes ou inconscientemente, procuravam sempre o bem-estar do capitalista, em oposição tanto ao proprietário rural como ao assalariado; Marx, pelo contrário, entregou-se à tarefa de representar os interesses dos assalariados. Teve na juventude — como se vê no Manifesto Comunista de 1848 — o fogo e a paixão apropriados para um novo movimento revolucionário, como o liberalismo havia tido no tempo de Milton. Mas teve sempre a preocupação de apelar para as provas, não confiando jamais em qualquer espécie de intuição extra científica.

Qualificava a si mesmo de materialista, mas não do tipo do século XVIII. Seu materialismo, que, por influência de Hegel, ele chamava “dialético”, diferia, num aspecto importante, do materialismo tradicional, tendo mais afinidade com o que agora se chama instrumentalismo. O velho materialismo, dizia ele, considerava erroneamente a sensação como passiva, atribuindo, assim, primordialmente, a atividade ao objeto. Na opinião de Marx, toda sensação ou percepção é uma interação entre sujeito e objeto; o objeto puro, à parte a atividade do percipiente, é uma mera matéria-prima, que se transforma por meio do processo que faz com que seja conhecida. O conhecimento, no antigo sentido de contemplação passiva, é uma abstração irreal; o processo que realmente se verifica é o processo de *manipulação* de coisas. “A questão de saber se a verdade objetiva pertence ao pensamento humano, não é uma questão de teoria, mas uma questão prática”, diz ele. “A verdade, isto é, a realidade e o poder do pensamento, deve ser demonstrada na prática. A discussão quanto à realidade ou a não realidade de um pensamento que está isolado da prática é uma questão puramente escolástica … os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diversas

maneiras, mas a tarefa real consiste em *modificá-lo*” {280}

Penso que podemos interpretar Marx como significando que o processo que os filósofos chamaram a procura do conhecimento não é, como se pensou, um processo em que o objeto é constante, enquanto que toda adaptação está da parte do conhecedor. Pelo contrário, sujeito e objeto, o conhecedor e a coisa conhecida, estão num contínuo processo de adaptação mútua. Ele chama o processo “dialético” porque este nunca se completa de todo.

É essencial para esta teoria negar a realidade da «sensação», tal como a concebem os empiristas britânicos. O que acontece, quando se aproxima mais do que eles entendem por “sensação”, seria melhor chamado «apercebimento» (*noticing*), que implica atividade. Com efeito — assim o diria Marx — só nos apercebemos das coisas como parte do processo de atuação com referência a elas, e toda teoria que deixe de lado a ação é uma abstração que induz a erro.

Se não estou enganado, Marx foi o primeiro filósofo que criticou a noção da “verdade” baseada neste ponto de vista ativista. Em sua obra, esta crítica não é muito ressaltada; por isso, nada mais direi dela aqui deixando o exame da teoria para um capítulo posterior.

A filosofia da história de Marx é uma mistura de Hegel e economia britânica. Como Hegel, acha ele que o mundo se desenvolve de acordo com uma fórmula dialética, mas discorda totalmente de Hegel quanto à força motriz desse desenvolvimento. Hegel acredita numa entidade mística chamada “Espírito”, que faz com que a história humana se desenvolva de acordo com as fases da dialética, segundo é exposta da *Lógica* de Hegel. Por que razão o espírito deve passar por essas fases, é coisa que não está clara. A gente sente-se tentado a supor que o Espírito está procurando compreender Hegel, e que cada uma das fases aplica, precipitadamente, o que esteve lendo. A dialética de Marx não tem esta qualidade, salvo uma certa inevitabilidade. Para Marx, a matéria, e não o espírito, é a força propulsora. Mas a matéria, no sentido peculiar que estivemos considerando, não é a matéria totalmente desumanizada dos atomistas. Isto significa que, para Marx, a força propulsora é realmente a relação do homem com a matéria, da qual a parte mais importante é o seu modo de produção, deste modo, o materialismo de Marx, na prática, se converte em econômico.

A política, a religião, a filosofia e a arte de qualquer época da história humana são, segundo Marx, um resultado de seus métodos de produção e, em menor grau, de distribuição. Creio que ele não afirmaria que isto se aplica a todos os primores da cultura, mas só às suas linhas gerais. A doutrina se chama “a

concepção materialista da história". Esta é uma tese muito importante; em particular, diz respeito ao historiador da filosofia. Quanto a mim, não aceito tal tese como é ela apresentada, mas acho que contém muitos importantes elementos de verdade, e percebo que influenciou minhas próprias opiniões sobre o desenvolvimento filosófico, tal como é exposto neste livro. Consideremos, para começar, a história da filosofia em relação à doutrina de Marx.

Subjetivamente, cada filósofo julga estar empenhado na busca de algo que se pode chamar a "verdade". Os filósofos podem diferir quanto à definição da "verdade", mas, de qualquer modo, esta é algo objetivo, algo que, em certo sentido, toda gente deve aceitar. Homem algum se empenharia na busca da filosofia, se pensasse que *toda* filosofia *é meramente* uma expressão de tendências irracionais. Mas todo filósofo concordará em que muitos outros filósofos foram movidos por preconceitos e tiveram razões extra racionais, de que não tinham, habitualmente, consciência, para muitas de suas opiniões. Marx, como o resto, acredita na verdade de suas doutrinas; não as considera como sendo apenas a expressão de sentimentos naturais a um judeu alemão da classe média em meados do século XIX. Que é que se pode dizer acerca deste conflito entre os pontos de vista subjetivos e objetivos de uma filosofia?

Podemos dizer, de modo amplo, que a filosofia grega, até Aristóteles, expressa a mentalidade apropriada à Cidade-Estado; que o estoicismo é apropriado a um despotismo cosmopolita; que a filosofia escolástica é uma expressão intelectual da Igreja como uma organização; que a filosofia, desde Descartes, ou, em todo caso, desde Locke, tende a encarnar os preconceitos da classe média mercantil — e que o marxismo e o fascismo são filosofias apropriadas ao moderno Estado industrial. Isto, creio eu, é verdadeiro e importante. Penso, no entanto, que Marx está, sob dois aspectos, equivocado. Primeiro, as circunstâncias sociais que é necessário levar em conta são tanto políticas como econômicas; dizem respeito ao poder, do qual a riqueza é apenas uma forma. Segundo, a causalidade social cessa, em grande parte, de aplicar-se logo que um problema se torna pormenorizado e técnico. A primeira destas objeções foi por mim exposta em meu livro O *Poder,* e, portanto, nada mais direi aqui a respeito. A segunda interessa mais intimamente à história da filosofia; darei, pois, alguns exemplos de seu escopo.

Tomemos, primeiro, o exemplo dos universais. Este problema foi primeiro discutido por Platão, depois por Aristóteles, pelos escolásticos, pelos empiristas britânicos e pela maioria dos lógicos modernos. Seria absurdo negar que certas tendências influíram na opinião dos filósofos nesta questão. Platão foi

influenciado por Parmênides e pelo orfismo; desejava um mundo eterno e não podia crer na realidade última do fluir temporal. Aristóteles era mais empírico e não sentia nenhuma aversão pelo mundo quotidiano. Os empiristas modernos mais completos tem uma tendência oposta à de Platão: acham desagradável a perspectiva de um mundo supersensível, e estão dispostos a tudo, contanto que não tenham de acreditar nele. Mas estes tipos opostos de preconceitos são perenes e tem apenas uma conexão um tanto remota com o sistema social. Diz-se que o amor ao eterno é característico de uma classe ociosa, que vive do trabalho dos outros. Duvido que isto seja verdade. Epicteto e Spinoza não eram senhores ociosos. Pode-se argumentar, por outro lado, que a concepção do céu como um lugar onde não se faz nada é uma concepção de trabalhadores fatigados que não desejam outra coisa senão descansar. Tal argumentação pode ser prolongada indefinidamente e não conduz a parte alguma.

Por outro lado, quando chegamos ao pormenor da controvérsia sobre os universais, verificamos que cada parte pode inventar argumentos que a outra parte tem de admitir como válidos. Algumas das críticas de Aristóteles a Platão, sobre esta questão, foram aceitas quase universalmente. Em tempos bastante recentes, embora não se chegasse a nenhuma decisão, foi inventada uma nova técnica, e muitos problemas incidentais foram resolvidos. Não é insensato esperar-se que, decorrido não muito tempo, se possa chegar, com a ajuda dos lógicos, a um acordo definitivo sobre este assunto.

Tomemos, por exemplo, o argumento ontológico. Este foi inventado, como vimos, por Santo Anselmo, rejeitado por Tomás de Aquino, aceito por Descartes, refutado por Kant e reestabelecido por Hegel. Creio que se pode dizer, de maneira definitiva, que, como resultado da análise do conceito de “existência”, a lógica moderna provou que este argumento não é válido. Esta não é uma questão de temperamento ou de sistema social; é uma matéria puramente técnica. A refutação do argumento não fornece, por certo, nenhuma razão para se supor que a sua conclusão, ou seja, a existência de Deus, não seja verdadeira; se assim fosse, podemos supor que Tomás de Aquino não teria rejeitado o argumento.

Ou, tomemos, então, a questão do materialismo. Esta é uma palavra susceptível de muitos sentidos; vimos que Marx modificou radicalmente o seu significado. As acaloradas controvérsias com respeito à sua verdade ou falsidade tem dependido, em grande parte, para a sua contínua vitalidade, de haver evitado tal definição. Quando o termo é definido, vê-se que, segundo algumas possíveis definições, o materialismo é demonstravelmente falso; segundo outras, pode ser verdadeiro, embora não haja nenhuma razão positiva para se pensar deste modo;

segundo, ainda, outras definições, há algumas razões em seu favor, embora não sejam decisivas. Tudo isto depende, ademais, de considerações técnicas e nada tem que ver com o sistema social.

A verdade da questão é, na realidade, bastante simples. O que convencionalmente se chama “filosofia” consiste de dois elementos bastante diferentes. De um lado, há questões que são científicas ou lógicas. Estas podem sujeitar-se a métodos a respeito dos quais há acordo geral. Por outro lado, há questões de apaixonado interesse para um grande número de pessoas, e a respeito das quais não há de forma alguma, nenhuma prova sólida. Entre estas últimas, há questões práticas, diante das quais não nos é possível permanecer alheios. Quando há uma guerra, devo apoiar o meu próprio país ou entrar em conflito penoso tanto com amigos como com as autoridades. Muitas vezes, não há nenhum termo médio entre apoiar ou opor-se à religião oficial. Por esta ou aquela razão, todos nós achamos impossível manter uma atitude de cético alheamento sobre muitas questões diante das quais a razão pura permanece silenciosa. Uma “filosofia”, num sentido bastante usual da palavra, é um todo orgânico de tais decisões extraracionais. É a respeito da filosofia neste sentido que tese de Marx é, em grande parte, verdadeira. Mas, mesmo neste sentido, uma filosofia é determinada por outras causas sociais, bem como pelas de caráter econômico. A guerra, principalmente, tem sua parte na motivação histórica; e a vitória na guerra nem sempre se inclina para o lado que possui maiores recursos econômicos.

Marx adaptou sua filosofia da história a um molde sugerido pela dialética hegeliana, mas, de fato, só havia três coisas que o interessavam: o feudalismo, representado pelo proprietário rural; o capitalismo, representado pelo empregador industrial, e o socialismo, representado pelo assalariado. Hegel considerava as nações como veículos do movimento dialético; Marx as substituiu por classes. Sempre rejeitou todas as razões éticas ou humanas para preferir o socialismo ou colocar-se ao lado do assalariado; afirmava, não que este partido fosse eticamente melhor, mas que era o adotado pela dialética em seu movimento totalmente determinista. Poderia ter dito que não advogava o socialismo, mas que apenas o profetizava. Isto, no entanto, não seria completamente certo. Acreditava, indubitavelmente, que todo movimento dialético era, em algum sentido impessoal, um progresso, e afirmava, com certeza, que o socialismo, uma vez estabelecido, faria mais pela felicidade humana do que o haviam feito o feudalismo ou o capitalismo. Estas crenças, embora devam ter controlado a sua vida, permaneceram, em grande parte, em

segundo plano, quanto ao que se refere aos seus escritos. Às vezes, porém, abandona o seu calmo tom profético e lança-se em vigorosa exortação à rebelião, sendo que a base emotiva de seus prognósticos ostensivamente científicos está implícita em tudo que escreveu.

Considerado simplesmente como filósofo, Marx tem graves defeitos. É demasiado prático, está demasiado envolvido nos problemas de sua época. Sua perspectiva se limita a este planeta e, dentro deste planeta, ao Homem. Desde Copérnico, tornou-se evidente que o homem não possuía a importância cósmica que antes se arrogava. Ninguém que haja deixado de assimilar este fato tem o direito de chamar à sua filosofia científica.

A esta limitação dos assuntos terrenos, acha-se unida uma predisposição para crer no progresso como uma lei universal. Esta predisposição caracterizou o século XIX, e existiu tanto em Marx como em seus contemporâneos. Foi só por causa da crença na inevitabilidade do progresso que Marx julgou possível prescindir de considerações éticas. Se o socialismo estava para vir, tinha de ser um progresso. Teria admitido prontamente que não parecia ser uma melhoria para os proprietários rurais ou para os capitalistas, mas acrescentaria que isso apenas significa que estes se achavam em desacordo com o movimento dialético da época. Marx se dizia ateu, mas conservava um otimismo cósmico que somente o teísmo poderia justificar.

Falando em termos gerais, todos os elementos da filosofia de Marx que derivam de Hegel não são científicos, no sentido em que não há razão alguma para se supor que sejam verdadeiros.

Talvez a roupagem filosófica que Marx deu ao socialismo não tivesse, na realidade, muito que ver com a base de suas opiniões. É fácil de expor-se a parte mais importante do que ele tinha a dizer sem se fazer referência alguma à dialética. Marx sentiu-se impressionado com a terrível crueldade do sistema industrial que existia na Inglaterra há cem anos, e que conheceu perfeitamente através dos relatórios de Hegel e das Comissões Reais. Viu que o sistema ia, provavelmente, passar da livre concorrência para o monopólio, e que sua injustiça devia produzir um movimento de revolta entre o proletariado. Afirmava que, numa comunidade totalmente industrializada, a única alternativa para o capitalismo privado era que o Estado fosse dono da terra e do capital. Nenhuma destas proposições é assunto da filosofia e, por conseguinte, não examinarei sua verdade ou falsidade. O ponto em questão é que, se verdadeiras, bastam para estabelecer o que existe de praticamente importante em sua filosofia. As vestes

hegelianas poderiam, portanto, ser abandonadas com vantagem.

A história da fama de Marx foi peculiar. Em seu próprio país, suas doutrinas inspiraram o programa do Partido Social Democrático, que se desenvolveu continuamente, até assegurar, nas eleições de 1912, um terço dos votos. Imediatamente depois da primeira guerra mundial, o Partido Social Democrático ocupou, durante algum tempo, o poder, e Ebert, o primeiro presidente da República de Weimar, era um de seus membros; mas, a essa altura, o Partido já havia deixado de seguir a ortodoxia marxista. Entrementes, na Rússia, crentes fanáticos da doutrina de Marx haviam conquistado o poder. No Ocidente, nenhum grande movimento operário havia sido inteiramente marxista; o Partido Trabalhista Britânico pareceu, algumas vezes, mover-se nessa direção, mas aderiu, não obstante, a um tipo empírico de socialismo. Grande número de intelectuais, no entanto, foi grandemente influenciado por ele, tanto na Inglaterra como nos Estados Unidos. Na Alemanha, toda manifestação a favor de suas doutrinas foi suprimida pela força, mas é de se esperar que revivam quando os nazistas forem derrotados.{281}

A Europa moderna e a América estiveram, assim, divididas, política e ideologicamente, em três campos. Há os liberais, que ainda, tanto quanto possível, seguem Locke ou Bentham, mas com diversos graus de adaptação às necessidades da organização industrial. Há os marxistas, que controlam o Governo da Rússia e, provavelmente, adquirirão influência cada vez maior em vários outros países. Estes dois setores de opinião não se acham muito separados filosoficamente: ambos são racionalistas e, na intenção, científicos e empíricos. Mas, do ponto de vista da política prática, a divisão é acentuada. Aparece já na carta de James Mill citada no capítulo anterior, onde diz que “suas idéias da propriedade são horríveis”.

Deve-se admitir, no entanto, que há certos aspectos em que o racionalismo de Marx está sujeito a limitações. Embora ele afirme que sua interpretação do curso do desenvolvimento é verdadeira, e que será confirmada pelos acontecimentos, acredita que o argumento só seduzirá (com raras exceções) aqueles cujo interesse de classe esteja de acordo com ele. Espera pouco da persuasão e tudo da luta de classes. Vê-se, assim, levado a tratar do poder político e da doutrina de uma classe dominante, mas não de uma raça dominante. É verdade que, em consequência da revolução social, se espera que a divisão de classe acabe por desaparecer, dando lugar a uma completa harmonia política e econômica. Mas este é um ideal distante, como a Segunda Vinda do Messias; entrementes, há

guerra e ditadura, bem como insistência quanto à ortodoxia ideológica.

O terceiro setor da opinião moderna, representado, politicamente, pelos nazistas e fascistas, difere filosoficamente dos dois anteriores, muito mais profundamente do que eles diferem entre si. É antirracional e anticientífico. Seus progenitores filosóficos são Rousseau, Fichte e Nietzsche. Destaca à vontade, principalmente a vontade de poder; crê que o poder deve concentrar-se, principalmente, em certas raças e indivíduos, que, portanto, tem direito a governar.

Até Rousseau, o mundo filosófico tinha uma certa unidade. Esta desapareceu por enquanto, mas talvez não por muito tempo. Poderá ser recobrada por uma reconquista racionalista das mentes humanas, mas não de qualquer outro modo, já que as pretenses de domínio só podem engendrar a luta.

CAPÍTULO XXVIII

B E R G S O N

I

HENRI BERGSON foi o principal filósofo francês do século atual. Exerceu influência sobre William James e Whitehead e teve efeito considerável no pensamento francês. Sorel, que era defensor veemente do sindicalismo e autor de um livro intitulado *Reflexões Sobre a Violência*, empregou o irracionalismo bergsoniano para justificar um movimento revolucionário operário que não tem nenhum fim definido. No fim, porém, Sorel abandonou o sindicalismo e tornou-se monarquista. O principal efeito da filosofia de Bergson foi conservador e se harmonizou facilmente com o movimento que culminou em Vichy. Mas o irracionalismo de Bergson teve ampla acolhida, totalmente desligada da política, como, por exemplo, por parte de Bernard Shaw, cuja *Volta a Matusalém* é bergsonismo puro. Deixando de lado a política, é em seu aspecto puramente filosófico que devemos considerá-lo. Ocupei-me dele um tanto amplamente porque exemplifica admirável – mente a revolta contra a razão que, começando com Rousseau, foi dominando gradualmente zonas cada vez mais amplas da vida e do pensamento do mundo.{282}

A classificação das filosofias se faz, em geral, quer pelos seus métodos, quer pelos seus resultados: “empírica” e “a priori” é uma classificação por métodos; “realista” e “idealista”, uma classificação por resultados. Uma tentativa no sentido de classificar a filosofia de Bergson mediante qualquer uma destas maneiras dificilmente será bem-sucedida, pois que não se acomoda a nenhuma das divisões reconhecidas.

Há, no entanto, outra maneira de se classificar as filosofias, menos precisa, mas talvez mais útil para os não filósofos; consiste em dividi-las de acordo com o desejo predominante que levou o filósofo a filosofar. Assim, teremos filosofias

do sentimento, inspiradas pelo amor à felicidade; filosofias teóricas, inspiradas pelo amor do conhecimento, e filosofias práticas, inspiradas pelo amor da ação.

Entre as filosofias dos sentimentos, colocaremos aquelas que são primordialmente otimistas ou pessimistas, todas as que oferecem planos de salvação ou procuram provar que a salvação é impossível. A esta classe, pertencem quase todas as filosofias religiosas. Entre as filosofias teóricas, colocaremos a maioria dos grandes sistemas — pois, embora o desejo de conhecimento seja raro, foi a fonte do que há de melhor na filosofia. As filosofias práticas, por outro lado, serão as que encaram a ação como o bem supremo, considerando a felicidade como um efeito e o conhecimento como mero instrumento da atividade triunfante. As filosofias deste tipo teriam sido comuns entre os europeus ocidentais, se os filósofos houvessem sido homens comuns; tal como são as coisas, tem sido escassas até tempos recentes; com efeito, seus representantes principais são os pragmatistas e Bergson. No aparecimento desta classe de filosofia, podemos ver, como Bergson, a revolta do moderno homem de ação contra a autoridade da Grécia e, mais particularmente, de Platão; ou podemos relacioná-la, como o Dr. Schiller, ao que parece, relacionaria, com o imperialismo e o automóvel. O mundo moderno reclama uma filosofia assim, e o êxito por ela alcançado não deve, per conseguinte, causar surpresa.

A filosofia de Bergson, ao contrário da maioria dos sistemas do passado, é dualista: o mundo, para ele, divide-se em duas partes desiguais; de um lado, a vida, de outro, a matéria, ou, antes, esse algo inerte que o intelecto considera como matéria. Todo o universo é o choque e o conflito de dois movimentos opostos: a vida, que ascende, e a matéria, que cai. A vida é uma grande força, um vasto impulso vital, dado de uma vez por todas desde o princípio do mundo, que depara com a resistência da matéria, lutando por abrir caminho através da matéria, aprendendo gradualmente a usar a matéria por meio da organização; dividida pelos obstáculos que encontra em correntes divergentes, como o vento numa esquina de rua; subjugada, em parte, pela matéria, por meio das adaptações a que a matéria a obriga, mas conservando sempre, não obstante, sua capacidade para a livre atividade, lutando sempre para encontrar novas saídas, procurando sempre uma maior liberdade de movimento entre as muralhas da matéria com que depara.

A evolução não é primordialmente explicável pela adaptação ao meio; a adaptação explica apenas os giros e as voltas da evolução, como as voltas de uma estrada que se aproxima de uma cidade em meio de um terreno

montanhoso. Mas esta comparação não é inteiramente adequada; não há cidade alguma, meta alguma definida, no fim da estrada por onde segue a evolução. O mecanicismo e a teologia sofrem do mesmo defeito: ambos supõem que não há nenhuma novidade essencial no mundo. O mecanicismo encara o futuro como implícito no passado, e a teologia, já que acredita que o fim a ser alcançado pode ser conhecido de antemão, nega que qualquer novidade essencial esteja contida nesse resultado.

Ao contrário de ambas essas opiniões, embora com mais simpatia pela teologia do que pelo mecanicismo, Bergson afirma que a evolução é verdadeiramente *criadora,* como o trabalho de um artista. Um impulso para a ação, um desejo indefinido, existem de antemão, mas, enquanto o desejo não é satisfeito, é impossível saber-se a natureza daquilo que o satisfará. Podemos supor, por exemplo, algum vago desejo, nos animais que não veem, de poder perceber os objetos antes de estar em contato com eles. Isto conduziu a esforços que, finalmente tiveram como resultado a criação dos olhos. A vista satisfez o desejo, mas não podia ter sido imaginada de antemão. Por esta razão, a evolução é imprevisível, e o determinismo não pode refutar os argumentos dos defensores do livre arbítrio.

Este amplo esboço é completado por um relato do desenvolvimento atual da vida sobre a Terra. A primeira divisão da corrente foi em plantas e animais; as plantas pretendiam acumular energia num depósito e os animais pretendiam usar a energia para movimentos súbitos e rápidos. Mas, entre os animais, numa fase ulterior, surgiu uma nova bifurcação: o *instinto* e o *intelecto* tornaram-se mais ou menos separados. Jamais estiveram inteiramente separados, mas, no principal, o intelecto é o infortúnio do homem, enquanto que o instinto é encontrado, em sua melhor forma, nas formigas, nas abelhas e em Bergson. A divisão entre intelecto e instinto é fundamental em sua filosofia, grande parte da qual é uma espécie de Sandford e Merton, onde o instinto é o bom rapaz e o intelecto o mau.

O instinto, em sua forma superior, é chamado *intuição.* “Por *intuição* — diz ele — quero significar o instinto que se tornou desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre o seu objeto e ampliá-lo indefinidamente”. O relato das ações do intelecto nem sempre é fácil de se seguir, mas, se quisermos entender Bergson, temos de fazer o possível nesse sentido.

A inteligência ou intelecto, “quando solta as mãos da natureza, tem por principal objetivo o sólido inorgânico”; só pode formar uma idéia clara do descontínuo e imóvel; seus conceitos estão uns fora dos outros como objetos no

espaço, e tem a mesma estabilidade. O intelecto separa-se no espaço e se fixa no tempo; não é feito para pensar a evolução, mas para representar o *vir-a-ser* como uma série de estados. “O intelecto se caracteriza por uma incapacidade natural para compreender a vida”; a geometria e a lógica, que são seus produtos típicos, são estritamente aplicáveis a corpos sólidos, mas, quanto ao resto, o raciocínio tem de ser refreado pelo senso comum, que, como Bergson diz com acerto, é uma coisa muito diferente. Os corpos sólidos, dir-se-ia, algo que a mente criou com o propósito de aplicar-lhes o intelecto, como criou os tabuleiros de xadrez para jogar xadrez sobre eles. A gênese do intelecto e a gênese dos corpos materiais, dizem-nos, são correlativas; ambas foram desenvolvidas por adaptação recíproca. “Um processo idêntico deve ter separado a #matéria e o intelecto, ao mesmo tempo, de uma substância que continha ambas as coisas”.

Esta concepção do desenvolvimento simultâneo da matéria e do intelecto é engenhosa e merece ser entendida. Em termos gerais, creio que significa mais ou menos isto: o intelecto é a faculdade de ver as coisas separadas umas das outras, e a matéria é o que está separado em coisas diferentes. Na realidade, não há coisas sólidas separadas, mas apenas um fluxo interminável de vir-a-ser, no qual nada se torna e não há nada em que este nada se torne. Mas o tornar-se pode ser um movimento ascendente, ou descendente: quando é um movimento ascendente, chama-se vida; quando descendente, é o que, mal apreendido pelo intelecto, se chama matéria. Suponho que o universo tem a forma de um cone, com o Absoluto no vértice, pois o movimento ascendente junta as coisas, enquanto que o movimento descendente as separa ou, pelo menos, parece fazê-lo. A fim de que o movimento ascendente da mente possa seguir seu curso através do movimento para baixo dos corpos que caem sobre ele, tem de ser capaz de abrir caminho entre os mesmos; assim, ao formar-se a inteligência, apareceram delineamentos e sendas, e o fluxo primitivo foi dividido em corpos separados. Pode-se comparar o intelecto a um trinchador, mas tem a peculiaridade de imaginar que o frango sempre foi as partes separadas em que o divide a faca de trinchar.

“O intelecto — diz Bergson — age sempre como se estivesse fascinado pela contemplação da matéria inerte. É a vida a olhar para fora, colocando-se fora de si mesmo, adotando, em princípio, as formas da natureza inorgânica, a fim de dirigi-las de fato”. Se nos é permitido acrescentar outra imagem às muitas com que se representa a filosofia de Bergson, podemos dizer que o universo é um vasto trem funicular, em que a vida é o trem que sobe, e a matéria o trem que desce. O intelecto consiste em observar o trem que desce quando este passa pelo

trem em que estamos. A faculdade evidentemente mais nobre que concentra sua atenção sobre o nosso próprio trem é o instinto ou intuição. É possível saltar de um trem para outro; isto acontece quando nos tornamos vítimas de um hábito automático, e é a essência do cósmico. Ou podemos dividir-nos em partes, uma que sobe e outra que desce; então, só a parte que desce é cósmica. Mas o intelecto não é um movimento descendente, mas simplesmente uma observação do movimento descendente pelo movimento ascendente.

O intelecto, que separa as coisas, é, segundo Bergson, uma espécie de sonho; não é *ativo,* como toda nossa vida deve ser, mas puramente contemplativo. Quando sonhamos, diz ele, o nosso ser está espalhado, o nosso passado está partido em pedaços, as coisas que realmente se interpenetram são vistas como unidades sólidas separadas: o extra espacial se degrada em espacialidade, que não é senão separação. Assim, todo o intelecto, já que se separa, tende para a geometria; e a lógica, que se ocupa de conceitos que estão totalmente separados entre si, é, na realidade, um produto da geometria, seguindo a direção da materialidade. Tanto a dedução como a indução requerem, atrás de si, a intuição espacial; "o movimento no fim do qual se encontra a espacialidade traça ao longo de seu curso a faculdade de indução, bem como a da dedução, que é, com efeito, a intelectualidade integral". Cria-as na mente, bem como a ordem nas coisas que o intelecto lá encontra. Assim, a lógica e a matemática não representam um esforço espiritual positivo, mas um mero sonambulismo, no qual a vontade está em suspenso, e a mente já não está ativa. A incapacidade para as matemáticas é, pois, um sinal de graça — felizmente bastante comum.

Assim como o intelecto está relacionado com o espaço, o instinto ou intuição está relacionado com o tempo. Constitui um dos traços dignos de nota da filosofia de Bergson o fato dele, ao contrário da maioria dos escritores, encarar o tempo e o espaço como coisas profundamente dessemelhantes. O espaço, que é a característica da matéria, surge de uma dissecção do fluxo que é realmente ilusória — útil, até certo ponto, na prática, mas sumamente perturbador na teoria. O tempo, pelo contrário, constitui a característica essencial da vida ou da mente. «Onde quer que alguma coisa viva — diz ele — há, aberto em algum lugar, um registro em que o tempo está sendo inscrito". Mas o tempo de que se fala aqui não é o tempo matemático, a reunião homogênea de instantes mutuamente externos. O tempo matemático, segundo Bergson, é realmente uma forma de espaço; o tempo que é da essência da vida é o que ele chama *duração.* Este conceito de duração é essencial em sua filosofia: aparece já em seu primeiro livro, *Tempo e Livre Arbítrio, e* é necessário entendê-lo se quisermos

compreender seu sistema. É, no entanto, um conceito muito difícil. Eu próprio não o compreendo completamente e, por conseguinte, não posso esperar expô-lo com toda a clareza que ele, sem dúvida, merece.

"A duração pura — diz-nos ele — é a forma que nossos estados conscientes adquirem quando o nosso ego se permite *viver,* quando se abstém de separar seu estado presente de seus estados anteriores". Forma o passado e o presente num todo orgânico, onde há penetração mútua, sucessão sem distinção. "Dentro de nosso eu, há sucessão sem exterioridade mútua; fora do eu, no espaço puro, há exterioridade mútua sem sucessão".

"As questões referentes a sujeito e objeto, a sua distinção e sua união, deviam ser colocadas mais em termos de tempo do que de espaço". Na duração *em que nos vemos agindo,* há elementos dissociados; mas na duração em que *agimos,* nossos estados fundem-se entre si. A duração pura é o que está mais distanciado da exterioridade e menos penetrado de exterioridade, uma duração em que o passado está prenhe de um presente absolutamente novo. Mas, então, a nossa vontade experimenta uma tensão extrema; temos de reunir o passado que está deslizando imperceptivelmente e metê-lo todo e indiviso no presente. Em tais momentos, nós nos possuímos verdadeiramente, mas estes momentos são raros. A duração é o verdadeiro tecido da realidade, que está perpetuamente se tornando e nunca é algo feito.

É sobretudo na *memória* que a duração se mostra, pois, na memória o passado sobrevive no presente. Assim, a teoria da memória torna-se de grande importância na filosofia de Bergson. A *matéria e* a *memória* ocupam-se em mostrar a relação entre a mente e a matéria, afirmando-se que ambas são reais, por uma análise da memória, que é "justamente a intersecção da mente e da matéria".

Há, diz ele, duas coisas radicalmente diferentes, chamadas ambas, comumente, "memória"; a distinção entre ambas é muito acentuada por Bergson. "O passado sobrevive — diz ele — sob duas formas distintas: primeiro, nos mecanismos motores; segundo, nas recordações independentes". Diz-se, por exemplo, que um homem recorda um poema quando é capaz de repeti-lo de memória, isto é, quando adquiriu certo hábito ou mecanismo que lhe permite repetir uma ação anterior.

Mas ele poderia, pelo menos teoricamente, ser capaz de repetir o poema sem nenhuma recordação das ocasiões anteriores em que o leu; neste caso, não há consciência de acontecimentos passados implicados nesta classe de memória. A

segunda classe, que é a única que realmente merece o nome de memória, mostra-se nas recordações de ocasiões separadas em que ele leu o poema, cada uma delas única e com uma data. Aqui, pensa Bergson, não pode tratar-se de *hábito,* pois que cada fato só ocorreu uma vez e teve de causar sua impressão imediatamente. Há insinuação de que, de algum modo, tudo o que nos acontece é recordado, mas, regra geral, só o que é útil passa à consciência. Falhas aparentes de memória, afirma-se, não são, na realidade, falhas da parte mental da memória, mas do mecanismo motor que põe em ação. Esta opinião é apoiada por uma discussão da filosofia do cérebro e dos casos de amnésia, da qual se deduz que a verdadeira memória não é uma função do cérebro. O passado tem de ser *atuado* pela matéria, *imaginado* pela mente. A memória não é uma emanação da matéria; na realidade, o contrário estaria mais próximo da verdade, se entendemos a matéria como captada na percepção concreta, que ocupa sempre uma certa duração.

"A memória tem de ser, em princípio, uma faculdade absolutamente independente da matéria. Se, pois, o espírito é uma realidade, é aqui, nos fenômenos da memória, onde podemos entrar em contato com ele experimentalmente

No extremo oposto da memória, Bergson coloca a percepção pura, a respeito da qual adota uma posição ultrarrealista. "Na percepção pura — diz ele — somos realmente colocados fora de nós mesmos: tocamos a realidade do objeto numa intuição com o seu objeto, que quase se recusa chamá-la mental. "A percepção pura, que é o grau mais inferior da mente — mente sem memória — é realmente parte da matéria, tal como compreendemos a matéria." A percepção pura é constituída pela ação de aparecer; sua atualidade reside em sua atividade. É deste modo que o *cérebro* se torna importante para a percepção, pois o cérebro não é um instrumento de ação. A função do cérebro é limitar a nossa vida mental ao que é praticamente útil. Se não fosse devido ao cérebro — pensamos — tudo seria percebido, mas, na realidade, só percebemos o que nos interessa. "O corpo, sempre voltado para a ação, tem como função essencial limitar, tendo em vista a ação, a vida do espírito". É, com efeito, um instrumento de escolha.

Temos de voltar, agora, ao tema do instinto ou intuição, como coisa oposta ao intelecto. Era necessário primeiro dar alguma idéia de duração e de memória, já que as teorias bergsonianas de duração e memória estão pressupostas em sua descrição da intuição. No homem, tal como agora existe, a intuição é a orla ou a penumbra do intelecto: foi expulsa do centro por ser menos útil na ação do que o intelecto, mas tem usos mais profundos, que tornam desejável que se lhe torne a

dar uma preeminência maior. Bergson deseja fazer com que o intelecto “se volte para si mesmo e desperte as potencialidades da intuição que ainda dormitam dentro dele”. A relação entre instinto e intelecto é comparada à que existe entre a vista e o tato. O intelecto, diz-nos ele, não nos dará conhecimento de coisas distantes; com efeito, segundo se diz, a função da ciência é explicar todas as percepções em termos de tato”.

“Só o instinto é o conhecimento à distância. Tem a mesma relação com a inteligência que o instinto com o tato”. Podemos observar, de passagem, que, aparece em muitos trechos, Bergson é um forte visualizador, cujo pensamento é sempre conduzido por meio de imagens visuais.

A característica essencial da intuição é que não divide o mundo em coisas separadas, como o intelecto; embora Bergson não empregue estas palavras, poderíamos descrevê-la como sendo mais sintética que analítica. Apreende uma multiplicidade, mas uma multiplicidade de processos que se interpenetram, e não corpos espacialmente externos. Na verdade, não há *coisas*: “coisas e estados são apenas visões, tomadas por nossa mente, do vir-a-ser. Não há coisas; há somente ações”. Esta visão do mundo, que parece difícil e não natural ao intelecto, é fácil e natural para a intuição. A memória fornece um exemplo do que se quer dizer, pois na memória o passado continua vivendo no presente e o interpenetra. A parte a mente, o mundo estaria perpetuamente morrendo e tornando a nascer; o passado não teria realidade e, portanto, não haveria passado. É a memória, com seu desejo correlativo, que torna o passado e o futuro reais e cria, portanto, a verdadeira duração e o verdadeiro tempo. Só a intuição pode entender esta mescla de passado e futuro: para o intelecto eles permanecem externos, espacialmente externos, por assim dizer, entre si. Guiados pela intuição, percebemos que “a forma é apenas uma vista instantânea de uma transição”, e o filósofo “verá o mundo material de novo fundido num único fluxo”.

Estreitamente relacionada com os valores da intuição está a doutrina bergsoniana da liberdade e seu elogio da ação. “Na realidade, um ser vivo é um centro de ação. Representa certa soma de contingência que entra no mundo, isto é, uma certa quantidade de ação possível”. Os argumentos contra o livre arbítrio dependem, em parte, de supor-se que a intensidade dos estados psíquicos é uma *quantidade*, capaz, pelo menos da teoria, de medida numérica; Bergson procura refutar essa opinião no primeiro capítulo de *Tempo e Livre Arbítrio.* O determinismo depende, em parte, segundo ele, de uma confusão entre a verdadeira duração e o matemático, que Bergson considera como sendo realmente uma forma de espaço. Em parte, ainda, o determinista se apoia na

suposição não comprovada de que, quando é dado o estado do cérebro, o estado da mente é teoricamente determinado. Bergson está disposto a admitir que o inverso é a verdade, isto é, que o estado do cérebro é determinado quando é dado o estado da mente, mas acha que a mente é mais diferenciada que o cérebro e, assim, afirma que muitos estados diferentes da mente podem corresponder a um estado do cérebro. Conclui que a liberdade real é possível: “Somos livres quando nossos atos surgem de toda a nossa personalidade, quando a exprimem, quando tem essa indefinível semelhança com ela que, às vezes, encontramos entre o artista e a sua obra”.

No esboço acima, procurei principalmente expor somente as opiniões de Bergson, sem dar as razões por ele aduzidas a favor da verdade das mesmas. Isto é mais fácil, tratando-se dele, do que o seria com a maioria dos filósofos, pois que, em geral, não há razões para as suas opiniões, mas confia em sua atração inerente e no encanto de um estilo magnífico. Como os anunciantes, confia na enunciação vivida e variada, bem como na explicação aparente de muitos fatos obscuros. As analogias e os símiles, principalmente, constituem uma parte bastante considerável de todo o processo pelo qual recomenda suas opiniões ao leitor. O número de comparações referentes à vida, em sua obra, excede ao de qualquer poeta meu conhecido. A vida, diz ele, é como uma concha que se parte em pedaços que são também conchas. É como um feixe. Inicialmente, era “uma tendência para se acumular num depósito, como fazem principalmente as partes verdes dos vegetais”. Mas o depósito é para ser cheio de água fervendo, da que sai o vapor; “os jôrros tem de estar caindo incessantemente, cada um dos quais é um mundo”. Ou, ainda, “a vida aparece em sua inteireza como uma imensa onda que, partindo de um centro, se estende para fora, e que na quase totalidade de sua circunferência é detida e convertida em oscilação: num único ponto o obstáculo foi forçado e o impulso passou livremente”. Depois, há um ponto culminante, em que a vida é comparada a uma carga de cavalaria. “Todos os seres organizados, do mais humilde ao mais elevado, das primeiras origens da vida, até à época em que nos achamos, em todos os lugares e em todos os tempos, não fazem outra coisa senão evidenciar um único impulso, o inverso do movimento da matéria e em si mesmo indivisível. Tudo que vive se mantém unido, e tudo se submete ao mesmo tremendo impulso. O animal se impõe à planta, o homem cavalga sobre os animais, e toda a humanidade, no espaço e no tempo, é um imenso exército galopando ao lado, adiante e atrás de cada um de nós numa carga arrasadora, capaz de abater toda resistência e eliminar muitos obstáculos, talvez até a morte”.

Mas um crítico frio, que se sente mero espectador, talvez um espectador não entusiasta, da carga em que o homem cavalga a animalidade, pode sentir-se inclinado a pensar que o pensamento tranquilo e meticuloso é dificilmente compatível com esta classe de exercício. Quando lhe dizem que o pensamento é um simples meio de ação, o simples impulso para evitar obstáculos, poderá pensar que tal critério é apropriado para um oficial de cavalaria, mas não para um filósofo, cuja ocupação é, afinal de contas, o pensamento; poderá achar que, na paixão e no barulho do movimento violento, não há lugar para a suave música da razão, nenhum vagar para a contemplação desinteressada em que se procura a grandeza, não pela turbulência, mas pela grandeza do universo que é refletido. Nesse caso, poderá ser tentado a perguntar se há quaisquer razões para aceitar uma visão tão agitada do mundo. E, se fizer tal pergunta, verificará, se não estou equivocado, que não há razão alguma para se aceitar esse ponto de vista, quer seja no universo, quer nos escritos de Monsieur Bergson.

II

Os dois fundamentos da filosofia de Bergson, até o ponto em que é mais do que uma visão imaginativa e poética do mundo, são as suas doutrinas do espaço e do tempo. Sua doutrina do espaço é requerida pela sua condenação do intelecto, e se ele falha em sua condenação do intelecto, o intelecto triunfará em sua condenação do próprio filósofo, pois entre os dois há uma guerra mortal. Sua doutrina do tempo é necessária para a sua defesa da liberdade, para a sua fuga do que William James chamou “um universo-bloco”, para a sua doutrina de um fluxo perpétuo em que não há nada que flui, e para toda a sua teoria das relações entre a mente e a matéria. Será, pois, conveniente que a crítica se concentre nestas duas doutrinas. Se são verdadeiras, esses pequenos erros e incoerências, dos quais nenhum filósofo se livra, não tem grande importância, mas, se são falsas, não resta de tudo isso senão uma manifestação épica imaginativa, para ser julgada mais do ponto de vista estético que intelectual. Começarei pela doutrina do espaço, por ser a mais simples das duas.

A teoria do espaço, de Bergson, aparece ampla e explicitamente em seu *Tempo e Livre Arbítrio;* pertence, portanto, à parte mais antiga de sua filosofia. No primeiro capítulo, afirma que *maior* e *menor implicam* espaço, já que considera o maior como sendo essencialmente o que *contém o* menor. Não apresenta argumento algum, bom ou mau, a favor desta opinião; exclama

simplesmente, como se estivesse dando uma evidente *reductio ad absurdum:* «Como se pudesse ainda falar de magnitude onde não há multiplicidade nem espaço!» Os casos evidentes do contrário, tais como o prazer e a dor, apresentam-lhe muitas dificuldades, mas jamais duvida ou reexamina o dogma de que parte.

No capítulo seguinte, defende a mesma tese com respeito ao número. “Logo que desejamos representar o número para nós mesmos, e não apenas figuras e palavras, somos obrigados a recorrer a uma imagem extensa”, e “toda idéia clara de número implica uma imagem visual no espaço”. Estas duas frases são suficientes para mostrar, como tentarei provar, que Bergson não sabe o que é o número nem tem uma idéia clara disso. Isto se revela também em sua definição: “O número pode ser definido, em geral, como uma coleção de unidades, ou, falando mais precisamente, como a síntese do um e dos muitos”.

Ao examinar estas afirmações, devo pedir ao leitor que tenha um pouco de paciência, enquanto chamo sua atenção para algumas distinções que, a princípio, poderão parecer pedantes, mas que são realmente vitais. Há três coisas inteiramente diferentes que são confundidas por Bergson nas afirmações acima, isto é: 1) número, o conceito geral aplicável aos vários números particulares; 2) os vários números particulares; 3) as várias coleções a que são aplicáveis os vários números particulares. É esta última a que é definida por Bergson quando diz que o número é uma coleção de unidades. Os doze apóstolos, as doze tribos de Israel, os doze meses, os doze signos do zodíaco, são todas coleções de unidades; no entanto nenhuma delas é o número 12, e muito menos o número em geral, como deveria ser de acordo com a definição acima. O número 12, evidentemente, é algo que todas essas coleções têm em comum, como os doze do *cricket.* Daí o número 12 não ser nem uma coleção de doze termos, nem algo que todas as coleções têm em comum; e número, em geral, é uma propriedade do 12, do 11 ou de qualquer outro número, mas não das várias coleções que tem doze ou onze termos.

Daí o fato de que, quando, seguindo o conselho de Bergson, “recorremos a uma imagem extensa” e representamos, digamos, doze pontos, como os de um duplo seis dos dados, não obtemos ainda uma imagem do número 12. O número 12, com efeito, é algo mais abstrato do que qualquer representação mental. Antes de poder dizer que temos qualquer compreensão do número 12, precisamos saber o que é que as diferentes coleções de doze unidades têm em comum, e isto é uma coisa que não se pode pintar, porque é abstrato. Bergson só consegue tornar aceitável a sua teoria dos números confundindo uma coleção particular com o

número de seus termos, e este, por sua vez, com o número em geral.

A confusão é a mesma como se confundíssemos um determinado jovem com a juventude, e juventude com o conceito geral “período da vida humana”, e argumentássemos que, porque um jovem tem duas pernas, a juventude tem de ter duas pernas, e o conceito geral “período da vida humana” também deve ter duas pernas. A confusão é importante, porque, logo que é percebida, se verifica que é insustentável a teoria de que o número ou os números particulares podem ser representados no espaço. Isto não só refuta a teoria bergsoniana do número, mas também sua teoria mais geral de que todas as idéias abstratas e toda a lógica são derivadas do espaço.

Mas, à parte a questão dos números, podemos, acaso, admitir a afirmação de Bergson de que toda pluralidade de unidades separadas implica espaço? Alguns dos casos que parecem contradizer esta opinião são por ele considerados, como, por exemplo, os sons sucessivos. Quando ouvimos os passos de um transeunte na rua — diz ele — visualizamos suas posições sucessivas; quando ouvimos os toques de um sino, imaginamo-lo ou balançando-se para trás e para a frente, ou colocamos os sons sucessivos num espaço ideal. Mas estas são meras observações autobiográficas de um visualiza – dor, e ilustram a observação que fizemos antes, de que as opiniões de Bergson dependem da predominância, nele, do sentido da vista. Não há qualquer necessidade lógica para se colocar as badaladas de um relógio num espaço imaginário: a maioria das pessoas, creio eu, as contas sem nenhum auxiliar espacial. No entanto, Bergson não apresenta nenhuma razão em apoio de sua tese de que o espaço é necessário. Aceita isso como uma coisa óbvia, e passa imediatamente a aplicá-la no caso dos tempos. Onde parece haver diferentes tempos separados uns dos outros, diz ele, os tempos são imaginados como estendendo-se no espaço; no tempo real, tal como é dado pela memória, os tempos diferentes interpretam-se, e não podem ser contados porque não estão separados.

A opinião de que toda separação implica espaço é tida, atualmente, como estabelecida e é empregada dedutivamente para provar que o espaço está implicado onde quer que haja claramente separação, por menor que seja a razão para se suspeitar tal coisa. Assim, as idéias abstratas, por exemplo, se excluem evidentemente: a brancura é diferente da negrura, a saúde é diferente da doença, a estupidez é diferente da sabedoria. Daí todas as idéias abstratas implicarem espaço; e, por conseguinte, a lógica, que emprega idéias abstratas, é um produto da geometria, e todo o intelecto depende de um suposto hábito de representar as coisas umas ao lado das outras no espaço. Esta conclusão, em que se apoia toda

a condenação bergsoniana do intelecto, se baseia, até o ponto em que pode ser descoberta, inteiramente numa idiossincrasia pessoal, tomada erroneamente por uma necessidade do pensamento — quero dizer, a idiossincrasia de visualizar as sucessões como estendendo-se sobre uma linha. O exemplo dos números mostra que, se Bergson estivesse certo, não teríamos podido chegar jamais às idéias abstratas que, segundo se supõe, estão impregnadas de espaço; e, inversamente, o fato de podermos entender as idéias abstratas (como coisa diferente de coisas particulares que as exemplificam) parece suficiente para provar que ele está errado ao considerar o intelecto como impregnado de espaço.

Um dos maus efeitos de uma filosofia anti-intelectual, como a de Bergson, é que medra com os erros e confusões do intelecto. Daí ser levada a preferir o pensamento mal ao bom, a declarar insolúveis todas as dificuldades momentâneas e a considerar todos os erros tolos como reveladores da bancarrota do intelecto e como uma vitória da intuição. Há, nas obras de Bergson, muitas alusões, às matemáticas e à ciência, que ao leitor descuidado poderão parecer que fortalecem grandemente a filosofia bergsoniana. Quanto ao que diz respeito à ciência, principalmente a biologia e a fisiologia, não sou competente para criticar suas interpretações. Mas, quanto ao que refere às matemáticas, preferiu, deliberadamente, os erros tradicionais de interpretação aos critérios mais modernos, que tem prevalecido entre os matemáticos durante os últimos oitenta anos. Nesta matéria, seguiu o exemplo da maioria dos filósofos. Nos séculos XVIII e XIX, o cálculo infinitesimal, embora bem desenvolvido como método, era apoiado, quanto ao que se referia às suas bases, por muitos sofismas e muitos raciocínios confusos. Hegel e seus adeptos apoderaram-se destes erros e confusões para neles apoiar a sua tentativa de provar que todas as matemáticas eram contraditórias. Daí o ponto de vista hegeliano sobre estas questões passou ao pensamento filosófico corrente, onde permaneceu até muito depois de os matemáticos terem eliminado todas as dificuldades em que os filósofos se apoiam. E, enquanto o principal objetivo dos filósofos for o de mostrar que nada pode ser aprendido por meio da paciência e do raciocínio minucioso, mas que devemos antes adorar os preconceitos do ignorante sob o título de “razão”, se formos hegelianos, ou de “intuição”, se formos bergsonianos, enquanto tal acontecer, os filósofos procurarão permanecer ignorantes do que os matemáticos fizeram para remover os erros de que Hegel se aproveitou.

À parte a questão do número, que já examinamos, o ponto principal em que Bergson toca nas matemáticas é a sua rejeição do que ele chama representação “cinematográfica” do mundo. A matemática concebe a mudança, mesmo a

mudança contínua, como constituída de uma série de estados; Bergson, pelo contrário, afirma que nenhuma série de estados pode representar o que é contínuo, e que na mudança uma coisa não está jamais em estado algum. A opinião de que a mudança é constituída por uma série de estados mutáveis, ele a chama de cinematográfica; este critério — diz ele — é natural ao intelecto, mas é radicalmente vicioso. A verdadeira mudança só pode ser explicada pela verdadeira duração; implica uma interpretação de passado e presente, e não uma sucessão matemática de estados estáticos. Isto é o que ele chama uma visão "dinâmica", ao invés de uma visão "estática" do mundo. A questão é importante e, apesar de sua dificuldade, não podemos passá-la por alto.

A posição de Bergson é ilustrada — e esse exemplo pode servir também para a crítica — pelo argumento de Zeno, da flecha. Zeno afirma que, já que a flecha se acha, em cada momento, justamente onde está, enquanto segue o seu curso está sempre em repouso. À primeira vista, este argumento poderá não parecer muito forte. Naturalmente, dir-se-á, a flecha está onde está no momento, mas em outro momento ela está em outro lugar, e isto é justamente o que constitui o movimento. Certas dificuldades surgem, é certo, da continuidade do movimento, se insistirmos em pressupor que o movimento é também descontínuo. Estas dificuldades, assim obtidas, tem feito parte, durante muito tempo, do cabedal dos filósofos. Mas se, com os matemáticos, evitamos a suposição de que o movimento é também descontínuo, não cairemos nas dificuldades dos filósofos. Um cinematógrafo, em que há um número infinito de quadros — e no qual não há nunca um quadro *seguinte,* porque, um número infinito vem entre dois quadros quaisquer — representará perfeitamente um movimento contínuo. Onde, pois, reside a força do argumento de Zeno?

Zeno pertencia à escola Eleática, cujo objetivo era provar que não podia existir uma coisa como a mudança. A opinião natural para explicar o mundo é que há *coisas que mudam*; por exemplo, há uma flecha que está ora aqui, ora acolá. Por bissecção desta opinião, os filósofos criaram dois paradoxos. Os eleáticos diziam que havia coisas, mas não mudanças; Heráclito e Bergson, que havia mudanças, mas não coisas. Os eleáticos diziam que havia uma flecha, mas não vôo; Heráclito e Bergson, que havia vôo, mas não flecha. Cada partido conduzia seu argumento por meio da refutação do outro partido. Ridículo dizer-se que não há nenhuma flecha! — Exclama o partido "estático". Ridículo dizer-se que não há vôo — exclamou o partido "dinâmico". O infeliz que se encontra no centro dessas discussões e afirma que há tanto a flecha como o seu vôo é considerado pelos disputantes como um indivíduo que nega ambas as coisas; por

conseguinte, é atravessado, como São Sebastião, pela flecha de um lado e pelo vôo de outro. Mas ainda não descobrimos onde reside a força do argumento de Zeno.

Zeno pressupõe, tacitamente, a essência da teoria bergsoniana da mudança. Em outras palavras; presume que, quando uma coisa se encontra num processo de mudança contínua, mesmo que seja apenas mudança de posição, deve haver nessa coisa algum *estado* interno de mudança. A coisa tem de ser, em cada instante, intrinsecamente diferente do que seria se não estivesse mudando. Assinala, logo a seguir, que, em cada momento, a flecha se acha simplesmente onde se encontra, justamente como estaria se estivesse em repouso. Conclui, daí, que não pode haver um *estado* de movimento e, portanto, aderindo à opinião de que um estado de movimento é essencial ao movimento, infere que não pode haver movimento e que a flecha está sempre em repouso.

O argumento de Zeno, por conseguinte, embora não aborde a explicação matemática da mudança, refuta, *prima facie,* um conceito de mudança que não difere do de Bergson. Como, pois, enfrenta Bergson o argumento de Zeno? Negando que a flecha esteja jamais em parte alguma. Depois de expor o argumento de Zeno, replica: “Sim, se supusermos que a flecha pode *estar,* alguma vez, num ponto de seu curso. Sim, ainda, se a flecha, que está em movimento, coincidir alguma vez com uma posição, que é, imóvel. Mas a flecha nunca *está* em nenhum ponto de seu curso”. Esta réplica a Zeno, ou uma bastante semelhante, referente a Aquiles e a tartaruga, aparece em seus três livros. A posição de Bergson é, evidentemente, paradoxal; se é possível, é uma questão que exige uma discussão de seu conceito de duração. Seu único argumento a favor da mesma é a afirmação de que o conceito matemático de mudança “implica a absurda proposição de que o movimento é feito de imobilidades”. Mas o aparente absurdo deste conceito é simplesmente devido à forma verbal em que ele o expressou, dissipando-se logo que percebemos que o movimento implica relações. Uma amizade, por exemplo, é feita de pessoas que são amigas, mas não de amizades; uma genealogia é feita de homens, mas não de genealogias. Do mesmo modo, um movimento é feito do que se está movendo, mas não de movimentos. Exprime o fato de que uma coisa pode estar em diferentes lugares em tempos diferentes, e que os lugares podem continuar sendo diferentes, por mais próximos que os tempos possam estar. O argumento de Bergson contra o conceito matemático do movimento, portanto, se reduz, em última análise, a um mero jogo de palavras. E, com esta conclusão, podemos passar à crítica da sua teoria da duração.

A teoria bergsoniana da duração está ligada à sua teoria da memória. Segundo ela, as coisas recordadas sobrevivem na memória e, desse modo, interpenetram as coisas presentes: passado e presente não são reciprocamente exteriores entre si, mas se encontram misturados na unidade da consciência. A ação, diz ele, é o que constitui o ser; mas o tempo matemático é um mero receptáculo passivo, que nada faz e, portanto, não é nada. O passado, diz ele, é o que já não age, e o presente é o que está agindo. Mas nesta afirmação, como, com efeito, em toda a sua descrição da duração, Bergson está pressupondo, inconscientemente, o tempo matemático ordinário; sem este, suas afirmações não têm sentido. Que quer ele dizer, ao afirmar que "o passado é essencialmente *o que já não age* (os itálicos são dele), senão que o passado é aquilo cuja ação passou?» As palavras "já não" são palavras que exprimem o passado; para uma pessoa que não tenha a noção ordinária do passado como algo fora do presente, estas palavras não teriam sentido. Sua definição é, pois, circular. O que diz é, com efeito, que "o passado é aquilo cuja ação está no passado". Como definição, isto não pode ser considerado como um esforço feliz. E o mesmo se aplica ao presente. O presente segundo nos diz, é *"o que está agindo"* (*as palavras em itálico são dele*). Mas a palavra "está" introduz justamente aquela idéia do presente que ia ser definida. O presente é aquilo que *está* agindo, em oposição ao que *estava* agindo ou *estará* agindo. Em outras palavras, o presente é aquilo cuja ação está no presente, não no passado ou no futuro. A definição é de novo circular. Uma passagem anterior da mesma página ilustrará melhor este sofisma. "Aquilo que constitui a nossa percepção pura é a nossa ação de apercebimento … A *atualidade* de nossa percepção reside assim, em sua *atividade,* nos movimentos que a prolongam, e não em sua maior intensidade: o passado é somente idéia, o presente é idéia-motor". Esta passagem torna perfeitamente claro que, quando Bergson fala do passado, não alude ao passado, mas à nossa memória do passado. O passado quando existiu, era tão ativo como o presente o é agora; se a versão de Bergson fosse correta, o momento presente devia ser o único, em toda a história do mundo, que continha qualquer atividade. Em tempos anteriores, houve outras percepções, justamente tão ativas, tão atuais em seu momento, como as nossas percepções presentes; o passado, em seu momento, não era somente idéia, mas sim, em seu caráter intrínseco, justamente o que o presente é agora. Este passado real, porém, Bergson simplesmente o esquece; do que fala é da idéia presente do passado. O passado real não se mistura com o presente, pois que não faz parte dele; mas isto é uma coisa muito diferente.

Toda a teoria bergsoniana da duração e do tempo se apoia inteiramente na

confusão elementar entre o fato presente de uma recordação e o fato passado que é lembrado. Não fora o fato de o tempo nos ser tão familiar, o círculo vicioso, implicado em sua tentativa de deduzir o passado como o que já não é ativo, tornar-se-ia imediatamente óbvio. Tal como é, o que Bergson nos dá é uma descrição da diferença entre a percepção e a recordação — ambos fatos *presentes* — e o que julga haver dado é uma descrição da diferença entre o presente e o passado. Logo que se percebe esta confusão, verifica-se que a sua teoria do tempo é simplesmente uma teoria que omite inteiramente o tempo.

A confusão entre o recordar presente e o acontecimento passado recordado, que parece estar na base da teoria bergsoniana do tempo, é um exemplo de uma confusão mais geral que, se não estou enganado, vicia uma grande parte de seu pensamento e, com efeito, uma grande parte do pensamento da maioria dos filósofos modernos: quero dizer, a confusão entre um ato de conhecimento e o que é conhecido. Na memória, o ato de conhecer está no presente, enquanto que o conhecido está no passado; ao confundi-los, a distinção entre passado e presente torna-se enevoada.

Em toda a *Matéria e Memória*, esta confusão entre o ato de conhecer e o objeto conhecido é indispensável. Está encerrada no emprego da palavra "imagem", que é explicada logo no começo do livro. Aqui, afirma Bergson que, à parte as teorias filosóficas, tudo o que conhecemos consiste de "imagens", que, com efeito, constituem todo o universo. Diz ele: "Chamo *matéria* o agregado de imagens, e *percepção da matéria* estas mesmas imagens referidas à ação eventual de uma imagem determinada, o meu corpo." Observar-se-á que a matéria e a percepção da matéria, segundo ele, consistem das mesmíssimas coisas. O cérebro, diz ele, é como o resto do universo material, sendo, portanto, uma imagem, se o universo é uma imagem.

Como o cérebro que ninguém vê, não é, no sentido corrente, uma imagem, não nos causa surpresa a sua afirmação de que uma imagem pode ser sem ser *percebida;* mas explica adiante que, com respeito às imagens, a diferença entre *ser percebida conscientemente* é só uma diferença de grau. Isto é talvez explicado por outra passagem, em que diz: "Que pode ser um objeto material não percebido, uma imagem não imaginada, senão uma espécie de estado mental inconsciente?" Finalmente, diz: «Que toda realidade tem uma afinidade, uma analogia, em suma uma espécie de relação com a consciência — eis aí o que concedemos ao idealismo, pelo próprio fato de chamarmos as coisas de «imagens». Não obstante, procura acalmar nossa dúvida inicial dizendo que está começando num ponto antes que sejam introduzidas quaisquer das suposições

dos filósofos. «Suporemos, no momento, que nada sabemos das teorias da matéria e do espírito, nem das discussões com respeito à realidade da identidade do mundo externo. Aqui, estou em presença de imagens.» E, na nova introdução que escreveu para a edição inglêsa, diz: «Por imagem», queremos significar uma determinada existência que é mais do que o idealista chama uma *representação,* mas menos do que o realismo chama uma *coisa* — uma existência situada a meio caminho entre a «coisa» e a «representação».

A distinção que Bergson tem em mente no caso acima não é, penso eu, a distinção entre o imaginar como ocorrência mental e a coisa imaginada como um objeto. Está pensando na distinção entre a coisa segundo é e a coisa segundo parece. A distinção entre sujeito e objeto, entre a mente que pensa e recorda e tem imagens, por um lado, e os objetos pensados, recordados ou imaginados — tal distinção, a meu ver, se acha totalmente ausente de sua filosofia. Sua ausência é a dívida real de Bergson para com o idealismo — e, por sinal, uma dívida bastante infortunada. No caso das “imagens”, como acabamos de ver, permite-lhe falar de imagens como coisa neutra entre a mente e a matéria, e afirmar, depois, que o cérebro é uma imagem, apesar do fato de não haver sido jamais imaginado, e, ainda, sugerir que a matéria e a percepção da matéria são a mesma coisa, mas que uma imagem não percebida (como o cérebro) é um estado mental inconsciente; enquanto que, por último, o uso da palavra “imagem”, embora não implique nenhuma teoria metafísica, implica, não obstante, toda essa realidade que tem “uma afinidade, uma analogia, em suma, uma relação” com a consciência.

Todas estas confusões são devidas à confusão inicial de subjetivo e objetivo. O sujeito — pensamento, imagem ou memória — é um fato presente em mim; o objeto pode ser a lei da gravitação ou o meu amigo Jones, ou o velho Campanile de Veneza. O sujeito é mental e está aqui e agora. Por conseguinte, se sujeito e objeto são uma única coisa, o objeto é mental e está aqui e agora: meu amigo Jones, embora ele julgue estar na América do Sul e existir por sua própria conta, está realmente em minha cabeça e existe em virtude de eu pensar nele; o Campanile de São Marcos, apesar de seu grande tamanho e do fato de haver deixado de existir há quarenta anos, ainda existe, e pode ser encontrado completo dentro de mim. Estas afirmações não são uma paródia das teorias bergsonianas do espaço e do tempo; são simplesmente uma tentativa no sentido de mostrar qual o sentido atual concreto das mesmas.

A confusão de sujeito e objeto não é peculiar a Bergson, mas comum a muitos idealistas e a muitos materialistas. Muitos idealistas dizem que o objeto é

realmente o sujeito, e muitos materialistas dizem que o sujeito é realmente o objeto. Coincidem em pensar que estas afirmações são muito diferentes, embora afirmem que sujeito e objeto não são diferentes. A este respeito, podemos admitir que Bergson leva a palma quanto aos demais, pois está tão disposto a identificar sujeito com objeto, como a identificar objeto com sujeito. Logo que se rejeita essa identificação, todo o seu sistema se desmorona: primeiro, sua teoria de tempo e espaço, depois sua crença na contingência real, depois sua condenação do intelecto e, finalmente, seu conceito das relações de mente e matéria.

Sem dúvida, uma grande parte da filosofia de Bergson, provavelmente a parte a que se deve a sua maior popularidade, não se baseia em argumentos e não pode ser desfeita por argumentos. Sua descrição imaginativa do mundo, considerada como esforço poético, não é, em seu todo, susceptível de aprovação ou desaprovação. Shakespeare diz que a vida não é senão uma sombra errante; Shelley diz que é como uma redoma de cristal multicolorido; Bergson diz que é uma concha que se quebra em partes que são, por sua vez, conchas. Se gostarmos mais da imagem de Bergson, isso é tão justo quanto legítimo.

O bem que Bergson espera ver realizado no mundo é a ação pela ação. Toda contemplação pura, ele a chama “sonho”, condenando-a por meio de toda uma série de epítetos nada lisonjeiros: estática, platônica, matemática, lógica, intelectual. Aqueles que desejam alguma previsão do fim que a ação há de realizar, são infirmados de que um fim previsto não seria nada de novo, pois que o desejo, como a memória, está identificado com o seu sujeito. Estamos, assim, condenados, na ação, a ser cegos escravos do instinto: a força vital nos impele por trás, incansável e, incessantemente. Não há lugar, nesta filosofia, para o momento de penetração contemplativa em que, elevando-os acima da vida animal, adquirimos consciência dos fins mais altos que redimem o homem da vida dos brutos. Aqueles para quem a atividade sem finalidade parece um bem suficiente, encontrarão nos livros de Bergson uma pintura agradável do universo. Mas aqueles para quem a ação, para que tenha qualquer valor, tem de ser inspirada por alguma visão, por alguma percepção imaginativa de um mundo menos doloroso, menos injusto, menos cheio de luta que o mundo de nossa vida quotidiana, aqueles, numa palavra, cuja ação é dedicada sobre a contemplação, não encontrarão nesta filosofia nada do que procuram, e não lamentarão que não haja razão alguma para se crer que seja verdadeira.

CAPÍTULO XXIX

WILLIAM JAMES

WILLIAM JAMES (1842-1910) foi, originariamente, psicologista, mas teve importância na filosofia por dois motivos: inventou a doutrina que chamou "empirismo radical" e foi um dos três protagonistas da teoria chamada "pragmantismo" ou "instrumentalismo". Na idade madura, foi reconhecido, como bem o merecia, como a principal figura da filosofia americana. Foi levado, pelo estudo da medicina, a interessar-se pela psicologia; seu grande livro sobre o tema, publicado em 1890, possuía a maior excelência possível. No entanto, não me ocuparei dele, pois foi uma contribuição feita mais à ciência do que à filosofia.

Havia dois aspectos nos interesses filosóficos de William James: um científico e outro religioso. Do lado científico, o estudo da medicina deu a seus pensamentos uma tendência para o materialismo, a qual, no entanto, foi refreada pelas suas emoções religiosas. Seus sentimentos religiosos eram muito protestantes, muito democráticos e muito cheios de uma cálida benevolência humana. Negou-se por completo a seguir o seu irmão Henry em seu fastidioso esnobismo. "O príncipe das trevas — dizia ele — pode ser um *gentleman,* como nos dizem que é, mas, onde quer que esteja o Deus dos céus e da terra, não pode haver, seguramente, *gentleman* algum". Este é um pronunciamento muito característico.

Sua cordialidade e seu caráter encantador fizeram com que fosse quase universalmente querido. O único homem que conheço que não sentiu nenhum afeto por ele foi Santayana, cuja tese de doutoramento William James qualificara como "a perfeição da podridão". Havia entre esses dois homens uma oposição temperamental que nada poderia vencer. Santayana também apreciava a religião, mas de maneira muito diferente. Apreciava-a estética e intelectualmente, mas não como auxiliar para uma vida moral; como era natural, preferia grandemente

o catolicismo ao protestantismo. Intelectualmente não aceitava nenhum dos dogmas cristãos, ficava contente que os outros acreditassem neles, sendo que ele próprio apreciava o que considerava o mito cristão. Para James, tal atitude não podia ser senão imoral. Ele conservava, de seus antepassados puritanos, a crença profundamente arraigada de que o mais importante é a boa conduta, e seus sentimentos democráticos o impediam de concordar com a idéia de que houvesse uma verdade para os filósofos e outra para o vulgo. A oposição temperamental entre protestante e católico persiste entre os não ortodoxos; Santayana era um católico livre-pensador, William James um protestante, embora herético.

A doutrina de James do empirismo radical foi publicada, pela primeira vez, em 1904, num ensaio intitulado "Existe a *Consciência?*" O objetivo principal desse ensaio era negar que a relação sujeito-objeto fosse fundamental. Até então, os filósofos haviam dado como coisa assentada que havia uma ocorrência chamada "conhecer", em que um ente, o que conhece ou sujeito, tem notícia de outro, a coisa conhecida, ou o objeto. O que conhece era considerado uma mente ou alma; o objeto conhecido podia ser um objeto material, uma essência eterna, outra mente, ou, na consciência de si mesmo, idêntico ao que conhece. Quase tudo, na filosofia aceita, estava ligado ao dualismo de sujeito e objeto. A distinção entre a mente e a matéria, o ideal contemplativo e a idéia tradicional de "verdade", tudo necessitava ser radicalmente examinado de novo, se a distinção entre sujeito e objeto não fosse aceita como fundamental.

De minha parte, estou convencido de que James tinha em parte razão quanto a esta questão, e que, só por isso, mereceria um lugar de destaque entre os filósofos. Eu pensava de outro modo, até que ele, e aqueles que com ele concordavam, me convenceram da verdade da sua doutrina. Mas vejamos seus argumentos.

Consciência, diz ele, "é o nome de uma coisa não existente, e não tem direito a um lugar entre os primeiros princípios. Aqueles que ainda se apegam, a ela, estão apegados a um mero eco, o leve rumor deixado pela alma evanescente no ar da filosofia". Não há, prossegue, "nenhum material aborígine ou qualidade de ser, em contraste com aquilo de que são feitos os objetos materiais, dos quais são feitos os nossos pensamentos". Explica que não está negando que nossos pensamentos realizam uma função que é a de conhecer, e que esta função pode chamar-se "ser consciente". O que nega pode ser expresso cruamente dizendo-se quo a consciência é uma "coisa". Afirma que há "somente uma substância primacial ou material", da qual se compõe tudo o que existe no mundo. A isto, ele chama "experiência pura". O conhecer, diz ele, é uma espécie particular de

relação entre duas porções de experiência pura. A relação sujeito-objeto é derivativa: “a experiência, creio eu, não tem tal duplicidade interna”. Uma determinada porção de experiência pode ser em um contexto um conhecedor e, em outro, algo conhecido.

Define a “experiência pura” como “o fluxo imediato da vida que fornece o material para a nossa reflexão posterior”.

Ver-se-á que esta doutrina suprime a distinção entre mente e matéria, se considerada como uma distinção entre duas classes diferentes do que James chama “material” (“*stuff*”). Assim, os que concordam com James quanto a esta questão, defendem o que chamam de “monismo neutro”, segundo o qual a matéria de que está construído o mundo não é nem mente nem matéria, mas algo anterior a ambas. O próprio James não desenvolve esta implicação de sua teoria; pelo contrário, o seu emprego da frase “experiência pura” indica, talvez, um inconsciente idealismo berkeleyano. A palavra “experiência” é uma palavra usada com frequência pelos filósofos, mas raramente definida. Consideremos, por um momento, o que pode significar.

O senso comum afirma que muitas coisas que acontecem não são “experimentadas”, como, por exemplo, acontecimentos que ocorrem no lado invisível da Lua. Berkeley e Hegel, por razões diferentes, negam tal coisa, afirmando que o que não é experimentado não é nada. Hoje, seus argumentos são considerados, pela maioria dos filósofos, como não válidos — e isto, a meu ver, acertadamente. Se tivermos de aderir à opinião de que o “material” do mundo é a “experiência”, verificaremos que se tornará necessário inventar explicações complicadas e nada plausíveis quanto ao que queremos dizer quando nos referimos a coisas tais como o lado invisível da Lua. E, a menos que sejamos capazes de inferir coisas não experimentadas de coisas experimentadas, teremos dificuldade em encontrar razões para acreditar na existência do que quer que seja, exceto nós próprios. James, é certo, nega isto, mas suas razões não são muito convincentes.

Que é que entendemos por “experiência”? A melhor maneira de encontrar uma resposta é perguntar: Qual a diferença entre um acontecimento não experimentado e outro experimentado? A chuva que se vê ou que se sente cair é experimentada, mas a chuva que cai no deserto onde não há nada vivo não é experimentada. Chegamos, assim, ao nosso primeiro ponto: não há experiência senão onde há vida. Mas experiência e vida não são coextensivas. Acontecem-me muitas coisas de que não tenho notícia; dificilmente posso dizer que as

experimento. Não há dúvida de que experimento o que recordo, mas algumas coisas que não recordo explicitamente podem haver originado hábitos que ainda persistem. A criança que já se queimou foge do fogo, mesmo que não recorde a ocasião em que se queimou. Penso que podemos dizer que um acontecimento é "experimentado" quando produz um hábito. (A memória é uma espécie de hábito). De um modo geral, os hábitos só se originam em organismos vivos. Um atiçador de brasas não teme o fogo, embora com frequência fique incandescente. Baseados no senso comum, diremos que a "experiência não é coextensiva com a "matéria" («stuff») do mundo. Quanto a mim, não vejo razão alguma para que nos afastemos do senso comum neste ponto.

Exceto quanto a esta questão de "experiência", estou de acordo com o empirismo radical de James.

Não acontece o mesmo com o seu pragmatismo e a sua "vontade de crer". Esta última, particularmente, me parece destinada a fornecer uma defesa especiosa, mas sofisticada, de certos dogmas religiosos — uma defesa, ademais, que nenhum crente de coração poderia aceitar.

A Vontade de Crer foi publicada em 1896; *Pragmatismo um Novo Nome Para Algumas Velhas Maneiras de Pensar* foi dado à estampa em 1907. A doutrina do último é uma ampliação da do primeiro.

A Vontade de Crer argumenta que, com frequência, somos obrigados, na prática, a tomar decisões para as quais não existem razões teóricas adequadas, pois mesmo não fazer nada constitui ainda uma decisão. As matérias religiosas, diz James, caem sob esta rubrica; temos, afirma ele, o direito de adotar uma atitude crente embora "o nosso intelecto meramente lógico possa não haver sido compelido a isso". Esta é, essencialmente, a atitude do vigário saboiano de Rousseau, mas o desenvolvimento de James é novo.

O dever moral da veracidade, diz-nos ele, consiste de dois preceitos iguais: "crer na verdade" e "evitar o erro". O cético só atende, erroneamente, ao segundo, e, desse modo, deixa de crer em várias verdades, nas quais um homem mais cauteloso acreditará. Se o crer na verdade e o evitar o erro são coisas de igual importância, posso muito bem, quando deparar com uma alternativa, crer, à vontade, numa das possibilidades, pois tenho, neste caso, uma oportunidade idêntica de acreditar na verdade, enquanto que não terei nenhuma se suspender meu juízo a respeito.

A ética que resultaria, se esta doutrina fosse levada a sério, seria muito singular. Suponhamos que encontro um estranho num trem e me pergunto: "Será

o seu nome Ebenezer Wilkes Smith”? Se admito que não o sei, certamente não estou crendo verdadeiramente em seu nome; ao passo que, se decido acreditar que esse é o seu nome, há uma probabilidade de que eu esteja acreditando acertadamente. O cético, diz James, tem medo de ser enganado e, devido ao seu medo, poderá perder verdades importantes; que prova há — acrescenta ele — de que o engano devido à esperança seja muito pior do que o engano devido ao medo”? Pareceria deduzir-se daí que, se estive esperando, durante anos, encontrar um homem chamado Ebenezer Wilkes Smith, a veracidade positiva, como coisa oposta à veracidade negativa, deveria levar-me a crer que este é o nome de cada estranho com que deparo, até que adquira prova concludente do contrário.

“Mas — direis — o exemplo é absurdo, pois, embora o senhor não conheça o nome do estranho, sabe que só uma porcentagem muito pequena de pessoas se chama

Ebenezer Wilkes Smith. O senhor não se encontra, por conseguinte, no estado de completa ignorância pressuposto em sua liberdade de escolha”. Ora, por estranho que pareça, James, em todo o seu ensaio, jamais menciona a probabilidade e, no entanto, há quase sempre alguma consideração descobrível de probabilidade com respeito a qualquer assunto. Concedamos (embora nenhum crente ortodoxo o concedesse) que não há nenhuma prova quer a favor, quer contra qualquer das religiões do mundo. Suponhamos que o leitor é um chinês, posto em contato com a religião de Confúcio, com o Budismo e com o Cristianismo. Neste caso, as leis da lógica o impedem de supor que as três são verdadeiras. Suponhamos que o Budismo e o Cristianismo têm cada um uma probabilidade igual; então, uma vez que ambas não podem ser verdadeiras, uma delas tem de ser falsa. Se todas três tem probabilidades iguais, cada uma delas tem de ter mais probabilidades de ser falsa que verdadeira. Desta forma, o princípio de James se desmorona, logo que temos permissão de entrar em considerações sobre a probabilidade.

É curioso que, apesar de ser um psicologista eminente, James se permitisse, neste ponto, uma imperfeição tão singular. Fala como se as únicas alternativas fossem a crença completa ou a completa incredulidade, ignorando todas as nuanças da dúvida. Suponhamos, por exemplo, que estou procurando um livro em minhas estantes. Penso: “*Pode estar* nesta estante”, e ponho-me a procurá-lo; mas não penso “*está* nesta estante” en quanto não o vejo. Agimos, habitualmente, baseados em hipóteses, mas não precisamente como agimos com respeito ao que consideramos certo — pois quando agimos baseados numa

hipótese conservamos os olhos abertos para qualquer prova nova que se nos apresente.

O preceito de veracidade, parece-me, não é como James supõe. Eu diria que é: “Dê a cada hipótese que valha a pena examinar exatamente aquele grau de crença que a prova garante”. E se a hipótese é suficientemente importante, há ainda o dever de se procurar novas provas. Isto é puro senso comum, e está de acordo com o procedimento dos tribunais, mas é inteiramente diferente do procedimento recomendado por James.

Seria injusto para com James considerar isoladamente a sua vontade de crer; esta foi uma doutrina de transição, que conduziu, por um desenvolvimento natural, ao pragmatismo. Este, tal como aparece em James, é, primordialmente, uma nova definição de “verdade.” Houve dois outros protagonistas do pragmatismo: F. C. S. Schiller e o Dr. John Dewey. Ocupar-me-ei de Dewey no capítulo seguinte; Schiller teve menos importância que os outros dois. Entre James e o Dr. Dewey há uma diferença de tom. A perspectiva do Dr. Dewey é científica e seus argumentos derivam, em grande parte, de um exame do método científico, enquanto que James se interessa principalmente pela religião e a moral. Falando de um modo geral, este se acha preparado para advogar qualquer doutrina que tenda a tornar as pessoas virtuosas e felizes; se esta o consegue, é «verdadeira», no sentido em que ele emprega a palavra.

O princípio do pragmatismo, segundo James, foi enunciado primeiramente por C. S. Pierce, que afirmava que, a fim de conseguir clareza em nossos pensamentos de um objeto, precisamos apenas considerar que efeitos concebíveis de tipo prático o objeto pode envolver. James, à guisa de esclarecimento, diz que a função da filosofia é descobrir a diferença que se produz em ti ou em mim se esta ou aquela fórmula for verdadeira. Neste sentido, as teorias se convertem em instrumentos, e não em respostas a enigmas.

As idéias, diz James, se tornam verdadeiras na medida em que nos ajudam a entrar em relações satisfatórias com outras partes de nossa experiência: “Uma idéia é *verdadeira* enquanto a crença nela é proveitosa para nossas vidas”. A verdade é uma espécie de bem, não uma categoria separada. A verdade ocorre a uma idéia; é *tornada* verdadeira pelos acontecimentos. É correto dizer, com os intelectualistas, que uma idéia verdadeira deve concordar com a realidade, mas “concordar” não significa “copiar”. “Concordar”, na acepção mais ampla, com a realidade, pode apenas significar ser guiado diretamente a ela ou a suas imediações, ou ser colocado em tal contato atuante com ela que nos permita

manejá-la, ou manejar algo relacionado com ela, melhor do que se não concordássemos". Acrescenta ele que "o verdadeiro é somente o expediente no caminho de nosso pensamento … ao fim de tudo e em todo o percurso". Em outras palavras, ‘‘a nossa obrigação de procurar a verdade faz parte de nossa obrigação de fazer o que recompensa".

Num capítulo sobre pragmatismo e religião, ele recolhe a colheita. "Não podemos rejeitar uma hipótese, se fluem dela consequências úteis à vida". "Se a hipótese de Deus age satisfatoriamente, no sentido mais amplo da palavra, é verdadeira". "Podemos bem acreditar, diante das provas que a experiência religiosa nos proporciona, que existem poderes mais altos, e que estes agem para salvar o mundo de acordo com linhas ideais semelhantes às nossas".

Encontro grandes dificuldades intelectuais nesta doutrina. Presume ela que uma crença é "verdadeira" quando seus efeitos são bons. Para que esta definição seja útil — e se não o for seja condenada pelo teste pragmático — precisamos saber: *a)* o que é bom; *b*) quais são os efeitos desta ou daquela crença — e temos de saber estas coisas antes de poder saber que algo é "verdadeiro", pois é somente depois de decidir se os efeitos de uma crença são bons que temos o direito de chamá-la «verdadeira». O resultado disso é uma complicação incrível. Suponhamos que se deseja saber se Colombo atravessou o Atlântico em 1492. Não podemos, como outras pessoas fazem, verificar isso num livro. Temos de inquirir primeiro quais são os efeitos dessa crença, e de que modo diferem dos efeitos de se acreditar que ele fez a travessia em 1491 ou 1493. Isto é bastante difícil, mas é ainda mais difícil ponderar os efeitos do ponto de vista ético. Podemos dizer que, evidentemente, 1492 tem os melhores efeitos, pois que nos serve para conseguir melhores notas nos exames. Mas nossos competidores, que nos teriam ultrapassado se houvéssemos dito 1491 ou 1493, podem considerar o nosso êxito, em lugar do deles, moralmente lamentável. À parte os exames, não me ocorrem outros efeitos práticos desta crença, salvo no caso de um historiador.

Mas a dificuldade não acaba aqui. Temos de afirmar que nossa apreciação das consequências de uma crença, tanto éticas como reais, é verdadeira, pois, se for falsa, nosso argumento a favor da verdade da nossa crença é errôneo. Mas dizer que a nossa crença quanto às consequências é verdadeira, equivale a dizer, segundo James, que ela tem boas consequências, sendo que isto, por sua vez, só é verdadeiro se ela tiver boas consequências, e assim por diante *ad infinitum.* Evidentemente, isto não pode ser.

Há outra dificuldade. Suponhamos que digo que Colombo existiu; todos

estarão de acordo em que o que digo é verdade. Mas por que é verdade? Por causa de um certo homem de carne e osso que viveu há 450 anos — em suma, devido às causas de minha crença, e não devido aos seus efeitos. Com a definição de James, poderia acontecer que “A existe” é verdadeiro, embora, de fato. A não exista. Sempre achei que a hipótese de Papai Noel “age satisfatoriamente no sentido mais amplo da palavra”; por conseguinte, “Papai Noel existe” é verdadeiro, embora Papai Noel não exista. James diz (repito): “Se a hipótese de Deus age satisfatoriamente, no sentido mais amplo da palavra, é verdadeira”. Isto simplesmente omite, como coisa sem importância, a questão de saber se Deus está realmente em Seu céu; se Ele é uma hipótese útil, isso é o bastante. Deus, o arquiteto do cosmos, é esquecido: tudo o que se recorda é a crença em Deus, e seus efeitos sobre as criaturas que habitam o nosso insignificante planeta. Não é de estranhar que o Papa condenasse a defesa pragmática da religião.

Chegamos agora a uma diferença fundamental entre o ponto de vista religioso de James e o das pessoas religiosas do passado. James interessa-se pela religião como um fenômeno humano, mas mostra pouco interesse pelos objetos que a religião contempla. Quer que as pessoas sejam felizes e, se a crença em Deus as toma felizes, então que creiam em Deus. Até aqui, isto é apenas benevolência, não filosofia; torna-se filosofia quando diz que, se a crença faz as pessoas felizes, então é verdadeira. Para o homem que deseja um objeto de adoração, isto não é satisfatório. Não lhe interessa dizer; “Se acreditasse em Deus, seria feliz”; mas “Creio em Deus e, por conseguinte, seu feliz”. E quando acredita em Deus, acredita n’Ele como acredita na existência de Roosevelt, Churchill ou Hitler; Deus, para ele, é um Ser real, e não simplesmente uma idéia humana que tem bons efeitos. É a crença autêntica o que tem bons efeitos, não o substituto mutilado de James. É óbvio que se digo “Hitler existe”, não quero dar a entender que “os efeitos de acreditar que Hitler existe são bons”.

E, para o verdadeiro crente, acontece o mesmo com respeito a Deus.

A doutrina de James é uma tentativa no sentido de construir uma superestrutura de crença sobre uma base de ceticismo e, como todas as tentativas desse gênero, depende de sofismas. Em seu caso, os sofismas surgem da tentativa de ignorar todos os fatos extra-humanos. O idealismo berkeleyano, combinado com o ceticismo, faz com que ele substitua Deus pela crença em Deus, pretendendo que isso terá os mesmos resultados. Mas isto, é só uma forma da loucura subjetivista, característica da maior parte da filosofia moderna.

CAPÍTULO XXIX

JOHN DEWEY

JOHN DEWEY nascido em 1856, é reconhecido geralmente como o primeiro filósofo vivo da América. Concordo inteiramente com esta opinião. Teve profunda influência, não só entre os filósofos, como entre os estudantes de educação, estética e teoria política. É um homem do mais elevado caráter, de visão liberal, generoso e amável no trato pessoal, infatigável no trabalho. Estou quase de inteiro acordo com a maioria de suas opiniões. Devido ao meu respeito e admiração por ele, bem como à minha experiência pessoal de sua amabilidade, desejaria estar inteiramente de acordo com ele, mas, para meu pesar, sou obrigado a dissentir de sua doutrina filosófica mais distintiva, ou seja, a substituição de "verdade" por "indagação" (*inquiry)* como conceito fundamental da lógica e da teoria do conhecimento.

Como William James, Dewey é natural da Nova Inglaterra, e continua a tradição de liberalismo dessa região, que foi abandonada por alguns dos descendentes dos grandes liberais da Nova Inglaterra de cem anos atrás. Jamais foi o que se poderia chamar um "mero" filósofo. A educação, principalmente, foi uma das suas principais preocupações, e sua influência na educação americana foi profunda. Eu, em menor grau, procurei ter, na educação, uma influência muito semelhante a dele. Talvez ele, como eu, nem sempre tenha ficado satisfeito com a prática daqueles que declaravam seguir os seus ensinamentos, mas toda doutrina nova está sujeita, na prática, a alguma extravagância e excesso. Isto, no entanto, não tem tanta importância como se poderia pensar, pois as falhas daquilo que é novo são vistas com maior facilidade do que as das coisas tradicionais.

Quando Dewey se tornou professor de filosofia em Chicago, em 1894, a pedagogia estava incluída entre as suas matérias. Fundou uma escola progressiva e escreveu muito sobre educação. O que escreveu nessa época se acha resumido

em seu livro *A Escola e a Sociedade* (1899), considerado como o seu escrito de maior influência. Continuou a escrever sobre educação toda a vida, quase tanto como sobre filosofia.

Outras questões sociais e políticas absorveram também grande parte de seu pensamento. Como eu, foi muito influenciado pelas suas visitas à China e à Rússia, negativamente no primeiro caso e positivamente no segundo. Apoiou, relutantemente, a Primeira Guerra Mundial. Teve papel importante na investigação sobre a suposta culpabilidade de Trotsky e, embora estivesse convencido de que as acusações eram infundadas, não achava que o regime soviético teria sido satisfatório se Trotsky, ao invés de Stalin, houvesse sido o sucessor de Lenine. Persuadiu-se de que a revolução violenta que leva à ditadura não é o caminho para se conseguir uma boa sociedade. Embora muito liberal em todas as questões econômicas, jamais foi um marxista. Ouvi-o dizer, certa vez, que, depois de ter-se emancipado, com certa dificuldade, da teologia ortodoxa tradicional, não iria acorrentar-se a outra. Em tudo isto, seu ponto de vista é quase idêntico ao meu.

Do ponto de vista estritamente filosófico, a principal importância da obra de Dewey reside em sua crítica da noção tradicional da “verdade”, encerrada na teoria a que chama “instrumentalismo”. A verdade, tal como é concebida pela maioria dos filósofos profissionais, é estática e final, perfeita e eterna; na terminologia religiosa, pode ser identificada com os pensamentos de Deus e com os pensamentos que, como seres racionais, compartilhamos com Deus. O modelo perfeito da verdade é a tábua de multiplicar, que é precisa e certa e livre de toda a escória temporal. Desde Pitágoras e, ainda mais, desde Platão, a matemática esteve ligada à teologia e influiu profundamente na teoria do conhecimento da maioria dos filósofos profissionais. Os interesses de Dewey são mais biológicos que matemáticos, e ele concebe o pensamento como um processo de evolução. O critério tradicional, por certo, admitiria que os homens, gradualmente, chegam a saber cada vez mais, mas que cada fragmento de conhecimento, uma vez conseguido, é considerado como algo final. Hegel, é verdade, não encara dessa maneira o conhecimento humano. Concebe-o como um todo orgânico, desenvolvendo-se, gradualmente, em cada uma de suas partes, sendo que nenhuma destas partes é perfeita enquanto o todo for imperfeito. Mas, embora a filosofia hegeliana haja exercido influência sobre Dewey em sua juventude, esta tem ainda o seu Absoluto e seu mundo eterno que é mais real do que o processo temporal. Estes não podem ter lugar algum no pensamento de Dewey, pois para os mesmos toda realidade é temporal, e o processo, embora de

evolução, não é, como para Hegel, o desenvolvimento de uma idéia eterna.

Até aqui, estou de acordo com Dewey. Tampouco é este o ponto final de meu acordo. Antes de lançar-me à discussão dos pontos em que difiro, direi algumas palavras quanto ao meu próprio ponto de vista sobre a “verdade”.

A primeira questão é: Que espécie de coisa é “falsa” ou “verdadeira”? A resposta mais simples seria uma frase: “Colombo atravessou o oceano em 1492” é verdadeiro; “Colombo atravessou o oceano em 1776” é falso. Esta resposta é correta, mas incompleta. As frases são verdadeiras ou falsas, segundo o caso, porque são “significantes”, e sua significação depende da linguagem usada. Se estivéssemos traduzindo um relato de Colombo para o árabe, teríamos de mudar “1492” para o ano correspondente da era maometana. Frases em diferentes idiomas podem ter a mesma significação, e é a significação, não as palavras, que determina se a frase é “verdadeira” ou “falsa”. Quando dizemos uma frase, expressamos uma crença, que pode ser igualmente bem expressa num idioma diferente. A “crença”, qualquer que seja ela, é o que é “verdadeiro” ou “falso” ou “mais ou menos verdadeiro”. Somos levados, assim, à investigação de “crença”.

Ora, uma crença contanto que seja suficientemente simples, pode existir sem ser expressa em palavras. Seria difícil, sem o emprêgo de palavras, acreditar que a razão da circunferência de um círculo, em relação ao diâmetro, é aproximadamente 3.141.159, ou que César, quando resolveu atravessar o Eubicão, selou o destino da constituição romana republicana. Mas, em casos simples, as crenças não verbalizadas são comuns. Suponhamos, por exemplo, que, ao descer uma escala, nos enganamos quanto ao momento em que chegamos ao fim: damos um passo adequado para pisar o nível do chão e caímos. O resultado é um violento choque de surpresa. Diremos naturalmente: “Pensei que tinha chegado ao fim”, mas, na realidade, não estávamos pensando na escada, pois, se estivéssemos, não teríamos cometido o engano. Nossos músculos estavam preparados para encontrar o fim da escada, quando, de fato, não estávamos ainda lá. Foi o nosso corpo, mais do que a nossa mente, que cometeu o engano — ao menos, esta seria a maneira natural de expressar o que aconteceu. Mas, na verdade, a distinção entre mente e corpo é duvidosa. Será melhor falar de um “organismo”, deixando a divisão de suas atividades, entre a mente e o corpo, indeterminada. Podemos, então, dizer: nosso organismo estava ajustado de um modo que teria sido adequado se estivéssemos no fim da escada, mas na realidade, não estava ajustado. Esta falta de ajuste constituiu um erro, e pode-se dizer que estávamos abrigando uma crença falsa.

O *teste* do erro, no exemplo acima, é a surpresa. Penso que isto é certo, geralmente, quanto ao que se refere às crenças que podem ser verificadas. Uma crença *falsa* é aquela que, em circunstâncias adequadas, fará com que a pessoa que a abrigue experimente surpresa, ao passo que uma crença *verdadeira* não terá tal efeito. Mas, embora a surpresa seja um bom critério quando é aplicável, não dá o sentido das palavras "verdadeiro" e "falso", e nem sempre é aplicável. Suponhamos que estamos andando em meio de uma tormenta e dizemos com os nossos botões: "Não é nada provável que eu seja atingido por um raio". No momento seguinte, somos atingidos por um raio, mas não experimentamos surpresa, pois estamos mortos. Se um dia o Sol explodir, como Sir James Jeans parece esperar, todos nós pereceremos instantaneamente e, por conseguinte, não nos surpreenderemos, mas, a menos que esperemos a catástrofe, todos teremos estado enganados. Tais exemplos sugerem uma objetividade na verdade e na falsidade: o que é verdadeiro (ou falso) é um estado do organismo, mas é verdadeiro (ou falso), em geral, em virtude de fatos ocorridos fora do organismo. Às vezes, são possíveis provas experimentais destinadas a determinar a verdade ou a falsidade, mas, outras vezes, não o são; quando não o são, a alternativa, não obstante, permanece, e é significativa.

Não continuarei a desenvolver meu ponto de vista sobre a verdade e a falsidade; passarei ao exame da doutrina de Dewey.

Dewey não aspira a juízos que sejam absolutamente "verdadeiros", nem condena os juízes contrários como absolutamente "falsos". Segundo sua opinião, há um processo chamado "indagação", que é uma forma de ajuste mútuo entre um organismo e o seu ambiente. Se eu desejasse, partindo de meu ponto de vista, aproximar-me o mais possível de um acordo com Dewey, deveria começar por uma análise de "sentido" ou "significação". Suponhamos, por exemplo, que o leitor está num Jardim Zoológico e ouve uma voz, através de um megafone, que diz: "Um leão acaba de fugir". O leitor, neste caso, agiria como se houvesse visto o leão — isto é, iria embora o mais depressa possível. A frase "fugiu um leão" *significa* determinada ocorrência, no sentido em que produz a mesma conduta que o fato originaria se houvesse sido visto pelo leitor. Generalizando: uma frase *significa* um acontecimento. E se produz uma conduta que E teria produzido. Se de fato não houve tal ocorrência, a frase é falsa. Exatamente o mesmo se aplica a uma crença que não é expressa por meio de palavras. Podemos dizer: uma crença é um estado de um organismo que promove a conduta que determinado acontecimento promoveria se estivesse sensivelmente presente; o acontecimento que promoveria tal conduta é a "significação" da

crença. Esta exposição está indevidamente simplificada, mas poderá servir para indicar a teoria que estou defendendo. Até aqui, não creio que Dewey e eu discordaríamos muito. Mas, com respeito aos seus desenvolvimentos posteriores desta teoria, estou em grande desacordo com ele.

Dewey faz da *indagação* a essência da lógica — e não a verdade ou o conhecimento. Define da seguinte maneira a indagação: "A indagação é a transformação controlada ou dirigida de uma situação indeterminada em outra que é tão determinada em suas distinções e relações constitutivas que converte os elementos da situação original num todo unificado". Acrescenta que "a indagação se ocupa das transformações objetivas da questão objetiva". Esta definição é claramente inadequada. Tomemos, por exemplo, a atitude de um sargento instrutor ante um grupo de recrutas, ou a de um pedreiro ante um monte de tijolos; isto se adapta exatamente à definição de Dewey quanto à "indagação". Já que ele claramente não o inclui, deve haver algum elemento em sua idéia de "indagação" que ele esqueceu de mencionar em sua definição. Procurarei determinar, dentro de um momento, que elemento é esse. Mas, antes, consideremos o que ressalta dessa definição, tal como aparece.

Está claro que a "indagação", tal como Dewey a concebe, faz parte do processo geral de tentar tornar o mundo mais orgânico. "Todos unificados" tem de ser o resultado das "indagações". O amor de Dewey pelo que é orgânico se deve, em parte, à biologia e, em parte, à influência de Hegel, que persiste nele. A não ser sobre a base de uma inconsciente metafísica hegeliana, não vejo por que razão se deva esperar que a indagação tenha como resultado os "todos unificados". Se me dão um baralho em desordem e me pedem para verificar sua sequência, porei, primeiro, se seguir a prescrição de Dewey, as cartas em ordem, e direi depois que essa era a ordem resultante da indagação. Haverá, é certo, uma "transformação objetiva de uma matéria objetiva" enquanto estiver arranjando as cartas, mas a definição permite tal coisa. Se, no fim, me dizem: "Queríamos saber a sequência das cartas quando estas lhe foram dadas, e não depois que o senhor as pôs em ordem", eu, se for um discípulo de Dewey, responderei: "Suas idéias são demasiado estáticas. Eu sou uma pessoa dinâmica e, quando indago de uma matéria, transformo-a primeiro para tornar fácil a indagação". A idéia de que tal procedimento é legítimo só pode ser justificada por uma distinção hegeliana entre aparência e realidade; a aparência pode ser confusa e fragmentária, mas a realidade é sempre ordenada, e orgânica. Portanto, quando arranjo as cartas, estou apenas revelando a sua verdadeira natureza eterna. Mas esta parte da doutrina não aparece nunca explícita. A metafísica do organismo

acha-se sempre subjacente nas teorias de Dewey, mas não sei até que ponto percebe ele este fato.

Procuremos, agora, encontrar o suplemento à definição de Dewey requerida para distinguir a indagação de outras espécies de atividade organizadora, tais como a do sargento instrutor e a do pedreiro. Anteriormente, ter-se-ia dito que a indagação se distingue por sua finalidade, que é verificar alguma verdade. Mas, para Dewey, a "verdade" tem de ser definida em termos de "indagação", e não vice-versa; cita com aprovação a definição de Pierce: "Verdade" é "a opinião que está destinada a ser finalmente aceita por todos os que investigam". Isto nos deixa completamente às escuras quanto ao que os investigadores estão fazendo, pois não podemos, sem cair num círculo vicioso, dizer que se estão esforçando por verificar a verdade.

Penso que a teoria do Dr. Dewey poderia ser exposta da seguinte maneira: As relações de um organismo com o seu ambiente são, às vezes, satisfatórias para o organismo e, outras vezes, insatisfatórias. Quando são insatisfatórias, a situação pode ser melhorada por ajustamento mútuo. Quando as modificações por meio das quais a situação é melhorada se acham principalmente do lado do organismo (pois jamais estão *totalmente* de um lado) o processo implicado é chamado "indagação". Durante uma batalha, por exemplo, estamos interessados principalmente em modificar o ambiente, isto é, o inimigo; mas, durante o período precedente de reconhecimento, estamos interessados principalmente em adaptar nossas próprias forças a suas disposições. Este período anterior é um período de "indagação".

A dificuldade desta teoria, a meu ver, reside na ruptura da relação entre crença e o fato ou fatos que comumente se diria que a "comprovam". Continuemos a considerar o exemplo de um general que planeja uma batalha. Seus aviões de reconhecimento lhe indicam certos preparativos por parte do inimigo, e ele, em consequência disso, faz certos contra preparativos. O senso comum diria que as informações em que ele baseia os seus atos são "verdadeiras" se, de fato, o inimigo fez os movimentos que aquelas dizem que fez, e que, neste caso, as informações continuam sendo verdadeiras mesmo que o general, posteriormente, perca a batalha. Esta opinião é rejeitada pelo Dr. Dewey. Ele não divide as crenças em "verdadeiras" e "falsas", mas, no entanto, tem ainda duas espécies de crenças, que chamaremos "satisfatória" se o general vence a batalha e "insatisfatória" se for derrotado. Até que a batalha se verifique, ele não pode dizer o que pensa dos relatórios de seus observadores.

Generalizando, podemos dizer que o Dr. Dewey, como todos os demais, divide as crenças em duas classes, uma boa e outra má. Afirma, porém, que uma crença pode ser boa uma vez e má outra. Isto acontece com as teorias imperfeitas, que são melhores que suas predecessoras e piores que suas sucessoras. Se uma crença é boa ou má, é coisa que depende das atividades que inspira no organismo que abriga tal crença: é preciso ver se são satisfatórias ou insatisfatórias para o mesmo. Assim, uma crença sobre determinado acontecimento do passado tem de ser classificada como boa ou má não devido ao fato de tal acontecimento ter realmente acontecido, mas segundo os efeitos futuros da crença. Os resultados são curiosos. Suponhamos que alguém me diz: "O senhor tomou café esta manhã, na primeira refeição"? Se sou um homem comum, procurarei lembrar-me. Mas se sou um discípulo do Dr. Dewey, direi: "Espere um momento; tenho de realizar dois experimentos antes de poder responder-lhe". Então, procurarei primeiro acreditar que tomei café, e observarei as consequências, se as houver. Compararei, depois, as duas séries de consequências, para ver qual delas acho mais satisfatória. Se a balança se inclinar para um lado, escolherei essa resposta. Se não se inclinar para lado algum, terei de confessar que não posso responder à pergunta.

Mas isto não é o fim de nossas complicações. De que modo verificar as consequências de acreditar que tomei café na primeira refeição? Se digo que "as consequências são tais e tais", isto, por sua vez, terá de ser provado pelas suas consequências para que eu possa saber se o que eu disse foi uma afirmação "boa" ou "má". E, mesmo que esta dificuldade seja superada, como é que poderei julgar qual das duas séries de consequências é a mais satisfatória? Uma decisão sobre se tomei café poderá encher-me de contentamento, enquanto que a outra poderá produzir em mim a determinação de incentivar o esforço de guerra. Cada uma delas poderá ser considerada boa, mas, enquanto eu não decidir qual a melhor, não posso dizer se tomei café na primeira refeição. Isto, certamente, é absurdo.

A divergência de Dewey, quanto ao que até aqui foi considerado como senso comum, é devida à sua recusa em admitir "fatos" em sua metafísica, no sentido de que os "fatos" são tenazes e não podem ser manipulados. Quanto a isto, pode acontecer que o senso comum esteja mudando e que o critério de Dewey não parecerá contrário ao que o senso comum está se tornando.

A principal diferença entre mim e o Dr. Dewey é que ele julga uma crença pelos seus efeitos, enquanto que eu a julgo pelas suas causas, quando se trata de um acontecimento passado. Considero como "verdadeira", ou tão próxima da

verdade quanto possível, a crença que tiver certa classe de relação (às vezes muito complicada) com suas causas. O Dr. Dewey afirma que possui certa "warranted assertability"{283} – que ele coloca no lugar da "verdade" — a crença que tem certas classes de efeitos. Esta divergência está ligada a uma diferença de atitude com respeito ao mundo. O passado não pode ser afetado pelo que fazemos e, por conseguinte, se a verdade é determinada pelo que aconteceu, é independente de volições presentes ou futuras; representa, em forma lógica, as limitações do poder humano. Mas se a "verdade", ou a "warranted assertability" depende do futuro, então, na medida em que se ache em nosso poder modificar o futuro, estará em nosso poder modificar o que se deva asseverar. Isto amplia o sentimento do poder e da liberdade do homem. Atravessou César o Rubicão? Eu consideraria uma resposta afirmativa como inalteravelmente necessária para um acontecimento passado. O Dr. Dewey decidiria o sim ou não mediante uma apreciação de acontecimentos futuros e não há nenhuma razão para que estes acontecimentos futuros, não possam ser dispostos pelo poder humano de modo que torne mais satisfatória uma resposta negativa. Se eu achar muito desagradável a crença de que César atravessou o Rubicão, não é necessário que me deixe tomar de estúpido desespero; posso, se tiver habilidade e poder suficientes, arranjar um ambiente social em que a afirmação de que ele não atravessou o Rubicão terá uma "warranted assertability".

Em todo este livro, procurei, sempre que possível, relacionar as filosofias com o meio social dos filósofos. Pareceu-me que a crença no poder humano e a resistência a admitir "fatos irredutíveis" estavam relacionadas com a esperança engendrada pela produção mecânica e a manipulação científica de nosso meio físico. Esta opinião é compartilhada por muitos dos adeptos de Dewey. Assim, George Raymond Geiger, num ensaio laudatório, diz que o método do Dr. Dewey "significaria uma revolução no pensamento tão classe média e tão pouco espetacular, mas tão estupendo como a revolução industrial de há cem anos". Pareceu-me que eu estava dizendo a mesma coisa quando escrevi: "O Dr. Dewey tem uma visão que, naquilo que lhe é peculiar, está em harmonia com a era do industrialismo e do empreendimento coletivo. É natural que a sua maior atração se exerça sobre os americanos, e que também seja quase igualmente apreciado pelos elementos progressistas de países como a China e o México".

Para meu pesar e surpresa, esta afirmação, que eu julgara completamente inofensiva, desgostou o Dr. Dewey, que replicou: "O confirmado hábito de Mr. Russell de ligar a teoria pragmatista do conhecer a aspectos detestáveis do industrialismo americano … é como se eu ligasse a sua filosofia aos interesses

da aristocracia rural inglêsa".

De minha parte, estou acostumado a ver minhas opiniões explicadas (principalmente pelos comunistas) como devidas à minha ligação com a aristocracia britânica, e estou inteiramente disposto a supor que minhas opiniões, como as dos outros homens, são influenciadas pelo meio social. Mas se, em relação ao Dr. Dewey, estou enganado quanto às referidas influências sociais, lamento o meu equívoco. Vejo, não obstante, que não sou o único a cometê-lo. Santayana, por exemplo, diz: "Em Dewey, como na ciência e na ética correntes, há uma penetrante tendência quase-hegeliana a dissolver o indivíduo em suas funções sociais, bem como tudo que existe de substancial e real, em algo relativo e transitório".

O mundo de Dewey, parece-me, é um mundo em que os seres humanos ocupam a imaginação; o cosmos da astronomia, embora, sem dúvida, se reconheça sua existência, é, na maioria das vezes, ignorado. Sua filosofia é uma filosofia do poder, embora não, como a de Nietzsche, uma filosofia do poder individual; é o poder da comunidade que ele considera valioso. É este elemento do poder social que, ao meu ver, torna a filosofia do instrumentalismo atraente para os que estão mais impressionados pelo nosso novo domínio sobre as forças naturais do que pelas limitações a que esse domínio está ainda sujeito.

A atitude do homem com respeito ao ambiente não humano tem diferido profundamente em épocas distintas. Os gregos, com o seu temor do *hubris* e a sua crença numa Necessidade ou Destino superior mesmo a Zeus, evitaram cuidadosamente o que lhes teria parecido uma insolência com respeito ao universo. A Idade Média levou a submissão muito mais além: a humildade para com Deus era o primeiro dever do cristão. A iniciativa foi tolhida por essa atitude, sendo dificilmente possível uma grande originalidade. A Renascença restabeleceu o orgulho humano, mas o levou até um ponto que conduziu à anarquia e ao desastre. Sua obra foi desfeita, em grande parte, pela Reforma e a Contra-Reforma. Mas a técnica moderna, sem ser totalmente favorável à exaltação individual da Renascença, reviveu o sentimento do poder coletivo das comunidades humanas. O homem, antes demasiado humilde, começou a considerar-se quase um Deus. O pragmatista italiano Papini insiste para que substituamos a "Imitação de Deus" pela "Imitação de Cristo".

Vejo em tudo isto um grave perigo — o perigo do que se poderia chamar impiedade cósmica. O conceito de "verdade" como algo dependente de fatos que se acham, em grande parte, fora do controle humano, foi uma das maneiras pela

qual a filosofia inculcou, até agora, o necessário elemento de humildade. Uma vez eliminado este freio do orgulho, um novo passo é dado no caminho que conduz a uma certa espécie de loucura — a embriaguez do poder, que invadiu, com Fichte, a filosofia, e a que os homens modernos, filósofos ou não, se sentem predispostos. Estou persuadido de que esta embriaguez constitui o maior perigo de nosso tempo, e que qualquer filosofia que, mesmo sem tal intenção, contribua para isso, não faz senão aumentar o perigo de um enorme desastre social.

CAPÍTULO XXXI

A FILOSOFIA DA ANÁLISE LÓGICA

DESDE O TEMPO de Pitágoras, sempre houve, na filosofia, uma oposição entre os homens cujo pensamento era influenciado principalmente pela matemática e aquele que era mais influenciado pelas ciências empíricas. Platão, Tomás de Aquino, Spinoza e Kant pertencem ao que poderíamos chamar partido matemático; Demócrito, Aristóteles e os empiristas modernos, a partir de Locke, pertencem ao partido oposto. Em nosso tempo, surgiu uma escola filosófica que se propõe eliminar o pitagorismo dos princípios da matemática e combinar o empirismo com o interesse pelas partes dedutivas do conhecimento humano. Os objetivos desta escola são menos espetaculares do que o da maioria dos filósofos do passado, mas algumas de suas realizações são tão sólidas como as dos homens de ciência.

A origem desta filosofia se encontra nas realizações dos matemáticos que se propuseram limpar sua matéria de sofismas e raciocínios desmazelados. Os grandes matemáticos do século XVII eram otimistas e mostravam-se ansiosos por resultados rápidos; por conseguinte, deixaram inseguros os alicerces da geometria analítica e do cálculo infinitesimal. Leibniz acreditava nos infinitesimais reais, mas, embora esta crença fosse conveniente para a sua metafísica, não tinha base sólida na matemática. Weierstrass, logo depois de meados do século XIX, mostrou a maneira de se estabelecer o cálculo sem os infinitesimais e, deste modo, finalmente, o tornou logicamente seguro. Veio, a seguir, Georg Cantor, que desenvolveu a teoria da continuidade e do número infinito. A “continuidade” havia sido, até que ele a definiu, uma palavra vaga, conveniente para filósofos como Hegel, que desejava introduzir as trapalhadas metafísicas na matemática. Cantor deu à palavra um significado preciso, mostrando que a continuidade, tal como ele a definia, era o conceito necessitado pelos matemáticos e físicos. Deste modo, uma grande quantidade de misticismo, como o de Bergson, tornou-se antiquada.

Cantor também superou os embaraços lógicos referentes aos números infinitos. Tomemos a série dos números inteiros a partir de 1; quantos há? O número, claro, não é finito. Até mil, há mil números; até um milhão, há um milhão. Qualquer que seja o número finito que mencionemos, há, evidentemente, mais números do que isso, porque desde o 1 até o número em questão há exatamente aquele número de números e, depois, há outros que são maiores. O número de números inteiros finitos tem de ser, por conseguinte, um número infinito. Mas agora ocorre um fato curioso: o número de números pares tem de ser o mesmo que o número de todos os números inteiros. Consideremos as duas fileiras:

2, 3, 4, 5, 6, …
4, 6, 8, 10, 12, …

Há uma entrada, na fileira inferior, para cada um dos números da fileira superior; portanto, o número das duas fileiras tem de ser o mesmo, embora a fileira de baixo consista apenas da metade dos termos da fileira de cima. Leibniz, que notou isso, considerou tal fato uma contradição e concluiu que, embora haja coleções infinitas, não há números infinitos. Georg Cantor, pelo contrário, negou ousadamente que isso fosse uma contradição. Tinha razão; é apenas uma singularidade.

Georg Cantor definiu uma coleção “infinita” como aquela que tem partes que contém tantos termos como a coleção inteira. Nesta base, pôde construir uma teoria matemática muito interessante dos números infinitos, levando, assim, ao reino da lógica exata, toda uma região entregue até então ao misticismo e à confusão.

Outro homem importante, que apareceu depois, foi Frege, o qual publicou seu primeiro trabalho em 1879, e a sua definição do “número” em 1884; mas, apesar da natureza de suas descobertas, que marcaram época, permaneceu inteiramente na obscuridade até que chamei a atenção sobre ele em 1903. É notável que, antes de Frege, todas as definições de número que haviam sido sugeridas continham erros lógicos elementares. Era comum identificar-se “número” com “pluralidade”. Mas um exemplo de “número” é um número particular, digamos 3, e um exemplo de 3 é um terno particular. O terno é uma pluralidade, mas a classe de todos os temos — que Frege identificou com o número 3 — é uma pluralidade de pluralidades, e o número em geral, de que é um exemplo, é uma

pluralidade de pluralidades de pluralidades. O erro gramatical elementar de confundir isto com a simples pluralidade de um determinado terno fez de toda a filosofia do número, antes de Frege, um amontoado de tolices no sentido mais estreito de termos «tolice».

Da obra de Frege, deduziu-se que a aritmética e a matemática pura, em geral, não passam de um prolongamento da lógica dedutiva. Isto significa uma desaprovação da teoria kantiana de que as proposições aritméticas são "sintéticas" e envolvem uma referência ao tempo. O desenvolvimento da matemática pura partindo da lógica foi exposto, pormenorizadamente, por Whitehead e por mim, em *Principia Mathematica.*

Gradualmente, foi-se tornando claro que uma grande parte da filosofia pode ser reduzida ao que podemos chamar de "síntese", embora a palavra tenha de ser empregada num sentido um pouco mais amplo do que o que tem sido até agora habitual. Alguns homens, notadamente Carnap, expuseram a teoria de que todos os problemas filosóficos são, na realidade, sintáticos, e que, quando são evitados os erros de sintaxe, um problema filosófico ou é resolvido, ou mostra a sua insolubilidade. Penso, e Carnap agora concorda, que isto é um exagero, mas não há dúvida de que a utilidade da sintaxe filosófica, em relação aos problemas tradicionais, é muito grande.

Darei um exemplo de sua utilidade mediante breve explicação da chamada teoria das descrições. Por "descrição" desejo significar uma frase tal como "O atual presidente dos Estados Unidos", em que uma pessoa ou coisa é designada, não pelo nome, mas por alguma propriedade que se supõe ou se sabe que lhe é peculiar. Tais frases tem sido causa de muita complicação. Suponhamos que digo: "A montanha dourada não existe", e suponhamos que o leitor pergunte: "Que é que não existe"? Pareceria que, se eu dissesse "a montanha dourada", estaria atribuindo a ela uma espécie de existência. Evidentemente, não estou fazendo a mesma afirmação que faria se dissesse: "O quadrado redondo não existe". Isso pareceria implicar que a montanha dourada é uma coisa e que o quadrado redondo é outra, embora nenhum dos dois exista. A teoria das descrições era destinada a resolver esta e outras dificuldades.

Segundo esta teoria, quando uma enunciação que contém uma frase como "the so-and-so"{284} é corretamente analisada, a frase "the so-and-so" desaparece. Tomemos, por exemplo, a afirmação: "Scott foi o autor de *Waverley"*. A teoria interpreta esta afirmação como significando:

"Um homem e só um homem escreveu *Waverley*, e esse homem foi Scott".

Ou, mais amplamente:

"Há um ente c tal que a afirmação "*x* escreveu *Waverley*" é verdadeira se *x* é c e falsa de outro modo; ademais, c é Scott."

A primeira parte disto, antes da palavra "ademais", é definida como significando: "O autor de *Waverley* existe (ou existiu ou existirá)". Assim, "A montanha não existe" significa:

"Não há nenhum entre c tal que "*x* é dourado e montanhoso" seja verdadeiro quando *x é c*, mas não de outro modo."

Com esta definição, a complicação quanto ao que queremos significar quando dizemos "A montanha dourada não existe" desaparece.

A "existência", segundo esta teoria, só pode ser asseverada por descrições. Podemos dizer: "O autor de *Waverley* existe", mas dizer "Scott existe" é má gramática, ou antes, má sintaxe. Isto esclarece os milênios de confusão acerca da "existência", começando pelo *Teeteto* de Platão.

Uma das consequências da obra que estamos examinando é o destronamento das matemáticas do elevado lugar que ocuparam desde Pitágoras até Platão, e a destruição do pressuposto quanto ao empirismo que delas derivou. O conhecimento matemático, é certo, não se obtém por indução baseada na experiência; nossa razão para crer que 2 e 2 são 4 não é que tenhamos verificado, com frequência, por observação, que um par junto a outro par forma uma quadra. Neste sentido, o conhecimento matemático ainda não é empírico. Mas tampouco é um conhecimento *a priori* acerca do mundo. É, com efeito, mero conhecimento verbal, "3" significa "2+1" e "4" significa "3+1". Daí se segue (embora a prova seja longa) que "4" significa o mesmo que "2+2". Deste modo, o conhecimento matemático deixa de ser misterioso. É tudo da mesma natureza da "grande verdade" de que a jarda tem três pés.

A física, como a matemática pura, proporcionou material para a filosofia da análise lógica. Isto ocorreu principalmente por meio da teoria da relatividade e da mecânica do *quantum.*

O que é importante para o filósofo na teoria da relatividade é a substituição de espaço e tempo por espaço-tempo. O senso comum considera o mundo físico como composto de "coisas" que persistem durante certo período de tempo e se movem no espaço. A filosofia e a física desenvolveram a noção de "coisa", transformando-a em "substância material", e consideraram a substância material como constituída de partículas pequeníssimas, que persistiam durante todo o tempo. Einstein substitui as partículas por acontecimentos; cada acontecimento

tinha, com respeito aos outros, uma relação chamada “intervalo”, que poderia ser analisada de diversas formas num elemento-tempo e num elemento-espaço. A escolha entre estas diversas formas era arbitrária, sendo que nenhuma delas era preferível, teoricamente, a qualquer das outras. Dados dois acontecimentos A e B, em regiões diferentes, podia acontecer que segundo uma convenção eles fossem simultâneos e, segundo outra, que A fosse anterior a B e, ainda segundo outra, que B fosse anterior a A. Nenhum fato físico corresponde a estas diferentes convenções.

De tudo isto, parece deduzir-se que os acontecimentos, não as partículas, tem de ser a “matéria” *(“stuff”)* da física. O que se considerou como partícula tem de ser considerado como uma série de acontecimentos. A série de acontecimentos que substitui uma partícula tem certas propriedades físicas importantes e, portanto, exige a nossa atenção; mas não tem mais substancialidade que qualquer outra série de acontecimentos que pudéssemos escolher arbitrariamente. Assim, a “matéria” não faz parte da matéria última do mundo, sendo simplesmente uma maneira conveniente de reunir acontecimentos em feixes.

A teoria do *quantum* reforça esta conclusão, mas sua principal importância filosófica reside no fato de considerar os fenômenos físicos como possivelmente descontínuos. Sugere que, num átomo (interpretado da maneira acima) persiste, durante algum tempo, um certo estado de coisas, que é, subitamente, substituído por um estado de coisas finitamente diferente. A continuidade do movimento, que havia sido sempre pressuposta, parece ter sido um simples preconceito. A filosofia apropriada à teoria do *quantum*, porém, não foi ainda desenvolvida de modo adequado. Desconfio que exigirá um afastamento ainda mais radical da doutrina tradicional do espaço e do tempo do que o exigido pela teoria da relatividade.

Enquanto a física vem tornando a matéria menos material, a psicologia vem tornando a mente menos mental. Tivemos ocasião, num capítulo anterior, de comparar a associação de idéias com o reflexo condicionado. O último, que substituiu a primeira, é, evidentemente, muito mais fisiológico. (Isto é apenas um exemplo; não desejo exagerar o alcance do reflexo condicionado). Assim, de ambos os extremos, a física e a psicologia tem-se aproximado cada vez mais e tornado mais possível a doutrina do “monismo neutro” sugerido pela crítica da “consciência” de William James. A distinção entre espírito e matéria surgiu, na filosofia, procedente da religião, embora, durante longo tempo, parecesse ter bases sólidas. Creio que tanto o espírito como a matéria são simplesmente formas convenientes de agrupar acontecimentos. Alguns acontecimentos

isolados, devo admitir, pertencem apenas a grupos materiais, mas outros pertencem a ambas as espécies de grupos, e são, por conseguinte, ao mesmo tempo, mentais e materiais. Esta doutrina dá lugar a uma grande simplificação em nosso quadro da estrutura do mundo.

A física e a fisiologia modernas lançam nova luz sobre o velho problema da percepção. Se há algo que se possa chamar de “percepção”, tem de ser, em certa medida, um efeito do objeto percebido e tem de assemelhar-se, mais ou menos, ao objeto, se tiver de ser uma fonte de conhecimento do objeto. O primeiro requisito só pode ser preenchido se houver elos causais que sejam, em maior ou menor grau, independentes do resto do mundo. Segundo a física, este é o caso. As ondas de luz viajam desde o Sol até a Terra e, ao fazê-lo, obedecem às suas próprias leis. Isto só é verdade de um modo geral. Einstein mostrou que os raios de luz são afetados pela gravitação. Quando atingem a nossa atmosfera, sofrem uma refração e alguns se espalham mais do que outros. Quando atingem o olho humano, ocorre neste uma série de coisas que não acontecem em outras partes, terminando com o que chamamos “ver o sol”. Mas embora o sol de nossa experiência visual seja muito diferente do sol do astrônomo, é ainda uma fonte de conhecimento com respeito ao segundo, porque “ver o sol” difere de “ver a lua”, em aspectos que se acham relacionados de uma forma causal com a diferença existente entre o sol do astrônomo e a lua do astrônomo. O que podemos saber, porém, deste modo, dos objetos físicos, se limita a certas propriedades abstratas da estrutura. Podemos saber que o Sol é redondo em um sentido, embora não o seja totalmente no sentido em que vemos que é redondo; mas não temos razão para supor que é brilhante ou quente, pois a física pode explicar que assim parece ser sem supor que o seja. Nosso conhecimento do mundo físico, portanto, é apenas abstrato e matemático.

O moderno empirismo analítico, do qual apresentei um esboço, difere do de Locke, Berkeley e Hume, por sua incorporação da matemática e pelo seu desenvolvimento de uma poderosa técnica lógica. É capaz, deste modo, com respeito a certos problemas, de conseguir respostas definidas, que tem uma qualidade mais científica que filosófica. Tem a vantagem, comparada com as filosofias dos construtores de sistemas, de poder enfrentar um a um os seus problemas, em lugar de ter de inventar, de um só golpe, uma teoria maciça de todo o universo. Seus métodos, a este respeito, se assemelham aos da ciência. Não tenho dúvida de que, na medida em que é possível o conhecimento filosófico, é com tais métodos que se deve procurá-lo; também não tenho dúvida de que, com esses métodos, muitos problemas antigos são perfeitamente

solúveis.

Resta, no entanto, um vasto campo, tradicionalmente incluído na filosofia, em que os métodos científicos são inadequados, este campo inclui questões de valor decisivo; a ciência, por exemplo, não pode provar, por si só, que é mau sentir-se prazer em infligir sofrimento. Tudo o que se pode conhecer, pode ser conhecido por meio da ciência; mas as coisas que são, legitimamente, questões de sentimento, permanecem fora de seu domínio.

A filosofia, durante toda a sua história, tem consistido de duas partes misturadas inarmonicamente: de um lado, uma teoria sobre a natureza do mundo; de outro, uma doutrina ética ou política quanto à melhor maneira de se viver. O fato de não se haver conseguido separar as duas com suficiente clareza foi a origem de muito pensamento confuso. Os filósofos, desde Platão a William James, permitiram que suas opiniões quanto à constituição do universo fossem influenciadas pelo desejo de edificação moral; sabendo, como suportaram, quais as crenças que tornariam os homens virtuosos, inventaram argumentos, com frequência muito sofísticos, para provar que tais crenças eram verdadeiras. De minha parte, reprovo esta tendência, baseado tanto em razões morais como intelectuais. Moralmente, um filósofo que emprega sua competência profissional para qualquer outra coisa que não seja a busca desinteressada da verdade, é culpado de uma espécie de traição. E quando dá por assentado, antes de o indagar, que certas crenças, verdadeiras ou falsas, são de molde a promover boa conduta, está limitando, desse modo, o escopo de sua especulação filosófica, tornando sua filosofia trivial; o verdadeiro filósofo está preparado para examinar *todos* os conceitos prévios. Quando são colocados quaisquer limites, consciente ou inconscientemente, à busca da verdade, a filosofia é paralisada pelo temor, preparando-se o terreno para uma censura governamental que castigue aqueles que proferem “pensamentos perigosos” — e, com efeito, o filósofo já estabeleceu uma tal censura sobre as suas próprias investigações.

Intelectualmente, o efeito das considerações morais errôneas sobre a filosofia foi impedir, num grau extraordinário, o progresso. De minha parte, não creio que a filosofia possa provar ou refutar a verdade dos dogmas religiosos, mas, desde Platão, a maioria dos filósofos considerou como parte de sua função produziu “provas” da imortalidade do homem e da existência de Deus. Encontraram falhas nas provas de seus antecessores — Santo Tomás rejeitou as provas de Santo Anselmo, e Kant as de Descartes — mas forneceram outras próprias. A fim de fazer com que suas provas parecessem válidas, tiveram de falsificar a lógica, tornar mística e matemática e pretender que preconceitos profundamente

arraigados eram instituições enviadas pelo céu.

Tudo isto é rejeitado pelos filósofos que fazem da análise lógica a principal tarefa da filosofia. Confessam francamente que o intelecto humano é incapaz de encontrar respostas concludentes para muitas questões de profunda importância para a humanidade, mas recusam-se a acreditar que haja algum modo de conhecer “mais elevado”, pelo qual posamos descobrir verdades ocultas à ciência e ao intelecto. Por esta renúncia, foram recompensados com a descoberta de que muitas questões, antes obscurecidas pela névoa da metafísica, podem ser respondidas com precisão, e por meio de métodos objetivos que não introduzem nada do temperamento do filósofo, exceto o desejo de compreender. Tomemos tais questões como: Que é número? Que são o espaço e o tempo? Que é espírito e que é matéria? Não digo que possamos, sem mais aquela, dar respostas definitivas a todas estas questões, mas digo que se descobriu um método pelo qual, como na ciência, podemos aproximar-nos, sucessivamente, da verdade, e onde cada etapa é consequência de um aperfeiçoamento, não uma negação, do que se passou anteriormente.

Nesta agitação de fanatismos em conflito, uma das poucas forças unificadores é a veracidade científica, com o que desejo referir-me ao hábito de basear nossas crenças em observações e inferências tão impessoais e tão afastadas de preconceitos locais e temperamentais quanto é possível às criaturas humanas. Haver insistido na introdução desta virtude na filosofia, e haver inventado um método poderoso mediante o qual ela pode tornar-se fecunda, constituem os méritos principais da escola filosófica a que pertenço. O hábito de meticulosa veracidade, adquirido na prática deste método científico, pode estender-se a todas as esferas da atividade humana, produzindo, onde quer que exista, uma diminuição do fanatismo e um aumento da capacidade de simpatia e de entendimento mútuo. Ao abandonar uma parte de suas pretensões dogmáticas, a filosofia não deixa de sugerir e inspirar um modo de vida.

{1} Essa opinião não era desconhecida em tempos anteriores: foi exposta, por exemplo, na *Antígona,* de Sófocles. Mas, antes dos estóicos, eram poucos os que a mantinham.

{2} Eis aí porque o russo moderno não adia que deva obedecer mais ao materialismo dialético do que a Stalin.

{3} A aritmética e algo de geometria já existiam entre os egípcios os babilônios, mas principalmente em formas rudimentares. O raciocínio dedutivo, partindo de premissas gerais, foi uma inovação grega.

{4} Diana era o equivalente latino de Ártemis. É Ártemis a que é mencionada no Testamento Grego, onde nossa tradução fala de Diana.

{5} Tem ela um gêmeo ou consorte masculino, o "Senhor dos Animais" mas é menos importante. Só muito mais tarde é que Artemis foi identificada com a Grande M5e, da Ásia Menon

{6} Vide The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion, de Martin P. Nilsson, p. 11 e segs.

{7} Vide P. N. Ure, The Origin of Tijranny.

{8} "Gímel", por exemplo, que é a terceira letra do alfabeto hebreu, significa "camelo", e o signo é uma figura convencional de um camelo.

{9} Beloch, Criechische Geschichte, cap. Xii.

{10} Rostovtseff, History of the Ancient World, Vol. I, p. 399.

{11} Five St ages of Greek Religion, p. 67.

{12} *Primitive Culture in Greece,* H. J. Rose, 1925, p. 193.

{13} A data de Zoroastro é, todavia, muito hipotética. Alguns a situam já em 1000 A. C. Vide *Cambridge Ancient Histonj,* Vol. IV, p. 207.

{14} Em consequência da derrota de Atenas por Esparta, os persas reconquistaram toda a costa da Ásia Menor, cujos direitos à mesma foram reconhecidos na Paz de Antálcidas (387-6 A. C.). Cinquenta anos mais tarde, aproximadamente, essa região foi incorporada ao império de Alexandre.

{15} Rose, *Primitive Greece,* p. 65 e seg.

{16} J. E. Iíarrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, p. 651.

{17} Refiro-me à embriaguez mental, e não à embriaguez produzida pelo álcool.

{18} A tradução inglesa dos versos que aparecem neste capítulo é do Prof. Gilbert Murray.

{19} Misticamente identificado com Dionísio.

{20} Um dos muitos nomes de Dionísio.

{21} Bromios era outro dos muitos nomes de Dionísio.

{22} Por outro lado, os livros de Cornford sobre vários diálogos platônicos me parecem admiráveis.

{23} Rostovtsev, *History of the Ancient World,* Vol. I, p. 204.

{24} Burnet (*Early Greek Philosophy,* p. 51) põe em dúvida este dito.

{25} As cidades gregas da Sicília corriam perigo de invasão pelos cartagineses, mas na Itália esse

perigo não parecia tão iminente.

{26} Aristóteles diz, referindo-se a ele, que “se ocupou primeiro das matemáticas e da aritmética e, depois, condescendeu em estudar os milagres praticados por Ferecides”.

{27} Bôbo: Qual a opinião de Pitágoras a respeito das aves selvagens?

Malvólio: Que a alma de nossa avó pode ocupar alegremente o corpo de uma ave.

Bôbo: Que pensas dessa opinião?

Malvólio: Penso que a alma é nobre, e não aprovo sua opinião.

Bôbo: Ora, passe muito bem! Permanece ainda na obscuridade! Tens de participar da opinião de Pitágoras, antes que eu reconheça que tens espírito. (Shakespeare, Twelfth Night).

{28} Citado de *Early Creek Philosophy,* de Burnet.

{29} Cornford, *op. Cit.,* p. 201.

{30} Earhj Greeh Philosophy, p. 108.

{31} Mas não é de Euclides. Vide Heatli, Grerk Mathematics. É possível que Platão conhecesse a prova acima.

{32} Auto-evidente (*self-evident)* foi substituído, por Franklin e Jefferson, por “sagrados e inegáveis”.

{33} Citado do livro *Stories and Sceptics,* de Edwvn Bevan, Oxford 1913, p. 121.

{34} Cornford, *op. Cit.* (p. 184) ressalta este ponto, penso eu, com razão. Heráclito é, com frequência, mal compreendido, por ser assimilado a outros jônios.

{35} Mas cf. “Pisamos e não pisamos nos mesmos rios: somos e não somos”.

{36} Nota de Burnet: “O sentido, creio eu, é este: Não pode existir uma idéia correspondente a um nome que não é o nome de algo real”.

{37} Não se sabe quem são “eles”, mas é de supor-se que sejam aqueles que conservaram a pureza.

{38} Cyril Bailcy, em *The Greek Atomists and Epicurus,* julga que ele viveu cerca do ano 430 A. C., ou um pouco antes.

{39} From Thales to Plato, p. 193.

{40} *Greek Mathematics,* Vol. I, p. 176.

{41} On Generation and Corruption, 316a.

{42} Esta interpretação é adotada por Burnet, e também por Bailey, ao menos quanto ao que se refere a Leucipo (op. Cit., p. 83).

{43} Vide Bailey, op. Cit., p. 121, sobre o determinismo de Demócrito.

{44} A respeito das bases lógicas e matemáticas das teorias dos atomistas, vide Gaston Milhaud, *Les Philosoplics Géorvètres de la Crèce,* capítulo IV.

{45} On Generation and Corruption, 325a.

{46} Bailey *(op cit.,* p. 75) afirma, ao contrário, que Leucipo tinha uma resposta, “extremamente sutil”. Consistia, essencialmente, em admitir a existência de algo (o vazio) que não era corpóreo. De maneira análoga, diz Burnet: “É um fato curioso que os atomistas, considerados geralmente como os grandes materialistas da antiguidade, tenham sido, realmente, os primeiros a dizer claramente que uma

coisa poderia ser real sem ser um corpo".

{47} Com respeito à maneira pela qual se supunha que isso acontecia, vide Bailey, *op. Cit.*, p. 138 ff.

{48} "A pobreza numa democracia é preferível à chamada prosperidade sob um governo despótico, assim como a liberdade é preferível à escravidão", diz ele.

{49} Terminou no ano 404 A. C., com a derrota completa de Atenas.

{50} Nas citações de Platão tenho usado, em geral, a tradução de Jovvett.

{51} Em *As Nuvens,* Sócrates é apresentado como uma pessoa que nega a existência de Zeus.

{52} Cf. *Ac. tes,* V, 29.

{53} Sem falar do Dr. Thomas Amold e das escolas públicas da Inglaterra.

{54} Burv, *History of Greece,* Vol. I, p. 138. Parece que os homens espartanos comiam seis vezes mais que suas mulheres.

{55} Ao falar nos elementos "democráticos" da constituição espartana, devemo-nos lembrar de que os cidadãos, como um todo, eram uma classe governante que tiranizava os ilotas e não concedia poder aos *periecos.*

{56} *History of Greece,* Vol. T, p. 141.

{57} *Política,* Vol. I, 9 (1269B-1270A).

{58} Ao citar Plutarco, emprego a tradução de Nortli.

{59} Essas mulheres serão, sem exceção, esposas comuns desses homens. Ninguém terá mulher própria.

{60} Vide Henry C. Lea, A History of Sacerdotal Celibacy.

{61} Mesmo para muitos cristãos, está em segundo lugar, depois da morte de Cristo: "Não há nada comparável na tragédia, antiga ou moderna, nem na poesia ou na história (com uma exceção) às últimas horas de Sócrates, descritas por Platão", Estas são palavras do Reverendo Benjamin Jowett.

{62} Estes diálogos contêm muitas coisas obscuras, que deram margem a controvérsias entre os comentadores. De um modo geral, concordo inteiramente com o admirável livro de Cornford, *Plalo's Cosmolog y.*

{63} Vaughan deve ter lido esta passagem, quando escreveu o poema que começa: *A noite passada vi a eternidade.*

{64} Cornford *(op. Cit.)* assinala que a "necessidade" não deve ser confundida com o conceito de um reino determinista da lei. As coisas que acontecem por "necessidade" são as que não foram feitas com um propósito: são caóticas e não se acham sujeitas a leis.

{65} Vide Heath, *Greek Mathematics,* Vol. I, pp. 157, 162, 294-296.

{66} Para uma reconciliação das duas afirmações, vide Cornford, *op. Cit.,* p. 219.

{67} Heath, *op. Cit.,* p. 161.

{68} Foi provavelmente essa passagem que primeiro despertou em F. C. S. Schiller sua admiração por Protágoras.

{69} Parece que nem Platão nem os dinâmicos jovens de Efeso notaram que a locomoção é impossível segundo a doutrina extrema de Heráclito. O movimento exige que uma determinada coisa A esteja ora aqui, ora acolá: tem de continuar sendo a *mesma coisa* enquanto se move. Na doutrina examinada por Platão há mudança de qualidade e mudança de lugar, mas não mudança de substância. A este respeito, a física moderna do *quantum* vai além do ponto a que chegaram os discípulos mais extremados de Heráclito, nos tempos de Platão. Platão teria considerado tal coisa fatal para a ciência, mas tal não aconteceu.

{70} Compare-se a advertência: "Isso é casca, isso era".

{71} A respeito deste tema, vide o último capítulo desta obra.

{72} The Greek Philosophers, Vol. I, p. 285.

{73} *Ética,* 1170B.

{74} On Interceptation, 17. [a]

{75} *Aristóteles,* Vol. I, p. 204.

{76} A palavra grega significa, literalmente, "de alma grande", sendo, habitualmente, traduzida como "magnânimo"; mas a tradução de Oxford a dá como "altivo". Nenhuma dessas palavras, em seu sentido moderno, exprime o significado que Aristóteles lhe dava. Eu, porém, prefiro "magnânimo", tendo-a, pois, usado em lugar de "altivo", na citação acima, tirada da tradução de Oxford.

{77} É verdade que Aristóteles também diz o mesmo (1105a), significando, porém, que as consequências não são tão amplas como na interpretação cristã.

{78} Cf. *A Oração do Tolo,* de Sydney Smith: "Se a proposta fosse sólida, tê-la-iam ignorado os saxônios? Tê-la-iam ignorado os dinamarqueses? Teria escapado à sabedoria dos normandos?" (Cito de memória).

{79} Isto foi escrito em maio de 1941.

{80} *Greek Mathematics,* Vol. I, p. 145.

{81} *De Caelo,* 295b.

{82} *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus,* de Sir Thomas Heath. Oxford, 1913. O que se segue é baseado neste livro.

{83} *Greek Mathematics,* Vol. II, p. 253.

{84} Possidônio foi professor de Cícero. Viveu na última metade do segundo século antes de Cristo.

{85} Isto não é, historicamente, verdade.

{86} Talvez isto já não seja verdade, pois os descendentes dos que tinham esta crença foram educados em Eton.

{87} Citado por Bevan, *House of Seleucus,* Vol. I, p. 298n.

{88} O rei, não o astrônomo.

{89} *Anais,* Livro VI, cap. 42.

{90} Vide *Cambridge Ancient History,* Vol. VII, pp. 194-5.

{91} *The Social Question in the Third Century* por W. W. Tarn, em '*The Hellenistic Age'*, por vários

autores. Cambridge, 1923. Este ensaio é sumamente interessante, contendo muitos fatos difíceis de encontrar-se em qualquer outra parte.

{92} Ibid.

{93} Bevan, *House of Seleucus,* Vol. II, pp. 45-6.

{94} Five Stages of Greek Religion, pp. 177-8.

{95} C. F. Angus, na *Cambridge Ancient History,* Vol. VII, p. 231. A citação acima, de Menandro, é tirada do mesmo capitulo.

{96} Benn, Vol. II, pp. 4, 5; Murray, *Five Stages,* pp. 113-14.

{97} *Ibid.,* p. 117.

{98} *Ibid.,* p. 119,

{99} *The Hellenistic Age* (Cambridge, 1923), p. 84 e segs.

{100} Ibid., p. 86.

{101} Citado por Edwyn Bevan, Stoics and Sceptics, p. 126.

{102} Plutarco, *Vidas,* Marco Catão.

{103} Plutarco, *Vidas,* Marco Catão.

{104} *The Greek Atomists and Epicurus,* de Cyril Bailey, Oxford 1938, p. 221. Mr. Bailey tornou-se especialista em Epicuro e seu livro é de grande valor para o estudante.

{105} Os estóicos foram muito injustos com Epicuro. Epicteto, por exemplo, dirigindo-se a ele, diz: “Eis a vida de que tu próprio te dizes merecedor: comer, beber, copular, evacuar e roncar”. Livro II, cap. XX, *Discursos,* de Epicteto.

{106} Gilbert Murray, *Five Stages,* p. 130.

{107} Cerca de cinco libras esterlinas.

{108} *The Stoics and Epicureans Philosophers,* por W. J. Oates. P. 47. Sempre que possível, vali-me das traduções de Mr. Oates.

{109} (Para Epicuro) “A ausência da dor é, por si mesma, prazer; é, com efeito, em última análise, o prazer mais verdadeiro”. Bailev, op. Cit., p. 240.

{110} Sobre o assunto da amizade e da amável inconsequência de Epicuro, vide Bailey, op. Cit., pp. 517-20.

{111} Opinião análoga é defendida, em nossos dias, por Eddington, em sua interpretação do princípio de indeterminação.

{112} Cito a tradução de R. C. Trevelvan, Livro I, 60-79.

{113} Lucrécio apresenta o sacrifício de Ifigênia como um exemplo do mal produzido pela religião. Livro I, 85-100.

{114} Livro III, 1068-76. Cito de novo a tradução de R. C. Trevelyan.

{115} Gilbert Murray, *The Stoic Philosophy* (1915), p. 25.

{116} Para as fontes do que se segue, vide Bevan, *Later Greek Religion,* p. 1.

{117} Vide Barth, Die *Stoa,* 4. [a] edição, Stuttgart, 1922.

{118} Ibid.

{119} Bevan, Stoics and Sceptics, p. 88.

{120} Calculou que, partindo-se de Cádiz e navegando para o oeste, a índia poderia ser alcançada depois de 70.000 estádios. “Esta observação foi o último fundamento da confiança de Colombo”. Tarn, *Hellenistic Civilization,* p. 249.

{121} A descrição acima de Possidônio foi baseada, na maior parte, no Capítulo III da obra Stoics and Sceptics, de Edwvij Bevan.

{122} Citado de Oates, *op. Cit.,* pp. 225-6.

{123} *Ibid.,* p. 251.

{124} *Ibid.,* p. 280.

{125} Alusão à fábula de Esopo, “A Raposa e as Uvas”. – N. Do T.

{126} *Diógenes Laércio,* Vol. VII, 177.

{127} History of the Ancient World, Vol. II, p. 255.

{128} Rostortseff, *History of the Ancient World,* Vol. II, p. 332.

{129} Vide Cumont, Oriental Religion in Roman Paganism.

{130} Benn, *The Greek Philosophers,* Vol. II, p. 226.

{131} Gibbon, cap. VI.

{132} Arthur John Hopkins, *Alchemy, Child of Creek Philosophy,* Colúmbia, 1934.

{133} Orígenes, que foi contemporâneo de Plotino e teve o mesmo professor de filosofia, ensinou que a Primeira Pessoa era superior à Segunda, e a Segunda à Terceira, concordando, nisso, com Plotino. Mas a opinião de Orígenes foi, subsequentemente, declarada herética.

{134} *Quinta Enéada,* Tratado Quinto, cap. 12.

{135} *Enéadas,* V, 3, 14. Tradução de McKenna.

{136} *Ibid.,* V, 3, 17.

{137} Enéadas, IV, 8, I.

{138} Plotino usa habitualmente “Lá” como um cristão o faria — como é usado, por exemplo, em A vida que não conhece fim, A vida sem lágrimas Lá está.

{139} Jeremias V II, 17-18.

{140} *Ibid.,* vil, 31.

{141} Jeremias, xliv, II-im.

{142} Ezequiel, vii II-fim.

{143} Esdras, ix-x, 5.

{144} Levítico, xx, 24.

{145} *Ibid.,* xix, 2.

{146} Isaías, vli, 14.

{147} *Ibid.,* x, 2, 6.

{148} *Ibid.,* lx 3.

{149} Jerusalém under the High Priests p. 12.

{150} Deles provavelmente se desenvolveu a seita dos Essenas, cujas doutrinas parecem haver influenciado o Cristianismo primitivo. Vide Oesterlev e Robinson, *History of Israel,* Vol. II, p. 323 e seguintes. Os fariseus também descendem deles.

{151} Alguns Judeus alexandrinos não fizeram objeção a essa Identificação. Vide *Carta de Aristeas,* 15, 1G.

{152} Macabeus I, 60-3.

{153} The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, editado por R. H. C harles, Vol II, p. 659.

{154} Para o texto deste livro, em Inglês, vide Charles, o p. Cit., cuja Introdução é também valiosa.

{155} Timóteo VI, 20, 21.

{156} Marcos XXV, 34.

{157} Ou antes o autor de uma Epístola atribuída a São Paulo (Colossenses, il, 8),

{158} Orígenes, *Contra Celso,* Livro I, cap. Ii. 26

{159} *Ibid.,* Livro I, cap. Xxvi.

{160} Não exatamente em sua forma atual, que foi decidida depois de 362.

{161} The Decline and Fall of lhe Roman Empire, cap. XV.

{162} Vide Oesterley e Robinson, *Hebrew Religion.*

{163} Vide Angus, The Mistery Religions and Christianity.

{164} Esta tese parece antecipar a atitude do feudalismo.

{165} Epístola xvii.

{166} Epístola xx.

{167} Esta alusão aos Livros de Samuel começa com uma série de argumentos contra os reis que persistiu durante toda a Idade Média e mesmo por ocasião do conflito entre os puritanos e os Stuarts. Aparece por exemplo, em Milton.

{168} Biblioteca Seleta de Padres Nicenos e Post-Nicenos, Vol. VI, p. 17.

{169} Biblioteca Seleta de Padres Nicenos e Post-Nicenos, Vol. VI, p. 212.

{170} *Ibid.,* p. 30.

{171} Esta hostilidade pela literatura pagã persistiu, na Igreja, até o século XI, exceto na Irlanda, onde

os deuses do Olimpo Jamais foram adorados e não eram, portanto, temidos pela Igreja.

{172} Carta lx.

{173} *Confissões,* Livro II, cap. IV.

{174} Devo excetuar o Mahatma Gandhi, cuja autobiografia contém passagens bastante semelhantes à citada acima.

{175} *Confissões,* Livro II, cap. Ii.

{176} *Ibid.,* Livro III, cap. 1.

{177} *Ibid.,* Livro IV, cap. 11.

{178} *Confissões,* Livro VI, cap xv.

{179} *Ibid.*, Livro V III, cap. vii.

{180} *Ibid.*, Livro IV, cap. iii.

{181} *Ibid.*, Livro IV, cap. xvi.

{182} *Ibid.,* Livro V, cap. Iii.

{183} *Confissões,* Livro V, cap. Vi.

{184} *Ibid.,* Livro II, cap. Vii.

{185} *Confissões,* Livro V, cap. X.

{186} *Ibid.,* Livro V cap. Xiv.

{187} Ibid., Livro V II, cap. Ix.

{188} Confissões, Livro V II, cap. Xxi.

{189} *Confissões,* Livro XI, cap. Xx.

{190} *Ibid.,* cap. Xxxiii.

{191} *Ibid.,* cap. Xxx.

{192} A Cidade de Deus, I, 31.

{193} *Ibid.,* I, 35

{194} Cidade de Deus, II, 14.

{195} Este argumento não é original: deriva-se do acadêmico cético Carnéades. Cf. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism, p. 166*

{196} A Cidade de Deus, VII, 5.

{197} Romanos vi: I Tessalonicenses iv.

{198} A Cidade de Deus, XIV, 15.

{199} Gálatas, 11, 11-14.

{200} De Abdon, sabemos apenas que teve quarenta filhos e trinta sobrinhos, e que todos os setenta cavalgavam em Jumentos (Juízes, xii, 14).

{201} Erastianismo é a doutrina de que a Igreja deveria estar sujeita ao Estado.

{202} Gibbon, *op. Cit.,* cap. XLVII.

{203} Glbbon, *op. Cit.,* cap. XLVIL.

{204} Ibid.

{205} Deserto próximo a Tebas no Egito.

{206} Op. *Cit.,* xxxvll, nota 57.

{207} Cambridge Medieval History, II, cap. Vil.

{208} Isso pelo menos o que Bury diz em sua Vida do Santo.

{209} Estou citando um livro ainda não publicado, *The First Europe.*

{210} Cambridge Medieval History, II, 663.

{211} Cambridge Medieval History, III, 455.

{212} Ibid.

{213} Esta adição é redundante; faria de seu nome "João Irlandês da Irlanda". No século IX. "Scotus" significava "irlandês".

{214} Cambridge Medieval History, III, 501.

{215} Esta questão e discutida atentamente na *Cambridge Medieval History,* III cap. Xix, e a conclusão é a favor do conhecimento do grego pelos irlandeses.

{216} Loc. *Cit.,* pp. 507-8.

{217} *Loc. Cit.,* p. 524

{218} Cf. Bradley sobre a impropriedade de todo conhecimento. A firma ele que nenhum a verdade é inteiramente verdadeira, mas que a melhor verdade de que dispomos não é intelectualmente corrigível.

{219} Cf. Spinoza.

{220} Contraste com Santo Agostinho.

{221} Cambridge Medieval History, V, cap. 10.

{222} I Timóteo ii. 2.

{223} Vide Henry C. Lea, The History of Sacerdotal Celibacy.

{224} Em 1046, foi decretado que o filho de sacerdote não podia ser bispo. Mais tarde, foi decretado que não podia pertencer a ordens sacras.

{225} I Corintos vil, 9.

{226} Cambridge Medieval, History, V, 083.

{227} A Hégira foi a fuga de Maomé de Meca para Medina.

{228} Cambridge Medieval History, IV, 286.

{229} Diz-se que Averroés, pouco antes de sua morte, voltou a desfrutar dos favores que lhe eram

dispensados.

{230} Diz-se que era discípulo de Abelardo, mas isso é duvidoso.

{231} Houve um antipapa durante quase toda essa época. Por ocasião da morte de Adriano IV, os dois pretendentes, Alexandre III e Victor IV, lutaram muito pelo papado. Victor IV (que era o antipapa), não podendo obter o manto papal, conseguiu de seus partidários um outro, que havia preparado, mas, na pressa em que estava, vestiu-o do lado errado.

{232} "A grandeza de São Bernardo não reside nas qualidades de seu intelecto, mas nas de seu caráter". – *Enciclopédia Britânica.*

{233} Os hinos latinos medievais, rimados e rítmicos, expressam, às vezes de maneira sublime, outras vezes de modo delicado e patético, o melhor aspecto do sentimento religioso da época.

{234} Vide a vida de Frederico II, por Hermam Kantorowlcz.

{235} Quando o fiz pelo rádio, surgiram muitos protestos por parte de católicos.

{236} Mas, em Aristóteles, o argumento conduz a 47 ou 55 deuses.

{237} *Summa contra Gentiles,* Livro I, cap. Lili.

{238} "Respondeu Jesus: Em verdade, em verdade te digo que quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus".

{239} Seguidor de Kindi; morto em 950.

{240} Astrônomo, 805-885.

{241} Vide *Guillermi de Occam Opera Política,* Manchester University Press, 1940.

{242} Como, por exemplo, Swineshead, Heytesbury, Gerson e dVAllly.

{243} Não me detenho a criticar o emprego que Occam fez destes termos.

{244} Por exemplo: entre a Sexta Feira Santa e a Páscoa, a alma de Cristo desceu ao inferno, enquanto seu corpo permaneceu na tumba de José de Arimatéia. Se a alma sensitiva é distinta da alma intelectiva, a alma sensitiva de Cristo passou esse tempo no inferno ou na tumba?

{245} Vide Cumont, Oriental Religions in Roman Paganism.

{246} Citado de Burckhardt, Renaissance in Italy, parte IV, cap. Ii.

{247} Ibid.

{248} Burckhardt, *Renaissance in Italy,* parte VI, cap. I.

{249} Isso continuou sendo verdade até 1870.

{250} É curioso encontrar esta antecipação de Rousseau. Seria divertido, e não de todo falso, interpretar Maquiavel como um romântico decepcionado.

{251} Quanto à vida de Erasmo, guiei-me principalmente pela excelente biografia de Huizinga.

{252} Vide os *The Copernican Treatises,* traduzido por Edward Rosen, Chicago, 1933.

{253} Sobre este assunto, vide o capítulo "Scientific Instruments" em A History of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, por A. Wolí.

{254} Diz ele, em outra parte, que os deuses pagãos foram criados pelo temor humano, mas que o nosso Deus é o Primeiro Motor.

{255} Descartes *diz* que era uma estufa *(poele),* mas muitos comentaristas consideram isso impossível. Os que conhecem as antigas casas bávaras, porém, me asseguram que isso é inteiramente crível.

{256} Ensaio sobre o Entendimento Humano, Livro IV, cap. Xvi, sec. 4.

{257} Op. *Cit.,* Livro IV, cap. 1.

{258} As citações acima são do Livro II. Cap. Xx.

{259} C4) Op. Cit., Livro IV, cap. Iii, sec. 18.

{260} Citado por Tawney, em Religion and the Rise of Capitalism.

{261} Cf. Declaração da Independência.

{262} "Eles são sua propriedade, cuja obra são, feita para durar segundo o seu gosto, e não o de outros".

{263} Tome-se, por exemplo, o dito de Shelley: "Quando uma proposição é apresentada à mente, percebe o acordo ou o desacordo das idéias de que se compõe".

{264} Por exemplo: "Eu não estava embriagado ontem à noite. Tinha bebido apenas dois copos; além disso, é sabido que sou abstêmio."

{265} Livro I, parte III, sec. IV.

{266} Livro I, parte III, sec. VIII.

{267} O Conselho de Genebra ordenou a queima de seus livros e deu instruções para que Rousseau fosse detido, se aparecesse em Genebra. O Governo francês havia ordenado sua prisão: a Sorbonne e o Parlamento de Paris condenaram o *Emílio.*

{268} Temos de abrir uma exceção para Pascal. "O coração tem razões que a razão desconhece" está completamente dentro do estilo de Rousseau.

{269} "Un prêtre en bonne règle ne doit faire des enfants qu'aux femmes mariées", diz ele, em outro lugar, pela boca de um sacerdote saboiano.

{270} Por exemplo: "Há, com frequência, muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral: a última considera somente o interesse comum; a primeira tem em vista o interesse privado, e é só uma soma das vontades particulares. Mas, tire-se destas mesmas vontades o mais e o menos que se anulam entre si, e a vontade geral permanece como a soma das diferenças".

{271} Hegel dedica especiais elogios à distinção entre a vontade geral e a vontade de todos. Diz: "Rousseau teria feito uma contribuição mais sólida à teoria do Estado, se tivesse tido sempre em vista essa distinção". *(Lógica,* sec. 1631.

{272} A definição, em alemão, é: "Der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist". Exceto em Hegel, Gegenstand e Objekt são sinônimos.

{273} A liberdade de imprensa, diz ele, não consiste em permitir-se que a imprensa escreva o que a gente quiser: este critério é grosseiro e superficial. Não se devia permitir, por exemplo, que a imprensa ponha em ridículo o Governo ou a polícia.

{274} Maurois, Vida de Byron.

{275} *Sartor Resartus,* Livro II, cap. VI.

{276} “A velha morre, o fardo termina”.

{277} Parece-me recordar que alguém disse isso antes de Mill.

{278} Em todas as citações de Nietzsche, as palavras em Itálico se encontram no original.

{279} Para uma análise mais ampla do tema, bem como o que se refere a Marx, vide Parte II de meu livro Freedom and Organization 1814-1914.

{280} Onze teses sobre Feuerbach, 1845.

{281} Estou escrevendo em 1943.

{282} O resto deste capitulo é, em sua essência, uma reimpressão de um artigo publicado em *The Monist* em 1912.

{283} Considerando a ambiguidade da palavra “conhecimento”, Dewey prefere substituí-la pela expressão “warranted assertability” – N. Do T.

{284} Expressão depreciativa, equivalente, neste caso, a “o tal fulano”. N. Do T.